

## ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПРОЕКТ НАУКИ НОВОГО ТИПУ

*Стаття присвячена аналізу особливостей науки нового типу. Автор розглядає вплив філософської антропології на їх розвиток на підставі вивчення тематично-компонентної структури філософсько-антропологічних досліджень. Показана специфіка проблематики в українській філософській антропології.*

**Ключові слова:** *філософська антропологія, традиція, постнекласична наука, класична методологія, постмодернізм, структура, комплексний підхід.*

*В статті аналізуються особливості науки нового типу. Автор рассматривает роль философской антропологии в их развитии в контексте изучения её тематически-компонентной структуры. Показывается специфика проблематики в украинской философской антропологии.*

**Ключевые слова:** *философская антропология, традиция, постнеклассическая наука, классическая методология, постмодернизм, структура, комплексный подход.*

*The article is dedicated to analysis of features of science of new type. Author of the article examines the impact of philosophical anthropology to its development. 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, tradition, post-non-classical science, classical methodology, postmodernism, structure, complex approach.*

Наука 1970-х років зосереджувалась на проблемі кардинальних змін у просвітницькій парадигмі. Її в дискусії щодо «нової науки» антропологічні візії зайняли чільне місце. Дистанціюючись од усталеного розуміння істини, вони не претендують на те, щоб його подолати, і в такий спосіб не

*повертали назад*, до традиції, котра перебільшувала роль пізнавальної здатності розуму та історичної свідомості (з її ідеєю поступу, причинового зв'язку, заперечення та критичним мисленням), а також – прикладних знань, авторитарної освіти і політики. Критика модернізму, отже, в межах постмодерністських студій постає не стільки як негачія здобутків Просвітництва, скільки як їх діалог самих з собою. Через те антропологічні студії дають змогу досягнути значну кількість проблем нової раціональності, а водночас і тих, що породжено зі втратою людиною соціальних, особистісних орієнтирів. На ґрунті комплексно-інтегративного, холистично-комплементарного бачення в антропології визрівають новітні наукові сенси (принцип доповнювальності, плюральності тощо). Що підтверджується і доробком учених, які висловлювали стурбованість через авторитарну структуру науки (й освіти) в СРСР, у якій визначальною стала комуністична демагогія (культуру переконування й інші зразки античності, хоч і постульовано, проте фактично домінував постхристиянський ідеал ученості – «навчання» істині).

Уже в 1990-ті роки в Україні осереддя розуміння розвитку «нової науки» становить тверда переконаність: новітні дослідницькі стратегії пов'язані з дедалі послідовним запровадженням комплексно-інтегративного підходу. Приміром, «філософська сексологія» Р. Кіся (львівський учений) уґрунтована засновком про неможливість вичерпного знання про людину в межах тільки позитивних наук. Адже, маючи справу лише з об'єктами, вони неспроможні «цілковито об'єктивувати всю людину (зокрема її метафізичні та екзистенційні глибини)» [1, с. 25]. Через нестачу, яку треба заповнити, інтерпретаційні настанови «нової науки» мають доповнювальний характер. Зрозуміло, що ними ділиться між собою і проблемне поле антропології.

Звідси всі ризики антропологічного пізнання. Їх, на думку Ж. Дериди, подає структурна антропологія найкращим робом і зрештою примушує розум визнати свої межі. Прагнучи до наукового дискурсу, вартує уникати застосування виключно емпіричної методології або ж загальнотеоретичної. Водночас треба визнати за неможливе комплексне поєднання часткових істин («тоталізацію»). Бо дискурс антропології є скінчений, а розмаїття людського – нескінченне. Як скінченне охопить нескінченне? Як антропологічна наука створить метамову? І що робити з «надлишковістю означника» (в розпорядженні людини завжди є надмір значення)? Висновок очевидний: створити загальну антропологію – справа марна.

А за Ж. Дериди, вона даремна ще і через порубіжжя між двома присутностями, яке трудно описувати. Нове вимагає розриву з минулим. Тоді концепт випадковості є незамінним. Модель стрибка, катастрофи (нове з'являється відразу як завершена цілісність). Але із поваги до структурованості (котра для західної науки чи не основна умова її можливості) необхідно зважати на зв'язок елементів цілого, особливість структури, вписану в систему відмінностей і рух певного ланцюга елементів. Треба наділити структуру центром, співвіднести з певним початком (бо ті здійснюють організуючу функцію й домагаються, аби «принцип організації структури обмежував те, що ми могли б назвати грою структури» [2, с. 564]; остання можлива лише за межами центру, але не в ньому самому). Суперечливість такого підходу очевидна для філософа. Він пише: «Центр, єдиний за визначенням, конститує в структурі те, що, керуючи структурою, унікає структурності»; «парадоксально розташований і в структурі, і поза структурою; перебуває в центрі тотальності, а проте, оскільки центр до тотальності не належить, вона має свій центр *десь-інде*. Центр не є центром» [там само]. Отож в термінах тотожності собі та самодостатньої повноти, через постулювання логосу класична парадигма фактично конститує засади гри, умовність. Бо ж «на ґрунтовній непорушності та заспокійливій певності» «завжди можна розбудити початок або передбачити кінець у формі присутності» [2, с. 565].

Попри те міркування Ж. Дериди формують впевненість, що антропологія завдячує своїм існуванням просвітницькій традиції («метафізиці присутності»). Що заперечувати центр як присутньо-сущий й нехтувати трансцендентально означуваним («розширюючи до нескінченності поле і гру сигніфікації») – заважати створенню новітньої науки про людину, яка б мирила різні інтерпретації між собою. «Немає ніякого сенсу обходитися без концептів метафізики в намаганнях похитнути метафізику; ми не маємо у своєму розпорядженні жодної мови [...], яка була б чужою для цієї історії; ми не можемо висловити жодного деструктивного твердження, яке б уже не прослизнуло у форму, логіку і постулати того, що мало б на меті спростувати» [2, с. 567].

Досвід концепцій Ф. Ніцше, З. Фройда, М. Гайдегера є тому підтвердження («саме це дозволяє тоді цим руйнівникам взаємно руйнувати самих себе» [2, с. 569]). Не вдалось критично строго осмислити свій стосунок до метафізики, що врешті-решт позначилось на якості всієї теорії К. Леві-Стросу [3]. Ж. Дериди довів, що, хай навіть знехотя, К. Леві-Строс приймає за передумову розмислу

етноцентризм. Це «штовхало» його постійно звертатися до традиції, скажімо, зосереджуватися на тлумаченні опозиції *природа/культура*. Але водночас, як гадає Ж. Дерида, відчувалась неможливість довіритися їй (виявлялися такі факти, які не уміщувалися в класичне уявлення про *природне/неприродне*, – як-то *заборона інцесту*, що належить культурі й в певному сенсі їй не належить). Сумніви несли із собою самокритику.

Але чи є з цієї ситуації є вихід? Можна вдатися до історичного аналізу концептів, які виявили свої межі. Проте тоді треба, так би мовити, вийти «за межі філософії» (чи можливо це, якщо всім масивом дискурсу занурені в метафізику?!), розмірковує Ж. Дерида. Однак можна зберегти позитивні смисли колишніх концептів, не наділяючи їх жодною абсолютною цінністю (годні відмовитися від них за першої ж нагоди). Разом із тим треба відмовитись від здатності критичного мислення (тоді чи не ризикуватимемо стерти відмінність між означуваним і означником?!). *Парадокс* в тому, стверджує Ж. Дерида, що будь-яка редукція потребує опозиції, яку піддає редукції. Та К. Леві-Строс сподівався на те, що зможе віднайти істинний метод, отримати наукові знання, залишаючись вірним подвійній настанові, тобто бере за інструмент те, що критикує за значення його істинності. Як результат, суперечності на кожному кроці. То К. Леві-Строс пропонує навертатися до методології точних, природничих наук, ато – до соціологічних (бриколаж). То наполягає він відображати реальність, ато конструювати, за необхідності теоретизуючи або міфологізуючи. До такого підходу відомого антрополога, який у суперечливий спосіб намагався утверджувати новий статус антропології (відмова від субстанціалістично спрямованого дискурсу і т. п.) віри не ймемо.

Структуралістська модель антропології, треба погодитися з Ж. Дерида, з'являється на арені філософії в тому місці, яке завжди в філософії піддавалося підозрі, – «метафізика присутності» – і продовжує полеміку щодо можливості істини та образу новітньої науки. Антропологічний проєкт науки примушує визнавати, що пізнання, коли початок, центр тощо піддаються неґації, зрештою має руйнівні наслідки для самої науки. Адже істина визнається частковою, такою, що вимагає доповнень (якщо взагалі це можливо за умов плину і взаємодій), – що не могло не позначитись на якість теорії. Антропологічного дискурсу суцільно зітканий із суперечностей. Не виняток і українська антропологічна думка.

Її загальнотеоретична позиція оформилась в контамінаціях ідей постмодернізму, з якими пов'язували парадигмальні зміни в гуманітаристиці. Формувалась вона на тлі дискусій стосовно проблем

ідентичності (В. Шинкарук, М. Попович, В. Горський, І. Бичко, О. Ткаченко, І. Лисий та ін.), інтегративного зв'язку природознавства, соціальних, гуманітарних наук (В. Рижко, Ю. Іщенко, В. Кізіма, І. Цехмістро, М. Кисельов, І. Добронравова, О. Огурцов й ін.), взаємовпливу філософсько-антропологічної й теологічної думки (А. Уайтхед, В. Петров, В. Нічик, М. Кашуба, С. Таранов, Н. Мозгова, Г. Аляєв, Б. Ємельянов, ін.), філософської та мистецької рефлексії (С. Аверінцев, Ю. Шевельов, С. Павличко, М. Скринник, П. Гнатенко, І. Бондаревська), артефактів культури (Й. Хейзінга, Ю. Липа, А. Біла, О. Кирилюк і ін.). У такому найширшому засягові чіткіше окреслювались умови становлення нашої антропології в статусі науки.

Образ нової науки в українській антропологічній візії незмінно вирізняла настанова на ретрансляцію універсального смислу через осягнення етнокультурних форм, здатність поєднати знанняву традицію про людину з сучасними уявленнями про людськість, людяність, розуміння скомплікованості знань (як виплід суб'єктів різних культур цілого людства) та методологічної складності. Українська філософська антропологія не заперечує так звану класичну раціональність, а встановлює її межі, тобто наголошує на рівноцінності способів і типів пізнання. Іншими словами, класична (модерна) наука має бути врівноважена некласичним (посткласичним) витлумаченням, отож надати ваги невизначеності, відносності й доповнювальності знання. Адже суб'єкт є і спостерігач, і співучасник в об'єкті пошуку. Учений не має абстрагуватися від того, де й як постає знання, яким чином упродовжується в мережі людського співбуття тощо. Коли це визнати, то поняття «нової науки» не здається оксюмороном, так само, як і вираз «українська філософська антропологія».

Розуміння неподільності між типами філософування тощо відіграє неабияку роль в системному вивченні проблем, дає змогу цілісно досліджувати, забезпечуючи можливість пояснити процес взаємозумовлення концептів та усвідомити емерджентну властивість знання; спрямовує до витлумачення ідейно-світоглядних уподобань дослідника, його життєвого досвіду тощо, розглядаючи досліджуване вчення як співзумовлене 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 (когнітивно-інтеракційно-експресивний модус комунікації й ін. взаємодії з усіма без винятку формами культури та людської життєдіяльності), через яку

теорія виявляється як цінність. Таким чином адекватнішим стає розуміння евристичного потенціалу теорії. Власне, сама можливість, за влучним висловом Р. Кіся, поділяти смисли співбудови інтерперсональних смислових полів, встановлювати паралелі між їхнім розвитком, гадаємо, стає передумовою розуміння спільних (і відмінних) елементів в будові антропологічної проблематики зарубіжної та вітчизняної філософії, а також відстежування відповідностей в дії законів біології, моралі тощо.

Наші учені хоч і мали намір осягнути антропологічну проблематику згідно з принципом неупередженості та холізму, та довелось визнати, що навіть усіма сучасними методологіями не охопити всієї складності буття людини, а відповідно – її структури функціонування антропологічних знань в українській філософії та співбуттявання з культурою (все надто розгалужено). А всякі намагання створити загальну антропологію, котра б охоплювала всю науку в цілому, можна вважати помилкою (попри намір ствердити нелінійний спосіб мислення, справді цікавий сам по собі). Недосяжність антропологічної мети не дає підстав пов'язувати образ нової науки з поняттям універсальної науки.

Згадати варт й іншу обставину, яка ускладнює обмірковування проблеми. Це відсутність світового резонансу здобутків української антропології. З одного боку, рефлексія над своєрідністю її думки значною мірою актуалізується в питанні щодо її реальності, й ще більшою через запит українців на культурно-цивілізаційне самовизначення, отож і щодо національної самоідентифікації. 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 антропологія (філософія) належним чином не вступила. Звісно, ми не могли знехтувати цією ситуацією, відстежуючи зміну її антропологічного парадигмального змісту. Отож зважали на «парадокс», який виявився крізь трансформації змісту, а саме: осягнути змінне можна через незмінне; заступаючи одне одному в своїй особності, репрезентують й заступлюване.

Зауважене добре віддзеркалюється через морфологічний аналіз знанневої традиції про людину в Україні [4]. Йдеться, зокрема, про обстоювання ідеї структурної суцільності людського буття, яка вимагає зважати на емерджентність тематичної будови філософської антропології та встановлювати пріоритети в структурі антропологічної

проблематики протягом її розвитку; останнє унаочнює її сталість, репрезентує реінтегровально-ладотворчу спроможність, дає підстави стверджувати виключну роль комплементарної моделі світосприйняття в оформленні антропологічної знанневої традиції в українській думці; що, в свою чергу, мотивує до розуміння антропологічної проблематики в якості теоретичної основи розвитку національної духовності, оскільки опосередковано розгортає смисли, котрих українці в своєму життєвому світі дотримувались завжди. Це засвідчується «сизигійською антропологією» В. Кізіми й ін. поглядами представників постнекласичного типу філософування в Україні (їх витлумаченню присвячено не одну статтю).

Зупинімося на деяких отриманих результатах. Часто-густо синтетичне знання про людину вважалося за критерій появи філософської антропології як науки нового типу. Її способом буття є концептуалізація, при якій для з'ясування цілісності людини треба слідувати принципу комплементарності й спрямовувати пошук здебільшого на суцільність людського буття (як суще в цілокупності цілого), а не окремішність. В історії філософії визначаються два концептуалізаційні модуси. 1. Витлумачення проблем з огляду на взаємну доповнювальність складових людського буття, які вважаються рівнозначними передумовами співдії його структурних ланцюгів. 2. Обґрунтування проблем з огляду на суцільність людського буття через неподільність найвищого порядку, котре не розгортає себе як буття цілого. Якщо перший можливий через метафізичний дуалізм, то другий – через монізм, але в найширшому засягові обидвох бачимо тільки когнітивну раціональність. Коли трансдисциплінарний напрям філософії – філософська антропологія, яка прагне охоплювати людину як цілісність динамічну, – потребує здатності до порозуміння на основі поділення смислу співбудови інтерперсональних мереж концептуалізації, отожд і вміння врівноважити раціонально-аргументативне інтуїтивним. В такому розумінні першорядний вплив матиме так званий перший концептуалізаційний модус антропології. Екстраполюючи на трактування нової науки, отримуємо багатомірно-холістичне бачення як тип нової раціональності.

Становлення української антропології відбувалося як нарощування реінтегровально-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 усцільнювання всього. Було визнано передовсім неперервність, взаємодія, взаємоперехід між природними, ментальними, соціокультурними шарами людського

досвіду та вивчено його як життєвий, тобто 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 програми антропологічного пізнання й застосовується до аналізу функціональних кореляцій, відмовляючись від причиновості та субстанціалістського трактування людини. (До речі, висновки українських філософів в такому стосунку перегукувались [5] із поглядами західних колег). Така метаморфоза означала, що ідея єдності (відома з часів античності) доведена до розуміння взаємодії різновиявів людського (ідеї цілості) та визнання її системокреативного чину. В такому розгляді антропологія поставала наукою про основні напрямки і закони біологічного, психічного, духовного й соціального розвитку людини, її межі й надможливості (див. метаантропологію Н. Хамітова). Водночас сформувалось розуміння того, що людина нездатна до кінця збагнути цілісність буття.

У підсумку відзначимо 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, їхню рівнозначність в якості передумов співдії структурних рівнів систем, підсистем тощо. Це наголошування на важливість практичних висновків, на необхідність не обмежуватися міркуванням про загальнолюдське. Це надавання переваги спеціальним питанням в структурі антропологічної проблематики; брак амбіції стосовно завдання створити загальну філософську теорію людини. Це надання переваги знанню про розрив, несполучувані суперечності та опис можливості їх сполучення (образ пограниччя, межі) [6]. Вони не могли не позначатись на формуванні уявлень про новий тип науки і дослідницьку стратегію. Для антрополога це означало запитати 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 індиферентна чи нейтральна життєва єдність існує людина „в собі і для себе“» [7, с. 101]. Витлумачення об'єктивної даності як незалежної від втручання спостереження відкинута. Даність не тільки дана, а й задана, світ не неподільний, а складений («комплетарний») – це перебудований людиною світ. Звідси і напрямки осягнення («горизонтальний» й «вертикальний»); вивчення зв'язків зі світом через людську дію, та пізнання співвідпорядкованості людини як



організму природи зі всім живим. Треба пояснювати людину як «конкретну життєву єдність» (Г. Плеснер). Виявляється, що пояснення не належатимуть тільки до компетенції природничих або гуманітарних чи філософських наук. Принцип трансдисциплінарності в якості провідної засади філософської антропології розглядається тепер і як найважливіший здобуток, і як чинник скептичного ставлення [8, с. 952-953] до можливості отримати остаточну відповідь на антропологічне питання.

Новий тематичний зміст антропології складається наче з двох основних «нуртів» розмислу – щодо людини «як суб'єкт-об'єкта культури і як суб'єкт-об'єкта природи» (Г. Плеснер). Це знаходить відбиток в таких запитаннях: чи є оточуючий світ, який виявляється для людини світом, з нею в структурно-закономірному зв'язку? Як далеко просувається таке сутнісне співіснування і де початок випадку? [7, с. 102]. За таким змістом ховається розрахунок: антропологічне знання має стати всеохопним і щодо існування, і в стосунку всього сущого, осягати сутнісні кореляції між ними. Звідси характерна проблематизація теоретико-методологічних основ пізнання людини як цілості. В 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» [7, с. 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 позиціональності, в якому вона живе, і через що переживає та діє? Де витoki неправдивих почуттів, думок та чому захоплюємося несправжнім? 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, як показав досвід Г. Плеснера, вдається визначати основні антропологічні закони, аналізувати сутнісні прикмети людини (іманентність, експресивність, штучність та ін.) тощо.

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 [9, с. 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» [9, с. 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.

Якщо такі суттєві розбіжності в концептуалізації, то постає питання чи повинна взагалі філософія претендувати на створення цілісного образу людини, який би зводився до загальних формулювань? Ставив собі завдання розробити загальну антропологію з огляду на ідею суцільності А. Гелен. Та коли він спрямував увагу на проблеми моралі, то від його сподівань залишаються лише «друзки». Антропологія В. Винниченка є прямою відповіддю на наше запитання – не обмежуватися роздумами щодо загальнолюдського, наголошуючи на можливість практичних висновків [10]. Варто відзначити, що в українській антропологічній проблематиці перевага спеціальних питань щодо загальнофілософських є характерною рисою. З'ясовувати 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 [11, с. 101], переконливо засвідчує належність Винниченкової етичної антропології до новітньої парадигми, котра керується ідеєю цілісності. Отож мораль, соціальну нерівність тощо витлумачено тут з огляду на співвідпорядкованість середовища («місце походження») та особливостей буття людини як живої істоти й «істоти гуртової», тобто за принципом холізму. Соціальне – як співзумовлене психічним і фізичним життям людини. Проте обґрунтування правил конкордизму (заперечення дискордизму) створює основу етико-антропологічної теорії В. Винниченка за логікою класичної раціональності. Соціокультурна концептуалізація сьогодні чи не основна. Біологічна складова в тематичному складі антропології не вирішальна. Тему щодо меж тваринного в людському порушено через «неможливість модерної людини» (Н. Казнс) (змінила усе навколо себе, тільки не змінилась в самій собі).

Саме ця ситуація, в яку втратила людина, бо «дозволила 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» [12, с. 819], – спричинилась і до вибору пріоритетних напрямів розвитку філософської антропології. Лінгвістична антропологія, сучасна дискурсологія і наратологія, комунікативістика тощо. Весь кластер нових наук відкритий для питань дальшого розвитку людства: чи житимемо «в умовному технічно-перебудованому й уніфікованому світі», чи розпочнемо працювати над «біологічною зміною себе» [12, с. 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» [12, с. 817], революція тощо. «Біологічно нерозвинена істота, вона стала технічно розвинутою. Звідкіля цей розрив між технічним розвитком і біологічним, біологічно-етичним і біологічно-соціальним, що його сучасна людина переживає як катастрофу» [13, с. 866-867]? Вітчизняна філософсько-антропологічна думка приділяла багато уваги темі природи людського, відзначала не тільки діахронію, але синхронію політичних, економічних, соціокультурних ідей, сподіваючись пізнати і змінне, і сталість. Ідея структурної суцільності

людського буття вимагала зважати на комунікацію з усіма чинниками людської життєдіяльності.

Отже, сказане дає підстави стверджувати, що антропологічний проєкт науки нового типу – це попри критику засад класичної раціональності, спрямованість до цілості («співвідпорядкованість осібною цілому», «скомплікована складність»), до синтези античної, середньовічної думки із гуманітарною та природознавчою. Це скепсис щодо можливості остаточної «картини» людини, її орієнтація на вивчення спеціальних питань (більш практичних, ніж загальнотеоретичних), домінувала в українській філософській антропологічній науці.

### **Посилання:**

1. *Кісь Р.* Сенс сенсотворення. Впровадження до нової філософії смислу. — Львів: “Афіша”, 2013. — 389 с.

2. *Дерида Ж.* Письмо та відмінність // Пер. з фр. В. Шовкун; Наук. ред. пер. О. Шевченко. — К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2004. — 602 с.

3. *Леві-Строс К.* Структурна антропология / Пер. з фр. З. Борисюк. — К.: Основи, 2000. — 387 с.

4. *Вільчинська С.* Морфологія знаннєвої традиції про людину в філософії України // Університетська кафедра № 6/2017. — К.: КНЕУ, 2017. — С. 117-128.

5. Приміром дискурс теорії конкордизму В. Винниченка і антропології А. Гелена (див. більше: *Вільчинська С.* Ідея соціотворення В. Винниченка в колі антропологічних питань // Університетська кафедра № 5/2016. — К.: КНЕУ, 2016. — С. 63-80.

6. *Вільчинська С. В.* Ідея межування як засада антропологічного пізнання (з приводу розвідки В. П. Петрова) // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. № 32. — К.: ЦГО НАН України. — 2015. — 243 с. — С. 120-129.

7. *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.

8. *Петров В.* Сучасний образ світу. Криза класичної фізики // Петров В. Розвідки. — Т.2. — К.: Темпора, 2013. — С. 946-958.

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

10. *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.

11. *Винниченко В.* Конкордизм. Система будування щастя: Етико-філософський трактат / В. К. Винниченко; Передм. Т.І. Гундорової. — К.: Укр. письменник, 2011. — 335 с.

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

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