

МОРФОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ ПРО ЛЮДИНУ ТА УКРАЇНСЬКА ТРАДИЦІЯ

У статті проаналізована філософсько-антропологічна проблематика в аспекті її тематично-компонентної структури; визначено морфологічні властивості вивчення проблеми людини в українській філософії.

В статье рассматривается антропологическая проблематика в аспекте ее тематически-компонентной структуры, отмечается теоретико-методологическая специфика такого исследования; определяются морфологические особенности изучения проблемы человека в украинской философии; показывается что для тематики украинской философской антропологии характерно.

Ключевые слова: *философская антропология, целостность, традиция, постне-классическая методология, классическая методология, постмодернизм, человек, знание, структура, комплексный подход, модус.*

S. Vilchynska. *The Morphology of Philosophical Knowledge of Man and Ukrainian Tradition*

The morphological features of the study of human problems in the Ukrainian philosophy have been defined in this article. The theoretical and methodological specifics of such a study have been celebrated. The anthropological problems in the aspect of its subjective component structure have been considered. Shows that for the Ukrainian subjects of philosophical anthropology characteristic.

Key words: *philosophical anthropology, integrality, tradition, post-non-classical methodology, classical methodology, postmodernism, man, knowledge, structure, modus, a complex approach.*

Філософсько-антропологічні дослідження є чи не найфундаментальнішим напрямком науки, – і з огляду значних змін у світі й тих негативних наслідків, що вимагають опору, і з погляду на кризову ситуацію, яку болісно переживає українське суспільство, раз по разу стикаючись із проблемою самовизначення шляхів розвитку. Нині європейський вибір України потребує рішучої модернізації життя відповідно до західної моделі цінностей. Що водночас не може не посилювати інтерес до вивчення національних чинників культури. Адже українці живуть у різних культурно-цивілізацій-

них смислових мережах. Помітна суттєва розбіжність у національній самоідентифікації населення Сходу і Заходу країни (й в інших його життєформах). А війна на Донбасі стала щонайвиразнішим її проявом. Подолання кризи актуалізує серед іншого і поглиблений аналіз знаннєвої традиції про людину. Філософська ж антропологія найбільшою мірою дає змогу осягати значну кількість проблем, породжених зі втратою людиною соціальних, особистісних орієнтирів тощо. Бо на її ниві визрівають нові культуроутворюючі сенси. На цій підставі пошук загальних форм буття української антропології, які визначають спосіб мислення і логіку пояснення проблеми людини в українській філософії, набуває статус одного з найважливіших завдань вітчизняної науки.

Власне ця проблема перебувала в центрі уваги історико-філософського дискурсу, отож не можна сказати, що вона маловивчена. Зазвичай українську спадщину витлумачували в порівнянні з західноєвропейською (О. Кульчицький, В. Горський та ін.) або у співставленні з російською (Н. Хамітов й ін.). Та на етапі формування методологічних основ цілком нового для української філософської науки підходу – це комплексно-інтегративне, холістично-комплементарне бачення – проблема морфологічних особливостей теоретичного людинознавства залишила завузьке вже для неї поле історико-філософської інтерпретації й з'явилась в зовсім інакшому профілі знань (у соціогуманітарних та природничо-наукових студіях).

Характерологія О. Кульчицького, скажімо, з'ясувала чинники психічного життя українців; метаантропологія Н. Хамітова пояснила засоби корекції відносин між чоловіком і жінкою тощо; „філософська сенсологія“ Р. Кіся дала відповідь на питання „як зупинити розукраїнювання України?“, як здолати соціальну і культурну самотність тощо. „Онтологія людини“ В. Нестеренка репрезентувала новітні стратегії людського буття, поглиблюючи розуміння суті та перспектив буття української спільноти. В. Табачковський визначив антрополого-педагогічний зміст свободи, самості, зустрічі, соціальної адаптації індивіда. В. Сабадуха через концепт „особистісної парадигми буття людини“ розкрив українську національну ідею

як антропологічний ідеал взаємин у процесі державотворення. Й інші теорії того часу створювали умови для інтеграційних процесів в антропологічному знанні, поступово торували дорогу для конституювання антропології в якості наукової дисципліни в українській філософії.

Власна загальнотеоретична позиція щодо порушеної проблеми оформилась не тільки в модифікаціях західної постмодерністської думки та ідей, з якими пов'язано антропологічний і лінгвокультурологічний поворот в гуманітарному й філософському знанні. В нагоді ставали праці українських учених (Д. Чижевського, В. Горського, М. Поповича, І. Лисого, І. Бичка, О. Ткаченко, В. Шинкарука) щодо проблеми ідентичності тощо, а також компаративістський доробок С. Аверінцева, Ю. Шевельова, С. Павличко, А. Білої, М. Скринника, П. Гнатенка, І. Бондаревської (порівняння артефактів культури, філософської та мистецької рефлексії й ін. є важливою передумовою розуміння своєрідності модусу, форм буття української антропології, структурної прикметності її будови й т. п., власне у такому найширшому засягові чіткіше окреслюються умови її становлення в статусі науки).

На формування загальної концепції мали значний вплив і теорії, в яких всеохопно достежено було інтегративний зв'язок природознавства і соціальних та гуманітарних наук (В. Рижко, Ю. Іщенко, В. Кізіма, І. Цехмістро, М. Кисельов, І. Добронравова, О. Астаф'єв, О. Огурцов, О. Бахтіяров, В. Конєв, В. Моїсеєв й ін.), а також погляди на саму природу і характер взаємовпливу філософсько-антропологічної й теологічної думки (А. Уайтхед, В. Петров, В. Нічик, М. Кашуба, С. Таранов, О. Кирилюк, Н. Мозгова, Г. Аляєв, Б. Ємельянов).

На підставі критичного опрацювання доробку провідних учених світової та вітчизняної науки та зважаючи на домінуючі світоглядно-семантичні моделі, які визначають логіку пояснення проблеми людини в українській філософії, охарактеризуємо специфіку тематичної й архітектонічної будови філософської антропології в Україні. У такій перспективі бачення всякий раз виринатиме питан-

ня: як поєднати українську знаннєву традицію про людину із відповіддю сучасника на питання про природу людськості, Універсуму й ін., котра є, сказав би В. П. Петров, „скомплікована складність“, отже, виплід суб'єкта культурної діяльності цілого людства. Та вираз „українська філософська антропологія“ не здаватиметься оксюмороном, коли визнати, увага до національної визначеності філософської думки не стільки заперечує класичну раціональність (універсальність, аргументативність, можливість абсолютно достовірного знання вважаються за визначальний її засяг, що зумовлено самим протиставлянням суб'єкта об'єктові), скільки встановлює її межі. Оскільки в такому випадку ми наголошуємо: вона має бути врівноважена неklasичним витлумаченням щодо суб'єкта, котре, як відомо, надає ваги невизначеності, відносності й доповнювальності знання, через те, що суб'єкт є і спостерігачем, і співучасником у об'єкті пошуку, отож не абстрагується від того, де й як постає знання, як упроваджується в мережі людського співбуттювання тощо. В такому випадку ми наголошуємо на неподільності між типами філософування.

Зазначене має неабияке значення в системному вивченні проблеми, адже дає змогу цілісно досліджувати антропологічні студії, забезпечуючи можливість пояснити процес взаємодоповнювання концептів та усвідомити емерджентну властивість знання; спрямовує до витлумачення ідейно-світоглядних уподобань дослідника, його життєвого досвіду тощо, розглядаючи досліджуваний текст як співзумовлений структурою суб'єктивності дослідника. Зрозуміло, що такий підхід краще узгоджується із методологічними вимогами сучасної гуманітаристики – не тільки відтворювати об'єктивний зміст теорії (логіко-дискурсивний метод), але реконструювати його комунікативну складову (ідеться про когнітивно-інтераційно-експресивний модус комунікації й ін. взаємодії з геть усіма без винятку формами культури та людської життєдіяльності), через яку теорія виявляється як цінність. Таким чином розуміння евристичного потенціалу теорії стає адекватнішим. Власне, сама можливість, за влучним висловом Р. Кіся, поділяти смисли співбудови інтерперсо-

нальних смислових полів, встановлювати паралелі між їхнім розвитком, стає, гадаємо, передумовою розуміння спільних (й відмінних) елементів в будові антропологічної проблематики зарубіжної та вітчизняної філософії, а також відстежування відповідностей в дії законів біології, моралі тощо.

Хоч і маємо намір осягнути проблему за принципом неупереженості та холізму, та доводиться визнати, що навіть усіма сучасними методологіями не можна охопити всю складність буття людини, а відповідно й структури функціонування антропологічних знань в українській філософії та співбуттєвності з усією культурою, все надто розгалужено; і всякі намагання створити загальну антропологію, котра б охоплювала всю науку в цілому, сьогодні вважаються помилковими (попри прагнення ствердити нелінійний спосіб мислення, справді цікавий сам по собі). Згадати варт й іншу обставину, яка ускладнює обмірковування проблеми.

Це відсутність світового резонансу здобутків української філософії. З одного боку, рефлексія над своєрідністю її філософсько-антропологічної думки значною мірою актуалізується в питанні щодо її реальності, й ще більшою через запит українців на культурно-цивілізаційне самовизначення, отожд і щодо національної самоідентифікації філософії. А з іншого, формування українського погляду на сучасність так само, як і утвердження самості українця, – стає дедалі неможливим, коли не посилюватиметься зацікавлення загальним і в пізнанні, і в топосі цілої культури, оскільки власна своєрідність оприявнюється в комунікації з іншими своєрідностями. Але в світову комунікацію, як відзначалось, українська філософія поки що належним чином не вступила. Звісно, ми не могли знехтувати цією ситуацією, відстежуючи зміну її антропологічного парадигмального змісту. Отожд зважали на „парадокс“, який виявився крізь трансформації змісту, а саме: осягнути змінне можна через незмінне; заступаючи одне одне в своїй особності, вони репрезентують й заступлюване.

Пропонована стаття є спробою дискурсно виразити зауваження. Зокрема, через обстоювання ідеї структурної суцільності люд-

ського буття, яка вимагає зважати на емерджентність тематичної будови філософської антропології та встановлювати пріоритети в структурі антропологічної проблематики протягом її розвитку; останнє зрештою й унаочнює її сталість, репрезентує реінтегровально-ладотворчу спроможність, дає підстави стверджувати виключну роль комплементарної моделі світосприйняття в оформленні знаневої традиції про людину в українській філософії; що в свою чергу мотивує до розуміння антропологічної проблематики в якості теоретичної основи розвитку національної духовності, оскільки опосередковано розгортає смисли, яких українці в своєму життєвому світі дотримувались завжди. Це засвідчується і „філософською сенсологією“ Р. Кіся, і „сизигійською антропологією“ В. Кізіми й ін. поглядами представників постнекласичного типу філософування в Україні (витлумаченню котрих присвятила не одну статтю). Тому не робимо полемічних завважень чи-то екскурсів-роз'яснень стосовно базових ідей, а лише згадаємо отримані нами результати для одержання відповіді на поставлене питання.

Синтетичне знання про людину (багатомірно-холістичне бачення) ми вважали за критерій появи філософської антропології як науки. Під способом буття філософської антропології ми розуміли форму концептуалізації, при якій для з'ясування цілісності людини треба слідувати принципу комплементарності, спрямовуючи пошук здебільшого на суцільність людського буття (як суще в цілокупності цілого), а не окремішність. В історії філософії виразно визначаються наступні концептуалізаційні модуси: а) витлумачення проблематики з огляду на взаємну доповнювальність складових людського буття, які вважаються рівнозначними передумовами співдії його структурних шарів тощо; б) обґрунтування проблем антропології з огляду на суцільність людського буття через неподільність найвищого порядку, яка не розгортає себе як буттєвання цілого. Якщо перший уможливлений через метафізичний дуалізм, то другий – через монізм, але в найширшому засягові обидвох ми бачимо тільки когнітивну раціональність. Коли трансдисциплінарний напрям філософії – філософська антропологія, яка прагне охоплю-

вати людину як цілісність динамічну, – потребує здатності до розуміння на основі поділяння смислу співбудови інтерперсональних мереж концептуалізації, отожд і вміння врівноважити раціонально-аргументативне інтуїтивним. В такому розумінні першорядний вплив має так званий перший концептуалізаційний модус антропології.

Становлення української антропології відбувалося як нарощування реінтегровано-ладотворчої спроможності смислових мереж уявлення про суцільність буття людини, – про таку цілість, де усе доповнене всім, однаковою мірою є значуще для існування та оприсутнює людську сутність як сенс усуцільнювання всього. Було визнано передовсім неперервність, взаємодія, взаємоперехід між природними, ментальними, соціокультурними аспектами людського досвіду та вивчено останній як життєвий (як органічна цілісність чисельних взаємовпливів, однаково чинних для поєднання їх в системі людського буття).

Науковий принцип комплементарного розгляду наприкінці XIX – початку XX ст. оформлюється як базовий для програми антропологічного пізнання й спрямовує нас пояснювати функціональні кореляції, виключаючи ідею причиновості. В такому стосунку підхід і висновки українських антропологів перегукуються [див. більше: 1] з поглядами західних колег. Це означає, що ідея єдності як провідний мотив антропологічного пізнання (розроблявся ще за часів античності) доведено до розуміння взаємодії різновиявів людського (як ідея цілості та визнано її системотвірну роль). У такому розгляді антропологія постає наукою про основні напрямки і закони біологічного, психічного, духовного й соціального розвитку людини, про її межі та надможливості. Водночас формується й розуміння того, що людина нездатна до кінця збагнути цілісність буття.

Найхарактерніші ознаки знанневої традиції про людину в українській філософії – це нарощування епістемологічних можливостей витлумачення ідеї суцільності буття людини та обґрунтування проблем з огляду на взаємну доповнювальність його складових, вважаючи їх рівнозначними передумовами співдії структурних рівнів

систем, підсистем тощо; наголошування на важливість практичних висновків і необхідність не обмежуватися тільки міркуванням про загальнолюдське; як наслідок, надавання переваги спеціальним питанням в структурі антропологічної проблематики та брак амбіції стосовно завдання створити загальну філософську теорію людини (що було головним для теоретиків європейської філософської антропології); значущість знання про розрив, несполучувані суперечності та опису можливості сполучення несполучуваних суперечностей (образ грані, пограниччя, межі) [див. 2].

Принцип суперечливих сполучень чи не найпримітніша властивість філософсько-антропологічної методології. Що не могло не позначатись на архітектуру антропологічного знання. Запитуємо про людину „не як об’єкт науки, не як суб’єкт своєї свідомості, але об’єкт і суб’єкт свого життя, тобто як вона сама для себе є предмет і центр [...], як психофізично індіферентна чи нейтральна життєва єдність існує людина „в собі і для себе“ [3, 101]. Це вказує передовсім на те, що витлумачення об’єктивної даності як незалежної від втручання спостереження відкинута. Даність не дана, а задана, світ не неподільний, а складений („комплетарний“) – це перебудований людиною світ. Звідси два напрямки осягнення („горизонтальний“ й „вертикальний“; ідеться про вивчення зв’язків зі світом через людську дію, в творчості, та про пізнання співвідпорядкованості людини як організму природи зі всім живим). Це означало пояснити людину як „конкретну життєву єдність“ (Г. Плеснер).

Якщо ретранслювати щойно зазначені засади в дослідженні морфології людинознавства, – проаналізувати тематику з огляду на впливи і зміст зв’язків її складових проблем та в співвідпорядкованості зі всією скарбницею надбань культури, котрі формують уявлення про структуру знань про людське життя в усій сукупності його порядків, – то виявляється, що пояснення не належатимуть тільки до компетенції природничих або гуманітарних чи філософських наук. Принцип трансдисциплінарності, залучений до антропологічної науки в якості провідної засади, може розглядатись і як найважливіший здобуток філософської антропології, і водночас як

чинник скептичного ставлення [4, 952-953] до можливості отримати остаточну відповідь на питання щодо її морфологічної структури.

Новий тематичний зміст антропології наче складається з двох основних “нуртів” розмислу – щодо людини „як суб’єкт-об’єкт культури і як суб’єкт-об’єкт природи“ (Г. Плеснер). Це відображається хоч би в таких запитаннях: чи є життєвий обрій, оточуючий світ, який виявляється для людини світом, з нею в структурно-закономірному зв’язку? Як далеко просувається таке сутнісне співіснування і де початок випадку? [3, 102]. За такою будовою ховається розрахунок: антропологічне знання має стати всеохопним і щодо існування, і в стосунку всього суцього, осягати сутнісні кореляції між ними. Звідси проблематизація теоретико-методологічних основ пізнання людини як цілісності. Згадати формулювання Г. Плеснера: як осягнути себе і світ, будучи в якості життєвої єдності? [Там само]. Даність задана, „комплетарна“. Отож концепт-відповідь конституюється на міждисциплінарній основі.

У річищі комплементарно-холістичного бачення актуалізуються проблеми взаємозв’язку тілесного, фізичного, психічного в людини. Це вимагає з’ясування стосовно умов, яких треба дотриматися, щоб у відносному (просторовому) обмеженні мало місце необоротне пограничне відношення зовнішнього і внутрішнього. Тобто треба визначатися із поняттям межі (коли зовнішнє і внутрішнє наштовхуються одне на одне, водночас і виходять з цієї „нейтральної зони“ [там само, 108-111]); із питанням міри речової самостійності (тіло людське – замкнута система) та вітальної несамостійності (як живий організм – відкрита), як через конфлікт урівноважуються структурні елементи організованої цілості.

Таким чином усвідомлюється обставина – людина здатна відособлюватися в структурі буття, прагнучи стати його творцем. Так додається питання щодо узгодженості фізичного і психічного з духовним в людини. Воно потребує відповідей на цілу низку інших запитань: за яких умов живій речі відкривається центр її позиційності, в якому вона живе, і через що переживає та діє? Де витоки неправдивих почуттів, думок та чому захоплюємося не-

справжнім? Звідки здатність людини „перероджуватися“ в іншу (Інша-в-ній)? Як вона здійснює свою ексцентричність? Чому безпосередність панує над опосередкованістю?... Власне у такому найширшому дискурсі постають фундаментальні співвідпорядковані поняття в різних конфігураціях. *Зовнішній світ–внутрішній світ–спільний (сумісний) світ; індивід–індивідуальність– особистість; самість–самосвідомість–свідомість (пізнання,знання)–діяльність–культура; індивідуальність–спільнота–людство–історія–процес* тощо. З їх допомогою вдається визначати основні антропологічні закони, як показав досвід Г. Плеснера, аналізувати сутнісні прикмети людини (іманентність, експресивність, штучність та ін.) тощо.

За змістом збіг у тематичній будові антропологічних теорій тільки частковий – у тій ділянці, де з’ясовується людська прикметність у порівнянні з твариною і рослиною та крізь співставлення живого й неживого (наприклад, в Г. Плеснера та М. Шелера). Розбіжність помітна в ставленні до метафізичного есенціалізму. Скажімо, М. Шелер обстоював необхідність метафізичного розуміння задля пояснення цілісності людини [див. 5, 32]. Хоч принцип рівноваги Духу та чуттєвого пориву і був проголошений засновним, а проблема тіла та душі (так само і походження людини) визначена як метафізично незначуща для сучасної філософії, проте дискурс про природу духу, відношення структури людського буття, з якої постають всі здобутки людини, до світової основи, суттєвості людини як зв’язку свідомості, самосвідомості й усвідомлення абсолютного буття (навіщо нам ідея бога?) – наводить на висновок, що принцип, протилежний життю загалом, робить людину людиною. Втім, ця метафізика прагнула зберігати фікцію строго наукової точності, тому-то М. Шелер наполегливо наголошував те, що „дух і життя співвіднесені один з одним“ [там само, 90]. Мимоволі грав на руку спробам субстанціалізувати певну властивість людини й А. Гелен, визначаючи людину як діючу істоту, натомість антропологія як наука намагалась уникати субстанціалізації. Проте він суттєво розширив методологічний тематичний блок антропологічної проблематики.

Постає питання чи повинна взагалі філософія претендувати на створення цілісного образу людини, який би зводився до загальних формулювань? А. Гелен, котрий ставив собі завдання розробити загальну антропологію з огляду на ідею суцільності, коли спрямував увагу на проблему моралі, то й від сподівань побудувати загальну науку про людину залишаються лише „друзки“. Антропологія В. Винниченка є прямою відповіддю на наше запитання – не обмежуватися роздумами щодо загальнолюдського, наголошуючи на можливість практичних висновків. *Конкордизм* передбачав розробку програми і тактики діяльності людини в напрямку повернення до своєї початкової природної нормальності, коли природа для людини знову стане „спільною родиною“, а людина співмешканкою Землі. Варт відзначити, що в українській антропологічній проблематиці перевага спеціальних питань щодо загальнофілософських є характерною рисою. З'ясувати мету і сенс людського життя, шукати чинники щастя й виток нещастя, пояснювати природу моралі та зміни в системі цінностей тощо – тут загальне місце. Проте закон погодженого взаємовідношення елементів буття, сама його формула [див. 6, 101], переконливо засвідчує належність етичної антропології філософа до новітньої антропологічної парадигми, котра керується ідеєю цілісності. Отож мораль, соціальну нерівність тощо витлумачено в нього з огляду на співвідпорядкованість середовища („місце походження“) та особливостей буття людини як живої істоти й „істоти гуртової“, тобто за принципом холізму. Соціальне – як співзумовлене формами психічного і фізичного життя людини.

Обґрунтування основних правил конкордизму (заперечення дискордизму) створює основу архітектоніки етико-антропологічної теорії В. Винниченка. Хоч біологічна складова в тематичному складі антропології й важлива, але не вирішальна. Соціокультурна концептуалізація сьогодні чи не основна. Тему щодо межі тваринного в людському порушено через „немодерність модерної людини“ (Н. Казнс) (змінити усе навколо себе, тільки не змінилась в самій собі). Саме ця ситуація, в яку втрапила людина, бо „дозво-

лила повстати довкола себе безодням, що зводять її на манівці (добре описано в Н. Казнса): безодня між революційною технікою й еволюційною антропологією, між винаходом космічного масштабу й людською розумовістю, між інтелектом і сумлінням. В боротьбі між науками про природу та мораллю... змагання майже вже виграли науки про природу“ [7, 819], – спричинилась і до вибору пріоритетних напрямів пошуку в філософській антропології, як-то є лінгвістична антропологія, сучасна дискурсологія і наратологія, комунікативістика тощо. Отже, програма конкордизму – це план дій, покликаних спричинитися до змін в самій людині, охоплював соціально-економічне, політичне, духовне життя людини. Соціокультурно-антропологічна проблематика стосується і питань дальшого розвитку людства: чи житимемо „в умовному технічно-перебудованому й уніфікованому світі“, чи розпочнемо працювати над „біологічною зміною себе“ [там само, 824], чи поборимо надміри процесу глобалізації („ізоляціонізму“-, „регіоналізму“, „світового уряду“ й ін.), чи врівноважимо темпи соціального і технічного розвитку? Тематика стратегії розвитку людства уточнює „головне питання: про істоту людини, а не про те, чи буде, чи не буде війна“ [там само], революція тощо. „Біологічно нерозвинена істота, вона стала технічно розвиненою. Звідкіля цей розрив між технічним розвитком і біологічним, біологічно-етичним і біологічно-соціальним, що його сучасна людина переживає як катастрофу“ [8, 866-867]?

І останнє, про що хотілось би сказати. Темі про те як змінювалися погляди на природу людського наші співвітчизники приділяли багато уваги. Відзначали не тільки діахронію, але синхронію („взаємозаступлювану оберненість категорій, політичних, ідеологічних, економічних, соціальних“ [7, 817] ідей тощо). Вивчали антропологічну думку не лише в ознаках епохи, але й позаепохального, сподіваючись пізнати і змінне, й сталість, адже в своїй особності парадигми заступають одна одну, але водночас виявляють заступлюваний зміст. Ідея структурної суцільності людського буття вимагає зважити на комунікацію геть із усіма структурами людської життєдіяльності.

Отже, час підвести підсумок сказаному. Якою би не була тематично-архітектонічна будова філософської антропології, її зміст незмінно вирізнятиме рух і спрямованість до цілості, „співвідпорядкованості осібного цілому“. Водночас буде надано більшої ваги не ствердженню, а запереченню засад класичної раціональності, а саме: не об'єктивна даність, а створена, свобода; не безперервність, а розрив (катастрофа); не причиновість, а обернена причина; не субстанція, але „скомплікована складність“

Побільшості філософи тішились сподіванням створити загальну антропологічну теорію на основі синтези античної, середньовічної думки із гуманітарною та природознавчою. Проте були і ті, хто вважав, що остаточної „картини“ людини не створити, отож переймались більш конкретними спеціальними питаннями, ніж загальнофілософськими. Саме останнє як тенденція домінувала в українській філософсько-антропологічній думці. Тематичний зміст української філософської антропології, як показує „морфологічний опис“, має й інші свої прикметності.

Посилання:

1. *Вільчинська С.* Ідея соціотворення В. Винниченка в колі антропологічних питань // Університетська кафедра № 5/2016. – К.: КНЕУ, 2016. – С. 63-80.

2. *Вільчинська С. В.* Ідея межування як засада антропологічного пізнання (з приводу розвідки В. П. Петрова) // Totallogy-XXI. Постнекласичні ослідження. №32. – К.: ЦГО НАН України. 2015. С. 120-129.

3. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 96-151.

4. *Петров В.* Сучасний образ світу. Криза клясичної фізики // Петров В. Розвідки. – Т.2. – К.: Темпора, 2013. – С. 946-958.

5. *Шелер М.* Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31-95.

6. *Винниченко В.* Конкордизм. Система будівництва щастя: Етико-філософський трактат / В. К. Винниченко; Передм. Т. І. Гундурової. – К.: Укр. письменник, 2011. – 335 с.

7. *Петров В.* Наш час, як він є // Петров В. Розвідки. – Т.2. – К.: Темпора, 2013. – С. 810-824.

8. *Петров В.* Сучасні духові течії Європи // Петров В. Розвідки. – Т.2. – К.: Темпора, 2013. – С. 862-867.