

## ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКИЕ ТИПЫ ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

В статье рассматриваются перспективы нового рационального осмысления антропологической целостности с позиций постнеклассической методологии. На основании применения и расширения тоталлогического подхода как мета-антропологического выявляются и обосновываются два типа целостности человека – атрибутивный и идеальный.

Без преувеличения, самой важной антропологической проблемой для философии и всех сфер знаний о человеке сегодня является проблема его целостности. Отсутствие адекватного реальности представления о сущности человека, о том, что он собой представляет как целостность, стало основной причиной появления самого глубокого кризиса современности – кризиса человека, влекущего за собой все другие кризисы, вплоть до цивилизационного. Необходимость выхода из сложившейся ситуации и разработка дальнейших стратегий человеческого бытия *актуализируют* углубление познания человека, разработку нового философского представления о нем как целостности с применением наиболее эвристических идей и методов современной науки.

**Цель и задачи данной работы** заключаются в том, чтобы выявить причины отсутствия в традиционной (классической и неклассической) рациональности адекватной антропологической реальности модели целостного человека; обосновать перспективность применения к данной проблеме постнеклассической методологии; применяя тоталлогический подход, показать возможность для человека двух типов его целостности, атрибутивного и идеального.

Для философской антропологии особенность проблемы целостности человека заключается в том, что она, как сказал В. Табачковский, «страдает сущностным редуционизмом», вызванным выделением лишь какого-то определенного аспекта существования человека, к которому сводилось все разнообразие его сущностных черт [1, с. 5]. В.П. Войтенко, например, таких аспектов в философии насчитывает двенадцать [2, с. 14]. Однако пытаясь перечислить все стороны существования человека, сделать это, как оказалось, практически невозможно. Перечень можно бесконечно продолжать, выделяя все новые и новые аспекты бытия человека, включая, например, «человека символического», «человека политического», «человека педагогического», «человека мистического» и т.д. То есть, целостность человека оказалась неоправданно суженной философией, зато в самой философии появилось столько разнообразных антропологий, с которыми непонятно, что делать дальше.

Попытки развязать эту проблему и выйти из заколдованного круга сегодня преимущественно сводятся к трем способам решения:

1. Переосмыслить иррациональные концепции, наполняя их рациональным смыслом, что в свое время предлагал сделать Хайдеггер. Так, например, Н. Носов сегодня дает новое название миру идей Платона, называя его виртуальной реальностью следующего уровня, которая есть только для того, кто в этом уровне находится [3, с. 155].

2. Переосмыслить давно известные и вполне рациональные концепции, но до конца не проясненные. Например, Я. Свирский сегодня доказывает необходимость вернуться к осмыслению аристотелевского симбебекоса (проникающего между формой и материей), который, по его мнению, и есть не что иное, как сама сущность человека, отражающаяся во всех его практиках [4, с. 39].

3. Вернуться к осмыслению религиозных идей и, прежде всего, человека верующего. Этот способ решения проблемы среди ученых и философов имеет огромное количество приверженцев, среди которых Г. Киселев, В. Курашов, С. Хоружий, В. Налимов, О. Гусейнов и т.д.

Однако все это только указывает на то, что проблема целостности человека должна решаться на новом, более высоком научном уровне, чем она решалась до этого. На том уровне, который бы объединил различные антропологии и все эти безусловно важные знания о человеке, рациональные и иррациональные, научные, философские, религиозные.

Наиболее адекватной методологией, способной подняться над плюралистическими подходами в антропологии, сегодня является постнеклассическая, которая сформировалась как движение от классической методологии к неклассической и дальше – к постнеклассической. В основе этого движения находится пересмотр субъект-объектных отношений, прежде всего между человеком и миром, что делает ее применение к решению проблемы целостности человека наиболее перспективным. В отличие от традиционной рациональности она не признает приоритета объекта над субъектом, как это было в классической рациональности, или субъекта над объектом – как в неклассической рациональности. Постнеклассика изначально исходит из признания неразрывного единства субъекта и объекта, открывая при этом принципиально новую реальность, с которой может соотноситься целостность.

Что дает этот пересмотр субъект-объектных отношений как основной признак постнеклассики для философской антропологии?

– Появление нового объекта исследования, определенного развитием естествознания XX века, в частности кибернетики и квантовой физики, который находится в единстве с окружающим миром, и даже с неживыми объектами. Такими новыми объектами, по мнению В.С. Степина, являются саморазвивающиеся «человекообразные» системы, особенность которых заключается в том, что их частью являются и человек, и его деятельность [5, с. 7]. В таких системах человек перестает быть независимым наблюдателем от объектов собственного воздействия, поскольку субъектное и объектное здесь интегрирует, что дает основание утверждать о существовании для человека субъектной объективности.

– Пересмотр роли и значения деятельности человека, которая, будучи включенной в развитие «человеко-» системы, становится ее объединяющим фактором, «живым движением и действием» (В.П. Зинченко). А это означает, что основным условием целостности «человекообразной» системы, в том числе и самого человека, является его же собственное действие или деятельность. Но поскольку деятельность живого человека является универсальной характеристикой его бытия, то, значит, и целостность должна рассматриваться с учетом как внешней, так и внутренней деятельности человека: физической, мыслительной, эмоциональной, волевой и т.д.

– Моральную ответственность человека за свои деяния, которая становится условием сохранения человеческого в человеке, да и самого человека как вида. Почему В.С. Степин и говорит, что важнейшим признаком постнеклассики являются ценностно-целевые структуры деятельности [5, с. 15]. А это возвращает к осмыслению внутренних ценностей личности, которые формируют смысловой центр человеческого бытия. Возвращает к осмыслению роли цели, прежде всего, конечной, формируемой на основании внутренних ценностей, в направлении к которой происходит самовыстраивание человека.

– Выявление новых потенциальных возможностей, поскольку постнеклассический человек в своих границах становится бесконечным, особенно в сравнении с классическим человеком, ограниченным собственным телом. К тому же относительно представляется граница между человеком и предметами его влияния, вместе включенными в систему более высокого порядка.

В методологическом отношении пересмотр субъект-объектных отношений обуславливает пересмотр причинной детерминации как основного признака научного мышления, выявление «несиловой» причины, вызванной кондициональными связями и внутренним состоянием самой системы, пересмотр телеологичности, связи в системе будущего с прошлым. Этим вызвано и формирование новых методологических принципов, которые используются при исследовании живого. Среди них фундаментальными принципами, которых всячески избегала классика и неклассика, являются гомеостатичность, иерархичность, нелинейность, неустойчивость, незамкнутость, динамичность, наблюдаемость. Эти принципы выражают чередование хаоса и порядка; развитие системной сложности и становление системной целостности. Иными словами, они дают возможность исследовать развитие и эволюционирование «человеко-» системы как одного, но двухэтапного процесса.

Особую важность здесь приобретают и такие общенаучные принципы, открытые квантовой механикой и синергетикой, как принцип коэволюции, принцип двойственности. Первый отражает возможность и даже необходимость разных систем, в том числе и «человекоразмерных», достигать в себе и между собой абсолютного единства путем объединения и согласования разных темпов. Второй принцип, введенный в науку квантово-волновым дуализмом, для всех сложных систем означает их двойное начало. В постнеклассике он действует и в отношении человека, как наличие в нем его проявленной и непроявленной части.

В конце концов, постнеклассика, сосредотачивая внимание на переходных состояниях и процессах, пересматривает само представление о целостности, которая может возникать лишь на сложной основе в результате усоответствования «работы» частей, систем и подсистем. При этом становление целого представляется моментом стремительного перехода от системной сложности к простоте как целостности, что позволяет рассматривать становление целого как «скачок» к новому качеству. На основании этого в постнеклассике развитие и эволюционирование связываются с разным состоянием и стадиями развития процессов в системе. Развитие – это длительный процесс наращивания сложности системы, ее разворачивание, которое может и не достигать своей предельности, полноты, а эволюционирование – мгновенный процесс ее сворачивания и появления нового качества как нового уровня развития.

Все эти идеи, принципы, закономерности, активно развиваемые синергетикой, метафизикой тотальности, виртуалистикой, реляционным холизмом, позволяют в рамках постнеклассики сформировать на новой научной основе принципиально новый метаантропологический подход, не редуцируемый к классической или неклассической рациональности, но где научное и еще недавно не-научное могут найти свое объединение в центральной для постнеклассики теме – теме целостности. Собственно, такой подход сегодня разработан метафизикой тотальности, особенности которой уже рассматривались на страницах журнала [6]. Активно развивая постнеклассическое представление о человеке и его целостности, метафизика тотальности в отличие от других постнеклассических подходов, особенно синергетики, которая, к сожалению, еще лишена метафизического смысла [7, с. 71], не просто констатирует факт взаимосвязи субъекта и объекта, а объясняет причину их взаимодействия, приближаясь тем самым к пониманию самой сути целостности человека. Она исходит из признания, что и субъект, и объект имеют общее субстанциальное поле, которое их объединяет и делает «чувствительными» относительно друг друга. В такой ситуации сторона, вызвавшая действие, оказывается стороной, испытывающей его результат на себе самой – субъект одновременно оказывается и объектом. Общим же полем для них является само бытие как онтологическая субстанция, которая объединяет собой не только актуально выраженные свои формы, но и потенциально возможные, в ней заключенные. Поэтому здесь вместо традиционных, отдельных одноуровневых субъект-

объектных пар в поле зрения оказывается субъект-объектная целостность, которую В. Кизима, вслед за Г. Гегелем, называет тотальностью – целостностью, которая в своем течении движения сохраняет идентичность [8, с. 196].

Это изменяет представление и о человеке. Если бытие – общая онтологическая субстанция, то человек – одна из форм ее проявления, которая всегда в ней присутствует, если не актуально, то виртуально, если не в действительности, то в возможности. Из этого следует, что онтологическая субстанция или бытие – это продолжение человека, его органическая часть, которая делает его не только вечным, не исчезающим из бытия, пока есть само бытие, но и единым со всем, что в нем когда-то было, есть сейчас или еще когда-то будет. В таком случае в живом, реальном человеке нужно видеть две его взаимосвязанные стороны – онтическую и онтологическую. Своей онтологической частью, которая в человеке представлена как его внутренний мир или «мир в человеке», он слит с бытием и через нее един со всем сущим. А своей онтической частью, которая есть его внешний мир, или «человек в мире», среди всего другого сущего он оказывается автономен. В таком случае единая сущность человека является «человекомирной и человекомерной» одновременно.

В представлении о человеке как онтико-онтологической дуальности метафизика тотальности идет еще дальше. Она рассматривает сложную структуру каждой из этих сторон, которые, в свою очередь, также оказываются дуальными, что позволяет уже говорить о полионтизме и о полионтологизме. Так, во «внутреннем» бытии человек есть единство души и тела, где душа – онтологическая сторона, а тело – онтическая. Более того, даже на морфологическом уровне человека есть своя дуальность. Например, мозговой субстрат как порождающая субстанциальная основа относительно нейродинамических процессов в нем как онтических. Относительно души онтико-онтологическая пара проявляется как связанная с телом душа (та часть души, которая находится в человеке) и ее аура, выходящая за человека. Поэтому здесь дуальность как целостность свойственна каждой части человека, каждому органу, в том числе и душе.

Этим метафизика тотальности преодолевает традиционный онтизм и онтологизм как две крайности классической и неклассической рациональности. Поэтому полное согласие вызывает точка зрения В.В. Кизимы, что именно в этой двойственности человека и следует искать исток его целостности.

Однако, сосредотачивая внимание на целостности как тотальности, развитие которой предстает непрерывным, постоянным процессом, не имеющим своего относительно завершения, описание акта становления целостности, иными словами, момента, который «прерывает» развертывание тотальности, означая появление в ней принципиально нового уровня и соответствующих качеств целого, нет. Метафизика тотальности как постнеклассическое направление, выводя философскую рациональную мысль на понимание онтико-онтологической дуальности человека как его всеохватывающего свойства, укорененного в самой человеческой природе, открывает лишь тот тип целостности человека, который можно считать атрибутивным. Выделяя человека как живое природное существо, способное не только к внешнему, но и внутреннему развитию, этот тип целостности свойственен совершенно каждому человеку, как и всему человечеству в целом, причем на любом этапе их эволюционирования, что и позволяет определять данную целостность именно как атрибутивную. К тому же такая целостность соответствует привычному состоянию или обычному способу бытия человека как общепринятому. Стремясь к свободе ориентации в окружающем мире, прежде всего, видимых вещей и явлений путем аналитического разделения на части их целостной сути, в таком целостном состоянии человек воспринимает действительность лишь как «вещное» разнообразие и множество вне всякого их видимого онтологического единства и содержания. То есть атрибутивный тип целостности человека – это обычный способ его бытия, дуальный по своей онтико-онтологической сути, но с актуально проявленной лишь онтической частью.

Однако метафизика тотальности вплотную подошла к открытию еще одного типа целостности человека, возможность которого для человека естественным образом вытекает именно из онтико-онтологической дуальности как его основы, – к идеальному типу целостности. Если все онтико-онтологические пары пребывают в непосредственном взаимодействии, причем как на уровне всей онтики, так и на уровне всей онтологии, что называется, и по горизонтали, и по вертикали, то с точки зрения постнеклассической методологии вполне закономерным представляется их абсолютное согласование. При этом последнее не означает устранение онтики или онтологии, а их одновременную и причем мгновенную актуализацию как появление принципиально новой реальности, в которой сразу присутствуют и единое, и многое. Примером такого «совмещения» онтического и онтологического как двух реальностей в одной является описанная Вл. Соловьевым в поэме «Три свидания» встреча с Софией, где увиденный им образ женщины объединял многое и единое, мерное и безмерное, смысловой частью которого был сам автор:

...Все видел я, и все одно лишь было –  
 Один лишь образ женской красоты...  
 Безмерное в его размер входило, –  
 Передо мной, во мне – одна лишь ты ... [9, с. 36].

Относительно обычного способа бытия человека, воспринимающего лишь онтическое, появление такой реальности, вызванной становлением идеального типа антропологической целостности, становится измененным способом бытия, мгновенно прерывающим обычный. Но именно эта прерывность и означает появление в человеке принципиально нового онтологического уровня его бытия, с необходимостью изменяющего и онтический уровень как взаимосвязанный с ним. Бесконечно емкий по своему содержанию и значению, изменяющий способ бытия человека, восприятие им окружающей действительности и самого себя, он расширяет онтологические пределы человека, открывая в нем новые, ранее неведомые горизонты, трансцендентные по своей сути. Обращаясь к постнеклассической терминологии, можно сказать, что для человека он является эволюционным «скачком» к новому качеству через целостность, простоту и несложность, где последнее следует понимать как абсолютную согласованность всех видов человеческой деятельности, что называется, антропологических процессов (внутренних и внешних, онтологических и онтических) в едином для них и их объединяющем смысле.

Традиционной рациональностью идеальный тип целостности человека не исследовался и исследоваться не мог уже хотя бы по той причине, что не исследовалась, недоступная простому наблюдению и эксперименту, онтико-онтологическая дуальность человека как целостность. Тем более, что переход от одного типа целостности к другому не имеет сколь-нибудь четкой и наглядной границы, ни временной, ни пространственной, кроме смысловой. Эти столь разные по своему значению и проявлению типы целостности человека отделены друг от друга всего лишь мгновением, которое ни методологически, ни тем более лабораторно «схватываться» не могло. Но это вовсе не означает, что идеальный тип целостности как «более эзотерический тип» (Т. Кун) не известен человечеству практически, не отражен в философии теоретически или что методологически должен оставаться необъяснимым и сегодня. В виде описания различных духовных практик, преимущественно религиозных, он отражен в культуре всех народов и цивилизаций, даже тех, которые были по отношению друг к другу в изоляции и не могли им делиться, что подтверждает его общечеловеческий, а не частнокультурный характер. В философии он, пожалуй, впервые описан Платоном, который в «Пармениде», первым разделяя мир на онтологический и онтический, говорит о целом как состоящем из двух отдельных, но взаимосвязанных частей мире идей и мире вещей. Но Платон описывает между ними еще и ситуацию слияния, которую он называет «момент» или «странное по своей природе

«вдруг», которое не является движением или покоем, временем или чем-то вне времени. Находясь на границе того и другого, «момент» или «вдруг» заключает в себе все то, что есть и в мире идей, и в мире вещей. Объединяющий бытие и небытие, многое и единое момент, расцениваемый Платоном как высшее и вечное благо для человека, является тождественным сразу всему составному целому [10, с. 380]. Иными словами, момент и есть все целое. Неоплатоник Плотин, говоря уже о целом как о Боге и о способности человеческой души подыматься до души мировой, мгновенно соединяясь с ней, также акцентирует внимание на «моменте» между движением и недвижением, считая его «самым главным», хотя и повторяемым в жизни человека. Ведь в моменте, по Плотину, «душа повелевает мирозданьем» [11, с. 113]. По мнению Л. Шестова, начиная с Плотина этот соотносимый с катарсисом «момент» стал называться мистическим соединением (*unio mystico*), которое через Плотина перешло в Средневековье, а оттуда – и к нам [12, с. 385]. Для христианской антропологии «мгновение, в котором, однако, открывается вечность, не имеющая протяжения» (Архимандрит Софроний (Сахаров), называемое обожением или соединением человека с Богом, стало высшим смыслом и идеалом жизни человека, «подъемом и экстазом» (Н. Бердяев), отмечаемым, по удивительно современному выражению В. Зеньковского, «скачками» или «прерывностью» в бытии, которое «творит» и призывает «свыше» появление нового [13, с. 175].

В центре внимания постнеклассики снова оказывается давно известное человечеству, в том числе и философии, мистический по своим характеристикам момент, несколько не означающий движение науки назад. Наоборот, постнеклассика является более зрелым этапом развития науки, на основе которой как новой парадигмы, согласно Т. Куну, вполне закономерно и даже необходимо появление и «более эзотерического типа исследования» [14, с. 36], не в смысле его закрытости для большинства, а в смысле открытия нового и переоткрытия уже известного знания о человеке. Поэтому постнеклассическое исследование человека естественным образом обращено к исторически накопленным, как подчеркивал Т. Кун, «эзотерическим фактам», предшествующим новой парадигме, которые всегда, следует подчеркнуть, связаны с человеком и давно существующими областями его практической деятельности как источником этих фактов. Одновременно в огромном материке уже существующего теоретического знания о человеке постнеклассика имеет возможность выделить ранее считавшееся ошибочным вполне «научное» содержание, включая в себя так называемые «несовместимые концепции». При этом детально разрабатываемой «областью эзотерических проблем», принципиально изменяющей представление о человеке и его целостности, для постнеклассической антропологии становится нелинейный характер развития антропологических процессов, «бытие – бифуркация» (С.С. Хоружий), обладающее не только недоступностью для понимания вне парадигмы и соответствующей методологии, но и несоизмеримой разностью восприятия и значения для человека между потенциальным и действительным, а отсюда таинственностью и даже мистичностью, также требующей в рамках постнеклассики нового осмысления.

Что же является условием появления идеальной целостности человека, не имеющей процессной протяженности, но стремительно расширяющей онтологическую сторону бытия человека, изменяющей и онтической? Учитывая дуальную основу ее появления, деятельно-смысловую взаимосвязь антропологических сторон, прежде всего следует выделить три важнейших фактора ее становления.

Во-первых, это формирование высших, общечеловеческих ценностей как смыслового центра бытия человека. Будучи носителем «мира в себе», внутреннего единства всего человечества, человек в самом себе не отделен и от каждой отдельной человеческой личности, имеющей с ним общее онтологическое бытие. Формирование высших, общечеловеческих ценностей, таких, как Бог, Истина, Добро, Красота позволяет человеку в любом акте жизнедеятельности находиться в единстве себя онтического с собой онтоло-

гическим, не вступать во внешнее противоречие с другими людьми, которое в действительности всегда оказывается внутренним конфликтом с самим собой. К тому же такие ценности для человека являются неисчерпывающимися, непреходящими, позволяющими ему всегда оставаться открытым миру и людям, а значит, своему собственному совершенству и гармонии, открывающими новые уровни бытия. Примечательно, что практическим принципом формирования таких ценностей, ведущих к антропологической открытости и образованию ее идеальной целостности, является ориентация человека на многочисленные закономерности, описываемые словами, например, с латинским или русским префиксом со-, греческим си- и им тождественными в других языках, указывающими на общность, совместность, сотрудничество, взаимосвязь и т.д.

Во-вторых, наличие эволюционной цели как конечной. Всецело отвечающая внутренним ценностям человека и не сводимая ни к материальному как объективной необходимости, ни к чувственно-эмоциональному восприятию как субъективному, ни даже к какой-то специальной социокультурной цели, она задается онтологической стороной человека как всеобщей, не имеющей предела, но охватывающей в то же время и онтическую сторону. Сознательно принимая такую цель и деятельно устремляясь к ее реализации как смыслу жизни, человек практически приобретает возможность в одном смысле согласовывать обе свои стороны, подчинять онтическое начало онтологическому, задавать общее направление развития всей своей полионтической и полионтологической сложности. В философском осмыслении такая цель представляется идеей, предельно концентрированным смыслом, еще-не-бытием, свернутым в одну точку, которое при помощи мысли способно разворачиваться, приобретать характер процесса упорядочивания и конкретизации образа. Соотносимая в общекультурном смысле с синергетической структурой-аттрактором эволюционная цель позволяет выстраивать в человеке идеально упорядоченную архитектуру всех возможных его связей и смыслов. В то же время она оказывается и той более чем человеческой силой, которая притягивает его к себе внутреннему, к собственной глубине, связанной со стремительным выходом за пределы самого себя. По сути, такая цель в человеке способна представлять всю его онтологическую сторону, становиться еще одним, кроме самости человека, активным источником его развития. При этом, не идентифицируясь с его собственным «Я», как нечто отличное от него самого, привычного для себя, она может вступать с ним в абсолютно согласованное взаимодействие, результатом которого становится проявление онтологических качеств цели уже на онтическом уровне.

В-третьих, для дуально сложного человека обязательным становится развитие универсальной человеческой деятельности, относящейся сразу к двум его сторонам, объединяющей их в одно целое, – любви. Будучи причиной самой себя, которая приходит с онтологической укорененностью человека в общем бытии как бы из ниоткуда, любовь позволяет человеку, удивительно сложному в деятельном разнообразии, в мыслительной текучести и эмоционально-чувствительном разнообразии, оставаться единым, не расколотым в самом себе. Образую внутренний центр мыслей и чувств человека, любовь способна устанавливать в нем такой внутренний порядок, который, начиная с древности, принято называть «упорядоченным движением души», иначе – «добром» (Платон). Однако внутренний порядок человека одновременно устанавливает и такой же его внешний порядок, проявляющийся в практической деятельности, что позволяет считать любовь порядком самого условия становления человека целым. Такой порядок, отражающийся в стабильности мыслей, чувств, состоянии максимальной открытости на встречу другому человеку, в способности действовать по принципу «хорошо», становится единым ритмом двусоставного бытия человека, его единым строем, гармонией, творчеством, онтологическим порядком, идентичным онтическому, открывающим принципиально новый порядок – высший. При этом любовь преодолевает эгоизм и онтическую узость человека, освобождая его от страстей как ненужных и болезненных целей. Одновременно она устраняет и

его отмежеванность от всего сущего, актуализируя в нем внутреннее чувство всеприсутствия и «само собой» понимаемости. Не случайно Э. Фромм, размышляя о любви как о том, что обеспечивает единство человека с миром, с самим собою и со всем человечеством, писал: «Если я могу сказать: «Я тебя люблю», я говорю тем самым: «Я люблю в тебе все человечество, все живое; я люблю в тебе также и самого себя» [15, с. 452]. Такая претворяющая особенность любви как исключительно человеческого качества со времен Античности позволила считать ее силой, духом, энергией, высшим благом и целостностью, а в христианстве Любовь назвать самим Богом, Творцом всего сущего. Открывая идеальный тип целостности человека, постнеклассика возвращается к осмыслению любви как важнейшего условия не только развития, но и эволюционирования человека, поскольку любовь в данном случае является и высшей Ценностью, и высшей Целью, и в то же время универсальной деятельностью человека, основой и причиной всех его, так сказать, благих, несоизмеримых лишь с природным миром деяний.

Таким образом, для дуального по своей природе человека и его целостность также является дуальной, онтико-онтологической, атрибутивной, и, возникающей на ее основе, идеальной. Открытие постнеклассикой этих столь разных по своим характеристикам двух типов целостности человека позволяет не только с пониманием относиться к прошлому человечества, но с оптимизмом и надеждой смотреть в его будущее.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Табачковський В. Філософсько-антропологічне питання про сутність людини в координатах постмодерну / В. Табачковський // Колізії антропологічного розмислу. – К. : ПАРАПАН, 2002. – С. 5-39.
2. Войтенко В.П. Феномен людини: Дванадцять дзеркал / Войтенко В.П. – К. : «Гіппократ», 1999. – 58 с.
3. Носов Н.А. Виртуальная реальность / Н.А. Носов // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 152-154.
4. Свирский Я.И. Постнеклассические практики / Я.И. Свирский // Постнеклассические практики: определение предметных областей : материалы международного междисциплинарного семинара. – М. : МАКС Пресс, 2008. – С. 37-42.
5. Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность / В.С. Степин // Вопросы философии. – 2003. – № 8. – С. 5-18.
6. Телиженко Л.В. Постнеклассична модель цілісної людини: тоталогічний вимір / Л.В. Телиженко // Наука. Релігія. Суспільство. – 2008. – № 2. – С. 185-191.
7. Аршинов В.И. Когнитивные основания синергетики // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве/ В.И. Аршинов, В.Г. Буданов. – М. : Прогресс-Традиция, 2002. – С. 67-108.
8. Кизима В.В. Тоталогия (философия обновления) / Кизима В.В. – К. : ПАРАПАН, 2005. – 272 с.
9. Соловьев В.С. Избранное / Соловьев В.С. – М. : Сов. Россия, 1990. – 491 с.
10. Платон. Избранные диалоги / Платон. – М. : АСТ, 2006. – 506 с.
11. Плотин. Эннеады / Плотин. – К. : «УЦИММ - ПРЕСС», 1995. – 392 с.
12. Шестов Л. Плотин // Плотин. Эннеады / Л. Шестов. – К. : «УЦИММ-ПРЕСС», 1995. – 392 с.
13. Зеньковский В.В. Основы христианской философии / Зеньковский В.В. – М. : Канон+, 1996. – 560 с.
14. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун ; [сост. В.Ю. Кузнецов]. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 608 с.
15. Фромм Э. Ситуация человека – ключ к гуманистическому психоанализу // Проблема человека в западной философии / Э. Фромм. – М. : Прогресс, 1988. – С. 443-482.

#### *Л.В. Телиженко*

##### **Постнеклассичні типи цілісності людини**

У статті розглядаються перспективи нового раціонального осмислення антропологічної цілісності з позицій постнеклассичної методології. На основі застосування та розширення тоталогічного підходу як мета-антропологічного виявляються і обґрунтовуються два типи цілісності людини – атрибутивний та ідеальний.

#### *L.V. Telizhenko*

##### **Postnonclassical Types of Human Integrity**

The article focuses on the prospects of a new rational comprehension of the anthropological integrity from the position of the postnonclassical methodology. Two types of human integrity – attributive and ideal – are revealed and based on use and widening the totological approach, as the meta-anthropological one.

*Статья поступила в редакцию 14.10.2009.*