

ДО ГЕНЕЗИ ТЕРМІНІВ “АНТРОПОЛОГІЯ” І “ПСИХОЛОГІЯ” У НІМЕЦЬКІЙ МЕТАФІЗИЦІ: КОРОТКА ІСТОРИЧНА ЕКСПОЗИЦІЯ ВІД Р.ГОКЛЕНА ДО І.КАНТА

Європейська метафізика має довготривалу історію вишколу своєї мови. З часів Платона і Аристотеля (а можливо ще й раніше – елеатів) метафізичні пошуки завжди втілювались у якісь нові мовленнєві, лексичні значення, які сигніфікували ту нову реальність, яка відкривалась Парменіду і Платону, Зенону і Аристотелю. Так було з такими відомими античними філософськими концептами, які, з часом, стали стійкими метафізичними термінами, як перша філософія (вона ж, пізніше, метафізика), буття і не буття, суще, потенційне і актуальне, фінальна причина, сутність, реальність, логос, душа, розум, Бог тощо. Як відомо, вже за римської доби майже всі вони отримали свої латиномовні еквіваленти, так що для європейського середньовіччя всі ці терміни отримали сенс як єдино прийнятна метафізична мова про суще.

Якщо хоча б коротко і побіжно зачепити історичне тло нашої теми, то слід зазначити, що в терміни “антропологія” і “психологія” з’являються в тогочасних німецьких метафізичних доктринах на початку XVI ст. Зрозуміло, що йдеться не про всі “антропологічні” знання, а лише про найбільш спекулятивні розділи і частини, які з часом отримали своє місце у складі метафізики як окремі дисципліни – емпірична і раціональна психології. Але все це якось оформилось значно пізніше, вже на початку XVIII ст.

Традиційно, починаючи з античних часів, у європейській філософській і теологічній літературі, внутрішні стани людини, її енергія, сила і активність описували латиномовним словом “Anima”, а вчення про такі стани позначалось терміном “De Anima” (Про душу).

Наразі, існують певні підстави (хоча й такі, що не мають твердих рішень й інтенсивно дебатується) вважати, що одним із тих, хто започаткував антропологічні дослідження, був німецький філософ, лікар і теолог М.Гунт (1449–1519), який виклав своє розуміння людської природи у трактаті “Antropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus, de elementis, partibus et membris humani corporis” (1501). Гунт ставив за мету дослідити людську природу, спираючись як на фізіологічні (точніше, анатомічні), так і на теологічні підходи. Новаторський дух праці уособлювали знамениті 17 анатомічних гравюр, які схематично відтворювали найголовніші частини людського тіла [1]. Гравюри виконані на високому рівні і цілком відповідають тогочасним анатомічним знанням про внутрішні органи людини. Зокрема, одна з гравюр схематично зображувала людську голову, при цьому досить детально відтворювала її анатомічну структуру. Хоча, не зважаючи на наявність анатомічних схем і фізіологічних сюжетів, трактат Гунта все ж більше тяжіє до теологічного аналізу людської природи. Однак, термінологічно і, частково, концептуально ми спостерігаємо певне зміщення уваги дослідника у бік соматички, автора цікавить зв'язок душі і тіла, а не лише питання, пов'язані з душею як суто духовним виміром людини. В цілому слід визнати, що, не зважаючи на ширше залучення емпіричного матеріалу (зокрема, анатомічного), антропологічна доктрина Гунта є досить виваженою щодо християнського віровчення. У багатьох місцях трактату він повторює традиційні теологічні аргументи на користь торжества духу над тілесною природою людини, підкреслює виняткове значення віри у справі спасіння людської душі [2].

Термінологічні новації, які свідчили про певні концептуальні трансформації, започаткував відомий німецький вчений, професор метафізики, етики, логіки й фізики Марбургського університету Р.Гоклен (1547–1628). Саме він чи не вперше застосував термін “психологія” для позначення науки про людську душу. Ця термінологічна інновація притаманна його праці з промовистою назвою “шхчплпгйб: Nos est De hominis perfectione, animo, et inprimis ortu hujus, commentationes ac disputationes quorundam theologorum et

philosophorum nostrae aetatis, quos versa pagina ostendit” (1590). Як бачимо, Гоклен використав грецьке слово “психологія”, що, можливо, зробило його ініціативу не такою очевидною і впливовою [3]. Щодо змісту, то свою психологію він визначав як доктрину про “*animi humani*”, тобто про людську душу, яка божественним провидінням інкорпорована в тіло людини. Однак, не зважаючи на те, що цей полемічний трактат перевидавався за життя автора кілька разів, весь час розширюючись і поповнюючись новим змістом, Гоклен не пішов шляхом посилення психологічних сюжетів свого твору, навіть назву він не вважав за доцільне переробити з грецького правопису на латину. До того ж, тлумаченню душі в трактаті присвячено лише кілька сторінок (на початку і в кінці цього масштабного опусу), де викладено більш-менш традиційне (теологічне) розуміння цього концепту, але з дещо новими акцентами, що в цілому відповідало тим змінам, які започаткували засновники протестантизму, зокрема, Ф.Меланхтон, у царині теологічного і філософського дискурсу.

Взагалі, продуктивність і широта наукових інтересів Гоклена вражають. Він є автором більш ніж 150 надрукованих текстів із філософії, етики, метафізики, логіки, теології, математики, фізики, риторики, астрології тощо. Наприклад, у царині метафізики він є автором великого опусу “*Theoremata et problemata metaphysica*” (1608), що складається з 16 частин (диспутів), в яких розглянуті майже всі традиційні проблеми метафізики і логіки. Не менше значення мав також його більш ранній трактат “*De Subjecto metaphysicae, logicae, physicae et ethicae, cum nonnullis aliis*” (1598), в якому німецький метафізик окреслив предметні сфери різних філософських дисциплін. Це уможливило встановити структуру філософського знання, що вплинуло на подальший розвиток протестантської філософії. У цьому сенсі не меншої ваги набув його трактат з практичної філософії “*Philosophiae practicae taugitianae*” (1604), в якому Гоклен визначив практичну сферу як таку, що дотична не до знання, а до свободи волі людини.

Відтак, слід визнати, що першість у застосуванні терміну “психологія” належить Гоклену. Однак, існує одна цікава обставина, яка викликає певний подив: ми не знаходимо терміну “психологія” в дуже популярному словнику, автором якого є сам Гоклен. Йдеться про його словник “*Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur, Informatum opera studio Rodolphi Goclenii*” (1613). Відсутність цього терміну викликає особливий подив з огляду на велетенські розміри цього опусу – 1143 сторінки, сотні статей на різноманітну духовну тематику.

Окрім свого “великого” філософського лексикону Гоклен спромігся створити також його “скорочений варіант”. Йдеться про “*Lexicon philosophicum Graecum, opus sane omnibus philosophiae alumnis... : accesit adiicienda Latino lexico sylloge vocum et phrasium quarundam obsoletarum, munus usu receptarum...*” (1615), що має 390 сторінок, і в якому, до речі, розглядалися деякі питання і терміни, які відсутні у латиномовному прототипі. Наприклад, саме у цій “малій” версії міститься розлоге визначення “Метафізики”, її різновидів, чого ми не знаходимо, чомусь, у великому лексиконі. Цікаво, що цей словник побудований не за латинською абеткою (як великий), а за грецькою. Позаяк, але і в цьому словнику термін “психологія” також відсутній. Водночас у великому словнику міститься важлива ремарка, яка стосується терміну “онтологія”. До визначення цього концепту він звертається у статті “*Abstractio*”, точніше у тому розділі цієї статті, де йдеться про “*Abstractio Materiae*”. Тут ми і зустрічаємо ремарку щодо онтології як філософії про суще: “*ϋνφπλπγϋβ, philosophia de ente*” [4, 16]. Як вважають сучасні фахівці (зокрема, американський дослідник Б.Сміт), це чи не перше в європейській філософії застосування цього концепту як чогось самостійного і термінологічно визначеного. Пізніше ми зустрічаємо цей термін у Й.Клауберга (щоправда, дещо змінений, але за своїм змістом його розуміння відповідає визначенню Гоклена), який використав його для позначення першої частини філософії. Йдеться про його працю “*Elementa philosophiae sive Ontosophiae, Scientia prima...*” (1647).

Принагідно зазначимо, що філософські словники Гоклена викликали негативну реакцію релігійних (здебільшого католицьких) кіл. Це дивно з огляду на християнську спрямованість словника, про що свідчить переважна більшість його статей. Можливо, католицьким ортодоксам не сподобалась особливо велика увага автора до грецьких філософів, особливо Платона й Аристотеля, а також, звичайно, підкреслена протестантська спрямованість статей,

в яких зачіпались догматичні питання. Позаяк, але у 1633 р. словник було занесено в католицький *Index librorum prohibitorum*.

Відзначимо ще й таку характерну рису цих словників – те, що певним чином нагадує психологічні розвідки “марбургського Платона” ми можемо віднайти в його розлогіх статтях про “душу”, “тіло” і “життя” [4, 103–106, 323–329, 481–483]. Слід особливо підкреслити, що за глибиною змісту і масштабом історичної реконструкції ці статті гідні того, щоб їх розглядати як виняткові інтелектуальні досягнення раннє модерної думки. Як вважав відомий дослідник філософської термінології Р.Ейкен, обидва словники німецького метафізика ще не дають чіткого визначення термінів, а скоріш за все в них автор зосереджує свою увагу на філософському і теологічному розкритті тих концептів, які мають тривалу традицію свого застосування в минулому – в античних і середньовічних текстах. Так, своє визначення “душі” німецький філософ розпочинає з того, що виокремлює три найбільш характерних її властивості – душа є форма, що “одушевляє” тіло; вона є внутрішнє життя; душа є істинне життя. Ці традиційні визначення, на думку Гоклена, є вельми загальними і тому потребують свого уточнення. Наразі, після масштабної історичної реконструкції цього феномену в античні й середньовічні часи (з особливою увагою до ідей Платона, Аристотеля, стоїків, латинських авторів, отців церкви і схоластів), він підходить до усвідомлення деяких нових елементів, властивих цьому концепту. Головне, що він започаткував – це обережні інновації щодо концепту “душа” і “людина”. Йдеться власне про те, що творець цих філософських словників у відповідних статтях акцентував увагу не на “трьохчастинній” моделі душі (вегетативна, тваринна і розумна), а на “двохчастинній” моделі людини (*homo duplex*). Згідно з цією моделлю, людина, окрім розумної душі, має ще одну не менш важливу складову частину своєї природи – матеріальне тіло, яке в його словникових статтях набуває вкрай важливих анатомічних рис. Такий підхід справді багато в чому слідував за Меланхтоном (хоча між ними існували певні конфесійні розбіжності), який у своїх дослідженнях душі рухався шляхом всебічного посилення анатомічних описів людського тіла на противагу суто духовним, інтелектуальним констеляціям душі. Таким чином, людське тіло, в супереч античній традиції і схоластиці, Гоклен починає розглядати як природне суще, яке “віднімає” у душі і перебирає на себе частину її характеристик – вегетативні й тваринні прояви. Останні Гоклен обережно і виважено тлумачить як властивості тіла, а не як модуси душі. Оці зміни наголосів спостерігаємо також у його не менш цікавій статті про тіло (*corpus*), яке, окрім теологічних (і христологічних характеристик – “тіло Христа”), отримує нові, додаткові властивості – тіла фізичного й анатомічного; тіла не лише гомогенного і розумного, а й гетерогенного, тобто, чуттєвого й афективного [4, 481–482].

Звичайно, такі зміни були лише окреслені, вони не були викладені послідовно і системно, оскільки, окрім, наприклад, наявності нових елементів концептуалізації душі, німецький вчений відтворює аристотелівське вчення про душу, надаючи йому відповідних християнських рис [4, 103–106]. Але процес концептуальних змін уявлень про людину, її природу, тіло і душу, трансформацій, що були розпочаті протестантськими авторами, зокрема Меланхтоном і Гекленом, досить швидко отримав підтримку з боку цілої плеяди філософів і вчених першої величини – причому як протестантського, так і католицького спрямування.

Принагідно зазначимо, що картезіанська дуалістична модель людини є певною радикалізацією “двохчастинної” моделі (*homo duplex*), до формування якої німецькі протестантські метафізики (Гоклен і Касман) доклали значних зусиль. Картезіанська модель виявилась впливовим метафізичним конструктом, основні засади якого поділяли не лише Гобс, Гасенді і Бейль, а й рішучий опонент картезіанства Ляйбніц, який також відштовхувався від цієї моделі у своєму намаганні її спростувати. Відомо, що його варіант плюралістичної метафізики (монадології) став свідомою спробою подолати картезіанський дуалізм душі і тіла. Все це свідчило про вельми високий статус цієї моделі в європейських інтелектуальних колах другої половини XVII ст. Вочевидь, ця модель не зникає впродовж усієї “Просвітницької доби”, більше того, її епістемологічна роль неухильно зростає, чому

були відповідні концептуальні передумови: розширення діапазону і тематики природничих наук, перші успішні кроки наук про живі форми – зоології і ботаніки.

Отже, поступова зміна наголосів у питанні щодо людської природи, її складових елементів, започаткувала довготривалий процес знецінення всіх тих людських виявів, які не мали безпосереднього чи опосередкованого відношення до розумової діяльності. Це виявилось у відомих дискусіях про тваринну душу, її право взагалі претендувати на статус душі. Звичайно, ці дискусії ставили під сумнів аристотелівську теорію душі, згідно з якою будь-яка жива форма повинна мати хоча б один із вимірів душі – рослинний, тваринний чи інтелектуальний. Людина уособлює всі ці виміри, оскільки вона є найскладнішою істотою. Згідно з новою моделлю людини, душа має просту (тобто, вона не має частин) розумну сутність (чи субстанцію), – а це означає, що всі живі істоти (тварини і рослини), за умов, що вони не здатні на очевидну інтелектуальну діяльність (яка є дискурсивною і мовленнєвою), відповідно не можуть претендувати на те, щоб називатись “одушевленими” істотами. За таких обставин тварини є лише тілами здатними на відчуття, але вони не спроможні щось усвідомлювати і керуватись знаннями. Дещо пізніше Декарт надав такому розумінню додаткової ваги, коли почав розглядати тварин не просто як живі тіла, а як тіла мертві – машини, що діють на засадах каузального механізму, а не телеологічного організму. Відтак, у модерну добу складається вельми впливова і “довгограюча” парадигма розрізнення і протиставлення (інколи різкого, рішучого, частіше більш спокійного і поміркованого) тілесної природи, яка тяжіє до матеріального, мертвого і механічного, і природи ментальної, яка уособлює основні виміри живого, органічного й доцільного. Ментальне починає тлумачитись як сутність, що протистоїть (контрадикторно) матеріальному як його заперечення, негачія. Звичайно, ані Меланхтон, ані Гоклен та їхні найближчі послідовники не робили таких рішучих висновків. Їхня позиція була більш поміркованою і виваженою, оскільки визначалась не стільки власними висновками (як ми це спостерігаємо пізніше, у Декарта і Гобса), скільки теологічною позицією. І все ж ми спостерігаємо обережний рух у бік нового розуміння людини, нового значення людського тіла, його анатомічних і антропологічних особливостей. Це вело до переосмислення ролі душі, її чуттєвих, афективних виявів. “Низька чуттєвість” дедалі більше пов’язується не з душею, а з людським тілом. Тому нова антропологічна і психологічна термінологія віддзеркалювала нові концептуальні зрушення у тлумаченні людської природи, її структури і способів розгортання у світі.

Філософський лексикон Гоклена без перебільшення можна вважати винятковим інтелектуальним творінням німецького вченого, яким послуговувались найвідоміші філософи, теологи і вчені впродовж тривалого часу. Свідченням цьому є посилання на цей словник Декарта, Гобса і Ляйбніця. Цим лексиконом користувались знані німецькі протестантські філософи XVIII ст. – Кр.Томазій, Кр.Вольф, Г.Більфінгер, Й.Готшет, М.Кнутцен, Й.Ебергарт та інші. Наприклад, видатний представник німецького просвітництва, Кр.Вольф, послуговувався і цитував словники Гоклена в багатьох своїх трактатах, зокрема в своїй “Онтології”, “Емпіричній психології” та ін.

І все ж слід визнати, що класичне визначення психології й антропології ми зустрічаємо не у самого Гоклена, а в його учня і послідовника, видатного протестантського теолога і вченого О.Касмана (1562–1607). Саме в своєму трактаті “*Psychologia anthropologica...*” (1594) вчений дає відоме, класичне визначення нової дисципліни: “Антропологія є вченням про людську природу” [5, 1].

Зазначимо, що цей трактат складається з двох частин (загальним обсягом більш ніж 1300 сторінок), кожна з яких має свою назву, що пов’язано із загальним концептуальним задумом автор, а саме: кожна частина присвячена вивченню окремої і специфічної проблематики людської природи. Так, перша частина “*Psychologia anthropologica, sive Animae humanae doctrina, methodice informata, capitibus dissecta, singulorumque capitum disquisitionibus, ac controversarum questionum ventilationibus illustrata*” (1594) трактує властивості душі, її різноманітні здатності, зв’язок душі з тілом людини [6]. Ті нові ідеї і підходи, які запроваджував німецький антрополог, підштовхували його до застосування “оновленої мови”, нової термінології. Цікаво, що у передмові до цієї частини (передмові, яку,

до речі, написав шанований ним Гоклен) підкреслюється корисність психологічного і антропологічного знання як для теолога, так і для мораліста, лікаря і правника. У другій частині Касман розкриває зміст антропології, причому він свідомо розрізняє й виокремлює як термінологічно, так і концептуально антропологічну версію людини від тієї, яку він виклав у першій, психологічній частині трактату. Тобто, оригінальність підходу німецького вченого полягала у спробі надати аргументи щодо необхідності вивчати людину з використанням двох відмінних, хоча й взаємодоповнюючих версій людської природи – психологічної й антропологічної. Це розрізнення знайшло своє яскраве втілення навіть у назві другої частини: “Secunda pars anthropologiae, hoc est Fabrica humani corporis; methodice descripta, capitibus distincta, singulorumque capitum disquisitionibus, et variarum controuersarum questionum e variis, saepe etiam dissentientium opinionum physicis, anatomicis, et medicis collectarum disceptationibus” (1596). Відтак, якщо у першій, психологічній частині трактату дослідник зосередився на аналітиці людської душі, то в антропологічній – на анатомічних і фізіологічних особливостях людського організму, тіла. Дві частини цього трактату втілювали намагання німецького вченого поєднати вчення про душу і тіло людини на, так би мовити, “паратетних засадах”, з урахуванням специфіки кожної із цих сфер – психологічної й антропологічної. Зазначимо, що такий підхід був вельми новаторським, тому й не дивно, що творчі здобутки Касмана сприймались досить критично з боку як католицьких, так і протестантських теологів. Але це не зупинило вченого, свідченням чому є його німецькомовний трактат, що вийшов друком пізніше, після латиномовної праці, однак, безперечно, з урахуванням сюжетів, підходів і тем, які містилися в антропологічному дослідженні. Йдеться про розвідку “Ошибка! Источник ссылки не найден. Ошибка! Источник ссылки не найден.: Ошибка! Источник ссылки не найден. Ошибка! Источник ссылки не найден. Ошибка! Источник ссылки не найден. Ошибка! Источник ссылки не найден. Ошибка! Источник ссылки не найден. Ошибка! Источник ссылки не найден. Ошибка! Источник ссылки не найден. Ошибка! Источник ссылки не найден. Ошибка! Источник ссылки не найден. Ошибка! Источник ссылки не найден.” (1607), яка, можливо, є не такою відомою, але від цього не менш значущою працею німецького вченого. Саме у ній Касман поглиблює своє розрізнення природного (зовнішнього) і внутрішнього (духовного) тіла, причому останнє для нього є душею, яка отримує силу і здатність виконувати свої функції як від духу, що не пов’язаний із тілесною природою, так і від природного тіла. Це тіло стимулює процеси душі, надає їм конкретної визначеності. Однак і тіло, вважає вчений, без посередництва душі не спроможне стати *людським тілом*. Соматика людини не є лише природній організм, вона виконує особливу місію – провідника душі, є місцем її втілення, живлення й існування впродовж усього людського життя. І знову, як і в психологічному трактаті, він підкреслює особливу місію душі – втілювати, насамперед, інтелектуальні здатності людини, бути провідником логосу, сенсу. Відсутність розумного сенсу душі унеможливує існування внутрішнього тіла, без чого людина не може розраховувати на істинне буття і спасіння.

Взагалі, антропологічні тексти Касмана були добре знайомі в інтелектуальному середовищі XVII–XVIII ст., особливо в німецькомовному культурному ареалі, про що, до речі, свідчать перевидання багатьох його творів як за життя автора, так і пізніше. Так, вищеназваний німецькомовний трактат (який спочатку також вийшов латиною) “Ошибка! Источник ссылки не найден. Ошибка! Источник ссылки не найден.” перевидавався кілька разів, зокрема, видання 1654 р. здійснив відомий швейцарський теолог Й.Герлін, із власним великим попереднім словом.

Новаторство Касмана полягало у застосуванні ним нових термінів, що допомогло йому зафіксувати якщо не цілковито нове вчення про людину (що було й неможливо з огляду на стійкі теологічні переконання вченого), то, все ж, змінити деякі наголоси, підходи до тлумачення людини, її психічних і тілесних функцій. Справа в тому, що терміни “антропологія” і “психологія” сприймались як досить нові і не мали широкого вжитку в теології й філософії доби Реформації. Приклад М.Гунта не став характерним і показовим, скоріше за все він був певним виключенням, хоча й досить симптоматичним [7].

Повертаючись до творчих здобутків Касмана відзначимо ще одну цікаву особливість: у своїх трактатах Касман ставив за мету з’ясувати особливості як антропології, так і психології. Зрозуміло, що пошук відмінностей між цими термінами, а, відтак, концептами

людської природи, був започаткований ще М.Гунтом і Р.Гокленом, однак саме Касману вдалося зробити це найбільш розгорнуто, причому його аргументи отримали вагому підтримку з боку багатьох поколінь дослідників людини, особливо в німецькомовному культурному середовищі. Зауважимо, що саме Касман висунув ідею стосовно можливості існування антропології в широкому і вузькому сенсі: в широкому значенні антропологія містить вчення про душу і тіло людини, тобто складається з психології і соматології [5, 22]. У вузькому сенсі антропологія є доктриною про людське тіло, тобто охоплює такі дисципліни, як анатомія й фізіологія.

Щодо психології, то її завданням, на думку Касмана, є вивчення природи душі, її здатностей, а також з'ясування питання про місце і роль тіла у здійсненні її функцій. Касман запропонував тлумачити психологію як науку, яка, насамперед, переймається раціональними вимірами душі, а не якимись її чуттєвими чи містичними проявами. Він це називав вивченням “*animae logicae*” (логіки душі) як її провідної здатності, або розкриттям її “*spiritus*” (духовності) у зв'язку з тілом. Це давало йому підстави писати, що ця логіка чи здатність душі до пізнання і віри у своєму міцному зв'язку з тілом і є справжньою темою психології: душу доцільно вивчати як сутність, що має логіку свого здійснення, розкриття, розгортання в тілі [5, 22–24].

Такий, дещо “раціоналістичний”, підхід, який згодом став дороговказом для багатьох німецьких філософів і вчених, у Касмана зумовлювався кількома причинами, зокрема, потребою розв'язання питання про “походження душі”, її витoki. Це досить традиційне й певною мірою самоочевидне для християнського вченого питання мало свої складні теологічні конотації, навколо яких точились гострі суперечки. Справа в тому, що в тогочасних теологічних колах (особливо протестантських) склалося два напрями розв'язання цього питання. Теологи першого напрямку, так звані креаціоністи, твердили, що душа з'являється у кожній людині як акт божественного творіння, тобто душа є абсолютним творчим актом Бога. Другий підхід, який відстоювали так звані традиціоналісти (лат.: *tradux* – перенесення), засновувався на визнанні крім креативного акту Бога й особливої ролі батьків у виникненні нової людської душі. Традиціоналісти вважали, що нова душа, яка входить у світ з народженням дитини, є тим виноградним паростком, який не може з'явитись без стовбура, міцного дерева. Отаким надійним стовбуром є батьки дитини, які дають їй не лише природне життя, а й душу. Звичайно, цей творчий акт батьків не є абсолютним (це прерогатива Бога), він є відносним актом перенесення (*tradux*), однак, завдячуючи йому, встановлюється зв'язок душі дитини з душами батьків, без чого не відбувається акт народження людини як істоти, яка є “одушевленим тілом”. Цікаво, що Касман, як і його вчитель Гоклен, дотримувалися і обстоювали позицію креаціоністів [8]. Власне психологічний трактат Гоклена мав на меті вибороти, відстояти позицію креаціоністів; решта вельми оригінальних психологічних ідей (зокрема, ідея *homo duplex*) і термінів, які ми зустрічаємо в цьому тексті, були все ж побіжними надбаннями німецького вченого, з огляду на розв'язання центрального питання – спростування аргументів традиціоналістів. Відтак, після тривалої дискусії з опонентами, Гоклен на останніх сторінках свого трактату виклав основні тези, висновки позиції креаціоністів, які цілком поділяв і від яких відштовхувався його учень Касман у своїх роздумах про душу.

Щодо грецького терміну “*σχιπλγβ*”, то Гоклену він знадобився тоді, коли він відчув потребу якось по-особливому сигніфікувати питання про божественне творіння душі, всупереч досить поширеному тлумаченню “традиціоналістів”, які послуговувались для цього латинськими термінами. Водночас цей термін започаткував рух до нової “дуальної моделі людини”, що відповідало новим відчуттям і уявленням про людину, її душу і тіло.

Крім того, не зважаючи на суттєву спорідненість, близькість поглядів Касмана і Гоклена щодо природи людської душі, між ними існує формальна відмінність: трактат Гоклена побудований у полемічному стилі, тоді як Касман спромігся надати своєму антропологічному дітищу більш систематичного вигляду. Власне ця обставина зіграла певну роль у розвитку антропологічно-психологічної думки в Німеччині [9].

Інноваційні підходи, що їх продемонстрували зазначені автори, мали своє продовження у цілій низці антропологічних розвідок, які з'явилися вже в XVII ст. Згадаймо хоча б такого

метафізика і теолога, як К.Пафрада (1562–1622), який виклав своє антропологічне вчення у кількох взаємопов'язаних трактатах, в яких спочатку розглянув питання про божественні іпостасі, зокрема, іпостась Ісуса Христа, її божественні й людські виміри, а потім в окремому тексті “Disputatio anthropologica tertia: quæ de creaturis etiam ante hominem conditis, earundemque, bonitate, usu et constitutione Theologicam Doctrinam potissimum concernente” (1621) розгорнув своє теолого-антропологічне вчення. Його антропологічна модель демонструвала послідовне дотримання християнських постулатів про людську природу, однак припускалась оригінальних, як на той час, ідей, зокрема, передбачала можливість суттєвого впливу людської соматки на функції душі, її зовнішні вияви (у слові, жести) та їхнє розуміння іншими людьми. Пафрад звернув увагу на роль тілесних функцій у здійсненні людиною свободи вибору (Ошибка! Источник ссылки не найден. Ошибка! Источник ссылки не найден.) [10].

Не менш цікавим був також німецький теолог Г.Блінтціг (1600–1645), автор низки праць, які можна віднести до “моральної теології”. Він розмірковував також про людину як моральну істоту, яка в процесі свого життя мусить розв'язувати складні етико-релігійні питання. Способи і форми розв'язання цих питань і становлять собою те, що входить до складу антропології. Цій своїй доктрині про людину (чи антропології) він присвятив працю “Ошибка! Источник ссылки не найден., Ошибка! Источник ссылки не найден. Ошибка! Источник ссылки не найден. Ошибка! Источник ссылки не найден. Ошибка! Источник ссылки не найден. Ошибка! Источник ссылки не найден. Ошибка! Источник ссылки не найден. Ошибка! Источник ссылки не найден.” (1623), яка є частиною більшого трактату, в якому прискіпливо аналізуються різні вияви моральності людини – мужність, благородство, успіх, благополуччя тощо.

Зрозуміло, що ці термінологічні новації не означали автоматичної трансформації теологічної парадигми тлумачення людини. Але вони стали певними симптомами тих змін, які поступово і невблаганно вели до дедалі більш раціоналістичного погляду на людську природу, душу і тіло людини.

Принагідно зазначимо, що британські автори також не стояли осторонь тих термінологічних і, зрештою, концептуальних змін, які охопили континентальний науковий і філософський загал. Хоча, на думку деяких сучасних авторів (наприклад, відомий німецький кантознавець Р.Брандт), для британсько-шотландської філософії тієї доби ці термінологічні пошуки не мали якогось вирішального значення. Позаяк, але все ж не можна не згадати трактат англійського теолога Джона Флавелла “РхехмЪфплпгЯЪ. A Treatise of the Soul of Man” (1698), де викладена версія людини (як пневматологія – до речі, термін, що також набув певної популярності, його застосовував, зокрема, Вольф), природа якої розкривається як через тіло, так і через душу. Причому душа тлумачилась як сутність, яка містить деякі суперечливі моменти, а саме: вона має власну природу; недосконалість і самотність; певні налаштованості на себе й світ; схильності й обов'язки [11, 4]. Головну мету свого дослідження Флавел вбачав у з'ясуванні двох питань: якою є природа душі (простою чи складною) і якими є витoki душі (божественні, природні, тілесні чи якийсь комбінований варіант) [11, 7–9]. Пневматологія і мала стати тією доктриною, в межах якої, на думку Флавелла, можливо відшукувати різні варіанти відповіді на ці питання.

Усі ці концептуальні і термінологічні інновації сприяли певним структурним (дисциплінарним) змінам у сфері метафізики. На початку XVIII ст. у німецьких університетах антропологія все ще не мала певного самостійного статусу. Якщо вона і розглядалась, то як дисципліна не академічного (і метафізичного) гатунку, а як доктрина, що має медичне, природничонаукове спрямування. Щодо психології, то тут справи виглядали значно оптимістичніше. Психологічна доктрина увійшла до складу академічного курсу з метафізики, поряд з онтологією, космологією і теологією. На цю структуру метафізики, включно з психологічними дисциплінами, орієнтувався видатний німецький філософ, засновник критичної філософії, І.Кант.

Виняткове значення для “закріплення” і подальшого розвитку тих термінологічних і концептуальних інновацій, що їх започаткували теологи, філософи і вченні в XVI–XVII ст., мала творчість Кр.Вольфа (1679–1754) і його учнів і послідовників Більфінгера, Баумейстера, Баумгартена, Мейєра та ін. Вольф не лише запровадив стійке застосування терміну

психологія, а й запропонував більш конкретні розрізнення у цій царині, які також зафіксував новими термінами – раціональна й емпірична психологія. Причому кожна з цих дисциплін мала справу з різними, відмінними доктринами про душу і дух людини. За Вольфом, емпірична психологія є наукою про душу на засадах досвіду [12, 1]. Як частина метафізичного знання вона послуговується раціональними методами, хоча останні не відіграють виняткової ролі, а лише впорядковують психічні явища душі (емоції, пам'ять, сприйняття тощо), які пізнаються на засадах внутрішнього і, частково, зовнішнього (тілесного) досвіду. Вольф навіть передбачав можливість застосування у царині емпіричної психології експерименту, математичних методів оброблення експериментальних даних. У зв'язку з цим Вольф застерігав від надто великого захоплення метафізичними узагальненнями і припущеннями у цій царині психології. Отже, емпірична психологія є апостеріорною наукою, де апріорний елемент виконує суто службову функцію.

Щодо терміну “раціональна психологія”, то ним Вольф позначав доктрину про людську душу та її можливості на апріорних засадах. Раціональна психологія має відповісти на питання, які не входять до предмету емпіричної психології – про походження душі і духу, їхнє безсмертя, про гармонію душі і тіла тощо. Ці спекулятивні питання не мають свого нижнього (емпіричного) рівня дослідження, – відтак для їхнього розв'язання потрібно залучати апріорні методи пізнання. Тому Вольф чітко, без зайвих вагань (які він завжди відчував у випадку з емпіричною психологією), знаходить раціональній психології місце у загальній системі метафізики. При цьому, на переконання Вольфа, принципи раціональної психології можна вважати доведеними тільки після ґрунтовного викладу онтології, космології й емпіричної психології [13, 1].

Ближче до середини “століття Канта” ситуація починає змінюватись, і поряд із метафізичними версіями душі, хоча б і у вигляді раціональної психології, на авансцену виходять наукові дисципліни – антропологічні моделі різного ґатунку, які спираються на анатомічні й фізіологічні методи вивчення людської природи. Такі моделі людини адресувались не стільки інтелектуальному загалу, скільки лікарям і природознавцям. У цьому контексті досить пригадати відомий антропологічний опус Е.Платнера “*Anthropologie für Dtzte und Weltweisen*” (1772), в якому німецький вчений, сучасник і опонент Канта, запропонував розмежування типів антропологічного знання: “Пізнання людини було б доречно поділити на три науки. Справа в тому, – підкреслював дослідник, – що людину припустимо розглядати як частини і функції, що належать машині, без того, щоб досліджувати ті обмеження, які душа накладає на ці механічні рухи, чи розглядати залежність душі від дії цього механізму; це є те, що зветься анатомією й фізіологією. По-друге – можливо досліджувати сили та якості душі у власному сенсі, без того, щоб весь час звертатись до участі тіла чи спостерігати, як механічні зміни впливають на розгляд душі; це була б психологія... І, нарешті, взаємодія тіла і душі, їхні відношення, обмеження й існування разом. Такий розгляд ми назвали б антропологією” [14, XV–XVII].

Починаючи з 70–80-х років XVIII ст., статус антропології як наукової (а не метафізичної) дисципліни починає змінюватись. Цьому посприяли не лише здобутки тогочасних науковців, а й поява нової академічної антропологічної дисципліни, яку започаткував І.Кант. Йдеться про дисципліну, яку він позначив новим терміном – прагматична антропологія. Особливістю цієї нової академічної дисципліни було те, що її викладання Кант здійснював, спираючись на психологічні розділи підручника з метафізики А.Баумгартена. Подив і, водночас, захоплення викликає вміння Канта скомбінувати (Кант як геній комбінацій – відомий вираз Д.Генриха) відповідні розділи догматичного підручника правдивого вольфянця таким чином, щоб, зрештою, вийти на зовсім інший рівень рефлексії про людину, рівень, який можна позначити як *не метафізичне* пізнання людини. Нова антропологія, яку започаткував Кант, має опікуватись не спекулятивним чи природничонауковим розумінням людини, а її “прагматичним дослідженням того, *що вона, як вільно діюча істота, робить чи може і мусить робити із самого себе*” [15, 120]. Саме наявність такої інтенції має забезпечити кожного з нас не доктринальними знаннями про людину як частину природи чи якогось особливого метафізичного світу, а, насамперед, прагматичними знаннями, які знадобляться нам у житті, оскільки вони здатні збагатити наше

спілкування з іншими людьми, забезпечити нас засобами для орієнтації у багатоманітності культур і світів. Кант формулює основну ідею прагматично зорієнтованої антропології таким чином: “Вивчення людини як *космополіта*” [15, 121].

Усе ці вельми оригінальні кантівські ідеї щодо змісту антропології, яку він позначив саме як прагматичне, а не метафізичне вчення про людину, свідчать, з одного боку, про завершення цілої епохи метафізичного дискурсу щодо людської природи, – дискурсу, який з кінця XVI ст. плідно розвивався у межах нової дисциплінарної, структурно-психологічної і, частково, антропологічної версії людини, її душі, духу і тіла. Інша проблема полягає в тому, що Кант не вважав за можливе підтримати ті ідеї і підходи, які існували у межах природничих наук, з їхнім надмірним фізіологізмом. Кантівський проект антропології став своєрідним вирішенням дилеми пізнання людини – взамін спекулятивних злетів розуму, які породжують лише паралогізми і антиномії, і замість копірського у фізіології і анатомії внутрішніх і зовнішніх органів людського тіла, що також мало що додає до усвідомлення того, що є людина, Кант пропонує прагматичний погляд на людину. І це, слід визнати, є чесною позицією у справі, яка за будь-яких обставин не може мати якогось однозначного вирішення, оскільки людина починається не тоді, коли вона дає відповідь на питання: що (чи хто) вона є, а тоді, коли ставить перед собою це безмежно глибоке питання, відповідь на яке є завжди проблематичною. Кант це чудово розумів.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Через 40 років вийшла знаменита, багато в чому революційна за своїм змістом медико-анатомічна й антропологічна праця Андре Весаліуса “*De Humani Corporis Fabrica*” (1543), яка містила вже 272 малюнка, схеми і гравюри.
2. Історики антропологічної думки інколи згадують теолога й правника Й.Т. Фрайга (1543–1583), який у своїй праці “*Quaestiones Physicae*” (1579) використав термін “психологія” для позначення вчення про душу. До переліку тих, хто у другій половині XVI – на початку XVII ст. почав застосовувати терміни “психологія” чи “антропологія”, слід також долучити Р.Снеліуса, Н.Тайлепіда, С.Тімплера, Т.Цвінгера, Й.Ріолана, Ф.Лісеті та ін.
3. Деякі історики філософії припускають, що термін “психологія” вперше застосував у своїх лекціях (десь близько 1550 р.) відомий послідовник М.Лютера, видатний протестантський теолог Ф.Меланхтон. Цю думку відстоювали В.Фолькмар і, особливо, Р.Ойкен [16, 75], хоча сучасні фахівці (наприклад, К.Крстік, Дж.Брозек) вважають це твердження сумнівним, оскільки воно не підтверджується текстами самого Меланхтона, що увійшли до складу 25-ти томного зібрання творів засновників Реформації (так званий *Corpus Reformatorum*). Позаяк, але фундатор протестантської теології якщо і не запровадив нової термінології, проте започаткував деякі важливі інновації в розумінні природи людини, так зване її подвійне розуміння.
4. *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur, Informatum opera studio Rodolphi Goclenii.* – 1613.
5. *Casmannus O. Psychologia anthropologica, sive Animae humanae doctrina, methodice informata, capitibus dissecta, singulorumque capitum disquisitionibus, ac controversarum questionum ventilationibus illustrata.* – 1594.
6. До речі, ця праця за життя автора двічі перевидавалась (1604 і 1607 роках) у значно розширеному вигляді. До антропологічної тематики належить також його трактат “*Somatologia, physica generalis, seu Commentationum disceptationumque physicarum syndromus problematicus*” (1598). Зазначимо, що Касман був вельми продуктивний автор. До його доробку належить більше 50-ти творів, тематично дуже різнопланових – це опуси з метафізики, теології, логіки, медицини і, навіть, ангелографії тощо.
7. Слід згадати і М.Маруліса (1450–1524) та його працю “*Psichiologia de ratione animae humanae*” (1511–1517), яка, щоправда, є надзвичайно рідкісним текстом, імовірно, рукописним, про який історики мають уяву тільки на підставі бібліографії і короткого викладу, що його склав сучасник автора і його приятель Бозікевич. Деякі історики вважають, що саме Маруліс – поет, богослов і філософ – був чи не першим, хто застосував

термін “психологія” (щоправда, з перекрученим латинським правописом) для позначення особливої науки про людину, її душу.

8. Відгомін цієї теологічної дискусії ми спостерігаємо і значно пізніше, навіть у першій половині XVIII ст. Так, до цього питання звертався Кр.Вольфа у своїй “Рациональній Психології”. Його аргументи були на боці креаціоністів, оскільки традиціоналісти імпліцитно тягнули за собою матеріалістичні тенденції як у розумінні душі (оскільки остання втрачає атрибут простоти), так і в тлумаченні самого акту творіння (бо останнє втрачає ознаки творення із ніщо).
9. Принагідно зазначимо, що полемічні стріли Гоклена були спрямовані на багатьох тогочасних (як і минулих часів) відомих філософів і богословів – наприклад, він полемізував з такими інтелектуалами, як Скалігер і Савонарола.
10. Слід також згадати Б.Цайдлера (1616–1686), його невеличкий твір “ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**” (1686), в якому ми знайдемо початки того, що пізніше дістало назву фізичної антропології.
11. *Flavel J.* A treatise of the soul of man. – London, 1698.
12. *Wolff Ch.* Psychologia empirica. – Francofurti et Lipsiae, 1732.
13. *Wolff Ch.* Psychologia rationalis. – Francofurti et Lipsiae, 1734.
14. *Platner E.* Anthropologie für Dartzte und Weltweisen. – Leipzig, 1772.
15. *Kant I.* Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd.IX.
16. *Eucken R.* Geschichte der philosophischen Terminologie im UrnriЯ dargestellt. – Leipzig, 1879.