

## ЛЮДИНА ЯК ПРЕДМЕТ АНТРОПОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ ДОБИ МОДЕРН: ЛІТЕРАТУРНА ПРОЕКЦІЯ

*У статті простежено оновлення проблемного поля аналітики людини у філософському знанні доби Модерн. Показано, що сучасне розуміння людини бере початок у філософії Р. Декарта, І. Канта, у фундаментальних антропологічних концепціях С. К'єркегора, Ф. Ніцше, М. Шелера та ін. Узагальнено, що проблематизація меж людського буття, включаючи тілесні техніки й духовні практики, соціальне та культурне життя, зумовлюють і обґрунтовують концепцію антропологічного повороту, який є ознакою сучасної наукової думки та художньої літератури.*

**Ключові слова:** людина, антропологія, С. К'єркегор, Ф. Ніцше, М. Шелер.

В історії західноєвропейської філософії питання про людину – основоположне. Вивчення людини починається з часів Давньої Греції, з перших спроб Аристотеля визначити поняття “сутності” й оголошення людини сутністю, а також з його етичної концепції, затверджується в Новий час у працях Декарта, Руссо, Гегеля, Канта, Фейєрбаха та набуває особливої актуальності наприкінці XIX й у XX ст. не лише через іманентність процесу еволюції філософської думки, а й через ті соціо-історичні процеси, що приводять до формування нового типу цивілізації. Художня література також є формою засвоєння світу й у кожен епоху формує свою концепцію людини та тип світосприйняття.

Проблематика людини у філософії та літературі на початку XX ст. набуває нового рівня складності, пов'язаної зі змінами в свідомості, смаках, поведінці людини, загалом зі своєрідністю та інтенсифікацією антропних процесів у цей період. У філософії це спричиняє відокремлення філософської антропології як галузі, а в художній літературі – наближення до рівня теоретично-філософських узагальнень про людину.

Питання про зіставність філософського й художнього типів осмислення дійсності не має однозначних відповідей. З одного боку, вони взаємодіють, оскільки є однаково вкоріненими у внутрішній світ особистості, і саме людина виступає в них і суб'єктом, і об'єктом пізнання. З іншого боку, існує переконання, що пізнати природу людини в межах будь-якого наукового дискурсу неможливо, що унікальність людського буття є підвладною лише мистецтву. У свою чергу, художні відкриття у сфері пізнання людини примушують шукати літературознавчу методологію, яка покликана розкрити специфічні засоби, якими оперує література, відтворюючи унікальність людського буття.

Проблема “людина і світ” залишалась центральною для філософії на кожному етапі історії культури, відповідно, концепт “людина” отримував різні визначення, які загалом дають змогу вважати його відкритим, так само як і проблему відносин людини зі світом. У євро-

пейській традиції філософування склалося два основних напрями концептуалізації людини – це богословський/теологічний і філософський дискурси. Теологічний дискурс, для якого ключовим є положення про першість Божественної реальності та про людину як Божественне творіння, залишається актуальним від раннього середньовіччя та початків християнізації Європи і до XX ст. У філософському дискурсі можна виділити натуроцентристську концепцію, згідно з якою визнається першість природи й людина редукується до природної істоти, та антропоцентричну теорію, яка оголошує вихідним предметом філософської рефлексії людину.

Концепт “людина” поступово здобуває визначення, яке не редукує людину до “Божого творіння” або до “природної істоти”: людину розуміють як особливий, найскладніший вид буття, що втілює в собі взаємодію з природою, із суспільством, з твореною самою людиною “другою природою” – культурою, а також подвійні відносини – з Іншим (стосунки “я – ти”) і з власним “другим я” (стосунки внутрішнього діалогу).

Сучасне розуміння людини бере початок у філософії Р. Декарта, який у “Трактаті про людину” подає докладний опис тілесних функцій організму людини: “Якщо ми поставимо за мету більш ясно пізнати свою природу, то побачимо, що наша душа, оскільки вона є субстанцією, відмінною від тіла, відома нам тільки завдяки тому, що вона мислить, тобто розуміє, бажає, уявляє, згадує, відчуває, оскільки ці функції душі є різними видами мислення. Тому інші функції людини, що не містять у собі ніякого мислення, такі як рух серця й артерій, травлення тощо, які дехто зараховує до душі, є виключно тілесними рухами. У нас дуже мало даних, щоб приписувати ці функції душі, а не тілу, адже набагато природніше припустити, що не душа приводить у рух тіло, а якесь інше тіло” [1, с. 423]. Таким чином, філософ започатковує надзвичайно популярний у XVII ст. напрям механістичної антропології.

Антропологію І. Канта з його поняттям трансцендентної людини й питанням “Що таке людина?” вважають важливим кроком розвитку філософського знання про людину, своєрідним

протестом проти нечіткості антропологічного мислення, невизначеності термінології, залежності від уже існуючих концепцій. Книгу І. Канта “Антропологія з прагматичної точки зору” (1798) можна вважати першим підручником з антропології, завданням якого є теоретичний аналіз емпіричних даних: “Усі успіхи в культурі, які є школою для людини, мають своєю метою застосування до життя набутих знань і навичок. Проте найголовніший предмет у світі, до якого ці пізнання можуть бути застосовані, – це людина, позаяк вона для себе є останньою метою. – Отже, знання родових ознак людей як земних істот, наділених розумом, особливо заслуговує на назву світознавства, незважаючи на те, що людина – тільки частка земних створінь” [2, с. 351]. Філософ дає розгорнуту характеристику людини, він розглядає такі поняття, як пізнання, моральність, свобода, характер особистості, народу, раси, питання психології тощо.

Наступний крок – антропологічна програма С. К'єркеґора, яка базується на спробах розвинути фундаментально цілісну концепцію людини. Її центральним поняттям є наявне існування (екзистенція), яке людина переживає щомиті. У працях “Або – Або” (1843) і “Заклучна ненаукова післямова” (1946) до “Філософських крихт” (1844) данський філософ та богослов визначає три стадії людської екзистенції: естетичну, етичну й релігійну, які відповідають тріаді тіло – душа – дух, і робить спробу дати відповідь на питання “У чому полягає сенс людського життя?”. За С. К'єркеґором, проблема вибору конститує особистість. Він уперше дає визначення поняттям “провина”, “гріх”, “вічне спасіння” та називає страх і тривогу маркерами на початку дороги до істинної віри. У частині праці “Або – Або”, яка має назву “Рівновага між естетичним і етичним...” С. К'єркеґор перепитує: “Що означає жити – естетично, і що означає – жити етично? Що є естетичним в людині, а що є етичним?”. Його відповідь: “...Естетичне в людині – це те, завдяки чому вона безпосередньо є тим, чим вона є; етичне ж начало – це те, завдяки чому вона стає тим, чим вона стає” [3, с. 654]. На естетичній стадії “особистість людини безпосередньо визначається не духовно, а фізично. Тут ми маємо справу зі світоглядом, згідно з яким здоров'я – найвище благо. Поетичний вираз <...> – краса” [3, с. 657]. Етична стадія примушує людину розмірковувати над поняттями добра і зла, брати на себе відповідальність і вибір, оскільки людина обирає себе з перспективи майбутнього, на відміну від естетичної стадії, коли вона відчуває страждання, через нездатність контролювати власне існування в теперішньому. “Коли людина обирає себе саму в етичному смислі, це не просто роздум про себе <...> прокидається пристрасть свободи <...> І тепер її кінцева особистість стає нескінченною у виборі, коли вона сама нескінченною обирає себе саму” [3, с. 698–699]. Релігійна

стадія, за С. К'єркеґором, має два етапи: релігійність у зрозумілому людині значенні й прийняття парадоксу віри, який полягає в тому, що людина засновує свою ідею вічного блаженства на тимчасовій події, тобто на прийнятті того, що Христос існував у часі.

Важливо, що філософ відкрито відмовляється від системного мислення класичної філософії та переформатовує систему оповіді у своїх філософських працях. Манера його філософування втілює ідею багатоголосся, передбачає змінність оповідних ритмів, а також синтез жанрів та оповідних технік (від анекдоту й епістолярних форм до цитатій Біблії та фігур релігійної літератури). Можна стверджувати, що нова форма філософського нарративу, яка виявляє “пристрасність мислення” (вираз С. К'єркеґора), готує ґрунт для манери філософування Ф. Ніцше, а також для модерністських експериментів з літературним нарративом.

Лінію розвитку філософії С. К'єркеґора продовжували Ф. Ніцше, М. Гайдеґґер, представники філософії життя, екзистенціалізму.

У філософії Ф. Ніцше, на наш погляд, заявлено метаантропологічну програму: концепту “людина” німецький мислитель підпорядковував усі філософські питання, його філософська творчість охоплює всі аспекти життя: біологічний, соціальний, культурний, релігійний. Узагальнення поглядів Ф. Ніцше на Людину викладено в незавершеній праці “Воля до влади. Переоцінка всіх цінностей” (її підготували до друку його спадкоємці). У ній філософ, здійснивши докладний аналіз сучасної машинізованої цивілізації, доходить висновку про “застій у розвитку людини” й виявляє коріння всіх недуг, які потрібно здолати: “...рабська мораль смиренності, цнотливості, самовідданості, абсолютного послуху – здобула перемогу, внаслідок чого природи, що домінують, засуджені 1. до підлабузництва 2. до мук совісті, – а творчі природи відчували себе підбурювачами проти Бога, страждаючи від невпевненості, відчуваючи вічні цінності як перешкоду” [4, с. 479]. Тому далекоглядною метою філософа стає переоцінка всіх цінностей західноєвропейської культури: “Переоцінка всіх цінностей – ось моя формула для акту найвищого самоосмислення людства” [4, с. 588].

Результатом “скасування” існуючого типу філософування, а також усіх інститутів (від держави до моралі) західноєвропейської цивілізації повинна стати “надлюдина”: “Якщо мислити у великих масштабах: як пожертвувати розвитком людства, аби допомогти появі на світ вищого, ніж людина, роду?” [4, с. 472]. Філософ пропонує позбутися традиції метафізичного осмислення світу, яка суворо відокремлює суб'єкт від об'єкта, і змінити його на інтегральне мислення. Про це докладно пише М. Орбел в “Ессе Liber” – праці, присвяченій “Волі до влади”: “Це інше, інтегральне мислення, яке не

виділяє того, хто мислить, зі світу, не протиставляє себе речам, не є суб'єктивним" [4, с. 723]. На думку ж Ф. Ніцше, "суб'єкт, об'єкт, діяч і дія відокремлюються одне від одного. Не забудемо, що це проста семіотика, а не щось реальне" [4, с. 350]. Шлях німецького мислителя до "нової" людини лежить через здолання суб'єктивності, адже "всякий центр сили – не тільки людина – конструює з себе весь інший світ, тобто міряє його своєю силою, сприймає дотиком, формує..." [4, с. 351]. Ф. Ніцше неодноразово, у різних контекстах повертається до цієї ідеї: «"Я" поневолює і вбиває: воно працює як органічна клітина – грабує і ґвалтує. Воно хоче регенеруватися... Воно хоче народити собі бога і бачити у того в ногах все людство» [4, с. 416].

Встановлення нової мисленнєвої парадигми потребує нового розуміння індивідуалізму: звеличення індивіда, його возз'єднання з природою, піднесення його творчої активності повинні супроводжуватись відмовою від індивідуалізму в традиційному розумінні: «Індивідуалізм є скромним і ще не усвідомленим різновидом "волі до влади"; коли окремі людині видається вже достатнім просто визволити себе з-під панування суспільства (неважливо, чиє це панування – держави чи церкви). Вона протиставляє себе навіть не як особистість, а як окрема людина; вона репрезентує всіх окремих проти всезагальності. Це означає: інстинктивно вона ставить себе на одну площину з будь-якою іншою окремою людиною; все, що вона відвойовує, вона відвойовує не для себе як особистості, а для себе як всякого окремого індивіда проти всезагальності» [4, с. 423–424].

У "Волі до влади" Ф. Ніцше формулює, по суті, першу розгорнуту синергетичну модель людини. "Всяка окрема істота є саме весь процес по прямій лінії (не просто успадкований, а безпосередньо він сам...), – тільки тоді можна зрозуміти, наскільки неймовірно велике значення має окрема істота", – заявляє він [4, с. 425]. Світ, що оточує людину, також необхідно розуміти як динамічну систему: "Те, що світ не прагне до стійкого стану, є єдиним, що доведено. Отже, ми змушені мислити вищу точку в його розвитку не як стан рівноваги..." [4, с. 353].

Проект людини Ф. Ніцше називають його антропологічною революцією [4, с. 645]. Однак не можна не окреслити ще одну "революцію" мислителя: це розширення меж виражальності. Як відомо, він іронічно ставився до поняття системності, його праці – афористичні та фрагментовані – утворюють своєрідний гіпертекст без початку й кінця, який, тим не менше, дає цілісне уявлення про те, що таке ніцшеанство. Відкритість і незавершеність тексту Ф. Ніцше, який існує за законом нероз'ємності порядку й хаосу, по суті, передбачає всі мовні та художні експерименти ХХ ст. Першими, хто пішов шляхом поліфонічного мислення Ф. Ніцше, його відкритого Твору, були представники модернізму.

Фундаментальний підхід до проблеми людини відрізняє філософську творчість М. Ше-

лера. У праці "Положення людини в космосі" (1928) він одним з перших у ХХ ст. сформулював мету філософської антропології: "Завдання філософської антропології – точно показати, як з основної структури людського буття <...> виводяться всі специфічні монополії, досягнення та справи людини: мова, совість, інструменти, зброя, ідеї праведного й неправедного, держава, керівництво, образотворчі функції мистецтва, міф, релігія, наука, історичність і громадськість" [6, с. 90]. Діяльність німецького мислителя припадає на 20-ті рр. ХХ ст., тобто в часі збігається з найбільш плідним періодом розквіту літератури модернізму, тими відкриттями письменництва, в яких людина з'являється в нових іпостасях і ракурсах. Тим ціннішими є його ідея незавершеності та відкритості людини світові, його міркування про інтерсуб'єктивність, діалог з Іншим і загалом його концепція еволюції духа. М. Шелер переконує, що біологічне начало людини є першою сходинкою духу, а людина уособлює в собі всі щаблі життя, тому тілесна субстанція людини й душевні події є внутрішньо нероз'ємними. Філософ пише в праці "Положення людини в космосі": "Сьогодні ми можемо сказати, що проблема тіла і душі, що тримала в напрузі стільки століть, втратила для нас свою метафізичну важливість. <...> Саме тіло в цілому знову стало сьогодні фізіологічною паралеллю душевним подіям, а аж ніяк не тільки мозок. Більше не можна всерйоз говорити про такий зовнішній зв'язок душевної субстанції з тілесною субстанцією, яку припускав Р. Декарт. Одне й те саме життя формує в своєму "внутрішньому бутті" психічні образи, у своєму бутті для іншого – тілесний образ" [6, с. 77–78].

З середини ХХ ст. у філософії постмодернізму фіксують завершення проекту людини (представленого і в класичному, і в некласичному філософському знанні), ілюструючи цю ідею фундаментальною філософською метафорою "смерть суб'єкта" М. Фуко та її текстологічною реалізацією – "смертю автора" Р. Барта. З історико-філософського погляду, постструктуралізм, у межах якого працювали Ж. Дерріда, М. Фуко, Ж. Бодріяр, Р. Барт, Ж. Дельоз, Ф. Ґваттарі та інші філософи, став новим періодом критики раціоналістичної моделі людини. Ця критика в методологічному аспекті ґрунтується на концепції "недовіри до метаоповідей" Ж.-Ф. Ліотара, вона не заперечує суб'єкта як предмет філософської рефлексії, а лише проблематизує традиційне поєднання суб'єкта з продукуванням смислів. М. Фуко, як і інші постструктуралісти, декларує історичний підхід до моделей знання про людину й потребу побудови нової, відмінної від раціоналістичної моделі суб'єкта. Тому ідею "смерті" суб'єкта слід сприймати як скасування прийняттого для філософії раціоналізму типу суб'єктивності. Здійснена французьким філософом "археологія" західноєвропейського знання дала йому змогу стверджувати, що не існує якоїсь остаточно

з'ясованої сутності людини, а поняття "суб'єкт" чинить опір будь-яким дефініціям, так само як у номадологічному проєкті Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі суб'єкт постійно переміщується. Постструктуралісти, таким чином, визнають необхідність розбудови плюралістичної й відкритої моделі людини, заснованої на сукупності точок зору, жодній з яких не може бути надано переваги.

До сучасних реконструкцій філософської антропології належить синергічна антропологія (С. Хоружий), яку можна окреслити як недогматичний релігійний антропологічний проєкт. Її представники вважають, що людина є антропологічною реальністю, відмінною від пропонованої класичною традицією. Ідеться не про заміну одних базових концептів іншими, а про нову методологію й нове позиціонування в системі знання з новою евристикою. Вони відстоюють думку, що поняття сутності людини (у класичному, Аристотелівському розумінні) слід відкинути й розглядати людину як утворення, що не має жодної сутності: "...людина розглядається як енергійна формація і, відповідно, характеризується не якимись есенціальними і субстаціональними поняттями, як у класичній антропології, а виключно – своїми енергіями, діями, активностями та іншими можливими виявами" [5]. Основним в аналізі людини обрано поняття "антропологічне виявлення", оскільки характеризувати людину тільки сукупністю завершених дій недостатньо, принципово важливі є акти, що зароджуються, які не стають закінченими діями. "Антропологічне виявлення", із цього погляду, не актуалізують жодних сутностей і не є завершеними. Відчутним є певний перегук з ідеями Л. Віготського про існування в свідомості людини протостихії, в якій формуються вербальні акти. Аналогічно протостихія народжує набір активностей, з яких лише окремі можуть стати певними діями. Концептуалізація відкритості, багатомірності, незавершеності антропологічних процесів зумовлює об'єкт дослідження синергічної антропології – це антропологічна межа, під якою розуміють область усіх режимів, у яких починають змінюватись самі визначальні ознаки, предикати способу існування людини: "...людина визначається Антропологічною межею – повною сукупністю своїх межових виявлень, в яких вона встановлює відносини з іншим" [5]. Топіка Антропологічної межі включає три основні сфери: онтологічну топіку (область духовних практик,

яка охоплює всі сфери організації людини – соматику, психіку, інтелект), онтичну топіку (область безсвідомого), віртуальну топіку (область, інша відносно актуальної реальності людини).

Таким чином, сучасне антропологічне знання, яке зберігає як антропологічну проєкцію на світ ідею Людини, не претендує на статус універсальної науки з визначеними предметом і територією, а розробляє низку "антропологій" – культурну, політичну, гендерну, синергічну тощо і розвивається в міждисциплінарному та інтернаціональному полі. Загалом наприкінці ХХ – початку ХХІ ст. у філософському знанні намітилась тенденція до оновлення проблемних полів аналітики людини. Одним з найбільш значущих напрямів трансформацій уявлень про людину є комунікаційний вектор, який актуалізує проблематику Іншого й суб'єкт-суб'єктної комунікації.

Пильна увага до всіх можливих антропологічних виявлень і проблематизація меж людського буття, включаючи тілесні техніки й духовні практики, соціальне та культурне життя, зумовлюють і обґрунтовують концепцію антропологічного повороту, який є ознакою сучасної наукової думки та початком нової історико-культурної динаміки.

#### Список використаної літератури

1. Декарт Р. Описание человеческого тела. Об образовании животного / Р. Декарт; ред., вст. ст. В. Соколова // Сочинения: в 2 т. – Москва: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 423–461.
2. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант // Сочинения: в 6 т. – Москва: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 349–587.
3. Кьеркегор С. Или-или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. / С. Кьеркегор; пер. с дат., вст. ст. Н. Исаевой, С. Исаева. – Санкт-Петербург: Изд-во Рус. Христ. Гум. Акад-и "Амфора", 2011. – 823 с.
4. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше; пер. Е. Герцкы и др. – Москва: Культурная революция, 2005. – 880 с.
5. Хоружий С. С. Современная антропологическая ситуация в свете синергийной антропологии [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий. – 2006. – Режим доступа: <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm#H>.
6. Шелер М. Положение человека в космосе / М. Шелер // Проблемы человека в западной философии: переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича. – Москва: Прогресс, 1988. – С. 31–95.

Стаття надійшла до редакції 20.02.2015.

#### Бандровская О. Т. Человек как предмет антропологического знания эпохи Модерн: литературная проекция

*В статье прослеживается обновление проблемного поля аналитики человека в философском знании эпохи Модерн. Показано, что современное понимание человека берет начало в философии Р. Декарта, И. Канта, в фундаментальных антропологических концепциях С. Кьеркегора, Ф. Ницше, М. Шелера и других. Обобщено, что проблематизация пределов человеческого бытия, включая телесные техники и духовные практики, социальную и культурную жизнь, обуславливают и обособывают концепцию антропологического поворота, который является признаком современной научной мысли и художественной литературы.*

**Ключевые слова:** человек, антропология, С. Кьеркегор, Ф. Ницше, М. Шелер.

**Bandrovska O. Human Being as a Subject of Modern Anthropology: Literary Projection**

*The article traces the update problem field of human being analytics in philosophical knowledge of the Modern era. It is shown that Modern understanding of human originates in the philosophy of Descartes, Kant, in the fundamental anthropological concepts of Kierkegaard, Nietzsche, Scheler and others.*

*The concept of "human being" is gaining the definition that does not reduce human to "God's creation" or "natural being": a human being is understood as a special and the most difficult type of life that embodies the interaction with nature and society, with "second nature", i. e. culture, and dual relationships – with Other (relationship "Self" – "You") and with its own "second Self" (relations of internal dialogue).*

*It is summarized that problematization of human existence limits, including physical and spiritual practices, social and cultural life, determines and justifies the concept of anthropological turn, which is a sign of modern scientific thought and literature.*

**Key words:** human being, anthropology, S. Kierkegaard, F. Nietzsche, M. Scheler.