

Н.В. Хамітов

**ФІЛОСОФСЬКА
АНТРОПОЛОГІЯ**

актуальні проблеми

**Від теоретичного до
практичного повороту**

**5-е видання,
виправлене і доповнене**

**Київ, КНТ
2023**

**ББК 87.21
X18**

Рецензенти:

Я.В. Любивий, д. філос. н., професор
І.В. Степаненко, д. філос. н., професор
Л.О. Шашкова, д. філос. н., професор

*На обкладинці – картина Олександра Рябича
«Дерево снів».*

Хамітов Н.В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 5-е видання, виправлене і доповнене. К.: КНТ, 2023. 405 с.

ISBN 978-966-373-411- 8

Рекомендовано до друку Вченою Радою Центру гуманітарної освіти НАН України (Протокол № 2 від 22.03.2022 р.)

Автор починає монографію з осмислення методологічних проблем сучасної філософської антропології, і, окресливши власну методологію, показує, як вона працює у вирішенні як загальних теоретичних проблем цієї царини філософського знання, так і проблем, що стосуються теперішнього українського контексту – переходить від теоретичного до практичного повороту.

Для науковців, студентів, аспірантів, всіх тих, хто цікавиться проблемами філософської антропології.

The author begins a monograph on comprehension of methodological problems of modern philosophical anthropology, and outlining his own methodology, shows how it works in solving both general theoretical problems of this domain of philosophical knowledge and problems concerning the present Ukrainian context - from theoretical to practical turning.

For scientists, students, graduate students, all those who are interested in the problems of philosophical anthropology.

**ВИДАННЯ ЗДІЙСНЕНЕ ЗА ПІДТРИМКИ
МІЖНАРОДНОЇ АСОЦІАЦІЇ ФІЛОСОФСЬКОГО МИСТЕЦТВА**

ISBN 978-966-373-411- 8

© Н.В. Хамітов, 2023
© Міжнародна Асоціація
Філософського Мистецтва,
2023
© КНТ, 2023

Зміст

Вступне слово.

**Сучасна філософська антропологія:
від теоретичного до практичного повороту.....7**

Розділ 1.

**ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК
МЕТААНТРОПОЛОГІЯ: МЕТОДОЛОГІЯ
СОЦІОГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ
ТА ФІЛОСОФІЯ РОЗВИТКУ ЛЮДИНИ..... 13**

Розділ 2.

**РОЗВИТОК І САМОРЕАЛІЗАЦІЯ
ЛЮДИНИ: ПРОЄКТИ
МЕТААНТРОПОЛОГІЇ
І ПОСТАНТРОПОЛОГІЇ..... 69**

Розділ 3.

**ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ
ЯК ФІЛОСОФІЯ СТАТІ ТА ГЕНДЕРУ..... 91**

Розділ 4.

**ПРОБЛЕМА СВОБОДИ: ВІД БУНТУЮЧОЇ
ЛЮДИНИ ДО ЦІЛІСНОСТІ ЧОЛОВІКА
ТА ЖІНКИ В ЛЮБОВІ 133**

Розділ 5.

**ПОТЯГИ ДО ЕРОСУ І ТАНАТОСУ В БУТТІ
ЛЮДИНИ: ЗУСТРІЧ ФІЛОСОФСЬКОЇ
АНТРОПОЛОГІЇ І ПСИХОАНАЛІЗУ 165**

Розділ 6.
ЄВРОПЕЙСЬКА ЛЮДИНА ЯК ПРОБЛЕМА
ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ:
ВІДМІННІСТЬ ТА ЄДНІСТЬ
АРХЕТИПІВ КУЛЬТУРИ 205

Розділ 7.
ПРАКТИЧНИЙ ПОВОРОТ
У ВІТЧИЗНЯНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ
АНТРОПОЛОГІЇ: ОСМИСЛЕННЯ
ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО ПРОЄКТУ УКРАЇНИ 269

Розділ 8.
КОНСОЛІДАЦІЯ І КОНФРОНТАЦІЯ
В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ: ФІЛОСОФСЬКО-
АНТРОПОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ 301

Розділ 9.
ГІБРИДНА ВІЙНА:
ВИКЛИК ЛЮДСЬКІЙ ПРИРОДІ
В УКРАЇНІ ТА СВІТІ 349

Розділ 10.
ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ
ЯК ФІЛОСОФІЯ ЛЮДЯНОСТІ: ЧИННИК
ЦІННІСНОЇ КОНСОЛІДАЦІЇ УКРАЇНИ 367

Заключне слово 392

Друзям, колегам і співавторам з відділу філософської антропології Інституту філософії імені Г. Сковороди НАН України, з Центру гуманітарної освіти НАН України, з кафедри філософської антропології Національного педагогічного університету імені М. Драгоманова і з кафедри теоретичної і практичної філософії Київського Національного університету імені Т. Шевченка, разом з якими я маю надію здійснити поворот від теоретичного до практичного у філософії людини, не лише зберігаючи дух академізму, а й даючи йому нове життя.

Н. Хамітов

«Я переконаний, що вчинив правильно, присвятивши все своє життя наполегливому служінню науці. Я не відчуваю за собою якогось великого гріха, але часто шкодував, що не приніс більш безпосередньої користі ближнім...»

Чарльз Дарвін

«...Одна з найхарактерніших рис антропологічної філософії: в цій філософії, на відміну від інших галузей філософського дослідження, ми не бачимо повільного безперервного розвитку загальних ідей. Звісно, в історії логіки, метафізики та філософії природи ми також знаходимо гострі суперечності. Ця історія може бути описана в гегелівських термінах як діалектичний процес, в якому за кожним тезисом іде антитезис, – і все ж тут існує внутрішня сталість, ясний логічний порядок... Антропологічна філософія має зовсім іншу природу. У прагненні зрозуміти її реальну значущість ми повинні вдатися не до епічно описової, а до драматичної манери оповіді... Історія антропологічної філософії сповнена найглибших людських пристрастей... Ця історія стосується не тільки теоретичних проблем... Тут вся людська доля в напруженому очікуванні останнього суду...»

Ернст Кассіпер

Вступне слово. Сучасна філософська антропологія: від теоретичного до практичного повороту

Сучасною будь-яку науку, в тому числі філософську, робить постановка і розв'язання актуальних для свого часу проблем.

При цьому актуальність проблем кожної галузі знання завжди є відносною – змінюються часи і змінюється актуальність. Проте у справжній науковій актуальності є й щось позачасове – якщо ставляться методологічні питання, що є значущими для будь-якого часу.

Тим більше це стосується галузей філософського знання, в яких постають не лише методологічні, а й *світоглядні* питання. Це ті питання, що зумовлюють життєву позицію і віру людини, на основі яких вже й стає можливим застосування методології як *інструмента*. В цьому значущість і вічна актуальність філософії для науки і всіх інших форм культури. Ставлячи й розв'язуючи світоглядні питання, філософія виходить на інтегральні методологічні конструкції й структури, які не можуть бути вироблені в конкретно-науковому знанні. Так через виконання своєї світоглядно-екзистенціальної функції філософія виконує функцію гносеологічну.

Сказане великою мірою стосується такої галузі філософського знання як філософська антропологія, що

інтегрує досягнення спеціальних наук про людину, даючи їм світоглядно-методологічні ключі, а окрім того, досліджує людську природу, її межі та можливості у *власному предметному полі* – за межами спеціальних дисциплін. Тому вбачається, що представлені проблеми сучасної філософської антропології ще низку років будуть залишатися актуальними.

Я вирішив почати з методологічних проблем сучасної філософської антропології, і, окресливши власну методологію, показати, як вона працює у вирішенні як загальних теоретичних проблем цієї царини філософського знання, так і проблем, що стосуються теперішнього українського контексту – перейти від теоретичного до практичного повороту.

Практичний поворот в сучасній філософській антропології є вкрай актуальним, і відбувається він у вітчизняному контексті, як показує ґрунтовний аналіз ситуації, через зустріч з психоаналізом і публіцистикою, що наповнюються гуманістичним змістом і глибиною розуміння суперечливої природи людини. Разом із тим, в своїх найбільш конкретних формах цей практичний поворот здійснюється тоді, коли ми виходимо на актуальні для нашої країни доленосні соціально-комунікативні проблеми, і філософська антропологія починає взаємодіяти з соціальною філософією, соціальною психологією, соціологією, політологією і низкою інших наук, що вивчають суспільне у бутті людини. Вона починає взаємодіяти з ними, гуманізуючи на рівні світоглядних рішень та методологічних підходів; в процесі цього філософська антропологія виходить за межі лише академічного кола, стаючи *філософією людяності* для всього суспільства.

Це потребує особливої волі до істини – волі до її практичного втілення.

Проте практичний поворот у будь-якій науці можливий лише тоді, коли вона зробила справжній теоретичний поворот. Що означає теоретичний поворот у сучасній вітчизняній філософській антропології і філософії загалом? На мою думку, це поворот від зацикленості на інтерпретації текстів модних зарубіжних авторів, зацикленості, яка укорінена в саморепресивній сакральній герменевтиці текстів класиків радянської доби. Але до чого, в якому напрямку повинен відбутися цей поворот? Що є його результатом?

Переконаний, що теоретичний поворот у вітчизняній філософській антропології – це поворот до мужності бути автором, мужності творення власних методологічних підходів і використання їх для вирішення актуальних проблем сьогодення в Україні та світі. Це поворот до прийняття відповідальності за свої авторські підходи та ідеї. Саме на цій основі можлива реальність, а не імітація практичного повороту у філософському людинознавстві.

Безумовно, ретельна робота з текстами, їх витлумачення є необхідним етапом філософсько-антропологічного і, зрештою, будь-якого філософського дослідження, але зупинка на цій роботі означає зупинку на емпіричному рівні, адже аналіз текстів – це є емпірія для філософа, так само як для вченого емпірією виступає аналіз фактів та результатів експериментів. Спроба видати роботу з текстами (нехай дуже професійну, зі знанням мов і вимови тощо) за теоретичний рівень філософського дослідження – це імітація теоретичного, на основі якої неможливе практичне. Отже, сучасна вітчизняна філософія людини повинна пройти шаблями: емпіричне –

теоретичне – практичне, що потребує від дослідника мужності, наполегливості і гідності, коли він піднімається над саморепресивними зусиллями і створює посправжньому живий авторський текст.

Методологія філософської антропології як метаантропології, що окреслена у першому розділі і поступово змістовно розгортається у *кожному* з розділів, свого часу була схвально прийнята академіком В.І. Шинкаруком, який написав передмову до однієї з моїх ранніх робіт. До кожного розділу я з вдячністю виділив думки мого Учителя в якості епіграфів, щоб підкреслити спадкоємність підходів, принципів і цінностей.

Ця книга – теоретичний підсумок моєї роботи в Інституті філософії імені Г. Сковороди НАН України більше ніж за 25 років; проте ідеї її визрівали ще в студентські роки на філософському факультеті Київського університету імені Т. Шевченка. Хочу висловити подяку всім тим, хто безпосередньо чи опосередковано вплинув на моє творче становлення.

Глибоко вдячний моїм старшим колегам, яких вже немає поруч – В.С. Горському, А.С. Канарському, Ю.В. Кушакову, В.І. Мазепі, С.Б. Кримському, В.С. Пазенку, М.В. Поповичу, Л.В. Сохань, В.Г. Табачковському, О.К. Шевченку.

Хочу щиро подякувати академіку С.І. Пирожкову за ідеї, що з'являються в процесі співтворчого спілкування, особливо за нашу спільну ідею «метаантропологічного потенціалізму», на основі якої в трьох завершальних розділах даної книги і відбувається практичний поворот.

Вдячний академікам О.С. Онищенко, В.А. Смолю, В.Г. Кременю, А.Є. Конверському, О.Л. Копиленку, добрі

слова і ідеї яких надихали не зупинятися на моєму творчому шляху.

Не можу не висловити подяку В.П. Андрущенку, Л.Т. Левчук, В.А. Малахову, В.А. Рижку – за уроки професійної відданості і людяності.

Вдячний всім тим, хто духовно й душевно підтримує мене в моїх пошуках: колегам з Інституту філософії НАН України імені Г.С. Сковороди, з Центру гуманітарної освіти НАН України, з Київського національного університету імені Т.Г. Шевченка, з Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, з Софійського національного університету імені К. Охридського (Болгарія), Національного університету «Гьонсан» (м. Джинджу, Південна Корея).

Персонально дякую за розуміння моїх шановних колег, співавторів і друзів з багатьох наукових і освітніх установ України, а також творчих асоціацій: Є.І. Головаху, В.І. Попика, М.О. Шульгу, В.Б. Євтуха, А.І. Кудряченка, О.В. Скрипнюка, Т.І. Андрущенко, С.В. Захаріна, І.І. Дробота, Л.М. Панченко, Т.В. Розову, І.В. Степаненко, Л.О. Шашкову, Р.П. Шульгу, В.І. Кушерця, М.І. Бойченка, О.Є. Гомілко, М.М. Кисельова, Г.П. Коваadlo, В.В. Ляха, Я.В. Любивого, Н.П. Поліщук, О.І. Власову, О.М. Литвиненка, В.О. Матвеева, І.М. Мелікова, Л.Н. Гармаш, В.Д. Жулая, О.В. Кіхно, Л.М. Карачевцеву, Л.В. Кримець, О.О. Кульчицького, Т.В. Лютого, Л.І. Ткаченко, І.М. Чемериса, О.А. Яроша, а також друзів, співавторів і перекладачів з Німеччини, Болгарії, Франції, Британії, Південної Кореї – Й. Дрешера, Д. Мірчева, Е. Міневу, С. Міневу, Ф. Серса, В. Стампера, Д. Парка.

Вдячний моїм учням і послідовникам – як тим, що вже стали докторами і кандидатами наук, так і тим, які ще

працюють на цій ниві і кожен з яких по-своєму усвідомлює і розвиває ідеї філософської антропології як метаантропології: М.П. Препотенській, Д.Б. Свириденку, В.Ф. Калузї, О.П. Коваленко, А.Д. Чаусу, В.О. Криловій, Д. Дхармешу Діліпу, Ф.В. Фоміну, Л.С. Тарасюк, О.Г. Зайченко, С.В. Киселиці, О.В. Войнову, В.В. Клочкову, К.О. Поліщуку, А.В. Пашинській, Ю.В. Сюсель, Л.Ф. Сулеймановій, О.В. Батюк, С.В. Зобіну, О.В. Коломійцю, С.В. Коломієць, Д.В. Лобачову, Н.Л. Павленко, Л.Г. Сірій, В.В. Ткаченко, О.М. Орищенко, О.П. Романовій, С.М. Шульзі, І.В. Заєць, Г.С. Лизун, О.Р. Сідлярчук, Р.В. Цурському та багатьом іншим.

Особлива подяка дружині С.А. Криловій, без співтворчої щоденної підтримки якої не було б жодної з моїх книг.

Розділи даної роботи були створені в різні часи. Але представлені вони не в хронологічному порядку. Автор пропонує свій досвід переходу теоретичного в практичне й історичного в логічне і має надію, що він буде цікавий читачам.

Н. Хамітов, 25 травня 2022 р.

Розділ 1

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК МЕТААНТРОПОЛОГІЯ: МЕТОДОЛОГІЯ СОЦІОГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ ТА ФІЛОСОФІЯ РОЗВИТКУ ЛЮДИНИ

«У віддаленому кутку Всесвіту, розлитому у жаринках нескінченних сонячних систем, була зоря, на якій розумні тварини винайшли пізнання... Після цього природа трохи подихала, а потім зоря погасла й розумні тварини змушені були померти...

То була б доля людини, якби вона була лише звіром, що пізнає...»

Фрідріх Ніцше

«Науки і техніки недостатньо для закладання фундаменту культурного життя.»

Йохан Хейзінга

«Якщо світ сповнений зла, або, як сказано у «Біблії», «лежить у злі», то як може бути у ньому добро, і, отже, як може жити в ньому людина, вище призначення якої чинити не зло, а добро? І чим вона, людина, може виправдати своє буття у світі зла?...»

Володимир Шинкарук

1.1. ЩО ТАКЕ ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК МЕТААНТРОПОЛОГІЯ?

Будь-яка проблема стає філософською, коли визріває до проблеми *межі і позамежного*.

Чи здатна філософська антропологія пізнати не лише природу людини, а й *межі* цієї природи? Чи може вона сказати, що лежить за цими межами? І якщо так, то чи може філософська антропологія спрогнозувати людину, яка виходить за межі своєї природи, *залишаючись при цьому людиною*? Вже сама постановка цих питань робить філософську антропологію мета-антропологією – антропологією меж і позамежності людини. Поступово проступає усвідомлення, що саме поняття «мета-антропологія» має подвійний смисл.

Дійсно, місце філософської антропології як мета-антропології в соціогуманітарному знанні може бути осмислене 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 отримало назву *трансцендування*.

В результаті філософська антропологія як метаантропологія може бути осмислена у широкому та строгому сенсі, що виражає специфічну подвоєність її завдань та предмету.

Очевидним є припущення, що філософська антропологія як метаантропологія в широкому сенсі інтегрує досягнення як конкретних різновидів антропології (соціальної, культурної, біологічної, педагогічної, юридичної, медичної, палеоантропології тощо), так і етики, естетики, соціальної філософії, а також психології, політології й соціології і тому постає їх мета-теорією, відкриваючи для них методологічні й світоглядні рішення. Це й означає, що вона здатна бути внутрішньою, іманентною, а не зовнішньою методологією соціогуманітарного пізнання.

Метаантропологія в строгому сенсі як філософія трансцендування може бути визначена в якості філософської теорії про межі буття людини, його екзистенціальні виміри, умови комунікації у цих вимірах і архетипові основи цивілізації та культури.

Метаантропологія як концепт з'являється вже у пізнього М. Шелера в контексті усвідомлення можливостей трансцендування людини за «межі життя» – у духовний простір, в якому людське з'єднується з божественним, а людина перетворюється в партнера (Mitbildner) Творця» [23]. Незалежно від М. Шелера поняття «метаантропологія» було використано американським філософом і культурологом Д. Бідні (Bidney), що трактує метаантропологію як теорію, що вивчає проблеми природи людини, культурної реальності, а також архетипів та міфології [27].

Зважаючи на те, що проблема вимірів людського буття, а також комунікації характерна для філософської антропології, екзистенціалізму і персоналізму як найважливіших напрямів філософії людини ХХ-ХХІ століття, закономірним буде висновок, що метаантропология інтегрує підходи філософської антропології, екзистенціалізму й персоналізму.

При обґрунтуванні концептуальних основ філософської антропології як метаантропології у строгому сенсі (власне метаантропології) граничне буття людини, а, почасти, й буденне, виходячи з традицій, укорінених у екзистенціальній та персоналістичній філософії, трактуються як корелят екзистенції, а метаграничне буття – як корелят трансценденції.

Для вираження специфіки метаграничного буття людини вводиться поняття *антропо-трансценденції* [15, с. 20; 17, с. 43 – 44]. Такий підхід продовжує філософські пошуки не лише пізнього М. Шелера, а й М. Бердяєва [1; 2]. У сучасній українській філософії метаантропология є однією з тенденцій розвитку Київської світоглядно-антропологічної школи, започаткованої академіком В. Шинкаруком, передусім екзистенціальної антропології [22, 31 – 32; 25]. В даному контексті запропоноване мною поняття «антропо-трансценденція» значною мірою корелює з концептами «індивідуальне сутнісне буття людини» В. Шинкарука [26] і «тотальність індивідуальної екзистенції» В. Табачковського [7].

Метаантропологія в строгому сенсі як напрям української філософії може мати інтегрально-методологічне значення для сучасного соціогуманітарного знання як проєкт, оснований на структуризації людського буття на буденний, граничний і метаграничний виміри, яким відповідають буденний, особистісний та філософський типи світогляду. Буденне буття людини формується волею до самозбереження й продовження роду, граничне – з одного боку, – волею до влади, з іншого, – волею до пізнання і творчості, метаграничне – волею до любові, свободи і толерантності [12; 13].

Важливо усвідомити, що філософська антропологія як метаантропологія в строгому й широкому сенсах не може бути жорстко поділеною на дві протилежні царини – вони зумовлюють одна одну. Лише як метатеорія соціогуманітарного знання метаантропологія може бути філософією трансцендування; лише в якості філософії трансцендування метаантропологія здатна до інтегруючої функції в людинознавстві й суспільствознавстві.

При цьому все ж можна говорити про дещо різні методологічні й екзистенціально-світоглядні вияви філософської антропології як метаантропології в строгому й широкому сенсах; тільки як філософія трансцендування, філософія меж людини й людства, а відтак – учення про становлення світогляду й екзистенціальні виміри людського буття метаантропологія набуває свій унікальний предмет, яким не займається жодна інша наука про людину.

І тут філософська антропологія в якості *метаантропології* як *філософії трансценденції й трансцендування* з необхідністю набуває не лише *понятійно-категоріальні*, а й *образно-метафоричні* форми прояву.

Це зумовлюється тим, що осягнення *трансцендуючої людини*, яка *дистанціюється від лінійно-каузального й об'єктивуючого мислення і буття*, постійно виходить за межі теоретичного філософського мислення, потребуючи підключення мислення художнього.

Мова йде не лише про образні ілюстрації та додатки в теоретичних філософсько-антропологічних текстах, а про есеїстичні та художні вияви філософії людини – *філософське мистецтво* і в строгому, і в широкому сенсі.

Проте філософська антропологія в якості *метаантропології-як-метатеорії соціогуманітаристики* має переважно теоретичні форми прояву – адже вона виконує передусім *методологічні функції*, які потребують теоретичних форм виявлення. Ми звернемося до цього нижче, а зараз спробуємо осмислити екзистенціально-особистісні й екзистенціально-комунікативні аспекти *метаантропології* як *філософії розвитку людини*, *філософії трансцендування*.

1.2. ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК МЕТААНТРОПОЛОГІЯ: ФІЛОСОФІЯ РОЗВИТКУ ЛЮДИНИ

В якості філософії розвитку людини (трансцендування) філософська антропологія як метаантропологія може бути розділена на персоналістичну й комунікативну. Персоналістична метаантропологія досліджує становлення людського буття в екзистенціально-особистісних вимірах; комунікативна метаантропологія вивчає умови і логіку комунікації між різними людськими співтовариствами – у тому числі етноантропологічними; проте вона займається не просто комунікативними, а *екзистенціально-комунікативними* вимірами буття людини.

Комунікативна метаантропологія з необхідністю стає *етноантропологією* – вченням про екзистенціальну неповторність етносів і можливості комунікації між ними з огляду на цю неповторність. Метаантропологія як етноантропологія є філософською наукою про умови комунікації етносу й особистості в усій її екзистенціальній повноті, виходячи тим самим на низку актуальних проблем сучасності – зокрема проблему прав людини та місця національної культури в світі, що глобалізується.

Як філософія трансцендування метаантропологія в своїх персоналістичних й комунікативних виявах з необхідністю розгортається у футур-антропологію – науку, що прогнозує фундаментальні тенденції еволюції людини і

людства і передбачає пов'язані з ними колізії. Вперше принципи такого проекту метаантропології були докладно обґрунтовані в 1987 році автором цього дослідження у книзі «Межі чоловічого та жіночого. Вступ до метаантропології» [14].

Метаантропологія у строгому сенсі слова та постантропологія (трансгуманізм) є альтернативні світоглядні та методологічні стратегії осмислення природи людини та її майбутнього – якщо метаантропологія робить акцент на цілісному розвитку людини, то постантропологія – на тілесних трансформаціях людини сучасного типу за допомогою різноманітних технологій. Отже, філософська антропологія в сучасному світі є суперечливим діалогом метаантропології та постантропології.

При цьому слід усвідомити, що філософська антропологія в нинішній українській філософії розглядається і як синонім філософії людини взагалі – розділу філософії, в якому розглядається специфіка буття людини, її місце у світі, колізії її сутності та існування, і як традиція низки мислителів першої половини ХХ століття (передусім німецьких) – М. Шелера, Г. Плеснера, А. Гелена, Е. Кассіраера. При цьому філософська антропологія як метаантропологія (в якості філософії трансцендування), як ми побачили вище, розвивається вже у М. Шелера. Цей мислитель прагне до осягнення природи людини, визначаючи її через поняття «дух», і на цій основі усвідомлює «становище людини в Космосі» [23]. Саме як одухотворена істота людина, на думку М. Шелера, набуває

здатність до творення не лише відносних, а й абсолютних цінностей, які стають умовою існування культури – простору трансцендування за допомогою артефактів культури.

Проте усвідомлення філософської антропології як метаантропології в якості філософії трансцендування ми зустрічаємо і у інших німецьких авторів першої половини першої половини ХХ століття. Так, М. Плеснер має свій проєкт філософії трансцендування – вбачає специфіку людини в її ексцентричності, здатності бути в кожен момент свого життя «іншою стосовно себе» [6].

Е. Кассіер створює проєкт філософської антропології як філософії трансцендування через поняття «символ», трактуючи людину як «символічну тварину» – істоту, що здатна розуміти символи і творити їх; це дозволяє їй залишити межі тваринного світу [3; 28; 29].

Отже, можна стверджувати, що німецька філософська антропологія першої половини ХХ століття говорить про людину як істоту, що постійно долає свої межі у свідомих і позасвідомих зусиллях. Однак на відміну від екзистенціалізму та персоналізму, в цій філософській антропології мова йде про подолання меж людини в рамках її буденного буття, без зміни сутності людського, без трагічного особистісного зусилля, що глибинно змінює людське. Якщо ж ми припускаємо, що людське буття – щось більше, ніж буденність, то ми повинні визнати: сучасна філософська антропологія є щось більш широке (й *глибоке*), ніж німецька філософська антропологія минулого

століття; але вона не відкидає її, а містить у собі конструктивним образом.

Важливо пам'ятати, що термін «антропологія» в європейській філософії звучав за століття до М. Шелера – його використовував ще І. Кант, який вважав, що про людину варто філософствувати особливим чином. Але лише у вченні Л. Фейєрбаха антропологія стає системоутворюючим принципом філософії. Л. Фейєрбах протиставляє антропологію (вчення про людину та її сутність) теології (вченню про Бога) і заявляє, що саме антропологія буде філософією майбутнього.

Цікаво, що антропологія як філософія трансцендування у Л. Фейєрбаха має виражене *екзистенціально-комунікативне забарвлення* – деактуалізуючи трансцендування *вертикальне* він проголошує *горизонтальне трансцендування* – у вигляді особливої філософської релігії любові до людини.

Окресливши проблему екзистенціально-особистісних й екзистенціально-комунікативних виявів метаантропології як філософії трансцендування (глибинного розвитку людини), звернемося до більш докладного усвідомлення філософської антропології в якості метаантропології як метатеорії соціогуманітаристики.

1.3. ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК МЕТААНТРОПОЛОГІЯ В ЯКОСТІ МЕТАТЕОРІЇ КОНКРЕТНИХ НАУК ПРО ЛЮДИНУ І СУСПІЛЬСТВО

Прояснюючи роль будь-якої дисципліни як метатеорії по відношенню до більш конкретних дисциплін необхідно окреслити їх коло. Вище було зроблено припущення, що філософська антропологія як метаантропологія набуває статусу метатеорії інтегруючи досягнення як конкретних різновидів антропології (соціальної, культурної, біологічної, політичної, педагогічної, юридичної, медичної, палеоантропології тощо), так і етики, естетики, соціальної філософії, а також психології й соціології.

Хотілося б звернутися передусім до осмислення біологічної, культурної й соціальної антропології – адже саме ці дисципліни в найбільшій мірі наближаються до філософських узагальнень щодо природи людини та її майбутнього, часто-густо долаючи межу, за якою конкретна антропологія набуває *філософські, мета-антропологічні* форми прояву, тим самим впливаючи на світогляд нашого сучасника.

Отже, одним з важливих завдань філософської антропології як метаантропології в якості метатеорії соціогуманітаристики є філософське осмислення

біологічної (фізичної) антропології – науки про становлення людини як роду та виду, а також про природу внутрішньовидових відмінностей нашого сучасника – людини розумної (*Homo sapiens*), про її анатомічні і фізіологічні характеристики, про становлення людських рас і нормальні варіації будови людської тілесності.

Важливо усвідомити, що ці проблеми біологічної антропології відрізняють її від медицини, яка досліджує патології людського організму і способи їх лікування.

В сучасному світі біологічна антропологія іноді ототожнюється з антропологією як такою. Однак сьогодні таке ототожнення є некоректним, адже предмет антропології ширший, ніж предмет біологічної антропології, яка, по суті, є біологією людини, виступаючи, з одного боку, проміжною ланкою між біологією і антропологією, а з іншого – складовою частиною антропології.

Метаантропологія в якості метатеорії соціогуманітаристики сьогодні не може не зробити акцент на тому, що з кінця XIX ст. біологічна антропологія все тісніше з'єднується з *палеоантропологією*, що займається дослідженням ранніх етапів антропогенезу, а на початку XXI ст. – з *постантропологією* як новітньої дисципліною, яка досліджує можливості трансформації людини у *транс-людину* і *пост-людину* – передусім за допомогою технологічних трансформацій її тілесності.

Ще одним важливим предметом рефлексій метаантропології в якості метатеорії соціогуманітаристики є культурна антропологія – напрям у антропології та філософської антропології, предметом якого виступають історичні та структурні особливості культури.

У культурній антропології культура усвідомлюється найважливішою особливістю людини – як універсальний й водночас особливий процес та результат її діяльності, в якому виражається людська сутність. Тому в культурній антропології дослідження культури стає основою дослідження людського буття.

Особливе значення для культурної антропології мають зниклі форми культури, в яких відбувалося *становлення природи людини*, тут культурна антропологія, як і біологічна антропологія перетинається з палеоантропологією. Ще одним предметом культурної антропології є «примітивні» («закриті») спільноти, які співіснують з нами і в*ідносно недоступні для цивілізованої людини.

В контексті нашого дослідження важливо виділити авторів культурної антропології, які змогли зробити філософські узагальнення, які дозволяють назвати їх філософськими антропологами та метаантропологами.

Як відомо, класичною роботою, присвяченій проблематиці культурної антропології в її філософських перспективах, стала книга Е. Тайлора «Первісна культура»

[8], яка вийшла в 1871 р. Е. Тайлор припустив, що релігії передувала стадія анімізму, на якій не існувало поглядів про богів як надприродних силах, але було уявлення про одухотвореності природи. Він сформулював і «теорію пережитків», що складається в тому, що в міру переходу культури від однієї стадії до іншої, попередня зберігається в згорнутому, «рудиментарному» вигляді; тому аналізуючи пережитки, дослідник здатний реконструювати попередні шаблі розвитку культури.

У першій половині ХХ ст. формується тип досліджень, в яких аналіз подієвості тих чи інших епох, доводиться до усвідомлення культурної своєрідності епохи і завдяки цьому – специфіки буття людини. Серед найвідоміших праць, створених у цьому напрямку можна назвати дослідження «Осінь середньовіччя» Й. Хейзінги і «Творчість Франсуа Рабле і народна культура середньовіччя» М. Бахтіна. У другій половині ХХ ст. набули популярності виконані в цьому дусі роботи М. Фуко.

Великий внесок у розвиток культурної антропології як філософської, мета-антропологічної науки вніс Е. Ротхакер, у вченні якого розглядається буття людини в культурі, яка виступає справжньою природою людини і людства. На відміну від М. Шелера, який бачить відмітну ознаку людського буття у «відкритості світу» – в силу того, що людина дистанційована від біологічних потягів і

включена в «світ» (Welt), а не в «середовище» (Umwelt), як тварина, Е. Ротхакер вважає, що ми цілком можемо користуватися категорією (Umwelt) і стосовно до людини. Дана категорія означає вже не просто «середовище», а скоріше «окремий світ». Людський світ, вважає Е. Ротхакер, завжди відносний і залежить від точки зору особистості, багато в чому визначається культурним середовищем, в якій існує особистість. Тому Е. Ротхакер відрізняє дійсність від світу. Дійсність єдина і об'єктивна, світ і людина взаємозалежні. Людству даний не єдиний світ, є безліч світів, народжених особистостями та спільнотами особистостей; ці світи виступають різноманітними аспектами дійсності. На місце вроджених способів переживання світу у тварини, що визначають на рівні виду його середовище (Umwelt), приходять людські світи (menschliche Umwelten), залежні від включеності індивіда в культуру епохи та її місця в суспільстві. Ці положення стають мостом від емпіричної культурної антропології до філософської антропології та філософії культури.

Протягом ХХ ст. розвиваються дослідження стереотипів і архетипів культури як основи для розуміння загальних закономірностей буття людини у спільнотах будь-якого типу і людської природи взагалі. До класичних праць у цій області відносяться роботи К. Леві-Брюля і К. Юнга. Постановка проблеми виникнення і меж архетипів

культури також зближує культурну антропологію з метаантропологією.

На межі ХХ-ХХІ ст. для культурної антропології стає характерним дослідження окремих феноменів культури з метою виявлення особливостей буття сучасної людини. Більшість авторів концентрується на особливо виразних явищах постіндустріальної культури (політична реклама, кіно, популярна музика, віртуальна комп'ютерна реальність тощо).

Якщо для культурної антропології найважливішим є осмислення культури як світу виявлення людської особистості, то соціальна антропологія – це дисципліна, що, з одного боку, вивчає роль суспільства у бутті людини, а з іншого, – архетипові форми суспільного устрою, які безпосередньо укорінені в природі людини.

Основоположниками соціальної антропології є Е. Дюркгейм і М. Мосс. Великий внесок у розвиток соціальної антропології вніс К. Леві-Стросс. Становлення соціальної антропології як наукової дисципліни в її сучасному вигляді пов'язано з іменами таких антропологів як А. Редкліфф-Браун і Б. Малиновський.

Якщо на зарі свого виникнення соціальна антропологія досліджувала уявлення про людину як суспільну істоту та відносини, що склалися в архаїчних суспільствах, то сьогодні у соціальній антропології робиться спроба вивчити цивілізоване суспільство як щось

незвичне, *небуденне*, – з позиції спостерігача ззовні. З іншого боку, екзотичні соціальні спільноти представляються сучасними соціальними антропологами як екзистенціально близькі, що дозволяє поглянути на звичні суспільні відносини з певної метапозиції.

Отже, маємо виражений екзистенціально-комунікативний поворот в сучасній соціальній антропології, яка, долаючи стереотипи європоцентризму, прагне віднайти в західних суспільствах граничні й метаграничні прояви, які можуть споріднювати їх з суспільствами архаїчними.

Політична антропологія в широкому сенсі постає як галузь антропології й філософської антропології, предметом якої є відносини людей у політиці, що актуалізують або, навпаки, пригнічують людську природу.

Сучасна політична антропологія досліджує, якими шляхами відбувається розвиток політичних інститутів і політичної практики. Тому вона є галузь знання, що виникає на межі власне філософської антропології, соціальної антропології, політології, соціології, історії та етнографії.

На протязі свого розвитку політична антропологія все більше включала в сферу свого аналізу не тільки політичні відносини в архаїчних суспільствах, повністю або частково ізольованих від світових соціально-економічних зв'язків, а

й політичну культуру тих традиційних суспільств, які входять в глобальну систему політичних відносин.

Протягом ХХ ст. предметом політичної антропології поступово стає динаміка політичних інститутів і процесів в «незахідних» суспільствах і культурах: в православній, ісламській, буддійській, конфуціанській і т.д. В результаті аналіз політичних відносин в «незахідних» суспільствах, надав зворотний вплив на західноєвропейську політичну науку в цілому, істотним чином «антропологізував» її предмет і методи. Стала очевидною неспроможність європоцентризму і пов'язаних з ним спекулятивно-філософських методів, особливого значення набувають компаративістські методи.

У смисловому полі метаантропології у строгому сенсі слова політична антропологія є дослідженням політичних відносин, політичної культури і політичної поведінки в буденному, граничному та метакричному екзистенціальних вимірах людського буття.

Проте ці виміри є актуальними не лише для політичної антропології, а й для інших різновидів антропологічного знання, більше того для соціогуманітарного знання в цілому.

Звернемося до даних вимірів, досягаючи їх евристичне значення передусім у якості онтологічних й філософсько-антропологічних категорій.

**1.4. СУЧАСНИЙ ПРОЄКТ
ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ
ЯК МЕТАТААНТРОЛОЛОГІЇ:
ТЕОРІЯ БУДЕННОГО, ГРАНИЧНОГО
Й МЕТАГРАНИЧНОГО БУТТЯ ЛЮДИНИ.
КОНЦЕПТ АНТРОПО-ТРАНСЦЕНДЕНЦІЇ**

Як було сказано вище, метаантропологія в строгому сенсі як напрям сучасної української філософії набуває інтегрально-методологічне значення для сучасної соціогуманітаристики як проєкт, оснований на структурації людського буття на буденний, граничний і метаграничний виміри. Розглянемо це докладніше.

Буденне буття (буденність) є категорією, що окреслює вимір людського буття, у межах якого відтворюється родове та цивілізаційне буття людини. Якщо усвідомлювати буденне буття людини *лише* як результат реалізації волі до самозбереження і волі до продовження роду, то в цьому контексті ставлення до буденного буття як самоцінності гальмує актуалізацію неповторно-особистісного начала.

Поняття буденності широко використовує М. Бердяєв, у філософії якого буденність виступає охолодженням пристрастно-людяного і духовного в людині. У З. Фрейда зустрічаємо поняття «буденне життя» в контексті її специфічної «психопатології». М. Гайдеггер у «Бутті та часі» та у низці пізніших творів користується поняттями «буденна присутність», «присутність в її

повсякденності», «повсякденна присутність», «буденність», характеризуючи їх через принципову безособовість (das Man). К. Ясперс для означення буденності використовує поняття «наявне буття» – «Dasein» – цей термін у нього, на відміну від М. Гайдеггера, означає саме буденність.

Буденне буття можна охарактеризувати як підкореність Іншому та іншим, невизначеність власного шляху та небажання вибору. Це насолода несвободою, відсутністю відповідальності, що низводить людину до рівня об'єкту. В буденному бутті можна виявляти величезну зовнішню активність, однак вона завжди задана із-зовні, а не внутрішньо, глибинно. Це добре виразив М. Гайдеггер, який, називає буденність «заспокоєністю у невласному бутті».

На відміну від буденного буття, буття граничне є вимір людського буття, в якому відбувається свідомий вихід за межі буденності з її безособовою гармонією в екзистенціальний простір, де людина актуалізує особистісні ознаки, стаючи одночасно відкритою світові та самотньою по відношенню до нього.

Проте граничне буття є тим виміром людського буття, в якому відбувається не тільки посилення самотності, а й з'являється можливість дійсного виходу за її межі. Це означає включення у процеси творення та сприйняття культури. У граничне буття людина виходить завдяки реалізації волі до влади – з одного боку, і волі до

пізнання та творчості, – з іншого [15; 16]. Це закладає екзистенціальну основу суперечливості граничного буття.

Граничне буття можна усвідомити як негацію буденності, трансцендування за її межі. Це є напруження, в якому відбувається звільнення від буденності з її затишком та спокоєм. Чи не означає це, що у буденності в принципі не може бути граничності? Ні, буденність має свої граничні ситуації, в яких відбувається концентрація трагічності. Але це є *тимчасові* граничні вияви – саме *ситуації* і *стани*, які значною мірою задані ззовні – ситуації небезпечної хвороби, смерті близьких тощо.

В контексті нашого дослідження надзвичайно важливо усвідомити принципову відмінність категорій *граничної ситуації* (її широко використовує екзистенціально орієнтована філософія та психологія) та граничного буття людини.

Гранична ситуація означає кризовий стан людини, який веде до актуалізації особистісного начала. Така актуалізація виявляється передусім у загостренні самосвідомості й переосмисленні сенсу життя. У свою чергу, це може приводити до *зміни переживання самоідентичності*.

К. Ясперс, який ввів термін «гранична ситуація» (Grenzsituation) у екзистенціальну традицію ХХ століття, зазначає, що подібні ситуації виникають при зустрічі зі смертю, переживанні провини, важливих подій, результати яких не можуть бути передбачені [31]. Усвідомлена гранична ситуація має конструктивні наслідки,

спрямовуючи до особистісного розгортання; неусвідомлена може призвести до невротичних реакцій [17, с. 181].

Гранична ситуація радикально протистоїть буденному буттю людини. Вона спрямовує людину до вчинку як моральнісного самовизначення, що виходить за межі буденного буття як підкореності традиційним способам світовідношення.

Однак якщо гранична ситуація здебільшого постає результатом *зовнішніх* по відношенню до людини обставин, то граничне буття є наслідком усвідомленого та вільного виходу в поза-буденні стани. В цих станах граничність втрачає свій випадково-ситуативний характер і сама набуває ознаки специфічного буття.

У граничне буття людину виводить не поодинокий вчинок, а «ансамбль» вчинків, що є наслідком бажання реалізуватися за межами буденної присутності у світі. У цьому вимірі буття зникає тимчасовість, *ситуативність граничності*. Саме тому в такому бутті людини зникає і буденність – як вимір, хоча в ньому з необхідністю відтворюються буденні ситуації. Таким чином, вихід у граничне буття є вихід у іншу порівняно з буденністю *тотальність буття*, у принципово інший буттєвий простір.

Метаграничне буття людини є вимір людського буття, в якому відбувається вихід за межі буденного буття з його безособовою завершеністю і граничного буття з його незавершеністю і усвідомленою екзистенціальною

відокремленістю. Це – ключова категорія проєкту метаантропології.

Мегаграничне буття є подолання замкненого характеру людського буття, який виражається у самодостатності владно-вольових актів та об'єктивації як творення артефактів культури. Творчість як *об'єктивація* у метаграничному бутті переходить у творчість як *актуалізацію* – само-творення і творення продуктивної комунікації.

Розгортання метаграничного буття можливе через феномени *толерантності, свободи та любові*, що означає глибинне очищення й олюднення буття людини через його де-об'єктивацію; це – екзистенціальне очищення людського буття [15; 16].

У метаграничному бутті процес трансцендування, який визначає людське буття взагалі, зазнає фундаментальної метаморфози. Спираючись на традицію екзистенціальної філософії, це буття можна було б співвіднести із трансценденцією і назвати *антропо-трансценденцією*. Дійсно, людське буття стає не просто трансцендуванням і не просто само-трансцендуванням; воно стає антропо-трансцендендуванням – особистісним трансцендуванням, що не лише входить у потаємні глибини особистості, а й відкриває її іншій особистості; в результаті людське буття і набуває статусу антропо-трансценденції – стану, а надалі й буттєвого виміру, в якому відбувається поєднання свободи та любові, що трансформує творчість у співтворчість та буттє-творення.

Саме тому людина в метаграничному бутті долає межі і буденного, і граничного буттєвих вимірів, набуваючи при цьому гармонію, на яку у буденності є лише натяк, і передчуття якої дано у дисгармонії граничних станів людини.

Коли ми визначаємо метаантропологію як філософію буденного, граничного та метаграничного вимірів буття людини, надзвичайно важливо зазначити, що вказані виміри людського буття не знаходяться у відносинах лінійної субординації. Іншими словами, вони не поєднані принципом «абсолютного зняття», кожна людина містить у собі всі ці виміри, які складно й нелінійно впливають один на одного.

Тому актуальним стає координативне розуміння буденного, граничного й метаграничного вимірів людського буття, згідно з яким вони є самоцінними й знаходяться у взаємодії, яка складає живу й колізійну реальність людини. При цьому, вказуючи на багатовимірність людини, можна говорити про домінанту якогось із вказаних вимірів у даний момент, його актуалізованість. Тому, усвідомлюючи обмеженість гегелівської діалектичної тріади стосовно людського буття, ми все ж користуємося принципом «теза – антитеза – синтеза»; однак цей *субординативно-вертикальний* принцип з необхідністю доповнюється *координативно-горизонтальним*.

Отже, в метаантропологічному підході ми не прагнемо замінити вертикаль на горизонталь,

субординацію на координацію, створивши новий замкнено-монологічний підхід. Мова йде про синтезу та взаємодію субординативного й координативного, яка здійснюється через ідею та практику відкрито-толерантної комунікації з Собою, Іншим та з Собою як іншим.

Таким чином, у межах метаантропологічного дискурсу метаграничне буття розглядається як той екзистенціально-особистісний вимір людського буття, в якому стає можливим розв'язання колізій інших вимірів, проте я не вважаю, що це розв'язання є кінцевим та замкнено-завершеним; воно може розриватися новими колізіями і набувати граничності.

Як відомо, частка «мета» означає «після», «над». Чи не означає це, що метаантропологія прагне «зняти» у собі філософську антропологію і кінець кінцем замінити її собою? Таке запитання може видатися слушним, адже саме слово «метаантропологія» натякає на можливість виходу за межі людського у його сучасному наявному вигляді. (До речі, передусім таке розуміння було притаманне М. Шелеру). Дійсно, метаантропологія у строгому сенсі слова може бути трактована як вчення про фундаментальні тенденції розвитку людського роду. Та це зовсім не означає, що вона є заміною філософської антропології, бо по-перше, окрім майбутнього залишається ще й минуле і сучасне, а по-друге, частка «мета», як ми вже побачили вище, може означати не тільки спрямування вгору, у майбутнє тощо; вона означає також вихід за власні межі у акті діяльної комунікації.

Тому метаантропологія виступає закономірним продовженням світоглядно-антропологічного та екзистенціально-антропологічного типів філософської антропології, що розвивалися в сучасній українській філософській думці.

Це означає, що метаантропологія є екзистенціальною антропологією, яка вийшла на проблему комунікативності у людському бутті. Враховуючи те, що проблема вимірів людського буття, а також комунікації була притаманною для персоналізму в усіх його національних різновидах – в тому числі й українському – ми можемо припустити, що метаантропологія тяжіє до об'єднання підходів філософської антропології, екзистенціалізму й персоналізму.

При цьому метаантропологія не є течією, яка прагне «подолати» філософську антропологію, «абсолютно зняти» її у собі. Метаантропологія є *однією з можливих* тенденцій філософської антропології. Якщо вважати, що філософська антропологія є мультіверсумом (термін Х. Ортеги-і-Гассета), то метаантропологія виступає одним із його Всесвітів.

З іншого боку, слід зазначити, що метаантропологія є філософською антропологією часу фундаментальної антропологічної кризи – починаючи від її екологічних аспектів і закінчуючи аспектами ментально-політичними. Частка «мета» в даному контексті є вираз волі до трансцендування за межі антропологічної кризи – метаантропологія виступає антропологією порозуміння,

антропологією толерантності – тим філософсько-антропологічним вченням, у межах якого відбувається усвідомлення неможливості досягти подолання антропологічної кризи сьогодення, особливо в її *гібридних формах*, що продукують новітні загрози і виклики, через монологічні й самодостатні мета-наративи. І тут частка «мета», що додається до слова «антропологія» несе у собі сенс трансцендування також за межі метафізики, яка з необхідністю продукує замкнені метанаративні структури й описує світ через такі структури.

Філософська антропологія у своєму метаантропологічному вияві тому є концепцією виходу за межі замкнених метанаративних структур у людському бутті. Разом із тим, вона не заперечує ці структури – вона постулює їх відкритість, включеність у діалог [13; 15]. Отже, метаантропологія може бути названа філософською антропологією доби переходу постмодерну до метамодерну, коли бліднуть ознаки постмодерну і проступають контури нового модерну. Більше того, в контексті метаантропологічного дискурсу можна говорити про *мета-модернізм як стратегію пізнання і творчості, в якій долається суперечність пафосу модернізму й іронії постмодернізму*.

Можна стверджувати, що *метаантропологічність* філософської антропології сьогодні (як і в усі часи) постає умовою збереження і розгортання її філософичності й здатності відповідати на актуальні виклики.

1.5. БУДЕННИЙ, ОСОБИСТІСНИЙ І ФІЛОСОФСЬКИЙ СВІТОГЛЯД В КОНТЕКСТІ УСВІДОМЛЕННЯ ВЕКТОРУ РОЗВИТКУ ЛЮДИНИ

В контексті сучасного проєкту метаантропології буденному, граничному й метаграничному вимірам буття людини відповідають буденний, особистісний та філософський типи світогляду. В результаті маємо *екзистенціально-особистісну типологію світогляду* – на відміну від соціокультурної, в межах якої виділяються міфологічний, релігійний та науковий типи світогляду. На перший погляд, цілком можна співвіднести буденний, особистісний й філософський типи світогляду з міфологічним, релігійним та науковим. Проте більш глибоке осмислення проблеми показує, що таке співвіднесення не є коректним – тут ми маємо не дві тріади корелятивів, а дві системи координат. Так, і в міфологічному, і в релігійному, і в науковому виявах світогляду можуть бути і буденний, і особистісний, і філософський рівні. З іншого боку, в кожному з останніх може проявитися і міфологічне, і релігійне, і наукове.

Спробуємо більш докладно розгорнути екзистенціально-особистісну типологію світогляду, послідовно проаналізувавши кожен з її елементів.

Буденний світогляд відображає буденне буття людини з його несамостійністю, некритичністю,

нетворчим характером. Буденний світогляд є насамперед результатом впливу сім'ї і того соціального середовища, у яке людина включена в дитячі і підліткові роки життя. Людина з буденним світоглядом абсолютно залежить від пануючих ідеологічних установок і цінностей. Наприклад, у суспільстві з атеїстичною ідеологією значна частина його представників стає атеїстами, у суспільстві, що сповідує релігійні принципи, більшість людей – віруючі.

Буденний світогляд є сукупністю соціальних стереотипів свого часу. Найбільшою мірою його можна співвіднести з поняттям «здорового глузду». Головною рисою людини з буденним світоглядом є несаможиттєвість; носій буденного світогляду знаходиться під впливом маси людей. І цей вплив супроводжує його все життя, проникаючи в глибини позасвідомого. Другою рисою буденного світогляду є його некритичний характер. Носій буденного світогляду завжди приймає на віру усе те, що йде зі значимого для нього соціального середовища. Третя особливість полягає в тому, що людина з буденним світоглядом не налаштована на творчість і не має бажання саморозвитку.

Може видатися, що буденний світогляд створюється не особистістю, а масою, сукупними зусиллями всього соціального середовища, що живе у визначених економічних і культурних умовах. Однак це лише почасти так. У соціальному середовищі дійсно шліфуються світоглядні принципи, але вони приходять у нього ззовні і

є результатом персональних зусиль. Тут доречна така аналогія: море як деяке досить активне середовище шліфує гальку, але самі камінчики не виробляються морем.

Ідеї, принципи і цінності приходять у соціальне середовище передусім зі сфер релігії і політичної ідеології, а обидві ці сфери у своїх джерелах завжди особистісно забарвлені. І якщо релігія на сьогоднішній день вільно й природно випромінює в соціальне середовище свої ідеї, дозволяючи зробити вибір совісті, то політична ідеологія (як правило, сфера релігійних уявлень, трансформована й звужена під впливом волі до влади) «давить» на середовище носіїв буденного світогляду, свідомо прагнучи упровадити у ньому певну систему ідей з метою підкорення й маніпуляції.

Буденному світогляду протистоять *особистісний світогляд і філософський світогляд*. Проаналізуємо їх специфіку.

Особистісний світогляд – це світогляд, що відображає граничне буття людини і відрізняється самостійністю, критичністю і творчим характером. Особистісний світогляд у всіх своїх рисах протилежний буденному світогляду, це світогляд людини, що усвідомлює і долає стереотипи середовища, а тому стає недоступною для маніпуляцій. Особистісний світогляд означає постійне самопізнання, погляд всередину себе, пильну увагу до динаміки розвитку внутрішнього світу. Тому людина з особистісним світоглядом усі події

зовнішнього світу виносить на суд власного розуму і переживання.

Особистісний світогляд виступає основою творення нових цілей, ідеалів і цінностей. Саме творчий характер особистісного світогляду дозволяє вирішувати проблему смислу життя як проблему смислу свободи – свободи вибору і свободи досягнення обраного. Пошук сенсу життя перестає бути пошуком застиглого і речовинного – усього того, що час перетворює на порошок. Це добре виразив М. Бердяєв, який зазначає, що шукання істини є у відомому смислі й знаходження істини, такого роду звертання до смислу життя є проникнення смислом.

Людина, що володіє особистісним світоглядом, далеко не завжди здатна об'єднати внутрішній світ у таку цілісність, де частини необхідно й вільно поєднані одна з іншою. Особистісний світогляд тому є лише ступінь до *філософського світогляду*.

Філософський світогляд відображає метаграницне буття людини і відзначається самостійністю, критичністю, творчим характером, а також системністю і внутрішньою цілісністю. Можна стверджувати, що філософський світогляд є ступінь зрілості особистісного світогляду.

Усякий філософський світогляд є особистісним, але не всякий особистісний – філософський. Чи може будь-яка людина з особистісним світоглядом – самостійним, критичним, творчим – розраховувати на те, що він спрямований до філософського світогляду? Так, якщо

людина прагне знайти й розгорнути системність та цілісність свого світогляду. Інакше особистісний світогляд стає випадковим і поверхневим явищем, а тому рано чи пізно тоне в стихії соціальних стереотипів, втрачаючи індивідуальний характер. Тому розхоже твердження про те, що кожен сам по собі є філософом, дуже далеко від істини. Філософський світогляд є складна й безупинна робота духу, що переборює власну обмеженість.

Виходячи зі сказаного, можна зробити висновок, що всі видатні люди в історії людства мали філософський світогляд. Саме він дає людині можливість сформулювати глобальну мету й усвідомити стратегії життя, що ведуть до неї. Тому можна припустити, що релігійний, художній і науковий світогляд видатних людей виступає метаморфозами філософського.

1.6. МЕТААНТРОПОЛОГІЯ ЯК ПОДОЛАННЯ ПАТРІАРХАЛЬНОГО І ФЕМІНІСТИЧНОГО ПРОЄКТІВ ФІЛОСОФІЇ ЛЮДИНИ: ГЕНДЕРНА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ СТАТІ

Усвідомлюючи специфіку метаантропології в якості філософії трансцендування, важливо зрозуміти її як вихід за межі як патріархо-центризму й маскуліноцентризму, так і феміно-центризму в царині філософії людини. Для цього проаналізуємо метаантропологію як гендерну антропологію й філософію статі, які іможуть бути інтегровані у дисципліну *філософія статі та гендеру*.

Гендерна антропологія може бути усвідомлена як напрямок філософсько-антропологічного знання, що займається дослідженням соціально-психологічних, соціокультурних і антропокультурних проблем статі. Одне з центральних питань гендерної антропології - питання гендерної ідентичності. Гендерна антропологія виступає найважливішою складовою частиною філософії статі.

Історія розвитку сучасної гендерної антропології в цілому близька до історії становлення так званих гендерних досліджень – системного вивчення соціального виміру статі в людському бутті; однак при цьому вона включає в себе гендерну психологію і її предмет: соціально-психологічні виміри статі.

Можна виділити три основні етапи становлення гендерної антропології, які одночасно є і трьома її

тенденціями – вони не знаходяться в ситуації абсолютного зняття і співіснують в нашому часі – особливо це стосується пострадянського простору.

Перший етап (тенденція) гендерної антропології починається з кінця 70-х і триває до кінця 80-х. Виникає трактування поняття «гендер» як «соціальної статі», на цій основі складається бінарна опозиція «gender» - «sex» як опозиція соціальної та біологічної статі. Дана бінарна опозиція є закономірним результатом базового концепту і, одночасно, ідеологемою першого етапу гендерної антропології – «гендерної рівності». Провідною ідеєю даного етапу також була ідея про наявність гендерних стереотипів, які формують гендерні ролі, що можуть бути як руйнівними, так і конструктивними, руйнуючими гендерну рівність або стимулюючими її.

Надзвичайно популярним стає підхід, згідно з яким неплідне усвідомлення тих чи інших гендерних стереотипів може врятувати людство від криз патріархальної цивілізації. На початку 90-х р. ХХ ст. стає все більш очевидною утопічність такого підходу. Стало ясно, що гендерні стереотипи та ролі мають надзвичайно широкий спектр проявів – залежно від культури і етноантропологічних особливостей тієї чи іншої країни.

На другому етапі становлення гендерної антропології гендерні ролі розглядаються в плюральності проявів, а поняття «гендер» трактується вже як «соціокультурна стать», або «антропокультурна стать». На цьому етапі

гендерні дослідження перестають бути лише гендерної соціологією, стаючи власне гендерною антропологією.

Важливою ознакою другого етапу гендерної антропології стає паралельний розвиток гендерної епістемології, яка досліджує кореляцію теоретичного знання в культурі з його гендерними вимірами (К. Міллет, С. Фейерстоун, Г. Грір, Р. Конел). Однією з тенденцій гендерної епістемології є феміністична епістемологія, істотними рисами якої є орієнтація на «жіночу суб'єктивність» та розгляд наукового знання в його обумовленості гендерними стереотипами і соціокультурним контекстом (в Україні йдеться насамперед про дослідження І. Жеребкіної, Д. Біленко, Л. Ставицької, Н. Чухим). Гендерна епістемологія є, по суті, гендерною епістемологічною критикою, так як більшість авторів зосереджується на критиці теоретичних установок, заснованих насамперед на використанні бінарних опозицій в методології з так званою «маскулінною орієнтацією», що звужує пізнавальні можливості дослідників.

У межах третього етапу розвитку гендерної антропології, який починається в кінці 90-х р XX ст. відбувається усвідомлення того, що гендерні ролі чоловіка і жінки обумовлені не тільки соціальними чи культурними стереотипами, а й онтологічно вкорінені. І цю вкоріненість не можна називати лише біологічною, а її усвідомлення затаврувати як «сексизм» в ідеологічному сенсі цього слова. (Йдеться передусім про фундаментальну роль жінки в народженні нового життя). Стало ясно, що деякі гендерні

стереотипи насправді є архетипами людського буття – гендерними архетипами.

На третьому етапі гендерної антропології відбувається критика феномена «унісекс» в сучасній західній культурі як феномена, що становить загрозу для виживання людства як виду. У цьому контексті цікаві роботи американських дослідників С. Бем, Д. Спенс, Р. Гельмрайха, Д. Степп, а також роботи українських авторів: Ю. Галустян, яка займається проблемою гендерної взаємодії в сучасному поліетнічному суспільстві, І. Головневої, що досліджує проблему трансформації гендерних ролей у сучасній Україні.

У сучасній вітчизняній філософській антропології третій етап гендерної антропології значною мірою ґрунтується на методологічних досягненнях метаантропології як теорії буденного, граничного й метаграничного буття людини. В результаті сама проблема гендеру зазнає деконструкцію і перестає бути її єдиним епіцентром.

Теоретичні здобутки другого і третього етапів гендерної антропології дозволяють піти від абстрактної бінарності «гендер – секс» до розуміння різноманіття проявів гендера в залежності від культури суспільства і особистісно-екзистенціальних характеристик носія гендерної ролі. Відкривається можливість взагалі звільнитися від бінарності в осягненні проблеми статі, розглядаючи її в поліфонії біологічних, соціальних, психологічних, етноантропологічних і екзистенціальних

вимірів. На цьому шляху гендерна антропологія стає філософією статі.

Сучасна філософія статі – галузь філософського знання, що досліджує стать не лише як психологічний, соціокультурний, антропокультурний, а й як екзистенціальний феномен. Коли ми говоримо про сучасну філософію статі в контексті проєкту метаантропології, це означає, що вона досліджує екзистенціальну стать – чоловіче та жіноче як духовність та душевність – у буденному, граничному, метаграничному вимірах буття людини. Чоловічість-духовність та жіночість-душевність трактуються в цій традиції як екзистенціальні модуси, що є в кожній людині незалежно від її біологічної і, навіть, психологічної й соціальної статі. Їх гармонійна чи дисгармонійна взаємодія спричиняє або актуалізацію особистості, або її пригнічення, яке призводить до переживання внутрішньої самотності. Концепт «внутрішня самотність» в сучасній українській філософській літературі вперше був введений і обґрунтований автором цього дослідження книзі «Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології» [16]. Постановка проблеми внутрішньої самотності і внутрішньої комунікації, яка її долає, стала філософським підґрунтям актуалізуючого психоаналізу та андрогін-аналізу.

Таким чином, принципова відмінність філософії статі від психології або соціології статі полягає як у комплексному підході до проблеми статі, так і в розумінні її як феномену, що відображає духовні та душевні виміри

людського буття. Філософія статі як галузь філософського знання досліджує екзистенціальну стать у її єдності з іншими виявами статі – біологічним, соціально-культурним та психологічним. Її предмет – складна та суперечлива взаємодія екзистенціальної статі з іншими її виявами. Інша справа, що екзистенціальна стать – це специфічний предмет філософії статі, який окрім неї не досліджує жодна інша дисципліна.

В сучасній філософії статі можна виділити три методологічні парадигми: бінарно-есенційну, бінарно-плюральною та синтетично-плюральною.

Бінарно-есенційна парадигма, передбачає жорстке роз'єднання чоловічого та жіночого шляхів буття. У найбільш яскравій формі ця парадигма виявляється в роботах З. Фрейда та О. Вейнінгера. З. Фрейд осмислює проблему статі й статевої поведінки як результат діяльності глибинно різних психологічних комплексів у чоловіка та жінки. О. Вейнінгер створює жорстку бінарну опозицію чоловічості як духу й жіночості як матеріального начала. У межах цієї парадигми перебувають й багато її критиків. Так, К. Хорні просто замінює місцями чоловіче та жіноче у фрейдівській моделі. Мова тепер йде про своєрідний комплекс неповноцінності чоловіка, що задрить жіночій здатності народжувати нове життя.

Згідно з бінарно-плюральною парадигмою, бінарність є неминучим результатом осмислення проблематики статі, більше того вона є фундаментальною ознакою людського, проте слід осягнути плюральність, яка криється за обома

опозиціями. Так, наприклад, Е. Фромм, аналізуючи психологічні корені патріархальної та матріархальної культур, показує багатоманітність цих культур. Розгортаючи бінарно-плюральну парадигму, Ж. Лакан полемізує з Фрейдом, доводячи, що мова, а не тільки лібідо є мешканцем підсвідомості, а тому кожна підсвідомість є унікальною та потребує унікального спілкування, «звертання з бесідою».

Синтетично-плюральна парадигма, основана на осягненні можливості розв'язання суперечності чоловічого та жіночого в синтезі, враховує плюральність виявів такої синтези.

Осмилюючи приклади застосування синтетично-плюральної парадигми, передусім слід згадати К. Юнга, який вирізняє архетипи Анімуса (Чоловічості, Духу) не тільки у чоловіка, а й у жінки та Аніми (Жіночості, Душі) не лише у жінки, а й у чоловіка і постулює індивідуальну своєрідність проявлення цих архетипів. Американська дослідниця С. Бем вводить в широкий обіг поняття андрогінії, яке є результатом синтетичного поєднання в одній особистості як чоловічих, так і жіночих психологічних й соціальних якостей. Ці ідеї розвиваються в андрогін-аналізі, базовими концептами якого стають андрогінізм та екзистенціальний андрогінізм.

1.7. МЕТААНТРОПОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ ПСИХОАНАЛІЗУ ТА АНДРОГІН-АНАЛІЗУ

Андрогін-аналіз (від грець. andros – чоловік, gin – жінка) – теорія і практика дослідження й глибинної корекції буття особистості та відносин між особистостями, через осягнення стратегій взаємодії екзистенціальної чоловічості як *духовності* і екзистенціальної жіночості як *душевності* й набуття *андрогінізму* як такої стратегії поєднання екзистенціальної чоловічості та екзистенціальної жіночості, яка приводить до їх взаємного зростання та гармонізації. Визнання екзистенціального виміру статі і акцент на ньому в психоаналітичній практиці є специфічною рисою андрогін-аналізу.

Андрогін-аналіз, на відміну від більшості напрямків психоаналізу, що ґрунтуються на метапсихології З. Фрейда – вченні про свідомість і позасвідоме, є те, що андрогін-аналіз, як і актуалізуючий психоаналіз, ґрунтується на метаантропології як вченні про буденне, граничне й метаграничне буття людини і типи світогляду, що корелюють із ними. Теоретичні основи андрогін-аналізу були вперше викладені в роботах автора даної книги «Філософія самотності», «Межі чоловічого і жіночого: вступ до метаантропології», «Філософія людини: від метафізики до метаантропології» [12; 14; 18].

Смисловим ядром андрогін-аналізу є ідея про те, що екзистенціальна чоловічість та жіночість можуть взаємодіяти як конструктивно, так і деструктивно, а

особистість є конструктивною єдністю духовності і душевності, відчуження яких породжує внутрішню самотність.

У теорії андрогін-аналізу виділяються три фундаментальні стратегії взаємодії екзистенціальної чоловічості та жіночості у внутрішньому світі особистості і у відносинах між особистостями, які певною мірою корелюють із запропонованими в метаантропології поняттями буденного, граничного та метаграничного буття людини.

Перша стратегія визначається в координатах андрогін-аналізу як *екзистенціальний сексизм* (стратегія статевої домінанти або домінуючої статі). Її природа полягає у розвитку чоловічості або жіночості в «особистості чи парі за рахунок придушення своєї протилежності. У межах особистості стратегія домінанти можлива як при відповідності екзистенціальної та біологічної статі (пряма домінанта), так і при їх суперечності (зворотна домінанта)» [19].

Друга стратегія взаємодії екзистенціальної чоловічості та екзистенціальної жіночості в андрогін-аналізі означається як *екзистенціальний гермафродитизм* (стратегія «середньої статі»). Людина та/або спільнота з такою стратегією жертвує особистісною динамікою заради завершеності та безпеки. З іншого боку, у просторі дії стратегії екзистенціального гермафродитизму свобода та любов як цінності витісняються справедливістю, яка починає спотворюватися.

Стратегії екзистенціального сексизму й гермафродитизму породжують глибинну внутрішню самотність – у першому випадку приховану, в другому – явну й усвідомлену. Для звільнення від цієї самотності, потрібна «глибинна корекція як темпів актуалізації чоловічості або жіночості, так і самої стратегії такої актуалізації» [19, с. 25].

Третя стратегія взаємодії чоловічого та жіночого в андрогін-аналізі визначається як *екзистенціальний андрогінізм* (стратегія актуалізованої статі), яка постає динамічною цілісністю людської особистості та відносин між особистостями завдяки гармонійному зростанню як духовно-чоловічого, так і душевно-жіночого начал людського буття. Важливо зрозуміти принципову протилежність стратегій екзистенціального гермафродитизму й андрогінізму. Сучасна українська дослідниця С. Крилова влучно зазначає, що «людина зі стратегією гермафродитизму має цільність і цілеспрямованість, але не досягає цілісності. Стратегія андрогінізму спрямовує і особистість, і люблячу пару до цілісності» [3].

Отже, андрогін-аналіз як результат застосування метаантропології у психоаналітичній теорії і практиці спрямований на подолання деструктивних наслідків, породжених стратегіями екзистенціального сексизму й гермафродитизму та актуалізацію стратегії андрогінізму в межах однієї особистості та у відносинах між особистостями.

На сьогоднішній день андрогін-аналіз включає в себе *актуалізуючий психоаналіз* [17, с. 11] як одну зі своїх системних методик. Андрогін-аналіз зберігає характерну для актуалізуючого психоаналізу стратегію спілкування аналітика й пацієнта на рівні світоглядного діалогу, доповнюючи це новими підходами, наприклад, *афоризмотерапією* – методом звільнення від екзистенціальних криз та психологічних травм і комплексів за допомогою спеціально підібраних авторських афоризмів.

Важливо зазначити, що базові категорії метаантропології «трансцендування» й «антропо-трансценденція» в андрогін-аналізі конкретизуються у концептах «актуалізація особистості», «актуалізована особистість», «андрогінна особистість».

1.8. ОСНОВНІ МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРИНЦИПИ МЕТААНТРОПОЛОГІЇ ЯК ФІЛОСОФІЇ РОЗВИТКУ ЛЮДИНИ. МЕТААНТРОПОЛОГІЧНИЙ ЗАКОН

Теоретико-методологічні основи сучасної метаантропології можуть бути сформульовані у вигляді п'яти принципів, з яких випливає метаантропологічний закон, що дозволяє осмислювати й прогнозувати перспективи розвитку й еволюціонування людини та людства.

1. Принцип метаантропологічної тріади.

Існують три фундаментальні екзистенціальні виміри людського буття: буденне, граничне, метаграничне. Буденне буття людини – це буття з відносною гармонією, граничне буття – це заперечення гармонії буденності, метаграничне буття – відновлення гармонії на новій основі – свободи особистості. Тому буденне буття наповнене прихованою самотністю, в граничному бутті самотність стає явною, в метаграничному бутті відбувається подолання самотності, в результаті чого особистість відкривається любові.

2. Принцип онто-волюнтаризму (принцип кореляції волі та екзистенціальних ландшафтів).

Фундаментальні екзистенціальні виміри людського буття формуються під впливом вольових імпульсів. Якщо буденний вимір буття людини твориться волею до самозбереження і продовження роду, а граничний – волею

до влади, а також волею до пізнання та творчості, то метаграничний – волею до любові і свободи в їх єдності, в результаті чого *воля трансформується у натхнення*, а творчість *культури* – у творення *буття*.

3. Принцип антропологічної відносності та абсолютності.

Кожна людина поєднує в своїй присутності в світі буденний, граничний та метаграничний екзистенціальні виміри при домінанті якогось одного з них; ця домінанта може змінюватися з часом. Саме метаграничне в людському бутті, якщо воно застигає у своїй гармонії і відчужується від граничного з часом стає відносним, перетворюючись на буденність.

Але метаграничне стає абсолютним в момент екзистенціального пориву його створення, і воно завжди абсолютне як цінність. Однак абсолютність метаграничного буття людини, відчуженого від граничності – це трагічна абсолютність, бо метаграничне зводиться до спогадів і споглядання цінностей, відчужених від потоку життя. Метаграничне стає дійсно абсолютним, якщо включає в себе граничне. Іншими словами, з'єднуючись з трагізмом граничного буття, метаграничне звільняється від трагізму абсолютності.

4. Принцип антропо-трансценденції.

Між екзистенцією і трансценденцією в бутті людини відсутня онтологічна прірва. Трансценденція не є чимось нездійсненим і потойбічним по відношенню до людини, і в той же час означає вихід за межі людського, який стає

можливим у *синтезі геніальності, героїзму і святості*. Ця триєдність становить буття Боголюдини, яку можна усвідомити як конкретну дійсність трансценденції в людському бутті – *антропо-трансценденцію*; до неї ведуть шляхи Надлюдини (єдність геніальності і героїзму) і Металюдини (єдність геніальності і святості).

5. Принцип андрогінної цілісності людського буття (принцип андрогінізму).

Цілісність людського буття укорінена в єднанні чоловіка і жінки в парі; але для того, щоб ця комунікативна цілісність була не тваринною, а *людською*, вона повинна проявитися *всередині* особистості – у вигляді єдності духовності і душевності як глибинних проявів мужності і жіночності. Отже, андрогінна цілісність людського буття постає як *цілісність особистості та комунікативна цілісність* люблячої пари, які виступають *основою всіх дійсних форм цілісності* в світі людини.

На основі застосування цих п'яти принципів до аналізу антропогенезу, можна сформулювати метаантропологічний або антропо-генетичний закон, який корелює з онтогенетичним законом і описує еволюцію як людини, так і людства, поєднуючи особистісно-екзистенціальні й особистісно-комунікативні аспекти трансцендування в контексті буденного, граничного й метаграничного вимірів людського буття:

Антропогенез індивіда повторює антропогенез всього людського роду; при цьому індивіди буденного буття освоюють останній етап антропогенезу лише

зовні, на рівні мімікрії і симуляції, індивіди граничного буття адекватні йому, індивіди метаграничного буття створюють наступний етап, вступаючи у протистояння з іншими представниками свого еволюційного етапу, але поступово ведучи їх за собою.

Іншими словами, на кожному подальшому еволюційному етапі розвитку людини і людства зберігається значна кількість індивідів, які залишаються на попередньому етапі, але це врівноважується особистостями, які живуть творенням наступного етапу еволюції і постійною відкритою можливістю приєднатися до них.

1.9. ЕВРИСТИЧНЕ ЗНАЧЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ЯК МЕТААНТРОПОЛОГІЇ ДЛЯ СУЧАСНОГО СОЦІОГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

Метаантропологія як теорія буденного, граничного й метаграничного буття людини може бути осмислена як методологія, що може бути евристично цінною для постановки й вирішення фундаментальних проблем буття сучасної людини, що знайшло своє відображення у низці робіт авторів, які розвивають її положення.

В дослідженнях сучасного українського автора, доктора філософських наук, професора С. Крилової вибудовується проєкт *соціальної метаантропології*, який може бути значущим для соціальної філософії й соціології. Він полягає в тому, що використовує тріадичну методологію для розуміння людського буття, яка пропонується в проєкті метаантропології (буденне, граничне, метаграничне буття людини), але застосовує дану методологію не до людини як неповторної екзистенції та особистості, а до соціуму як *спільноти людей* і до людини в контексті спільноти. Отже, в *соціальній метаантропології мова йде про буденне, граничне, метаграничне буття суспільства та людини в суспільстві*. Тут дуже важливо розділити предмети соціальної й комунікативної *метаантропології*. Соціальна метаантропологія та комунікативна метаантропологія – це

дуже близькі, але не тотожні наукові напрями. Комунікативна метаантропология має більш широкий предмет – вона досліджує комунікацію і на рівні індивідів, і на рівні груп – соціальну комунікацію. Якщо комунікативна метаантропология досліджує і особистісну, і соціальну комунікацію, то соціальна метаантропология досліджує передусім соціальну комунікацію в суспільстві.

Персоналістична і комунікативна тенденції метаантропологии з'єднуються в *метаантропологии статі*, що вивчає духовне і душевне як екзистенціальні вияви чоловічого та жіночого начал. Такий підхід відкриває нові евристичні можливості для філософії статі та гендеру, зокрема розуміння причин внутрішньої самотності чоловіка та жінки, можливості гармонії відносин між ними на рівні цілісної духовно-душевної взаємодії, а також усвідомлення досягнень та втрат гендерної рівності у світі. У сучасній українській філософії статі та гендеру, заснованій на проєкті метаантропологии, ця концептуальна позиція розвивається в роботах українських дослідників Л. Гармаш, І. Зубавіної, Н. Нікішиної, М. Препотенської, О. Рубан та ін. Усе це робить метаантропологию методологічною і світоглядною основою низки напрямів сучасного психоаналізу, передусім актуалізуючого психоаналізу й андрогін-аналізу. В контексті метаантропологии статі проблема статі вивчається крізь призму міфологем європейської культури (Л. Гармаш), аналізуються жіночі образи в мистецтві (І. Зубавіна).

Метаантропологічний підхід був застосований при вивченні екзистенціальних вимірів віртуальної реальності Д. Свириденко, а також в дослідженнях впливу кіно і телебачення на природу сучасної людини, здійснених В. Криловою (проєкт *екранної метаантропології*).

Метаантропологія як методологічна стратегія була використана М. Препотенською для дослідження екзистенціальних вимірів феномену риторики, а також для осмислення буття людини в сучасному мегаполісі (проєкт *метаантропології мегаполісу*). На основі проєкту метаантропології С. Киселиця досліджує віру як екзистенціал, що проходить складні метаморфози в житті особистості.

Ключові концепти метаантропології «буденне, граничне й метаграничне буття людини» були задіяні О. Зайченко при аналізі рольової гри як феномену культури, Л. Тарасюк – при вивченні ініціації креативності в бутті людини, С. Zobінім – при аналізі кореляцій розвитку природного й штучного інтелекту, В. Клочковим – при осягненні феномену проблемності людського буття, Ф. Фомінім – при дослідженні трансформацій сім'ї в сучасній Україні.

Проєкт метаантропології виявився евристично плідним і в царині релігієзнавства, зокрема при здійсненні компаративістського аналізу християнства та індуїзму, що знайшло своє відображення у роботах доктора філософських наук В. Матвєєва.

Значущою стає метаантропологія і в сучасному етичному й естетичному знанні. Метаантропологічний підхід, зокрема, представлений у словнику «Етика і естетика» [20], в якому до українських авторів долучилася знаній у Європі етик Сільвія Мінева, що розвиває метаантропологічний підхід у царині біоетики. Метаантропологічний підхід в галузі етичного знання був також задіяний С. Криловою при осмисленні феномену моральної краси стосунків в особистісному й соціальному бутті людини в культурі, що викликало до життя методологічні стратегії соціальної й культурної метаантропології [4].

* * *

Окресливши методологічні і світоглядні орієнтири філософської антропології як метаантропології, спробуємо осмислити з цих позицій конкретні проблеми сучасної людини. І почнемо з проблеми розвитку і самореалізації людини, осмислення якої дозволить поглибити методологічні можливості сучасної філософської антропології.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
2. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). – М.: Международные отношения, 1990. – 336 с.
3. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1998. – 784 с.
4. Крилова С. Краса людини в життєвих практиках культури. Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу. Видання 2-е, перероблене і доповнене. – К.: КНТ, 2020. – 563 с.
5. Мунье Э. Персонализм. – М.: Искусство, 1992. – 143 с.
6. Плеснер Г. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 96 – 152.
7. Табачковский В.Г. Образ людини: від «родової всезагальності» до «тотальності індивідуальної екзистенції» // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. – К.: Наукова думка, 2004. – С. 9 – 83.
8. Тайлор Э. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
9. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции. – М.: АСТ, Люкс, 2004. – 352 с.

10. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. – М.: Весь Мир, 2002. – 144 с.
11. Хамітов Н. Філософська антропологія у «позитивному» та «негативному» проблемному полі: концепти Еросу і Танатосу // Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного. – К.: Наукова думка, 2010. – С. 168. – С. 167–191.
12. Хамитов Н. Философия человека: От метафизики к метаантропологии. – К.: Ника-центр, М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002. – 336 с.
13. Хамитов Н. Метаантропология // Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь: человек и мир. – К.: КНТ, Центр навчальної літератури. – 2006. – С. 110–113.
14. Хамитов Н. Пределы мужского и женского: введение в метаантропологию. – К.: Наукова думка, 1997. – 199 с.
15. Хамитов Н. Философия: бытие, человек, мир. – 4-е издание, исправленное и дополненное. – К.: КНТ, 2017. – 268 с.
16. Хамітов Н. В. Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології. – 2-е видання, перероблене та доповнене. – К.: КНТ, 2017. – 370 с.
17. Хамитов Н., Крылова С., Розова Т., Минева С. и др. Философская антропология: словарь. – 4-е издание, исправленное и дополненное. – К.: КНТ, 2017. – 472 с.

18. Хамитов Н. Одиночество женское и мужское. Опыт вживания в проблему. Издание 5-е, дополненное и переработанное. – К.: Аттика, 2010. – 224 с.
19. Хамітов Н., Крилова С. Андроґін-аналіз // Філософський словник: людина та світ. – К.: КНТ, 2007. – С. 24 – 25.
20. Хамитов Н., Крылова С., Минева С. Этика и эстетика: словарь ключевых терминов. – К.: КНТ, 2009. – 336 с.
21. Хамитов Н., Крылова С. Этика: путь к красоте отношений. Метаантропологический анализ. 4-е издание, дополненное и переработанное. – К.: КНТ, 2017. – 264 с.
22. Хамітов Н. Екзистенційна антропологія // Хамітов Н, Крилова С. Філософський словник: людина та світ. – К.: КНТ, 2007. – 264 с.
23. Шелер М. Положение человека в космосе // Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – 480 с.
24. Шелер М. Философское мировоззрение // Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – 480 с.
25. Шинкарук В. Віра, Надія, Любов // Віче. – 1994. – № 3 (24). – С. 145–150.
26. Шинкарук В. Методологічні засади філософських вчень про людину // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. – К.: Пед. думка, 2000. – 286 с.
27. Vidney D. Theoretical Anthropology. – N.Y., 1968. – 528 p.

28. Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen, Bd 1 – 3, B., 1923 – 1929.
29. Cassirer E. An essay on man. An introduction to a philosophy of human culture. – New Haven, 1945.
30. Habermas J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001. – 115 s.
31. Jaspers K. Vernunft und Existenz. – Croningen, 1935.
32. Khamitov N., Krylova S. Metaantropology as a philosophy of moral education in conditions of multicultural world. – Jinju, 2011. – P. 30–31.