

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНА ТА ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ПРОБЛЕМАТИКА В ТЕКСТАХ ПАСКАЛЯ

Горак Г. (Київ)

Б. ПАСКАЛЬ І ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНЕ СВІТОБАЧЕННЯ

Вельми типове для нашого часу широке звертання до історико-філософських текстів як до чи не єдиного можливого предмету філософського осмислення потребує вироблення нових методологічних засад. Поза сумнівом, будь-яке філософське досягнення минулого не може розглядатись як замкнене в собі. Адже такий розгляд вимагає лише «автентичного» прочитання, котре завжди є ілюзією, оскільки жоден коментар не позбавлений особистих уподобань, і тому, за одним вдалим висловом, вимальовує «свого Бердяєва», «свого Паскаля» тощо.

За умов ізольованості кожного такого коментаторського підходу від інших подібних знижується пізнавальний потенціал дослідження, воно більшою мірою становить інтерес для виявлення філософських інтенцій самого дослідника, а не дійсного змісту творчості досліджуваного. Ця особливість будь-якої історико-філософської праці є неусувною, але не знижує її значущості, якщо поєднується з іншими вимогами до історико-філософського дослідження.

Є сенс з'ясовувати унікальність творчості філософа минулого в контексті історико-філософського процесу, виявляти локус, в якому знаходиться саме його творчість, а також актуалізувати її в тому розумінні, щоб, з одного боку, вдаватись до прочитання проблем крізь призму їх попереднього бачення, а, з другого, знаходити в історико-філософському тексті те, що має значущість сьогодні.

Мабуть ці загальні вимоги є досить тривіальними для історико-філософської методології, але їх нелегко реалізувати в конкретних репрезентаціях філософської думки, розглянутої у її історичних вимірах.

Моє звертання до творчості Паскаля зумовлене саме інтересом до з'ясування його місця в розвитку філософсько-антропологічного світобачення.

Нині чітко вирізьблюється проблема виявлення змісту філософської антропології з огляду на різні штиби її прочитання. Досить звернутись до змісту підручників та учбових програм з цієї галузі філософського знання, виданих протягом останнього десятиріччя

на теренах СНД, аби переконатись в поліваріантності бачення предмету філософської антропології. Разом з тим назва цієї дисципліни переважно прив'язується до імені Макса Шелера, її засновника, та до імен ще декількох осіб, котрі працювали в окресленому ним напрямку (Гелена, Плеснера, інш.).

Спостерігається також чітко виражена диференціація філософсько-антропологічного знання, мають місце такі його розгалуження, як соціальна, історична, політична антропологія, культурантропологія тощо. Не вдаючись до аналізу структури сучасного антропологічного знання й поготів до генеалогії його складових, спробуємо відповісти на одне питання, що має пряме відношення і до творчості Паскаля: чи правомірно вважати філософсько-антропологічне знання породженням ХХ ст. та відносити його до часів Шелера, чи варто виявляти більш глибокі корені цього знання, прослідковуючи його присутність упродовж всієї історії філософського мислення?

Очевидно, що звернення філософії до з'ясування сутності людини, людських природи, умов існування, моральних настанов та духовних засад притаманне вже епосі її виникнення. У філософській думці людина вимірювалась в її буттєвому (онтологічному), пізнавальному (гносеологічному) статусі і в переплетенні з ними здійснювались антропологічні виміри: що є людина, як покликана вона жити в цьому світі, аби досягти повноти свого буття тощо.

Філософський роздум спрямовувався на особистість, на самого себе, на внутрішній світ людини, не як на об'єктивну категорію, а як на власне Я. У ньому формувались відповіді на питання, чим є моє особисте життя і як я можу і мушу чинити. Зустрічаємо витoki цих міркувань у софістів, їх зразки представлені в знаменитих піфагорійських акусах, повною мірою вони присутні в сократівських філософемах, апогей яких — «гноти се автон», в неперевершених звертаннях Марка Аврелія «до самого себе», а також у пізніших філософських вченнях, які задавго до шелерівської філософії були спрямовані на людину.

Здебільшого філософсько-антропологічне світобачення існувало лише як певний вектор філософії, співвідносячись, а нерідко й зливаючись з іншими векторами. Так, відповідь на питання «що є людина», передбачає не тільки мікрокосмічний, але й макрокосмічний людський вимір, розгляд людини як «дитини природи» — наслідку еволюції, або як продукту соціального середовища чи об'єктивного явища, існування якого підпорядковане світовим законам; тобто — поряд з антропологічним розглядом людини завжди існували інші, які суто антропологічними назвати не можна.

Шелерівське вчення саме тому набуває власне антропологічного змісту і тим самим виокремлюється в самостійну галузь — філософську антропологію, що воно покладає свій предмет як лю-

дину, котра, через своє центруюче місце в Космосі, через свою духовну винятковість і носієвість духовних скрепів буттєвості, розглядається як духовне осереддя світу.

Але таке розуміння людини формувалось у глибоких філософських надрах минулого. Його аспекти знаходимо майже в усіх філософських вченнях, серед яких філософія Паскаля посідає чи не найчільніше місце. Що надає підстави вважати Паскаля носієм філософсько-антропологічного світобачення? Ми розглядаємо його як певного провісника філософсько-антропологічного мислення, в якому ще не сформувався теоретичні засади філософської антропології, а присутні лише ідеї, котрі мають переважно світоглядний характер і виражаються у формі релігійних поглядів, інтуїтивних здогадок, емоційних станів тощо.

Власне кажучи, всі погляди Паскаля мають філософсько-антропологічне звучання, навіть у тих думках, які щільно прилягають до натурфілософських роздумів.

Паскаль не лише здійснював філософські розвідки щодо природознавства, він сам був видатним знавцем природи, проте знайшов у собі мужність подолати спокусу сайєнтистського світобачення, і в самій науці вбачав лише один з проявів божественної сутності людини. Він писав: «Ми пізнаємо істину не одним лише розумом, але й серцем, і цим останнім шляхом ми досягаємо перші начала, і даремно намагається заперечувати їм розум, який тут недоречний» [5, с. 116(фр. 282)].

В надрах паскалівської філософії сформульовані антропологічні ідеї, що й донині є засадничими для філософської антропології. Найвизначніша серед них — образ «мислячої тростини», тобто погляд на людину, котрий здатен вловити її суперечливу сутність як мізерної частки безмежного космічного простору і водночас — як істоти, здатної досягнути останній своїм розумом, а, відтак, перевершити його.

Для Паскаля людина завжди перебуває у серединному становищі між нічим і всім. Їй притаманна здатність монадного існування, у своєму внутрішньому світі вона сфокусовує увесь Всесвіт, є його матеріальним і духовним відтворенням.

Цією думкою Паскаль не лише випередив лейбніцевську ідею монади, але й передбачив сучасне наукове уявлення про людину як голограму Всесвіту.

Для сучасного філософського пошуку значимою є думка Паскаля про двоїсту природу людини. Багатогранність цієї двоїстості, її суперечлива сутність і таємниця її природи й досі становлять предмет філософсько-антропологічних розвідок. На сторінках творів Паскаля розгортається поліфонічна картина підходів до розкриття цієї сутнісної риси людського існування. «Найбільш вражаючим у людській природі є протилежність, що виявляється у ній

стосовно усього» [5, с. 112(фр. 434 пр.)].

Паскаль вдається до розкриття двоїстості через співвідношення душі й тіла, тварної та божественної сутнісних складових людини, раціонального та почуттєвого боків людського світовідношення. Ця остання суперечність, або радше взаємодоповнюваність, чітко зафіксована Паскалем, і становить безумовний пізнавальний інтерес для сучасної філософії. «В людині відбувається споконвічна боротьба між розсудком і пристрастями. Вона могла б насолоджуватись деяким миром, якби у неї був лише розсудок без пристрастей, або самі пристрасті без розсудку. Та оскільки у ній є і те, й інше, вона не може існувати без боротьби, не маючи можливості підтримувати мир з розсудком і водночас не ворогувати з пристрастями. Таким чином, людина завжди роз'єднана і супротивна сама собі» [5, с. 255(фр. 412)].

З'ясування цієї суперечності, значно поглиблене фрейдівськими розвідками, юнгіанським вченням про архетипи, бергсонівським уявленням про два крила людського освоєння світу, раціональне й інтуїтивне, та іншими дослідженнями свідомого, надсвідомого, підсвідомого тощо, але в паскалівському формулюванні воно має висхідне звучання.

Двоїстість людського існування Паскаль пов'язує як з положенням людини в світі, так і з внутрішніми станами її душі. З одного боку, людина займає середнє становище між нескінченністю світу і скінченністю речей, серед яких перебуває, звідси їй властиве дистанціювання від крайнощів і в пізнавальному, і в психологічному аспекті. У внутрішніх духовних станах людини знаходять прояв супротивні інтенції, вона одразу прагне досягти двох протилежностей одразу.

Це обертається суперечливим наслідком людських прагнень: «Ми прагнемо істини, знаходимо ж у собі самі сумніви. Шукаємо щастя, зустрічаємо ж лише горе та смерть» [5, с. 119(фр. 437)].

За усієї напруженості пошуків дійсної природи людської суперечливості — і Паскалем, і багатьма філософами наступних поколінь (М. Шелером, А. Геленом, С. Франком і особливо Е. Фроммом, ін.) вона залишається таємницею й досі. Полярність «ангела» і «звіра» в душевних пориваннях людини нездоланна. Її образна репрезентація Паскалем назавжди залишиться найяскравішим описом її суперечливості. «Що за химера людина? Яка небачена хаотична істота, який предмет суперечливості, яке чудо. Суддя всіх речей, немислячий хробак земний, охоронець правди, суміш непевності і заблудження, слава і покидьок весвіту» [5, с. 115 (фр.434)].

У текстах Паскаля постає яскраве зображення екзистенційних станів людської буттєвості, що знайшли своє розгорнуте з'ясування в екзистенціалізмі й у інших філософсько-антропологічних і психологічних дослідженнях.

Звертання до внутрішнього світу людини не може обминути таких проявів її духовності, що сповнюють її відповідним змістом. Це такі її характеристики, що мають психологічний вияв, але визначаються не лише психологічними чинниками, а укорінені в особливостях людської буттєвості взагалі. Типовими в цьому відношенні є такі стани, як стурбованість, туга, печаль, нудьга, відчай та інші. Вони є предметом пильної уваги Паскаля і розглядаються ним як екзистенційні модулі. Дійсно, нудьга і туга, що так дошкуляють людському існуванню, є наслідком невдоволеності, а, точніше, нереалізованості власного потенціалу, його неадекватного використання в сферах, де немає місця для творчого, активного життєвияву, органічного зв'язку з ціннісними вимірами людського духу, визначеністю щодо трансцендентного.

В цьому зв'язку можна сформулювати докази проти наявного нині культу повсякденності, прославлення життя людини, яка живе побутовими, щоденними та розважальними інтересами, якій може й не бути діла до високих цінностей, ідеалів, вищих вимірів життя [4, с. 48—70].

Подібного стибу життя ніколи не може стати власне людським, хоча б тому, що у ньому залишаються нездоланими екзистенціали, які хвилювали Паскаля. Ця трагедійність нереалізованості, на яку звертали увагу Шопенгауер, Сартр, Ясперс, збільшується разом із нарощенням суспільних умов для розвитку людини, зокрема, із вдосконаленням технічних засобів, що примножують можливості розумових здібностей, творчих нахилів, а також індустрії розваг, послуги якої в кінцевому підсумку не дають душевної розради.

Вдоволеність лише особистим комфортним існуванням, матеріальними достатками, безпроблемністю власного існування обертається глухими кутами індивідуального буття — нездоланною нудьгою, яка є найлютішим ворогом людської душі. Виходи з цього становища — лише у ілюзорний світ: пияцтво, наркоманія тощо.

Звертаючись до проблеми, як жити людині в цьому світі, Паскаль переводить етичні постулати, що сформувались у філософії до нього, у суто філософську площину й у такий спосіб полишає межі моралізаторства. Він не просто імперативує поведінку, а розкриває сутність моральної якості в просторі життєдіяльності. Порівняймо у Сократа: «пізнай самого себе», у Марка Аврелія «поспішай до мети і залиш марні надії», у Паскаля «гідність людини — в її думці».

В працях Паскаля порушено значущу для філософської антропології проблему відношення людини до часу її перебування у світі. Минуле, теперішнє й майбутнє — три виміри часу, з якими людина співвідносить себе. Але, на погляд Паскаля, нас не задовольняє теперішнє, ми тримаємось за минуле, шкодуючи, що його вже немає, і прагнемо у майбутнє, покладаючи на нього свої найк-

раці сподівання. «Ми марнотно перебуваємо думкою у часах, яких вже немає більше, і без роздумів втрачаємо сучасне. [...] Сучасне ніколи не становить нашої мети, минуле і сучасне — наші засоби, мета ж — саме тільки майбутнє» [5, с. 95(фр. 172)]; і як сумний висновок: «Ми ніколи не живемо, лише сподіваємось жити» [там само].

До речі, аргументуючи думку про спадкоємні зв'язки української філософії 60—90 рр. ХХ ст. зокрема з паскалівськими ідеями, можна вказати на цікаве опрацювання цієї теми в праці В. І. Шинкарука та О. І. Яценка. Вони писали співзвучно з Паскалем: «Людина не стільки живе теперішнім, скільки переживає своє майбутнє» [7, с. 8—10].

Ця особливість людського сприйняття часу, що виявляє себе у прихильності до минулого, нехтуванні теперішнім й сподіваннях на майбутнє, не може не враховуватись у програмуванні суспільних наслідків людської поведінки, зокрема у виробленні ідеологічних регулятивів, серед яких належне місце мають посідати суспільні ідеали. Особисте життя набуває дійсного сенсу, коли воно покладається на сподівання кращого у майбутті не лише для себе, але й для інших — для нащадків, наступників.

І, нарешті, як на мене, найцінніша складова паскалівського філософського спадку. Переживаючи час регенерації духовних основ людського існування, ми неминуче звертаємось до проблеми співвідношення раціональних засад нашого світосприйняття та його ірраціональних підвалів.

Ще потрібно з'ясувати, якою мірою Паскаля слід вважати релігійним філософом. Хоч більшість його текстів присвячена Богові, але, як справедливо зауважив один з паскалезнавців: «Ставлення Паскаля до Бога, до Христа, опосередковане його дискурсивною логікою», його пошук божественних істин видається «чи то доказом теореми, чи то кримінальним розслідуванням, і лише потім — теологічним трактатом» [6, с. 435].

Та й офіційні релігійні догматики звинувачували Паскаля в ересі, але саме ці обставини уможливили той висновок, що Паскаль у своїх пошуках божественних начал людського існування полишав межі суто теологічних уявлень і виходив у філософський простір.

Тобто, він продовжував, а, у певному сенсі, й започатковував той аспект інтелектуальних роздумів, який не полишає нас і сьогодні: Я і Бог, Я і Втаємничене, Я і трансценденція. Переведене у площину філософії й особистого світобачення, воно залишається значущим на всі часи для кожної мислячої істоти.

Глухій до християнського віровчення, занадто зраціоналізований, а понад те отруєний боговбивчим атеїзмом, людині нашого часу важко зберегти прихильність до цієї релігії, хоча, між іншим, в

сучасному світі мільярди людей залишаються прихильниками християнства або ж вірними інших релігійних конфесій. А носієм релігійної віри, не завжди пов'язаної з певним віровченням, є принаймні переважна частина людства, коли не все воно взагалі. Прислухаємось до трактувань релігії Томасом Карлейлем: «Під релігією я розумію тут не церковне віросповідання людини, не ті догмати віри, про визнання яких вона свідчить хресним знаменням, словом або ж якимось інше, не зовсім те, а у багатьох випадках зовсім не те»; «те, що людина приймає близько до серця, вважає вірогідним в усьому, що стосується її обов'язку, її долі, те, що за усіх обставин складає для неї головне, зумовлює та визначає собою все останнє — це і є релігія; *«релігія — це той образ, через який людина почуває себе духовно пов'язаною з невидимим світом, або з “не-світом”* [курсив мій — Г.Г.]» [2, с. 7]. Навряд чи хто з мешканців землі залишається за межами так витлумаченої релігії.

Поза межами атеїстичного вчення, яке можна вважати подоланим, залишається, і залишається назавжди, проблема непізнаного, втаємниченого, неосяжного, трансцендентного, яка була предметом уваги багатьох філософів, у тому числі й Блезе Паскаля.

Зраціоналізована свідомість ладна пояснити неосягнуті «залишки» як ще не пізнане, не відкрите, незнане, але таке, що шляхом історичного поступу та за допомогою засобів науки перетвориться на відкрите, пізнане, зрозуміле. Оманливе уявлення про діалектику відносної та абсолютної істини заворожує. Але значно глибшим є висновок Паскаля, С. Франка й інших філософів: нескінченність залишатиметься неосягнутою протягом усього часу існування людства, оскільки воно навіть у випадку довготривалості цього існування буде скінченим на тлі безмежності Всесвіту. Не менш слушними, ніж ідеї абсолютної та відносної істини є аргументи щодо потойбічності, трансцендентності, надприродності, зрештою, Абсолюту...

В релігії незвідане, незміряне, незриме позначають образом Бога, який у різних конфесіях набуває своєрідного заломлення. Христос, Єгова, Будда, Аллах, Крішна, Перун тощо. Чому боги такі різні? Це розмаїття свідчить про безмежні можливості людини у досягненні, а точніше у означенні того, що для розуму є неосяжним, в чому й полягає його суть. Згадаймо Паскалеве «можна знати, що Бог є, і не знати, що Він таке» [5, с. 131(фр. 233)]. Існують також і категоріальні виміри того, що існує поза часом і межами земного існування: ніщо, безодня, хаос тощо.

У текстах *Думок*, спрямованих проти збайдужілості атеїстів, читаємо: «Ця недбалість у справі, що стосується самої людини, її вічності, всього, що повинне бути їй дорогим, не так зачіпає, як обурює мене, таке явище є дивовижним, жахливим, навіть потвор-

ним» [5, с. 123(фр. 194)]. Сказане Паскалем торкається безсмертя душі, байдужість до цього важливого питання є для нього «ознакою втрати будь-якої чутливості» [там само].

Дійсно, чи може філософія віддати на відкуп релігії, а понад те містиці проблему безсмертя душі? Чи може вона залишитись осторонь того, що хвилювало думки і серця людей в усі часи їх існування і знаходило певну відповідь в усіх без винятку філософських вченнях, виливаючись у заперечення безсмертя душі лише в матеріалістичному вченні? Чи є це заперечення останнім словом філософії? Адже й матеріалістичному вченню властиве ствердження довічних перетворень і незнищеності того, що існує, змінюючи форму свого існування, не більше.

Проте накопичення духовності в людській душі, здійснене за часів її земного існування, здобутки свідомості та почуттів індивідуальності мабуть також підлягають законові вічного відтворення і збереження енергії в її особливій формі.

Для філософії ключ до розв'язання цієї проблеми полягає у тому, що в даному випадку (за умови визнання того, що душа існує, що вона безсмертна, надприродна, трансцендентна, неосяжна тощо) вона вказує на щось поза межами почуттєвого пізнання, раціональних вимірів, наукових визначень тощо.

Людська думка занурюється в сферу невідомого і непідвладного пізнанню, але вона пульсує поряд з ним і не може обминути увагою, вона його моделює, щоб доповнити, вибудувати своє цілісне уявлення про світ видимий і невидимий, як про певну єдність по відношенню до людини. Те, що не підвладне пізнанню, — адже останнє завжди обмежується часом, людською природою, пізнавальними засобами тощо — не може підлягати раціональній реконструкції, його відтворення уможлиблюється тільки у інших формах духовного освоєння світу, зокрема в міфологічних образах.

Типовими у цьому відношенні є людські уявлення про душу та її безсмертя. Починаючи від архаїчної міфології, проблему душі намагались розв'язувати за допомогою анімістичних та реінкарнаційних уявлень, останні навіть стали здобутком деяких світових релігій і певних філософських доктрин. У буддизмі, наприклад, ідея безсмертя є центральною. Воно реалізується через перевтілення душ, завершуване нірваною, тобто духовно-душевеним безсмертям.

Чільне місце посідає ідея безсмертя в християнстві та в прилеглих до нього філософських вченнях. Саме єдність людини з Богом, служіння йому та віра в його місію (хресну смерть за гріхи людей) — ось запорука здобуття вічного блаженного життя праведниками. Особливістю християнського віровчення є ствердження індивідуального безсмертя, яке досягається праведним земним життям, що продовжується в потойбічному світі.

Мабуть немає жодного філософського вчення, яке б обминало

увагою проблему безсмертя [див. 3]. Саєнтизована людська думка у наш час не сприймає спрощених, переважно почуттєвих міфообразів, але так само й ідеалістичних, містичних конструкцій, відносячи їх до відомства вигадок та заблуджень. Натомість вона вибудовує інші наукоподібні, але не менш міфологізовані пояснення. Існування душі пов'язують з наявністю інформаційного поля, Семантичного Всесвіту, космічного розуму, трансперсонального світу, тобто речей, доведення яких науковими засобами неможливе (див. праці С. Гроффа, Ю. Конигіна, В. Налімова, В. Полікарпова тощо).

Віддавна й донині людство стикається з ситуацією, фіксованою багатьма філософами: «не можливо знайти раціональних доказів для спростування існування Бога, але ж і наявність його раціонально недовідна».

Хіба що людина з плином часу виявиться спроможною ледь-ледь підняти завісу над споконвічною таїною існування потойбічного, що вона намагається робити постійно, але ніколи не може завершити цього проникнення за лаштунки. Таїна залишається таїною. Ми долучаємось до неї позанауковими засобами, в тому числі й містичними станами, інтуїтивними здогадками, релігійною вірою. Найголовніша відмінність цих ненаукових і незнаннєвих способів полягає у тому, що вони завжди інтимні, суто індивідуальні. Будь-яке усуспільнення, типізація, а надто ж інституалізація постають соціальними спотвореннями їх дійсної сутності.

В кожного свій Бог, свої містичні стани, свої уявлення про власне безсмертя. В суспільній масовій свідомості вони можуть набувати узагальнень в релігійних образах, різного роду міфах, що інколи мають вигляд теоретичних конструктів. Пояснення душі здійснюється, наприклад, через визнання наявності лептонного газу, що фіксує здобуту протягом життя інформацію і витікає назовні після смерті людини, або через ототожнення душі з передавачем торсіонного поля тощо.

Це той самий міф, котрий зодягається у тогу науки, за що його не варто ганьбити, а тим більш — обминати увагою. Подібна єдність міфотворчості й науковості на користь обом. В міфах знаходимо значущі наукові конструкції [див. 1], за допомогою науки можна надати міфові тієї вірогідності, що задовольнить наш світоглядний запит.

В творчості Паскаля подибуємо безліч позицій, які дають підстави для таких міркувань. Він визнає силу науки, але обмежує її кордони, він культивує релігійні почуття, вважає неможливим помислити проти чуда.

Паскаль, як його попередники і наступники, звертається до ідеї Бога в своїх філософських побудовах і аргументує безцільність та беззмістовність безбожного життя. З цим не можна не

погодитись, коли визнати, що повнота людського існування залежить від розуміння себе і в контексті реально існуючого, і в контексті того, що ним не покривається.

Філософсько-антропологічні ідеї Паскаля посідають особливе місце в розвитку філософських знань про людину. Є всі підстави розглядати паскалівське вчення як важливу віху розвитку філософсько-антропологічного світобачення.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Еремеев В. С.** Чертеж антропокосмоса. — М., 1992.
2. **Карлейль Т.** Герои, почитание героев и героического в истории. — М., 1995
3. **Крилова С.** Безсмертя особистості: ілюзія чи реальність? — К., 1999.
4. **Лосев И. В.** Апология обыденности, или Реквием по утопии // Императивы человечности. — К., 1990.
5. **Паскаль Б.** Мысли. — М., 1994.
6. **Хома О. И.** Феномен «Мыслей»: что такое философия Паскаля? // Паскаль Б. Мысли ..., 1994.
7. **Шинкарук В. И., Яценко А. И.** Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения. — К., 1984.

Табачковський В. (Київ)

Б. ПАСКАЛЬ: ДИЛЕМА ЕСЕНЦІЙНОГО ТА ЕКЗИСТЕНЦІЙНОГО В АНТРОПОЛОГІЧНІЙ РЕФЛЕКСІЇ

Філософська антропологія як самостійна дослідницька галузь постала на початку другої чверті нашої доби не тільки з тих причин, що про них мовиться у наших енциклопедичних виданнях (там йдеться передусім про потребу поєднання здобутків конкретно-наукового вивчення різних аспектів людського буття з цілісним філософським його осягненням) але й через різке унаочнення й загострення колізії, котра віддавна визрівала у людинознавчому дискурсі: між максимальною позитивністю та негативністю пізнавальних очікувань. Справді, ці сподівання коливаються від шелерівського уявлення про антропологічну рефлексію як вираження «метафізичного відношення» людини до «найвищого підґрунтя» усіх речей та щобільшого просування суб'єкта цього відношення у бік «метафізики абсолютного», аж до таврування такої рефлексії як «антропологічного сну» (М. Фуко), що у ній спливають на поверхню найпотаємніші владні зазіхання людини щодо світу, зарозумілий антропоцентризм новоевропейського гуманізму (М. Гайдеггер).

Чи не найгрунтовніше попередження щодо підстав окресленої колізії зробив свого часу Блез Паскаль. Ніби передчуваючи її