

УДК 340:572.02

В. В. Завальнюк

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР СФЕР БУТТЯ ЛЮДИНИ: ГЕНЕЗИС ПОГЛЯДІВ

Людська природа надзвичайно складна. Сучасна наука стверджує, що людину не можна вважати остаточно завершеним продуктом еволюції. Вона перебуває у русі, і з нього згодом, безсумнівно, повинно виникнути щось більш досконале й гармонічне. Звідси вся суперечливість її натури, здатність бути низькою й великою, злочинцем і праведником, породженням зла і геніальною особистістю. Одні властивості натури спрямовують людину вгору, а інші перешкоджають цьому, штовхаючи її до зла, насильства, злочинів.

Людина — істота активна: вона шукає, вибирає, орієнтується, діє, пристосовується до обставин або змінює їх відповідно до своїх потреб, створює предмети, яких немає в природі, формує взаємини, оточує себе особливим, штучним середовищем і сама час від часу його руйнує, щоб потім із новими силами братися за його відтворення й удосконалювання. Наслідками її зусиль стають не тільки зміни навколишнього світу, але й істотні зміни в ній самій. Накопичуваний з розвитком цивілізації соціокультурний досвід збагачує внутрішній світ людини. Її «Я» стає більш складним і багатомірним, набуває нових, додаткових граней, що дозволяють їй не тільки виступати в ролі творця, але й у ролі руйнівника (наприклад, створення зброї масового знищення, створення несприятливих для життя людини природних умов).

Головна особливість людського буття, яка відрізняє його від існування інших живих організмів, полягає в тому, що воно протікає одночасно в природі, соціумі і культурі. У природі людина веде природно-органічне існування. У соціумі з його економічними, політичними, правовими, ідеологічними й іншими сферами вона веде життя як соціальна істота. І, нарешті, у культурі, у світі духовних цінностей релігійного, морального, художнього, філософського характеру вона живе духовним життям. Для цього потрібного й у той же час єдиного у своїй нерозривності існування

у людини є: тіло і організм, які перебувають під владою природної, натуральної необхідності; особистість як цілісність тіла й духу, що найбільш повно виявляє себе в соціальному житті; і дух, або надособистість.

Людське «Я» єдине і водночас багатогранне. Ця багатогранність виявляється в існуванні його трьох головних сфер — вітальної, соціальної і духовної. Перша забезпечує зв'язок людини з усім живим на землі, друга — з суспільством, третя — із вищими духовними початками культури. Жодна з них не може бути безболісно відсічена від людини. У їхньому органічному поєднанні, у їхній неподільності і незлитті полягає унікальність людської істоти.

Можна говорити про те, що у людини не одне, а, щонайменше, три «Я», для кожного з яких існує свій пріоритет цінностей, на які воно орієнтовано в першу чергу. Для вітального «Я» — це насамперед цінності матеріального життєзабезпечення, для соціального «Я» — цінності суспільного самоствердження, для духовного «Я» — цінності (ідеї, принципи, образи) етичного, релігійного, філософського характеру, які дозволяють відшукувати вищі життєві орієнтири.

Кожне з трьох «Я» здатне виступати самостійною причиною, яка примушує людину робити ті або інші дії, що дозволяє говорити про самодетермінацію її поведінки. Три види спонукань, імпульсів, мотивів можуть зіштовхуватися між собою, суперечити один одному і породжувати різноманітні драматичні колізії її внутрішнього й зовнішнього життя. Але вони ж можуть зливатися в єдиний силовий вектор, дозволяючи людині переслідувати свої цілі з максимальною енергією й рішучістю.

Усі три антропологічні сфери по-своєму виявляють себе в правовому просторі. Кожна має власну логіку існування і розвитку, що незмінно відбиваються на логіці розвитку правосвідомості й правовідносин. Суперечності між ними створюють правові, деліктні та кримінальні колізії.

Абсолютна більшість здійснюваних обумовлена тим, що людина не в змозі справитися з власними внутрішніми суперечностями, не знаходить оптимальних, соціально схвалюваних шляхів, засобів і способів їхнього вирішення. І навпаки, добропорядна і законслухняна поведінка з усіма ознаками цивілізованості й культури — це, як правило, результат того, що людина успішно використовує суспільний досвід, наданий їй в процесі виховання і набуття освіти, і сама доклала достатньо духовних і практичних зусиль, щоб знайти й застосувати на практиці методи вирішення сутнісних суперечностей свого буття.

Антропологію права цікавлять зміни у правовому бутті людини залежно від ускладнення соціальної організації суспільства й способів управління соціумом. Але й цей інтерес важливий не сам по собі. Дослідження у давній, новій, новітній історії необхідні для того, щоб виявити, які історичні форми нормативного регулювання сучасна держава може без особливої шкоди для свого суверенітету повернути громадянському суспільству й тим самим розвантажити свій адміністративний

і судовий апарат, а які віджили безповоротно. На Заході цей пошук іде вже давно, а в нас тільки починається.

Для Б. О. Кістяківського як теоретика, схильного до філософсько-соціологічного бачення дійсності, був очевидним той факт, що у традиційному російському соціокультурному просторі протягом століть був відсутнім цивілізований правопорядок. З даною обставиною безпосередньо пов'язана відсутність в інтелігенції серйозного інтересу до правових ідей. Одним із наслідків цього стало те, що наша культура не дала світу, на його думку, жодного видатного трактату з питань права. Якщо в англійців були Гобс, Локк, у французів Монтеск'є й Руссо, у німців — Кант і Гегель, то у нас, навіть великі мислителі не створили нічого істотного в галузі права [1].

Питання про місце людини в суспільстві, навіть в такій його елементарній складовій, як община, завжди привертало увагу учених-антропологів. Юриста-антрополога цікавить, як ця община здатна забезпечити встановлену автономність особистості, а відповідно, особливості її правового статусу. У більш розвинутих суспільствах, як у раніше існувавших, так і сучасних, баланс між публічним і приватним інтересом у праві багато в чому визначався і визначається саме автономністю особистості, громадянського суспільства в загальній системі соціальних зв'язків. Саме цей інтерес спонукує нас до проникнення до основ фундаменту конструкції «людина — суспільство».

Для початку задамося питанням: що первинне — рід чи община.

Вже дослідники минулого століття Г. Мен, Й. Бахофен, Дж. Леббок, М. Ковалевський та інші в дослідженні генезису правових і політичних систем підійшли до розуміння того, що багато функцій майбутніх соціально-політичних систем та їхніх інститутів знайшли своє втілення у родових відносинах, сімейній організації, общинних зв'язках.

Общинна модель ставить на перше місце плюралізм й спрямована до взаємодоповнюваності як між співтовариствами, так і між групами й індивідуумами.

Община керувалася принципами первіснообщинної демократії. Її вищим органом були збори всіх дорослих родичів, що спільно вирішували основні питання господарського, суспільного й ідеологічного життя. При цьому, природно, найбільшим авторитетом користалися її зрілі, досвідчені члени, із середовища яких обиралися ватажки — найбільш впливові жінки й чоловіки. Ватажки керували виробничою діяльністю родичів, виконували суспільні церемонії, улагоджували суперечки, очолювали боротьбу під час військових зіткнень. Їхня влада ґрунтувалася на особистому авторитеті, повазі, що виявляли родичі до їх видатних якостей, досвідченості, знань. «Якби хто-небудь ризикнув виступити проти вождя, що користувався популярністю, — писав про андаманців дослідник-антрополог А. Р. Редкліфф-Браун, — йому довелося б мати справу з більшістю тубільців, у тому числі з багатьма зі своїх власних друзів. Це і зрозуміло: влада ватажка завжди служила інтересам усього роду і,

власне кажучи, була лише конкретним, повсякденним утіленням влади самого роду [2].

Збори одноплемінників виступали вищим суверенним органом племені, що виражав колективну волю. Перерозподіл земельних і мисливських угідь, пасовищ, охорона святилищ, рішення спорів між окремими родами й громадами, винесення вироків за тяжкі провини (а часто і публічне виконання цих вироків), рішення про переселення в інші землі, нарешті, питання ведення воєнних дій проти ворожих племен — ці й інші повноваження народних зборів більшості відомих історії племен являють собою перенесення на розгалужену організацію традицій общинного самоврядування. Характерною рисою племінних зборів було збереження принципу консенсусу, одноголосності. Та й пізніше, при вічовому устрої, вираження схвалення вигуками чи брязканням зброї — це данина цій традиції.

Важко знайти межу, що відокремлює племінну раду, що ще є органом демократичного общинного самоврядування, і раду, що стоїть уже як орган володарювання, відділений від рядових одноплемінників групи. Одні дослідники ідеалізують цей інститут общинної демократії, інші вбачають в ньому зачатки державної влади. У всякому разі, згодом рада старійшин племені перетворюється з органу самоврядування, якому по необхідності делегуються повноваження племінних зборів, в орган керування одноплемінниками, що вже має й усвідомлює свій власний інтерес і який стає соціальним осередком спільноти.

Організація влади в общинній громаді принципово відрізнялася від такого апарату класового примусу, як держава, що виникла пізніше, а общинні правові норми — від зведеної у закон волі пануючого класу.

Проблема держави, державності постійно знаходилася і знаходиться в полі зору антропологів. Багато хто з них задається питанням: якщо держава дійсно виникла як результат договору між людьми (Локк, Дідро, Руссо), то які були споконвічні правові наслідки цього договору для окремої «маленької людини», що перетворилася з «людини общинної» у «людину державну»?

Антропологічний елемент у концепціях виникнення держави передбачає вплив власності й характеру виробництва на статус груп, що диференціюються («класів»), і на статус окремої людини як у самій державі, так і усередині цих груп. Однак у світлі даних багатьох наук (археології, історії, етнології, соціології) вимальовується більш складна, ніж просто відносини панування й підпорядкування, картина. Однак нас цікавить не стільки теоретична проблема генезису держави, хоч вона є ключовою в історії держави і права, скільки «антропологічна наповненість» цього процесу, тобто проблема місця людини в ньому, тому що без врахування «людського фактора» будь-яке визначення держави буде необ'єктивним.

Пояснимо свою думку на прикладі. Оскільки багато досліджень підтверджує таку специфіку ранньої держави, як сакральний характер влади вождя-правителя, то сама ця сакральність за аналогією з тотем-

ною сакральністю стає за браком «апарату примусу» важливим засобом примусу тих, хто є об'єктом володарювання. Цій меті служать, наприклад, закони вавилонського царя Хамурапі (1792–1750 рр. до н.е.), викарбовані на чорному базальтовому стовпі, в яких Хамурапі повідомляє, що боги передали йому царство для того, щоб «сильний не пригноблював слабого». Людина, що включена у таку правову систему, повинна була завжди пам'ятати: правила, якими вона повинна керуватися, дані їй зверху, а наглядати за їхнім виконанням повинен правитель і призначені ним для цього чиновники. І в Стародавньому Єгипті, і в Шумері, і у Вавилоні та в інших найдавніших державних утвореннях зберігається і навіть розвивається на нових основах міфологія, що виконує найважливіші нормативні функції, тільки цього разу вона виконує більш яскраво виражену «ідеологічну» функцію: підпорядкування людини волі правителя [3, с. 51].

Отже, аналіз форм генезису права цікавить і юриста-антрополога. Генезис права — центральний предмет наукового дослідження метапроблеми права. У буквальному перекладі з грецької мови «генезис» означає «породження».

Щодо «рушійної сили» генезису, зазначимо, що у контексті робіт радянської школи такою рушійною силою виступали потреби як вихідні спонукання. Ця позиція базується на поглядах Ф. Енгельса, який відмічав: «Люди звикли пояснювати свої дії, виходячи із свого мислення, замість того, щоб пояснювати їх із своїх потреб, які при цьому відображаються в голові, усвідомлюються» [4, с. 493].

Дійсно, людина тілесно занурена в тілесний світ, взаємодіє з ним, використовує його у своїх цілях, іншими словами, людина має потреби в елементах світу, чи просто — тілесні потреби. Деякі з цих потреб життєво необхідні: у їжі, теплі, повітрі. Однак людське життя не визначається цією необхідністю, оскільки самі ці потреби служать лише можливості жити. Усе у світі й соціумі людина визначає як можливості. Навіть саме життя й смерть — у цьому й полягає сутність ставлення людини до світу з позиції індивідуальної духовності. Потреба у їжі — це можливість збереження, продовження життя, яке «може бути, а може й не бути». І це розуміє тільки людина. Їй до задоволення цієї насувної для життя потреби людина також ставиться як до можливості: вона більш-менш вільно обирає шляхи її задоволення, які завжди тільки можливі. Н. Аббаньяно відзначав: «Можливості людини стають відразу ж потребами, тобто дійсним або можливим використанням речей світу як інструменту» [5, с. 107].

Наведене розуміння — зовсім не теоретична гра в категорії, тому що приводить до життєво важливого висновку: дієздатна людина, що ставиться до життєвих потреб як до можливостей, здатна блокувати їх «необхідність», вирішуючи долю тієї самої можливості саме існуванням, «необхідністю» якої вони (потреби) являються.

Розглянемо як приклад таку життєву потребу, як потреба в їжі.

Необхідність у їжі безумовна, однак ця безумовність визначається біологічними факторами, а не духовними. Для людської духовності сама потреба в їжі уявляється як можливість у ряді інших можливостей. Без цього потреба в їжі, безумовно, подавляла б усі інші можливості (а отже, й потреби), й вибір на користь її задоволення був би завжди визначений: заради потреби в їжі людина була б готова змінити усі свої переконання і цінності. Але це не так. В. Франкл пояснює це таким чином, включаючи в орбіту проблематики диктату потреб у детермінації поведінки людини свободу: «Але що ж сказати про людську свободу? Хіба не існує духовної свободи у відношенні поведінки й реакцій на будь-яке оточення? Хіба відповідає істині теорія, яка вважає людину лише продуктом багатьох зумовлюючих факторів середовища — будь-то біологічної, психологічної чи соціологічної природи. Чи є людина усього лише випадковим продуктом цих факторів? І саме важливе питання: чи доказує реакція в'язнів на специфічний світ концентраційного табору, що людина не може уникнути впливу середовища?» [6, с. 214]. Відповідаючи на ці запитання, учений виходив із аналізу факторів, що детермінували поведінку у концтаборах: «Тим, що в кінцевому підсумку визначало внутрішню сутність в'язня були не стільки психофізичні причини, скільки результат вільного рішення. Психологічні спостереження показали, що тільки ті з в'язнів, хто остаточно утратив внутрішню моральну опору в особі духовної самоти, ставали жертвою дегенеруючих впливів лагера» [6, с. 218–219].

Наведені приклади цілком спростовують догмат превалювання навіть життєво необхідних потреб у їжі й теплі при мотивації людської поведінки, а також догмат про всевизначальну роль середовища. Навіть в умовах психофізичної несвободи дух може превалювати над обставинами. Що ж сказати про нормальні умови життя, в яких тим більше зберігається можливість екзистенціального вибору кожної дії, у яких безпосередньо детермінуюча роль цих же потреб може бути дуже обмеженою.

Оцінюючи теоретичну настанову радянської школи, доречно запитати, хіба не є її «аксіоматичною основою» ігнорування самої духовної самоті особи? Хіба дотепер не продовжують вважати людину «не більш ніж продуктом багатьох обумовлених факторів середовища?» Хіба особистість, як вона подана сьогодні в підручниках, не позбавлена самостійної духовної енергетики, хіба не проявляється ця особистість у казуальному аналізі поведінки, що зводить її виключно до соціальних відносин? Усі ці запитання ми ставимо не для того, щоб з кимось полемізувати, але розглядаємо їх як аргументацію на користь того, що саме зараз найбільш актуальна можливість переглянути окремі догми, що до цих пір використовуються у вітчизняній юриспруденції.

Оскільки тисячоліттями людина болісно намагається дослідити й зрозуміти свою природу, проникнути в містику з'єднання різних елементів у щось неповторне, яке і називається людиною.

Філософ Б. Паскаль відмічає, що: «Людина сама по собі чудовий предмет природи, тому що, не будучи в змозі пізнати, що таке тіло, вона ще менше може досягнути сутності духу; але найнезрозуміліше для неї, яким чином тіло може з'єднуватися з духом. Це саме непереборне для неї затруднення, незважаючи на те, що в цьому сполученні і полягає особливість її природи». І далі Б. Паскаль цитує Августина: «Спосіб, яким з'єднується тіло з духом, не може бути досягнутий людиною, хоча — це з'єднання і становить людину» [7, с. 77].

Ідея й уявлення людини про духовність викристалізувалися з реального досвіду відносин людської особистості з стоящими над «природним простором» сил і потенцій. Людина повільно, протягом тисячоліть виділяла, піддавала рефлексії ці «сили» і переконувалася на своєму історичному досвіді, що вони «піднімають» її від землі до неба, що ідеї керують світом і що ця духовна трансценденція (перенос) є благо.

Більше того, людина усвідомлює, що ці сили діють «зсередини». Є. М. Трубецький, говорячи про підтверджуючийся даними досвід, створив удалий «геометричний» образ підйому з «землі», по «вертикальному життєвому шляху» [8, с. 56–57].

Дуже важливу і навіть несподівану, особливо в правовому аспекті, аргументацію на користь самостійності духовної складової людини наводить у роботі «Дух, душа й тіло» архієпископ Лука. Він пише: «Що дух може мати існування окремо від душі й тіла, являє собою також передачу в спадщину духовних властивостей батьків дітям. Я говорю про спадковість саме духовних властивостей, а не душевних, як зазвичай говорять, тому що успадковуються тільки основні риси характеру, їхній моральний напрямок, схильність до добра чи зла, вищі здібності розуму, почуття і волі, але ніколи не успадковуються спогади про життя батьків, їхнє чуттєве чи органічне сприйняття, їхні особисті думки й почуття. Це свідчить про розрізнення духу, душі й тіла» [9, с. 25].

Така точка зору православного священнослужителя. Але от що думає з приводу існування і «локалізації» духу психолог ХХ ст. К. Г. Юнг: «Незважаючи на мої зусилля показати обмеженість душі, я саме не думаю, що існує лише душа. Ми просто не можемо побачити нічого понад душу, поки й оскільки мова йде про сприйняття й пізнання» [10, с. 298].

М. О. Бердяєв, піднімаючи особистісне буття над буттям безособовим, визначає особистість як духовний інструмент волі, як сутність, обумовлену лише собою і не підвладну якій-небудь зовнішній детермінації. На думку М. О. Бердяєва, дух завжди втілюється в суб'єкті, у вільній одиничності, і в цьому змісті первинний стосовно «загального», виходячи з чого саме особистість (як вільна одиничність), а не загальне, не соціум є вищою цінністю. Не існує «людини взагалі» (така людина лише інтелектуально сконструйована ідея), але в окремій людині дана вся універсальність людського існування [11, с. 17].

Філософія, узагальнюючи світовий досвід пізнання матеріально-духовного світу, дійшла висновку, що світ складається з «шарів реальності»,

самодостатніх і самоцінних, однак «прозорих» для духовного проникнення й розкриття — трансценсуса. Результатом такого узагальнення є сформульований у філософії закон синархії.

Духовна потреба пізнання «вищого» відчувається по передчуттю і перед усвідомленням особою таємниці вічності, долі, смерті, зустрічі з Вищим та ін. Це передчуття виступає в особливих станах людського духу, у стані туги, жаху, медитації, натхнення, екстазу. Живучи у світі, людина відчуває потребу, жагу переходу до «вищого» (трансцендування) у таких пізнавальних відносинах до світу, як відношення до статі, до роду. Ці два вузлових відношення-таємниці породжують особливого роду тугу неможливості для особистості злиття з ними, якого вимагає вихід із суб'єктивності. У цьому екзистенціальному контексті гріх, як первинна якість людської духовності, може розглядатися як відмовлення людського духу від прагнення до вищого — трансценденції, як буттєва слабкість.

Отже, у супереч сформованому двовимірному уявленню про людину як істоту, що має тіло й психіку, варто визнати і третю «сферу», третій людський вимір — духовність або просто дух. Представлена в такий спосіб синархічна структура дозволяє визначити людину як єдність духовних, душевних (психічних) і тілесних функцій.

Отже, які ж висновки можна зробити у сфері пізнання духовності людини і її відмінності від тварини. Основний висновок — це висновок, пов'язаний з деструктивністю людини, яка обумовлена недосконалістю духовної природи людини і не може бути зведений до природи біологічної, психічної та соціальної.

Безсумнівним доказом цього є та істина, що в цьому світі тільки людина — істота духовна.

Отже, наприкінці хотілось би визначити сутність людини та роль, яку вона відіграє в антропологічному вимірі. На думку В. Франкла, «сутність людини характеризується тим, що вона відкрита, вона «відкрита світу». Бути людиною означає виходити за межі самого себе. Бути людиною означає завжди бути спрямованим на щось або на когось, віддаватися справі, якій людина себе присвятила, людині, яку вона любить, чи Богу, якому вона служить» [12, с. 51].

З'ясування змісту складових поняттєвого апарату людинорозуміння з використанням правового досвіду дозволяє впорядкувати існуюче різноманіття термінів, що стосуються сутнісної характеристики людини, удосконалити понятійний апарат, що сприятиме розв'язанню проблеми неоднозначної інтерпретації антропологічних концепцій, визначити співвідношення терміно-понять у даній сфері, удосконалити мову юриспруденції, а також визначити роль та місце людини в антропологічних дослідженнях.

Л і т е р а т у р а

1. Кистяковский Б. А. Философия и социология права / Б. А. Кистяковский. — С.Пб. : РХГИ, 1998.
2. Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе : очерки и лекции / А. Р. Рэдклифф-Браун. — М. : Вост. лит., 2001. — 304 с.
3. Тодгинвр Е. С. Политическая антропология о происхождении государства / Е. С. Тодгинвр // Этнологическая наука за рубежом : проблемы, поиски, решения. — М., 1991.
4. Енгельс Ф. Дialectика природы / Ф. Енгельс // Маркс К. Твори / К. Маркс, Ф. Енгельс. — К. : Держполітвидав УРСР, 1969. — Т. 29.
5. Абаньяно Н. Введение в экзистенциализм / Н. Абаньяно. — С.Пб., 1998.
6. Франкл В. Доктор и душа / В. Франкл. — С.Пб : ЮВЕНТА, 1997.
7. Паскаль Б. Мысли / Б. Паскаль. — М. : Наука, 1994.
8. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни / Е. Н. Трубецкой. — М. : Прогресс, 1994.
9. Лука, Архиепископ. Дух, душа и тело / Лука. — М. : Омега, 19997.
10. Юнг К. Г. Феномен духа в искусстве и науке / К. Г. Юнг. — М. : Ренессанс, 1992.
11. Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря / Н. А. Бердяев. — М. : Республика, 1995.
12. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. — М. : Прогресс, 1990.

А н о т а ц і я

Завальнюк В. В. Антропологічний вимір сфери буття людини: генезис поглядів.

— Стаття.

Стаття присвячена антропології як всезагальному культурно-філософському напрямку. Головна особливість людського буття, яка відрізняє його від існування інших живих організмів, полягає в тому, що воно протікає одночасно в природі, соціумі і культурі. У соціумі з його економічними, політичними, правовими, ідеологічними й іншими сферами вона веде життя як соціальна істота. І, нарешті, у культурі, у світі духовних цінностей релігійного, морального, художнього, філософського характеру вона живе духовним життям. З'ясування змісту складових поняттєвого апарату людинорозуміння з використанням правового досвіду дозволяє впорядкувати існуюче різноманіття термінів, удосконалити понятійний апарат, визначити співвідношення терміно-понять у даній сфері, удосконалити мову юриспруденції, а також визначити роль та місце людини у антропологічних дослідженнях.

Ключові слова: філософська антропология, антропология права, методология юридической науки, человек в праве.

S u m m a r y

Zavalniuk V. V. Anthropological Measuring of Human Beign Sphere: Genesis of Views. — Article.

The article is devoted anthropology as general approach in philosophy. The main feature of human life, which distinguishes him from existence of other living organisms, consists in that it flows simultaneously in nature, society and culture. In society with his economic, political, legal, ideological and other spheres it conducts life as a social creature. And, finally, in a culture, it lives in the world of spiritual values of religious, moral, artistic, philosophy. Knowledge of maintenance of constituents of concept apparat of humanology with the use of legal experience allows to put in order the existent variety of terms, perfect a concept apparat, define correlation of termino-concepts in this sphere, to perfect the language of jurisprudence, and also to define a role and place of man in anthropological researches.

Keywords: philosophical anthropology, anthropology of law, methodology of jurisprudence, human in law.