

Телиженко Л.В. Человек и Бытие как целое: тоталогическая концептуализация антропологической перспективы / Л. В. Телиженко // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. - № 25. – К.: ЦГО НАН України. - 2011. – С. 151-172.

**ЧЕЛОВЕК И БЫТИЕ КАК ЦЕЛОЕ:  
ТОТАЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ  
ПЕРСПЕКТИВЫ**

Не решенный традиционной рациональностью вопрос целостности человека находит принципиально новое решение в рамках постнеклассической рациональности, которая ставит своей задачей не только описание характеристик целостности как таковой, хотя уже и с учетом ее развития и становления как линейно-нелинейного процесса, но, преодолевая элементаризм и редукционизм предыдущих подходов, нацелена также на «поиск фундаментальных структур и элементов целого» [1, 11]. Для анализа целостности человека выявление и осмысление таких «фундаментальных структур» имеет весьма важное значение, поскольку позволяет «увидеть» единую модель человека, в рамках которой все факторы человеческой жизни способны упорядочиваться по принципу «сущность - явление», не требуя «заикленности» на описании различных контрверз, выявлении противостояния полюсов или расколотости человека как его частичном проявлении [2, 5]. Это также означает возможность выявления соответствующего сущности человека единого механизма развития человеческой личности, позволяющего анализировать не только целостность отдельного человека, но и интерпретировать всю картину развития человечества в целом, двигаться в исследовании целостности как «сверху вниз», так и «снизу вверх». Анализ целостности человека в тоталогическом подходе, обосновующем единство человека со всем бытием как предельным основанием его целостности, а также дальнейшему развитию онтологического аспекта в данной антропологической проблеме, раскрывающему механизм развития и становления целостности человека, посвящена данная работа.

Пересматривая субъект-объектные отношения и не центрируя внимание отдельно на субъекте или объекте, постнеклассика рассматривает их интегрирующими, открывая при этом для человека совершенно новую реальность, с которой может соотноситься и его целостность. Становится понятно, что целостность человека уже не может сводиться ни к внешнему, ни к внутреннему, ни к природному бытию, ни даже к социокультурному бытию, тем более психическому, поскольку человек вместе со своей деятельностью является частью огромных систем, которые в постнеклассике принято называть «человекообразными», «человекомерными», «человекомирными», «витомерными» и т. д. В качестве таких систем можно рассматривать не только природу, общество или культуру, но и весь Универсум. Это означает, что целостность человека в самом широком варианте должна рассматриваться как единство человека со всеми его условиями, в которые он включен. Именно такое решение антропологической проблемы и имеет место в метафизике тотальности как одном из постнеклассических направлений, развиваемом на базе Лаборатории постнеклассических методологий Центра гуманитарного образования НАН Украины г. Киева Кизимой В.В.

Метафизика тотальности, отличаясь прежде всего тем, что делает акцент на пересмотре субъект-объектных отношений как определяющей постнеклассической особенности, доводя линию размышлений В.С. Степина о классической, неклассической и постнеклассической рациональности до логического завершения, целостность человека рассматривает в его единстве со всем бытием как субстанциальным основанием всего сущего [3]. Принимая онтическую составляющую в качестве субъекта, а онтологическую – в качестве объекта, метафизика тотальности человека рассматривает и как выделенную форму бытия, самостоятельную среди таких же онтических форм, действующую причинным образом, и одновременно как из бытия невыделяемую и неисчезаемую его онтологическую часть, способную к кондициональным

связям [4]. Иными словами, здесь рассматривается ситуация, когда человек является частью бытия, а бытие, которое порождает все возможные миры, как и сущее в них, является продолжением самого человека, его второй непроявленной, и в этом отношении идеальной частью, в которой присутствует сразу все: и миры, и их сущее, и все человечество, причем в его прошлом, настоящем и даже будущем. При этом причиненные человеком внешние изменения вызывают изменения в воздействии на него сразу всех онтологических условий, определяя тем самым самодетерминацию развития целостности человека. Обосновывая такую антропологическую позицию, метафизика тотальности тем самым впервые целостность человека провозгласила дуальностью, единством в нем онтического и онтологического, внешнего и внутреннего, проявленного и непроявленного. А, учитывая онтологическую всенаполняемость человека, его присутствие во всех делах мира, как и мира в человеке, что называется «человекомерность и человекомирность», метафизика тотальности на первое место поставила даже не столько саму по себе целостность, предполагающую, прежде всего, части и их связи, сколько тотальность как целостность, специфическую особенность человека как сущего, погруженного в бытие.

Такое тоталогическое представление о целостности человека, исходящее с представления об универсальной, онтологической основе целостности всего сущего, имеет весьма важное философское значение. В рамках тоталогического подхода стало возможным преодоление ограничений традиционной рациональности, в частности онтизма классики и онтологизма неклассики. Одновременно стала понятной онтологическая крайность и ненаучных подходов в понимании человека, прежде всего религиозных, склонных сводить сущность человека исключительно к онтологическому как потустороннему. При этом и в самой постнеклассике свое решение получили вопросы, до сегодняшнего дня не имеющие ответов, каким, например, является синергетический вопрос о том, почему процессы в разных средах протекают одинаково? Или что обеспечивает возможность «коммуникации» элементов системы, их когерентную связь, столь необходимую для становления целого? Для метафизики тотальности таким общим основанием является бытие как универсальное условие развития всего сущего. Конечно, это есть «чисто» философское решение антропологической проблемы, но оно необходимо, поскольку позволяет двигаться в исследовании проблемы человека дальше, включая при этом наработки уже и других постнеклассических подходов, задавая тем самым не междисциплинарный характер исследования, а наддисциплинарный.

Однако выявление тоталогией универсального основания целостности человека, впервые «схватывающего» обе стороны его дуальной сущности, предполагает дальнейшее развитие антропологической картины, как и ответ на вопрос, почему человек, который в себе потенциально представляет полноту бытия, в действительности полнотой не обладает? А, может быть, никакой полноты для него и нет? Или каков механизм достижения этой полноты человеком? В противном случае возникает опасность появления ситуации, которая некогда сложилась вокруг возможностей человека в средневековой философии, когда восточнохристианские богословы утверждали, что человек - это полнота, что он может обожиться, что он это делает и что это есть универсальный путь для всех, в то время, как схоластика утверждала: да, может, но это происходит так редко, что, по сути, нет. И в центр своего внимания ставила именно это «нет», тем самым неосознанно, но неотвратимо приближая появление в европейской культуре время эпогея натуры. Чтобы избежать крайностей «да» и «нет» в оценке человека и его возможностей сегодня, максимально приближаясь к реальному, действительному человеку, возникает необходимость сделать еще один шаг в сторону развития представления о бытии как фундаментальной структуре его целостности, применяя основные принципы постнеклассики как «более эзотерического типа исследования», прежде всего тоталогического подхода как мета-физического [5, 36]. И уже на этом основании формировать представление об особенностях и механизме развития и становления целостности человека как части бытия.

Учитывая принцип онтико-онтологической дуальности как один из центральных в метафизике тотальности, исходным здесь может быть представление о том, что человек существует не просто в бытии, а сразу в двух его уровнях, разных, но неразрывно

взаимосвязанных между собой, где первым или высшим можна считать само субстанциальное основание, а вторым или низшим (высшее и низшее как условное деление) – рожденные этим же основанием все онтические миры и сущее в них, которые, подобно человеку, своей онтологической частью так же укоренены в основании и из него не выделяемы и не исчезаемы. Но в таком случае нужно признать, что субстанциальное основание, образуя наличное бытие как все возможные миры и сущее в них, пронизывая и объединяя их собою, в самом себе удерживает им соответствующие *онтологические уровни*. Можно предположить, что каждому из этих уровней соответствует определенная *энергия как динамическая канва бытия*, которая является также энергией и определенного рода вещей и явлений в наличном бытии. А поскольку энергия взаимосвязана с информацией, присущей как всем материальным объектам и их полям в наличном бытии, так и субстанциальному основанию и в целом, образуя его неразделенный на отдельные смыслы информационный континуум, и всем его онтологическим уровням, соответствуя в них тому, что уже приобрело свою жизнь и движение, то также можно предположить, что для онтического мира и сущего в нем, в том числе и для человека, в субстанциальном основании имеется свое, общее онтологическое пространство, которое обладает всей полнотой информации о данного рода вещах и явлениях. В этом случае об онтологических уровнях можно говорить как об энергетически-информационных структурах, предполагающих не только динамику, но и размыкание статики, континуально-информационную целостность и энергетическую разделенность, в которых соединяются информационные порядки и им соответствующие энергии как высшего, так и низшего слоев бытия. То есть онтологические уровни энергетически и информационно соответствуют тому, что в бытии уже «случилось», если не на уровне наличного бытия, в виде вещей и явлений, то пока в них самих как условия их появления. Для человечества в целом единую в себе онтологическую сферу бытия можно рассматривать как своеобразный энергетически-информационный банк данных о его прошлом и настоящем, даже о том, что только зарождается и онтически еще не появилось, о смыслах, какими на разных этапах эволюционирования жил человек, о его фантазиях, образах и т. д. Наиболее распространенным способом виявления и одновременно связи с этой сферой для живого человека является его память, причем не только как исторически накопленные знания, но и как генетически представленная в нем наиндивидуальная память всего человеческого рода, действующая в нем подобно коллективному бессознательному. При этом такой архив памяти человечества поддерживается в энергетически активном состоянии бытия, где энергия и есть информация в движении, и не переходит в забвение как информационно-статическое состояние, прежде всего, благодаря разуму самого человека, обрабатывающего и удерживающего эту информацию в себе как ценную. Можно предположить, что в случае потери ее ценности такая информация исчезает с онтологического уровня бытия как его динамической части, сворачиваясь в невыделяемую точку информационного континуума как его статику. На языке П. Рикера, выделяющего «хорошую память» и «патологическую», это становится переводением смысла на новую глубину, которую можно отождествить с удалением от горизонта бытия человека как погружение в бездну, как «глубокое забвение» [6, 573]. То есть человек сам является творцом пространства своего общеродового бытия, образуя в нем как все новые пульсационные точки, так и удерживая в нем еще не погасшие точки наличного бытия, «выводя» одновременно на безопасную глубину информацию, действующую на него как «своеобразный яд», как «болезнь затопления историей», разрушая его как целостность [7, 30 - 33]. Такое своеобразное регулирование человеком своего универсального пространства предстает одновременно и способом творения будущего человечества, и жизненно необходимым условием сохранения его наличного бытия, и кондициональным условием дальнейшего эволюционирования всего человеческого рода, в частности, через переводение негенетической информации человека в генетическую, что, в свою очередь, означает изменение, так сказать, «врожденной» целостности уже последующих поколений.

Учитывая сказанное, приходится признать, что бытие, которое перестает быть тождественным окружающему миру, оказывается намного сложнее, чем оно представлялось раньше. Сложность здесь обнаруживается как в наличии единого и многого в бытии, так и в многоуровневости самого субстанциального основания. Однако в данном случае сложность

бытия необходимо понимать не как наличие его отдельных элементов, с которыми соотносилась сложность как количественная характеристика материально выраженных вещей, в онтологии описываемая через категорию разнообразного, а как его качественно разные состояния, обусловленные *характером взаимодействия* как самих онтологических уровней, вместе представляющих субстанциальное основание, так и онтического с уровнями. Сложность как такая оказывается лишь выражением онтического разнообразия онтологических уровней основания, но не выражением сложности его самого как общего условия существования всех миров и сущего в них. Ведь онтологические уровни выражают одну и ту же его сущность, которая не может делиться на порции, а целиком и полностью предстает в каждом из них.

Однако из этого следует уже то, что онтологические уровни между собой находятся в такой согласованной взаимосвязи, которая делает основание абсолютным целым, с которого не выделяются в качестве самостоятельных составляющих частей или элементов ни сами эти уровни, ни их сущее. Абсолютно согласованная взаимосвязь онтологических уровней «сплавляет» субстанциальное основание бытия в одно целое, образуя в нем абсолютный порядок, который и разворачивается в порядки наличного бытия. Упорядоченную, постоянную и неизменную связь субстанциального основания бытия, выражающую его внутреннюю полноту и согласованность, можно определить как *синомическую* (от гр. «си» - согласование, соучастие, сопричастность и гр. «номос» - закон), что в данном случае означает закон согласования, глубинную согласованность всего бытия. Такую связь онтологических уровней, которые между собой в основании являются *соположенными*, можно считать некой силой бытия, проявляющейся в равновозможном соуправлении основания процессами разворачивания и сворачивания бытия. Имеется ввиду, что онтологические уровни, которые в силу своей абсолютной согласованности в основании находятся в статическом состоянии, все же с необходимостью обладают им присущей активностью. Поэтому относительно онтических миров, подчиняясь «своим» законам субстанциального основания, они оказываются постоянно «действующими», не силовым образом влияющими на протекающие в них процессы. Логично даже предположить, что особенностью такого синомического в своей сущности онтологического целого является обусловленная его постоянной внутренней активностью *непрерывность*, означающая невозможность ни изменения порядка взаимодействия уровней в основании, ни прекращение их воздействия на сущее, поскольку это могло бы означать нарушение порядка бытия, появление в самом его основании хаоса, разрушающего все бытие как целое. То есть онтологические уровни субстанциального основания, будучи активными как между собой, так и в отношении всего онтического, находятся в состоянии некой стабильности, неизменности и даже статичности, чего нельзя сказать о человеке как сущем.

Находясь сразу в двух уровнях бытия, человек вынужден соединять в себе как силовые законы онтики, так и несиловые законы онтологии, образуя своей непроявленной, так называемой парсической частью, собственное онтологическое единство того и другого, энергии которого не всегда соответствуют высшим энергиям основания. При этом человек, представляя собой некий внутренний синтез простого и сложного, в котором одно не растворяется в другом, а, наоборот, лишь обеспечивает взаиморазвитие, имеет совершенно иной, чем в субстанциальном основании, характер согласованности. В человеке как сложноорганизованной динамической целостности онтическое и онтологическое, будучи между собою *соподчиненными*, находятся в *иерархической связи*, где онтическое подчинено или, по крайней мере, должно подчиняться онтологическому как структуре более высокого порядка, обеспечивающей развитие всей целостности человека. Ведь только структура более высокого порядка способна обеспечить развитие структуры более низкого порядка, предоставляя необходимые для этого упорядоченные потоки вещества, энергии и информации. К тому же порядок более сложной структуры, являясь своеобразной целью эволюционных процессов, способен оказывать активное влияние на развитие нижних уровней, в определенный момент даже стремительно притягивать к себе как к живому. При этом следует уточнить, что влияние высшего онтологического уровня вызывается не столько усилением его активности, которая не меняется, а изменением внутреннего состояния самого человека, в определенный момент способного быть особо чувствительным к влиянию условий. И наоборот, отсутствие соподчинения и согласованности в человеке онтического как

низшего с онтологическим как высшим может не только приостанавливать развитие его дуальной целостности, но и приближать к смертельной границе несогласованного, а потому разрушительного движения в нем самом.

Учитывая эти обстоятельства, приходится признать, что внутренний порядок бытия человека не совпадает с порядком субстанциального основания. *Иерархическое соподчинение бытийных уровней человека не тождественно синонимической соположенности уровней самого бытия, а его относительный внутренний порядок не соответствует абсолютному порядку бытия.* Иными словами, порядок бытия как такого и порядок бытия человека как сущего не совпадают. *И в сравнении с целостностью бытия, которую как абсолютно упорядоченную можно считать истинной, целостность человека истинной не является.* Человек, обладая деятельностью как универсальной характеристикой бытия, свойственной его обеим сторонам, способен не только изменять ту или иную стороны, но и вызывать между ними нестабильность взаимосвязей, оборачивающуюся для него внутренним неравновесием. Как известно, в силу различных обстоятельств, например, психических, физиологических, возрастных, в человеке активнее может развиваться его онтическая составляющая, так сказать, его горизонтальная ось, в то время, как онтологическая, всеохватывающая сторона бытия, образующая в нем пронизывающую все миры вертикаль, длительное время способна оставаться актуально не развитой, укороченной, означая появление дисгармонии в самой природе человека, отсутствие соответствия в нем между внутренним и внешним как дуальной целостностью. Известна также ситуация, когда онтическое в человеке целиком и полностью захватывает или угнетает его онтологическое, не давая возможности ощутительно «пробиться» в нем высшему, всеобщему уровню бытия, открывающему в человеке новые качества и возможности. Такая ситуация согласуется с известным в постнеклассике законом Е. Седова, когда в сложной иерархической системе, какой, в частности, является человек, возрастание разнообразия на высшем уровне обеспечивается ограничением разнообразия на низшем уровне, и, наоборот, возрастание разнообразия на иерархически низшем уровне разрушает высший уровень [8]. Если принять во внимание, что закон иерархических компенсаций Е. Седова, как его позже назвал А. Назаретян, имеет общенаучное значение и касается систем всех типов, в том числе и духовных [9], то относительно сложного, многоуровневого бытия человека можно сделать вывод о том, что именно чрезвычайное разнообразие его онтического бытия, обусловленное развитием и активностью такой же функции души, направленной на восприятие внешнего мира и себя биосоциального в нем, практически делает невозможной актуализацию высшего уровня бытия человека, тождественного бытию во всей его полноте. В противном случае только деятельное ограничение человеком самого себя, своей онтической разнонаправленности может стать ценой развития в нем онтологического разнообразия, выявления его новых глубинных смыслов, вызванных открытием собственной полноты.

Отсутствие абсолютной целостности в человеке можно объяснить также и энергетически-информационной рассогласованностью его бытия. Имеется в виду, что в человеке как существе сознательном и разумном его информационно-смысловой стороне, проявляющейся, прежде всего, в способности оперировать смыслами, использовать семантические единицы, формировать ценности, цели, память и т. д., соответствует энергетическая сторона, предполагающая тело как субстратный носитель и выражающая единство внутреннего и внешнего процесса как его личностную характеристику. Но поскольку в человеке информационно-смысловая сторона может оказаться не развитой, образующей в нем не объединенную высшими смыслами и целями лишь некоторую фрагментарность мира и себя, даже ненапоминающую тень информационного единства бытия, то и все энергии человека также могут оказаться «разбитыми», несогласованными, действующими хаотично, вызывая тем самым дисгармоничность души и тела, бессилие человека от отсутствия единства себя внутреннего и внешнего. А если учесть, что энергия или информация в движении для человека является связывающей все миры нитью, единственно возможным способом частичного «разбивания» информационного континуума, «вынесением» новых смыслов, воплощением их в другие материальные носители и кодовые формы, и по этой причине источником обеспечения себя необходимыми энергетически-информационными потоками из вне, прежде всего, онтологически высших уровней бытия, то

энергетически-информационная неразвитость человека может сопровождаться не только ослаблением этой связи, но и его нечувствительностью к себе Другому, внутренней закрытостью и ведущей к смерти онтической самоизолированностью. Можно считать, что именно о такого рода расколоте человека в себе и, следовательно, себя с бытием писал В. Табачковский. Анализируя проявление современного антропологического кризиса, вызванного «разбалансированностью сущностных сил человека», В. Табачковский обратил внимание на то, что критические изменения происходят во всех уровнях бытия человека: ослабевает его чувствительность, происходит обеднение духовности, деградируют определенные способности человеческого организма, сопровождаясь, в частности, появлением «третьего состояния» (нет болезни, но нет и полного здоровья) [10, 27]. На языке метафизики тотальности «диагноз» такому состоянию современного человека звучит как отсутствие сизигийности (от греч. *sudzugia* – парное сопряжение, сочетание), нарушение в нем порядка соответствия информации, энергии и субстрата как сущностной особенности бытования человека и мира [11; 99-112].

Однако актуальная нетождественность целостности человека целостности бытия еще не означает невозможность претворения потенциального в нем в актуальное. Будучи сложноорганизованным, человек в самом себе имеет положенную его дуальной природой перспективу *онтологического эволюционирования*, то есть возможность стремительно выходить на более высокие онтологические уровни субстанциального основания, качества и энергии которого будут становиться качествами и энергиями самого человека, причем не только внутренними, онтологическими, связанными с его мыслительной или познавательной деятельностью, но и внешними, онтическими, от них не отделяемых. Развивая каждую из своих сторон и одновременно стремясь к их абсолютной согласованности в самом себе, что возможно при наличии единой, их *объединяющей цели как высшей*, человек в самом себе, буквально на мгновение в силу динамичности, способен выстроить такой порядок взаимосвязи онтики и онтологии, который будет совпадать с синонимическим порядком субстанциального основания, оказывающего в таком случае обратное воздействие на онтические и онтологические порядки человека, вызывая появление в структуре человека нового онтологического уровня, открывающего в нем новые качества и возможности. Иными словами, абсолютная согласованность онтики и онтологии в человеке, на мгновение актуализирующая синонимическую соположенность, способна вызывать в структуре человека появление нового онтологического уровня более сложной структуры, порядок и качества которого будут соответствовать определенному уровню субстанциального основания, причем тому уровню, энергетически-информационные порядки которого совпали с порядком самого человека и которые при дальнейшем разворачивании его целостности будут оказываться для него определяющими.

Примечательно, что одним из первых в философии такой механизм слияния онтики и онтологии как момент, как «странное по своей природе «вдруг» описал Платон, подчеркивая, что такое мгновенное состояние соединяет в себе сразу все состояния и качества, единое и многое, покой и движение, время и отсутствие времени, означая образование целого с качествами сразу двух миров [12; 380, 381]. А по удивительно современному выражению В. Зеньковского, это есть не что иное, как «скачки» и «прерывность» в бытии, которые «творят» и призывают «свыше» появление нового [13, 175].

Как расширяет антропологическую картину развитие данного онтологического аспекта, который в своей сути есть мета-физическим?

**Во-первых.** Это означает, что целостность человека не является неизменной, застывшей, раз и навсегда данной. Развивая, наращивая онтическую и онтологическую составляющие при одновременном стремлении к их согласованности, целостность человека периодически может, и в принципе должна, стремительно меняться, подчиняясь не только законам линейного развития, но и нелинейного. Если А. Бергсон говорил о непрерывном изменении целостности человека как его психическом, внутреннем состоянии, отражающем протяженность бытия, в котором нет прерывности [14], то в постнеклассической модели человека речь должна идти также и о *прерывности в развитии целостности человека как мгновенном изменении антропологической структуры и ее качеств*. А, по сути, речь должна идти о трансформации всего человека, поскольку мгновенное изменение на онтологическом уровне бытия человека будет вызывать

изменения и на его онтическом уровне, с той разницей, что это уже будет линейный, а, значит, постепенный процесс разворачивания нового качества во всем человеке.

**Во-вторых.** Исходя из этого, в человеке нужно выделять как минимум два типа целостности, которые, отражая деятельный характер согласованности онтического и онтологического как его внутреннюю полноту, могут сменять друг друга, выражая одну и ту же дуальную сущность человека, которая развивается. Учитывая особенности их развития, первый тип целостности можно определить как *атрибутивный*, а второй – как *переходный или бифуркационный*. При этом сразу же следует заметить, что открытие этих типов целостности, адекватных реальному, живому человеку, состоялось именно в рамках постнеклассической рациональности и прежде всего в метафизике тотальности, выводящей философскую мысль на понимание онтико-онтологической дуальности человека как укорененной в самой его природе бытийной особенности. В философской антропологии ближе всего к пониманию дуальной целостности человека подошел М. Шелер, но, говоря о сущности человека, жизнь и дух он противопоставил. К тому же и связь между жизнью и духом М. Шелер считал односторонней: жизнь питает дух, но дух лишен всякой силы и деятельности [15, 84].

Выделяя человека как живое, разумное существо, способное не только к внешнему, но и внутреннему развитию, первый тип целостности свойственен совершенно каждому человеку, причем на любом этапе его развития, что и позволяет считать данную целостность атрибутивной. К тому же основным признаком этого типа есть само наличие, причем обязательное, онтического и онтологического как двух неразрывно взаимосвязанных сторон бытия человека, делающих возможным его существование как причинно активной единичной формы и как мета-причинно связанной и невыделяемой части всего бытия. В любой период развития человека, в любом его состоянии та и другая стороны бытия являются обязательными, жизненно необходимыми, соответствующими привычному состоянию сознания или обычному способу бытия человека как общепринятому, где под *способом бытия понимается осознаваемая человеком актуализация только онтической или одновременно онтической и онтологической сторон его бытия*. Как обычный способ бытия человека атрибутивный тип целостности предполагает актуализацию только онтической стороны его бытия, центром которой является Я. При этом онтологическая сторона бытия человека как всеохватывающая в атрибутивном типе целостности, будучи обязательной ее составляющей, оказывается не достаточно развитой, напоминающей по своему положению в человеке (что-то есть, но не понятно как «работает») юнговское коллективное бессознательное.

Переходный или бифуркационный тип целостности соответствует моменту встановления в человеке гармонической связи между его двумя сторонами как собственного порядка и простоты с порядком и простотой определенного онтологического уровня субстанциального основания. В человеке он реализуется как стремительное *сворачивание его сложности*, вызванное нелинейным переходом к целостности более высокого онтологического порядка, привносящей во все уровни человека новые качества. При этом онтико-онтологическая сущность человека сохраняется, с той разницей, что в его структуре мгновенно актуализируется онтологический уровень более высокого порядка, занимающий в его структуре иерархически высшее положение. А между онтической и онтологической сторонами бытия выстраивается более сложная структура связей, которая позволяет человеку некоторое время удерживать себя в относительно уравновешенном состоянии, отвечать на негативные внешние воздействия и компенсировать их собственным развитием как линейным процессом *разворачивания сложности*. Переходному типу целостности соответствует некогда описанное П. Флоренским состояние человека, когда в нем происходит слияние Я и не-Я, идеального и реального как «сейчас», о чем философ писал: «Кто не переживал, как рушится и падает непроходимая стена между субъектом и объектом, - как Я выходит за пределы своего эгоистического обособления, как открытою, широкою грудью вдыхает он горный воздух познания и делается единым со всем миром?» [16].

**В-третьих.** Учитывая, что условием формирования переходного типа целостности является *наличие эволюционной цели* как конечной, актуализирующей в человеке его второй, онтологический центр, очевидным становится *двусточность развития целостности человека*,

разворачивающейся как атрибутивная, но на новом онтологическом уровне бытия человека. 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 выстраивает в человеке идеально упорядоченную архитектуру всех возможных его связей и смыслов, в один момент оказываясь более, чем человеческой силой, притягивающей его к себе внутреннему, к его собственной глубине, связанной со стремительным выходом за пределы самого себя. Представляя в человеке всю его онтологическую сторону, такая цель становится в нем еще одним, кроме самости, активным *центром*, вторым *источником его развития*, не идентифицируемым с «Я», но соответствующим в его восприятии свойствам и особенностям этой цели, смысловым, энергетическим, творческим и т. д. Как более-чем-Я, как онтологически Другой, такой центр, представляя в человеке более сложную структуру, способен оказывать определяющее влияние на дальнейшее развитие целостности человека, на его личностные черты, актуализируя в нем более-чем-человеческое или менее-чем-человеческое начало. О значении такого центра для человека П. Тейяр де Шарден писал как о внезапной «возможности развиваться в новой сфере»: «всередине себя живой элемент... впервые превратился в точечный центр, в котором все представления и опыт связываются и скрепляются в единое целое, осознающее свою организацию... вся эта деятельность внутренней жизни – не что иное, как возбуждение вновь образованного центра, который вспыхивает в самом себе» [17, 136]. Однако такой центр может иметь неоднозначное для человека значение, что четко прослеживается в различных духовных практиках, в том числе и современных, к числу которых можно отнести трансперсональные опыты С. Грофа. Говоря о погружении человека в «духовное пространство» и «путешествии» в нем, С. Гроф вполне естественно замечает, что это есть момент «духовного кризиса», сопровождающийся, зачастую, крайне неприятным ощущением, но всегда имеющий целительное и полезное значение [18]. Ведь в нем устанавливается некий духовный источник информации (дух, контактер, проводник, демон), «природа которого, - как он сам замечает, - совершенно непонятна», но появление которого, по его мнению, для человека всегда имеет «преображающий потенциал» [там же]. При этом он говорит, что может происходить даже одержание демонами, но это состояние бесследно проходит с «выходом» человека из опыта и в результате имеет только положительное значение. В оценке С. Грофа трансперсональные переживания являются исключительно «замечательными феноменами», открывающими «экстраординарные возможности» человека и тем самым «побуждают нас относиться к духовному кризису с огромным уважением и полностью содействовать реализации его целительного и преображающего потенциала» [там же]. Однако, по мнению отечественных психологов, эти опыты «пагубны и опасны», наносящие человеку «непоправимый губительный вред» [19, 39]. Ведь в них происходит движение к регрессии, «распад процесса развития личности», «разворот вектора развития» от точки «смерть-возрождение» к точке «жизнь-смерть», поэтому и «утверждение С. Грофа, что результатом «духовного» кризиса является одержание демонами, не метафора» [20]. «Духовный» центр, в один момент приобретенный в трансперсональном опыте, не только не исчезает со временем, но и продолжает постепенно развиваться, приобретая в данном случае нежелательное воздействие на Я, вызывающее, в итоге, то, что Г. Юнг назвал «раскол личности».

**В-четвертых.** Как выясняется, не смотря на то, что механизм развития и изменения целостности человек является одним и тем же, через внутреннюю согласованность онтики и онтологии, не все пути развития, обусловленные выбором цели, ценности или даже энергий, для человека допустимы или оптимальны. Вне всякого сомнения, что для человека существуют пути, которые должны быть закрытыми, поскольку несут опасность реализовать в нем онтологический уровень «менее-чем-человеческий». В истории человечества это, очевидно, делалось через создание устрашающих мифологических образов. Сегодня это должно делаться через развитие



адекватного знания о самом человеке, в том числе и через формирование высших, общечеловеческих ценностей. Только такие ценности как Бог, Истина, Добро, Красота позволяют человеку в любом акте жизнедеятельности находиться в единстве себя онтического с собой онтологическим, не вступать во внешнее противоречие с другими людьми, что в действительности всегда оказывается внутренним конфликтом с самим собой, ведущим к нецелостности. К тому же такие ценности для человека являются неисчерпаемыми, непреходящими, позволяют ему всегда оставаться открытым миру и людям, а значит, своему собственному совершенству и гармонии, открывающим 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, указывающих на общность, совместность, сотрудничество, взаимосвязь и т. д.

**В-пятых.** Следует признать, что собственно человеческим в человеке, сущностно отделяющим его от растительного, животного или какого-либо другого онтического мира, не позволяющим ему ни в смысловом, ни в энергетическом отношении «скатываться» на «не-человеческое», является только Любовь во всех формах ее проявления. Будучи причиной самой себя, которая приходит с онтологической укорененности человека в общем бытии как бы с ниоткуда, любовь позволяет человеку, удивительно сложному в деятельном разнообразии, в мыслительной текучести и эмоционально-чувствительном разнообразии, оставаться единым, не расколотым в самом себе. Образуя 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, реализуясь в его внешней деятельности, одновременно устанавливает такой же и его онтический порядок, что позволяет считать любовь порядком самого условия становления человека целым. Такой порядок, проявляющийся в стабильности мыслей, чувств, состоянии максимальной открытости на встречу другому человеку, способности принимать решения и практически 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 отмежевание 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» [21, 453]. Такая претворяющая особенность любви как исключительно человеческого качества со времен Античности позволила ее считать силой, духом, энергией, высшим благом и целостностью, а в христианстве Любовь назвать самим Богом, к тому же Богом как 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 общечеловеческой Целью, и высшей Ценностью, и объединяющим Смыслом, и соединяющей со всем сущим Энергией, и всеобщей причиной «благих», несоизмеримых лишь с природным миром, деяний человека.

**В-шестых.** Исходя из представления о роли в бытии человека информации и энергии, охватывающих не только его внутреннее и внешнее, но и выводящих человека за пределы его самости, связывая как с субстанциальным основанием, так и всем сущим, можно утверждать, что дуально организованная целостность человека является определенной структурой энергетически-информационных порядков онтического и онтологического в нем, определяющая также и его связь со всем бытием как актуализированную полноту. Поэтому для формирования целостности более высокого порядка в человеке должны выполняться сразу два условия: 1) Развиваться непосредственно связанная с сознанием человека его мыслительная активности, предполагающая осознанное накопление и упорядочение информации о себе и мире по ее смыслу, ценности, по

отношению к ней, формируя способность человека *со-знавать* мир и себя в мире как уже соединенное в самом себе их *понимание*, отличающееся от знания тем, что становится синтезной частью самого человека. 2) На основании понимания как нового качества множества приобретенных знаний/информации максимально согласовываться все онтические и онтологические действия, действия тела и души человека как его внешнего и внутреннего, образуя *энергетическое единство* дуального процесса как *личностную характеристику*. В отношении последнего условия следует заметить, что не противоречя друг другу и тем себя не «погашая», согласованные между собой онтические и онтологические действия человека способны образовывать в нем новую энергетическую структуру, не только чувствительную к энергетическим потокам высших онтологических уровней бытия, но и позволяющую максимально репрезентировать получаемую информацию, целостно «открывать» ее как сразу всю, без дополнительных затрат энергии на перекодирование и преодоление разрывов в предыдущих смысловых связях.

Из этого следует и то, что значительные изменения как в информационно-смысловой стороне бытия человека, так и в энергетической способны вызывать изменения сразу во всей целостности человека. На ряду со значением цели и ценностей, это может служить своеобразным ключом к анализу духовных практик разных культур и народов, сохраняющих неповторимость и уникальность своих носителей, но подчиняющихся одним и тем же законам «бытования» человека. Направленные на определенные изменения в человеке как части Вселенной, в качестве первостепенной задачи в них актуализируется или «робота» мысли человека, или изменяется состояние его энергий. Ярким примером практик первого типа является восточнохристианская практика, известная как исихастская традиция или практика «умного делания», в которой всякое действие человека, как и связанная с ним энергия, представляются глубоко осознанными, нацеленными на самостягивание человека в одну смысловую точку, какой является образ Христа, открывающий в человеке Ему тождественную энергию и «вхождение в духовный мир, именуемый известное» [22, 190]. К числу практик второго типа можно отнести, в частности, буддистскую практику цигун, исламскую практику раннего зикра, шаманские практики, в которых первоочередным и даже единственным заданием является развитие и изменение соотношенных с определенными органами и центрами энергий тела человека без какого-либо их объединяющего смысла. Мысль или сознание человека здесь являются тем, что мешает практике и что необходимо приостановить с учетом особенностей самой практики, через медитацию, через алкоголь и наркотики, через чрезмерные физические вибрации и т. д. Одновременно и Я не только отрицается, но и «устраняется» через разрушение всех личностных установок. В ряде восточных практик, в лучшем случае, только после многолетних занятий (до десяти лет) физическими упражнениями, направленными на концентрирование энергии в теле человека, практикующий может приступить к осмыслению философской позиции этой практики, развивая в себе ее определенное миропонимание. При этом, как известно, техника безопасности этих практик является минимальной, поскольку смысловая неуправляемость собственными энергиями для человека весьма часто оборачивается трагически, непредвиденными психическими расстройствами, шизофренией, «затоплением» сознания неосознаваемыми смыслами, «невозвращением» к осознанию себя в ситуации «здесь-и-сейчас».

**В-седьмых.** Постнеклассическая модель целостного человека изменяет представление и о идентичности человека, которая в идеале не может соотноситься ни с чем частичным как не истинным. Определяемая субстанциальным основанием, истинной идентичностью человека становится онтологическая идентичность глубинных уровней бытия человека, конституируемая Бытием-Целым как единым, общечеловеческим в нем. В каждое мгновение такая идентичность отражает индивидуальную причастность человека ко всеобщему субстанциальному основанию как единой цели дуального антропологического процесса, с достижением которой общее претворяется в индивидуальное, означая также становление человека личностью. Имеется в виду, что онтологическая идентичность, предполагающая выявление в человеке все новых глубин, актуализирующих его единство со всем сущим, является также идентичностью его исключительно человеческой особенности, не свойственной ничему другому живому, - духовной высоты, укорененной в самой способности человека к целенаправленной онтологической

деятельности, ведущей к духовному эволюционированию. В горизонте разнообразия эмпирического бытия духовная «высота» человека, определяемая онтологическим уровнем его развития, способна практически проявляться в отношениях с другими людьми, в отношении к себе и миру, в которых отсутствие какой-либо «разорванности» становится показателем духовности человека как его сущностной вертикали. Иными словами, идентификация человека за онтологическим уровнем субстанциального основания становится выявлением в нем, потенциально содержащего весь мир, меры его осознанного, актуального присутствия, то есть *человекомирности*, и одновременно меры присутствия в нем всего человечества - *человекомерности*, или, как выразился Н. Кузанский, «единства человечности» [23, 259].

Особенностью постнеклассической идентичности человека является и то, что она с необходимостью теперь оказывается прерывной, фиксирующей и отражающей внутреннее, нелинейное движение человека ко все новым онтологическим уровням, связанных с выходом за пределы самобытия. Учитывая переходный тип целостности человека как мгновенную прерывность в его онтологической субстанции, изменяющей способ бытия, прерывность идентичности становится такою ж закономерной, как и стремительная прерывность в развитии целостности человека. При этом такая прерывность или прерывности не может быть жестко привязанной к возрастным особенностям человека. В конце-концов человек может вообще не выйти на новые онтологические уровни, подобно тому, как говорил Э. Фромм, что можно умереть, не успев родиться [21, 447]. Или же, наоборот, ориентируясь на общечеловеческие ценности и подчиняясь высшим целям, достичь структур необычайно высокого порядка, расширяющих онтологические границы человека до вселенских границ, не внося при этом внутреннего «раскола» в самосознание как появление нескольких, несовместимых между собой Я. Более того, как оказывается, постнеклассическая идентичность человека теперь наоборот предполагает единство столь несовместимых явлений, как это представлялось раньше, как целостность и прерывность, взаимосвязанных между собой самой сущностью человека. При этом и возникаемый кризис идентичности, вызываемый переходными процессами, прежде всего, на онтологическом уровне, также представляется вполне закономерным и даже необходимым явлением, не привязанным к возрастному кризису. Ведь *постнеклассический кризис идентичности – это формирование через высшую цель человека его нового онтологического центра, который не может существовать одновременно с предыдущим и требует его замещения, что всегда переживается личностью как кризис, как тяжелое испытание, болезнь или даже крах всего того, чем человек жил до этого*. Так сказать, это разрушение старого центра, освобождающего пространство для появления нового, центра целостности на новом онтологическом уровне.

Важным для постнеклассической идентичности человека оказывается и то, что теперь понятными становятся параметры идентичности, определяемые деятельностью человека как основным условием самого существования онто-онтологической целостности и ее развития. Именно деятельность человека, неотделяемая ни от внутреннего, ни от внешнего его мира, представляет всю его дуальную сущность как единую, всего человека как часть субстанциального поля, к которому он принадлежит и с которым идентифицируется. Поэтому деятельность человека оказывается основным показателем его идентичности, тождественности самому себе, тотальному, вселенскому, потенциально вмещающему в себе весь Универсум. Проявляясь абсолютно во всех пластах бытия человека, природном, социокультурном, индивидуальном, деятельность становится мерой как гармоничности самого человека, так и его гармонической связи с общечеловеческим как высшим. Подобно дереву с евангельской притчи, человек всегда может быть идентифицирован по его «плодам», какими и есть его собственные действия, онтические и онтологические, поскольку «не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые» (Мф. 7, 18). Это позволяет утверждать, что постнеклассическая идентичность человека – это процесс разворачивания истинно человеческого в человеке, который, проявляясь в развитии сознания, духовности, становлении человека личностью, отражает и его индивидуальную причастность к общечеловеческому как вселенскому. Иными словами, это процесс онтологического эволюционирования дуального в своей сущности человека, который изменяет и онтическую сторону его бытия, тем самым делая

возможной идентификацию человека за изменением жизненных позиций, идеалов, смыслов и ценностей.

Подводя итог сказанному, приходим к выводу о том, что постнеклассическая модель целостного человека, предполагающая включение онтологического аспекта и его развитие до мета-физического уровня, является концептуально более высоким уровнем современного знания о человеке, позволяющим анализировать антропологические проблемы, наделенные в философии статусом «вечных» и, следовательно, нерешаемых; находить общую точку пересечения, образуемую дуальной сущностью человека, научных, философских и религиозных знаний, отсекая ложное как неистинное в представлении о человеке и его целостности; «выходить» в сферу практической деятельности человека, анализировать его практики под углом зрения постнеклассического понимания целостности человека и ее типов; приближаться к решению проблемы идентичности человека и тем самым формировать стратегию выхода человека из антропологического кризиса.

### Литература

1. Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // Вопросы философии. – 2003. - № 8. – С. 5 – 18.
2. Гуревич П.С. Расколотость человеческого бытия. – М.: ИФ РАН, 2009. – 199 с.
3. Степин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. – 1998. - № 10. – С. 3 – 18.
4. Кизима В.В. Метафизические начала сизигийной антропологии // Totallogy – XXI (четырнадцатый выпуск). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України, 2006. – С. 7 - 153.
5. Кун Т. С. Структура научных революций. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 605 с.
6. Рикёр П. Память, история, забвение - М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. - 728 с.
7. Стародубцева Л.В. Лики памяти. Культура эпохи «пост». — Харьков: ХГАК, 1999. – 265 с.
8. Седов Е.А. Информационно-энтропийные свойства социальных систем // Общественные науки и современность. - 1993. - № 5. - С. 92 - 100.
9. Назаретян А.П. Модели самоорганизации в науках о человеке и обществе // Синергетика и образование. - М.: Гнозис, 1997. – С. 95 - 104.
10. Філософський енциклопедичний словник. - К.: Абрис. – 2002. – 742 с.
11. Кизима В.В. Начала метафизики тотальности// Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження. № 17/18. – К.: ЦГО НАН України, 2007. – С. 35 – 130.
12. Платон. Избранные диалоги. – М.: АСТ, 2006. – 506 с.
13. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. - М.: Канон+, 1996. - 560 с.
14. Бергсон А. Творческая эволюция. - М.: Кучково поле, 2006. - 384 с.
15. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31 – 151.
16. Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма // Философские науки. - 1991. - № 1. - С. 103 - 120.
17. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. - М.: Наука, 1987. - 240 с.
18. Гроф С. Духовный кризис. Когда преобразование личности становится кризисом. - М.: Независимая фирма «Класс», Изд-во Трансперсонального института, 2000. – 288 с.
19. Братусь Б.С. Образ человека в психологии // Психология с человеческим лицом. – М., 1997.
20. Миронова М. Построение лестницы развития/регресси в христиански-ориентированной психологии // Московский психотерапевтический журнал. - 2003. - № 3. - С. 26 - 73.
21. Фромм Э. Ситуация человека – ключ к гуманистическому психоанализу // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 443 – 482.

22. О молитве Иисусовой. Руководство в делании. – Житомир: НИ-КА, 2009. – 192 с.
23. Кузанский Н. Сочинения: в 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1979. – 488 с.