

ПОСТНЕКЛАСИЧНА МОДЕЛЬ ЦІЛІСНОЇ ЛЮДИНИ:
ТОТАЛОГІЧНИЙ ВИМІР

У статті розглядаються перспективи нового раціонального осмислення антропологічної цілісності з позицій постнекласичної методології. Аналізуються особливості тоталогічної моделі цілісної людини на основі концепту онтико-онтологічної дуальності як способу конструювання складної антропологічної реальності.

Думка відомого містика християнського сходу про те, що легше пізнати небо, ніж самого себе, видається слушною не тільки стосовно окремої людини, а, як би це не було парадоксально, і всієї європейської науки, яка завжди прагнула виробити об'єктивне бачення людини як цілісності, але якого не має й донині. Спроби обґрунтувати цілісність людини, до чого, власно, прагнула кожна серйозна концепція чи вчення, переважно зводилися до опису тільки окремих аспектів людського існування, що дозволило філософії накопичити величезний каркас знань про людину в цілому, так і не маючи чіткого уявлення про неї як цілісність. Водночас методологічний редукціонізм, який виявився в односторонності уявлення про людину, призвів до появи різноманіття самих антропологій, які відображають, як налічує В.П. Войтенко, дванадцять основних властивостей або граней людини як істоти розумної, виробничої, суспільної, релігійної тощо, до яких сутнісно людина ні в якому разі не може бути зведеною [1, с. 7]. Тому, якщо визначити специфіку антропологічної ситуації сьогодні, то навіть на відміну від середини ХХ ст., коли Г. Маркузе «зафіксував» одномірну людину, маємо вже плюральність самої одномірності, яка «вразила» навіть науку про людину і з якою незрозуміло, що робити далі. Необхідність виходу з антропологічної кризи, ознакою якої сьогодні є втрата *ідентифікації*, що загрожує втраті власно людського в людині, того, що єднає її з усім родом, та подолання кризи науки і філософії як сфер знання про людину актуалізують звільнення від ілюзій одномірності та повернення до осмислення людини як цілісності.

Така ситуація змушує вчених і філософів ставити питання про необхідність переосмислення ідеалів наукової раціональності та створення єдиної науки про людину як метанауки або «загальної антропології» (І.Т. Фролов), орієнтованої на дослідження під певним кутом зору цілісності людини як *основного* її виміру. Але такі спроби є незадовільними, оскільки штучно утворений розрив як у людині між її зовнішньою природною стороною та внутрішньою духовною, так і в самих науках про людину (між філософською і науковою антропологією, між фізичною і соціальною антропологією, між антропологією та іншими науками про людину) залишається не подоланим, а в центрі уваги замість цілого продовжує бути часткове. З цього приводу досить часто висловлюються песимістичні думки про те, що це взагалі питання кантівських алюзій, які задають необґрунтовані очікування, бо немає єдиного структурного інваріанту [2, с. 67], або що в людині є такі речі, які, можливо, і визначають її як певну цілісність, але куди науці «ніс сувати і не потрібно» [3, с. 50]. Очевидно, треба погодитися з тим, що тільки адекватне уявлення про цілісність людини може стати основою для цілісності як науки, так і пошуків шляхів виходу з кризи. Проте розв'язання цієї ключової проблеми, а отже, і подолання плюральної ситуації взагалі, на мій погляд, має реальні перспективи тільки за двох обставин, які зумовлюють одна одну:

1. У разі вироблення метаантропологічного підходу, який на єдиній понятійній та концептуальній основі об'єднав би різноманітні знання про людину, вироблені різними антропологіями, в тому числі науковою, філософською, релігійною і т.д. Його особливістю

має бути здатність раціонально охоплювати не тільки історично накопичені знання про людину, а органічно включати в себе антропологічні факти і феномени, які зафіксовані в кінці ХХ ст. і ще не отримали глибокої наукової оцінки, але які вже не можуть бути і спростованими. Наприклад, хвильова генетика П. Гаряєва, трансперсональна психологія С. Грофа, експерименти із дзеркального цитопатичного ефекту В. Казначеева тощо. Не відповідаючи базисному розумінню цілісності людини традиційної науки, вони вимагають його перегляду та суттєвого доповнення.

2. За умови переосмислення наукою і філософією самого уявлення про цілісність, яке й до сьогодні залишається неоднозначним, утворюючим світоглядну і методологічну основу для односторонніх досліджень в межах різних напрямків і дисциплін. Образ цілісної людини вимагає чіткого розуміння універсальної моделі *самої цілісності*, що динамічно охоплювала б сутність людини, яка може по-різному проявлятися і описуватися різними дисциплінами. Адже не можна описати ціле, не уявляючи сутності концепту цілого, що несе в собі певне модельне уявлення про нього, збіжне з ідеєю. Лише в такому разі багатомірність цілого не зможе підмінятися безкінечними вимірами його частин, утворюючи образи «часткової людини».

Для даної роботи, завдання якої полягає в з'ясуванні перспектив нового раціонального осмислення антропологічної цілісності, зазначені обставини є вихідним орієнтиром пошуку оптимального методологічного підходу, здатного побудувати та описати модель цілісної людини, де під моделлю розуміється умовний аналог людини як об'єктивної реальності з комплексом її зв'язків і відношень, що повторюються і впливають один на одного. У даному разі перевагою теоретичного моделювання цілісної людини як особливо складного об'єкта дослідження є те, що воно дозволяє описати механізм динамічного взаємозв'язку сутності людини з різними модусами її актуалізації, взаємодію зовнішнього і внутрішнього в самій людині як єдиний процес.

Значні перспективи для оптимального розв'язання проблеми цілісної людини сьогодні відкриваються в межах постнекласики як нового «історичного типу раціональності» (В.С. Стьопін), який почав формуватися в науці з середини ХХ ст., долаючи обмеження класичної і некласичної раціональності. Переглядаючи саму сутність раціональності, постнекласика змінила уявлення про ціле і його частини, що світоглядно і методологічно дозволяє принципово інакше осмислити людину як цілісність та теоретично розглянути її у формі постнекласичної моделі, насамперед, на базі метафізики тотальності.

Тоталогія, головні ідеї якої в 90-х роках ХХ ст. були висловлені В.В. Кізімою [4] і яка сформувалася як течія в Центрі гуманітарної освіти НАН України м. Києва, зокрема на базі Лабораторії постнекласичних методологій, ґрунтується на принципово новому уявленні про суб'єкт-об'єктні відношення як визначальній рисі постнекласичної методології. На відміну від класичної та некласичної методологій, які виходили з протиставлення суб'єкта об'єкту чи об'єкта суб'єкту, стверджуючи визначальну роль одного відносно іншого, метафізика тотальності визнає їх єдність як цілісність, що трансформується. У центрі уваги тепер 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, «признание тотальности как важной, подлежащей изучению реальности является ключевым в постнеклассическом повороте» [5, с. 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.

Формуючись як метаантропологія, метафізика тотальності *цілісність людини* вважає її *сутністю*, 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. Наприклад, людина як частина природи або суспільства – природна, соціальна цілісність (класична методологія), людина як неперевершений внутрішній світ, як самодостатність – психічна цілісність (некласична методологія). При цьому характерним була абсолютизація або людини, або умов (середовища), в яких вона існує. Метафізика тотальності, спираючись на ідею суб'єкт-об'єктної єдності, долає традиційні онтизм і онтологізм в уявленні про сутність людини. Вона створює *концепт онтико-онтологічної дуальності* як спосіб конструювання (бачення) складної антропологічної реальності, що оптимально відповідає моделі цілісної людини.

Тоталогія виходить з того, що людина є виділеною формою буття, його реальним проявом – онтичністю, а як перевершуюча свої зовнішні межі, що несе в собі в специфічному вигляді інформацію про все буття, – онтологічністю. Як пише В.В. Кізіма, «человек... обладая онтической спецификой, всегда одновременно есть часть более широких оснований, выполняющих по отношению к нему и другим проявлениям этих оснований онтологическую, субстанциальную функцию» [6, с. 21]. Це означає, що людина існує онтично і водночас онтологічно, несучи в собі через спільну субстанційну основу, яка виконує онтологічну єдину 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 є безумовністю 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.

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 локалізованій 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-безперервною, 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.

Наголошення в онтико-онтологічному підході саме на тотальності людини як цілісності не є випадковим, оскільки в тоталогії самі поняття «цілісність» і «тотальність» не є тотожними. Як правило, в постнекласиці під цілісністю розуміються певні якості і властивості, які виникають у взаємодії частин цілого. При цьому ціле не зводиться до суми його частин, і в ньому частини не виокремлюються, оскільки ціле не є таким без частин, а частини не існують без цілого. Для тоталогії таке уявлення дійсно близьке, оскільки світ і людина, як і взагалі Буття, безперечно, представляються таким цілим, яке не можна штучно розчленувати чи умовно звести його частини до цілого. Але це і не означає цілісність як певний сталий моноліт, особливо щодо живої людини з подвійною онтико-онтологічною природою, яка передбачає динамічний зв'язок структурних складових, де онтична, власно, є частиною онтологічної. Тому у тоталогічній моделі цілісної людини на перший план проступає не питання якостей цілого чи домінування цілого над частинами, онтики над онтологією чи навпаки, а їх плінне, взаємообумовлене буття, гармонійне увідповіднення в процесі розгортання, що і відповідає реальній людині – цілісності, що розгортається, тобто тотальності. З цього приводу В.В. Кізіма підкреслює, що ідея тотальності важлива не стільки як ідея цілісності, скільки як ідея *повноти Буття*. Тим більше, що тотальність не вичерпується одноразовим рефлексивним актом, а є процесом, що розгортається в просторі і в часі, який «не забороняє трансформацій частин і цілого, аж до їх субстратних трансмутацій, які ведуть до метаморфозів самої тотальності» [5, с. 46]. Наявність причинно-кондиціонального зв'язку в тотальності між її структурними складовими, що забезпечує детермінацію як саморозвиток, дозволяє оцінювати тотальність як «структурований процес життя» (В.В. Кізіма), в якому структура і процес передбачають одне одного як тоталогенез.

Таке розуміння тотальності в онтико-онтологічному підході виявляється близьким до гегелівської «розгортаючої в самій собі і зберігаючої себе єдності», але особливо є близьким до уявлення В. Соловйова про всеєдність, зокрема, щодо єдності людини як частини Цілого, Бога як початку буття, з усім, що в бутті присутнє як «всьяке буття». З приводу останнього слід зазначити, що близькість уявлення про тотальність з всеєдністю, як і тотальності з консубстанціональністю П. Флоренського (онтологічний внутрішній зв'язок усіх істот) чи творчою єдністю енергій М. Бердяєва, для філософії означає перспективу на єдиній раціональній основі об'єднати філософське і філософсько-релігійне розуміння цілісної людини та теоретично побудувати спільну антропологічну модель, оскільки в уявленні про становлення людини як частини Цілого проступає онтико-онтологічний принцип її існування і розвитку як тотальності.

У тоталогічній моделі онтико-онтологічний розвиток людини зумовлений тим, що вона не є ізольованою формою від інших онтичностей, як і не замкнута 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 сущого» (М. Шелер) всього буття, виявом якого вона є. Невипадково з позицій метафізики тотальності «человекомирность и человекомерность» (В.В. Кізіма) в людині представляються її єдиною сутністю, яка постійно реалізується 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. Субстанціоналізація 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.

Але в житті людини ці два періоди, які пов'язані насамперед з її внутрішнім розвитком та його зовнішнім виявленням, не є рівнозначними. Період субстанціоналізації переживається людиною як кризовий період, який означає, що попереднє субстанційне джерело вичерпало свої ресурси. Цьому, як правило, передують певні негативні життєві обставини, які змушують людину інакше оцінювати саму себе, ситуацію, переглядати визначальні цінності та, можливо, радикально змінювати бачення мети і сенсу свого життя. Такий період не є миттєвим, він завжди пов'язаний із «зануренням людини в саму себе», у певні субстанційні рівні, які максимально відповідають змінам у світогляді, і відповідно вимагають глибокого усвідомлення нової реальності, що є досить тривалим процесом. Своєрідним аналогом субстанціоналізації плюрального є описана Ф. Ніцше ситуація: «Землетрясение засыпает много колодцев и образует страдающих жаждой; но оно же вызывает на свет внутренние силы и тайны. Землетрясение открывает новые источники» [7, с. 153].

Період плюралізації, який настає після виходу людини з субстанційного стану, насамперед характеризується активною діяльністю людини, в якій отримують практичну реалізацію її нові «внутрішні сили», укорінені в новому субстанційному рівні, пов'язані з усвідомленням інших цінностей, цілей та способів їх реалізації. Безпосередньо в житті людини він виявляється в новій серії її вчинків і ситуацій, в прагненні до конкретних практичних результатів, підпорядкуванні другорядного першочерговому, утвердженні в певних онтичних структурах і ситуаціях як одно- чи багатofункціональний діяч тощо. Але в будь-якій діяльності людини, незалежно від її значимості чи виду, завжди проступає вся субстанційна сутність людини. Інша річ, як навчитися її бачити в собі та виявляти в інших або в який спосіб у власній самості актуалізувати віртуальну присутність якщо не всього буття, то хоча б його певної частини?

Питання про самопізнання людиною самої себе, яке водночас є питанням про співвідношення онтичного і онтологічного, в контексті тоталогічної моделі цілісної людини займає особливе місце. Його складність полягає в тому, що подвійна природа людини передбачає різні види діяльності і навіть практики. Онтично діяльність людини є *практикою самої себе*, що реалізується в відношеннях з іншими онтичностями. Онтологічно ж виявляється *практикою самого буття*, яке об'єднує всі свої виявлення (практики) і без них не існує. Як вважає В.В. Кізіма, практика людини, яка безпосередньо реалізується в

відношеннях з навколишнім світом, є практикою «бытования бытия», оскільки з позицій метафізики тотальності людина перстає бути тільки зовнішнім діячем чи спостерігачем, а опиняється в середині буття як його повноправний співучасник в спільній причинно-кондиціональній рефлексивності [5, с. 56]. Для постнекласичної людини це означає також змогу в інший спосіб пізнавати буття, не шляхом проникнення в речі, як говорив Б. Паскаль, «до ничтожества», а, перебуваючи в середині буття, виявляти, а точніше, бачити в потоці подій саму істину буття. Але для такого бачення необхідною умовою є гармонійне увідповіднення онтичного, практики себе, і онтологічного, практики буття. Адже дії людини як онтичності, як правило, обумовлені її суб'єктивною оцінкою та ставленням до інших людей, речей, світу чи умов, а, значить, можуть не відповідати її онтологічній сутності. Тому відсутність гармонії онтичного і онтологічного в самій людині є, власно, порушенням людиною і технології практики буття, зумовленим її діяльністю. Іншими словами, людина бачить і сприймає світ в його істині як ціле в тій мірі, в якій сама є істинною, цілою або гармонійною, узгодженою в самій собі в двох своїх структурних складових – онтичній і онтологічній. По суті, це означає, що абсолютне увідповіднення людиною в самій собі онтичного і онтологічного має бути таким же увідповідненням себе з усім буттям, збігом практики себе з практикою буття, як і пізнання себе з пізнанням усього.

Чим в дійсності є для людини таке увідповіднення в онтологічній сутності «Я – буття» і «все – буття», яке теоретично є безумовно можливим, можна тільки гіпотетично передбачати, оскільки антропологічна криза свідчить про те, що сучасна людина далека від істини. З позицій онтико-онтологічного підходу шлях до нього пролягає через саму людину, через її всеоб'єднуючу онтологічну складову, який вимагає орієнтування не тільки на звичайну логіку та виявлення причинних зв'язків людини онтичної, а і на переживання буття в собі та його бачення із середини, онтологічними критеріями якого можуть бути безперервні внутрішні відчуття комфортності, задоволення, вселюбові та ін. Повнота такого інтегрального переживання людиною, вважає В.В. Кізіма, є повнотою самого буття, а, отже, є і шляхом пізнання цілого, способом його репрезентації через позицію людини в світі [5, с. 57, 58]. Пізнання істини, яке в тоталогічній практиці стає, власно, баченням гармонії і повноти буття, для людини означає вміння виявляти в духовних ландшафтах самості, в якій присутній увесь світ, ландшафти буття, бачити його необхідні сторони, переводити неявне в явне, приховане в актуальне. Або ж аналітичним шляхом, уміючи групувати серії явищ зовнішнього життя, виявляти приховані субстанційні можливості буття.

Слід зазначити, що виявлення в людині прихованих можливостей, укорінених у її онтологічній сутності, як і раціональне осмислення останньої, для сучасної науки є тими питаннями, над якими працюють, зокрема, психонетика, яка вивчає нові способи породження людиною нетрадиційних психічних реальностей із сфери нерозчленованої в собі «сплячої» свідомості [8], віртуалістика, яка в поліонтологічній моделі людини виділяє декілька рівнів віртуальної реальності, які не зводяться один до одного, але є взаємозв'язаними між собою, забезпечуючи цілісність людини та повноту її буття [9], когнітивістикою [10] та ін. Певним чином вони реалізують і водночас підтверджують тоталогічні закономірності розвитку онтико-онтологічної дуальності, способи виявлення онтологічного в онтичному, зв'язок онтичного з онтологічним, відкриваючи нові перспективи для пізнання цілісної людини.

Реальність таких перспектив стає особливо відчутною при порівнянні тоталогічної моделі цілісної людини як моделі універсальної з базовими моделями людини світових релігій, які відрізняються між собою культурно-часовою специфікою чи доктринами, але є надзвичайно близькими у своїй практичній (містичній) частині, діяльно відображаючи одну і ту ж онтико-онтологічну сутність людини та її подвійну природу. «Познай себя, что ты двояк и двоякие имеешь очи» [11, с. 403]. Спільність розуміння ними закономірностей становлення людини як матеріально-духовної цілісності, необхідності гармонійного увідповіднення в ній зовнішнього і внутрішнього як Шляху до єдності з Богом та

Богопізнання як пізнання себе, присутності в собі всього сущого, що практично реалізовувалося ними впродовж тисячоліть, є певним загальнокультурним свідченням універсальності самої людини.

Це дозволяє зробити висновок про те, що зближення тоталогічної моделі людини з науковими, філософськими та релігійними по-новому відкриває в людині власно людську глибину, в якій усе виявляється єдиним з усім. А зближення тоталогічної практики буття з містичною духовною практикою дозволяє сподіватися на те, що на раціональних засадах стане можливим не тільки нове розуміння сутності людини з її безмежною і всеохоплюючою глибиною, свідоме чи несвідоме виявлення якої в культурі всіх часів і народів утворило значний пласт ірраціонального, ненаукового знання та досвіду, а і відбудеться зближення самих культур і релігій, утворених тією ж людиною, але дещо з різних перспектив бачення одного й того ж цілого. Адже тоталогічна модель цілісної людини знімає будь-які штучно утворені обмеження (релігійні, політичні, національні, класові та ін.), за якими, як правило, проступають вузькість світогляду та корисливість інтересів, що роз'єднують людство, причинно породжуючи суперечки і ворожнечу. Через що формування єдиного людства як загального релігійного ідеалу вже не представляється абсурдним чи метафоричним, а набуває нового сенсу – необхідності формування спільної загальнолюдської субстанційної основи як частини самого себе, гармонійність та повнота якої здатні репрезентувати самості внутрішню свободу, всеєдність як цілісність, повноту буття та щастя.

ЛІТЕРАТУРА

1. Філософська антропологія в контексті сучасної епохи / Булатов М.О., Загороднюк В.П., Малеев К.С., Солонько Л.А. – К.: Стило, 2001. – 245 с.
2. Как возможна единая наука о человеке? // Человек. – 2003. – № 6. – С. 59-69.
3. Как возможна единая наука о человеке? // Человек. – 2004. – № 1. – С. 49-60.
4. Кизима В.В. Человекомирная тотальность. Постнеклассический манифест. – К.: ЦГО АН України, 1993.
5. Кизима В.В. Начала метафизики тотальности // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. – 2007. – № 17/18. – С. 35-130.
6. Кизима В.В. От постнеклассики к метафизике тотальности // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. – 2007. – № 17/18. – С. 7-34.
7. Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. – М.: Сирин, 1990. – Т. 2. – 415 с.
8. Бахтияров О.Г. Постинформационные технологии: введение в психонетику. – К.: ЭКСПИР, 1997. – 160 с.
9. Носов Н.А. Виртуальный подход к проблеме человека // Многомерный образ человека: Комплексное междисциплинарное исследование человека. – М.: Наука, 2001. – С. 90-112.
10. Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Современный когнитивный подход к категории «образ мира» // Вопросы философии. – 2002. – № 8. – С. 52-69.
11. Преподобный Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. – Саввино-Сторожевский монастырь, 2006. – 719 с.

Л.В. Телиженко

Постнекласическая модель целостного человека: тоталлогическое измерение

В статье рассматриваются перспективы нового рационального осмысления антропологической целостности с позиций постнеклассической методологии. Анализируются особенности тоталлогической модели целостного человека на основе концепта онтико-онтологической дуальности как способа конструирования сложной антропологической реальности.

L.V. Telizhenko

Postnonclassical Model of an Integral Human Being: Totallogical Dimension

The article focuses on the prospects of a new rational comprehension of the anthropological integrity from the position of the postnonclassical methodology. It also analyses peculiarities of the totallogical model of the integral human being on the basis of the concept of ontiko-ontological duality as a way of construction of the complex anthropological reality.

Стаття надійшла до редакції 07.05.2008.