

---

# ІДЕЯ МЕЖУВАННЯ ЯК ЗАСАДА АНТРОПОЛОГІЧНОГО ПІЗНАННЯ

(з приводу розвідки В.П.Петрова)

*У контексті методологічних проблем пізнання людини проаналізовано ідеї В. П. Петрова. Показано значення поняття „межування“ для типологізації тематики філософської антропології, а також для визначення її особливостей в українській філософії.*

**Ключові слова:** антропологія, постнекласична методологія, людина, цілісність.

***С. В. Вильчинская. Идея межевания как основа антропологического рлзнания (по поводу исследования В.П.Петрова)***

*В контексте методологических проблем познания человека в статье рассматриваются идеи В. П. Петрова. На основе интерпретации понятия „межевание“ анализируется возможность типологизации тематики философской антропологии, показаны её особенности в украинской философии.*

**Ключевые слова:** антропологія, постнекласическая методологія, человек, целостность.

***S. V. Vilchynska the idea of boundary as foundation of anthropological cognition (on the occasion of Petrov's theory)***

*The Petrov's opinion about the methodological role of concept of boundary in the development of anthropological theory is analysed in this article. The author considers this problem over the context of the of systematization of anthropology of Ukrainian philosophy.*

**Key words:** anthropology, post-non-classical methodology, man, integrity.

Ідея межування є провідною засадою антропологічного пізнання. Хоч і на перший погляд та, зважаючи на об'єкт філософсько-антропологічного вивчення - цілісність людини й людина як цілість, - таке утвердження видаватиметься парадоксом. Адже для з'ясування цілісності людини треба слідувати принципу комплементарності, спрямовуючи пошук здебільшого на суцільність людського буття, а не окремішність й відмежування. До речі, на становленні української філософської антропології виразно позначилось нарощування епістемологічних можливостей уявлень про суцільність буття людини, - це про таку цілість, в якій усе доповнюється всім та однаковою мірою є значущим для її існування. До такого висновку спрямовував, зокрема, Винниченків „Конкордизм. Система будування щастя“ (етико-філософський трактат вважається вершиною творчого доробку мислителя). Проте, щоби витлумачувати людину в такому світлі, треба відтворити також і образ межі (пограниччя). Дотепно про це наголошував В. П. Петров у своїх дослідженнях з приводу поняття „епоха“, „наш час“ тощо. Сьогодні ми ладні вбачати в його історіософічній „антропології“ життєспроможну світоглядну модель. Тому-то має сенс розлогіше прокоментувати концепції В. П. Петрова, і тим самим продемонструвати аргументованість нашої позиції щодо ролі

знання про межі та значення опису грані (стану „на зламі“) задля пояснення суцільності людського буття.

Серед провідних ознак „нашої епохи“ учений вказував на перенесення центру ваги з витлумачення безперервності зв'язків історії, культури тощо на „перервність“, „розриви“ (революція, катастрофа, вибух, регрес тощо). Це не є звичайним виявом людської здатності до рефлексії (не „схильність теоретизувати“) або відчаю, що породжений „свідомістю тривоги“ на кшталт питання „бути чи не бути?“ Гамлета. Зі зміною епох інтерес до проблем буття „на зламі“ лише втрачав суб'єктивний відтінок („уже не окрема людина звертається до себе, а людство - ціле людство в усій своїй сукупності! - питає самого себе: Бути чи не бути?.. Жити чи самознищитись?.. Існувати далі чи, нарешті, переступити останні межі часу й поринути назавжди, разом з планетою, в чорну безодню одвічного ніщо?..“ [1, 810]. З дня в день ця проблема ставала приналежністю повсякдення. Були підстави задаватися питанням - чому зі зміною урядів, кордонів, законів, цінностей тощо переживання межі є незмінним („отруйний сенс гамлетівського питання незмінно вабив покоління за поколінням своїм терпким, полинним смаком“)? Вочевидь, відповідь мала в'язатися із антропологічним змістом, отож В. П. Петров і шукав пояснень щодо істоти людини. Чи відповідає їй війна та інші ситуації „розриву“, „зі\_за\_у“, „зламу“. Адже „знищення лишалось незмінним“; „змінювалася аргументація засад і з нею доктрини: соціологія, етнологія, космологія“ [там само, 811]).

В. П. Петров стверджує, що сучасна людина „антропологічно“ перебуває „на межі палеоліту й неоліту. Не технічно, не в галузі машинобудівництва і не в галузі математичних знань, а з погляду етики, естетики, т. зв. формальної логіки. Людина виробила в собі вміння збирати кокосові горіхи, не витягуючи ший, й жити в Арктиці, не обростаючи шерстю, а поза тим зубр палеолітичної людини й заєць, мальований Дюрером, з погляду мистецького розвитку однозначні, а малярство наших днів формально є не лише активним поворотом до мистецтва палеоліту, але до певної міри навіть деградацією супроти нього“ [там само, 824]. Немає сумніву, що людство в технологічному сенсі прогресує шляхами цивілізації. Важко не згодитися, що від самих початків свого перебування на нашій планеті людина лишилась біологічно незмінною („речі уможливили їй сталість її біологічного габітуса, непотрібність біологічно змінювати себе“ [там само, 821]). А катастрофічні події ХХ ст. вочевидь показали немодерність модерної людини, в моральному відношенні та більше втратила якостей, ніж здобула. „Людина в уніформі була Долею, Богом, втіленням Дійсности, якою вона є нині. Ти задрив нестерпно, до болю нестерпно, задрив кожному, що лишився живим, і одночасно лиха зловна лють прокидалася в тобі. З кожним кроком, який наближав до тебе людину в уніформі, вона росла в тобі, але в цю мить ти ненавидів не людину в уніформі, а тих, що стояли в шерезі - врятованих. Невимовне твоє бажання „Хай не мене“ означало, що ти мовчки просив, чи, може, ти, саме ти і ніхто інший, коли всі мовчали, пригнічені одчаєм, ти крикнув: „Розтріляйте ось того, що стоїть поруч мене!“ Май мужність

признатись: так було. Мораль втратила свої мірила. Жити значило вбивати. Знищення стало суцільним. Воно обіцяє стати остаточним“ [там само, 811], - невтішний висновок ученого.

Безперечно, визначення доби атомної енергії, повоєнного часу (середина ХХ ст.), як „ери страху“ є точним. Не стало більше довіри в людини ні до техніки, науки, ні до політики, економіки. Всевладно над людством запанував страх, той самий „первісний страх пралюдини“, який зрештою спонукує вбивати й воювати. Теза про страх істотно важлива, отже, мислитель ретельно аналізує його причини. Це брак певності, почуття несталості, нерозуміння цілого, звичка мислити „оберненими категоріями“ тощо. Однак він песимістично дивився на спроможність людства в наш час „скинути владу страху“, оскільки культура неспоможна протиставити хоч щось тотальному почуттю плину, яким і тепер сповнене людство. „Абеткові істини“ - „на смітнику історії“. „Кордони країн пересуваються з тією химерною легкістю, як це робить дитина, коли малює своїх коників. Держави зникають протягом кількох тижнів. Міста протягом однієї ночі“ [2, 863]. Разом з тим В. П. Петров закликав визнати і те, що науково-технічні й інші досягнення новітньої епохи „конкретизують ідею неподільності світу, надають реальній ваги спробам створити світовий уряд, ще раз наявно стверджують прямий і безпосередній зв'язок науки, політики, техніки й економіки. Те, що всі вони... становлять неподільну цілість“ [1, 813].

Провідну проблему „нашої доби“ окреслено. Звідси, методологічний принцип - „не розчленовувати, а сполучувати“, „йти до цілоти, стверджуваної нашим часом“. Наука наполягала: „неподільного немає, є лиш скомпліковане складне“, „атом є складнем“ [3, 948], „ідеалом є не осібність, а цілість, співпорядкованість осібного цілому“ [4, 880]. Поняття суцільності як „комплетарности“ витлумачено у В. П. Петрова на різних прикладах модерної науки. От-як, приміром, розмисел про суперечність в явищі світла. Воно експериментально виявляється то хвилею, то тільцем, залишаючись проте властивостями одного і того самого фізичного об'єкта, хоч вони і „суперечать собі“ й „ніколи не можуть бути безпосередньо разом“ [3, 954-955] спостережувані. Або, скажімо, міркування про історичне пізнання: „Свою увагу історик переносить з часткового на суцільне, з окремої події або з сукупності подій на структурну будову епохи. Історик вивчає не відношення речей і явищ, а речі й явища як такі, в цілковитій певності, що структура окремого явища або окремої події й структура епохи тотожні“ [5, 884].

Та складати уявлення про „організовану тотожність“ неможливо без спеціальної методи, що у В. П. Петрова отримала назву „негативного визначення“, „не-опису“, - реалізується за „формулою негативного ствердження“, а саме: „кожне „не-А“ є А, взяте в його запереченій, негативній формі. В застосуванні до зміни епох це значило б: в градації епох про кожну наступну епоху можна сказати, що вона конструюючи себе через заперечення, протиставляючи себе попередній, є негативною формою цієї попередньої. Одночасно запереченням і ствердженням“ [там само, 886].

Протиставлення протилежностей втрачає сенс, який мало в Новочасовій парадигмі. Навпаки, ідея межування, стику вимагає зважати на суперечливість опису, бо сприйнятий тільки в єдності суперечностей дає вичерпне знання досліджуваного як цілісність. Справді, учений постнекласичної науки інакше уявляє собі дійсність, ніж попередні покоління, адже „уявою керує образ грані. Ми знаємо: не всі переходять через злами грані і ніколи простір за гранню не відкривається відразу“ [4, 871]. Тому-то не можна відкидати суперечностей, навпаки, раз-у-раз використовувати їх.

Підсумовуючи дискурс про засади комплексно-інтегративного методу, В. П. Петров застерігав од „прямої синтези“ як „примирення двох попередніх“, усталених в науці підходів. Приміром, було б неправильно механічно сполучувати „генетичний метод народників“ та „формалістичний конструктивізм антинародників“. Суть нового методу - це ототожнювання окремого з цілим. Історик „від порізаних явищ і множинних подій, взятих у регіональному аспекті, звертається до таких універсальних цілосних категорій, як феодалізм, ренесанс, бароко, вік просвіти, капіталізм, соціалізм і т. д.“ [6, 967]. Йдеться в даному випадку не про підміну нового методу структуральним або порівняльним, бо не аналогії між поодинокими об'єктами певної їх множини правлять за мету, а „співпідпорядкованість“ окремого і цілого. Хоч цей метод ще на стадії розробки, завважував учений, є „творчим завданням нашого чину“, однак його евристичність вже у тому, що здатен скерувати „придивлятися до явищ, позбавлених ознак руху вперед, до явищ, що знаменують рух назад“, не виявляють „прямий зріст“, натомість „розрив і зи\_зи\_“ [7, 911]. У такий спосіб наукове мислення (як і світогляд загалом) робить спробу обійтись без ідеї розвитку (стрижнева від Ренесансу), субстанції, причиновості, намагаючись відновити значення явища як такого. За такого методу наперед виступають цілості, а їх складники (з впливом одного на друге чи без нього) ставляться в місце, задане їм в порядку явищ. „Наш час проголошує іншу віру, в новий технічно перебудований людиною світ, у світ не неподільного, не даного, а експериментально розкладеного атома“ [3, 957]. Відтак новітній метод є здобутком інструментального пізнання.

Ясна річ, що його прихильники не можуть не поставити надзавдання, от хоч би таке: „прокласти шляхи для великої синтези античної й середньовічної культури з модерними фізикальними уявленнями“ [там само, 955] (до речі, до таких сподівань В. П. Петров ставився скептично). Але варт згадати філософську антропологію, її досвід „великої синтези“, яким визнавався факт спорідненості форми мислення природознавства та гуманітаристики, в обох випадках вони ті самі, отожд, й здатні знаходили одна в одній міцне підпертя. Г. Плеснер відзначав, що здобутки М. Шелера мали визнання не лише у вузькому колі професіоналів-антропологів - це через те, що належали до тематичного складу філософської біології та антропології й здійснювали підхід, який давав змогу відстежувати речі, суміжні з різними

позиціями досвіду. Вочевидь, нове поняття людини як цілісності створювалось згідно ідеї єдності суперечностей.

Принцип суперечливих сполучень чи не найпримітніша властивість методології Г. Плеснера. Можна навести прикметні щодо того цитати з його твору „Щаблі органічного і людина“ (1928). Це не тільки для того, аби переконатися, що маємо перед собою нову форму антропологічного пізнання, ґрунтовно відмінну від класичної (Новий час), але й - нову архітектоніку антропологічного знання. З цього погляду дуже цікава одна думка у Гельмута Плеснера. Він наголошував: якщо і можлива наука про людину, то лише за умови, що в центрі дослідження постане людина „не як об'єкт науки, не як суб'єкт своєї свідомості, але об'єкт і суб'єкт свого життя, тобто як вона сама для себе є предмет і центр. Бо в цій своїй якості - існування - вона заходить в історію, котра є лиш спосіб реалізації її розмислу і знання про саму себе. Ні як тіло (Körper) (якщо під тілом розуміти шар, об'єктивізований через природничі науки), ні як душа і потік свідомості (якщо тут має вестися про об'єкт психології), ні як абстрактний суб'єкт, для якого мають вагу закони логіки, норми етики та естетики, проте як психофізично індиферентна чи нейтральна життєва єдність існує людина „в собі і для себе““ [8, 101]. Таким чином, антропологічне знання має стати всеохопним і щодо існування, і в стосунку всього суцього, осягати сутнісні кореляції між ними. Водночас треба уникати метафізичних рис (хиба феноменологічно зорієнтованих антропологів). „Без філософії природи - жодної філософії людини“ [там само, 99] - головне гасло антропологічної науки, є продуктом „антинатуралістичних і антираціоналістичних тенденцій нашого часу“, додав би Віктор Петров.

Звісно, з огляду на ідею суцільності, цілісності за визначенням предмета філософської антропології ховається новий тематичний зміст, який відображається в таких запитаннях (за формулюванням Г. Плеснера): випадкова чи сутнісно необхідна конкретна ситуація, в якій опинилася людина (ні та або інша, ні ця раса, той народ, але людина загалом? Чи є життєвий обрій, оточуючий світ, який виявляється для людини світом, з нею в структурно-закономірному зв'язку? Як далеко просувається таке сутнісне співіснування і де початок випадку [там само, 102]? Питання вказують передовсім на те, що витлумачення об'єктивної даності як незалежної від втручання спостереження відкинуто. Даність не дана, а задана, світ не неподільний, а складений („комплетарний“) - це перебудований людиною світ.

Щоб збагнути правдиву картину світу й становища людини, треба осягнути антропологічні питання в двох напрямках - „горизонтальному“ та „вертикальному“. За першого - йдеться про вивчення зв'язків зі світом через людську дію, в творчості; за другого - людини як організм природи в співвідпорядкованості зі всім живим. У річищі обидвох спрямувань дослідження тільки і можна розраховувати на осягнення цілісності людини - „як суб'єкт-об'єкт культури і як суб'єкт-об'єкт природи“, оскільки таким чином „виявляється один основний аспект життєвого досвіду“, „одночасно

природний і свободний, вирощий і створений, самобутній і штучний“ [там само]. Вивчати людину як „конкретну життєву єдність“ - означало, на гадку Г. Плеснера, аналізувати мову, мистецтво, науку, інші види об'єктивізації культури як специфічних виявів життєвої єдності, формуючи наше уявлення про структуру системи людського життя в усій сукупності його порядків. Останнє передбачало дослідження докільля людини, що належить до компетенції емпіричних наук про природу, притім маємо зважати на те, що є такі його шари, які цілком сховані від емпіричного пізнання.

Отож у філософській антропології не варт сподіватися отримати остаточну відповідь на питання. Висновок Г. Плеснера невтішний, та закономірний, адже, як слушно зауважив В. Петров, аналізуючи пізнавальні вартості модерної фізики: „Ми стоїмо на границях наочного пізнання. Ми не можемо уявити собі, щоб щось було чимось і разом з тим не було ним, щоб атом був тільцем і не був ним, був хвилею і не-хвилею. І, однак, саме цей „дуалізм хвилі й тільця“ і становить основний феномен природи“ [3, 952-953]. „Модерна фізика відмовляється давати відповіді на питання про істоту тих фізичних явищ, які вона досліджує, і якщо вона й пропонує відповідь, то разом з тим застерігає, щоб ми не вважали її за правду“ [там само, 952]. Можливо, і даремно було б говорити щось певне про систему відповідностей між фізичною організацією людини та властивостями духовного життя, чуттєвістю та духовністю тощо, оскільки, і справді, „жаден міст не веде від душі до фізичного: душа неприступна для нашого емпіричного пізнання“ [там само, 953]. Однак, перефразуючи вислів психолога В. Вестфаля, можна стверджувати, здобутком філософської антропології не є образ людської цілісності, навпаки, погляд, що „правдивий“ її образ неможливий. Висновок має найбільшу позитивну вагу через те, що звільняє від порожньої допитливості щодо проблем, яких розв'язати принципово неможливо. Без сумніву, поняття цілісності *в усій його суперечливій своєрідності*, залучене до антропологічної науки в якості провідної засади, може розглядатись як найважливіший здобуток філософської антропології.

Отже, в формі філософської антропології як напрямку ХХ сторіччя ми маємо новий тип пізнання, ґрунтовно відмінний від класичного. Проблематизація людини як цілісності та цілості людського буття вимагає з'ясувати те, яким чином тілесне, фізичне перетворюється в психічне. Як пов'язані між собою фізичне та психічне [8, 106]? І це не у компетенції виключно емпіричних наук. Питання про поєднання психічного із фізичним потребує пошуку відповіді на запитання щодо умов, яких треба дотриматися, щоб у відносному (просторовому) обмеженні мало місце необоротне пограничне відношення зовнішнього і внутрішнього? Відповідь стосується поняття сутності межі, у цій „нейтральній зоні“ зовнішнє і внутрішнє наштовхуються одне на одне, водночас з неї і виходять [див. 8, 108-111]. Звідси наступне питання - як живий організм узгоджує свою речову самостійність із вітальною несамостійністю? Іншими словами, як узгодити факт, що організм як життя є відкрита система, а як тіло - закрита? Витлумачення способу та форм організації життя за передумову має базовий

принцип: „антагонізм виявляється організаційним чинником цілого“, „формою єдності всього різноманіття“ [там само, 118]. Через конфлікт урівноважуються структурні елементи організованої цілості. Із дихотомії світової основи - Дух і чуттєвий порив - М. Шелер виводив все людське. А. Гелен ставив собі завдання збагнути організацію людини згідно її діючої сутності (дія як процес з пункту погляду переживання - це, зазначав мислитель, єдність, нерозрізненність „зовнішнього і внутрішнього“, „психічного й фізичного“, розділ їх виявляється у *не-діянні* (=рефлексії) [див. 9, 160, 161]) та культурі.

Мірою пояснення згаданих питань дедалі більше усвідомлюється обставина, що людина здатна відособлюватися в структурі буття, прагнучи стати його творцем. Отож до проблем про поєднання між фізичним і психічним додається питання щодо їхньої узгодженості з духовним. Воно потребує відповідей на цілу низку інших запитань: за яких умов живій речі відкривається центр її позиціональності, в якому, розчиняючись, вона живе, і через що переживає і діє? Де витoki неправдивих почуттів, думок? Чому захоплюємося несправжнім? Звідки береться здатність людини „перероджуватися“ в іншу (Інша-в-ній)? Як вона здійснює свою ексцентричність? Чому безпосередність панує над опосередкованістю? Відповідно виникають фундаментальні співвідпорядковані поняття в різних конфігураціях. Зовнішній світ-внутрішній світ-спільний (сумісний) світ; індивід-індивідуальність- особистість; самість-самосвідомість-свідомість (пізнання, знання)-діяльність-культура; індивідуальність-спільнота-людство-історія-процес тощо. З їх допомогою вдається визначати основні антропологічні закони [див. 8, 134-151], аналізувати сутнісні прикмети людини (іманентність, експресивність, штучність [там само, 134, 137] та ін.) тощо. Новітня антропологія намагається уникати субстанціалізації та пояснити людину в світлі її власного буття, з допомогою функціональних відносин, які простежуються в сукуп'ї корелятивних зв'язків сутнісних сил.

„Наш час виявляє тенденцію повернутися знову до ієрархічного погляду в біології й одкинувши тезу про приналежність людини до тваринного світу, реставрувати середньовічну ідею про осібність людини й людського. Ідея часової незмінності видів знаходить собі прихильників не лише серед антропологів, але й щодо таких ділянок науки, як естетика, етика, філософія і т. д.“ [2, 867]. І хоча тема щодо межі тваринного в людському чи не основна, яка стоїть перед сучасною антропологією, однак не вирішальна. Не біологічна складова в тематичному складі антропології є невідкладною для нашої доби, мають рацію вчені, котрі виголошують цю тезу, але історіософічна (проблема істоти людського з погляду „немодерності модерної людини“ (Н. Казнс), людина змінила усе навколо себе, тільки не змінилась в самій собі). „Технічний світ витворений людиною, випередив раціональне осмислення людиною як цього світу, так і себе. Людина опинилася в залежності од машини. З засобу мислення стала самоціллю, з об'єкта суб'єктом, із знаряддя владарем“ [1, 818], - й сьогодні думка В. П. Петрова слухна. Їй суголосна програма творення щастя, запропонована

В. Винниченком, котра претендувала виправити ситуацію на основі погодження сутнісних сил людини. План дій, покликаний спричинитися до змін в самій людині, охоплював соціально-економічне, політичне, духовне життя людини. Отож спосіб здійснення програми конкордизму є комплексним - колективний співпідпорядкований з індивідуальним. Можливо, саме ця ситуація, в яку втрапила людина, бо „дозволила повстати довкола себе безодням, що зводять її на манівці (добре описано в Н. Казнса): безодня між революційною технікою й еволюційною антропологією, між винаходом космічного масштабу й людською розумовістю, між інтелектом і сумлінням. В боротьбі між науками про природу та мораллю... змагання майже вже виграли науки про природу“ [там само, 819], - спричинилася і до вибору В. Винниченка щодо етико-антропологічної тематики як головної. Вона (ситуація) могла визначати і пошукові пріоритети досліджень В. П. Петрова.

Він писав, що теза про революційну техніку й еволюційну антропологію фактично означає той факт, що, справді, „сучасна людина „антропологічно“ перебуває десь на межі палеоліту й неоліту. „Поворот до палеоліту стає позитивною проблемою нашого часу“ [там само, 823], - зазначає В. П. Петров. Ця проблема стосується і питань дальшого розвитку людства (чи „житиме в умовному технічно-перебудованому й уніфікованому світі“, чи розпочне працювати над „біологічною зміною себе“ [там само, 824]), і боротьби з надміром процесів глобалізації (друга світова війна, доводив учений актуалізувала „ідею географічної єдності світу“) та „ізоляціонізму“- „регіоналізму“, розвитку „світової свідомості“, „світового уряду“, узгодження темпів соціального розвитку із технічним поступом. Загалом страх став основною темою людства у ХХ ст. Але весь окреслений тематичний ряд зрештою уточнює постановку проблему про істоту людини („головне питання: про істоту людини, а не про те, чи буде, чи не буде війна“ [там само, 817], революція, катастрофа). „Біологічно нерозвинена істота, вона стала технічно розвиненою. Звідкіля цей розрив між технічним розвитком і біологічним, біологічно-етичним і біологічно-соціальним, що його сучасна людина переживає як катастрофу“ [2, 866-867]?

В. П. Петров багато уваги приділяв темі як змінювалися погляди на природу людини й людського. „Там, де історики бачили досі лише хронологічну послідовність часу, ми бачимо структурну суцільність епохи: плян, єдність, взаємозаступлювану оберненість категорій, політичних, ідеологічних, економічних, соціальних“ [1, 817]. Поширення поняття „епоха“ на історію антропологічної думки мало б спричинитися до відповідних змін антропологічного пізнання, його методів. Звісно, коли ми прагнемо досягнути погляди і категорії вчень про людину тої чи іншої епохи, взятій в її особності, то це значить, що ми вивчаємо антропологічну думку не лише в ознаках епохи, але й позаепохального. „Од епохальних категорій ми йдемо до розкриття позаепохальних і міжепохальних категорій і від цих останніх до позачасових“, сподіваючись пізнати не лише змінне, а й сталість, не тільки часове, а й надчасове, незмінне [там само, 816]. Більш того, в такий спосіб



відстежуючи зміну антропологічного парадигмального змісту епох, ми фіксуємо і обставину, що в своїй особності вони заступають одна одну, й водночас репрезентують заступлюване. Крім того, ідея структурної суцільності людського буття вимагає зважити на „взаємозаступлювану оберненість категорій“.

Отже, якою би не була тематична будова філософської антропології, її незмінно вирізнятиме рух і спрямованість до цілості, „співпідпорядкованості осібно цілому“. Водночас надано більшої ваги не ствердженню, а запереченню засад класичної науки, а саме: не об'єктивна даність природи, а творення даності, свобода; не безперервність, а перервність, розрив, катастрофа; не причиновість, а обернена причина, не субстанція, а „скомплікована складність“. Побільшості філософи тішилися сподіванням створити загальну антропологічну теорію на основі синтези античної, середньовічної думки із гуманітарною та природознавчою. Проте серед них були і ті, хто вважав, що остаточної картини людини не створити, отже переймалися більш спеціальними питаннями щодо загальнофілософських. Саме остання тенденція домінувала в українській філософсько-антропологічній думці. Нашому переконанню знайдено опертя в творах В. П. Петрова. Кожен, хто бодай трохи обізнаний з його творчістю, знає, антропологічні об\_рунтування В. П. Петрова „викристалізувалися“ з логіки Гегеля. Її якнайкраще застосував він у своєму дискурсі, але ця тема вже для іншої розмови.

### **Посилання:**

1. Петров В. Наш час, як він є // Петров В. Розвідки. - Т. 2. - К.: Темпора, 2013. - С. 810-824.
2. Петров В. Сучасні духовні течії Європи // Петров В. Розвідки. - Т. 2. - К.: Темпора, 2013. - С. 862-867.
3. Петров В. Сучасний образ світу. Криза класичної фізики // Петров В. Розвідки. - Т. 2. - К.: Темпора, 2013. - С. 946-958.
4. Петров В. Екзистенціалізм і ми // Петров В. Розвідки. - Т. 2. - К.: Темпора, 2013. - С. 871-883.
5. Петров В. Екскурси в мистецтво: Про домо суа. Дещо про метод // Петров В. Розвідки. - Т. 2. - К.: Темпора, 2013. - С. 884-893.
6. Петров В. В пошукуванні синтези // Петров В. Розвідки. - Т. 2. - К.: Темпора, 2013. - С. 965-967.
7. Петров В. Засади поетики (Від „Ars poetica“ Є. Маланюка до „Ars poetica“ доби розкладеного атома) // Петров В. Розвідки. - Т. 2. - К.: Темпора, 2013. - С. 894-911.
8. Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. - М.: Прогресс, 1988. - С. 96-151.
9. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. - М.: Прогресс, 1988. - С. 152-201