

Філософія

УДК 1 (091): 123

DOI <https://doi.org/10.5281/zenodo.17002037>

До проблеми категорійного визначення людини у філософії та науці

Макаров Зоріслав Юрійович,

кандидат філософських наук,

доцент кафедри історії України та філософії, Вінницький національний

аграрний університет, м. Вінниця, Україна,

<http://orcid.org/0000-0002-6906-8340>

Прийнято: 14.08.2025 | Опубліковано: 30.08.2025

***Анотація.** Традиційна проблема гранично широкого визначення людини, яке могло б охоплювати усе різноманіття соціально-історичних модусів людського існування та його світоглядних рефлексій, в наш час доповнює свій вихідний морально-етичний зміст низкою науково-практичних аспектів, потребуючи їх роз'яснення та узгодження. На тлі класичної «когнітивної» парадигми Ното *zariens* новітні дефініції людини не лише свідчать про істотну дисциплінарну роз'єднаність сучасної антропології (фізичної, культурної, соціальної, лінгвістичної тощо), а й виявляють гетерогенність конотацій власне категорії людини з допоміжними (природа, сутність, душа, творчість, комунікація тощо), що використовуються при розумінні людини як її суб'єкт або предикат і виявляють концептуально-історичну варіативність.*

У даній статті висувається мета встановити категорійний склад розуміння людини та причини його перманентного перегляду в минулому і

несумісності теоретичних дефініцій в наш час. На матеріалі історії філософії з'ясовуються історичні обставини, основні напрями та категоріальні особливості провідних філософських визначень людини, проводиться аналіз взаємозв'язків базових антропологічних категорій та їх синтаксичних конструкцій з конкретно-науковими, встановлюються основні редукціоністські позиції у визначенні людини та методологічні перспективи їх подолання.

В підсумках проведеного дослідження виявляються теологічні підстави класичного метафізичного узгодження категорій природи і сутності людини, а також природничо-наукові та філософські способи компенсації їх подальшої кризи. Оцінюється евристичність категорії (само)ідентичності для синтезу схильних до редукціонізму або релятивізму антропологічних концептів людини, подібного до синтезу класичних і некласичних уявлень про особистість у психології. На основі аналізу змісту новітніх антропологічних дефініцій окреслюється перспектива категорії особистості в ролі інтегратора компонентів дефініції людини і противаги до постмодерністських методологічних настанов, що асоціюють категоріологічні побудови антропології з репресивними формами ідентифікації сучасної людини.

Результати дослідження можуть слугувати моделлю забезпечення загальнозначущої інтерпретації емпіричних положень і взаємодії методологічних аспектів, а також рівнів наукового дослідження людини та гуманітарних феноменів.

Ключові слова: людина, душа, дух, тіло, особистість, антропологія, дефініція людини, редукціонізм.

To the Problem of the Categorical Definition of Humanity in Philosophy and Science

Zorislav Makarov,

PhD of Philosophy, Associate Professor of the Department History of
Ukraine and Philosophy Vinnytsia National Agrarian University, Vinnytsia,
Ukraine, <http://orcid.org/0000-0002-6906-8340>

***Abstract.** The traditional problem of an extremely broad definition of a humanity, which could encompass the entire variety of socio-historical modes of human existence and its worldview reflections, nowadays supplements its original moral and ethical content with a number of scientific and practical aspects, requiring their clarification and coordination. Against the background of the classical «cognitive» paradigm of Homo sapiens, the latest definitions of man not only indicate a significant disciplinary disunity of modern anthropology (physical, cultural, social, linguistic, etc.), but also reveal the heterogeneity of the connotations of the category of man itself with auxiliary ones (nature, essence, soul, creativity, communication, etc.), which are used in understanding humanity as his subject or predicate and reveal conceptual and historical variability.*

This article aims to establish the categorical structure of human understanding and the reasons for its permanent revision in the past and incompatible theoretical definitions in our time. Based on the material of the history of philosophy, the historical circumstances, main directions and categorical features of the leading philosophical definitions of humanity are clarified, the relationship between basic anthropological categories and their syntactic constructions with specific scientific ones is analyzed, the main reductionist positions in the definition of humanity and methodological prospects for overcoming them are established.

The results of the research reveal the theological foundations of the classical metaphysical reconciliation of the categories of nature and human essence, as well as natural scientific and philosophical ways of compensation for their subsequent crisis. The heuristic nature of the category of (self)identity for the synthesis of anthropological concepts of humanity prone to reductionism or relativism, similar to the synthesis of classical and non-classical ideas about personality in psychology, is assessed. Based on an analysis of the content of the latest anthropological definitions, the perspective of the category of personality is outlined as an integrator of the components of the definition of a humanity and a counterweight to postmodernist methodological guidelines that associate the categorical constructions of anthropology with repressive forms of identification of modern person.

The results of the study can serve as a model for ensuring a generally meaningful interpretation of empirical provisions and the interaction of methodological aspects and levels of scientific research into humans and humanitarian phenomena.

Keywords: *humanity, soul, spirit, body, personality, anthropology, definition of humanity, reductionism.*

Постановка проблеми. Окрім традиційних питань про обґрунтування моралі й свободи актуальність нашої теми обумовлюється пошуком теоретичних підстав людської *ідентифікації*, що в сучасному суспільстві заступає діяльність в ролі основного джерела сенсів та постійно випробовується з боку (гео)політичних процесів та різноманітних соціальних практик. Емпірична широта її застосування обумовлює сполучення власне антропологічних міркувань з етичними, теологічними, гносеологічними, правознавчими та соціально-науковими. Проте їх історіографія дає підстави вважати, що відтворювана щоразу неоднозначність розуміння людини має

глибші за дисциплінарну неоднорідність методологічні причини. Адже для всієї сфери людинознавства антропологія за будь-якого стану своєї інституціональної зрілості виконує рефлексивну функцію, особливості якої відбиваються на змісті проблем та напрямках розвитку окремих наук [7, с. 44].

Після тривалого панування когнітивних підстав ідентифікації особи через внутрішню узгодженість і неперервність рефлексивного досвіду новітня заміна картезіанської духовно-тілесної парадигми визначення людини природно-соціальною досі коливається між зовнішніми і внутрішніми маркерами ідентичності, що дається взнаки, наприклад, у полеміці довкола біологічних передумов моральності [9] або політики мультикультуралізму [10]. Водночас різні варіанти дуалістичного розуміння буття людини випробовуються плюралістичними тенденціями постіндустріальної онтології, уособлюваної надмірним знаковим опосередкуванням реальності й тотальною діджиталізацією сучасних антропологічних феноменів.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Попри звичну присутність загальних визначень людини у довідковій та навчальній літературі сучасних фахових досліджень, які б розкривали походження та обґрунтовували формулювання таких дефініцій на світоглядному рівні замало (вітчизняні автори – В.Г. Табачковський [15], М.М. Кисельов [4], Н.В. Хамітов [18], С.А. Крилова [5], А.В. Лактіонова [6], Л.В. Теліженко [16] та ін.; зарубіжні автори – Е. Кассіпер (E. Cassirer) [20], Д.Л. Халл (D.L. Hull) [26], М. Кронфельднер (M. Kronfeldner) [28], Г. Рамсей (G. Ramsey) [37] та ін.). Під впливом відомих постмодерністських методологічних принципів історизму, реляціонізму та номіналізму та ін. мета антропології звужується до критичного аналізу локальних практик, а загальна *проблема* неоднозначності або цілковитої невизначеності категорії людини затуляється частковими, в яких йдеться лише про якийсь з аспектів або атрибутів людського буття. Навіть отримувані в такий спосіб спеціалізовані паліативи, на зразок «людської

природи», нерідко піддаються критиці та елімінації або через їхню емпіричну нестрогість, або дискримінаційні ризики. Загальновизнаним є хіба що їх розмежування за *методами* визначення (історичним, інтроспективним, природничого спостереження та експерименту, символічної типологізації), усталеними після робіт Е. Кассіра [20, р. 71-79], та *ознаками* (не)класичності (есенціалізму / номіналізму, універсальності / партикулярності, видових / типологічних критеріїв тощо), підсумованими Д. Халлом [26].

У останніх наукових публікаціях уже звична схильність авторів до непрямих визначень людини через її окремі атрибути або функціональні характеристики переростає у тенденцію негативних (від супротивного) або напівімпліцитних дефініцій. Так, М. Кронфельднер (M. Kronfeldner) окрім проєкції на «людську природу» усієї семантичної заплутаності загальнішої категорії природи [28] розрізняє категоріальне і градуальне розуміння людини в контексті риторичних, когнітивних та поведінкових практик *дегуманізації* [29]. На відміну від зразкового в цьому відношенні «критичного» *визначення* людини через її «відчуження від власної природи», що й після злету Франкфуртської школи зберігає свою актуальність через постійне оновлення форм «співдружності» раціональності і влади (від маскультури до соціальних мереж, як це продемонстровано Т.А. Подою [14]), у М. Кронфельднер та багатьох інших авторів йдеться радше про епістемологічну індикацію чи то кластеринг плюралістичних тлумачень людського буття за доповняльними логічними процедурами (опису, пояснення, іменування тощо).

Інакше кажучи, загальне визначення людини (що зазвичай тяжіє до полюсу едукраціонізму або натуралізму) їм потрібне, аби інтегрувати якусь із принципових позицій у стратегіях та суперечках щодо гуманітарного пізнання, не впадаючи в методологічний редукаціонізм, *або* соціокультурних практик, не впадаючи в політичну дискримінацію.

Найбільш виразно ця тенденція усвідомлюється Г. Рамсеєм (G. Ramsey), останню монографію якого [37] кваліфікують як вихід зі скептичного глухого кута в бік позитивних визначень *людини* через її еволюційну «природу» більш чи менш вроджених закономірностей когнітивних процесів та поведінки. Водночас М.Дж. Натан (M.J. Nathan) [34], протиставляючи позитивним інформативним *дефініціям* супервентні, намагається дистанціюватись від рамсеєвського ухилу в *натуралізм*, що повною мірою був маніфестований у резонансних роботах Е. Машері (E. Machery) [напр., 30]. Схожим чином діє М. Мамелі (M. Mameli), переносячи смисловий акцент людської природи з еволюційної біології до конструктивістської політико-правової практики та культури, але зберігаючи при цьому низку корисних вихідних опозицій, на кшталт «генотипу – фенотипу» [31].

В концептуальному огляді Н.В. Хамітова [18] детальний розгляд методологічних відмінностей вивчення *людини* в контексті розвитку антропології проводиться з акцентом на недискурсивних та практичних можливостях її філософського розуміння в авторському *проекті* метаантропології, який, з нашого погляду можна віднести до народжуваної персонологічної *парадигми* визначення людини. Урівноважуючи класичні когнітивні форми (само)визначення людини духовно-практичними, естетичними, символічними, вона слугує інтуїтивною основою багатьох досліджень людської особистості і в сучасному контексті діджиталізації. Зокрема, в недавній статті Х. Йошіди (H. Yoshida) на матеріалі відеоігор порівнюються найбільш відомі погляди (Ш. Теркл (Sh. Turkle), Х. Азуми (H. Azuma), С. Жижека (S. Žižek) та ін.) на місце фокусування ідентичності персонального суб'єкта в кіберпросторі – в площині інтерфейсу або ж глибших текстово-символічних структурах [42]. Водночас не відкидаються остаточно і *соціальні* механізми розвитку ідентичності, які сьогодні отримують нові *додатки* в феноменах мережевої комунікації. У одного з

послідовників відомої вітчизняної дослідниці В.І. Штанько вони отримують вираження в таких неологізмах, як «цифрова ідентичність», «віртуальна саморепрезентація» або «цифровий маскарадінг» [19]. У міждисциплінарному аналізі відносин сучасної людини з цифровими медіа, проведеному групою нідерландських вчених Х. Морітою (H. Morita), Н. Гріффьон (N. Griffioen) та І. Гранік (I. Granic) амбівалентний вплив «соціальних мереж» на психічне здоров'я молоді розв'язується саме за критерієм розвитку ідентичності [33]. Дотичне до останнього наше власне дослідження інтернет-залежності та її освітніх alter-ego пропонує синтез зазначених когнітивних і соціальних складових особистісної ідентичності [8].

Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми. В академічних визначеннях людини зазначені парадигмальні зсуви недостатньо експлікуються: всупереч вихідній етимології (лат. *identicus* – однаковий) слововжиток «ідентичності» останнім часом не стільки пояснює «внутрішні координати» будь-якої зрілої людини, скільки виконує розмежувальну функцію її рольового самовизначення в зростаючому колі групової ідентифікації. Якщо в психології у відповідь на цю тенденцію з'являються успішні з огляду на їх трансдисциплінарність спроби синтезувати класичний суб'єктивний і некласичний інтерсуб'єктивний смисли ідентичності [40], а в соціології все більше зосереджуються на їх тематизації і функціональній відповідності [2], то у філософії на категоріальному рівні проблема якщо й фіксується, то отримує розв'язання в річищі того чи іншого редукціонізму, до кожного з яких завжди знаходяться аргументи *pro et contra*, виходячи з логічної або дискурсної критики, ціннісного обґрунтування, новітніх наукових даних або практичних наслідків актуальних соціальних проєктів. Таким чином, в академічному просторі філософії спостерігається функціональна криза класичної філософської категорії рефлексивної ідентичності в ролі смислового центру різних визначень людини, що вимагає від нас провести історичний

аналіз передумов цієї кризи та дослідити евристичний потенціал її концептуальних альтернатив.

Мета, завдання і методологія дослідження. У даній статті ми переслідуюмо мету встановити категорійний склад розуміння людини та причини його постійного перегляду; для цього, зокрема, на основі системно-історичного методу з'ясувати історичні обставини, визначальні напрями та категоріальні особливості найбільш впливових філософських визначень людини; за допомогою компаративістського методу виявити міру їх розбіжності та можливості їхнього узгодження в рамках відомих методологічних підходів до побудови визначень; завдяки категорійному аналізу та міжнауковим принципам відтворити взаємозв'язки базових антропологічних *категорій* та їх синтаксичних конструкцій з конкретно-науковими; користуючись дискурс-аналізом, встановити основні редукціоністські позиції у визначенні людини та способи їх подолання.

Дискусії та результати дослідження. Попри велику історіографію міфів про людину, на зразок платонівських переказів про «дарунки Прометейя» [13, с. 99-102] або «покарання Зевсом» [12, с. 39-45], систематичне вивчення людини бере початок у її різноманітних *класифікаціях* (медичних, етнічних, вікових, адміністративних, податкових), призначених для виправдання діючих суспільних практик або істотного реформування людського життя. Якщо досвідне обґрунтування подібних класифікацій традиційно покладалось на історичні перекази або подорожні нотатки, то спекулятивне – на філософію. Арістотель, приміром, наводить опис людських *вдач* (добродісна, стримана, нестримана, розбещена), у яких виявляє свої можливості людська природа, аби показати, що виховання оточенням і власна наполегливість не всесильні у формуванні моральних якостей та здійсненні раціональних вчинків [1, с. 275].

Формування класичного антропологічного дуалізму

Тривалий час уніфікація в такий спосіб життєвого досвіду в «людську природу» виконувала суголосну з еллінсько-римським та християнським космополітизмом позитивну роль зразку для (пере)оцінки суспільних норм за мінливих умов. Своєю чергою, її власне осмислення часто проводилось на контрасті з якимось іншим, більш зрозумілим буттям – фізичним, тваринним, варварським, або божественним. Після патристичної заміни космічної розумності як основного атрибуту узагальненого «Адама» трансцендентною моральністю у концептах людини західної антропології закріплюється біблійне воління (*libera voluntas*), що подальшому процесі онтологічного обґрунтування через формулу *imago Dei* розшарується на рівні «образу» (людської природи) і «подоби» (сутнісного ідеалу). На цьому шляху в контексті ренесансного творчого титанізму з'явиться *метафора* «хамелеона», за якою людина визначається через онтологічні крайнощі: «ми не зробили тебе ні небесним, ні земним, ні смертним, ні безсмертним, щоб ти, як вільний і знаменитий скульптор і творець самого себе, безперешкодно надав собі того образу, який уподобаєш. Можеш виродитися до нижчих істот, якими є звірі, а можеш за наміром власної душі відродитися до вищих, божественних» [11, с. 45].

Однак накопичені академічною традицією і виявлені церковними схизмами суперечності між внутрішніми можливостями і зовнішніми межами людського вилились у ранньомодерний скептицизм, в якому наголошувалось на нескінченних історичних, географічних, професійних або статусних *відносностях* як у людському пізнанні, так і самопізнанні. Подолання цієї кризи на тлі подальшого утвердження природознавства натуралісти М. Хундт, Г. Капелла, О. Касман, Н. Тюльп стали вбачати у переведенні антропології на вимірювальну наукову *основу* (морфологічну, анатомічну, фізіологічну, археологічну), що настільки підкуповувала своєю логічністю, генетичним

підходом та загальнозначущими класифікаціями, що надовго стала візитівкою всієї сфери антропології. Започатковувана відтоді натуралістична програма і справді виявилась привабливою для *категорійного* рівня розуміння людини: звуження досліджень до природничих параметрів «середнього зросту», «об'єму черепної коробки», «лицьового кута» або «надочного валика», що дозволяло порівнювати більш і менш розвинені підвиди – *homo sapiens*, *homo habilis*, *homo erectus* за їхніми морфологічними й географічним варіаціями, було перенесено на культурну антропологію (*homo sapiens* / *homo demens*, *homo faber* / *homo ludens*, *homo sacer* / *homo humanus*) [18].

Однак і в такому однобічному вигляді, що згодом спровокує ідеалістичну і соціологізаторську відповідь, філософська антропологія шукає природне начало в людині як незалежну від зовнішніх умов органічну *цілісність*, призначену опосередковувати – посилюючи, послаблюючи або ж блокуючи – сторонні щодо неї впливи, породжуючи таким чином доцільні з боку життя *тілесні* або *психічні* реакції. Якщо перші забезпечують просторові функції обміну речовин, руху, відчуття та ідентифікації особи, то другі – джерело цих процесів в часовому вимірі. Звідси загальна переконаність, починаючи з Арістотеля, що всі стани душі якось пов'язані з тілесними рухами: це закріпилось в декартівському терміні «поруху душі» (*émotion*). Водночас на тлі реформаторської зневаги до гріхопадності людської природи Р. Декарт розглядає емоції разом із ознаками статі і суспільного стану як наслідки тілесних реакцій на зовнішні впливи, зосереджуючи всю особистість в цілісній душі. Саме на цій основі ведеться подальша класична суперечка Т. Гоббса, Дж. Лока і Ж.-Ж. Руссо з приводу наріжних моральності й раціональності у складі звуженої до духовної половини *універсальності* людської природи: людина володіє добрими / аморальними, розумними / ірраціональними задатками або ж є «чистим аркушем»? [23].

В намаганні узгодити ці антитези І. Кант урівноважує антропологічний натуралізм наголосом на духовній сутності структур зрілої особистості: перебуваючи тілесно у феноменальному світі, людина цілком детермінована природою в її ньютонівському розумінні, водночас як моральна істота людина причетна до потойбічності й відтак володіє повною свободою волі. На відміну від схожої ідеї кенозису, необхідний для людської свободи трансцензус лежить радше у гносеологічній площині і полягає в переключенні уваги від чуттєвого досвіду найближчого оточення до рівня незалежних від нього ідей, а також поляризації за ними власних мотивів як життєво-матеріальних / ідеальних, а відповідних предметів – як недосконалих / самоцінних. В найпростішому вигляді подібна духовність виявляється у здатності розрізняти добро (праведність) і зло (гріх) та робити вибір між ними, у складніших – започатковувати нові каузальні шерехи, на зразок, морального альтруїзму, політичних ініціатив або творчих винаходів [39].

Некласичні тенденції визначення людини

З іншого боку, завдяки загадковому для науки сполученню у специфічно людських *феноменах* природного і трансцендентного буття людина стає для них якщо не мірилом, то точкою відліку. Визначення ж її самої через життєву орієнтацію, окреслену трьома славнозвісними питаннями І. Канта, склало підстави для *метаантропологічної* програми М. Шелера, що мала замінити *макрокосмологічні* категорії буття *мікрокосмологічними* і на цій основі «навести мости» між конкретно-науковими спеціалізаціями гуманітарного предмету, а також суперечними ідентичностями як в академічному середовищі, так і між різними етнополітичними спільнотами. Зокрема, для побудови метаантропології варто синтезувати «ідеальні типи», які досі в європейській свідомості конкурують одна з одною – античну раціоналістичну, християнську вольову і позитивістську натуралістичну [38].

Як наслідок, у представників «філософської антропології» визначення *людини*, нарешті, виходить за окреслені Арістотелем рамки «між твариною і богами», надаючи їй істотну специфіку символічної дієвості уже на рівні органічного буття людини, непристосованість якого до виживання компенсується інституціоналізацією інстинктивних імпульсів, концентрацією їх у творчі зразки для подальших дій [25]. В такий спосіб також отримує обґрунтування ренесансна теза про універсальність людського *єства*: воно змушене усвідомлювати себе через фільтри культурних *символів*, які завдяки здатності розвиватись відносно незалежно від практичної семантики стають стабільними матрицями творення смислів і формувальними посередниками взаємин душі й тіла.

З точки зору екзистенціалістів, які надалі перехопили лідерство в питаннях філософської антропології, освячення культурних досягнень (есенціалізація) звільняє окремо взятую особистість від зусиль з їх перевідкриття та відповідальності за їх вибір. Натомість справжній дух неможливий без *екзистенції* – усвідомлення процесу власного існування як цілого Я, що повертає його до первинних можливостей та досенсовості життя через входження у *граничні* стани (Grenzsituation) – досвід невблаганної випадковості, невідвортної провини, нескінченної боротьби, нездоланного страждання. За давньою традицією, вони як посередники земного і потойбічного уявляються здатними породжувати сумірні з божественним буттям візії або ж переживання самоідентичності, у світлі яких повсякденні практики за некритично засвоєними есенціями виявляють свою банальність чи нерозв'язність. Звідси походить висновок екзистенціалістів про приреченість особистісного духу виборювати свою ідентичність у власного емпіричного Я і різного роду зовнішніх детермінацій через нонконформістський монолог або інтерсуб'єктивність [35].

В інших сучасних антропологічних концепціях увесь духовний зміст сприймається потойбічним лише відносно людської природи й тлумачиться в термінах *соціального* досвіду, що функціонує та засвоюється особами в різний спосіб – від пристосованих до побутового спілкування стереотипних образів маскультури до теоретичних моделей, що підважують усталені соціальні практики. Навіть кантівський трансценденталізм з цих позицій ретроспективно розглядається як «прихована апеляція до соціальної природи людства» [3, с. 10]. Якщо не обмежуватись гносеологічними питаннями, то будь-які трансценденції *духу* тут можна представити результатом засвоєнням тих схем та ролей, які практикуються в його соціальному середовищі і можуть наново ним започатковуватись назовні.

У фрейдизмі така інтеріоризація вважається драматичним компромісом інстинктів (*Id*) і суспільної свідомості (*Super-Ego*), що розглядаються у психодинамічному вимірі – від народження людини до її повної соціалізації. В результаті створюється антропологічний образ відторгнутого від власного єства та усіх природних ніш «Адама», якого роздирають залишки органічних *інстинктів* (лібідо, мортідо, номадизм, егоїзм, домінування тощо) і надихають начала *цивілізованих* способів існування (буття, володіння, експлуатація, накопичення, ринок, творчість тощо) [22].

Проте, за даними палеоантропології й етнології, під впливом культурних умов розвитку різні сторони людського буття радше сполучаються у дещо нове і більше, набуваючи здатності переступати через природну доцільність або соціальні рамки, посилювати або компенсувати брак одне одного. На хвилі еволюційних реконструкцій походження людського роду, що через взаємодію природного і культурного обіцяли усунути з (до)історичної науки всі персоналістські спекуляції, показовою стала доля антропологічного бестселера М. Мід «Дорослішання на Самоа» [32]. Демонструючи на етнографічному матеріалі, що підліткові драми «перехідного віку» не

закладені в людській природі, ця книга стала класичним спростуванням популярного на той час біологізаторства, євгеніки й расизму. Однак надалі стали з'являтися публікації (Р.А. Гудмен, Д. Фріман та ін.) з радикальною критикою роботи М. Мід і в аспектах польових досліджень (надто обмежена вибірка), і їх інтерпретації (відвертий культурний детермінізм), і концептуальної основи (спрощений та однобічний біхевіоризм) на користь «інтегрованої антропології», призначеної збалансовувати соціальні й біологічні детермінанти дорослішання людини [24].

Як наслідок, у неофрейдизмі К.Г. Юнга суто *біологічне* несвідоме (інстинкти *Id*) в структурі людської свідомості замінюється на *психологічне* (архетипи *Super-Ego*). На відміну від ясних декартівських «априорних ідей» або інтуїтивних кантівських «априорних форм», які теж мали спрямовувати психічні процеси в бік ефективної взаємодії зі світом, юнгівські «архетипи» проголошуються атавістичними символічними фігурами, більш доступними дітям, ніж дорослим, а серед дорослих – художникам, ніж вченим. В ролі *колективного* несвідомого вони містять досвід розвитку усього людства – психологічну спадщину, що передається від старших поколінь і в біологічний спосіб, і через містичну частину культури. Водночас на відміну від аналогічної спроби К. Леві-Брюля встановити універсальні закономірності людського на перетині природності і соціальності («*représentations collectives*») К.Г. Юнг, зрештою, орієнтується на виявлення індивідуального начала: на архетипових символах надбудовується свідомість, яка виробляє особистісне ядро звичною фрейдистською ціною болісного досвіду та сублімованих винаходів індивідуального несвідомого [27]. Інакше кажучи, реалізація людських інстинктів не обмежується чинниками, доцільними для загальновидового рівня життя: особа здатна надавати їм ще й позаемпіричного *особистого* значення, диктованого збиранням самоідентифікацією досвідом мислення та переживання [41].

На цьому шляху до кін. ХХ ст., коли в соціогуманітарних дослідженнях назріє культурологічний поворот, з під впливу природничих, позитивістських і тоталітарних пояснювальних схем, що оперують матеріальними причинами та наслідками, вийде не лише психічна організація та поведінка людини, а й *тілесність*. Вона теж отримає внутрішній психологічний і зовнішній соціокультурний виміри, що стануть помітними в інтерпретаціях *статі*. Уже самі по собі *пошуки* пояснення того, чому при спільній інстинктивній основі статева поведінка може набувати полярних нормативних форм, щонайменше, послаблюють виправдання *соціально* обумовлених моделей поведінки й ментальності (*gender*) *природними* відмінностями (*sex*) людей. Іноді для такої підміни знаходять історичні причини, коли економічно доцільний статевий поділ праці закріплювався у відповідних правових та граматичних розрізненнях, які надалі виявляли інституційну інертність, відстаючи від більш сучасних виробничих реалій (егалітарних, механізованих, автоматизованих, дистанційних) [21].

Зрештою, ми можемо помітити, що чергування біологічних і соціальних акцентів антропології перегукується зі змінами правих і лівих урядів та дається взнаки у періодичних хвилях впливовості євгеніки, етології, етнографії, когнітології, соціобіології або ж біхевіоризму, педагогіки, етики, феміністичних студій тощо. Якщо в першій половині ХХ ст. вони тяжіли до (анти)редукціонізму, то у другій – стали урівноважувати одне одного у *міждисциплінарних* напрямках, ґрунтованих на інтеграції біологічних, медичних, філософських, гуманітарних знань (біоетика, екологічна етика, біомедична етика, валеософія та ін.). При цьому нагальна суперечність між методологічним *антиесенціалізмом* і практичною потребою інклюзивних визначень людської суб'єктності найчастіше розв'язується за допомогою *типологічного* підходу (та близького до нього кластерного аналізу), в якому необхідні і достатні ознаки людської тілесності, ментальності та діяльності

беруться в ролі статистичних патернів (диспозицій), умовних норм належної поведінки або системи підказок для тематичного пізнання [36].

Онтологічним обґрунтуванням такої перспективи у фізичній антропології слугують популяційні процеси еволюціонізму, в філософській антропології і неофрейдизмі – символічні структури свідомості, традиційної культури та соціальних практик. При цьому втрата класичної моральної трансценденції, що забезпечувала актуалізацію свободи та інших вищих можливостей статичного Я («самості»), може бути компенсована розробкою творчого й комунікативного *персонального* виміру, що забезпечує процесуальну (само)ідентифікацію і в ролі окремого структурного компоненту має перспективу включення до сучасних визначень людини [17].

Залежно від ступеня абстрактності / чуттєвості засвоєних людиною форм (само)ідентифікації новітні електронні технології в додатку до культурних цінностей можуть розширювати їх інформаційно-сміслову поле та інтенсифікувати відповідні практики з амбівалентними наслідками поглиблення екзистенційного виміру або ж стереотипізації їх призначення. Наприклад, знакові структури віртуальної (візуальної, акустичної, тактильної) реальності рольових ігор (RPG) через звільнення від просторово-часових та соціальних рамок здатні надавати гравцю ілюзію тотальної залежності від персональних дій. Однак дистанціювання в такий спосіб від істотних детермінацій як у сфері інформатики, так і соціальної комунікації позбавляє анонімні *nicknames* єдності особистісного начала і доцільності людської природи, що рано чи пізно приводить до етичних, освітніх або правових колізій [8].

Висновки і подальші перспективи в цьому напрямку. Теперішня відкритість проблеми визначення *людини* пояснюється не лише міждисциплінарністю її проявів, а й динамічною взаємодією методологічних аспектів та рівнів її дослідження: змістовного, структурного, субстратного,

генетичного. З одного боку, вони постійно перебирають компетенції один одного, оскільки започатковуються або оновлюються несинхронно, що дається взнаки у гетерогенності категорійно-термінологічного складу гуманітарної тематики та її феноменів. З іншого боку, на відміну від природного середовища предмет їх вивчення перебуває в змінних умовах (людських світах), які через розділи практичної філософії задають філософській антропології суперечливі вектори розвитку. Як наслідок, попри всі узагальнення культурних архетипів, соціальних норм або методологічних зразків перелік та інтерпретація наріжних для визначення людини емпіричних положень перебувають у стані *недовизначеності*, що дозволяє вченим опонентам включати їх до складу цілком альтернативних теоретичних конструкцій або ж ігнорувати зовсім.

Як свідчить історико-філософський аналіз, мірою кризи *трансцендентного* обґрунтування суб'єкта пізнання, що дозволяло класичній метафізиці сполучати в образах людини універсально-родові категорії «природи» і «сутності», антропологія організовує пошуки втраченої разом з корпоративізмом людської ідентичності у декількох *напрямах*. По-перше, зосереджуючись на природі людини в її запозиченому у спеціальних наук безособовому структурному аспекті, який надалі збагатиться еволюційними та генетичними моделями (фізична антропологія, фрейдизм, соціобіологія). По-друге, перекваліфіковуючи трансцендентне на трансцендентальне як змістовно (соціально-історично) актуалізовану порівняно з людською природою субстанцію (німецький ідеалізм, ліве гегельянство, культурна антропологія) або ж усуваючи трансцендентне на користь особистісного змістовного аспекту (екзистенціалізм).

Через брак подібного до психологічної «ідентичності» синтезу антропологічних концептів людини, що визначав би її *одночасно* в координатах загального / особистого, іманентного / трансцендентного,

тілесного / духовного, природного / соціального як у титульних антропологічних вченнях (на зразок, томізму, картезіанства, фрейдизму або екзистенціалізму), так і в соціогуманітарних галузях науки спостерігається чергування одних редукціоністських дефініцій з іншими, що припадають, наприклад, на часи консолідації суспільства (ідеалізм), авторитаризації управління (соціологізаторство) або ж його революційної перебудови (натуралізм) і обумовлюють різні методи визначення. Постмодерністи позначають їх як боротьбу репресивних мовних структур, протиставляючи їм натомість антропологічні орієнтири безсвідомого пориву, потоку становлення та моменту (локусу) комунікації, що у підсумку підважують концепти єдиної природи, виду або сутності людини і, відповідно, позитивні форми її самоідентифікації на користь концепту людського *стану*. Попри динамічний та функціональний вимір останнього його абсолютизація має практичний недолік втрати категорійних підстав соціальної політики пільг, квот, винагород або тривалих культурних проєктів.

Водночас ця методологічна ситуація вписується у традиційне протистояння «закритих» визначень людини і, відповідно, має перспективу подолання через інкорпорацію у дефініції особистісного начала, творчої мотивації або комунікативних компетентностей в ролях демістифікованого *джерела* трансценденції вродженої людської природи до її актуальної сутності, *посередника* згаданих вище дуалістичних відносин (загального / особистого та ін.), а також *координатора* їх часткової різнорідної детермінації.

Серед перспективних напрямів подальших досліджень окресленої нами проблеми категорійного визначення людини є тематика трансгуманізму, біополітики, а також філософського обґрунтування соціогуманітарної методології.

Список використаних джерел

1. Арістотель Нікомахова етика; пер. з давньогрець. В. Ставнюка. Київ: Аквілон-Плюс, 2002. 480 с.
2. Гніт Ю. Специфіка вивчення ідентичності: міжнародний дискурс (на прикладі публікацій SAGE Journals). *Український соціум*. 2018. №2 (65). С. 17 – 30. DOI: <https://doi.org/10.15407/socium2018.02.017>
3. Загороднюк В. Ідентичність людини: даність чи проблема. *Ідентичність людини: філософсько-антропологічний аналіз*; мон. Київ: 2023. С. 8–33.
4. Кисельов М.М. Природне та культурне у феномені людини. *Науковий вісник національного університету біоресурсів і природокористування України*. 2014. № 203/2. С. 90–104.
5. Крилова С.А. Краса людини в життєвих практиках культури. Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу: мон. Київ: КНТ, 2019. 563 с.
6. Лактіонова А. Філософська антропологія і філософія культури: перспектива сучасної практичної філософії як філософії дії. *Філософська думка*. 2013. №5. С. 73–80. URL: <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/243> (дата звернення: 11.06.2025).
7. Лой А. Філософська антропологія і практична філософія. *Філософські діалоги*. 2010. Вип. 4. Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В.І. Шинкарука та сьогодення. Ч. 1. С. 30–51. URI: <https://nasplib.isofts.kiev.ua/handle/123456789/28587> (дата звернення: 11.06.2025).
8. Макаров З., Білоус О. Особистісний розвиток за доби Інтернету: освітні виклики і перспективи. *Актуальні питання гуманітарних наук: міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного*

- педагогічного університету імені Івана Франка*. 2024. Т. 2. Вип. 75. С. 258–267. DOI: <https://doi.org/10.24919/2308-4863/75-2-41>
9. Нерубасська А., Сапега П. Роль егоїзму у формуванні альтруїстичної моделі поведінки. *Журнал соціальної та практичної психології*. 2024. №4. С. 74–79. DOI: <https://doi.org/10.32782/зін20244-12>
10. Підскальна О. Мультикультуралізм як філософська концепція. *Вісник Житомирського державного університету ім. І. Франка (Філософські науки)*. 2016. Вип. 1. С. 113–120.
11. Піко делла Мірандола Дж. Промова про гідність людини; [пер. з лат. Н. Назаров / Ред. Р. Паранька]. *Всесвіт*. 2013. № 11–12. С. 42–64.
12. Платон Бенкет. *Платон Діалоги; пер. з давньогрецьк.* Львів: Вид-во Українського католицького ун-ту, 2005. 178 с.
13. Платон Протагор. *Платон Діалоги; пер. з давньогрецьк.* Харків: Фоліо, 2008. С. 85–151.
14. Пода Т.А. Віртуальні мережеві спільноти: проблема відчуження. *Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія*. 2024. № 2 (40). С. 46–52. DOI: 10.18372/2412-2157.40.19327
15. Табачковський В. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності». Київ: ПАРАПАН, 2005. 432 с.
16. Теліженко Л.В. Постнекласична модель цілісної людини: мон. Київ: ЦГО НАН України, 2011. 283 с. URL: <https://essuir.sumdu.edu.ua/bitstream-download/> (дата звернення: 11.06.2025).
17. Хамітов Н. Людина. *Філософія науки і культури: словник*. За ред. Н. Хамітова. К.: КНТ, 2024. С. 209–212. URL: <https://files.nas.gov.ua/PublicMessages/Documents/0/2024/10/241004150859642-8091.pdf> (дата звернення: 11.06.2025).

18. Хамітов Н.В. Філософська антропологія: світовий та вітчизняний контексти. *Вісник НАН України*. 2021, № 5. С. 81–94. DOI: <https://doi.org/10.15407/visn2021.05.081>
19. Юхно С.О. Форми самопрезентації у просторі доповненої реальності та проблеми ідентифікації: цифровий маскарадінг. *Грааль науки*. 2024. № 35. С. 328–329. DOI: [10.36074/grail-of-science.19.01.2024.060](https://doi.org/10.36074/grail-of-science.19.01.2024.060)
20. Cassirer E. *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*; Ed. M. von Lukay. Hamburg: Meiner, 2006. 287 p. URL: <https://dokumen.pub/an-essay-on-man-an-introduction-to-a-philosophy-of-human-culture-9783787314232-9783787320370.html> (дата звернення: 11.06.2025).
21. Cixous H. The Laugh of the Medusa; trans. by K. Cohen and P. Cohen. *Journal of Women in Culture and Society*. 1976. Vol. 1. №4. P. 875–893. DOI: <https://doi.org/10.1086/493306>
22. Dumitrescu M. The Relationship between Body and Soul from the Perspective of Freud's Psychoanalysis. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*. 2013. Vol. 92. P. 294–298. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2013.08.675>
23. Evrigenis I. Hobbes and Rousseau on Human Nature and the State of Nature. *Human: A History (Oxford Philosophical Concepts)*; Ed. by K. Hübner. Oxford: Oxford University Press, 2022. P. 221–249. DOI: [10.1093/oso/9780190876371.001.0001](https://doi.org/10.1093/oso/9780190876371.001.0001)
24. Hellman H. *Great Feuds in Science: Ten of the liveliest disputes ever*. Nashville: Turner Publishing Company, 2008. 256 p.
25. Horonziak S. Biological and Anthropological Foundations of Arnold Gehlen's Political Theory. *Teoria polityki* 2021. №5. P. 161–172. DOI: <https://doi.org/10.4467/25440845TP.21.011.13791>
26. Hull D.L. On Human Nature. *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*. 1986. Vol. 2. P. 3–13. DOI: <https://doi.org/10.1086/psaprocbienmeetp.1986.2.192787>

27. Jung C.G. The concept of the collective unconscious; Trans. by R. Hull. *The collected works of C.G. Jung. Vol. 9, P. 1. Ex. ed. W. McGuire*, New York: Princeton University Press, 1980. P. 57–66. URL: https://www.jungiananalysts.org.uk/wp-content/uploads/2018/07/C.-G.-Jung-Collected-Works-Volume-9i_-The-Archetypes-of-the-Collective-Unconscious.pdf (дата звернення: 11.06.2025).
28. Kronfeldner M. Being Human Is a Kaleidoscopic Affair. *Filozofija i Društvo*. 2024. Vol. 35. Issue 1. P. 5–24. DOI: <https://doi.org/10.2298/FID2401005K>
29. Kronfeldner M. The mirage of a “paradox” of dehumanization: How to affirm the reality of dehumanization. *Journal of social philosophy*. 2024. Online Version of Record before inclusion in an issue. DOI: <https://doi.org/10.1111/josp.12566>
30. Machery E. A Plea for Human Nature. *Philosophical Psychology*. 2008. Vol. 21. №3. P. 321–329. DOI: 10.1080/09515080802170119
31. Mameli M. Why Human Nature Matters: Between Biology and Politics. London: Bloomsbury, 2024. 208 p. URL: <https://dokumen.pub/why-human-nature-matters-between-biology-and-politics-9781350189744-135018974x.html> (дата звернення: 11.06.2025).
32. Mead M. Coming of Age in Samoa: A psychological study of primitive youth for Western civilisation. Foreword by F. Boas. New York: William Morrow & Company, 1928. 297 p. URL: https://www.hks.re/wiki/_media/000003:comingofageinsamoa-mead.pdf (дата звернення: 11.06.2025).
33. Morita H., Griffioen N., Granic I. Digital Media and the Dual Aspect of Adolescent Identity Development: The Effects of Digital Media Use on Adolescents’ Commitments and Self-Stories. Ed. J. Nesi, etc. *Handbook of Adolescent Digital Media Use and Mental Health*. Cambridge: CUP, 2022. P. 63–84. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781108976237.006>
34. Nathan M.J. The Quest for Human Nature. Oxford: Oxford University Press, 2024. 376 p. DOI: 10.1093/oso/9780197699249.001.0001

35. Papastephanou M. Echoes and Sounds of Karl Jaspers's «Limit Situation». *Symposium*. 2023. Vol. XXX. №1. P. 41–62. URI: <http://gnosis.library.ucy.ac.cy/handle/7/65716> (дата звернення: 11.06.2025).
36. Ramsey G. Human Nature in a Post-Essentialist World. *Philosophy of Science*. 2013. Vol. 80(5). P. 983–993. DOI: <https://doi.org/10.1086/673902>
37. Ramsey G. Human Nature. Cambridge: CUP, 2023. 66 p. DOI: [10.1017/9781108685481](https://doi.org/10.1017/9781108685481)
38. Scheler M. The human Place in the Cosmos: trans. by M. Frings. Evanston: Northwestern University Press, 2009. 79 p. URI: <https://www.scribd.com/document/827136158/The-Human-Place-in-the-Cosmos-Max-Scheler> (дата звернення: 11.06.2025).
39. Scholten M. Kant is a soft determinist. *European Journal of Philosophy*. 2022. Vol. 30, Issue 1. P. 79–95. DOI: [10.1111/ejop.12634](https://doi.org/10.1111/ejop.12634)
40. Sollberger D. On identity: from a philosophical point of view *Child Adolesc Psychiatry Ment Health*. 2013. Vol. 7 Art. 29. DOI: <https://doi.org/10.1186/1753-2000-7-29>
41. Vedor J.E. Revisiting Carl Jung's archetype theory a psychobiological approach. *Biosystems*. 2023, Vol. 234. Art. 105059. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.biosystems.2023.105059>
42. Yoshida H. Doubled Perception: The Semiotics of Video Game Screens. Trans. by B. Hack. *Mechademia*. 2025. Vol. 17. № 2. P. 212–228. UR: <https://muse.jhu.edu/pub/23/article/960868> (дата звернення: 11.06.2025).