



ХАМІТОВ

Назіп Віленович —
доктор філософських наук,
професор, провідний науковий
співробітник Інституту
філософії
ім. Г.С. Сковороди НАН України

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ: СВІТОВИЙ ТА ВІТЧИЗНЯНИЙ КОНТЕКСТИ

У статті розглянуто розвиток такої філософської науки, як філософська антропологія (філософія людини), що вивчає складність і суперечливість людського буття, колізії сутності й існування людини, таїну людської природи. Проаналізовано відомі у світі концепції філософської антропології. Досліджено суперечність есенціального й екзистенціального розуміння людини та її розв'язання у вітчизняній філософській антропології, зокрема у Київській світоглядно-антропологічній школі, традиції якої продовжуються у проєкті філософської антропології як метаантропології — філософії розвитку людини в екзистенціальних вимірах буття. Доведено персоналістичний характер класичної та сучасної вітчизняної філософії людини, поставлено проблему практичного повороту у філософській антропології та різноманітність її проявів у культурі.

Ключові слова: філософська антропологія, буття людини, світогляд, особистість, есенціалізм, екзистенціалізм, персоналізм, світоглядно-антропологічна школа, метаантропологія, метаантропологічний потенціалізм, гуманізм, людяність, людиноцентризм.

Якщо хочемо виміряти небо, землю і моря,
повинні, по-перше, виміряти себе.

Григорій Сковорода

Вивчайте тварин, і ви зрозумієте, як важко бути людиною.

Макс Шелер

Серед одвічних світоглядних проблем, які тривожили і тривожать людський дух, нашу свідомість, є, насамперед, дві кардинальні: по-перше, це — приреченість всіх нас на смерть і наше потаємне бажання безсмертя...; по-друге, це — вкоріненість в нашому бутті зла... і наше людське бажання добра, ...невгамовне прагнення до щастя...

Володимир Шинкарук

Філософська антропологія: межі дослідницького поля

Сучасна людина опинилася в доволі складному становищі — з одного боку, маємо недовіру і скепсис до класичних цінностей, які прийнято називати метанаративами, а з іншого — є виражена потреба в них. Це гранично чітко показала ситуація в су-

часній Україні: наша країна відповідає не лише на цивілізаційні, а й на екзистенціальні і світоглядні виклики — відстоює свої національні інтереси, усвідомлюючи основоположні цінності, заради яких варто жити і можна навіть жертвувати життям.

Ця ситуація актуалізує розвиток такої філософської науки, як *філософська антропология*, що вивчає складність і суперечливість людського буття, колізії сутності й існування людини, таїну людської природи. На відміну від простої антропології, яка робить акцент на тілесних та соціокультурних відмінностях етносів у їх емпіричній даності, філософська антропология є *філософією людини*; її автори прагнуть усвідомити, що є спільним для всіх людей і що зумовлює унікальність існування особистостей та народів.

Роль і місце філософської антропології в соціогуманітарному знанні можуть бути осмислені у двох фундаментальних виявах: «1) як метатеорії наук про людину, її буття в культурі та соціумі, що інтегрує результати цих наук, та 2) філософії глибинного духовно-душевного, буттєвого й морального розвитку людини, який виводить за межі звичного й буденного, — того, що в західній філософській думці здобуло назву *трансцендування*» [1, с. 15].

Це зумовлює специфічну подвоєність предмету і дослідницьких стратегій філософської антропології. З одного боку, вона інтегрує досягнення конкретних різновидів антропології (біологічної, соціальної, культурної, педагогічної, юридичної, медичної, палеоантропології тощо), постає їх метатеорією, відкриваючи для них методологічні і світоглядні рішення. З іншого боку, філософська антропология має *власний дослідницький предмет*, постаючи філософією трансцендування, і може бути визначена як філософська теорія «про межі буття людини і людства, його екзистенціальні виміри, умови комунікації в цих вимірах і архетипові основи цивілізації та культури» [1, с. 16].

Важливими є міждисциплінарні зв'язки філософської антропології з такими науками, як філософія культури, етика, естетика, культурологія, соціальна філософія, філософія освіти,

філософія права, історія, політологія, соціологія, психологія та ін. При цьому філософська антропология змінюється і розвивається при кожній зустрічі з іншими соціогуманітарними науками, їх понятійним апаратом, новими концепціями та проблематикою. Положення про те, що «новаторські, перспективні прориви у здобутті наукового знання, виникнення нових напрямів дослідницького пошуку можливі лише завдяки поєднанню концептуальних положень та інструментарію різних наукових дисциплін» [2, с. 3], великою мірою стосуються саме філософської антропології.

В історичному плані філософську антропологию можна трактувати у широкому та вузькому сенсах. У широкому сенсі — це філософія людини в будь-які часи і в будь-яких культурах. У вузькому сенсі — це низка філософських теорій людини, укорінених у німецькій філософії початку ХХ ст., передусім у вченні Макса Шелера, який вважається засновником сучасної філософської антропології. Філософська антропология у вузькому сенсі доволі тісно пов'язана і з класичним німецьким ідеалізмом початку ХІХ ст., і з матеріалістичним антропологічним вченням Л. Феєрбаха, і з досягненнями антропології як дисципліни (дисциплін) природничого і соціогуманітарного знання.

Не претендуючи в цій статті на розгорнутий історико-філософський аналіз проблеми людини (він був здійснений нами раніше [4]), звернемося лише до концепцій, які мали найбільший вплив у ХХ і ХХІ ст. на розвиток філософської антропології взагалі та філософської антропології в Україні зокрема. Це допоможе усвідомити світоглядні та методологічні корені сучасної вітчизняної філософської антропології та її специфіку.

Почнемо з філософських надбань уже згаданого М. Шелера. Головне своє завдання він бачить у створенні цілісного вчення про людину, яке змогло б об'єднати найрізноманітніші антропологічні концепції, що існують у європейській культурі.

«Якщо спитати освіченого європейця, про що він думає при слові «людина», — пише

М. Шелер, — то майже завжди в його свідомості проявляться три несумісні між собою кола ідей. По-перше, це уявлення іудейсько-християнської традиції про Адама і Єву, про творення, рай і гріхопадіння. По-друге, це греко-античні уявлення, в яких самосвідомість уперше у світі піднялася до розуміння особливого становища людини... З ними тісно пов'язане вчення про те, що в основі всього Універсуму знаходиться надлюдський розум, до якого причетна і людина... Третє коло уявлень... це коло ідей сучасного природознавства про те, що людина є результатом розвитку Землі, істотою, яка відрізняється від форм, що передували їй у тваринному світі, тільки за ступенем складності з'єднання енергій і здібностей, які самі по собі вже зустрічаються в нижчій, порівняно з людською, природі» [3, с. 31].

Мислитель називає зазначені кола ідей *теологічною, філософською і природничо-науковою антропологією*. М. Шелер шукає таку ідею людини, яка змогла б синтезувати підходи трьох різних антропологій. Він хоче знайти «сутнісне поняття людини» [4, с. 204]. Пошук сутнісного визначення людини приводить Шелера до питання: що робить людину людиною? Мислитель так відповідає на це питання: «Те, що робить людину людиною, є *принцип, протилежний всьому життю в цілому*, він як такий взагалі не може бути зведений до «природної еволюції життя» і якщо його до чогось і можна звести, то *тільки* до вищої основи речей..., особливою маніфестацією якої є і «життя». Вже греки знали такий принцип і називали його «розумом». Ми хотіли б вжити... більш широке за змістом слово, яке включає в себе поняття розуму, але поряд із мисленням в ідеях охоплює і... споглядання... сутнісних змістів, а також певний клас емоційних і вольових актів, наприклад доброту, любов, каяття, шанування тощо, — слово дух» [3, с. 53].

Отже, за М. Шелером, саме дух визначає специфічне становище людини в Космосі. Духовне начало в людині — це *ціннісно-моральне начало*. У низці своїх праць мислитель говорить про існування *абсолютних цінностей* у житті духу, які уможливають людське спіл-

кування в просторі і часі культури. Абсолютна цінність відкривається людині тільки в любові. Любов як вищий прояв людяності і духовності «завжди спрямована не на саму цінність, а на носія цінності — на *особистість*» [4, с. 204]. Любові, згідно з М. Шелером, протистоїть заздрісна мстивість до Іншого, яку він слідом за Ф. Ніцше називає *ресентиментом*. Цей стан відчужує людину не лише від любові і духовності, спотворюючи її моральність та цінності, він відчужує людину від життя, вітальності [5].

Ще одним з визнаних основоположників філософської антропології був Гельмут Плеснер. У своїй праці «Щаблі органічного і людина. Вступ до філософської антропології» Г. Плеснер виходить із того, що людина є завершенням еволюції органічного світу, а тому, осмисливши її взаємодію із зовнішнім середовищем, можна за аналогією з будь-яким живим організмом усвідомити сутність людського.

Згідно з Г. Плеснером, обмежена інстинктивними формами поведінки свого виду, центрована на них, людина здатна «залишати центр типових реакцій поведінки, тому вона *ексцентрична*» [4, с. 205]. В результаті саме ексцентричність трактується Г. Плеснером як сутнісна характеристика людини.

Г. Плеснер зазначає, що тварина «переживає те, що є в навколишньому світі, ... але вона не переживає себе» [6, с. 122–123]. Людина, навпаки, здатна до переживання самої себе. Тому людина, на відміну від тварини, «переживає авторство свого живого існування, ...вибір, ... вона знає себе вільною...» [6, с. 126].

Ще одним автором, який мав доволі глибокий вплив на розвиток філософської антропології у XX–XXI ст., був Ернст Кассіер, який у своїх пошуках сутнісного визначення людини звертається до символу. В координатах його розуміння саме символ — ключ до природи людини. Людина оточує себе світом культури — «символічним універсумом».

«Людина живе... не тільки у фізичному, а й у символічному універсумі, — зазначає Е. Кассіер. — Мова, міф, мистецтво, релігія — частини цього універсуму, ті різні нитки, з яких сплітається символічна сітка, складна тканина

людського досвіду. Весь людський прогрес у мисленні і досвіді робить тоншою і водночас зміцнює цю сітку. Людина вже не протистоїть реальності безпосередньо, ...не зіштовхується з нею віч-на-віч. Фізична реальність ніби віддаляється від неї в міру того, як зростає її символічна активність...» [7, с. 28–29].

Мислителем, який мав значний вплив на розвиток філософської антропології, був іспанський філософ Хосе Ортега-і-Гассет. Якщо Е. Кассіер визначає людину через належність до культури та її символічних форм, то Х. Ортега-і-Гассет у своїх пошуках розуміння людини приходить до протилежної ідеї — людську природу можна визначити, лише осягнувши специфічну *життєвість людини*.

Задавши такий кут зору, Х. Ортега-і-Гассет висловлює думку, яка зближує його з Й. Хейзінгою [8]: вищим проявом людини є ігрова діяльність. Однак Х. Ортега-і-Гассет іде далі, він пов'язує гру передусім зі спортом — «у найширшому сенсі цього слова. Саме спорт з його корпоративністю, духом змагань, з його непередбачуваними результатами, викликаючи глибинне хвилювання та азарт, стає основою держави, культури» [4, с. 205]. Спорт, за Х. Ортегою-і-Гассетом, є основою свободи в її конструктивних життєвих виявах, основою людського миру й порядку, що протистоїть хаосу війни.

Х. Ортега-і-Гассет так визначає глибинну відмінність підневільної трудової і спортивної діяльності людини: «Праці протистоїть інший тип зусилля, який народжується не з примусу, а як вільний і щедрий порив життєвої потенції — спорт» [9, с. 205]. У координатах такого розуміння «наукова і художня творчість, політичний і моральний героїзм, релігійна святість — високі плоди спортивної захопленості» [9, с. 205].

Сьогодні, на думку Х. Ортеги-і-Гассета, людина все більше усвідомлює цінність *самого життя*, життя за межами книг і симфоній. Зовнішньо це виражається в деякій «несерйозності мистецтва» — того мистецтва, що протистоїть класичній спадщині. Проте «це «несерйозне мистецтво» повинно бути оцінене не

тільки в порівнянні з минулим, а й *у порівнянні з майбутнім*» [4, с. 205]. У новому мистецтві несерйозна естетичність, і навпаки — досить «серйозна та сфера, через яку проходить вісь нашого існування» [9, с. 204]. Несерйозна, розімкнута і епатажна форма потрібна мистецтву ХХ ст. для виходу за межі мистецтва і культури взагалі — у життя.

З точки зору Х. Ортеги-і-Гассета таке світовідчуття означає перемогу легкості й артистизму над копіткою майстерністю і книжковою вченістю попередніх віків — «життя, що бачить більше інтересу і цінності у своїй власній грі, ніж у колись досить престижних цілях культури, надасть усім своїм зусиллям радісний, невимушений і, почасти, визивний вигляд» [9, с. 204–205].

Суперечність есенціального та екзистенціального розуміння людини у філософській антропології і можливість її розв'язання

Обравши вказаних вище авторів та їх філософсько-антропологічні концепції як ключові, ми не претендуємо на абсолютну істину, однак вважаємо їх ідеї достатньо показовими й такими, що дозволяють зрозуміти проблемність буття сучасної людини. Досвід ХХ і ХХІ ст. показав нам зворотний бік і ексцентричності, і символічних форм, і спортивної ігрової легкості в людській природі. Безвідповідальна ексцентричність політичних лідерів обертається недалекоглядними вчинками, замилюванням національних інтересів і стражданнями народу, символи можуть бути використані для масових маніпуляцій свідомістю й позасвідомим, а спортивна легкість у політиці, науці, мистецтві призводить до втрати адекватності в розумінні людини, суспільства, світу та спотвореного бачення їх перспектив.

Здавалося б, тільки поняття духу і духовності є єдино непохитним у своїй чистоті і величчю при осмисленні людської природи; проте, як ми знаємо, в тоталітарних і авторитарних режимах широко використовувалися і використовуються поняття «духовність», «мораль-

ність», «вищі цінності» для пригнічення людської особистості та її свободи.

Саме тому, починаючи з другої чверті ХХ ст., серед інтелектуалів виникає спротив розумінню природи людини на основі проголошення якоїсь однієї її сутності, яка визначає існування будь-якої людини. Це було заперечення підходу до людини, який здобув назву *есенціального* (від лат. *essentia* — сутність). Результатом такого спротиву стало *екзистенціальне* розуміння людини (від лат. *existentia* — існування). Його кредо найбільш чітко було висловлене Ж.-П. Сартром: «існування людини первинне відносно її сутності». Іншими словами, відкидається спільна для всіх сутність, яка фатально скеровує нашу долю, від вибору проекту життя залежать наші сутнісні можливості та їх реалізація. Отже, сутність породжується кожною людиною, яка взяла на себе тягар свободи.

Важко не погодитися, що есенціальний підхід до природи людини здатен породжувати ідеологічні конструкції тоталітарних і авторитарних режимів, які заперечують свободу, точніше, трактують її як «усвідомлену необхідність» дії на користь рішень лідерів. Однак замкнений на собі екзистенціальний підхід здатен продукувати анархію і світоглядний хаос, руйнувати консолідацію в суспільстві, що особливо небезпечно в кризових економічних і політичних ситуаціях, в умовах пандемій тощо.

Своєрідність підходу сучасної української філософської антропології значною мірою полягає у збалансованому поєднанні есенціального та екзистенціального розуміння людини. На нашу думку, це визначальна риса Київської світоглядно-антропологічної школи, започаткованої академіком Володимиром Шинкаруком. Ця збалансованість продовжує персоналістичний підхід вітчизняної філософії від Г. Сковороди до М. Бердяєва.

Розвиток такого збалансованого розуміння за часів СРСР був дуже непростю справою, адже тоді філософія в Україні «була ідеологічно заангажованою, по суті, виступаючи на боці тоталітарної держави проти особистості» [10, с. 226]. Марксизм-ленінізм як філософія та

ідеологія був вираженим есенціалізмом, який визначав «єдино правильну» для всіх сутність.

Після здобуття Україною незалежності ми можемо констатувати не прихований, а явний гуманістичний і екзистенціальний поворот в українській академічній філософії, що, зокрема, проявилось у становленні філософської антропології як окремої галузі знання. В сучасній українській філософській антропології з'явилася жива людина — чоловічої або жіночої статі, здатна не лише мислити, а й страждати, сподіватися, вірити, співчувати і любити. В цьому величезна заслуга В. Шинкарука і його праць, присвячених екзистенціальній проблематиці [11; 12]. Дуже важливими в цьому плані були дослідження професора Віталія Табачковського щодо обмеженості есенціального розуміння людини, в якому всі суперечності людської природи «укорінені у дисгармонії між людською сутністю — зосередженням всіх можливих достоїнств, і формами людського існування, де і зосереджені всі можливі недоліки» [13, с. 8]. В результаті маємо філософську антропологію як *екзистенціальну антропологію*, що долає одновимірність есенціальних проектів, які можна узагальнено означити як «метафізику людини».

Фундаментальним спрямуванням Київської світоглядно-антропологічної школи стало дослідження екзистенціальних вимірів людського буття через розгляд світогляду та його теоретичних трансформацій. В. Табачковський вдало охарактеризував це так: «сенсожиттєві питання «перекладаються» на теоретичну «мову» [14, с. 29]. Світогляд, на думку В. Шинкарука, є не просто явищем, що віддзеркалює дійсність, це форма *освоєння дійсності*. «Світогляд є висхідною та основоположною формою духовного освоєння дійсності людиною, — зазначає В. Шинкарук. — Саме через нього світ «відкривається» людині, і те, яким він їй «відкривається», залежить від світогляду» [11, с. 145].

Підходи світоглядно-антропологічної школи прагне розвивати і автор цієї публікації у своєму проекті філософської антропології як метаантропології — філософії розвитку людини у вимірах буденного, граничного й мета-

граничного буття людини, яким відповідають буденний, особистісний та філософський світогляд [1]. (Слід зазначити, що терміни «метаантропологія» і «філософський світогляд» належать М. Шелеру [15].) Цю методологію вперше було використано для осмислення екзистенціальної самотності людини [16], але поступово виявилось, що вона до певної міри може бути усвідомлена і як спосіб розуміння людської природи загалом. «Метаантропологія — це екзистенціальна антропологія, смисловим центром якої стає проблема особистісного виявлення та комунікації у різних вимірах людського буття» [16, с. 10]. Акцент на комунікації тут є дуже важливим, це виводить розуміння людини як замкненого в собі самотнього індивіда у простір взаємодії між людьми; людська сутність вільно породжується кожним із нас у вільній побудові проєкту життя, але у співтворчості та діалозі з Іншим. Відкритість особистості толерантній і розумній взаємодії з іншою особистістю — це те, що ми могли б назвати сутністю людини, яка не може репресивно впливати на унікальність і свободу існування кожного з нас. Показовими є слова Ю. Габермаса: «У звільненому суспільстві, що реалізувало розумність своїх членів, комунікація могла б розвинути у вільний від примусу діалог усіх з усіма» [17, с. 237].

Можна узагальнити: акцент на сутності людини породжує метафізику людини, акцент на існуванні — екзистенціальну антропологію, а їх поєднання — це метаантропологія, яка й постає як рівновага есенціалізму й екзистенціалізму і демонструє виражену тенденцію не індивідуалізму, а персоналізму — «напряму філософії, який визнає особистість первинною творчою реальністю і вищою цінністю буття» [18, с. 269].

Персоналістичні тенденції глибинно укорінені в українській ментальності; ми можемо побачити їх у філософсько-антропологічних ідеях українських мислителів, принаймні починаючи з Григорія Сковороди. Проаналізуємо ці ідеї, що дозволить нам краще зрозуміти сучасний стан філософської антропології в Україні та її перспективи.

Персоналістичні тенденції вітчизняної філософської антропології

Звернення до витоків вітчизняної філософської антропології хотілося б розпочати з автора, ім'ям якого названо Інститут філософії НАН України і який задає антропологічне звучання всій подальшій українській філософії, — Григорія Сковороди.

Головна ідея Г. Сковороди складна і проста водночас — це ідея трьох світів, що утворюють реальність: 1) Людина, або Мікрокосмос; 2) Всесвіт, або Макрокосмос; 3) Символічний світ, або Біблія. У свою чергу, кожен з трьох світів поділяється на *внутрішній* і *зовнішній*. Внутрішнім світом у людини є душа, зовнішнім — тіло. Внутрішнє начало Всесвіту — це Бог, зовнішнє — видимий світ. І, нарешті, внутрішнє в Біблії — її символічний зміст, зовнішнє ж — зміст буквальний.

Людина в розумінні Г. Сковороди безсмертна. Безсмертя у філософії Сковороди виражається в термінах «дійсне», «істинне». «Безсмертя — це атрибут «дійсної Людини», життя якої наповнює сенсом тілесну оболонку-тінь» [4, с. 182].

Філософ пише, що наше тіло є лише примара «дійсної Людини». Ця людина має багато відбитків у житті, що виходять назовні і так само легко ховаються в оригіналі, «наче гілки в зерні своєму». «Дійсна Людина» є *присутністю Бога в людському бутті*, саме ця присутність, на думку філософа, являє собою її глибинну сутність. Тому пізнання свого безсмертя є пізнання самого Бога. Саме тут ми і бачимо поєднання тих підходів, які надалі будуть названі есенціальним та екзистенціальним, — кожна людина має божественну сутність, але вона виявлена унікально і неповторно в кожному з нас.

Найповніше ідея безсмертя виражається у вченні про Серце як місце зустрічі зовнішнього і внутрішнього, мікрокосму і макрокосму, символічного і реального. Серце для Г. Сковороди є «чисте зерно, що проростало і небеса, і землю», «корінь життя й оселя вогню і любові», «сама дійсна у людині Людина». Це — вічна цілісність

особистості, що розриває покрови смертності і вводить людину в безодню Божественного Буття. Серце — двері у трансцендентний світ, де паує вічне життя і вічна любов.

Продовження цих ідей маємо у філософії Памфіла Юркевича, який розвинув лінію «філософії серця». Як і Г. Сковорода, П. Юркевич переконаний, що таємниця людини знаходиться в її Серці, яке, по суті, ототожнюється з особистістю. «Серце є осередком душевного і духовного життя людини. Так, у серці починається і народжується рішучість людини до тих або інших вчинків; у ньому виникають різноманітні наміри і бажання; воно є основа волі і її хотіння» [19, с. 9]. Серце і *сердечність як душевна діяльність* — це внутрішня причина людського життя. Розум, на думку П. Юркевича, має сенс лише тоді, коли укорінений у серці. Розум без серця породжує холодну і неживу моральність, що не може замінити справжньої моральності, заснованої на сердечності й любові. Дійсно моральні стосунки між людьми — це стосунки, що опосередковані не думками і розумінням, а переживаннями.

Вчення П. Юркевича про Серце — це вчення про неповторність кожної людини. Сердечність є прояв не абстрактної духовної істоти, а «окремої живої дійсної людини». П. Юркевич критикує матеріалізм та ідеалізм не тільки за домінують пізнання над іншими проявами життя людини, а й за те, що в цих вченнях *загальне придушує особливе і поглинає його*. Кожна людина — мікрокосм, що носить у собі тільки її властиву безодню душевно-сердечних переживань.

Таким чином, П. Юркевич виявляє у своїй філософії паростки того вчення, що у ХХ ст. буде названо персоналістичним. Його критика матеріалізму та ідеалізму є їх критикою з позицій персоналізму.

Персоналістична спрямованість української філософії людини яскраво виражена у творчості Тараса Шевченка, який був не лише видатним поетом і яскравим художником, а й філософом. Він переживає і творчо виражає ті екзистенціальні стани, які у ХХ–ХХІ ст. стають ключовими для філософії людини. Теми самотності, незрозумілості, покинутості —

основні у творчості Т. Шевченка. Мислителі Західної Європи почали глибинно переживати й осмислювати ці теми і стани лише після Першої світової війни, коли всі проблеми людського існування вкрай загострилися. Т. Шевченко переживав їх значно раніше — через позбавлення суб'єктності Батьківщини, трагізм тогочасного існування українського народу та його культури.

Персоналістичне розуміння людини, в якому долається суперечність есенціалізму й екзистенціалізму, ми зустрічаємо й у нашого всесвітньо відомого співвітчизника, киянина Миколи Бердяєва, який став визнаним засновником персоналізму у західній філософії людини ХХ ст. Для М. Бердяєва глибинне призначення людини, її природа проявляється у творчому акті. «У творчому досвіді, — міркує філософ, — розкривається, що «я», суб'єкт, є первинним і вищим, ніж «не-я», об'єкт. І водночас творчість протилежна егоцентризму, це забуття про себе, спрямованість до того, що вище за мене» [20, с. 24].

М. Бердяєв уходить від буденності в пошуках таємниці людини і смислу, що прихований у цій таємниці. Тому що смисл людини закритий для буденного буття і трансцендентний йому. Смисл людини відкривається мислителю, що зробив крок на шляху самовизначення. «Мене притягує завжди і в усьому трансцендентне, інше, що виходить за грані і межі і що містить в собі таємницю» [20, с. 47], — пише М. Бердяєв.

Вихід за межі буденності означає для М. Бердяєва народження особистісного буття. Тільки в ньому можна знайти власну неповторність. Таке народження завжди драматичне і навіть трагічне, пов'язане з повстанням і самотністю. Особистість породжується творчістю, проте не всяка творчість приводить до цього. Особистість є результат морально перетворюючої творчості. М. Бердяєв послідовно розділяє індивідуальність і особистість: особистість перебуває в індивідуальності в згорнутому вигляді, і лише духовно-моральна діяльність може розгорнути й актуалізувати її. М. Бердяєв обожає свободу, перетворює її на Абсолют, називаючи *споконвічною безоднею*,

що передує особистості й людині, і навіть Богу. Він говорить про безодню «нествореної свободи», з якої виростає будь-який творчий акт і сама особистість [21].

Важливо відзначити, що у своїй персоналістичній спрямованості М. Бердяєв виражає архетипи саме української культури і ментальності, і його, як і інших представників класичної вітчизняної філософсько-антропологічної думки, ми не повинні віддавати ідеологічним пропагандистам, що прагнуть називати їх «своїми», ввести в імперський контекст. Тим більше, що у М. Бердяєва є блискуча критика імперської комуністичної ментальності Росії з її соціоцентризмом у роботі «Витоки та смисл російського комунізму» [22]. З позицій персоналізму і гуманізму мислитель зазначає: «...Обмеженість і неправда комуністичної філософії пов'язана з нерозумінням проблеми особистості. Це і перетворює комунізм на силу, яка дегуманізує, є ворожою людині. Реальна людина заперечується, а з суспільства робиться ідол» [22, с. 154].

Підсумовуючи, не буде перебільшенням сказати, що сучасна українська філософська антропологія розвивається на персоналістичній і гуманістичній основі, яка зближує її як з класичною вітчизняною філософією, так і з європейською традицією. Як окрема філософська наука вона була неможливою в умовах радянської філософії, яка стояла на основах соціоцентризму — світоглядної установки, згідно з якою будь-яка людина є вторинною до суспільства і може бути принесена в жертву соціальному цілому. Однак окремі автори всупереч загальноприйнятим установкам висловлювали філософсько-антропологічні ідеї, причому співзвучні українському персоналізму та кордоцентризму. Це не тільки представники української діаспори у світі, наприклад О. Кульчицький з його поняттям «український персоналізм» [23], а й радянські філософи в Україні, найбільш відомими з яких є вже згадані В. Шинкарук і В. Табачковський, а також І. Бичко, М. Булатов, В. Горський, В. Іванов, А. Канарський, Ю. Кушаков, С. Кримський, В. Мазепа, М. Попович, О. Яценко та інші старші колеги. Незалежно від проблематики, якою

займалися ці дослідники, вони виявляли персоналістичні й гуманістичні тенденції у розумінні людини в її взаємодії з культурою, суспільством і світом загалом. Між цими авторами і філософами української діаспори маємо світоглядну єдність; показово, що В. Табачковський, характеризуючи творчу спадщину В. Шинкарука, назвав її «українським персоналізмом» [24].

Тому після здобуття Україною державної незалежності цілком закономірними стали легітимація і подальший розвиток філософської антропології як напряму й окремої філософської науки. В Інституті філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України було створено відділ філософської антропології, а в Національному педагогічному університеті ім. М.П. Драгоманова — окрему кафедру філософської антропології (з 2019 р. — кафедра культурології та філософської антропології), які творчо співпрацюють з Центром гуманітарної освіти НАН України, кафедрою теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка, а також із Софійським університетом Св. Климента Охридського (Болгарія) та Університетом Гьонсан (м. Джинджу, Південна Корея).

Зазначимо, що в цій статті ми не ставимо завдання проаналізувати всі тенденції розвитку вітчизняної та зарубіжної філософської антропології у XXI ст., представлені різними дослідниками; це потребує спеціального глибокого дослідження. Зараз можна лише констатувати плюральність методологічних підходів, необхідність толерантності, налагодження діалогу між авторами і школами, а також виражену потребу в практичній спрямованості філософської антропології.

Сучасна філософська антропологія в Україні: нові виклики й необхідність руху від теоретичного до практичного повороту

Зараз багато інтелектуалів у всьому світі ставлять перед собою питання: коли людство подолає пандемію коронавірусу, які виклики вийдуть на перший план? Можна виділити

принаймні три з них. По-перше, це *виклик неототалітаризму*, який породжується використанням інформаційних технологій державами з імперськими амбіціями для досягнення гіперконтролю над населенням своїх та інших країн. По-друге, *виклик гендерних інновацій*, пов'язаний з феноменами трансгендеру, одностатевих шлюбів тощо. По-третє, *виклик трансгуманізму* з тенденцією до трансформацій людини на основі перетворень її тілесності та використання штучного інтелекту. Зазначені виклики актуалізують розвиток філософської антропології та необхідність її практичного повороту [1]. Зважаючи на гібридну війну, в просторі якої Україна перебуває вже тривалий час, виклик неототалітаризму є найбільш актуальним, причому вже сьогодні, проте й інші також потребують осмислення та пошуку відповідей.

Важливість сучасної вітчизняної філософської антропології полягає не лише у продовженні класичної її традиції, а й у тому, що український народ під неототалітарним тиском відстоює і розвиває свою *цивілізаційну суб'єктність* [10], створює власний цивілізаційний проєкт, зберігає і розвиває ідентичність, протиставляючи консолідацію зовнішній і внутрішній конфронтації, відповідаючи, як уже загадувалося вище, на численні екзистенціальні та світоглядні виклики в умовах гібридної війни.

Слід наголосити, що на основі окресленого вище проєкту філософської антропології як метаантропології автором цієї статті разом з академіком НАН України Сергієм Пирожковим у низці публікацій було розроблено методологію метаантропологічного потенціалізму [10; 25; 27], яка дозволяє здійснити реальний практичний поворот філософсько-антропологічної думки, поворот до окреслених вище проблем. «Згідно з метаантропологічним потенціалізмом, слід спочатку прояснити параметри наявного буття соціальної системи і людини в цій системі, а також осмислення їх потенцій. Уже на цій основі можна будувати модель соціальної системи — проєкт її метаграницного (поза межного) буття як такий, що не буде ні утопічним, ні занадто приземленим. Наступ-

ним етапом є створення стратегій втілення цієї моделі, які потребують граничного зусилля громадян країни, проте таке зусилля є... осмисленим, а тому продуктивним» [27, с. 44].

Методологія метаантропологічного потенціалізму виявилася евристично плідною при розробленні щорічних (починаючи з 2016 р.) національних доповідей НАН України. Цей досвід було узагальнено в нашій спільній з С. Пирожковим монографії «Цивілізаційна суб'єктність України: від потенцій до нового світогляду і буття людини» [10], в якій гуманістичною метою цивілізаційного проєкту України та її цивілізаційної суб'єктності названо *гідну самореалізацію людини* — і в професійному, і в гендерному, і в духовно-культурному вимірах. Важливо підкреслити, що цей підхід резонує з гуманістичним спрямуванням ноосферної теорії Володимира Вернадського [10, с. 229–251].

Окреслені вище питання є актуальними практичними проблемами вітчизняної філософської антропології, які виводять її в реалії суспільно-політичного життя. І тут збалансованість есенціального й екзистенціального розуміння людини, що характерна для української філософської думки взагалі і для філософії людини зокрема, стає надзвичайно важливою. Така збалансованість здатна породжувати методологічні і світоглядні конструкції, що можуть запобігти крайностям авторитаризму й анархічного індивідуалізму, які є згубними для незалежності та суверенітету нашої країни, для її цивілізаційної суб'єктності та цивілізаційного розвитку в умовах жорстких геополітичних і пандемічних загроз і викликів.

На цьому шляху філософська антропологія здатна актуалізувати спільні для демократичної країни структури світогляду, в тому числі й цінності. Для цього дослідники в зазначеній сфері мають бути налаштовані на толерантність і діалогову взаємодію, неприпустимим є приниження гідності колег, знецінення їх здобутків. Адже «філософія по суті своїй спрямована на діалог, ...спільний *створчий пошук істини*. Всі протилежні приклади лише підтверджують правило: якщо всередині філософії маємо конфронтацію, боротьбу за владу *під маскою боротьби*

за істину, то це завжди є виходом за межі філософії» [10, с. 215]. У цьому контексті ми говоримо про виражений критерій філософії загалом і філософської антропології зокрема.

Продовжуючи традиції персоналізму класичної української філософії, об'єднуючи есенціальний та екзистенціальний підходи, вітчизняна філософська антропологія стає *філософією людяності*. Її головний мотив добре визначив Мирослав Попович у своїй книзі «Бути людиною» [26]. Це означає органічний практичний поворот, адже така філософія здатна до креативної актуалізації й гуманізації цінностей, що, зокрема, зумовлює певну якість консолідації нашої країни та її суб'єктності [27]. Під людяністю слід розуміти життєво-практичний порив, а не просто гуманізм як теорію чи ідеологію. І тут ми знову бачимо, що філософська антропологія є не лише *філософією людського* в його наявності і буденності, і навіть не лише *філософією гуманізму*, а й *філософією життєвого прагнення людського до духовності й душевності в їх поєднанні* — *власне філософією людяності* [1, с. 369].

Для цього має здійснитися поворот від соціоцентризму до людиноцентризму. Потрібен акцент на людській особистості як найвищій цінності, що входить у резонанс з європейським світоглядним простором і без чого навіть людяність може спотворюватися. В такому контексті поняття «філософія людиноцентризму», запропоноване Василем Кременем [28], є вельми актуальним і в науковому, і в освітньому, і в економічному, і в суспільно-політичному контекстах.

При цьому важливо розрізнити поняття «людиноцентризм» і «антропоцентризм». Якщо в першому маємо наголос на унікальності особистості, то друге означає егоцентризм людства щодо навколишнього світу. Це відображається в метаантропологічній теорії еволюції сильного штучного інтелекту, в якій робиться наголос на подоланні антропоцентризму при збереженні людяності [29; 30].

Отже, вітчизняна філософська антропологія може здійснити практичний поворот лише стаючи *філософією людяності*, переходячи від

соціоцентризму до людиноцентризму. Тим самим вона резонує з архетиповими рисами української ментальності й класичної вітчизняної філософської думки, яка тягнє до персоналізму.

Це, звісно, не означає, що філософська антропологія в Україні відчужується від суспільної проблематики. Більше того, актуалізація світоглядних принципів та цінностей, які консолідують країну в часи жорстких геополітичних загроз та викликів, сприяють її суб'єктності, і є одним із провідних завдань *практичної філософської антропології*. Інша річ, що в умовах демократії вона не повинна включатися в цю проблематику на рівні обґрунтування ідеологем, які задає партія влади, що призведе до втрати і об'єктивності, і людяності. Це особливо важливо з огляду на тоталітарне й посттоталітарне минуле української філософії.

В яких формах представленості в культурі філософська антропологія здатна здійснювати перехід від соціоцентризму до людиноцентризму, стаючи *філософією людяності* в практиці життя і здійснюючи світоглядну консолідацію заради розвитку суб'єктності країни? Очевидно, що у формах філософської науки й освіти, адже саме вони здатні актуалізувати ту цілісність світогляду, без якої неможливі як свобода особистості, так і незалежність та суб'єктність країни.

Однак філософська антропологія як наука лише з часом входить у більш широкий суспільний контекст, і відбувається це за допомогою філософської освіти, яка, як і будь-яка освіта, працює на майбутнє, популяризуючи серед молоді досягнення науки, залучаючи до розвитку її ідей та їх втілення.

Якою ж має бути філософська антропологія, щоб, здійснивши практичний поворот, гуманізувати суспільство тут і тепер? Це може бути лише відповідна публіцистика, яка здатна узагальнювати спільні цінності й генерувати сенси, популяризуючи досягнення філософської науки. Отже, йдеться саме про *філософську публіцистику*, яка «ставить важливі світоглядні проблеми в актуальному суспільному контексті. Постановка, розв'язання та відкрите дискусійне обговорення таких проблем — це і

є реальний механізм гуманізації і світоглядної консолідації в демократичному суспільстві, який працює тут і тепер, впливаючи на свідомість і поведінку дорослих суспільно активних людей різних професій, соціальних чи етнічних груп» [10, с. 218].

Філософську публіцистику можна визначити як *діалогову* філософську есеїстику. Великий філософський публіцист античності Сократ увійшов в історію філософії саме завдяки своєму стилю ведення діалогів, а великий теоретик філософії Г.В.Ф. Гегель у своєму філософсько-публіцистичному творі з вираженою антропологічною спрямованістю «Хто мислить абстрактно?» моделює діалоги персонажів і полемізує з невидимим опонентом [31].

На відміну від політичної публіцистики, яка продукує ідеологію і часто-густо маніпулює свідомістю, викривляючи проблеми «на злобу дня», філософська публіцистика ставить вічні екзистенціальні та світоглядні питання, що глибинно хвилюють людину, — питання самотності, відчуження, свободи, гідності, справжньої справедливості та її імітацій, а тому об'єднує людей навколо гуманістичних цінностей [32].

Сказане не означає, що філософська антропологія як наука сьогодні має відійти на другий план; не варто забувати, що вона є джерелом методологічних рішень та концепцій як для філософської освіти, так і для філософської публіцистики. Без філософської науки філософська публіцистика втрачає стрижень, а філософська освіта — зв'язок з новими відкриттями.

Однак слід визнати: люди мають потребу не лише в понятійно-логічному усвідомленні, а й в образно-інтуїтивному, метафорично-чуттєвому схопленні проблем і переживанні їх розв'язання. Крім усім відомого Ю.Н. Харрарі [33] маємо блискучі приклади реально-го впливу сучасної філософської публіцистики на утвердження й розвиток гуманізму та суб'єктності країн у творчості Д. Ная [34], Д. Фріда [35], Д. Шерра [36].

У вітчизняній гуманітаристиці є достатньо авторів, які зробили гідний внесок у розвиток сучасної філософської публіцистики. Це насамперед академік В. Шинкарук, який залишив у

своїй творчій спадщині не лише теоретичні, а й філософсько-публіцистичні твори. В цьому річці креативно працювали і продовжують працювати В. Андрущенко, В. Горбулін, Л. Губерський, А. Конверський, В. Кремень, С. Кримський, Л. Левчук, В. Малахов, О. Онищенко, М. Попович, Л. Сохань, В. Табачковський та інші вітчизняні дослідники. З мислителів української діаспори можна було б виділити О. Кульчицького, І. Мірчука, М. Шлемкевича.

Важливо усвідомити, що сучасна філософська думка у публіцистиці тільки тоді стає дієвою, коли спілкується з суспільством не лише в традиційній формі статей і книг, а й виходить у соціальні мережі у вигляді коротких есе або подається у вигляді філософських радіо- і телевізійних програм [37].

Повертаючись до вітчизняної філософської антропології, слід констатувати, що сьогодні вона доволі розвинена як наука і як навчальна дисципліна, але значно меншою мірою проявляється в культурі як есеїстика [38], публіцистика та філософське мистецтво, зокрема, романістика — «в тоталітарному суспільстві, з якого вийшла українська філософія, ці форми філософування були під негласною забороною, адже саме в них можлива максимальна свобода думки і максимальний вплив на аудиторію» [25, с. 236]. Тому тепер актуально розвивати саме ці форми філософії людини.

Висока місія філософської антропології в сучасній Україні полягає насамперед у тому, щоб у надскладних геополітичних умовах сприяти світоглядній консолідації і світоглядній суб'єктності нашої країни, яка пройшла драматичну еволюцію свободи і гідності людини [39], запобігати рецидивам пострадянської ідеології соціоцентризму, коли особистість стає лише засобом для реалізації планів політиків та найманих ними «інженерів людських душ».

Автор свідомий того, що в рамках статті в науковому журналі можна лише окреслити низку важливих питань світової і вітчизняної філософської антропології, і закликає колег до діалогу щодо її сучасної проблематики, форм проявленості в культурі та розвитку міждисциплінарних зв'язків.

REFERENCES

[СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ]

1. Khamitov N.V. *Philosophical anthropology: actual problems. From theoretical to practical turn (Filosofska antropolohiia: aktualni problemy. Vid teoretynchnoho do praktychnoho povorotu)*. Kyiv: KNT, 2019. (in Ukrainian).
[Хамітов Н.В. *Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту*. 3-тє видання, виправлене і доповнене. Київ: КНТ, 2019.]
2. Rafalskiy O.O. Interdisciplinary crossroads of ethnopolitology. *Visn. Nac. Akad. Nauk Ukr.* 2021. (2): 3–11. DOI: <https://doi.org/10.15407/visn2021.02.003>
[Рафальський О.О. Міждисциплінарні перехрестя етнополітології. *Вісник НАН України*. 2021. № 2. С. 3–11.]
3. Scheler M. The human place in the cosmos. In: Popov Yu.N. (ed.) *The problem of man in Western philosophy (Problema cheloveka v zapadnoy filosofii)*. Moscow: Progress, 1988. (in Russian).
[Шелер М. Положение человека в Космосе. В кн.: *Проблема человека в западной философии*. Под ред. Ю.Н. Попова. Москва: Прогресс, 1988. С. 31–95.]
4. Khamitov N., Garmash L., Krylova S. *History of philosophy: the problem of man and its limits (Istoriia filosofii: problema liudyny ta yii mezh)*. Kyiv: KNT, 2006.
[Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. *Історія філософії: проблема людини та її меж*. 2-ге видання, перероблене та доповнене. Київ: КНТ, Центр навчальної літератури, 2006.]
5. Scheler M. *Ressentiment in the structure of morals (Resentiment v strukture moraley)*. Saint Petersburg, 1999. (in Russian).
[Шелер М. *Ресентимент в структуре моралей*. СПб.: Наука, Университетская книга, 1999.]
6. Plessner G. Levels of organic life and the human. In: Popov Yu.N. (ed.) *The problem of man in Western philosophy (Problema cheloveka v zapadnoy filosofii)*. Moscow: Progress, 1988. (in Russian).
[Плеснер Г. Ступени органического и человек. В кн.: *Проблема человека в западной философии*. Под ред. Ю.Н. Попова. Москва: Прогресс, 1988. С. 96–151.]
7. Cassirer E. Experience of man: an introduction to the philosophy of human culture. In: Popov Yu.N. (ed.) *The problem of man in Western philosophy (Problema cheloveka v zapadnoy filosofii)*. Moscow: Progress, 1988. (in Russian).
[Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры. В кн.: *Проблема человека в западной философии*. Под ред. Ю.Н. Попова. Москва: Прогресс, 1988. С. 3–30.]
8. Huizinga J. *Homo ludens: a study of the play-element of culture (Homo ludens: Chelovek igraushchiy)*. Saint Petersburg, 2011. (in Russian).
[Хейзинга Й. *Homo ludens. Человек играющий*. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011.]
9. Ortega y Gasset J. New symptoms. In: Popov Yu.N. (ed.) *The problem of man in Western philosophy (Problema cheloveka v zapadnoy filosofii)*. Moscow: Progress, 1988. (in Russian).
[Ортега-и-Гассет Х. Новые симптомы. В кн.: *Проблема человека в западной философии*. Под ред. Ю.Н. Попова. Москва: Прогресс, 1988. С. 202–206.]
10. Pyrozhkov S.I., Khamitov N.V. *Ukraine as a civilizational subject: from potentials to a new worldview and human existence*. Kyiv: Naukova Dumka, 2020. <https://files.nas.gov.ua/PublicMessages/Documents/0/2021/01/210115213819467-3206.pdf>
[Пирожков С.І., Хамітов Н.В. *Цивілізаційна суб'єктність України: від потенцій до нового світогляду і буття людини*. Київ: Наукова думка, 2020.]
11. Shinkaruk V. Faith, Hope, Love. *Viche*. 1994. (3): 145–150. (in Ukrainian).
[Шинкарук В. Віра, Надія, Любов. *Віче*. 1994. № 3. С. 145–150.]
12. Shinkaruk V. Methodological principles of philosophical teachings about man. In: *Philosophical anthropology: existential problems (Filosofska antropolohiia: ekzystentsialni problemy)*. Kyiv: Pedagogichna Dumka, 2000 (in Ukrainian).
[Шинкарук В. Методологічні засади філософських вчень про людину. В кн.: *Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми*. Київ: Педагогічна думка, 2000.]
13. Tabachkovskiy V.G. *Human attitude to the world: a certainty or a problem? (Chelovecheskoye mirootnosheniye: dannost ili problema?)*. Kyiv: Naukova Dumka, 1993. (in Russian).
[Табачковский В.Г. *Человеческое мироотношение: данность или проблема?* Киев: Наукова думка, 1993.]
14. Tabachkovskiy V.G. Creative heritage of O. Kulchytsky and Kyiv worldview-anthropological school. In: *Philosophical-anthropological readings '96 (Filosofsko-antropologichni chytannia'96)*. Vol. 2. Kyiv, 1996. P. 20–31. (in Ukrainian).

- [Табачковський В.Г. Творча спадщина О. Кульчицького та Київська світоглядно-антропологічна школа. *Філософсько-антропологічні читання* '96. Вип. 2. Київ, 1996. С. 20–31.]
15. Scheler M. Philosophical worldview. In: *Selected works*. Moscow: Gnosis, 1994. (in Russian).
[Шелер М. Філософське мировоззрення. В кн.: *Избранные произведения*. Москва: Гнозис, 1994.]
 16. Khamitov N.V. *Loneliness in human existence. Experience of metaanthropology (Samotnist u ljudskomu butti. Dosvid metaantropologii)*. Kyiv: KNT, 2017. (in Ukrainian).
[Хамітов Н.В. *Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології*. 2-ге видання, виправлене і доповнене. Київ: КНТ, 2017.]
 17. Habermas J. Knowledge and human interests. In: *Foreign philosophy of the XX century (Zarubizhna filozofia XX stolittia)*. Book 6. Kyiv: Dovira, 1993.
[Хабермас Ю. Пізнання й інтерес. В кн.: *Зарубіжна філософія XX століття*. У 6 книгах. Книга 6. Київ: Довіра, 1993. С. 338–328.]
 18. Khamitov N. (ed.) *Philosophical anthropology: a dictionary (Filosofskaya antropologiya)*. Kyiv: KNT, 2011.
[*Філософська антропологія: словарь*. Под ред. Н. Хамітова. Киев: КНТ, 2011.]
 19. Yurkevich P. The heart and its significance in the spiritual life of man according to the teachings of the word of God. In: *Philosophical works (Filosofskiye proizvedeniya)*. Moscow, 1990. (in Russian).
[Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия. В кн.: *Философские произведения*. Москва, 1990.]
 20. Berdyaev N. *Self-knowledge (Samopoznaniye)*. Moscow: Kniga, 1991. (in Russian).
[Бердяев Н. *Самопознание*. Москва: Книга, 1991.]
 21. Berdyaev N. *The philosophy of free spirit (Filosofiya svobodnogo dukha)*. Moscow: Respublika, 1994. (in Russian).
[Бердяев Н. *Философия свободного духа*. Москва: Республика, 1994.]
 22. Berdyaev N.A. *The origin and meaning of Russian communism (Istoki i smysl russkogo kommunizma)*. Moscow: Nauka, 1990. (in Russian).
[Бердяев Н.А. *Истоки и смысл русского коммунизма*. Москва: Наука, 1990.]
 23. Kulchytsky O. *Fundamentals of philosophy and philosophical sciences (Osnovy filozofii i filosofichnykh nauk)*. Munich-Lviv, 1995. (in Ukrainian).
[Кульчицький О. *Основи філософії і філософічних наук*. Мюнхен–Львів, 1995.]
 24. Tabachkovskiy V. Ukrainian personalism of Volodymyr Shynkaruk. In: Shynkaruk V.I. *Selected works*. Kyiv, 2004. Vol. 3. Part I. P. 5–55. (in Ukrainian).
[Табачковський В. Український персоналізм Володимира Шинкарука. В кн.: Шинкарук В.І. *Вибрані твори*: у 3 т. Т. 3. Ч. I. Київ: Український центр духовної культури, 2004. С. 5–55.]
 25. Pyrozhkov S.I., Khamitov N.V. Civilization project of Ukraine: from ambitions to real opportunities. *Visn. Nac. Akad. Nauk Ukr.* 2016. (6): 45–52. DOI: <https://doi.org/10.15407/visn2016.06.045>
[Пирожков С.І., Хамітов Н.В. Цивілізаційний проект України: від амбіцій до реальних можливостей. *Вісник НАН України*. 2016. № 6. С. 45–52.]
 26. Popovich M. *To be a human (Buty liudynoiu)*. Kyiv: Kyiv-Mohyla Academy, 2016. (in Ukrainian).
[Попович М. *Бути людиною*. Київ: Києво-Могилянська академія, 2016.]
 27. Pyrozhkov S.I., Khamitov N.V. Ukrainian society on the way to consolidation. *Visn. Nac. Akad. Nauk Ukr.* 2017. (11): 43–52. DOI: <https://doi.org/10.15407/visn2017.11.043>
[Пирожков С.І., Хамітов Н.В. Українське суспільство на шляху консолідації. *Вісник НАН України*. 2017. № 11. С. 43–52.]
 28. Kremen V.G. *Philosophy of human-centrism in the strategies of educational field (Filosofia liudynotsentryzmu v stratehiakh osvithnoho prostoru)*. Kyiv, 2009. (in Ukrainian).
[Кремель В.Г. *Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору*. Київ: Педагогічна думка. 2009.]
 29. Khamitov N., Zobin S. Meta-anthropology as the theory of evolution of strong artificial intelligence: the problem of a new existence and a new culture. In: Khamitov N., Krylova S. (eds) *A man. Existence. Culture (Liudyna. Ekzystentsiia. Kultura)*. Kyiv: KNT, 2020. P. 188–203 (in Russian).
[Хамітов Н., Зобин С. Метаантропологія як теорія еволюції сильного штучного інтелекту: проблема нової екзистенції і нової культури. В кн.: *Людина. Екзистенція. Культура*: зб. наук. праць. За ред. Н. Хамітова і С. Крилової. Київ: КНТ, 2020. С. 188–203.]
 30. Khamitov N., Krylova S. Humanization of a strong artificial intelligence: the approach of meta-anthropology. In: *Man and artificial intellect (Liudyna i shtuchnyi intelekt)*. Kyiv: KNT, 2020. P. 8–25. (in Russian).

- [Хамитов Н., Крылова С. Очеловечивание сильного искусственного интеллекта: подход метаантропологии. *Людина і штучний інтелект*. Київ: КНТ, 2020. С. 8–25.]
31. Hegel G.V.F. Who thinks abstractly. In: *Works of different years*. Vol. 1. Moscow: Mysl, 1972. P. 387–394. (in Russian).
- [Гегель Г.В.Ф. Кто мыслит абстрактно. В кн.: *Работы разных лет*. В 2 т. Т. 1. Москва: Мысль, 1972. С. 387–394.]
32. Khamitov N.V., Krilova S.A. Philosophical publicism as a man's perception of the world: relevance for modern education and science. *Vyshcha osvita v Ukraini*. 2019. (1): 12–21.
- [Хамитов Н.В., Крилова С.А. Філософська публіцистика як мужність відкритися Іншому: актуальність для сучасної освіти і науки. *Вища освіта України*. 2019. № 1. С. 12–21.]
33. Harari Yu.N. *Sapiens. A Brief History of Humankind*. London: Harvill Secker, 2014.
- [Харарі Ю.Н. *Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього*. Харків: КСД, 2018.]
34. Nye J. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs Group, 2005.
35. Fried D. *The United States and Central Europe in the American Century. Essays of the Lectures*. Warsaw, 2019.
- [Фрід Д. *Сполучені Штати та Центральна Європа в Американському столітті*. Варшава, 2019.]
36. Sherr D. *Hard Diplomacy and Soft Coercion: Russia's Influence Abroad*. London: Royal Institute of International Affairs, 2013.
- [Шерр Д. *Жесткая дипломатия и мягкое принуждение: российское влияние за рубежом*. Київ: Заповіт, 2013.]
37. Swetly V. *Cinema and television: art-therapy of the soul, enchanted by the screen. An introduction to the screen meta-anthropology (Kino i telebachennia: art-terapiia dushi, zacharovanoi ekranom. Vstup do ekrannoi metaantropologii)*. Kyiv: KNT, 2019. (in Ukrainian).
- [Світла В. *Кіно і телебачення: арт-терапія душі, зачарованої екраном. Вступ до екранної метаантропології*. Київ: КНТ, 2019.]
38. Khamitov N.V. *Philosophical-anthropological essays (Filosofsko-antropologicheskiye esse)*. Kyiv: KNT, 2018. (in Russian).
- [Хамитов Н.В. *Філософсько-антропологічні ессе*. Київ: КНТ, 2018.]
39. Ruzhkov S.I. et al. (eds) *Ukraine as a Civilizational Subject of History and Modernity*. The National Report. Kyiv: Nika-Tsentr, 2020. (in Ukrainian). <https://files.nas.gov.ua/PublicMessages/Documents/0/2021/04/210428200554623-8252.pdf>
- [*Україна як цивілізаційний суб'єкт історії та сучасності: національна доповідь*. Ред. кол.: С.І. Пирожков, В.А. Смолій, Г.В. Боряк, Я.В. Верменич, С.С. Дембіцький, О.М. Майборода, С.В. Стоєцький, Н.В. Хамитов, Л.Д. Якубова, О.В. Ясь. Інститут історії України НАН України. Київ: Ніка-Центр, 2020.]

Nazip V. Khamitov

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8193-9383>

Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, Ukraine

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY: WORLD AND DOMESTIC CONTEXTS

The article examines the development of such a philosophical science as philosophical anthropology (philosophy of human), which studies the complexity and contradictions of human existence, the collision of the essence and existence of man, the mystery of human nature. The world-famous concepts of philosophical anthropology are analyzed. The contradiction between the essential and existential understanding of man and its solution in the domestic philosophical anthropology, in particular in the Kyiv worldview-anthropological school, the traditions of which continue in the project of philosophical anthropology as meta-anthropology – philosophy of human development in the existential dimensions of being, is investigated. The personalistic character of classical and modern Ukrainian philosophy of human is proved, the problem of practical turn in philosophical anthropology and a variety of its displays in culture is defined.

Keywords: philosophical anthropology, human existence, worldview, personality, essentialism, existentialism, personalism, worldview-anthropological school, meta-anthropology, meta-anthropological potentialism, humanism, humanity, human-centrism.