

ФІЛОСОФСЬКІ ДОСЛІДЖЕННЯ

УДК 572: 215

Костянтин Вергелес

Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова

РАДИКАЛІЗАЦІЯ АНТРОПОЛОГІЇ: МИНУЛЕ І СУЧАСНІСТЬ

Стаття присвячена одній із головних філософсько-релігієзнавчих проблем – проблемі радикалізації антропології. Розкриваються особливості "радикальної антропології", "негативної антропології", яка розробляється ще з 20-х років ХХ ст. Виокремлено головну особливість "негативної антропології" – розкриття природи людини в екстремальних ситуаціях – голоду, холоду, ненависті, екстазу та ін. Наголошується, що "негативна антропологія" існує і нині – у підходах та діяльності деструктивних сект, нетрадиційних релігійних культів, для яких важливим є перебування людини в граничних станах.

Ключові слова: людина, філософська антропологія, релігійна антропологія, негативна антропологія, радикальна антропологія, екстремальні стани.

Актуальність теми. Сьогодні сучасного світу маніфестує поворот гуманітарного мислення до філософської антропології. Такий поворот пов'язаний із поступовою негациєю постмодерністської парадигми, яка в багатьох своїх положеннях ґрунтувалася на тезі про "смерть людини". Сучасна антропологія, як філософська, так і релігійна, прагне не тільки надати життя власному об'єкту та сформувати певні позиції, але й набути філософського обґрунтування. Окрім того, відбувається проникнення антропології до суміжних наук, так що у сфері гуманітарного знання з'являються власні антропологічні основи – можна побачити літературну, культурну, політичну, релігійну, феноменологічну, діалектичну та ін. антропології. Використання людинознавства як ґрунту для інших наук можна було б визнати парадоксальним, якщо враховувати той факт, що дотепер поняття "людина" не має інваріантного для всіх наук змісту й постійно змінює своє семантичне забарвлення в залежності від ракурсу розгляду. Антропологія домінує в різних сферах гуманітарного знання, і такий процес вимагає прояснення традиції, що є його основою. І якщо термін "антропологія" з'являється лише в ХVІ ст., то саме проблема людини ставилася набагато раніше. Будь-яка теологія в процесі вирішення питань про Бога, Божественне, світ та ін. не могла не розглянути питання про людину. Але якщо в теології людина розглядалася як нескінченно мала креатура Бога, то в антропології образ людини постає центром

картини світу. Від теологічного підходу вчення про людину успадкувало достатню кількість положень. Так, ідеться про розподіл на апофатичну і катафатичну традиції. Апофатична антропологія постала основою для формування так званого радикального образу людини.

Взагалі, саме радикалізація антропології, тобто її звернення до граничних форм людської трансгресії, постала й передумовою сучасної антропологізації сфери гуманітарного знання. Трансгресія є природною для людини – упродовж усього свого існування людина прагнула перейти межі повсякденності та відчутти інше, принципово інше. У ХХ ст. трансгресія осмислюється як екстремальна, і питання про людину ставиться з небувалою гостротою. Людина вже не визначалася як певна величина, яка є тотожною собі. Людина минулого століття виявляє себе там, де її вже немає, упізнає себе такою, якою вона вже не є, їй належить гранична трансгресія, що може мати як творчі, так і деструктивні форми і зміст. Ось чому ми й використали поняття "радикальності" в розумінні людини як такої, яка прагне порушити кордони, подолати повсякденні межі життя.

Ступінь розробленості проблеми. Сучасна філософська парадигма виявляє антропологічні обрії у багатьох науках. Ідеться про підходи, що реалізуються в працях зарубіжних учених – Дж. Агамбена, А. Кульмана, Г. Летена, О. Маркварда, В. Подороги, П. Слотердайка та ін. Існують різні підходи до того, коли саме виникає поняття "філософська антропологія". Так, Б. Грейтгойзен вважає, що це поняття є типовим для Платона. У праці "Між людиною і людиною" автор зазначає: "Найбільш енергійним прибічником філософської антропології був Кант. У "Вступі" до лекцій з логіки, що був виданий, насправді, не самим автором і не відтворював дослівно всіх його фундаментальних нотаток, але, тим не менше, оцінений позитивно, Кант розрізняє філософію за шкільним поняттям і філософію за світовим поняттям, *in sensu cosmico* (тобто, у космічному сенсі. – К. В.). Цю останню він визначає як "науку про останні цілі людського розуму", або "науку про вищу максимум використання нашого розуму". Межі філософії в цьому всесвітньо-громадянському значенні, на думку Канта, у таких питаннях: 1) Що я можу знати? 2) Що мені слід робити? 3) На що я маю сподіватися? 4) Якою є людина? На перше питання відповідає метафізика, на друге – мораль, на третє – релігія, на четверте – антропологія" [11].

Німецький вчений О. Марквард [16] наполягає на першості І. Канта, Ф. Дехер і Й. Геннінгфельд визначають ХІХ століття як антропологічний поворот, коли з'являються вчення про людину таких видатних мислителів, як І.-Г. Фіхте, Л. Фейєрбах, К. Маркс, С. Кіркегор, Ф. Ніцше. Ідея "повороту", "повернення", "звертання до джерел" виникла в філософії майже водночас з виникненням самої філософії. У стародавній Греції ідея

повороту виявила себе у терміні "ἐπιστροφή" ("epistrophe") ("коловорот", "повернення", "поворот"), який перетворився у латинській мові у "conversio" ("повернення", "зміна напрямку", "коловорот") і "reflexio" ("вигин", "загинання у зворотному напрямі", "переломлення", "опуклість", "відхилення назад", "відображення світла, звукової хвилі, кинутого в щось предмета").

Відомий мислитель М. Бубер наполягає на тому, що антропологічна проблема була визнана самостійною філософською проблемою тільки в ХХ ст.

Більшість дослідників вважають, що виникнення філософської антропології пов'язано з іменами П. Альсберга, Г. Плеснера, М. Шелера. Антропологічний поворот у минулому столітті, з одного боку, був реакцією на кризу метафізики, смерть Бога, а з іншого – відповіддю на кризу людини, яка втратила контроль над власними творіннями. У Німеччині антропологія минулого століття постала філософським жанром. У Франції домінуючими були граничні форми філософування про людину, що репрезентовані текстами Ж. Батая, М. Бланшо, Р. Каюа, М. Лейріса та ін. У працях українських вчених Н. Адаменко, В. Горського, Д. Затонського, С. Павличко, М. Собуцького та ін. модерн і постмодерн розглядаються як філософське, суспільне й художнє явище.

Мета статті – розкриття головних положень "радикальної антропології", її модифікацій у сучасності.

Відомі українські вчені С. Кримський і Ю. Павленко у праці "Цивілізаційний розвиток людства" зазначають: "Складність вивчення духовності – цієї вічно привабливої і постійно актуальної теми – визначається специфічним проблемним полем її аналізу. Для людини характерні питання, що вимагають зіставлення можливостей життя і смерті, входження в екзистенціальні прикордонні ситуації буття. Це питання про сенс буття, про можливість існування в самому феномені життя чогось, що не може бути заперечено смертю, про граничні і позамежні сфери душі, про мотиви, у силу яких обов'язкові для фізичних процесів закони збереження виявляються нездійсненими у сфері індивідуальної долі людини" [14, с.47].

Так, наприклад, польський учений Тодеуш Гадач у праці "Філософія Бога в ХХ сторіччі" говорить саме про філософію Бога в ХХ столітті, яка була розроблена на тлі праць таких майстрів ХІХ століття, як Карл Маркс та Фрідріх Ніцше. На початку двадцятого століття до цього переліку приєднався Зигмунд Фрейд. Здавалося, що виконана ними демістифікація механізмів Божого творіння в контексті антропологічної проблематики, призведе до занепаду релігії. Філософія Маркса, Ніцше, Фрейда демістифікувала релігійно-антропологічний досвід як досвід соціальний та психологічний. На їхню думку, релігія є реакцією на соціальну нерівність

(К. Маркс), виступає як компенсація слабкості (Ф. Ніцше) або прояв неоднозначного ставлення до батька (З. Фрейд). Різні тенденції у філософії ХХ століття дозволили їх авторам висловити сумніви щодо сутності проповіді, оригінальності релігійного та людського досвіду, його різного соціального і психічного виміру [17].

Слід зазначити, що спроби розкрити поняття "людської природи" – це загальна тенденція європейської культури, починаючи від 20-х років до 50-х років ХХ ст. Антропологія 20–30-х рр. – це "стверджуюче заперечення", вже у 40–50-х роках вона прагне позбутися загрози для людини. Так, відомий французький дослідник Р. Каюа в праці "Ігри і люди" стверджує, що певні типи гри "mimicry" й "ilinx" ("маска" і "одержимість") містять у собі таку серйозну загрозу для існування людини, що їх потрібно постійно контролювати [12]. Німецький мислитель А. Гелен вважає, що соціальні інституції виконують функцію "оберегів", що попереджають про загрозу, яку містить у собі суб'єктивність. На противагу німецькому філософу, французький філософ Ж. Батай розмірковує про небезпеку від влади, яка загрожує саме суб'єктивності, причому єдина сфера, у якій може "втїлитися" суб'єктивність – це мистецтво [3; 4; 5]. У М. Гайдеггера людина, яка розкриває потаємне завдяки техніці, теж знаходиться під загрозою. Фактично філософсько-антропологічна література кінця 40-х років ХХ ст. виявляє невпевненість людини, що ґрунтується на страху перед власною деструктивністю. Цей страх не зникає упродовж тривалого часу й зберігається дотепер, коли в політичній сфері діяльність людини розглядають як втручання у докільля або терористичний акт. Оскільки сама людина ідентифікує себе із загрозою, актуалізується дослідження сучасної антропології – як світської, так і релігійної.

Нині важливим є те, що поняття "радикальної антропології" немає в сучасній філософській науці. Близьким до нього поняттям є "негативна антропологія", яке використовують у різних традиціях, із різним змістовим забарвленням. Так, відомий російський філософ Б. Вишеславцев [8;9] зазначає, посилаючись при цьому на Григорія Нисського, що якщо існує негативна теологія, що "вказує на останню таємницю Божества", то повинна існувати й "негативна антропологія, що вказує на таємницю самої людини". У німецькій традиції філософування поняття "негативна антропологія" вперше з'являється у М. Шелера і позначає дещо інше – спробу визначити людину як недостатню істоту. Сам М. Шелер ставиться до "негативних теорій людини" критично – розвиток та обґрунтування цих теорій постало справою наступних генерацій. Підхід, який критикував М. Шелер, виявляється достатньо обґрунтованим. Для Г. Андерса, М. Гайдеггера, А. Гелена, Ж.-П. Сартра та ін. мислителів питання про "негативну антропологію" знову виникає у

кінці 50–60-х років минулого століття, що було безпосередньо пов'язано з поступовим формуванням постмодерну, який ґрунтувався на уявленнях про "кінець суб'єкта" і "завершення (кінець) людини".

Франкфуртська школа (Т. Адорно, У. Зоннеманн, Г. Маркузе) визначає антропологію як науку без предмету. Так, Т. Адорно наполягає на неможливості негативної антропології в праці "Негативна діалектика" і в розмові з А. Геленом. Причини тієї ситуації, у якій людина постає словом "демагогічного жаргону", Т. Адорно вбачає у передісторії людинознавства, упродовж якої були визначені не стільки позитивні якості людини, оскільки її деформації та девіації. У праці "Одномірна людина" Г. Маркузе й визначає людину як "велику відмову". Можна сказати, що У. Зоннеманн завершує цю тему, коли видає працю "Негативна антропологія" (1969 р.), у якій він критикує поняття "позитивної антропології". На його думку, будь-яка антропологія є негативною. Головним завданням для нього було увіковічнити спонтанність революційної дії та знищити метафізику людинознавства. Антропологія як така, на думку У. Зоннеманна, не тільки не може бути ґрунтом для інших наук, але є ще й паразитарною наукою, яка розуміється та розкривається за допомогою власного об'єкта. На відміну від У. Зоннеманна, який виявив негативність антропологічного дискурсу ще в Аристотеля, ми дотримуємося тієї думки, що "негативна антропологія" в її радикальному варіанті виникає ще в другій половині 20-х років ХХ ст. Зрозумілим є те, що У. Зоннеманн критикує антропологію для того, щоб виправдати політичні дії сучасної йому людини, її спонтанно-революційний порив, але, на нашу думку, головним є прояснення розвитку та динаміки антропологічних ідей.

На основі міждисциплінарного підходу до предмета нашого дослідження – радикального образу людини в антропології та суміжних їй дискурсах з середини 20-х років до 50-х років ХХ ст. – визначаються принципи "радикальної" концептуалізації людини в антропології.

На нашу думку, кожна антропологічна теорія є радикальною, тому що звертається до джерел філософії, демонструючи пізнання світу людиною і тільки людиною. Особливість антропології зазначеного періоду полягає в тому, що вона не тільки сама виступає як радикальна, але й свій предмет усвідомлює як радикальний, визначаючи людину через її Інше. Людина співіснує з власною протилежністю, розіграє із себе Іншу, перебуваючи в утопічному місцезнаходженні (Г. Плесснер), опиняючись у надзвичайній ситуації (К. Шмітт) або екстатично "виходить із себе" (С. Ейзенштейн). Головним прийомом "радикальної антропології", на нашу думку, слід визначити створення образу людини завдяки неґації, наслідування прийомів негативної теології. Секуляризована апофатика, яка є інструментом антропології, сприяє формуванню нового образу людини

"без якостей". "Радикальна антропологія" перетворюється у квазі-містичне вчення, яке ставить людину в її трансгресії на місце відсутньої трансцендентності (Ж. Батай [3]). У такому випадку ключовою категорією постає "сакральне", яке претендувало на статус всезагального пояснення та функціонувало як всеохоплююче поняття, що об'єднує в собі граничні прояви людського – "святість" і "ницість", "чистоту" і "бруд", "піднесеність" і "маргінальність". Одну з найважливіших ролей у формуванні радикального образу людини відігравав феномен екстремальної трансгресії як перебування на межі між життям і смертю. Гранична трансгресія може мати як творчі, так і деструктивні форми. Відмінність дискурсу про людину середини 20-х – кінця 50-х рр. ХХ ст. від наступних людинознавчих теорій та концепцій полягає в тому, що цей дискурс знімає кордон між екстремальним і повсякденним, при цьому конструює таку форму існування, у якій людина могла би кожної митті робити відчутним власне Інше. Радикальний образ людини в зазначеному періоді характеризується діалектичним коливанням між наближенням однієї людини до іншої у расовій, національній єдності й максимальним ступенем відчуження, навіть до трансгресії поза межі людського. Оскільки радикальна антропологія визначає своїм предметом Інше людини, вона часто реалізується в дискурсі "негативної антропології", а в зазначеному періоді негативність розуміється амбівалентно – "ніщо" постає ресурсом людської трансценденції у Ж.-П. Сартра; Г. Андерс характеризує людину як таку істоту, яка вміє позитивно розуміти відсутність, надавати позитивного значення "ніщо". А. Гелен використовує контрарне заперечення ("nihil privativum"), він заперечує людину як "дефіцитну істоту", тобто таку, яка не може задовольнити свої потреби й водночас затверджує людину як історичну істоту. Негативні ознаки людини філософ розкриває як ресурс для побудови майбутнього.

Важливим є те, що "негативна антропологія" використовувала різні види заперечення у своєму підході до людини, але це заперечення використовувалося конструктивно. Г. Андерс, А. Гелен, А. Камю, Ж. Батай та ін. могли уявляти, що вони надають людині позитивних рис. З об'єктивного погляду їх визначення надаються насправді *ex negativo*.

Радикальні філософи не просто розуміли "річ у її корінні", але й надавали радикальності власному об'єктові, досліджували людину *in extremis*: у станах голоду, холоду, війни, зневіри, екстазу та ін. Такий радикалізований образ людини виявився протилежним повсякденному. Homo sapiens стає не стільки носієм інтелектуального початку, скільки учасником екстремальної ситуації, що мислиться як квазі-трансцендентна.

На нашу думку, філософськи обґрунтованішою є інша позиція. Так, відомий філософ М. Мамардашвілі в "Картезіанських роздумах" зазначає, що "якщо ми можемо буттєві визначення здобувати з мислення, з понять,

то ці буттєві визначення будуть визначеннями й уявленнями одного-єдиного світу. Причому такого, у якому буде заперечуватися якраз сам факт існування мого живого сприйняття як мислячої істоти...". І далі він продовжує: "...В моментах індивідуального людського існування якраз вісь цієї побудови людиною самої себе навколо... невербального існування свого мислячого стану в світі... створює фактично онтологічне, буттєве вкорінення свідомості" [15, с.100–101].

Насправді, радикальна культура парадоксально балансує між "відривом" від коріння і "вкоріненням". Г. Андерс описує "патологічно" вільного нігіліста, який, тим не менше, є прив'язаним до певного місця. Російський вчений Я. Друскін описує людську свободу як недолік, що веде до повтору і вбачає порятунок від свободи – у вкоріненості – прив'язаності до певного місця. Відома французька вчена С. Вейль теж вважає "вкорінення" головною антропологічною характеристикою, позбавлення людини коріння – це загрозна хвороба всього людства [6; 7].

Висновки. Радикальна антропологія дозволяє виявити контури пошуків духовності й у сьогоденні. Екстремальні форми життя й дотепер приваблюють багатьох дослідників – філософів, релігієзнавців, психологів, культурологів та ін. Різноманітні форми життя людини *in extremis* знайшли своє відображення в сучасній літературі, кінематографі, філософії, релігієзнавстві. "Екстремальні" форми життя виявлялись і як героїчна поведінка, ентузіазм, некрофілія, випробування болем, самопожертва, агонія та ін. Екстремальна трансгресія – це перебування людини на межі між життям і смертю, що й зараз використовують деякі нетрадиційні релігійні культури.

Вони переслідують певну мету – виявлення сутності завдяки смерті. Існування (екзистенція) не виявляє сутності (есенції), доки не відбудеться загибель існуючого. Тільки тоді стає зрозумілим, у якому модусі протікало існування. Такі "експерименти" спрямовані на знищення самозбереження людини й людства.

Список використаних джерел та літератури

1. Адорно Т. В. Негативная диалектика. / Т.В. Адорно.— М. : Научный мир, 2003.— 370 с.
2. Адорно Т.В. Теория эстетики / Т.В. Адорно.— К. : Основы, 2002.— 518 с.
3. Батай Ж. Литература и зло. / Ж. Батай // Сборник эссе: "Эмили Бронте", "Бодлер", "Мишле", "Блейк", "Сад", "Пруст", "Кафка", "Жан Жене".— М. : Изд-во МГУ, 1994.— 168 с. Электронный ресурс : [http://www.highbook.narod.ru/philos/bataile/bataile_evil.htm].
4. Батай Ж. Ненависть к поэзии: Порнолатрическая проза / Ж. Батай.— [авторский сб.: "История глаза", "Небесная синь", "Юлия", "Невозможное", "Аббат С.", "Divinus Deus"] / М. : Ладомир, 1999.— 614 с.

5. Батай Ж. Лаура. Сакральное / Ж. Батай.— [Антология] / сост. и предисл. С. Фокина.— Тверь : Митин журнал, KOLONNA Publications, 2010.— 208 с.
6. Вейль С.А. Укоренение. Письмо клирику / С. А. Вейль.— Киев : Дух и литера, 2000.— С. 34–57.
7. Вейль С. А. Тяжесть и благодать / С. А. Вейль.— М. : Русский путь, 2008.— С. 21–43.
8. Вышеславцев Б. П. Религия и безрелигиозность / Б. П. Вышеславцев // Проблемы русского религиозного сознания : сб. ст. / Б. П. Вышеславцев, Н. А. Бердяев, Л. П. Карсавин, В. В. Зеньковский, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, Н. С. Арсеньев.— Берлин : YMCA-Press, 1924.— С. 7–51.— 389 с.
9. Вышеславцев Б. П. Значение сердца в религии / Б. П. Вышеславцев.— Путь.— 1925.— № 1.— С. 79–98.
10. Горський В. С. Україна на порозі планетарної цивілізації / В.С.Горський.— Практична філософія.— 2001.— № 2.— С. 214–220.
11. Грейтхойзен Б. Между человеком и человеком / Интернет-ресурс. код доступа : <http://www.mybiblioteka.su/5-81573.html>
12. Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры / Р.Кайуа.— М. : ОГИ, 2007.— 304 с.— Серия : Нация и культура / Научное наследие : Антропология.
13. Каюа Р. Людина та сакральне / Р. Каюа.— Київ : Ваклер, 2003.— 256 с.
14. Крымський С. Б., Павленко, Ю. В. Цивілізаційний розвиток людства / С. Б. Крымський, Ю. В. Павленко.— К. : Вид-во "Фенікс", 2007.— 316 с.
15. Мамардашвілі М. К. Картезіанські роздуми / М. К. Мамардашвілі.— К. : Стило, 2000.— 309 с.
16. Marquard O. Individuum und Gewaltenteilung / O. Marquard.— Stuttgart : Reclam, 2004.— P. 24–56.
17. Гадач Тодеуш. "Філософія Бога в ХХ сторіччі".— Краків, 2007.

Kostiantyn Wergeles. Radykalizacja antropologii – przeszłość a współczesność.

Artykuł poświęcony jest jednemu z głównych zagadnień filozoficzno-religioznawczych – problemowi radykalizacji antropologii. Określono cechy charakterystyczne „antropologii radykalnej”, „antropologii negatywnej”, która jest znana jeszcze od lat 20 wieku XX. Ustalono główne charakterystyki „antropologii negatywnej” – badanie natury człowieka w sytuacjach ekstremalnych: głodu, chłodu, nienawiści, ekstazy i in. Podkreśla się, że „antropologia negatywna” istnieje także dzisiaj – w podejściach i działalności sekt destruktywnych, nietradycyjnych kultów religijnych, dla których ważne są stany graniczne człowieka.

Słowa kluczowe: człowiek, antropologia filozoficzna, antropologia religijna, antropologia negatywna, antropologia radykalna, stany ekstremalne.

Vergeles Kostiantyn. The Radicalization of Anthropology: Past and Present.

This article is devoted to one of the major philosophical and religious problems – the problem of anthropology radicalization. Some features of "radical anthropology" and "negative anthropology" that have been developing since the 20-th century are revealed in the article. Disclosure of the nature of a man in extreme conditions – hunger, cold, hatred, ecstasy and others is eliminated as the main aspect of "negative anthropology". It is emphasized that "negative anthropology" exists in present as well – in the approaches and existence of destructive sects and alternative religious cults, whose activities involve being in extreme conditions.

Keywords: man, apofathic, katofathic, philosophical anthropology, religious anthropology, negative anthropology, anthropology radical, transgression, transcendence, extreme conditions, theology, postmodern.