

ФІЛОСОФСЬКО-ПЕДАГОГІЧНА АНТРОПОЛОГІЯ

Віталій ТАБАЧКОВСЬКИЙ

ПРОБЛЕМИ ПЕДАГОГІКИ У СВІТЛІ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ



У статті аналізується процес переосмислення усталених поглядів на людину та культуру в їх освітянському заломленні, перехід від антропології нормативізму і ригоризму та відповідної їй нормативістськи — репресивної педагогіки до антропології та педагогіки сприяння. Окреслюються найбільшчі питання означеного перегляду, що становлять зміст авторських міркувань. Зазначається, що філософське осмислення будь-яких антропологічних колізій органічно переростає у соціально-педагогічні роздуми, та робиться спроба розкрити особливості такого переростання у зверненні до порівняльного аналізу класичних та сучасних антропологічних уявлень. На цій підставі виокремлюються наріжні антропологеми сучасної культури, акцентується увага на особливостях постмодерного бачення феноменів свободи, самоті, зустрічі та його значущості для антрополого-педагогічних розмислів.

На межі століть і тисячоліть, на новому етапі національного відродження України ми є свідками й учасниками радикального переосмислення усталених поглядів на людину, культуру, соціум, особливо ж — на способи їх взаємозв'язку. Переглядається, зокрема, антропологічна парадигма, котру я назвав би «антропологією проповідників» — рефлексією радше щодо бажаного, аніж реально існуючого образу людини. Переглядається антропологія нормативізму й ригоризму та відповідна їй нормативістськи-репресивна педагогіка (спадщина тоталітарної доби), а також утопічно-нормативістське бачення соціуму. Натомість утверджується тенденція, що її можна назвати антропологією, педагогікою та соціологією сприяння, пов'язана з беззастережним поглибленням та розширенням обріїв людинознавства. Декілька найбільшчих, як на мене, питань означеного перегляду і становлять зміст наступних міркувань.

Чи не найголовніше у подібних пізнавальних і, особливо, практичних ситуаціях — «не перегнути палицю», або ще кажуть, разом з водою не вихлюпнути й дитину (а водночас, дотепно додав один мій колега, ще

й «ночви викинути»). Бо ж теоретична антропологія, педагогіка, як і соціологія, подібні до медицини, де понадчинне гасло — «Не зашкодь!». Вони повинні враховувати не тільки *чималу «пластичність»* людини, але й не меншу (якщо не більшу) її *крихкість*.

Насамперед кілька слів про світоглядно-методологічний орієнтир, який істотно сприяє радикалізації — й водночас розважливості — теоретичних і практичних підходів до означених питань. Не задля моди, а заради дослідницької справедливості мушу визнати евристичну продуктивність тези, висловленої у праці Петера Козловськи «Постмодерна культура». Цей чи не найрозважливіший постмодерніст (все-таки німецький філософський вишкіл) вважає: *теорія суб'єктивності як першоосновний засіб виховання людської самості зумовлює теорію суспільства та відносин між індивідом і суспільством*.

Напружений пошук індивідуальної суб'єктивності у вкрай швидкоплинному соціальному та природному довіллі становить, на думку П. Козловськи, головну тему сучасної культури. «...Уявлення про це завдання простягається від необмеженої та безтурботної «стратегії втілення суб'єктивності» до серйозних пошуків злагоди та «дружби з самим собою» [1, 273].

Як бачимо, філософсько-антропологічний розмисел органічно взаємодіє тут із соціально-педагогічним та загальносоціологічним, а відтак усі три складові є надто важливі для теорії й практики педагогіки в її освітянським заломленні. Кінцевим же соціально-педагогічним наслідком має стати ствердження у людини відчуття її спроможності й повновартості, що для сучасної України має чи не першорядну значущість.

Зусиллями П. Козловськи (див. названу раніш його книжку), а також Мішеля Фуко (особливо його лекції у Коллеж де Франс 1982 року та дотичний до них цикл публікацій «Турбота про себе») було переконливо розкрито взаємозалежність загальнолюднознавчого змісту філософської антропології, її педагогічно-етичного змісту (як і відповідного змісту філософії загалом) — та теоретичних уявлень, властивих певному соціуму щодо «культури життя» та можливостей практичного функціонування тієї культури у реальних способах самовибудовування особистості (так звані «техніки турботи про себе»). Запропонований у руслі означених підходів погляд на людське існування як безупинне «підкування про себе» пов'язаний з істотним уточненням змісту самовладання людини: воно постає *не як насильство*, а як *злагода* з собою. Я не зроблю відкриття, зауваживши, що такий погляд на людину дуже близький до філософсько-антропологічних уболівань нашого національного генія Григорія Сковороди. Але тут ми стикаємося з вельми істотною для педагогічного розмислу антропологічною колізією.

Головним завданням і пафосом моралі Сковороди стало оволодіння своєю «внутрішньою людиною», уміння поводитися із самим собою.

Пов'язуючи дане моральнісне настановлення з визначальними рисами душевного складу філософа, про котрого йдеться, Володимир Ерн справедливо зауважує, що ми маємо справу з далєбі не ідилійною душевною конституцією, але з виразною внутрішньою трагедією духу та з приборканим

хаосом. Вдивляння у те, що з певним перебільшенням можна поіменувати «підпіллям» Сковороди, більш точно — «темною, стихійно-природною, хаотичною основою його характеру», змушує визнати бентежність і скорботність душі, сповненої пристрасної, хаотичної, важко наситимої волі [2, 388-391]. У віршах та листах Г. Сковороди повторюються нарікання на тугу, невдоволеність, журбу та осоружність і мерзотність, котрі замолоду, немов та іржа, точать душу. Чи не є подібна характерологічна амбівалентність виразним прикладом того, що досягнення злагоди людини з собою передбачає здатність долати окреслені та подібні до них негативні душевні стани? А відчуття людиною своєї спроможності безпосередньо пов'язане з реалізацією такої здатності, втіленої у практики «турботи про себе», властиві певному соціуму, культурі, особистості.

Наведений нами приклад засвідчує також ту принципову обставину, що філософське осмислення будь-яких антропологічних колізій органічно переростає у соціально-педагогічні роздуми.

Спробуємо розкрити особливості такого переростання, звернувшись до порівняльного аналізу класичних та сучасних антропологічних уявлень.

Спроба виокремлення наріжних антропологем самозлагоди

Традиційна нормативістська антропологія апелювала здебільшого до усталеного образу людини, складовими котрого були: а) уявлення про «першосутність»; б) пов'язане з ним покладання на чітко окреслене місце людини у світі; в) відповідна упевненість у найбільш адекватних способах людського ставлення до світу, до інших людей та самої себе.

Сучасні антропологічні розмірковування позбавлені подібної впевненості. Множаться і конкурують між собою все нові вияви людської «першосутності». Дискредитують себе наявні способи світоставлення: кожен альтернативний знецінюється досить швидко упевненістю щодо його «непанацейності». Відтак місце людської самоідентичності заступає проблематичність та розгубленість, знову й знову виявляється відкритим одвічне світоглядове питання «звідкіля ми, хто ми, куди прямуємо». І окремі індивіди, і соціальні верстви, а то й цілі народи часто опиняються на свого роду світоглядним та самоідентифікаційним роздоріжжі.

Традиційна антропологія, зафіксувавши якусь ущербність людської істоти, досить швидко знаходила «компенсанта» тієї ущербності, найчастіш — поза межами окремої індивідуальності.

Сучасна антропологія змушена поводитися обережніше і в цьому разі.

Приміром, існує точка зору про те, що

1. Людина є істота біологічно недостатня. — Традиційно-оптимістичний вихід із даної ситуації убачали в культурі. Проте на сьогодні з'ясувалося, що компенсаторська функція культури має свої межі, внаслідок чого людина продовжує залишатися істотою *стражденною*. Останнє вкрай ускладнене тим, що вона переживає й усвідомлює цю стражденність, котра зовсім не зводиться тільки до біологічної недостатності. У сучасній антропології стражденність часто кваліфікують як явище винятково людське, не притаманне буттю загалом і пов'язане з напруженим пошуком самоусвідом-

люючою істотою сенсу власного життя. У найвідповідальніших екзистенційних ситуаціях, дотичних до її самості, ця істота вельми *беззахисна*, *уразлива* (особливо в дитячому, юнацькому та похилому віці).

Відтак, окрім випробування недостатністю, природною людині, доводиться пройти також випробування *недостатністю культурною*, а також поєднанням обох згаданих виявів недостатності, внаслідок котрого одна з них часто «блокує» іншу. Один з яскравих прикладів цього знаходимо у сучасній герменевтиці: культура, як дотепно сказав Ганс Гадамер, — то істина для всіх і обман для кожного, позаяк внаслідок своєї смертності ніхто не певен, чи буде він користуватися тим, що витворив (праця «Прометей та трагедія культури»). Культура є обманом для кожного заради істини (= блага) для всіх також у тому розумінні, що благо для всіх видобувається найчастіш ціною вкрай тяжкої долі конкретної особистості, чийм діянням воно витворюється, ціною величезних соціальних або організаційних негараздів. Відтак, приходимо до другої антропології, яка визнає довічну

2. Проблематичність людського існування. — Традиційно-оптимістичною спробою подолати таку проблематичність були апеляції до всезагальних властивостей людини, особливо — її родової сутності. Часто здавалося: досить узгодити будь-яке недолуге існування з такою (наскрізь чесотною!) сутністю — і людина, нарешті, «повертається до самої себе» й почувається тут затишно. Насправді ж з'ясувалося, що кожен крок на шляху такого узгодження народжує нові несподівані спалахи проблематичності. Драматизм даної ситуації може лишень частково послабити, але не в змозі усунути жоден соціум, жодна спільнота, та й увесь рід людський. Вихід знаходить — як то не парадоксально — кожна конкретна особистість тільки власним суб'єктивним зусиллям. (До речі, розумінням неусуваної персональності пошуків виходу із проблематичності існування спричинювалася тактовність принципів педагогічних настанов уже згаданого нами Г. Сковороди: навіть свої гастрономічні уподобання він обумовлював тільки власною схильністю, зауважуючи, що нав'язувати їх людині, зайнятій напруженою фізичною працею, недоречно). Ціннісний діапазон такого суб'єктивного зусилля коливається від граничного самоствердження до радикального особистого самозаперечення. Але навіть у, здавалось би, більш прийнятному першому випадкові (повного самоствердження), ніхто не може бути застрахований від зламу долі. (Один культуролог дотепно сказав, що доля Ісуса Христа уособлює реальну перспективу будь-якої людини: кожен з нас може бути зраджений або розп'ятий). Відтак, проблематичність людського існування неусувана і з нею треба житися, щомиті підтверджуючи своє право бути людиною і бути собою. Але з принципової проблематичності існування випливає

3. Неусувана відкритість людини як щодо позитивних, так і негативних можливостей. — Традиційно-оптимістичних розв'язань даної проблеми було два: а) зовнішня регуляція; б) розумна саморегуляція (як і, звісно, їх поєднання). Проте питання упирається в критерій розумності, а також у здатність людську «підпорядковувати» свої діяння такому критерієві. Починаючи з Сократа європейська самосвідомість буквально надрилася,

намагаючись забезпечити добродійність індивіда його «ясним знанням» того, чим є добро, але з'ясувалося, що знаючи те, індивід здатен вчиняти «з точністю до навпаки». Особлива складність питання про взаємозв'язок позитивних та негативних інтенцій людського ества пов'язана з тією обставиною, зафіксованою засновником філософської антропології Максом Шелером, що «не існує людини як речі, — навіть як відносно константної речі». Натомість маємо лишень одвічно-можливу й таку, що вільно вершиться щомиті *гуманізацію*, безупинне становлення людини, до того ж — «часто з глибокими провалюваннями у відносно озвіріння» (далі ми скажемо про умовність терміна «озвіріння»). Відтак, маємо ситуацію, за якої «у будь-який момент життя у кожному із нас зокрема й у цілих народів ці регресивні рухи змагаються з процесом гуманізації» [3, 27]. Запало також у пам'ять виразне висловлювання Мераба Мамардашвілі щодо співіснування культури та її антиподів, космосу й хаосу на кожному відтинковій життєвого шляху сучасної людини (хаос та безкультур'я не позаду, не попереду, не збоку — ними оповита кожна точка існування всередині самої культури. Бо ж культурне існування не є самодостатнє, не є самоналогоджене, воно вимагає живих людських зусиль, потребує невсипущого плекання — пише філософ у праці «Думка в культурі»).

Випробувавши чимало просвітницьких або репресивних практик регуляції й саморегуляції, мусили визнати також

4. Сутнісне розмаїття людини та світу людини. — Йдеться зокрема про розмаїття вікове (світи дитинства, юності, зрілості, старості); статеве (жіноче — чоловіче); етноорганізмичне (переважаючі соматичні типи, а також типи темпераменту); етнокультурне (особливості національного характеру); валеологічне (здоров'я, хвороба, «проміжний стан» — у котрому, до речі, перебуває за визнанням медиків половина сучасного людства: не хвороба, але й не здоров'я). Відтак же отримуємо «блукаючу сутність» та величезну варіативність нормативно-ціннісних переважань у життєдіяльності конкретних індивідів — те, що є безумовною нормою для зрілої здорової людини певної статі, темпераменту та культури, зовсім не обов'язково зберігає безумовність для дитячого або похилого віку, іншої статі, темпераменту та культури. Чи можна не враховувати таке розмаїття у виховних практиках? Чи не впливає звідси потреба

5. Переосмислення традиційних нормативістських уявлень про сутнісні властивості людини як зібрання всуціль «розумних чеснот». — Йдеться передусім про нове витлумачення того, що віддавна поіменовувалось філософами як афекти (особливо — негативні афекти).

У найрадикальніших різновидах класичного раціоналізму всі добрі пристрасті сприймалися як такі, що людина не може без них існувати й зберігатися. Пристрастей же поганих слід уникати, позаяк без них людина не тільки може існувати, але лише позбувшись їх стає такою, якою вона повинна бути. Тому, правильно користуючись своїм глуздом і розумом, ця істота ніколи не заповниться пристрастю, якої слід уникати. Уникнення ж варті не лише такі афекти як страх, відчай, слабкодухість, нерішучість, журба, скорбота, але й муки сумління та каяття (позаяк вони є певним

різновидом журби), а також надії, упевненості — як антиподи страху. Те саме стосується вдоволення й невдоволення, любові до плинних речей та ненависті, навіть здивування — хоча останнє саме по собі й не призводить ні до чого поганого, але все ж є ознакою людської недосконалості (Див.: Спіноза Б. Стислий трактат про Бога, людину та її щастя. Гл. IV–XIV). Схарактеризувавши докладно у «Етиці» *три наріжних* (бажання, задоволення, незадоволення) та *сорок п'ять похідних афектів*, Спіноза визнає, що афекти *дуже різнять* людей, *схожими* їх робить тільки *здатність керуватися розумом*. Як влучно скаже постмодерніст Жиль Дельоз, Спіноза не вірив ні в надію, ні навіть у мужність — він вірив тільки в радість і в ясність мисленевого бачення життя.

Посткласичні антропологічні уявлення щочастіш відмовляються від подібного нормативізму. Такі «екзистенціали» як дисгармонія, неспокій, прикрість, тривога, страх, відчай постають тут як невід'ємні сутнісні властивості людини. Вони належать до тих негативних есенціалів, без котрих немислима така позитивна сутнісна здатність людська як свобода. Приміром, страх постає як вияв досконалості людської природи. (Див.: С. Кіркегор. Страх і тремтіння. (Поняття страху)). Ж.-П. Сартр у біографо-антропологічному дослідженні, присвяченім Г. Флоберові, акцентує на часто повторюваній у епістолярній спадщині письменника парадоксальній антропологемі: тварини, божевільні, діти горнуть до мене, бо знають, що *ця — їхній*» (Див.: Сартр Ж.-П. Идиот в семье. Гюстав Флобер от 1821 до 1857. СПб., 1998, С.32). Сутнісні властивості людини витлумачуються значно толерантніше.

До речі, вже Мішель Монтень задавався руйнівним для антропологічного, педагогічного й соціального нормативізму питанням: чи поширюється визначення людини як *homo sapiens* — на волоцюг, божевільних або ж просто дурнів. Традиційно-«оптимістичним» розв'язанням даної проблеми було жорстке розмежування «норми» та «аномалії», «девіації» (відхилення від норми), на практиці воно (як показав, досліджуючи особливості сприймання феномену божевілля в європейській культурі XVII–XIX ст., Мішель Фуко) оберталось ізоляцією «ненормативників». Поступово антропологічна думка доходила до

6. Визнання умовності водорозділу поміж «нормативним» та «девіантним». Ї Цьому істотно посприяло з'ясування культурного розмаїття «унормованого» та антропокреативної спроможності багато чого з того, що у межах інших культур є «аномальним» (роль наркотичних речовин, алкоголю тощо у архаїчних та сучасних суспільствах, дослухання до божевільних як віщунів або ж зневага до них і т.п.). З'ясувалася також персональність припустимого співвідношення між «нормативним» та «девіантним». Зрештою антропологічна думка змушена рахуватися з альтернативністю нормативістського «есенціалізму», наслідком чого стає теза Едгара Морена про людину як «*sapiens-demens*» (розумно-нерозумну, розумно-божевільну) істоту, а згодом приходиться до визнання плюралізму «есенціалів» та принципової «відкритості» питання про сутність людини. Багато важила тут

7. *Реабілітація людської відчуттєвості як неодмінної передумови та свого роду критерія будь-яких рівнів світовідношення.* — Така реабілітація, у виразнену влучною назвою книги сучасного антрополога Г. Буркхардта «Незбагнута відчуттєвість» (1973), була започаткована за півстоліття до виходу даної книги М. Шелером (а ще раніш Л. Фейербахом). Підкреслюючи величезну перевагу духу над «силами потягу», Шелер обстоював також ту принципову тезу, що дух не має власної енергії, «живлячись» енергією якраз «сил потягу». Згодом у нашого співвітчизника Олександра Кульчицького розмаїття відчуттєвості буде схарактеризовано як

8. *Царина «ендотимних» підвалин людського єства, без врахування котрої неможливо збагнути особистісну своєрідність ні окремого індивіда, ані певного народу.* Звичайно, серед щойно згаданих підвалин є такі, котрі потребують соціально-культурної регуляції. У зв'язку з цим Шелер формулює антропологему

9. *«Переспрямування» сил потягу, вітальної енергії на більш високі потреби духовної діяльності.* Тим самим, відштовхуючись від фрейдівського поняття «сублімації», засновник філософської антропології реабілітує вітально-організмичні чинники, розкриваючи як позитивні можливості їх витіснення, так і неприпустимість «понадсублімації» (а до неї, на його думку, постійно вдавалася європейська цивілізація: від релігійної аскези — до аскези техніцистської). Виявляється, наслідком зловживання «понад сублімацією» стає «десублімація» — бунт вітальності супроти духовності, «повстання природи в людині». Більше того, як покаже згодом Буркхардт, саме людська відчуттєвість є підвалиною будь-якого сенсобудування особистості (а також його критерієм).

Водночас на людській відчуттєвості дуже позначається біологічна недостатність даної істоти. Тому ця відчуттєвість потребує постійної духовної корекції. Тільки завдячуючи останній стає можливою

10. *Компенсація таких властивостей людини як надмірна афективність та відсутність високорозвинутих і достатніх інстинктивних механізмів гальмування, які б перешкождали самознищенню даного виду.* Традиційна антропологія, зауважує Едгар Морен, нехтувала тією принциповою особливістю *sapiens'a*, що афективність у нього не зменшується, поступаючи розумності, а, навпаки, збільшується, стає вулканоподібною. У людини яскравіш виражений, більш конвульсивний, аніж у інших приматів, оргазм. Вдоволення, що його прагне ця істота, незвідне до здійснення бажання й знімання напруги — воно заходить набагато далі, виявляючись у екзальтації всього єства, аж до каталепсії й епілепсії. Номо *sapiens* набагато більше, ніж його попередники, схильний до ексцесів. Сновидіння та ерос не мають у нього часових а то й просторових обмежень, виявляючись у формі фантазії, вимислів, уяви, аж до найвищих видів інтелектуальної діяльності. Інтенсивність, що нею відзначаються людська радість та сум, поєднується з нестабільністю. Сміх та сльози — сильні, конвульсивні, спазмоподібні потрясіння й пароксизми — об'єднуються одне з іншим і стають взаємозамінюваними: люди сміються до сліз, а ридання можуть «розрядитися» безумним реготом [4, 105–106]. До надмірної афективності додається та

обставина, що людині зовсім не властива «натура хижака»: вона від природи — порівняно сумирна всеядна істота, котра не має природженої зброї, належної до її тіла, якою можна було б вбивати великих тварин. Якраз через це у даної істоти відсутні також ті механізми безпеки, виниклі упродовж еволюції, котрі утримують всіх «професійних» хижаків од застосування зброї супроти співбратів по виду [5, 219]. До того ж збільшення відстані, на якій діє сучасна зброя, порятовує убивцю від відчутної близькості до жахливої огидності даної ситуації. Відтак людина є, на думку Конрада Лоренца, єдиною істотою, здатною з натхненням та екзальтацією присвячувати себе вищим цілям, але водночас вбивати своїх братів, будучи переконана, начебто так потрібно для досягнення саме цих вищих цілей.

Дуже важливе значення має, проте, та принципова антропологічна обставина, що

11. Інстинкт агресії вдовольняється об'єктами, котрі його заміщують, значно легше, ніж більшість інших інстинктів, він знаходить у «сублімованій» агресії повне вдоволення [5, 235]. Саме через зазначену особливість людського самоствердження

12. Ідея переспрямування має, на мою думку, величезну евристичну значущість як для антропології, так і для соціології, соціальної педагогіки та для освітянського заломлення останньої. Відомий представник американського прагматизму Вільям Джеймс мудро застеріг, що безпосередня боротьба супроти чогось неприйнятнього є безперспективна (воління викликає протилежне тому, чого хоче, якщо замість інтендувати більш високу цінність, здійснення котрої вабитиме енергію людини, спонукаючи її забути погане, — воління просто заперечує це останнє). М. Шелер також мудро прокоментував джеймсову думку, сформулювавши на її підставі свого роду антропологічний

13. Ідеал людської терпимості й самотерпимості: людина має стерпіти себе саму — не переоцінюючи себе у манії величності, але й не впадаючи у хибне самоприниження; вона має навчитися зносити себе саму, аж до тих схильностей, котрі вважає поганими й шкідливими (до речі, це — одна з улюблених шелерових ідей, яка сягає стоїків). Найефективнішим є спосіб подолання всього небажаного у собі тільки непрямим чином. (Щоправда, слід враховувати також межі можливого «переспрямування», вони тісно пов'язані з вродженими схильностями).

Окреслена антропологема Шелера дуже нагадує тезу, обгрунтовану ще у «Антропології з прагматичної точки зору» Іммануїла Канта — про

14. Необхідність та неминучість для людини, стурбованої своєю добродішністю, «дурити брехуна у самій собі». — Дана теза — вияв вражаючої антропологічної толерантності І. Канта. «Силою супроти відчуттєвості нічого не можна досягти; її треба перехитрити, і, як мовить Д. Свіфт, аби врятувати корабель, слід кинути китові дідку для забави», — радить німецький філософ у главі з вкрай красномовною назвою «Про припустиму моральну позірність». Він визнає, що остання — то не справжнє золото, а дрібна розмінна монета, проте краще мати її в обігу, аніж нічого.

Кантові поради, на мій погляд, дуже актуальні для теорії й практики виховання. Позаяк людина постійно «відкрита» як для позитивних, так і для негативних виявів, навіть позірну добродетель у ній треба всіляко заохочувати, позаяк цілком можливо, що позірне стане справжнім.

Антрополого-педагогічний зміст феноменів свободи, самості, зустрічі

Підсумовуючи розгляд педагогічного заломлення наведених антропологом, хочу привернути увагу ось до чого. Сучасний постмодерн, попри максималістські зазіхання деяких своїх речників, не просто відкидає класичну антропологічну та педагогічну спадщину. Він нерідко актуалізує кращі її зразки, пов'язані з терпимістю щодо людини у всьому розмаїтті її виявів. Тим самим еволюція людинознавчих уявлень демонструє переконливі зразки наростання антропологічної й педагогічної розважливості.

Перегляд нормативістської антропології (як і педагогіки, соціології тощо) пов'язаний передусім з переходом від *реконструюючого* погляду на світ та людину до погляду *культурного*. Найадекватнішим репрезентантом реконструктивізму став техніцизм: для нього цінним є лишень нове, те, чого не існувало без умисного зусилля людини. Культивує ж підхід до дійсності П. Козловськи справедливо пов'язує з націленістю на *дбайливий догляд уже наявного* (і в природі, і в культурі). Чи не є вислідковувана нами еволюція антропологічних уявлень та їх педагогічних наслідків підтвердженням поступового переважання такого культивуємого підходу до світу й до людини?

Культивуємий погляд на світ надзвичайно актуалізує питання про взаємостосунки «різностей», гармонізація котрих є чи не найважливішою складовою життєздатності сучасного громадянського суспільства.

У зв'язку з цим постмодернізм б'є на сполох щодо катастрофічного зменшення питомої ваги «різностей» у життєдіяльності сучасної людини. Чимало чинників, передусім індустрія комунікацій, працюють сьогодні на те, аби нейтралізувати відмінності, знищити Іншого (подібно до вичерпання природних ресурсів). Самосвідомість сучасної людини стоїть перед загрозою «ірадіації у порожнечі» та «пекла Тожсамості» [6,181]. Аби уникнути повної гомогенізації світу, Іншого починають «винаходити», імітувати. Виникає свого роду глухий кут «універсуму відмінностей», котрий є глухим кутом «самого поняття універсуму» [6, 193]. Ситуація вкрай ускладнюється прогресуючою комп'ютеризацією — позаяк взаємодія людини з комп'ютером відбувається за схемою ізоморфності, а не за схемою «Я — Інший». (Комп'ютер є «аутистом», для котрого не існує Іншого.) Кінцевим наслідком уніфікації «іншостей» стає така ознака сучасної антропологічної кризи, як *втрата світоглядвої «гравітації»*, свого роду загальносвітоглядова маргіналізація сучасної людини.

У розвинутих західних суспільствах «електронна доба» принесла з собою, серед багатьох інших зрушень, виникнення нових форм контролю над людською особистістю, завдячуючи процесові *«дивідуалізації»*, який

протидіє індивідуалізації — затримуючи, відстрочуючи а то й унеможливаючи формування ідентичності індивідів, «фрагментуючи її» (Ж. Дельбоз). Приміром, у електронних банках даних зібрано й розкласифіковано ті компоненти, які ідентифікують людські бажання, вірування, політичну лояльність та благодійні симпатії; той або інший аспект індивіда немов би синтезується в окремий комп'ютерний файл, і кожен такий файл є доступним для досягнення будь-яких цілей. Людина не може набути тривкої основи, спираючись на яку вона змогла б здійснювати особистий контроль над власним життям та ідентичністю. Дивідуальність на відміну від індивідуальності ніколи не є часткою певного соцікультурного товариства, але частиною декількох серій співтовариств, а відтак — серією умовних, минулих ідентичностей, фіксованих на успіх у короткочасних типах діяльності. «Плинна ідентичність», щоправда, відкриває дві протилежних стратегії людського самоствердження: *відмову від свободи* — у разі безумовного прийняття мінливих ідентичностей, або *ствердження індивідуальної свободи* — у разі мобілізації своєї самості для того, аби протистояти маніпулюванню й не приймати ту або іншу мінливу ідентичність [7, 59–65]. Все залежить від здатності «трансперсонального» суб'єкта до самотояння (=) протистояння зовнішньому тискові у його найвишуканіших виявах.

Окреслена ситуація кожною своєю смисловою компонентою виводить на актуальні проблеми педагогіки, передусім на питання про *небачене зростання значущості особистісної неповторності визначального чинника даного способу діяльності — учителя*

Чим зумовлене загострення потреби у такій неповторності? На мій погляд тим, що тільки вона, ця неповторність, може викликати до життя неповторність нащадків. Необхідність забезпечення подібної свого роду ланцюгово-особистісної реакції пов'язана чи не найбільшою мірою з насиченням у добу постмодерну новим змістом ще однієї традиційної

15. Антропологеми людської свободи. — На відміну від модерну, котрий мав у своїй основі *необмежене* поняття свободи, постмодерн ґрунтується на увяленні про свободу як *передусім особистісний вибір, рішення, пов'язане з суб'єктивним світом особистостей, що знаходяться між загальністю людської природи та особливістю індивідуальності.*

Якщо раніше здавалося, що найсприятливішою для людини ситуацією є щобільше розширення можливостей одночасного вибору, то сьогодні стало зрозумілим, що важливішою є *пов'язаність такого вибору з віднайденням персональної ідентичності.* «Для людини завжди є суттєвим, як вважав Ангелус Силезіус, не просто зовнішнє розширення можливостей для вибору, а слідування одній із них, необхідній та істинній саме для цього суб'єкта» [1, 284].

Прогресивна західна культура випрактикувала на сьогодні таку модель людської ідентичності, яка не є примусовою для її членів, а є полем саморозгортання суб'єктивності окремої індивідуальності. Ця практика насажена антропологемою

16. Врахування величезної диференціації людського «я». — Звичайно, це ускладнює комунікацію між людьми, спонукає виробляти все вишуканіші

форми такої комунікації, розширює її «культивованість» [1, 286]. Щобільш зростає потреба у відповідальних етичних рішеннях, на котрі здатна лишень повновартісна особистість.

Чи не є постать педагога сьогодні постаттю свого роду персон-оператора такої комунікації? — Постаттю, котра здатна або розбудити й виплекати у своїх вихованцях потребу культивувати схарактеризовані способи комунікації, або притлумити а то й зруйнувати таку потребу.

Обидві шойно розглянуті антропологеми провокують на думку про те, що для теорії й практики сучасної педагогіки надто важливим є філософське витлумачення проблем спілкування, котре склалося ще у сімдесяті роки доби, що тільки-но минула, у педагогічній антропології Отто Больнова. Звернемося до декількох красномовних педагогічних антропологем з його праці «Екзистенціальна філософія та педагогіка. Спроба дослідження мінливих форм виховання» (1969 р.).

Наріжним концептом даного екзистенційно-педагогічного підходу стало

17. Поняття зустрічі, яка не обмежується тільки комунікацією з іншими людьми, а розширюється до загальносвітоглядового діапазону «зустрічі із ситуацією». У зв'язку з цим згаданий екзистенціал постає як сутнісна властивість людини, універсалізуючись до антропологеми, співмірної Декартовому Cogito ergo sum: «*я існую в зустрічі*» $\text{E} \cup \text{I} \cup$

Синтезуючи різні підходи до феномену зустрічі у концепціях М. Бубера, Р. Гвардіні, К. Льовіта, Н. Когартена, Е. Роттена, Ф. Шульца та ін., Больнов вислідковує наростаючу доленосність зустрічей для становлення людської особистості. Таке становлення здійснюється саме у конкретному, відповідальному, творчому факті зустрічі. (Можливого не тільки з окремою людиною чи групою людей, але й з минулим, культурою, з поетичними образами та духовною реальністю взагалі. Виокремлюють також: зустріч духовних поривань дитини з живими елементами навколишнього світу, зустріч сильного зі слабким, керівника з підлеглими і навпаки — зустріч між батьками, вчителями та дітьми за межами школи, зустріч людських внутрішніх сил із самою людиною, зустріч із поганим, зустріч із новим, зустріч зі створеним світом.) Посилаючись на Р. Гвардіні, О. Больнов формулює у зв'язку з феноменом зустрічі педагогічну антропологеми

18. Виховання людини з урахуванням її цілковитої конечності. На місце розгортання всіх людських сил (антрополого-педагогічний ідеал доби модерну) приходять збереження людини в конкретній ситуації $\text{E} \cup \text{I} \cup$

До виокремлених різновиявів зустрічі слід додати зафіксований у екзистенційному психоаналізі Еріха Фрома

19. Драматизм найпершої зустрічі істоти, котра народжується, зі світом. Адже саме у ній укорінено найсуттєвіші колізії людського існування. Драматизм полягає у неминучості переходу від стану звичного, затишного, забезпеченого (= утробний стан) — до нового, незвичного, небезпеченого. Не менш драматичною є перспектива зустрічі даної істоти із небуттям коли відбувається перехід від стану не завжди затишного й забезпеченого, але такого, що за період життя став звичним, — знову до незвичного.

У світлі доленості початкового та фінального різновидів зустрічі людини зі світом вияскравлюється принципова антрополого-педагогічна обставина, пов'язана з уже згаданою раніш проблематичністю людського існування. За Больновим

20. Визначальна особливість «я — існування у зустрічі» — наитовхування людини на непередбачувану в ній самій реальність, котра є для неї доленосною та засадничо відрізняється від того, на що людина очікувала, змушує її по-новому орієнтуватися в світі. Зустріч постає тут як непересічна, більше того — досить тривожна подія, що виштовхує людину з її життєвої колії. Зустріч відбувається щоразу з деякою чужою реальністю, вона є випробуванням для людини, потрясінням, у якому людина мусить *зберегти себе, спираючись на своє внутрішнє осердя — самість.* Лише там, де людина доторкається осердя своєї особистості, відбувається подія, котру справді можна іменувати зустріччю.

Важливою антрополого-педагогічною значущістю розглядуваного явища є те, що

21. Зустріч — подія, котра сама по собі не має чіткого часового виміру, однак вона може бути плідною досить тривалий час. Як, наприклад, любов та дружба, стосунки вчителя та учня; підставою до глибоких стосунків може бути також ненависть [8, 170]. Тим самим кожна зустріч-подія робить людську присутність у світі причетною до двох альтернативних темпоральних вимірів існування: часовості та вічності. *Кожна зустріч «пом'якшує» неспівмірність зазначених вимірів, сприяючи узгодженню стосунків людини зі світом та з самою собою.*

Наскільки ж важливою, відповідальною, доленосною є роль кожного, від кого залежить те, якими стають зустрічі зі світом істоти, котра перебуває на ранніх етапах свого становлення, особливо — роль учителя...

Не претендуючи на вичерпність наступного міркування, скажу про три антрополого-педагогічні іпостасі вчителя, які вимальовуються у контексті феномену «зустрічі» й роблять його постать доленосно-унікальною для кожної людини:

22. Учитель є свого роду повпред: а) типу соціуму, б) типу культури, в) світу дорослих, г) людства, д) світу загалом — для кожного, хто постає у ролі учня.

Дана обставина актуальна для стабільних суспільств і надзвичайно важлива — для перехідних, до котрих належить і сучасна Україна. Складність антрополого-педагогічної реальності, яка формується тут, полягає у появі кількох співіснуючих типів культур (скористаємося класифікацією Маргарет Мід): постфігуративної (за якої молодші вчаться у старших), кофігуративної (молодші й старші вчаться у однолітків) та префігуративної (старші вчаться у молодших). За цих умов дисгармонізуються взаємозв'язки між поколіннями й незмірно зростає соціально-терапевтична роль учителя, зокрема, у підтриманні порозуміння між поколіннями та у пом'якшенні розриву між ними. Набуває нових форм та принципова антропологічна обставина, що

23. *Учитель — то персональна й водночас загальнозначаща запорука нероз'єднаності «зв'язку часів» у людському способі буття.* — Йдеться як про зв'язок сучасного з минулим та майбутнім, так і про вже згадуваний раніш зв'язок (можна сказати — зустріч) людини із вічністю. Самим чинником власного буття, сумлінністю щодо своїх рольових функцій вчитель репрезентує спосіб трансформації часового — у вічне.

24. *Учитель — то унікальний «повивальник» (Сократ) формування у кожної людини, що постає як учень, самопочуття спроможності й повновартості.* Успішність «повивальної» функції педагога вирішальною мірою залежить від його антропологічної мудрості, зокрема, вміння органічно поєднувати у своєму ставленні до вихованця дві наріжних максими:

- визнання його свободи;
- урівноваження цієї свободи відповідальністю.

Поєднання окреслених максимум означає утвердження свого роду презумпції «антропологічної невинності». Тільки за наявності останньої можна розпочинати процес виховання. (Образно-концептуальне втілення даної педагогемі міститься у циклі пісень Вероніки Доліної «Невинград».) Персоналістична авторитетність (але не авторитарність) вихователя — запорука успішності його зусиль.

Проте тут виникає одне питання, пов'язане з особливостями постмодерного типу культури.

Річ у тім, що останню найчастіш сприймають як невизнання антропологічних та педагогічних універсалій («гранднративів»), котрими регулювалась би людська життєдіяльність. А як же у такому випадку з авторитетністю?

Так ось у вже згадуваній раніш «Постмодерній культурі» своєрідність розглядуваного типу мислення убачається зовсім не в тому, що воно відкидає будь-які регулятиви, ідеали («гранднративи»). Виявляється, для постмодерного мислення суттєвими є два виміри: 1) *окремий індивід*, ляйбніцева монада, що індивідуалізує спільне буття і окреслює його за допомогою власного імені як певне буття; 2) *абсолютне*. Таке поєднання абсолютного з індивідуальним є вельми симптоматичним: немов би повертаючись до загальних гегелівських понять, постмодерне мислення приєднує до них ляйбніцеву теорію монад з їх своєрідністю [1, 234]. Саме на врахування, плекання й порятунку такої своєрідності націлюють, на мій погляд, усі розглянуті нами вияви антропологічної й педагогічної толерантності.

Як повніше засвоїмо ми ці вияви світової інтелектуальної спадщини, ретельно й неупереджено зіставляючи їх з кращими зразками спадщини вітчизняної (у тім колі й останніх восьми десятиріч), тим змістовнішим стане наше реальне входження до європейського гурту громадянських суспільств.

Література:

Ў Козловські П. Постмодерна культура // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. — К., 1996.

- Ў Эрих В. Борьба за логос. Г. Скворода. Жизнь и учение. Мн., 2000. — С. 388–391.
- Œ Шелер М. Формы знания и образование // Избр. произв. М., 1994. — С. 27.
- Ї Морен Э. Утраченная парадигма: Природа человека. — К., 1995. — С. 105–106.
- Ī Лоренц К. Обратная сторона зеркала. — М., 1998. — С. 219.
- Í Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. — М., 2000.
- Соболь О. М. Постмодерністський дискурс: проблема свободи// Постмодерн: переоцінка цінностей. — Вінниця, 2001. — С. 59–65.
- Ë Больнов О. Зустріч // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. — К., 1996.

В. Табачковский. Проблемы педагогики в свете современной философской антропологии

В статье анализируется процесс переосмысления устоявшихся взглядов на человека и культуру в образовательном аспекте, переход от антропологии нормативизма и ригоризма и соответствующей ей нормативистско-репрессивной педагогики к антропологии и педагогике способствования. Очерчиваются болезненные вопросы обозначенного пересмотра, которые и составляют содержание авторских размышлений. Отмечается, что философское осмысление любых антропологических коллизий органично перерастает в социально-педагогические раздумья, и делается попытка раскрыть особенности такого перерастания в обращении к сравнительному анализу классических и современных антропологических представлений. На этой основе определяются краеугольные антропологемы современной культуры, акцентируется внимание на особенностях постмодернистского видения феноменов свободы, самости, встречи и их значимости для антрополого-педагогических осмыслений.

ЎАосааПі+ТМіВ—АЕаа≥ ≠ ±| -а° апітΣа Σ ΓГ -АЕа аС+Аі ±| СЕ±°а АЕ
-ГЕ±±∞ГДХі ≤ ГЕ±±±тпБ

The article presents an analysis of the re-comprehension process of the
аа≠ аааПі° ТМіВ ± ± о ≥ ас ас° Ω аа' АЕ Σ ΓГ а°' Ω Σ ≤ аа аа°а Ω' АБ ± Σ ≤
|АЕ ≥ ас ГЕ±±±тпБ ±| ≤ ± АЕ а Σ ПЕ ас° АЕ ± АПЕ ас° АЕ ТБс ± ± Σ ± АЕ а Σ^{тп}
ас° АЕ ∞ АЕ ± Σ ∞ а° апітΣа ± ± ΓГ ас ГЕ±±±тпБ ас° ∞ а° апітΣа ± ± ааа ас Ω ГГ
urgent problems of such re-comprehension, which also form the contents of the
author's reflections, are outlined. It is pointed out that philosophical under-
≠ ас° Σ π ±| асБ ас ГЕ±±±тпДХі Ω аа аа ≤ а ± АБ ас Σ ДХіБ о а тп а а° Σ ± ± ГГ
social and pedagogical reflections. It is made an attempt to show the peculiari-
"Σ а ±| ≠ Ω |° а тп а а а ≤" о' а ± ± ГГ Ω ≥ ∞ а Б Σ тп ас а а а ±| ГГ Ω аа Σ ДХі ас°
≥ ±° а АЕ ас ГЕ±±±тпДХі Σ а а Уі ≤ ГГ аа а У ГГ μ а Б ас ГЕ±±±тп а ≥ ±| ГГ
≥ ±° а АЕ Ω аа' АЕ а АЕ о а а АЕ Σ а° У а а ДХі а а ≤ Σ ас Σ ∞ Σ ± ± ГГ ∞ Ω а а АЕ ± ±|
the post-modern vision of the phenomena of freedom, originality, meeting and
"ГЕ АЕ ∞ ± АБ ас Ω | ± АЕ ГГ ас ГЕ±±±тпДХі ас° ∞ а° апітΣа ДХі ≥ ∞ АЕ ГГ ас ± ± Σ У