

СТАНОВЛЕННЯ МОДЕЛІ ЦІЛІСНОЇ ЛЮДИНИ: ВІД КЛАСИКИ ДО НЕКЛАСИКИ І ПОСТНЕКЛАСИКИ

Тема цілісності людини для філософії є центральною і існує стільки, скільки існує сама філософія як особлива форма пізнання, через яку людина намагалася зрозуміти себе, навколишній світ та свій зв'язок зі світом. Та, як це не парадоксально, із зміною уявлення про цілісність людини у філософії переважали одні і ті ж тенденції її осмислення, суть яких полягала в тому, що людина як цілісність фактично ніколи не розглядалася в єдності з усіма своїми умовами, в які вона включена. Певним винятком можна вважати філософію Платона, який не лише розділив умови буття людини на два світи (світ речей і світ ідей, онтичний і онтологічний), а і першим висловив ідею їх миттєвої єдності в самій людині вже як Цілому[1, с.380]. Але, не типово для свого часу та не прояснене релігійною думкою пізніше, в новоєвропейській філософії платонівське уявлення про цілість людини як лише можливу, потенційно задану в ній дуальність самого світу, утворило передумову для формування двох протилежних ліній розуміння цілісності людини, яка почергово зводилася виключно до того чи іншого світу, онтичного або онтологічного. При цьому «однобічний» світ, зведений лише до якогось його певного виміру, визнавався ледь не єдиною умовою існування людини як істоти, відповідно, природної, соціальної, духовної і т.д. Методологічну основу таких філософських уявлень формувала фундаментальна вимога наукової раціональності, яка полягала в необхідності розділення та навіть протиставлення суб'єкта і об'єкта пізнання з певним характером їх відношень ($O \rightarrow C$ чи $C \rightarrow O$). Уповноважений визначати конкретні феномени буття як безумовно істинні, які можуть бути відправними точками наукового аналізу, в тому й іншому разі суб'єкт мав «ставити перед собою» об'єкт як щось зовнішнє по відношенню до нього, виявляючи при цьому лише певний, визнаний

на часі вид зв'язку. У антропології це формувало уявлення про цілісність людини як виключно зовнішню, природну (класична методологія) або внутрішню, психічну (некласична методологія). Та, як «зафіксував» в середині ХХ століття Г. Маркузе, це призвело до появи одномірної людини з одномірним мисленням, яка в крайностях своїх поглядів безумом наповнила раціональне та перетворила ірраціональне «в дім істинно раціонального», в єдиний спосіб спілкування чужих їй цінностей [2, с.324]. Сьогодні такий методологічний редукціонізм призвів до появи плуральності вже самої одномірності, яка «вразила» навіть науку про людину. Різноманіття антропологій, які відображають лише окремі грані існування людини (розумна, виробнича, політична, ігрова і т.д.), навіть не наблизилися до розуміння її сутності. А сама людина постала перед фактом втрати власної ідентичності, межової мінливості своєї природи, можливості технологічного підкорення будь-яких форм життя, що поставило під сумнів як її власне майбутнє, так і майбутнє всього світу, в якому вона укорінена і без якого не може існувати. Водночас у сучасній науці відбуваються відкриття, які сприяють перегляду самої раціональності, формують її «історично новий тип» - постнекласичний (В.С. Стьюпін), в межах якого відбувається перегляд суб'єкт-об'єктних відношень, насамперед між людиною і світом, що долає обмеження класичної і некласичної раціональності та відкриває нові перспективи вирішення проблеми цілісності людини. А з розвитком вже такого постнекласичного напрямку, як метафізика тотальності, з'явилася можливість переосмислення множинності і умов буття людини та виявлення спільної для неї і світу універсальної субстанційної основи, якою є Буття як таке. Це відкриває перспективу на більш високому методологічному рівні нового осмислення сутності людини, адекватного їй реальній, зовнішній і внутрішній одночасно, причому не лише як міждисциплінарного, а і наддисциплінарного. То ж, аналізу моделей цілісності людини, які з урахуванням суб'єкт-об'єктних відношень вже були сформовані в межах класичної і некласичної методологій, та виявленню перспектив побудови моделі цілісної людини з використанням постнекласичної методології як найбільш ефективної для розв'язання зазначеної проблеми, присвячена дана робота.

Класична модель цілісної людини

У європейській науці класична модель людини будувалася відповідно до ньютонно-картезіанської парадигми, яка склалася в XVII-XVIII ст. і описувала виключно матеріальний навколишній світ. Її

основу складало уявлення про те, що людина як суб'єкт цілком визначена цим світом як об'єктом, який для неї є єдиним джерелом об'єктивної розумності і закономірності, ідеалів і цілей. Як похідна і до того ж вторинна його частина, людина могла пізнати себе тільки через пізнання навколишнього світу та виявлення в ньому об'єктивно діючих законів і силових причин, які водночас мали бути законами і причинами розвитку самої людини. При цьому світ класичної раціональності представлявся складним фізичним механізмом. Рене Декарт доводив, що природний світ подібний точному годиннику, рух якого підтримується механічними поштовхами. Таке уявлення про світ як механізм отримало переконливе підкріплення і в механіці Ньютона, закони якої поширювалися на всі фізичні тіла, незалежно від їх розмірів. З появою електродинаміки фізичні поштовхи у Всесвіті стали електромагнітними, а світ постав електричним часовим механізмом. Але це не змінило уявлення про світ як об'єктивну цілісність, що визначає закони розвитку суцього. Як зауважив з приводу класичної картини світу Е. Морен, «Фізика Заходу не тільки позбавила Всесвіт його чарівності, але і спустошила його. У Всесвіті правив принцип спрощення. Речі були повністю і принципово ізольовані від оточуючого їх середовища і від спостерігача, причому як середовище, так і спостерігач, були позбавлені будь-якого існування. Спрощення прогресувало за допомогою багаточисленних і послідовних кроків редукції; ідея тіла була зведена до ідеї матерії» [3].

Уявлення про механістичну цілісність світу стало уявленням про таку ж цілісність людини, детерміновану виключно природними факторами. Її цілісність представлялася сумою механічно взаємодіючих частин фізичного тіла. Як писав Гольбах, «природа... є велике ціле, яке виникає від з'єднання різних речовин, їх різних сполук і різних рухів, спостережуваних нами у Всесвіті» [4]. Відповідно, для всього суцього, створеного і обмеженого природою, немає і не може бути нічого, окрім цього «великого цілого», від якого воно залежить як від «загальної системи». Тому й «людина, - на думку Гольбаха, - витвір природи, вона існує як частина природи і підпорядкована її законам, від яких не може звільнитися навіть у думках; даремно її розум намагається перейти межі видимого світу: він постійно змушує повертатися в свої границі. ...Людина є якийсь витікаючий з комбінації відомих речовин, наділених специфічними властивостями, цілий пристрій, який називається організацією» [4].

Такі ж погляди на природу людини знаходимо і в Ламетрі. На його думку, людина – це складна машина, яка самостійно заводиться і безперервно рухається, величезних розмірів часовий механізм,

особливістю якого є освіченість [5]. При цьому Ламетрі не вбачав ніякого протиріччя в тому, що людина є машиною і водночас відчуває, думає, вміє відрізнити добро від зла і т. д. «Декілька більше коліс і пружин, ніж у найдосконаліших тварин, мозок... – і що ще?» [там само]. Ламетрі, разом з безапеляційним висновком про те, що «людина є машиною, і в усьому Всесвіті існує тільки одна субстанція, яка різним чином видозмінюється», проголосив і єдину для її осмислення філософію – філософію людського тіла [там само].

Пов'язана з фізичним тілом, природа людини в філософії Нового часу розумілася як стійка структура, утворена сукупністю властивостей і здібностей людини, які вона має з народженням і які забезпечують її тілесне життя в природному світі, зокрема у вигляді законів її поведінки і реагування. Тому з огляду на це природа людини вважалася незмінною, обмеженою в своїх проявах, незалежною ні від соціальних, ні від культурних факторів і оцінок. Вважалось, що в природі людини немає нічого специфічного, принципово відмінного від зовнішнього світу. Про неї не можна було сказати, що вона добра чи зла, красива чи некрасива, бо людина є суто природною істотою, що має фізичне тіло. Саме з цим тілом, яке надає їй зовнішньої цілісності і виділяє її як річ в природному світі, співвідносилося вся сутність людини. За зовнішніми природними ознаками людини можна було ідентифікувати її як цілісність. Адже природний світ як ціле в класичній раціональності описувався як система, із сумарних властивостей частин якої визначалися властивості і всього природного цілого. Частина в середині цілого і поза ним мала одні і ті ж властивості. Тому вважалось, що людина зовнішня і внутрішня, фізична і духовна – це одна і та ж сама природна, фізична людина, сутність якої не змінюється.

Щоправда, для класичної науки безперечними були і явища, які не можна було пояснити механістичними чи електромагнітними законами. Це змусило залишити невидимо присутньою в класичній науці ідею Бога як надприродної сили, який колись запустив світ як часовий механізм, що далі діє самостійно. Хоча, треба зазначити, класичний раціоналізм вплинув навіть на саме тлумачення ідеї Бога як начала природи і в цьому розумінні теж природного. «В усьому, чому нас вчить природа, має знаходитися істина. Оскільки під природою в цілому я розумію тільки або самого Бога, або встановлений Богом світопорядок, а під моєю власною природою, зокрема, тільки сукупність даних мені Богом сил» (Декарт). Цікаво, що в такому ряду, який представив Декарт, природа, Бог, світопорядок, людина поставали явищами одного порядку, природно близькими між собою.

Тому цілком закономірно, що це ніяк не вплинуло на визнання внутрішнього світу людини чи її духовності як прояву якогось іншого світу, не природного, того ж, скажімо, божественного. Властивий кожному людському Я внутрішній світ людини як особливий світ суб'єкт-об'єктних відношень, який знаходиться одночасно в єдності як з емпіричним світом, так і світом трансцендентним, для класичної раціональності виявився не тільки не пізнаваним, а і реально не існуючим. А дух і духовність як ознака людини представлялися результатом ускладнення форм природного світу, в кращому разі - частиною психіки, яка виводилася з відчуттів, інстинктів та захоплень. Звернена до окремих законів космосу і природи класична раціональність, по суті, втратила душу людини як те, що розвивається в ній тільки у взаємодії зовнішнього і внутрішнього, природного і індивідуального, фізичного і духовного. Людина-машина в усій своїй неповноті і незавершеності несподівано постала альтернативою людській еволюції, в якій не було місця для власно особистісних внутрішніх характеристик. Спроби ж пояснити внутрішні процеси людини зводилися до використання раціональних дослідницьких способів до того, що для інших завжди є непізнаваною Кантівською річчю-в-собі. «Жива людська душа» в її єдності була втрачена класичною наукою, зверненою до окремих законів космосу і природи. Як пише Ф. Капра, «Кожну людську особистість можна тепер розділити на незчисленну кількість складових, в залежності від її сфери діяльності, здібностей, емоцій, вірувань і т. д. Безупинні протиріччя і конфлікти між складовими особистості породжують постійну метафізичну розгубленість і відчай. Ця внутрішня роздрібленість відображає наш погляд на «зовнішній» світ, який ми сприймаємо як множину окремих речей і подій» [6, с.28]. Через те, що в класичній моделі людина виявилася віддаленою від антропологічної реальності, розібраною на частки, з яких не можна знову скласти її як живу цілісність, класичну європейську антропологію С. Хоружий назвав негативною або антиантропологією (деантропологією), в якій присутність людини – це її відсутність. «Людина тут виявилася вся і беззалишково розділена, розсіяна... причому розділена не за принципами своєї власної організації, а за іншим, чужим» [7, с.118].

Такому спрощеному уявленню про людину сприяло і класичне визнання причинних зв'язків як єдиної форми детермінізму. Як відомо, основною ознакою наукового мислення, відповідно, і класичної раціональності було (і до сьогоднішнього дня залишається фактором «цивілізованого мислення») виявлення причинної детермінації. Орієнтиром пошуків причинних зв'язків з часів Ф. Бекона слугувала

відповідність між причиною і її дією. Власно, причина вважалася такою, оскільки вона діюча, і її діям відповідає результат. Тому реальним могло вважатися тільки те явище, яке представлялося наслідком діючої причини, що має певну силу, ступінь активності та описується фізичними величинами. Якщо ж така наочна причина і її дія не виявлялися, то і реальної події як наслідку бути не могло. Таке уявлення про діючу причину, коли одна наочна подія зумовлює іншу, стало аксіомою для класичної раціональності. Інші детермінанти, в тому числі й «несилова» причина, не враховувалися. Водночас це стало причиною вже того, що всі процеси мали розглядатися виключно лінійно, як рух від простого до складного, від минулого до теперішнього. Як говорив Лаплас, «Ми повинні розглядати теперішній стан Всесвіту як наслідок попереднього стану і як причину наступного» [8]. В результаті, все, що не підпадало під таку логіку, мало виноситися за межі наукової картини світу як ненаукове і нереальне.

Відповідно до причинно-наслідкового детермінізму в класичну модель цілісної людини не включалися не лише внутрішній світ людини, а і події, які такою причиною не визначалися. Так, наприклад, єдиною причиною слабкості людини могла бути лише фізична причина, безпосередньо пов'язувана з її тілом як сумою клітин і їх природною взаємодією. А те, що індивідуально переживала в собі людина як специфічну реальність, в принципі вважалася не існуючим, не дійсним. Характерно, що такі протиріччя, які в індивідуальному житті спростовувалися фактично кожною людиною, зумовили появу цілої низки парадоксів. Так, наприклад, з одного боку, це змусило винести за межі наукової картини світу містичне як ірраціональне, а, з іншого боку, це призвело відродження в суспільстві широкого інтересу до всього містичного, якого в європейській культурі не було з часів Середньовіччя. Адже тепер все, що торкалося людини, але не «втискувалося» в жорсткі наукові рамки, визначені природним характером зв'язків і причин, як правило відносилось до однієї сфери – містики, далекої від науки і близької відразу до всіх ненаукових уявлень, насамперед, релігійних, що, в свою чергу, вже посилювало конфронтацію і між наукою і релігією, спільним об'єктом інтересу яких була одна і та людина. У разі ж, якщо людина претендувала на дії, не можливі з точки зору класичної раціональності, насамперед, внутрішні як духовні, її треба було визнавати психічно хворою. Знову ж таки парадоксально, але в якості такої в першу чергу треба було визнавати людину цілісну й духовну, відчуваючу в собі глибинну єдність зі світом та іншими людьми.

Особливістю класичної моделі людини є також те, що, ототожнена з тілесною природою, людина, як і сама природа, не розглядалася невід'ємною частиною багаторівневого буття. Соціальне, індивідуальне, духовне буття людини редукувалося до біологічного, а традиційні метафізичні проблеми взагалі знімалися, оскільки в силу високої абстрактності та надприродної сутності не могли бути остаточно вирішеними. Буття людини для класичної раціональності виявилось виключно зовнішнім, «поставленим» навпроти цього світу, з яким вона не могла мати спільної основи чи «внутрішнього» зв'язку. У якості єдиної основи, поза якої вважалося не можливим існування людини, був все той же природний світ, абсолютизована онтологічна умова, відносно якої людина як онтичність не мала ні самостійного значення, ні його перевершуючого життєвого сенсу. При цьому класика, ставлячи питання про буття як питання про буття сущого, буття людини осмислювала цілком у кантівській традиції, пов'язуючи його не з «реальним предикатом» (І. Кант), а лише з думкою людини про річ як предикатом предиката, що значно обмежувало уявлення про буття людини. До того ж з тією думкою, яка вже з часів Дж. Локка представлялася не частиною душі людини, взаємодіючою з Логосом чи абсолютним сущим, а процесом мислення як її діяльною природною функцією. Таким, зокрема, виявилось буття в матеріалістичній філософії Фейєрбаха, де єдність буття і мислення постала формальною єдністю природної людини з окремими природними речами як зміст цього мислення. У новоевропейській філософії це зумовило першочерговість теорії пізнання, відсторонило питання про буття людини на другий план та дистанціювало онтологію від метафізики, яка з часів антиків суще осмислювала як вищу основу. Метафізика, яка стала не потрібною для осмислення буття людини як сущого серед іншого сущого безвідносно до їх вищої основи, була визнана, зокрема позитивізмом, спекулятивним простором «псевдопроблем» і беззмістовних суджень, втрачаючи свій попередній мета-фізичний зміст та стаючи прикладним вченням природознавства. Будь-яка онтологія, яка в осмисленні цілісності людини намагалася вийти за її природно замкнені межі, звинувачувалася в пошуках позарозумової реальності та редукції до ірраціонального. У результаті, онтологізація природних умов буття людини та недооцінка її самої як онтичної визначили характер класичної антропології та онтології, що сформувало світоглядну картину, в якій людина виявилася зовнішньо обмеженою, потенційно не здатною перевершувати себе природну, а, отже, неадекватною її власній сутності.

У межах класичної раціональності специфічних ознак набула і практична діяльність людини, яка детермінувалася виключно зовнішнім відношенням з природою, потребою прилаштуватися до її макроскопічного життя і законів або чинити їй дію-опір як необхідну для існування власного тіла-речі. Класичну парадигму діяльності людини передають слова Б. Спінози: ми діяльні, лише поскільки ми пізнаємо. У своїй сутності практики класичної людини мали чуттєво-предметний характер і детермінувалися зовнішніми потребами людини, зумовленими природним середовищем. Передбачаючи матеріально-природне пізнання та розвиток людини, практики ґрунтувалися, насамперед, на фізичній діяльності людини, в якій використовувався її розум. А з огляду на різноманіття навколишнього світу, спостережуваного людиною, практики вирізнялися предметно-діяльною різнонаправленістю, яка дозволяла людині мати окремі знання і про свою власну природу, тотожну світу навколишньому. При цьому мова, як правило, йшла про найрізноманітніші зовнішні практики, засновані на знанні самої себе як частини природного світу, таких як лікувальних, наукових, виховних, аграрних і т. д. Практики, які не відповідали такій «предметності» і в яких діяльність людини не пов'язувалася з освоєнням природного світу, відносилися до сфери ірраціонального як ненаукового. Наприклад, релігійні, духовні практики, внутрішні або, точніше, ірраціональні за своїм характером.

Отже, розрив суб'єкт-об'єктних відношень, винесення за дужки всього, що торкалося людини як суб'єкта пізнання, абсолютизація наукових знань та їх безкомпромісність зумовили формування класичної моделі цілісної людини, не адекватної їй реальній, навіть природній. Без урахування ідеї її гармонійного взаємозв'язку і єдності як з усім світом, так і в самій собі, без визнання її внутрішнього світу як особистісного осередку синтезування в собі різних світів класична модель цілісної людини виявилася невинуватою спрощеною. Формуючись у епоху Французької революції, в період, коли проголошувалися ідеали Просвітництва і Ренесансу, коли стверджувалися безмежність розуму і пізнання, уявлення людини про власну цілісність виявилось частковим, неповним, відображаючим тільки зовнішні зв'язки з навколишнім світом, який треба було препарувати і розділяти до безкінечності. За оцінкою І. Пригожина, класичний ідеал науки, нею відкритий світ, який не має ні пам'яті, ні історії, в дійсності обернувся жахом для суспільства як «наукового» об'єкта, для «ув'язнених у теперішнє людей», не маючих можливості ні оскаржити, ні альтернативи [9].

Некласична модель цілісної людини

Невідповідність між тим, чим у дійсності є людина, і спрощеним уявленням про неї класичної раціональності стало однією із причин кризи європейського суспільства XIX ст. Спроба подолати цю кризу у філософії почалася з переосмислення людини як суб'єкта пізнання, що стало виходом за межі класичної раціональності та початком формування в сфері людинознавства некласичної раціональності. Такими стали роботи С. К'еркегора, Ф. Ніцше, В. Дільтея та ін.

Особливо цьому посприяли наукові відкриття у фізиці кінця XIX – першої половини XX ст., про які прийнято говорити як про наукову революцію в природознавстві. Пов'язана, насамперед, з іменами М. Планка і А. Ейнштейна, з відкриттями квантів електромагнітного поля, спеціальною і загальною теорією відносності, вона знаменувала перехід класичної фізики до некласичної та формування відповідного типу раціональності в науці в цілому. Квантова механіка та теорія відносності змінили класичне уявлення про простір і час, постулюючи існування єдиного простору-часу, про нероздільність атомів, відкриваючи їх дискретну ядерно-електронну структуру, про безперервність процесів, обґрунтовуючи квантованість світла, виявили залежність поведінки спостережуваного об'єкта від умов спостереження і т. д. Конститууючи новий порядок та структуру об'єктів, некласичне природознавство стало допускати багатоваріантність описування однієї і тієї ж реальності, враховувати особливості взаємодіючих з об'єктом засобів спостереження, змінювати специфіку та метод дослідження об'єкта, вводити такі принципи дослідження, як принцип дуальності, доповнюваності, випадковості, неспостережуваності, невизначеності і т. д. Новим об'єктом дослідження стала багаторівнева, ієрархічно організована, складна, динамічна система, яка складається із взаємодіючих підсистем і елементів, стан якої як цілого не зводиться до суми станів її частин. Відповідно до характеру наукової діяльності, спрямованої на зростання об'єктивного знання, відбувся і перегляд суб'єкт-об'єктних відношень як ознака, за класифікацією В.С. Стьопіна [10,с.18], некласичного типу раціональності. На перше місце вийшов суб'єкт пізнання, активний у своїй пізнавальній діяльності і вже не

дистанційований від навколишнього світу, а перебуваючий усередині його.

У некласичній філософії це зумовило ситуацію, коли в центрі уваги опинився не природний світ, а сама людина, відчуваюча свою перевагу перед світом і здатна себе поставити над ним. При цьому в центрі поля осмислення людини виявилася не вся вона як така, а її власний внутрішній світ: душа, почуття, воля, переживання, прагнення і т. д. Світ самої людини, з яким і пов'язувалася її цілісність, виявився таємницею більш фундаментальною і складною, ніж світ неживої природи. Підтвердженням цьому стали психоаналіз, феноменологія, екзистенціалізм, в тому числі поява різних модифікованих видів психоаналізу, зокрема, феноменологічного, екзистенційного, трансперсонального, герменевтичного. Тому некласичний поворот до людини початку ХХ ст. в дійсності виявився поворотом лише до її внутрішнього світу.

Справа в тому, що зміни в уявленні про причинність, про закономірності розвитку складного, зробили можливим пізнання не лише актуально даного, яким було тіло людини, а і потенційно можливого, яким і став внутрішній світ людини в усій множині його виявлень. Так, некласична раціональність, на відміну від класичної, стала відстоювати право на існування непричинного фактору антропологічної події. Наприклад, Юнг через поняття синхроністичності визначив фактор упорядкування частин як акаузальний, який має місце і в особистому житті людини [11]. На його думку, «на відміну від причинності, яка деспотично управляє в усьому макрофізичному світі і влада якої припиняється тільки в мікросвіті, синхроністичність є феноменом, який зв'язаний, насамперед, з психічними умовами, тобто з процесами в несвідомому» [11, с.298]. Це дозволило Юнгу ввести в антропологічну реальність події, пов'язані з індивідуальним несвідомим та станом розвитку свідомості людини, які до цього вважалися ірраціональними і в принципі науково не досліджуваними. Показово, що серед таких індивідуальних подій особистості на раціональній основі вперше став описуватися навіть містичний досвід. Пов'язуючи його з глибинними психічними процесами, Юнг доводив, що в кожній людині від народження є архетипи колективного несвідомого як всезагальне начало, яке в ній здатно виявлятися в результаті її межової активності, спрямованої на зовнішній світ і творення в ньому, або зверненої на її саму як внутрішню глибину. На його думку, для людини це могло мати абсолютно різне значення: бути джерелом вищих знань, що ведуть до мудрості, або бути наслідком захопленості глибинами

власної душі, полоном архетипів колективного несвідомого [12]. При цьому Юнг причину внутрішніх, але неоднозначних подій у людині пов'язував виключно з самою людиною, з її власним самопізнанням, з індивідуальним розвитком свідомості, не звертаючись до ідеї постійного взаємозв'язку людини і світу як цілого.

На перший погляд може здатися, що некласичний інтерес до такого ненаукового в плані класичної раціональності предмету, яким став внутрішній світ людини, і особливо така незвична суб'єктивна реальність, як містичний досвід, мав би стати кроком до подолання конфронтації між наукою і релігією, наближенням до розуміння людини віруючої, і в цьому відношенні - людини традиційної. Але в дійсності цього не відбулося і бути не могло. Психоаналіз у цілому, як і роботи З. Фрейда, К. Юнга, А. Адлера, Е. Нойманна, мали суто некласичний характер. Це дозволило М. Блюменкранцу, який вбачав у інституті психоаналізу функцію зняття конфлікту, що виникає між людиною і світом у будь-якій його формі, зауважити: «психоаналітик бачить причину конфлікту всередині людської психіки, тобто цілком як суб'єктивну», у той час, як для релігійного інституту сповіді причина завжди «знаходилася в порушенні універсальних законів духовного життя, які представляють собою єдність об'єктивних і суб'єктивних начал, макро- і мікрокосмосу» [13, с.11].

Ілюстраціями некласичної людини, здатної поставити себе в центр не лише певної ситуації, а і всього світу, можуть бути також «декартівське «я мислю, значить, існую», кантівська позиція «дайте мені матерію, і я побудую світ», або його впевненість у тому, що людська думка відповідає світу не тому, що відображає його, а тому, що світ побудований у відповідності з апріорними формами людського мислення. Можна згадати і відомий вислів класика: «філософи до цих пір лише пояснювали світ, а завдання полягає в тому, щоб змінити його» (К. Маркс).

У межах нової раціональності відбулася зміна уявлення і про буття людини. Визнаючи за єдину істину суб'єктивну внутрішню реальність самої людини, некласика буття переважно звела до характеристики структур людського переживання, яке вважалося таким, що не можна досягнути раціонально. Тобто в полі зору некласики, яка ставила те ж питання про буття як буття суцього, постало не буття як таке, а буття людини як суцього, онтичного, що переводило питання в площину розуміння смислу її власного існування, індивідуального вибудовування відношень з іншими людьми, ставлення до особистого життя як процесу та ін. При цьому виявлення несвідомих психічних процесів і явищ, аналіз її

внутрішнього світу, потоку переживань, існування або екзистенції мали наблизити до розуміння буття людини як такої особливої реальності, пов'язаної з її душевним станом, яка тепер не мала ніякого відношення до природного світу, зовнішніх причин, зв'язків і речей, але яку, з огляду на нічим не обмежену свободу людини, можна було інтерпретувати як певний внутрішній спосіб її буття. Та окрім зовнішньої ізолюваності, в некласичній раціональності тепер і внутрішній світ людини як буття її «Я», при всьому декларуванні його ірраціональності, несхоплюваності, повноти, виявився обмеженим, як обмеженими або розірваними можуть бути стосунки, смисли та навіть саме життя індивіда. Абсолютно вільна від світу речей, як вільна і в виборі своїх дій і цілей, некласична людина, зокрема в уявленні екзистенціалізму, виявилася поставленою перед тимчасовістю та кінецьністю власного існування як перед ніщо чи перед небуттям, а тому сповненою жаху та трагічною в своєму бутті, розірваною між існуванням і небуттям, життям і смертю. А. Камю, наприклад, взагалі стверджував, що для філософії є лише одна по-справжньому серйозна проблема – проблема самогубства. «Вирішити, варто чи неварто життя того, щоб його прожити, - значить відповісти на фундаментальне питання філософії» [14, с.22].

Змінюючи уявлення про буття та людину, некласика «уточнила» і своє розуміння метафізики та онтології, що далеко не є випадковим. Наприклад, М. Гайдеггер, розглядаючи буття, як те, що завжди «є», що вже «висвітлюється», «ось-буття», щоправда не вважаючи його ні фактом, ні поняттям, а існування людини - буттям-у-світі, який, як це не парадоксально, не є сущим, вважав помилкою метафізики те, що вона розглядала лише питання про суще, але не про буття в його незмінній для людини «повсюдності» [15, с.345]. На думку Гайдеггера, скрізь, де метафізика уявляє суще, буття вже висвітлюється, прийшло в своїй невтаємничості [16, с.27]. Тому онтологію, яка «завжди мислить суще в його бутті», а тим більше створювану ним «фундаментальну онтологію», яка осмислює буття як стихію існування людини, М. Гайдеггер вважав такою, що виходить за межі метафізики, яка ще в новоевропейській філософії перетворилася на метод, а її основою стала сама людина з власним уявленням [17, с.266]. Що ж до метафізики, то в розмові з Сартром М. Гайдеггер відверто заявив: «...якщо філософія бреше, це метафізика» [18, с.72]. Таке розуміння метафізики та витікаюче з нього бачення сутності та буття людини дозволило М. Бердяєву, який розробляв «есхатологічну метафізику» та позитивно розглядав цілісність людини «в світлі кінця», вважати М. Гайдеггера самим крайнім песимістом у історії

філософської думки Заходу [19, с.164]. Адже «розрив людського існування (Dasein) і божественного в нього досягає межового вираження. Dasein є лише in-der-Welt-sein. Ніщо є основа Dasein. Це філософія ніщо. ...Бути в світі є турбота, буття і є турбота. Звідси очаснення. Думка Гайдеггера пригнічена об'єктивним світом турботи. У нього немає духу, немає свободи, немає особистості. Das Man, повсякденність і є суб'єкт повсякденного існування, з якого, в сутності, немає виходу. Метафізика є впровадження людського існування в хаос грубого існування» [20, с.277].

Фактично розщеплення буття некласичною філософією на ніщо і щось стало новим кроком у розщепленні самої людини, яке зумовило трагічність та нецілісність її власного буття. О. Больнов, коли говорив про кризовість екзистенційного досвіду, зауважував, що в такому бутті примушена «до останньої самотності та залишеності» людина не лише не може почувати себе безпечно, а навіть жити в ньому не може, будучи змушеною долати екзистенційну кризу та враховувати своє перебування ще і в середині світу [21; с.139, 144]. Саме це, свого часу, і спробував зробити М. Гартман, ставлячи завдання для «нової онтології» пізнати людину в повноті всіх її буттєвих відношень як своєрідній «тисячі умов», не протипоставлених людині, а таких, що представляють собою цілісність та повноту реального світу, в який вона вбудована [22; с.321, 322]. Для цього буття, основною характеристикою якого вважав рух, він представив слоїстою єдністю «будови» (об'єктів) і «процесів», а належне до «свого» шару реально суще таким, що постійно перебуває в процесі становлення. При цьому єдиною реальністю полісистемних умов, у які включена і людина, тепер виявилось не матеріальне чи субстратне, а час та триваючий у часі процес. Тому такі історично визначені онтологічні категорії, як небуття, потенція розвитку буття чи буття в можливості, подібно екзистенціалізму, були визнані абстрактними поняттями, за якими для людини ніщо не стоїть і не існує, а тому до яких її реальне буття не має ніякого відношення, оскільки перехід в небуття для неї завжди є кінечним. В результаті слоїсте буття М. Гартмана постало не єдністю світу і людини, яка є його частиною, а описуванням меж, у тому числі й смислових, самої людини, як і раніше некласичної в своїй сутності, людини морально активної та абсолютно вільної у виборі цінностей і цілей.

Узагальнюючим щодо антропологічного аспекту некласичних онтологій першої половини ХХ століття, в тому числі «фундаментальної» та «нової», можна вважати висновок Т. Адорно, який в своєму аналізі назвав їх «псевдодосягненнями» новітньої

філософії, аргументуючи тим, що в них відбулася онтологізація онтичного, а екзистенція стала цілим людини [18; с.109, 116]. «Суб'єкт поміщується в буття, тому що буття це поняття, а не безпосередньо дане, але в суб'єкт поміщується індивідуальна людська свідомість і таким чином - онтичне» [18; с.117]. Та відповіді на питання, чи можлива повнота буття людини, а якщо можлива, то як, Т. Адорно теж не дав, пам'ятаючи жахи війни та розмірковуючи над протиріччями метафізики, яка історично намагалася визнати таку можливість людини, але натомість лише протипоставляла душу тілу, іманентне трансцендентному, чим звужувала людський світ до не-буттєвого «ніщо» або до вже позбавленого життя «щось». Тому філософське питання повноти буття людини для Т. Адорно тепер стало питанням самої метафізики, яка перетворила буття людини, що завжди прагне захистити себе як цілісність, в кінечність: чи здатна метафізика ще захищати тонке, возвишене, невизначене в бутті людини, чи виживає в незначному, сприймаючи розум за *ratio*? [18; с.357, 358].

Некласична модель людини відобразила і зміну уявлення про характер та роль діяльності людини, що, в свою чергу, змінило уявлення про її практики. У некласичному варіанті розуміння людини, володіючої безкінечним внутрішнім світом, який не зводився до природного, діяльність людини визначалася прагненням до власного саморозвитку, для якого природа представляла ресурс перетворюючої діяльності і водночас була причиною відсутності її повної свободи. Тому, ігноруючи дійсність, некласична людина виявилася нестримною в своїй активності, прагненні до повного звільнення від зовнішньої залежності, безмежної переробки природи і такого ж контролю над нею. При цьому, прагнучи до свободи в світі, але будучи відчуженою від власних дій, людина виявилася вільною і від відповідальності за наслідки своєї діяльності. М. Мамардашвілі діяльну модель некласичної людини описав таким чином: «Я це зробив, але це не «я». «Я» - це щось куди більш високе, багате; це моє «таємне Я», якого ніколи ніхто не бачив, оскільки воно ніколи не ідентифікується з тим, що воно робить» [23, с.113]. Активна і не обмежена в своїх діях, людина не обов'язково повинна була «увідповіднюватися» з усім світом. Тому природна діяльність некласичної людини виявилася конфліктною за своєю сутністю, направленою на розвиток лише окремих її сторін, що робило її далекою від єдності не тільки з природою і навколишнім світом, а і з самою собою.

Інтерес до внутрішнього світу людини став спробою прорвати її природну залежність, що значно розширило горизонт діяльності людини, перевершуючи природні межі. Адже нові об'єкти діяльності

тепер не редукувалися до світу зовнішніх обставин та чуттєвого досвіду. При цьому діяльність людини як суб'єкта пов'язувалася, насамперед, з душею і свідомістю, з її внутрішнім світом, але не з фізичною діяльністю, яка була природною. Інтелігібельні об'єкти передбачали діяльність самозаглиблення, самозбирання людини, в наслідок чого тільки й могло реалізовуватися її істинне буття, прихід до самої себе. Виникаючий при цьому досвід внутрішнього переживання як джерело знання людини про саму себе одночасно означав появу і нових практик, які розвивалися на раціональній основі, але безпосередньо не пов'язувалися з предметно-чуттєвим світом людини. У цьому розумінні до практичних можна віднести тему брентанівсько-гуссерлівської інтенціональності, бергсонівської тривалості, психоаналітичні практики, інтуїцію, інсайт, гіпноз. Слід зауважити, що поява наукового інтересу до внутрішнього досвіду людини як нової основи для формування нетрадиційних раціональних практик у суспільстві викликала посилений інтерес і до практик релігійних. У даному разі закономірним можна вважати появу в середині ХХ ст., спочатку в Америці, а потім і в Європі, величезного інтересу до духовних практик Сходу. Це дозволяє в якості нових, специфічних особливостей некласичних практик, пов'язаних із зміною уявлення про людину, виділити їх непередметний, в розумінні матеріальної вираженості, характер. Пов'язані з внутрішнім світом людини, з утворюваними нею образами і уявленнями, такі практики набули суб'єктивних рис, у яких відображалася самість людини, її сприйняття та переживання себе і світу. Їх результатом передбачався розвиток самої людини, насамперед, якостей душі, які не зводяться до рефлексів та інших актів зовнішньої поведінки. А різноманіття мисленнєвих інтенцій дозволяло людині бути різнонаправленою не лише відносно предметного світу, в наслідок активного перетворення якого повинні були з'являтися матеріальні блага, але і щодо свого внутрішнього світу як метафізичного.

Таке розширення діяльності людини дозволило їй перетворювати, аж до агресивності, як навколишній предметний світ, так і бути нестримною в своїх власних фантазіях і прагненнях, перетворюючи свій особистісний світ. Саме в наслідок такої діяльності людини сьогодні ми змушені говорити про глобальну кризу світової спільноти. При цьому саме екологічна і антропологічна кризи стали її найгострішими виявленнями, які свідчать про те, що змінам піддалися як оточуюча людину природа, так і її власна природа, змушуюча сьогодні ставити питання вже про збереження людського в людині. У той же час, як пише В.В. Кізіма, «некласична людина сьогодні

продовжує свою ходу, але чим далі, тим більш чітко виявляє вона свою історичну неспроможність. Ідея її безмежної могутності... породила настанови експансіонізму, прагматизму, его- і соціоцентризму. ...Дух Освенціма і Холокоста – це лише сублимоване історією і наочно виявлений на Нюрнберзькому процесі початок краху неklasичної методології, який продовжується і сьогодні, хоча вона і залишається поки що пануючою, в тому числі і в Україні» [24, с.171].

То ж, неklasична модель цілісної людини, побудована за принципом домінування суб'єкта над об'єктом, виявилася половинчастою, неповною, такою, що лише «разв'язувала руки» людині як одномірній істоті в усіх її діях, насамперед, споживацьких і корисних по відношенню до світу та інших людей. Етична сторона відношень людини як важлива складова її духовного розвитку, як умова виходу за межі індивідуального буття до транслюдського опинилася витісненою на «другий план». Зв'язок людської душі із Всесвітом, її духовний рівень існування виявилися поза полем уваги неklasичної науки, а неklasична людина – частковою людиною, такою, що втратила відчуття належності до цілого, з власною ідеологією, якою став постмодернізм.

Постнеklasичні орієнтири осмислення цілісності людини

Не розв'язане традиційною раціональністю питання цілісності людини знаходить перспективи вирішення в рамках постнеklasичної раціональності, яка як новий етап розвитку науки почала формуватися в європейській культурі з середини ХХ ст. Пов'язана зі становленням нелінійного природознавства, вона знаменувала парадигмальні зрушення в усіх наукових сферах, у тому числі й людинознавстві. Переглядаючи суб'єкт-об'єктні відношення, постнеklasика, на відміну від klasичного і неklasичного типів раціональності, враховує ще й ціннісно – цільові структури діяльності. Акцент на цьому зумовлений, насамперед, тим, що в постнеklasичній суб'єкт - об'єктній парі новим є об'єкт дослідження, визначений розвитком природознавства ХХ ст., зокрема кібернетики та квантової фізики. Це саморозвиваючі системи, серед яких і «людинорозмірні», в які людина включена як діючий компонент, що знаходиться не в розриві чи протиставленні з неживими об'єктами, як це було в попередніх типах раціональності, а в єдності з ними. Насамперед, це біологічні об'єкти, об'єкти сучасних біотехнологій, комплекси сучасного проектування типу людино – техніко – технологічних систем, комп'ютерні мережі, INTERNET та всі

соціальні об'єкти, що історично розвиваються [25, с.7]. Тому зміна типу наукової раціональності пов'язана з освоєнням нових типів системних об'єктів, особливістю яких є саморозвиток, відкритість, ієрархічна складність, системна цілісність, цільова причинність, реалізація потенційно можливого, здатність нарощувати нові рівні, еволюціонувати тощо.

Поява нового об'єкта дослідження відкриває перспективу і нового бачення людини, яка в силу своєї діяльності перестає бути незалежним спостерігачем від об'єкта власного впливу. Адже людина вже не зовнішня по відношенню до нього та навіть і не розміщена в ньому, а єдина з ним як його компонент. Будучи включеною в розвиток «людино-» системи, вона сама стає її об'єднуючим фактором. А це означає, що основною умовою цілісності «людинорозмірної» системи, в тому числі й самої людини, постає її власна діяльність. А оскільки діяльність людини є універсальною характеристикою її буття, то цілісність людини в межах постнекласики може осмислюватися як така її сутнісна характеристика, яка стосується відразу і зовнішнього і внутрішнього людини, включаючи в себе діяльність фізичну, розумову, емоційну, вольову і т. д. Тому діяльність людини тут постає невід'ємним фактором вибудовування цілісності людини і може розглядатися як умова її гармонійної єдності і в самій собі, і себе з усім світом.

Водночас це означає, що в межах постнекласики для людини відкривається принципово нова реальність, з якої може співвідноситися її цілісність. У всякому разі стає очевидним, що цілісність людини не може бути зведеною ні до зовнішнього, ні до внутрішнього, ні до природного буття, ні навіть до соціокультурного буття, тим більше психічного. Людина разом зі своєю діяльністю стає частиною величезних систем, які сьогодні прийнято називати «людинорозмірними», «людиномірними», «людиномірними», «вітомірними» і т. д. У якості таких систем можна розглядати не лише природу, суспільство або культуру, але й весь Універсум. Це означає, що цілісність людини в самому широкому варіанті повинна розглядатися як єдність людини з усіма її умовами, в які вона включена. Водночас це дає підстави стверджувати про існування для людини суб'єктної об'єктивності, про відносність межі між людиною та будь-яким іншим предметом її впливу, разом включених у систему більш високого порядку, про її потенційні можливості, укорінені в спільній основі з об'єктом. Адже постнекласична людина у своїх межах стає нескінченною, особливо в порівнянні з класичною людиною, обмеженою власним тілом. Врешті-решт стає очевидною

потреба безумовної відповідальності людини як істоти свідомої і активної за обрані програми діяльності та їх наслідки, зворотна сторона яких обов'язково зачіпає її саму як частину цілого. З точки зору постнекласики моральна відповідальність людини за свої діяння стає умовою не лише збереження людського в людині, а і її самої як виду. А це повертає до осмислення внутрішніх цінностей особистості, які формують смисловий центр людського буття. Повертає до осмислення ролі мети, насамперед, кінчної, сформованої на основі внутрішніх цінностей, у напрямку до якої відбувається самовибудовування людини як цілості.

Постнекласичним орієнтиром осмислення людини є і те, що нова раціональність ставить своїм завданням не лише опис характеристик цілості як такої, хоча вже й з урахуванням її розвитку й становлення як лінійно-нелінійного процесу, а націлена також на «пошук фундаментальних структур і елементів цілого» [25, с.11]. Для аналізу цілості людини виявлення й осмислення таких «фундаментальних структур» має досить важливе значення, оскільки їх виявлення здатно відкрити перспективу побудови єдиної моделі людини, в рамках якої всі фактори людського життя здатні впорядковуватися за принципом «сутність - явище», не вимагаючи «зацикленості» на описі різних контроверз, виявленні протистояння полюсів або розколотості людини як її частковому прояві.

У методологічному відношенні перегляд суб'єкт-об'єктних відношень обумовив перегляд причинної детермінації як основної ознаки наукового мислення, виявлення «несилової» причини, викликані кондіціональними зв'язками і внутрішнім станом самої системи, перегляд телеологічності, зв'язку в системі майбутнього з минулим. Цим зумовлено і формування нових методологічних принципів, які використовуються при дослідженні живого, в тому числі й людини. Серед них фундаментальними принципами, яких намагалися уникати класика і некласика, є гомеостатичність, ієрархічність нелінійність, нестійкість, незамкнутість, динамічність, спостережуваність. Ці принципи виражають чергування хаосу й порядку; розвиток системної складності й становлення системної цілості. Іншими словами, вони дають можливість досліджувати розвиток і еволюціонування «людино-» системи як єдиного, але двоетапного процесу. Мається на увазі, що розгортання системи, нарощення її складності, постає розвитком «людино-» системи як лінійним процесом. А «згортання» системи з досягненням у ній «критичних параметрів», перетворююче її на просте ціле, постає еволюційним виходом системи на новий, більш високий рівень її

розвитку як нелінійний процес. З огляду на це розвиток цілісності і становлення цілісності виявляються двома якісно різними етапи єдиного, але складного процесу розвитку цілісності, які можна умовно позначити як розвиток і еволюціонування. Пов'язуючись з різним станом і стадіями розвитку процесів у системі, перший етап є тривалим процесом в системі, який може і не досягати своєї граничності та повноти, в той час як другий етап - це миттєве вибудовування в системі її нового рівня більш високої складності.

Це надає особливого значення в постнекласиці таким загальнонауковим принципам, відкритим квантовою механікою і синергетикою, як принцип коеволюції та принцип подвійності. Перший відображає можливість і навіть необхідність різних систем, у тому числі й «людино-» систем, досягати в собі та між собою абсолютної єдності як цілісності шляхом об'єднання і узгодження різних темпосвітів. Другий принцип, запроваджений у науку квантовохвильовим дуалізмом, для всіх складноорганізованих систем означає їх подвійне начало, яке з урахуванням постнекласичного характеру їх діяльності в аналізі цілісності вимагає врахування їх нової спільної якості, у всякому разі хоча б можливість її появи, не обмежуючись при цьому лише розглядом їх взаємодоповнюваності. Як ознака некласичної раціональності звичайна доповнюваність у постнекласиці виявляється недостатньою, оскільки не здатна розкрити синтезну сутність протікаючих у складній системі взаємодіючих процесів, направлених на вибудовування нової цілісності як її динамічної якості.

Особливістю постнекласичного осмислення «людино-» систем є також те, що, зосереджуючи увагу на перехідних станах і процесах, зумовлених розвитком і становлення цілісності, постнекласика переглядає саме уявлення про цілісність людини. Адже остання тепер передбачає не лише складність самої людини як складноорганізованої динамічної системи, що було вже зрозумілим і в некласиці, а ще й складність самих її умов, також ієрархічних, проявлених і не проявлених. Тому постнекласичний аналіз цілісності людини має враховувати не лише увідповіднення «роботи» частин, систем і підсистем в ній самій, а і людини як такої, в усій її складності зовнішнього і внутрішнього, абсолютно з усіма її умовами. При цьому цілісність вже не є ні сумою частин, систем чи підсистем, ні їх простим складанням. Цілісність здатна поставати якісно іншою, відмінною відразу від усіх своїх частин і їх якостей.

Всі ці ідеї, принципи, закономірності дозволяють формувати в межах постнекласики такий мета-антропологічний підхід, який не редукувався б до класичної або некласичної раціональності, але в

якому наукове й ненаукове знання про людину, вироблене впродовж усієї історії існування людства, здатно знайти своє об'єднання в центральній для постнекласики темі - темі цілісності. Адже постнекласика є більш зрілим етапом розвитку науки, на основі якого як новій парадигмі, згідно з поглядами Т. Куна, цілком закономірним і навіть необхідним є поява «більш езотеричного типу дослідження» [26, с.36]. Таким «езотеричним типом дослідження» в постнекласиці і має бути мета-антропологічний підхід, який передбачає звернення, як це знову ж таки підкреслював Т. Кун, до історично накопичених «езотеричних фактів», передуючих новій парадигмі і пов'язаних з давно існуючими сферами практичної діяльності людини як джерелом цих фактів [26].

Чи не вперше в науці в постнекласиці можливим стає і її діалог з релігією, що не означає відмову від розуму як ознаки наукової раціональності та редукцію її знання як раціонального до ненаукового як ірраціонального. У постнекласиці як новому типі раціональності, яка розглядає світ у його становленні як лінійно-нелінійному процесі, відбувається переосмислення раціонального, значно розширюється його сфера, переглядається співвідношення раціонального та ірраціонального. Саме на цьому ґрунті стає можливим перегляд взаємовідношення науки й релігії, включення в пізнання раніше не пізнаваного, ірраціонального, нелогічного. З цього приводу І. Пригожин у одній із своїх робіт зауважив, що ірраціональні елементи, людські почуття та пристрасті разом з розумом утворюють нерозривний зв'язок, який уможливує здобуття знань, а щодо сучасної науки, то спільні з мистецтвом, музикою та літературою пошуки трансцендентального [27; с.115, 126]. У будь-якому разі можна стверджувати, що в межах постнекласики відбувається формування спільного проблемного поля, в якому однаково плідно можуть працювати вчені, філософи й богослови, покладаючи в основу співпраці отримані досвідним шляхом знання про людину в усіх її проявах. У прагненні до пізнання цілісної людини, незалежно від її кольору шкіри чи національної приналежності, вироблені різними сферами знання про неї виявляють єдність і взаємопроникнення, про що сьогодні переконливо свідчить взаємний інтерес вчених і богословів, який існує стільки, скільки і наука, але який значно зріс з появою та розвитком нових дослідницьких перспектив постнекласичної науки. У цьому, зокрема, проявляється така особливість постнекласичного осмислення цілісності людини, як міждисциплінарна комунікація, яка виникає в результаті розв'язання

спільної проблеми людини як між різними дисциплінами, так і між наукою та іншими сферами культури, в тому числі й релігійною.

Створюючи нову наукову картину світу і водночас формуючись як світогляд, постнекласика бачить своє завдання в тому, щоб, «не виходячи за рамки науки, ...знайти згоду і з філософією, і з релігійною традицією, і з етичними нормами» [28]. Більше того, для постнекласики стає важливим виявити й зрозуміти, як узгоджуються її власні тенденції розвитку з традиційними моральними цінностями, тому що тільки так можна побудувати нову систему цінностей, маючи опору в самому житті та об'єднуючи релігійне знання про людину з науковим і з філософським. При цьому варто підкреслити, що раціональне осмислення на новій методологічній базі древніх культурних традицій розвинених народів, як і їх внутрішніх духовних практик, стає важливою умовою визначення подальших стратегій діяльності як самих учених і філософів, так і сучасного суспільства і всього людства в цілому. Тим більше, що постнекласичні стратегії діяльності людини «перегукуються» як з християнською практикою ісихазму, так і «у-вей» китайської культурної традиції та принципами несилової дії, розвинутими в індійській культурі» [29; с.30]. Що ж до науково-пізнавальної діяльності, то «західна ідея про домінуючу самоцінність істини починає узгоджуватися з давньосхідними ідеями про моральність як необхідну передумову істини» [30].

У той же час постнекласика як новий і більш високий рівень наукової раціональності на єдиній методологічній основі зберігає і водночас об'єднує конструктивне знання про людину й світ попередніх типів раціональності. Долаючи обмеження, нерозуміння людини традиційною думкою, постнекласика переосмислює материк вироблених антропологічних знань класичної й некласичної раціональностей. Саме як більш високий науковий рівень, що вирізняє постнекласику від усіх раніше використовуваних методологій та сформованих на їх основі антропологій, вона виявляється здатною об'єднати і самі ці різні антропології, формуючи вже мета-антропологію.

Важливим є і те, що для постнекласики не є самоціллю руйнування основ науки чи культури, які, як показує історичний досвід, є хоча й не тотожними між собою, але взаємопов'язаними. У цьому відношенні постнекласика демонструє свою несумісність з постмодерном як доведеною в своїй обмеженості до логічного завершення філософією попередньої епохи. Постнекласика, яка пов'язана з переходом науки до нового стану та формуванням філософії нового типу, принципово відрізняється від постмодерну,

який не є «новою філософією», що виростала б з природничонаукової бази «некласичної фізики», як це підкреслював М. Мамардашвілі [31]. Постнекласика як новий тип раціональності, на відміну від постмодерну, який таким не є, в своїй творчій сутності звернена не лише до наукових основ раціонального знання, але і до основ більш широких і фундаментальних для людини – основ усієї людської культури, які наукою та філософією не можуть ні розділитися, ні бездумно руйнуватися. У постнекласиці виникає перспектива осмислення всієї історії людства як однієї в своїй природі та сутності людини. Не менш важливим для неї постає і виявлення загальних принципів і закономірностей розвитку людини як роду, визначення можливих шляхів її подальшого еволюціонування, зв'язок з культурною традицією, збереження загальнолюдських цінностей і т. д. Водночас замість гранично обмеженої людини постмодерну, якщо не шкідливо-волосяним покривом (Г. Тульчинський), то власною несвідомістю й закритістю, у постнекласиці центральне місце займає людина з новими можливостями, насамперед, внутрішніми. Більше того, постнекласичне уявлення про людину дозволяє «діагностувати» людину постмодерну, як і «захворювання» самого постмодерну, явища у філософії й культурі ХХ століття, яке руйнує сутність людини.

Отже, в межах постнекласичної раціональності, для якої ідея цілісності є центральною, відкривається перспектива нового і максимально широкого осмислення людини. Долаючи обмеження традиційних редукціоністських та плюралістичних підходів у антропології, постнекласична мета-антропологія здатна поєднати знання про людину і світ різних сфер знань, як гуманітарної, так і природничої, та різних антропологій, у тому числі наукової, філософської, богословської тощо. При цьому останнє вказує на те, що на її базі з використанням сучасної філософської термінології може бути теоретично побудованою нова, постнекласична модель цілісної людини, синтетична та універсальна за своїм характером.

Перспективи формування сизигійної моделі цілісної людини як постнекласичної

Найбільш масштабне та перспективне постнекласичне осмислення цілісності людини сьогодні має місце в метафізиці тотальності, головні ідеї якої в 90-х роках ХХ ст. були висловлені В.В. Кізімою [32; 33]. Тоталогія як постнекласичний напрямок вирізняється, насамперед, тим, що робить акцент на перегляді суб'єкт-об'єктних відношень як визначальній особливості сучасного наукового

знання. На думку В.В. Кізіми, постнекласика як новий тип раціональності має знімати крайності суб'єкт-об'єктних відношень класики і некласики тим чином, що переосмислювати саму сутність відношень, виходити на таке їх нове узагальнення, яке має не тільки утримувати конструктивні моменти класики і некласики, а і передбачати абсолютно нові можливості [34; 8 - 11]. Мається на увазі, що некласична суб'єкт-об'єкта ситуація, доповнена в постнекласиці ціннісно-цільовими установками наукового пошуку, саму сутність цих відношень не змінює. Таке суб'єкт-об'єктне відношення не дотягує до принципу нової раціональності. Крайності класики і некласики повністю можуть зніматися лише в ситуації єдності суб'єкта і об'єкта як новому рівні їх відношень. Тільки в такому разі, вважає В.В. Кізіма, можна говорити про логічне завершення лінії розвитку методології наукового пізнання постнекласичними уявленнями [34, 8]. Для розуміння сутності нової раціональності це постає основним. Саме з подолання виникаючої колізії і виростає логіка формування та розгортання метафізики тотальності. У центрі її уваги постала ситуація, коли сторона, яка викликає дію, відчуває на собі її зворотній вплив, оскільки знаходиться в спільному субстанційному полі разом з об'єктом власного впливу. Тому тут суб'єкт стає водночас і об'єктом, а вся ситуація – єдиною самодетермінуючою цілісністю, що постійно змінюється і оновлюється, тобто тотальністю. На думку В.В. Кізіми, «визнання тотальності як важливої, належної вивченню реальності є ключовим у постнекласичному повороті» [35, 40]. Такий «поворот» дозволяє виходити не тільки на новий рівень раціонального осмислення цілісності, а і самої постнекласики, в якій конструктивні моменти попередніх типів раціональності зберігаються. При цьому особливо важливим видається те, що метафізика тотальності виявляє та обґрунтовує базовий принцип всієї постнекласичної раціональності, який, з одного боку, долає крайності відношень суб'єкта і об'єкта традиційної раціональності, в тому числі й зумовлені цим онтизм класики і онтологізм некласики, а, з іншого боку, стає ключем до розв'язання цілого спектру взаємопов'язаних антропологічних та онтологічних проблем, окреслених, але не вирішених різними підходами вже в самій постнекласиці.

Методологічна евристичність тоталогічного принципу полягає в тому, що він відображає онтико-онтологічну дуальність як універсальну характеристику всього суцього, яка постає його подвійно вираженою природою, єдиною та спільною в основі, але різною та багатоманітною в формах свого виявлення. Та саме це й змінює уявлення про цілісність людини, яка, на відміну від попередніх

підходів, вже не може зводитися ні до зовнішнього світу, зокрема тіла людини, ні лише до її внутрішнього світу. Водночас цілісність не може пояснюватися і паралельністю цих світів, або їх сумою, як, на перший погляд, це може витікати з поняття дуальності. Тому відразу слід зазначити, що в тоталогічному розумінні дуальність набуває значення, відмінного від новоєвропейської традиції філософування, для якої характерною була несумісність поняття дуальності з поняттям цілісності. З тоталогічної точки зору дуальність, навпаки, означає нероздільну єдність двох сторін існування сущого. Причому таку єдність, яка не постає філософською абстрактністю як нереальністю, а, враховуючи відкриття квантово-хвильового дуалізму ще некласичного періоду фізики початку ХХ століття та доповнюючи їх природознавчими фактами і феноменами другої половини й кінця ХХ століття, стає осмисленням об'єктивної реальності, з якою постійно стикається людина і яку, всупереч усім попереднім науковим твердженням, постійно відчуває в самій собі. Як пише відомий біофізик про людину як найскладніше природне утворення та елементарну частину як найпростіше утворення, «І там і тут один принцип: дуальність природи. Так же як елементарна частина, згідно з сучасною квантовою фізикою, є одночасно матеріальною частиною і електромагнітною хвилею, так і жива людина є одночасно тілом і душею» [36, 167].

Виходячи з ідеї суб'єкт-об'єктної єдності, метафізика тотальності долає традиційні обмеження в уявленні про сутність людини. «Людина, - пише В.В. Кізіма, - як і будь-яка річ, має розглядатися не лише як онтичне, а і як онтологічне буття: будучи автономною, вона, в той же час, завжди залишається органічною частиною більш широкого середовища,.. всього буття, тому не лише причинним чином впливає ззовні, але відчуває і зворотні кондиціональні впливи на свою самість. Коло замикається, коли у відповідь на свої дії вона сама змінюється як суб'єкт наступних цілепокладань і в комплексі із змінним під її впливом найближчим середовищем виявляється мігруючою цілісністю...» [35, 40]. Приймаючи онтичну складову людини в якості суб'єкта, а онтологічну – в якості об'єкта, метафізика тотальності людину розглядає і як виділену форму буття, самостійну серед таких же онтичних форм, діючи причинним чином, і одночасно як із буття невиокремлювану і незникаючу його онтологічну частину, здатну до кондиціональних зв'язків. Це означає, що людина існує онтично і, водночас, онтологічно, несучи в собі через спільну субстанційну основу, яка виконує онтологічну єднальну функцію щодо онтичних форм свого

виявлення, віртуальну присутність інших людей, суспільства, природи, Універсуму. При цьому її онтичне існування завжди передбачає існування онтологічне, бо людина як така існує відразу в двох своїх іпостасях, нерозривна єдність яких, по суті, є безумовністю самого її життя. Онтичне і онтологічне в ній постають двома природами, які постійно взаємодіють між собою, означаючи не тільки розвиток самої людини як самості, але через неї і всього буття, яке активізується і розвивається в множині своїх форм і зі свого боку впливає на самість людини. Іншими словами, тут розглядається ситуація, коли людина є частиною буття, а буття, яке породжує всі можливі світи, як і суще в них, є продовженням самої людини, її другою непроявленою, і в цьому відношенні ідеальною частиною, в якій присутнім є відразу все: і світи, і їх суще, і все людство, причому в його минулому, теперішньому і навіть майбутньому. При цьому причинені людиною зовнішні зміни зумовлюють зміни у впливі на неї відразу всіх онтологічних умов, визначаючи самодетермінацію розвитку цілісності людини. Обґрунтовуючи таку антропологічну позицію, метафізика тотальності тим самим вперше цілісність людини проголосила дуальністю, єдністю в ній онтичного і онтологічного, зовнішнього і внутрішнього, проявленого і непроявленого. А, враховуючи онтологічну всенаповнюваність людини, її присутність у всіх справах світу, як і світу в людині, що називається «людиномірність і людиномірність», метафізика тотальності на перше місце поставила навіть не стільки саму по собі цілісність, передбачаючи, насамперед, частини і їх зв'язки, скільки тотальність як цілісність, специфічну особливість людини як зануреної в буття істоти.

Створюючи концепт онтико - онтологічної дуальності як спосіб бачення (конструювання) складної антропологічної реальності, метафізика тотальності тим самим вперше піднімається до осмислення самої сутності людини як її цілісності, яка, з огляду на специфіку попередніх підходів в науці і філософії, розумілася різно: соціальною, духовною, біологічною, фізичною, психічною - в дійсності «множинно» виявляючи тільки сутнісні сторони людини, до яких зводилась сама цілісність. У метафізиці тотальності цілісність людини представляється онтико-онтологічною дуальністю, складові якої передбачають одна одну: як індивід – суспільство, природу, Універсум, як включена в цілісність буття його частина – спільну онтологічну основу, в якій все виявляється єдиним з усім.

Ефективність принципу дуальності в антропологічному дослідженні полягає в тому, що онтичне й онтологічне, які можуть розглядатися як єдине і багатоманітне, матеріальне і духовне,

проявлене і непроявлене, перестають бути розрізненими, протиставленими сторонами буття людини, а вперше виражають їх взаємодійність як цілісність людини. У дуальній єдності онтичного й онтологічного «схоплюються» відразу дві реальні сторони людини як дві її природи, якими вона занурена в свої різні середовища, але які в ній як живій істоті ні за яких обставин не можуть бути розірваними чи ізольованими одна від одної, як не може бути відірваним чи ізольованим тіло від душі чи духу, яким би складним воно при цьому не було. Тому дуальність сторін або природ людини в постнекласичній філософії означає єдину її сутність, онтичну й онтологічну одночасно, сутність, яка з їх розривом або, навіть, уже з тією ж розколотістю здатна втрачатися живою людиною як її життя, в усякому разі як життя повноцінне.

У такому разі цілісність або тотальність людини, розглядувана в тоталогії як онтико-онтологічна дуальність, постає найширшою ситуацією єдності людини і її умов. При цьому її умови, в які вона включена, перестають бути лише локальними, зовнішньо природними, фізичними, чи внутрішньо душевними, обмеженими «Я», а постають глобальними. Фактично це означає, що питання цілісності людини, межі якої з переглядом суб'єкт-об'єктних відношень виявилися принципово іншими, ніж раніше уявлялися, пов'язується ще й з онтологічним.

Осмилюючи цілісності людини як її онтико-онтологічну дуальність, в основі якої знаходиться визнання єдності людини з усіма її умовами, в які вона включена, метафізика тотальності тим самим формує метаантропологію, центральною ідеєю якої є ідея увідповідності людини з усіма її онтичними і онтологічними умовами. Позначаючи цю ідею поняттям «сизигія» (від грец. *syzygia* – з'єднання, узгодження), метаантропологія, яку формує метафізика тотальності, отримала назву «сизигійна антропологія» [37]. Її завдання полягає в тому, щоб, долаючи будь-які односторонні розуміння людини, привести антропологічну дисциплінарність і навіть міждисциплінарність до єдиної істинно антропологічної прадисциплінарної основи, виявлення і обґрунтування якої стає можливим з використанням ідей і принципів метафізики тотальності. Водночас, вважаючи сизигію самою сутністю Буття, тоталогія ставить за мету з'ясувати і механізм сизигійного розвитку онтико-онтологічної сутності людини, «допомогти людині стати суб'єктом свого життя, оволодіти цим принципом як практикою буття (істиною)... придати йому розумність, яка розуміється як сизигійна раціональність» [37, 39]. Тому особливістю сизигійної метаантропології є те, що вона

виявляється здатною об'єднати накопичений матеріал на єдиній основі – розумінні людини не як конфліктуючої зі світом, а як включеної в нього. А її методологічна база в осмисленні людини дозволяє рухатися як знизу вгору, від окремої людини до всього людського роду й Універсуму в цілому, так і зверху вниз, від розуміння всезагального Буття-Цілого до одиничного буття сушого. Та саме такий двонаправлений процес, на наш погляд, здатен найбільш повно розкривати взаємозв'язок всього Буття і буття окремої людини, формувати нове уявлення про цілісність як таку, в тому числі й людини, а, отже, формувати й нову наукову картину світу, в якій все зв'язане з усім.

Механізм розвитку онтико - онтологічної дуальності в постнекласичній моделі цілісної людини є одним із найважливіших її моментів, який принципово відрізняє її від класичної і некласичної. Як локалізований формі, що наділена тілесністю, здатністю до мислення, відчуття чи вольових виявлень, людині властиво причинно впливати на навколишній світ, що, власно, і було в полі зору некласичної методології. Але в тоталогічній моделі має місце не тільки причинний вплив людини на інші онтичності, а і кондиціональний зворотній вплив на саму себе через середовище, в якому вона постійно перебуває. Проте на відміну від класичної моделі, де таким середовищем були природа, суспільство, світ речей - об'єктів, в постнекласичній моделі вони представляються тільки умовами існування людини, в той час як її постійним середовищем завжди є тільки онтологічна кондиціональна основа, в якій онтичні форми перебувають у спільних взаємовпливах. Тому причинно впливаючи зовні на умови власного існування, змінюючи їх, людина водночас внутрішньо впливає і сама на себе. З цього випливає, що людина як онтичність – це суб'єкт власних дій, але як онтологічність вона є їх об'єктом, опосередкована входженням до субстанційної основи, в якій є єдиною з безпосередніми об'єктами свого впливу. Відповідно, в тоталогічній моделі суб'єкт-об'єктні відношення постають якісно новою антропологічною реальністю – онтико - онтологічною дуальністю самої людини, яка забезпечує її розвиток як тотальності у всеповноті буття. При цьому парні суб'єкт - об'єктні відношення, які мали місце в традиційних підходах як сутнісні, в такій моделі людини не мають принципового значення, оскільки ними не вичерпується цілісність людини, яка в межах основи реально взаємодіє з усією множиною її речей.

З цього випливає також і те, що механізм розвитку людини як онтико - онтологічної дуальності має рефлексивний характер, але не в

розумінні розвитку лише пізнавального процесу, як це було в традиційній раціональності, а в розумінні причинно - кондиціонального механізму її саморозвитку, в якому причинна і кондиціональна лінії її впливу переплітаються таким чином, що впливаючи онтично на предмети навколишнього світу, людина водночас змінює їх онтологічні відношення, через які, як через умови, впливає і сама на себе. А оскільки рефлексивність онтико - онтологічної дуальності не є разовим актом, а постійним процесом, в якому перервною може бути тільки зовнішня (суб'єктна) діяльність людини, а внутрішня завжди залишається континуально - безпервною, то це означає, що людина є саме тотальністю, яка весь час змінюється, розгортається у зовнішніх і внутрішніх відношеннях, зберігаючи свою ідентичність – єдність в собі власного життя з життям всього універсуму. При цьому наявність причинно - кондиціонального зв'язку в тотальності між її структурними складовими, що забезпечує детермінацію як саморозвиток, дозволяє оцінювати тотальність як «структурований процес життя», в якому структура і процес передбачають одне одного як тоталогенез.

У тоталогічній моделі онтико-онтологічний розвиток людини зумовлений тим, що вона не є ізольованою формою від інших онтичностей, як і не замкнутою в собі самістю. Певними сторонами свого існування людина, як правило, входить до складу ряду тотальностей, наприклад, сім'ї, підприємства, суспільства, всього людства тощо, і є єдиною з ними на рівні субстанційних основ та всього буття, яке в цих основах присутнє, об'єднуючи їх між собою в певну субстанційну ієрархію. В межах тотальностей, будучи автономною і виконуючи певні специфічні функції, людина є своєрідною монадою, що постійно перебуває в генерологічних, актуалізованих зв'язках з собі подібними. Але монадна виокремленість, яка пов'язана з причинною функціональною діяльністю, не вичерпує людину як таку. Як цілісності їй завжди властиві певні якості і відношення, які перевершують будь-яку її монадну функцію і виходять за межі тотальності. Такі якості і відношення в людині, які в невираженій формі несуть у собі присутність онтологічного моменту, в тоталогії називаються парсичними (від лат. pars – «частина»). Саме в силу наявності парсичної функції людина здатна кондиціонально впливати на інших людей, предмети, явища та сприймати такий же вплив на себе, що означає її внутрішній зв'язок з ними в межах однієї субстанційної основи. Парсична функція робить людину як тотальність відкритою і для зв'язку з іншими онтологічними рівнями та всім універсумом. При

цьому інформаційним чином вона представляє всю людину, водночас виокремлюючи її як частину субстанційного цілого і з'єднуючи з цілим. Реально це означає, що людина в кожен момент свого буття є присутністю «через себе суцього» (М. Шелер) всього буття, виявом якого вона є. Невипадково з позицій метафізики тотальності «людиномірність і людиномірність» (В.В. Кізіма) в людині представляються її єдиною сутністю, яка постійно реалізуються нею в різних способах участі в бутті. При цьому дві сторони однієї сутності людини не тільки є взаємодіючими як дві її природи, але і взаємовпливаючими, здатними, в результаті, викликати трансформацію антропологічної реальності. Так, за зовнішньою активністю людини, яка проявляється як її діяльність, визначена інтересами, цілями, цінностями, розумінням сенсу життя, проявляється субстанційна сутність людини. «Часткове» виявлення сутності людини, яке постійно змінює умови її існування або вимагає все нових умов, в свою чергу, здатно глибоко змінювати антропологічну ситуацію і викликати трансформацію самої субстанційної основи та появу в ній нових віртуальних можливостей, які далі будуть виявлятися в новій «серії» плюрального. Субстанціалізація плюрального і плюралізація субстанційного з позицій метафізики тотальності є двома частинами одного і того ж онтико - онтологічного процесу, пов'язаного з трансформацією людини як тотальності та її виходом на новий субстанційний рівень, в межах якого потенційно можливе здатно отримувати актуалізацію.

Тоталогічне уявлення про цілісність людини, яке ґрунтується на визнанні онтологічної основи цілісності всього суцього, має важливе філософське значення. У рамках тоталогічного підходу стало можливим подолання обмежень традиційної раціональності, зокрема онтизму класики й онтологізму некласики. Водночас стала зрозумілою онтологічна крайність і ненаукових підходів у розумінні людини, насамперед релігійних, схильних зводити сутність людини виключно до онтологічного як потойбічного. При цьому і в самій постнекласиці своє вирішення отримали питання, до сьогоdnішнього дня не маючи відповідей, яким, наприклад, є синергетичне питання про те, чому процеси в різних середовищах протікають однаково? Або що забезпечує можливість «комунікації» елементів системи, їх когерентний зв'язок, такий необхідний для становлення цілого? Для метафізики тотальності такою загальною основою є буття як універсальна умова розвитку всього суцього. Звичайно, це є «чисто» філософське рішення антропологічної проблеми, але воно необхідне, оскільки дозволяє рухатися в дослідженні проблеми людини далі,

включаючи при цьому наробки вже й інших постнекласичних підходів, задаючи тим самим не міждисциплінарний характер дослідження, а наддисциплінарний. А це означає, що метафізика тотальності, яка саме таким чином підійшла до вирішення проблеми цілісності людини, виходить за межі самої постнекласики, набуваючи статусу самостійного вчення, яке відкриває перспективи нового світогляду, наукового і культурно-історичного характеру [38].

Отже, онтико–онтологічна модель цілісної людини як постнекласична відображає людину в єдності з усім світом, з усіма умовами її буття, в єдності її зовнішнього і внутрішнього, онтичного і онтологічного. Фундаментальною особливістю такої моделі вперше є те, що вона включає в себе не лише людину як виділену форму буття, як окремого індивіда, а і субстанційну онтологічну основу, спільну для людини та всього суцього. Це дозволяє виявити глибинну універсальну сутність людини, яка, не залежно від її функціональної діяльності, фахової зайнятості чи персональних здібностей, завжди присутня в людині як загальнолюдське. У всіх відомих конкретних моделях людини, економічних, політичних, соціологічних, психологічних, релігійних тощо, вона завжди може бути виділеною як онтико-онтологічне ядро, представлене єдністю матеріального і духовного, матеріального і ідеального, зовнішнього і внутрішнього, приватного і всезагального, цінностей і цілей і т. д.

Посилання:

1. *Платон*. Избранные диалоги / Платон; сост. и комм. В.В. Шкоды. – М.: АСТ, 2004. – 506 с.
2. *Маркузе Г.* Одномерный человек / Г. Маркузе; пер. с нем. А. Юдина. – М.: REFL-book, 1994. – 368 с.
3. *Морен Э.* Метод. Природа Природы / Э. Морен. - М.: Прогресс-Традиция, 2005. - 464 с.
4. *Гольбах П.А.* Система природы, или о законах мира физического и мира духовного / П.А. Гольбах // Гольбах П.А. Избр. произв. в 2 т. - М.: Мысль, 1963. - Т. 1. - 715 с.
5. *Ламетри Ж.* Человек–машина /Ж. Ламетри. - Спб., 1911. – 140 с.
6. *Капра Ф.* Дао физики / Ф. Капра. – К.: «София», М.: ИД «Гелиос», 2002. – 352 с.
7. *Хоружий С.С.* Неотменимый антропоконтур. 3. Антиантропология классического немецкого идеализма / С.С. Хоружий // Вопросы философии. – 2007. - № 6. – С. 114–128.

8. *Лаплас П.* Опыт философии теории вероятностей / П. Лаплас. – М.: Либроком, 2011. – 208 с.
9. *Пригожин И.* Переоткрытие времени / И. Пригожин // Вопросы философии. – 1989. – № 8. – С. 3-19.
10. *Степин В.С.* Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. – 1998. – № 10. – С. 3 – 18.
11. *Юнг К.-Г.* Синхроничность / К.-Г. Юнг. – М.: Рефл-Бук, К.: Ваклер, 1997. – 320 с.
12. *Юнг К.-Г.* Об архетипах коллективного бессознательного / К.-Г. Юнг // Вопросы философии. – 1988. – № 1. – С. 133-150.
13. *Блюменкранц М.А.* Буревесник психоанализа / М.А. Блюменкранц // Фрейд З. Я и Оно: Сочинения / пер.с нем. – М.: Эксмо, Харьков: Фолио, 2004. – С. 5-12.
14. *Камю А.* Бунтующий человек / А. Камю. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
15. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Проблема человека в западной философии: Переводы / сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 314-356.
16. *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер; сост., пер. с нем. и комм. В. В. Бибихина. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
17. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Проблема человека в западной философии: Переводы / сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 261–313.
18. *Адорно Т.* Негативная диалектика / Т. Адорно. – М.: Научный мир, 2003. – 374 с.
19. *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 164-286.
20. *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 254-371.
21. *Большов О.Ф.* Новая укрытость. Проблема преодоления экзистенциализма. Введение / О.Ф. Большов // Философская мысль. – 2001. – № 2. – С. 137–145.
22. *Гартман Н.* Старая и новая онтология / Н. Гартман // Историко-философский ежегодник. 1988. – М.: Наука, 1988. – С. 320-324.

23. *Мамардашвили М.К.* Мысль под запретом. Беседы с А.Э. Эпельбуэн / М.К. Мамардашвили // Вопросы философии. – 1992. - № 5. – С. 105-113.
24. *Кизима В.В.* Идеи и принципы постнеклассического образования / В.В. Кизима // Тоталлогия. – К.: ПАРАПАН, С. 167–185.
25. *Степин В.С.* Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность / В.С. Степин // Вопросы философии – 2003. - № 8. – С. 5–18.
26. *Кун Т. С.* Структура научных революций / Т. Кун; сост. В.Ю. Кузнецов. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 605 с.
27. *Пригожин И.Р.* Определено ли будущее? / И.Р. Пригожин. - Москва – Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2005. – 240 с.
28. Если мы не откажемся от идеала общества потребления - нам не выжить [Электронный ресурс] / В.С. Степин. - Режим доступа: <http://www.spas-news.ru>.
29. *Телиженко Л.В.* Мистический опыт как свойство человека: особенности и перспективы рационального осмысления / Л.В. Телиженко // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. - 2008. - № 20. – С. 78–94.
30. *Степин В.С.* Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различия / В.С. Степин // Постнеклассика: философия, наука, культура. – СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. – С. 249–295.
31. *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классическая и современная буржуазная философия / М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьев, В.С. Швырев // Вопросы философии. – 1971. - № 4. – С. 59-73.
32. *Кизима В.В.* Человекомирная тотальность. Постнеклассический манифест / В.В. Кизима. – К.: ЦГО НАН Украины, 1993. – 34 с.
33. *Кизима В.В.* Тоталлогические аллюзии / В.В. Кизима // Totallogy. Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України, 1995. – С. 20–105.
34. *Кизима В.В.* От постнеклассики к метафизике тотальности / В.В. Кизима // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. - 2007. - № 17/18. – С. 7–34.
35. *Кизима В.В.* Начала метафизики тотальности / В.В. Кизима // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. - 2007. - № 17/18. – С. 35-130.
36. *Кузин А.М.* Духовное начало во Вселенной / А.М. Кузин // Вопросы философии. – 1998. - № 8. – С. 167-170.

37. Кизима В.В. Метафизические начала сизигийной антропологии / В.В. Кизима // Totallogy – XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України, 2006. – С. 7-153.

38. Кизима В.В. От мироощущения современного человека к новому мировоззрению социума / В.В. Кизима // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження. Випуск 24. – К.: ЦГО НАН України. - 2010. - С. 19–35.

А.Г.Волков

ТОТАЛЛОГЕНЕЗ ЭКОНОМИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

Использование тоталлогии при исследовании экономического дискурса открывает широкие перспективы. Это связано с тем, что теория тоталлогии исходит из единства бытия и мышления в познании реальности, что позволяет рассматривать дискурс в условиях взаимодействия субъектов, в том числе и экономических. Отметим применение теории обновления при рассмотрении философских проблем, например, синергетики, деонтологии, специфики гуманитарного знания, личности ит.д. В предлагаемой статье ставится цель показать возможности теории тоталлогии, которые открываются при исследовании экономического дискурса, а конкретнее, для характеристики его тоталлогенеза. В частности ставятся следующие задачи исследования: рассмотрение явления трансфера доминант, разграничение генерологического и парсического бытия, а также выявление своеобразия рг-двойственности экономического дискурса. При этом, поскольку экономический дискурс связан с политическим, они рассматриваться как неразрывное целое. В качестве объектов исследования выделяется социалистический дискурс, в таких вариантах как дискурсы ленинизма и сталинизма, а также дискурс капитализма.

Трансфер доминант

Обратимся к описанию тоталлогенеза В.В. Кизимой, который характеризует его следующим образом: «Условия тоталлогенеза могут смещать характер связанных с ним процессов и сизигических