

Науково-дослідницька тема «Взаємодія індивідуального та соціального в життєдіяльності людини і суспільства»

С.В.Вільчинська

ДО ПИТАННЯ ПРО ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ПОГЛЯДИ В. Г. ТАБАЧКОВСЬКОГО

В статье рассматриваются философско-антропологические идеи В. Г. Табачковского. Проанализирована их роль в развитии современной украинской философской антропологии.

Ключевые слова. Антропология, комплементарность, мир человеческого бытия, сущность человека, существование, мировоззренческое сознание.

У 90-х рр. ХХ ст. радянські філософи взялися досліджувати причини і наслідки тоталітаризму в СРСР. До їхньої уваги, зважаючи на вимоги часу, потрапляли передовсім знеосібнюючі у житті людини тенденції. В. Г. Табачковський, треба сказати, був серед піонерів цієї справи – сміливо запроваджував в Україні нову галузь філософської науки – антропологію (поняття, принципи, оцінки, ідеї, прийоми концептуалізації й т. п.), – що стало завершальною ланкою процесів, покликаних здолати світоглядні спрощення, які виникли в межах марксистського “класово-партійного підходу”.

Творчий розвиток філософської думки, ясна річ, не міг не спиратися на здобуток гуманітаристики попередніх років (західної й вітчизняної), адже чи не вперше здійснювалася спроба системного викладу неповторної палітри антропологічних ідей, і встановлена

суголосність із провідними концептами давала для цього чимало можливостей. Хоча часи були й непрості. Попри “відлигу” в „добу Перебудови“ догматизм та ортодоксальність радянської філософії ще не зжиті, і будь-які загальнокультурні методологічні запровадження у філософії натикалися на інерцію спротиву ортодоксів. Але, за оцінками В. Г. Табачковського, “червоний екзистенціалізм” й т. п. становили „легальну опозицію офіційній ідеології“ та марксистському “матеріалістичному натуралізму” [1; 95–129], виявляючись протестною реакцією на останні, зрештою, – потягнуло за собою кардинальні зміни у постановці й розв’язанні проблем сучасності.

Скажімо, послідовно і наполегливо обстоювали ідеали, які окреслено було “молодим Марксом”. Зокрема, антропологічні. Прийшли до розуміння необхідності осмислювати людину як „дійсну, предметну” істоту, отож, коментує В. Г. Табачковський, і як „цілісний тілесно-духовний феномен, що йому властива індивідуальна неповторність” [2; 9]. Вказане потребувало розширення тематики за рахунок колись виключених з обігу проблем (через ідеологічні мотиви й т. п.), застосування нових природничих досягнень тощо та концептуальних засобів, в їх числі й тих, що вже розроблені західними вченими.

І справді, антропологічний ідеал К. Маркса не забороняв стверджувати існування трансцендентного буття, навпаки, надавав його пізнанню неабиякого значення, коли йшлося про становлення особистості. Більше того, погляди “молодого Маркса” вказували на глухі кути у висновках грубо матеріалістичних, як-то про „вищу реальність як неживу матерію, позбавлену свідомості” або про те, що з неї шляхом еволюції виникає свідомість, що теоретичний розум у самій сутності людського буття пов’язує особу з цією “вищою реальністю” й т. п. До речі, деякі з таких виявлено та критично проаналізовано [1; 96—100] й при нагоді можна скористатися цим досвідом.

Те, що і “гегельянство” (в різних проявах) перебуває в глибокій опозиції до думки, що заперечує існування трансцендентного (або надприродного) в сфері буття, не лишилось непоміченим для тих, хто намагався зробити необоротними нові процеси у філософському пізнанні, зокрема, з’ясовуючи за яких умов і в яких напрямках відбувалася еволюція ідеї свободи та індивідуальності людини. Антропологія Гегеля, як слушно завважив В. Г. Табачковський, створювала таку ідейну, інтелектуальну атмосферу, у якій виключалася можливість помислити людську еволюцію з безособової матерії, адже мала за джерело християнську (іудейську) традицію.

Через те у світогляді й утверджувалося суперечливе ставлення до теоретичного розуму. Хоч життя справді й підкорене законам фізики, але неможливо пояснити тільки з підстав фізичних законів як воно виникло. Не можна збагнути і людину лише скориставшись засобами природознавства, оскільки та неподільно поєднує безліч такого, що не приходить на розум уповні ясно. Даний ракурс в уявленнях про людину, що в гегелівських “Лекціях” 1805–1806 рр. здобув переконливе обґрунтування, отримує в трактуваннях В. Г. Табачковського (й у інших творчо мислячих київських філософів, які були занепокоєні станом філософії в Україні на тлі її стагнації) особливу прихильність, як надійний фундамент для переосмислення всезагального й індивідуального у людини в річищі їхньої комплементарності. Інтегруючи роль філософ убачав й в дискурсах західного “екзистенціального неогегельянства” (Ж. Іпполіт, О. Кожев й ін.), Київської світоглядно-антропологічної школи (В. І. Шинкарук та ін.), відзначаючи чинники розширеного витлумачення людини і її місця у всесвіті.

Досліджуючи трансформацію (від їх моносутнісної налаштованості до полісутнісної) у вітчизняних антропологічних уявленнях, В. Г. Табачковський пов’язував її передусім із творчим доробком В. І. Шинкарука, за його визначенням, лідера київських антропологів, чії ідеї розпочали своєрідний “антропологічний поворот української філософії” й були співзвучні потребам духовного життя України. Водночас, якщо зважати на більш широкий контекст розвитку нашої філософської науки, не можна не погодитися з оцінками дослідників, котрі відтворюють образ П. В. Копніна як вченого-новатора [3; 54—57], пов’язуючи з його ім’ям закладання основ, що визначатимуть творчий процес української філософської думки у наступні десятиріччя. В. Шинкарук, В. Босенко, М. Злотіна й ін. у колі „ідейних однодумців й послідовників“ (проте „поважну роль“ „майбутнього академіка АН УРСР та член-кореспондента АН СРСР, відтак Російської АН“ не заперечують та наполягають „осібно виокремлювати“ [Там само; 59]). Треба визнати, з цими постатями, й справді, філософське життя зазнало в республіці піднесення. На „філософській мапі“ СРСР, як стверджують, з’явився „ще один успішний центр“, який отримав назву „Київська філософська школа“. Термін спочатку мав суто „географічне значення“ (й не варто, гадають деякі аналітики, вживати його в іншому сенсі), але згодом отримує визначення ідейного напрямку, з яким пов’язували світоглядно-антропологічні досягнення київських філософів (або логіко-методологічні, соціально-філософські). Помітна розбіжність в оцінках

ніяк не применшувала досягнень українських вчених 1970–80-х рр.

В. Г. Табачковський у Шинкаруковому трактуванні поглядів Гегеля вказує на „дев'ять антропологем“, в яких вгадувались „екзистенціальні мотиви “Феноменології“. Хоча аргументація В. Г. Табачковського не буде логічно незаперечною, але в головних рисах йому вдалося визначити підстави, на яких (і завдяки яким) здійснювалося переосмислення змісту марксистської антропологічної теорії. У числі антропологем, що збагачують зміст матеріалістичного вчення, наступні: **„Абсолютний Дух як культуротворчий суб'єкт здійснює свою місію не безпосередньо, а через діяльність окремих людей і цілих народів. Відтак сутність людини похідна не тільки від Абсолютного Духа, але й від творчої діяльності людини, без якої Дух безплідний“**; **„Всезагальний дух стає субстанцією індивіда, коли останній освоює його формотворення, а ті стають неорганічною природою індивіда. Способом такого освоєння є передусім освіта, здобуваючи яку, індивід здобуває те, що перебуває поза ним; з боку ж всезагального духа як субстанції освіта означає набування цієї субстанцією самосвідомості, тобто породження свого становлення і своєї рефлексії в себе“**; **„від природи людський індивід є людиною “в собі“ (у можливості). “Для себе людиною“ він стає в суспільстві, перетворивши у своє внутрішнє предметний і духовний людський світ“**; **„суспільність як “субстанція“ індивіда стає дійсною лишень через діяльність і в діяльності індивідів. Як немає особистості без суспільства, так само немає суспільства без особистості, остання – його ініціююче начало“**; **„уся “Феноменологія духа“ – то історична епопея борінь самосвідомості й субстанції, особистості й суспільства, борінь, в яких могутність субстанції щоби́льше переходить до особистості, доки остання не утвердить своєї суттєвості й не стане “визнаною“ у ній“**; **„перший щабель утвердження субстанційної значущості окремої особистості – “правовий стан“. Він пов'язаний з виникненням світу “відчуженого духа“ на основі відносин приватної власності“**; **„у світі відчуженого духа всезагальним “еквівалентом“ особистісної вартості стає багатство. Внаслідок цього відбувається, за словами Гегеля, “викривлення усіх понять та реальностей““**; **„вихід з окресленої ситуації Гегель знаходить у подальшому розвитку самосвідомості особи, зокрема в розумінні нею того, що світом її дійсної могутності є світ її переконань і совісті, світ її власного духу – моралі. На щаблі розвинутої моральної свідомості і здійсниме “зняття відчуження“. Тепер “закон існує для самості, а не самість для закону““**; **„з виникненням моральної свідомості люди знаходять переконання**

у собі, отже, виникає суб'єктивна незалежна свобода, за якої індивідуум, засновуючи все на своїй совісті, може навіть виступити проти існуючого державного ладу. Ми б додали сюди ще згадану раніш тезу щодо тотожності упредметнення та відчуження“ [2; 15—16].

Розлога цитата з творів В. І. Шинкарука (подібні цитації в текстах В. Г. Табачковського не виняток), ще раз утверджує у думці – світ раціональний аж до свого глибинного рівня, який за межами науки; істини досягаємо через саморозірваність, а творення культури – через заперечення природи; людина (і всесвіт) є чимось більш фундаментальним, ніж те, що можна звести завдяки пояснювальним ланцюжкам до найбільш загальних законів фізики, фізіології тощо. Спробою збагнути ірраціональне у людському бутті (а в теорії спіральної еволюції – передовсім розширеним витлумаченням розуму) В. Г. Табачковський уважав екзистенціальне переосмислення філософії Гегеля у В. І. Шинкарука. І це водночас означало помилковість та логічну необґрунтованість висновків про ненауковість чи-то малу пізнавальну вартість некласичного (або постнекласичного) доведення тощо. Доречно тут відзначити, що така позиція суголосна його власній.

Відомо, що В. Г. Табачковський поділяв принцип “відкритості питання” (О. Больнов). Щодо людської сутності він обстоював *концепт екзистенціал-есенціалії*. Філософ пише: „Будь-яка одинична екзистенціалія має здатність “усутнюватися“, відтак наріжним для питання про людську сутність є не те, яка екзистенціалія усутнюється сьогодні, чи може бути усутнена згодом, а як вона, ця нова екзистенціал-есенціалія співвідноситься з уже наявними“ [4; 358]. Із формулювання може слідувати висновок – засновком для антропологічної рефлексії має стати принципова взаємодоповнювальність всіх наявних і можливих сутнісних визначень людини. Витоки даної рефлексивної налаштованості мислитель пов'язував не лише з ідеєю “речі у собі“ І. Канта, але й з екзистенційною складовою розмислу в В. Шинкарука, котру, приміром, простежує в феноменологічних конотаціях [2; 17—18] гегелівської гносеології.

Згадати метафору “шляху”. „Яксь мандрівка когось кудись. Це водночас ціле життя конкретної особи як шлях. Це і шлях (шляхи) існування людства. У міфологічній свідомості шлях є передусім тим, що пов'язує всі речі (істоти), які є конструктивними елементами космозованого простору, із простором центром, себто його вищою сакральною цінністю. Чи не тому будь-яке “мандрування“ людини

символізує самоздійснення її як культурної істоти: “подорожуючи” доцентровим шляхом, людина прилучається до сакральних цінностей, подорожуючи відцентрово, наражається на різні небезпеки; але позаяк другий різновид шляху зводить міфологічного героя “на край” ойкумени, на порубіжжя між своїм та чужим (поганим, хаотичним), герой змушений протистояти останньому і в разі перемоги залучає різновияви порубіжного хаосу до космізованого культурного порядку. Відтак архетип шляху здійснюється до образу хресного шляху, яким кожна людина приходиться до свого самоздійснення, сягає своєї автентичності“ [2; 18]. Його можна “вглядіти” у будь-якій формі світосприймання, коли її носій здійснюється до всього нового. На універсальність мотиву „далекої дороги“ вказували П. А. Флоренський, В. Я. Пропп, Дж. Фрезер й ін., хто вивчав літературні та фольклорні “сюжети ходіння” героя, який намагається пройти в „той“, „інакший“ світ, простір тощо. Символ “шляху”, на думку В. Г. Табачковського, особливо близький В. І. Шинкаруку, оскільки за ним простежується аргументація окресленого Гегелем синтеза, що поіменовано в феноменології „функціональною єдністю істоти – єдністю, яка не передбачає однорідності різних своїх елементів, а зберігає якраз розмаїття – аж до співіснування протилежностей“ [2; 19].

Проте не тільки в культурологічних розвідках відзначено синтезуючу роль антропологеми “шляху”, але й в природничих, зокрема, у доведеннях хибності евклідової картини світу та лінійного образу всесвітньої історії, які, скажімо, у просторово-часовому стосунку виявляються значно складнішими (дискретні утворення тощо). Тому-то архаїчні космологічні уявлення (хоч видається парадоксальним!) більшою мірою співзвучні сучасним даним науки (йдеться передовсім про теорію відносності), ніж утвердження класичної (модерної). Згадати, приміром, “шлях” казкового героя „за тридев’ять земель“, який “швидко чи ні”, „близько чи далеко“, однак обов’язково дістається свого пункту призначення. Адже таке розуміння побудоване за принципом зв’язку „свого“ й „чужого“ („інакшого“) світів, неодмінного поєднання смислів, тому і стає передумовою успіху. Нелінійність шляху об’єднує реальність у світовому просторі з притаманною йому „кривизною“ [5], натомість „гранича“, “лінійність” роз’єднує його, унеможливлючи “перехід” і всяку трансформацію героя. Отож не можна не погодитися з думкою П. А. Флоренського про те, що народне геометричне мислення ближче до геометрії неевклідової, ніж до Евклідової [6; 630], врешті-решт, здатне розвивати наукову свідомість у бік релятивізму, дозволяє ще

раз упевнитись, що в будь-якій системі відліку є своя відносність. От і світ культури, людини – не однорідна єдність, але різноманіття, що зберігає співіснування різностей.

Звідси було б нелогічно очікувати від В. І. Шинкарука, як філософа-антрополога, пошуку ознак *субстанціальної єдності* людини. Уявлення про “односутнісність” людини вичерпало себе. Етап тяжіння в антропології „до утвердження “найпершосутностей” (Платон, Арістотель, Л. Фейєрбах й ін.)“ вже в минулому, як і „етап антиномізації першосутності (Б. Паскаль, М. Гайдеггер тощо)“. Натомість феноменологічно-екзистенціальна налаштованість, відзначена В. Г. Табачковським на прикладі досліджень В. І. Шинкарука, формувала нове завдання для антропології – вивчати „*функціональну єдність*“ людини, – й означало перехід лінгвістичних студій на щабель, який, за визначенням В. Г. Табачковського, є “етапом ствердження значущості існування (Ж.-П. Сартр)” [4; 341—358]. Останнє і вимагало дослідження категоріальних рівнів людського світорозуміння тощо, аналізу ідеально-реальної природи духовних почуттів й т. п. В. Г. Табачковський писав: „Теоретико-антропологічним та загальнофілософським здобутком вченого (ідеться про В. І. Шинкарука – С. В.) стала проте не тільки переорієнтація на архітектоніку символічних форм людського сприйняття, але й ґрунтовне вивчення *значущості цих форм як регулятивів діяльності*“ [2; 21]. Має рацію. Хоча такий аспект антропологічної рефлексії радянських філософів і не є несподіваним (навмисно не долучатимемося до полеміки про характер радянської філософії часів тоталітаризму (й посттоталітаризму) – „являє собою різновид політичної релігії“ (М. Попович) чи ні, ставитися до неї як власне до філософії чи ні, т. п. [7] або – про відношення загальної антропології та філософської [8] тощо, оскільки спрямування наших пошуків знаходиться дещо в іншій площині пізнавальних завдань).

В. І. Шинкарук дотримувався основоположної тези марксизму, за якою Всесвіт і людина пов’язані між собою у самій сутності свого буття як раціонально творчо діючі феномени. Таке розуміння, до речі, створювало вербальний простір, в якому лише і має розгортатися думка справжнього антрополога, що прагне усистемлювати за допомогою найзагальніших методів науки (в тому числі комплексно-інтегративного підходу) філософські, природничі та соціально-наукові знання про людину, аби поняття „людина“ як ідеальна конструкція не потрактовували надто абстрактно щодо конкретних рис реальної людини. Звісно, даний підхід забороняв зіштовхувати у

співвідношенні сутнісних властивостей людини, як-то розум, воля, почуття тощо, субстанціалізуючи одну з них, а на практиці (у бутті) давав надію забезпечувати злагоду із собою та околom. Отож будь-яка творча дія (космічна подія тощо), стверджував В. І. Шинкарук, – „стрибок у нову якість“, не „підлягає звичному причинно-наслідковому поясненню“ і співмірна „чудові“, а страх в людини постає як „прозоріння утаємниченого“ та відчування свободи. У колі чинників людської діяльності проаналізовано в нього відчай („битва віри за можливе“) й т. п. Осмислені (в межах діяльнісного підходу) феномени людського існування як взаємодоповнювальність чинників світосприймання сьогодні дозволяють нам визнати, що зрештою комплементарна визначеність людського світосприймання є базовою й, усвідомлюємо це чи ні, завжди супроводжує становлення всякого нового світогляду, епохи, будь-який вияв свободи та переорієнтацію життєдіяльності.

Її, можна сказати, маніфестовано в тих, хто стоїть на роздоріжжі, у кого під ногами схитнувся „грунт“ – „проміжне покоління“ (В. Петров-Домонтович), шукаючи виходу з кризи, і віддає перевагу комплементарній („розширеній“) раціональності, котра в науці отримала назву несубстантивної, – що може означати: вже не вірять у можливості безособового пізнання. Боротися з антропологізмом в науці – це прикра помилка (в радянській філософії доводилась несумісність антропологізму і наукової рефлексії; попри те відомі й проекти загального людинознавства (І. Т. Фролов й ін.; тут предметом ставало узагальнення (теоретичний синтез) емпіричних результатів, отриманих різними науками про людину, з метою подальшої розробки інтегративних проблем антропології).

До речі, „онтогенетично“ комплементарна раціональність укорінена в структурі українського світосприймання, як її серцевина; репрезентуючи суттєвість, визначає „субординацію“ світу довкола людини, впорядковуючи найелементарніші чини воління тощо. Беручи це до уваги, можна стверджувати про не випадковість орієнтації на синтезу, усталену в філософсько-антропологічному дискурсі, та – ставлення до висновків як таких, що доповнюють вже існуючі антропологеми. Відтак, сучасна українська філософсько-антропологічна думка постає конкретизацією їхньої взаємопов'язаності. У даному спрямуванні розгортається дискурс, коли стверджується, приміром, що „критичний перегляд традиційних есенціалістських уявлень відбувається... не за схемою заперечення та відкидання, а за схемою конкретизації наявних антропологеми“ [4; 359]. Звісно, в ньому вгадується і регулююча роль основної вимоги для

філософсько-антропологічного пізнання – здійснювати “цілісне вивчення людини”. У даному відношенні завдання, яке взялися розв’язувати в Київській світоглядно-антропологічній школі, – розпрацьовувати методологічні засновки цілісного витлумачення природи людини з підстав взаємоузгодження її сутнісних рис й конкретизації їхньої взаємопов’язаності, – є показовим. Крім того, в цій “формулі” особливо відчутна прихильність до молодомарксистської традиції, на якій засноване переконання – якщо переважатиме одна з сутнісних властивостей над іншими, тоді з’ява “одномірної” людини стає неминучим наслідком (й небезпечним). Щоби протистояти тим негативним процесам, прихильники неoантропологізму в радянській філософії 1970–1980-х рр. взялися осмислювати людину в конкретних ситуаціях, зокрема, в Києві зацікавилися „життєвим світом“ людини, що оприсутнює об’єктивно-предметні форми людської життєдіяльності. Принцип антропологічної інтерпретації окремих явищ людського життя, спроба визначати смисл зовнішнього світу через людську індивідуальність, її творчі можливості тощо, ясна річ, – це не могло не впливати на подальшу гуманізацію ідеології в СРСР та переорієнтацію філософського знання на нових засадах.

Табачковський В. Г. невтомно буде популяризувати тематику вітчизняної та світової антропології, що розширює концептуальну будову „діяльнісного розуміння людини“ [9], схилиючи до „урівноваження всіх однобічних уявлень щодо людської сутності“ [4; 362]. До цього штовхали, на думку філософа, і феноменологічно-екзистенціальні концепти В. І. Шинкарука. З великим ентузіазмом писав він про їх роль у становленні в Україні марксистської антропології як теоретичної системи знань (і в галузі викладання, й наукових досліджень) та про головні висновки: „1) „сутність не субстанціальна, вона не діє сама по собі, а тільки у реальному людському існуванні“; 2) людина – інтегративний різновияв її присутніх властивостей („ансамбль відносин“); 3) розокремлення сутності й існування – теоретична вигадка; людське буття та сутність людини багатомірні“ [10; 52–53]. Такого роду переміщення центру ваги у дослідженні людини в В. Г. Табачковського позначено терміном “неевклідова рефлексивність“, котра значно зміцнила здатність протидіяти нерелективним “спокусам“ “приборкувати крила“ мінливому світу, адже скеровувало до вивчення чинників, універсалізуючих рівновагу світових процесів, форм життєвого світу людини, пізнання й т. п.

Новий тип рефлексії, за В. Табачковським, складатиметься не

тільки з акту пізнання, але й розуміння (що не лишень пізнає, а й випробовує знання задля “досвіду життя”), вимагає брати до уваги аксіологічну пізнавальну орієнтацію дослідника, а водночас – і евристичні можливості альтернативних теоретико-методологічних підходів пізнання. Більше того, “неевклідова рефлексивність” можлива за умов “чуттєвої всезагальності”, що надається із художнього, релігійного й т. п. досвіду. Пов’язуючи переорієнтацію в радянській антропології передусім із так званою феноменологізацією розуму та принципом “конкретної тотальності”, вчений зовсім не випадково намагався узгодити засади герменевтики з тими, що вже узвичаїлися в тодішній вітчизняній філософії. Застосування і розробка новітньої методології для антропологічної науки [11; 244—246] й означало „антропологічний поворот“ марксистської філософії УРСР, характерної ознакою чого стало „більш активне тяжіння“ до синтезу марксизму, екзистенціалізму й ін. на ґрунті „радикально людиноцентрованої онтології“. Його підвалини дослідник пов’язував ще і з особливостями національної ментальності, зокремо, з її відкритістю для персоналістичного наставлення мислення. Через це, гадав В. Г. Табачковський, гносеологізм офіційного марксизму всякий раз зазнавав “ревізійної” трансформації через неунікнучу “симпатію” українських філософів до некласичного способу розв’язання проблеми людини тощо, коли рефлексія якось “посувається” у бік інтуїції, живої позаментальної реальності й т. п.

От і В. І. Шинкарук звертався до селективного синтезу “філософії розуму”, “філософії серця” та “філософії волі”, будучи переконаним, що поза цим професійна філософська антропологія в Україні є неможлива, оскільки, як знаємо, антропологія має на меті вивчати передусім сутнісні (фундаментальні) структури людини в їхніх основних відношеннях до природи, суспільства, до інших людей та самої себе. Філософська антропологія є власне наукою, а “синтеза”, цілісне осмислення метафізичних проблем людського буття й т. п. – неод’ємна ознака її науковості й важливий чинник знання. Через це та і з огляду на надбання західноєвропейської науки і національну культурну традицію „Володимир Шинкарук, – припускав В. Табачковський, – й вдався до багаторічного інтенсивного вивчення світогляду як духовно-практичного освоєння світу, до розкриття особливостей *світоглядкової свідомості*“ [10; 49]. Мав рацію і знайшов підтримку односторонців, адже, справді, світоглядова свідомість інтегративна щодо розмаїття присутніх властивостей людини. Їх “сплав” „надає їй особливій органічній цілісності, зілляності з внутрішнім світом і характером особистості, з її “Я” і тим самим надає

останньому дієвості, активності, вольової цілеспрямованості й ознаки самосвідомої орієнтації в світі. Ця сторона світогляду рівною мірою важлива і для практичної, і для теоретичної пізнавальної діяльності людини“ [12; 13]. В. Г. Табачковський пов'язував із опрацюванням тематики стосовно духовно-практичного освоєння світу передумови розвитку загальної антропології, що здатна долати фрагментарність конкретно-наукової антропології та поглиблювати уявлення про „людину загалом“, застосовуючи вчення про родову людську сутність в його історичному, культурологічному та індивідуально-особистісному вимірах. Адже тільки-но збагнемо незвідність (й нероз'єднаність) свідомості, людського буття й предметного світу та опосередкованість пізнання деяким власним первинним існуванням, отож і “присутність“ людини у образі реальності, тоді осмислимо і все, що є, у якості тотального, як цілісність. Суголосними власним вважав вчений висновки, яких дійшли у поглядах на цілісну людину К. Косік, М. Мамардашвілі й ін. І сьогодні ці висновки можуть набути плідного розвитку.

Зрозуміло, й можна підтримати думку ак. М. В. Поповича про те, що без застосування деяких критеріїв науковості до аналізу світоглядних проблем і без обмеження філософії її власним предметом („ставлення людини до світу людини“), світоглядно-антропологічні здобутки могли б і не відповідати сучасному рівневі розвитку філософії. Ясна річ, якби П. В. Копнін у далеких 1960-х не вибудував би „загальної схеми марксистської філософії“ – „1) поняття світогляду; 2) головне питання філософії; 3) суб'єкт і об'єкт пізнання та практики; 4) пізнання і відображення, інформація, знак і знакова система; 5) істина та її критерій; 6) почуття і розум, емпіричне і теоретичне знання; 7) розсудок і розум, народження та розвиток теорії; 8) істина, краса і свобода“ [7; 14], – і не знайшов підтримку співробітників Інституту філософії АН УРСР, зарубіжних дослідників щодо ідеї „багатоманітності підходів у філософії у межах наукової конкретності“ [Там само; 13], то не вдалось би послабити „ідеологічну агресію“ „офіційної радянської філософії“ (стандартна, визначена “основними документами“ КПРС думка, бездоганна формульність речення, що “не містить жодної ідеї“ тощо – „різновид політичної релігії“ [Там само; 6—7]).

Проте провісником „селективного синтезу“ можна вважати Києво-Могилянську академію. За оцінками В. Нічик, вона почала „відхід від спиритуалістично-містичного“ мислення, пов'язуючи його із інтенсивним засвоєнням раціонально зорієнтованої філософії [13; 15—17]. Ідеал “фаустівської людини“, на думку

М. Хвильового й ін., ще тривалий час поспіль уважатимуть за першорядний для українства. Адже, відзначав О. Кульчицький, у розвитку менталітету нашого народу так і не сталося поєднання „інтровертизму з екстравертизмом“. Треба сказати, для українства, зважаючи на деякі властивості етнохарактеру та історичні обставини (побільшості несприятливі), століттями було надто важливим завдання – поєднати та з однаковою вагою застосовувати в процесі освоєння дійсності як елементи дискурсивного мислення, так і містичного, символічного. Не дивно, що В. Г. Табачковський уважав безцінним внесок у цю справу тих, чий творчий доробок спрямовував до поєднання окреслених сфер людської здатності, відкривав перспективу подолання багатьох характерологічних вад українства. Та й сам був затятий поборником „селективного синтезу“, котрий отримав в нього форму „інтенсивного взаємонаснаження “червоного екзистенціалізму“ та “червоного позитивізму““ [10; 48—49] та слугував розширенню (вчений дбав про те) евристичних можливостей, зокрема, антропологічного пізнання.

У даному стосунку наукові надбання В. І. Шинкарука витлумачено в В. Г. Табачковського як „істотний внесок у марксистську філософію“, оскільки виводить її із “моністичної однобічності“ через започаткування професійної філософської антропології, яка до того ж оптимально увібрала в себе „виразні ознаки українського “антропоцентризму““ (від книжника Іларіона Київського до полемістів “Козацького Барока“, „філософів серця“ й романтиків). Особливо плідним виявився концепт взаємоузгодження “посутніх сил“ людини в її ставленні до світу та цілісності кожного із названих феноменів, адже дозволяв, на думку В. Г. Табачковського, зосереджуватися на розумінні „діяльної самосвідомої істоти, якій притаманна не просто взаємодоповняльність“, а „взаємоконтроль та “взаємозастережливність“ двох сфер людської активності: екстравертної та інтровертної. [...] Саме цим поєднанням забезпечується людська цілісність“ [Там само; 47]. „Націленість на подолання абсолютизації родових властивостей людини, але не коштом егоцентричного соліпсизму індивідуальності, а завдячуючи передусім орієнтації на феномен індивідуального сутнісного буття, пов’язаний з інтеріндивідуальністю та зі схильністю до трансцендування, – такою, – за визначенням дослідника, – масштабною антропореклексивною потугою зумовлюється“ [Там само; 48—49] успіх В. І. Шинкарука, якого вважав своїм Учителем [14].

В. Г. Табачковський не без впливу теорії „взаємоконтролю та

Науково-дослідницька тема «Взаємодія індивідуального...»

“взаємозастережливості”⁴⁴ „сутніх сил“ людини В. І. Шинкарука, спираючись, по суті, на характерологію української людини О. Кульчицького, на величезний досвід дослідників вітчизняної історико-філософської спадщини, приходять до висновку про те, що й дотепер залишається перед українцями нерозв’язаним завдання: „поєднати найкращі активні тенденції окцидентальної духовності з азійською споглядальністю й настановою на внутрішню “самість“ людини“ [10; 46], надолужити диспропорції інтровертизму й екстравертизму. У даному спрямуванні переорієнтовувала пошук і західна антропологія, налаштована на врахування “взаємодоповнювальності“ духу (“аполонійське“ начало в людини) й життя (“діонісійське“), – загалом, гуманістично спрямована світова сучасна філософія. Приміром, чимало коментарів до вчення М. Шелера В. Табачковський присвятив перевірці власних мотивів вивчення антропологічної тематики. Згадати хоч би таке його визначення людини: „Маємо, отже, істоту максимально вкорінену у буттєві шари, котрі поза нею, й водночас – істоту, яка здійснюється в самій собі над всім життям та його цінностями“ [11; 233]. Його цікавість до концепту вітальної духовності має всі ознаки наміру збагнути внутрішню суперечливість людини і “урівноважити“ духовний й життєвий принцип людського буття на практиці.

Урівноваженню підлягають не лише психічні, духовні, ментальні сили доцільно діючої особистості, але і відмінності, притаманні різним людям (спільнотам). Але урівноваження залишається тільки благою метою і піддається частковому вивченню, доводить В. Табачковський, якщо не розв’язати з підстав комплементарного принципу проблему людської сутності. Комплементарне наставлення В. Г. Табачковського, очевидно, не варто пов’язувати лишень з виявами культури і характеру українства (про що вже йшлося), чи убачати тільки „моду“ (постнекласичний дискурс вже мав загальне визнання вчених). Прагнення посісти виважену позицію зумовлено об’єктивними обставинами доби розпаду Радянського Союзу, розбудови незалежної України, політичним напруженням через перерозподіл влади, економічним – через нерівномірність розвитку та конкуренцію, культурним (конфлікт цивілізацій, релігій тощо). Вченому довелося жити в часи “великих змін“ і непевності. Шукати форми сталого розвитку, освоєння дійсності у цілості розмаїття – ставало зовсім природним бажанням людини, у якої “грунт схитнувся під ногами“.

Варто згадати концепт переугу епох як “зустріч із ситуацією“, опрацьованого в радянській філософії Г. А. Заїченком (1921–2001).

В. Г. Табачковський поділяв твердження про необхідність ставитися до історії філософії не як до “музею”, а як до минулого, котре активно визначає філософські зацікалення нового покоління дослідників. Те невідоме, що залишалося поза увагою “старої школи”, передусім, відкривається завдяки “екзистенціальній комунікації” (насправді “я існую в зустрічі”), – на жаль, недооцінена в марксистській теорії, адже невербальні форми комунікації ріднять філософію з поезією [див.: 15; 160—166], – отожд, за Г. А. Заїченком, абсолютною є “комплементарність” різних способів світосприймання, діалог, а філософська наука існує через розмаїття своїх репрезентацій. Але прийнятний лише той плюралізм, котрий, так би мовити, “уживається” із синтезуванням філософських вчень у певну єдність [11; 204].

Порівняльний аналіз класичної і посткласичної парадигм філософії, пошук суголосностей, паралелей мали сприяти поглибленню антропологічного пізнання в Україні. Проте стратегія зіставлень не справляла враження тільки “просвітительства” чи рабського наслідування. Адже мислителі намагалися узгоджувати зміст досліджуваного тексту (екстравертивно спрямований, за визначенням В. Г. Табачковського) із індивідуально-особистісним смислом (інтровертним). Чималою мірою завдяки ідеям П. В. Копніна, які засвоїв В. Г. Табачковський й на свій копил розвивав, уявлення про мислення-конструювання, що співвіднесене з можливостями, а не реальністю, органічно в’язалися з головним завданням антропології, – “відкрити обрії” людині в її сутнісно нескінченному рухові, і жодних фіксацій на якійсь одній формі [4; 361]. Неважко почути за цими формулюваннями безоглядну налаштованість вченого на критичний перегляд діяльнійшої концептуалізації (“есенціалістського нормативізму” й т. п.) з підстав розуміння людської полісутності.

Такі наставлення розмислу годні занурити дискурс у постмодерністське проблемне поле. Можна порадіти їхньому співзвуччю із „синтетичним в своїй суті ідеалом української культури та психіки“, яка у своєму світосприйманні, за влучним висловом О. Кульчицького, „як сила, що формує національну психіку, здійснює “орієнтацію на Європу“, але й не виключає “азіатського ренесансу“ (Микола Хвильовий) з усіма характерними наслідками такого ставлення“ [16; 157].

Згідно із “стратегією взаємодоповнювальності“, В. Г. Табачковський, до прикладу, систематизує філософський доробок провідних діячів України 1960–90-х рр., відтворюючи віхи життя і творчості. За кількістю охоплених персоналій і широтою бібліографічного матеріалу це дослідження на той час не мало аналогів

у вітчизняній літературі. Висвітлюючи стан наукової дослідженості наукових надбань, В. Г. Табачковський узгоджує їх зміст із ustalеними в наукових колах загальнотеоретичними уявленнями, чужим досвідом та власними спогадами, переживаннями тощо, – тим, що прийнято іменувати “суб’єктивністю” бачення. Безперечно, монографія В. Табачковського “У пошуках невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників)” (К., 2002) викликала різні відгуки, бажання посперечатися, проте, що не викликає заперечення, – це те, що вона є добрим обґрунтуванням складності взаємин у бутті (його есенційного і екзистенційного рівнів), порівняно з тими потрактуваннями, коли їх вважають як щось взаємовиключаюче.

Гадаємо, підтримку своїм уявленням вчений знаходив у філософії Г. Сковороди, М. Гайдеггера, М. Мамардашвілі й ін., адже особливо поцінував їх творчість. Скажімо, в Г. Сковороди переднайшов зародки феноменологічних уявлень про людину, вважав, що філософ тому-то й скористався символічним алегоризмом, бо прагнув виявити безпосередню присутність світу в людських переживаннях та збагнути сутнісні метаморфози людини, для котрої світ саморозкривається як поліцентричний, оскільки “єдине начало є всюди”. Поділяв В. Табачковський і концепт “індивідуального сутнісного буття” (В. Шинкарук). Світогляд ґрунтується на духовних феноменах, як-то віра, надія, любов тощо; будучи формами культури, вони надають нашій життєдіяльності смисл. Життєвий світ має спрямованість. „Інтенціональність“, котра пов’язує між собою різні моменти мого досвіду й різноманітні аспекти речі, не є ні діяльністю духовного суб’єкта, ані чистими залежностями об’єкта. Вона – перехід, що я його здійснюю як тілесний суб’єкт від однієї фази руху до іншої... на ній виростають всі людські смисли й значення“ [11; 255—256]. Помітною подією в житті української філософської спільноти він вважав дослідження людської тілесності як антропокультурного феномена (В. Козловський, Т. Голіченко), вивчення “соматизації” філософського дискурсу (О. Гомілко) тощо. Справді, даний аспект розвідок переконує й утверджує в думці, що людське сприйняття є результатом історичного розвитку світу, а водночас, є плодом людської самості, – зрештою спростовує образ “Дзеркальної людини”.

Звернення вітчизняних дослідників до феноменологічно-екзистенційної думки, з погляду В. Г. Табачковського, давало змогу, по-перше, верифікувати „діяльнісну версію людського світовідношення“ на питаннях відчуження сутнісних сил людини

тодішньої сучасності; по-друге, здолати спрощене уявлення про людину як сукупність соціально-класових відносин; по-третє, відмовитися від „погляду на сутність як внутрішній аспект буття, а існування – зовнішній“ [4; 340]. Феномени, що репрезентують суще, є у рівноважному співвіднесенні з іншими феноменами [17; 7], виявляються “відносно-абсолютними утвореннями“, безумовно, вказують на істотність цілісного ланцюга їх проявів. Висновок Ж.-П. Сартра про те, що людину треба розглядати одночасно і як одиничну універсальність, і як універсальну окремішність, де загальне відтворює себе як унікальність, – знайшла підтримку співробітників Інституту філософії АН УРСР і набула плідного розвитку.

Досліджуючи найвідмітніші моменти переходу української антропологічної думки від субстанціонального тлумачення людської сутності до функціонального (від “родової узагальненості“ до “тотальності індивідуальної екзистенції“ [4; 336—350]), В. Г. Табачковський брав до уваги засновки й інших зарубіжних теорій: застосовував деякі ідеї молодомарксизму [18] (помітний вплив з боку системи Фіхте [19]), постпозитивізму (критика домінування есенціалізму в методології гуманітарних наук як причини їх нерезультативності) тощо.

Дослідники радянської філософії часто пишуть про те, що радянський марксизм часів тоталітаризму (й посттоталітаризму) являє собою різновид релігії (ідеології), отож і ставитися до неї треба належним чином, власне, не як до філософії. Беручи активну участь у процесі світоглядно-антропологічної переорієнтації марксистської теорії, В. Г. Табачковський зміг довести, що це не зовсім так. Предметне поле філософської антропології, на глибоке його переконання, створювало той вербальний простір, в якому тільки і здатна рухатися справжня філософська думка. Отож філософську культуру УРСР не варто зводити до „офіційної догматики“ марксизму-ленінізму. Історико-філософське дослідження еволюції антропологічних ідей В. Г. Табачковського вплинуло на долю культури країни вирішальним чином, адже й було втіленням тієї „філософії“, якої не потребувала влада, – десацралізованої. У зазначеному спрямуванні світоглядно-гносеологічну переорієнтацію здійснювали в Києві ще у 1960-х рр. Проте В. Г. Табачковський належав до тієї генерації вчених, якій вдалося довести до завершальної стадії гуманізацію марксистської теорії й узвичаїти у прочитанні проблем нові засади, зокрема, це стосується нової галузі філософської науки – антропології – запроваджував в Україні поняття, принципи, оцінки, прийоми концептуалізації й т. п.

Посилання:

1. *Гудінг Д., Леннокс Дж.* Людина та її світогляд: у пошуках істини і реальності / Перекл. з рос. зі звіркою з англ. оригіналом під заг. ред. М. А. Жукалюка. У 3-х т. – Т. 2 – Львів: МБФ, 2009. – 373 с.

2. *Табачковський В. Г.* Концептуальні ландшафти Гегеля та вітчизняний неомарксистський феноменологізм // Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. – К.: Укр. Центр духовної культури, 2003. – (Філософська спадщина України). Т. 2. – С. 5-39.

3. *Йолон Петро* Павло Копнін та українська філософська думка // Філософська думка. – 2009. – №3. – С. 53–70.

4. *Табачковський В. Г.* Полісутнісне homo: філософськомистецька думка в пошуках “неевклідової рефлексії”. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2005. – 432 с.

5. Претірів у казці є дискретний, нелінійний, викривлений, згорнутий, „зморщений“, утворює складки, й лише слідуючи за ними, опиняєшся у „тому світі“ – подія не сприймається як чудо, адже „своїм ходом“ туди не дійти (див.: *Седых О. М.* Архаический космос и современная наука // Человек. – 2011. – №6. – С. 164).

6. *Флоренский П. А.* Из истории неевклидовой геометрии // Флоренский П. А. Соч. в 4-х тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1995. —С. 630—631 с.

7. Філософська думка. – 2009. – №3. – С. 1–156.

8. *Резник Ю. М.* Общая антропология в системе человекознания // Человек. – 2011. – №6. – С. 41–50 й ін.

9. Але ця версія вже у 90-х рр. зазнала критичного перегляду (С. Пролєєв, Г. Горак, Є. Бистрицький й ін.).

10. *Табачковський В. Г.* Український персоналізм Володимира Шинкарука // Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – (Філософська спадщина України). Т. 3. Ч.1. – С. 5–54.

11. *Табачковський В.* У пошуках невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – 300 с.

12. *Шинкарук В. І.* Духовная культура—человек—искусство // Искусство в мире духовной культуры. – К.: Наук. думка, 1985. – С. 9—29.

13. *Нічик В. М.* Києво-Могилянська академія і німецька культура. – К.: Укр. Центр духовної культури, 2001. — 252 с.

14. В. І. Шинкарук (1928–2001) від 1968 р. директор Інституту

Науково-дослідницька тема «Взаємодія індивідуального...»

філософії АН УРСР, за його підтримки створено було відділ філософської антропології, де тривалий час працював В. Г. Табачковський та ін. і досліджували світоглядно-антропологічну проблематику філософії.

15. *Заиченко Г. А.* История западной философии: Классика против постмодернизма. – Днепропетровск: Наука и образование, 2000. – 200 с.

16. *Кульчицький О.* Філософська антропологія як філософічне знання про людину // Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. – Мюнхен-Львів: „Світ“ при ЛДУ, 1995. – С. 139—163.

17. *Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2001. – 855 с.

18. І хоча діяльнісний гуманізм ще невіддільний із субстанціалізацією загальної людської сутності, але вже переднаходим тональність неподільності окремого і загального, що посилюватиме у молодомарксистів гостре відчуження сутнісної багатомірності людського й величи особистого Я, що творить і своє власне буття.

19. Вихідні принципи фіхтеанства – “Я покладає Я; Я покладає не-Я; Я покладає Я й не-Я” – стверджували вільно діюче людське начало, що конститує всяку реальність. Все треба шукати в Я, у Всесвіт через Я входить порядок і гармонія. „Виключно через людину поширюється панування правил довкіл неї... Людське спостереження вказує у нескінченному розмаїтті кожному своє місце, щоби ніщо не тіснило іншого, людське спостереження вносить єдність у нескінченне розмаїття“ (Див.: *Фихте Г.* О достоинстве человека // Фихте Г. Сочинения в 2-х т. – СПб., 1993. – Т.1. – С. 437).

S. V. Vilchynska. About Tabachkovski's Philosophical and Anthropological Views

Philosophical and Anthropological Tabachkovski's Views have been Examined in this Article. The Tabachkovski's Ideas as a Bases of Formation a Current Anthropological Paradigm of Ukrainians Philosophy have been Analysed.

Key words. *Anthropology, complementarity, human conditions of life, essence of man, existence, world-outlook consciousness.*