

**Література**

1. *Достоевський Ф. М.* Братя Карамазовы // Собр. соч.: В 30-ти т. – Л.: Наука, 1972. – Т. 14. – 582 с.
2. *Кримський С. Б.* Запити філософських смислів. – Київ.: Вид. ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
3. *Марсель Г.* НОМО VIATOR / Пер. з фр. – К.: Вид. дім "КМ Академія", Університетське вид-во "Пульсари", 1999. – 320 с.
4. *Маслоу А.* Мотивация и личность. – СПб.: "Евразия", 1999. – 478 с.
5. *Носов Н. А.* Духовная лестница св. Исаака Сирина // Человек. – 1992. – № 5. – С. 140–151.
6. *Петровский В. А.* Личность в психологии: парадигма субъектности. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. – 512 с.
7. Психология личности. Тексты / Под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер, А. А. Пузыря. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. – 288 с.
8. *Рубинштейн С. Л.* Бытие и сознание. Человек и мир. – СПб.: Питер, 2003. – 512 с.
9. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
10. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 264с.
11. *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с франц. – М.: Касталь, 1996. – 448 с.
12. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

**Чхаус А. Д. Онтологические уровни самоактуализации личности**

Статья посвящена рассмотрению онтологических уровней самоактуализации личности. Определена эвристическая функция понятия самоактуализации личности в системе философского знания о человеке. Показаны мировоззренческие варианты представлений о природе самоактуализации и о тех структурных инвариантах, которые обеспечивают связь ее разных уровней и этапов.

**Ключевые слова:** личность, самоактуализация, смысл, трансценденция, культура, онтологические уровни.

**Chaus A. D. The Ontological Levels of Self-Actualization of the Person**

The article is devoted to consideration of ontological levels of self-actualization of the person. Heuristic function of concept of self-actualization of the person in system of philosophical knowledge of the person is defined. World outlook variants of representations about the nature of self-actualization and about those structural invariants which provide communication of its different levels and stages are shown.

**Keywords:** the person, self-actualization, sense, transcendention, culture, ontological levels.

Л. В. Теліженко, докторантка Центру гуманітарної освіти Національної академії наук України (м. Київ)

## ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ ЛЮДИНИ ЯК ПРОБЛЕМА ЇЇ ЦІЛІСНОСТІ: ПОСТНЕКЛАСИЧНИЙ ПІДХІД

У статті аналізується зв'язок між цілісністю людини та її ідентичністю. Виявляються обмеження класичної та некласичної раціональності в уявленні про цілісність людини, які звузили людину та негативно вплинули на її відчуття totoжності самій собі. З'ясовуються постнекласична сутність та перервність ідентичності людини як стрибкоподібний перехід до нового типу цілісності.

**Ключові слова:** ідентичність, постнекласичний підхід, раціональність, цілісність.

Найчастіше тема ідентичності та тема цілісності людини розглядаються незалежно одна від одної. Очевидно, це відбувається тому, що кожна з них сьогодні має самостійне і важливе значення. Та насправді саме із-за своєї взаємної "незалежності" вони поки що не отримали задовільного вирішення. Ізначально об'єднані єдиною проблемою людини, вони, як правило, проходять по різних теоретичних "відомствах" – тема ідентичності, зазвичай, розглядається в соціологічному ключі, а тема цілісності – у філософському. Проте в умовах глобалізаційних процесів, однією з ознак яких є антропологічна криза,

стає все більш зрозумілим, що проблема ідентичності людини тісно пов'язана з проблемою її цілісності і що саме відсутність адекватного реальній людині уявлення про її цілісність загострює проблему ідентичності, надаючи кризі вже системного характеру. Якщо в 80-х рр. ХХ ст. Е. Тоффлер і майже тоді ж А. Печчеї, фіксуєчи негативні антропологічні наслідки глобалізаційних процесів, відмічали лише нездатність людини адаптуватися до потоку стрімко створюваних нею суспільних перемін, пропонуючи (як вихід) швидко навчитися контролювати ці зміни та прилаштовуватися до них як до способу збереження ідентичності, то з кінця століття ситуація значно змінилася [1; 2]. У центрі уваги традиційно мислячих вчених і філософів постала проблема вже деідентифікації, зокрема, "ідентифікаційна криза", яка, за словами В.О. Лекторського, проявляється в тому, що "виникає все більше індивідів, які характеризуються полі-ідентичністю або "розмитою ідентичністю", свідомість яких виявляється фрагментованою, і які не можуть відповісти на запитання, ким вони є (хто я такий?)" [3]. Більш того, "ідентифікаційна криза" багатьма стала розцінюватися як "ідентифікаційна катастрофа" або як "тотальний ідентифікаційний дефолт", що торкається навіть обраних кадрових працівників та політичної еліти суспільства [4, 120]. При цьому деідентифікаційні явища почали відмічати не лише соціологи, які в умовах динамічності та нестійкості життя виявляють змінний характер стратифікації соціуму, а разом з тим і зміну маркерів ідентичності людини. Про нездатність сучасної людини будувати і реалізовувати життєві плани все частіше стали говорити психологи, відмічаючи в людині втрату цінності та смислу вже самого поняття ідентичності, яка перестає бути внутрішньою пружиною її самореалізації. Та найважливіше те, що ці висновки сьогодні, через декілька десятиліть після Тоффлера і Печчеї, збігаються в своїй уже катастрофічній негативності, загрожуючій взагалі існуванню людини як виду. Мова йде про те, що "виявилася межева... мінливість, рухомість, пластичність не яких-небудь окремих атрибутів і акциденцій, але самої природи, натури людини", руйнування самої сутності людини як цілісної істоти [5, 38]. Ознакою часу стає стрімкий "розпад" людини, причому не лише як соціального чи індивідуального атома, а і як біологічного, в якому штучно намагаються змінити його генетичну програму. Та саме "розщеплена", часткова, нецілісна людина, яка не здатна цілісно сприймати ні саму себе як "Я", ні тих, що поруч з нею як "Інших", ні весь світ як цілісність, не здатна відчувати і власну самотожність, перестаючи тим самим бути людиною в звичному розумінні слова.

Таким чином, лише розв'язання проблеми цілісності людини може стати шляхом до з'ясування її ідентичності, а, отже, і виходу із антропологічної кризи. Розглядати ж ідентичність людини "як предмет", як "штучно виділену цілісність", як висловився з цього приводу

В. Малахов, — є не що інше, як гіпостазування, "перетворення думки в річ" [6]. Тож, виходячи з визнання нерозривної єдності цих проблем, у даній статті ми ставимо за мету показати, як їх спільний аналіз здатен дати нову якість та привести до позитивних результатів для них обох.

Методологічною базою зазначеного аналізу для нас є постнекласична методологія, здатна виявляти в людині нову глибину, в якій цілісність людини може безпосередньо співвідноситися з її ідентичністю, відкриваючи, тим самим, можливість вже реідентифікації людини. Слід зазначити, що в постнекласичних дослідженнях є певні передумови такого підходу, зокрема в метафізиці тотальності, де вже обґрунтовувалася сутність сучасної антропологічної кризи як кризи ідентичності людини та з позицій сизигійної антропології ставилося питання про необхідність доповнення традиційних вимірів ідентичності людини "більш стійкими характеристиками, пов'язаними з глибинними вимірами родової людини" [7, 35]. Але ця тема не отримала в метафізиці тотальності подальшого розвитку. У даній статті робиться спроба йти далі шляхом її розробки.

Почнемо з розгляду теми ідентичності людини в межах традиційних (класичної і некласичної) раціональностей, виявляючи їх обмеження та водночас логіку подолання цих меж. Для класичної раціональності, яка визнавала пріоритет об'єкта над суб'єктом і розглядала людину як вторинну і до того ж другорядну частину природного світу, зводячи її цілісність до суми механічно взаємодіючих частин, ідентичність не була істотною проблемою. Від природи наділена тілом, мисленням, свідомістю, людина ототожнювалася з

множиною постійних у її власному сприйнятті проявів цієї природи, утворюючих у ній самій потік самосприйняття як самототожності. Для Декарта таким постійним проявом природи в людині, а, отже, і її самототожності та схожості з іншими людьми, був потік думок, безперервність ідей. Для Локка – безперервність невід'ємної від мислення свідомості людини, здатної пам'ятати як свої попередні стани, так і планувати майбутні. Юм вважав "Я" об'єднуючим потік ідей. Але оскільки воно пов'язане з сукупністю сприйнятів і від цього мінливе, то "Я" може піддаватися сумніву. Тому самототожність людини Юм вбачав у її зовнішній характеристиці, насамперед, тілесній і суспільній, де остання хоч і змінна, та все ж постійно підтримується через ім'я, славу, репутацію тощо. Узагальнюючою формулою співвідношення розуміння сутності людини і її ідентичності в класичній раціональності можна вважати спінозівську думку про те, що існування змінюється, але сутності залишаються незмінними. Тобто ідентичність людини фактично вважалася визначеною від природи тілом, мисленням, свідомістю, статтю, соціальним статусом, роллю, що як множина вроджених ознак для неї самої та інших і представляли її як людину.

Для неklasичної раціональності, яка поставила суб'єкт над об'єктом та, відповідно, визнала людину первинною, співвіднесена з внутрішнім світом цілісність людини постала не тільки неохоплюваною, але й невизначеною, що, в свою чергу, привело до прямої постановки питання про її ідентичність. Як відомо, саме в неklasичній філософії, зокрема, в психоаналізі, вперше з'явилося введення З. Фрейдом поняття "ідентичність". Якщо в класичній філософії ставилося питання про те, з якими саме проявами природної цілісності, представлені сумою своїх частин, треба ототожнювати людину, то в неklasичній філософії через внутрішню невизначеність та "несхоплюваність" цілісності людини "несхоплюваною" постала і її ідентичність. Фрейд, наприклад, розглядав ідентичність ("ототожнення") людини як її емоційний зв'язок з іншою людиною, або інакше, як внутрішній процес "вживання" одного "Я" в інше "Я", що теж має бути постійним і безперервним [8, 802]. При цьому Фрейд відмічав, що втрата такого внутрішнього зв'язку з об'єктом свого уподіблення для збереження ідентичності людини вимагає або іншого, схожого з попереднім об'єкта, або ж супроводжується тим, що "Я" розділяється, розщеплюється на дві частини, де друге "Я" заміщає втрачений об'єкт [8, 807]. І в цьому разі одне "Я" протестує проти другого "Я", викликаючи меланхолію чи інші хворобливі стани. По суті, внутрішня цілісність людини у Фрейда постала єдністю, нерозщепленістю її "Я", вибудованого за зразком іншого людського "Я", з яким, як власним "Я", вона себе ототожнює. Відповідно, порушення такої цілісності, як і перервність такої ідентичності людини постали негативними, небажаними для неї явищами. Але важливо те, що Фрейд першим зафіксував, хоч і як патологію, тепер уже внутрішню перервність ідентичності людини.

Відмінна від фрейдівської, як максимально розширена, а, по суті, як безмежна і абсолютно безперервна неklasична внутрішня цілісність людини, з якою вона мала ідентифікуватися, з'явилася в концепції М. Хайдеггера, де всезагальним у людині постало саме буття, включаюче тепер зв'язки не лише з однією людиною, а з усіма людьми. При цьому буття як постійна і незмінна цілісність у людині, як суще тут виявилось тотожним і самому собі, і іншому сущому, однаковому з ним. А це означало абсолютну однаковість, незмінність, безперервність як цілісності, так і ідентичності всіх людей. Кожна людина в собі апріорі виявилася такою ж, як і інші люди, без ніякої внутрішньої різниці з ними, подібно тому, як у німецькій трансцендентальній філософії активний, але онтологічно нерухомий дух "вимагав" онтологічної незмінності і людини, з приводу чого різні автори часто цитують слова Х. Ортеги-і-Гассета про те, що Дон-Кіхоти духа не мають права на раптову зміну. Власне, неklasична раціональність прийшла до подібного класичній раціональності висновку про те, що людина має співвідноситися лише з чимось постійним у ній самій, що правда тепер внутрішній, але таким же безперервним у своїй постійності, з чим вона й має ідентифікуватися. При цьому зовнішня цілісність людини, як і зовнішні параметри її ідентичності, виявилися взагалі не суть важливими, такими, що можуть як завгодно змінюватися, ледь не анулюватися, проявляючи в такий спосіб свободу людини, що й продемонстрували сучасні постмодерністські проекти.

Синтезом традиційного розуміння цілісності людини з відкритим З. Фрейдом уявленням про перервність ідентичності стала теорія Е. Еріксона, який під ідентичністю ро-

зумів певну "конфігурацію" особистості, що розвивається, вважаючи ознаками ідентичності стабільність володіння особистості власним "Я", тотожність самій собі, та знову ж таки "безперервність існування в часі і просторі на основі факту, що "твої тотожність і безперервність визнаються оточуючими" [9, 58–59]. Проте Е. Еріксон вказав ще й на перервність розвитку "Я" як "кризу ідентичності", виділяючи в ній не лише негативне фрейдівське значення патології, що супроводжується втратою контролю особистості над собою і нездатністю до спілкування з іншими людьми, а й непатологічне значення. Кризою непатологічного характеру Еріксон вважав "вікову кризу" як "атрибут життєвого шляху", коли молода людина із зміною умов та зростанням потенцій змінює свої ідеали і цінності, формуючи нову цілісність як "почуття внутрішньої ідентичності" [9, 96]. Цілісність людини в Еріксона набула класичного характеру, постаючи сумою сутностей-субстанцій, які вона в процесі життя час від часу формує і з якими, відповідно, в кожний певний період життя ідентифікується. Дійсно цілісною людина в Еріксона стає тільки на восьмій, завершуючій стадії розвитку ідентичності, коли після 60-ти років життя людина "піднімається над ідентичністю" і стає "сама собою", досягаючи відчуття рівноваги і спокою. Як він каже, це період, коли "наша ідентичність уже сформована", і з'являється турбота про тих, "формування чийої ідентичності тепер на нашій совісті" [9, 42]. Але в такому разі криза ідентичності відображає в часі поступовий, а тому лінійний рух людини до власної цілісності, який триває практично все життя, періодично перериваючись у "пунктах повороту" новою *цільністю* як "*позитивною ідентичністю*" або *тотальністю* як виключно "*негативною ідентичністю*". Адже якщо цільність як сукупність взаємодіючих функцій і частин в період своєї кризи змінюється новою цільністю, і тим самим виникаюча перервність підтримує рух людини до її останньої цілісності, то тотальність, яка не є патологією і характеризується "несподіваним переходом від "гармонічної" цільності досвіду і міркувань до таких станів, коли людина відчуває, мислить і діє тотально", – це руйнування цільності, що стає рухом від цілісності до тоталітаризму [9; 88, 98]. То ж, багатий парадоксами Еріксон, залишився вірним собі і в співвідношенні цілісності людини з її ідентичністю. Відмовляючись від "чисто" негативного розуміння перервності в розвитку цілісності та ідентичності людини, але зводячи цілісність до суми частин, а тотальність до тоталітаризму, він прийшов до уявлення про "особистість індивіда" як "суму всіх послідовних ідентифікацій", набір життєвих ідентичностей, в якому не мали права на існування ні всеохоплюваність, тотальність, ні онтологічне еволюціонування людини [9, 96–97]. Звідси й логічний висновок Еріксона про те, що питання ідентичності в принципі не може бути вирішеним, а "джерелом самої широкої і ємкої ідентичності" є "технічні навички" [9, 329].

Отже, для класичної та некласичної раціональності вузловими в осмисленні цілісності людини та її ідентичності виявилися два моменти:

- визнання лише однієї із сторін людини, онтичної або онтологічної, у якості всієї цілісності, з якими вона ідентифікувалася;
- визнання перервності в цілісності людини, особливо онтологічної, як причини патологічної або кризової перервності і в її ідентичності, до усунення якої вона мала прагнути.

Для постнекласичної раціональності, представленої сьогодні, насамперед, синергетикою, метафізикою тотальності, віртуалістикою, реляційним холізмом, ці два вузлові моменти осмислення цілісності та ідентичності людини залишаються не менш важливими, ніж для класики та некласики, але вони тут набувають принципово нового розуміння, формуючи нову антропологічну картину. Долаючи односторонність традиційних суб'єкт-об'єктних відносин класики і некласики, постнекласична раціональність відкриває принципово нове уявлення про цілісність людини, викликаючи тим самим і зміну уявлення про її ідентичність.

Новизна моделі цілісності людини, яка формується на основі постнекласики, пов'язана з переглядом сутності самої раціональності та встановлення взаємозв'язку наукового і ненаукового знання, науки і релігії, єдності, як здавалося раніше, несумісних між собою ідей і концепцій, висловлених у різний час у різних антропологіях. Особливість постнекласичної моделі полягає, насамперед, у тому, що, не надаючи пріоритетності суб'єкту чи об'єкту, а визнаючи їх *єдність як цілісність*, вона осмислює людину в нерозривності її з зовнішніми і внутрішніми умовами. А це вже означає, що цілісність людини в пост-



некласиці виявляється набагато складнішою, ніж вона традиційно уявлялася. Так, з точки зору мета-антропології, що розробляється в метафізиці тотальності, людина є дуальною за своєю природою, онтичною і онтологічною одночасно на всіх рівнях своєї організації. Причому онтологічна сторона не обмежена тілом людини, але включає його, вона є саме буття як Ціле, як спільна субстанційна основа всього суцього, в якому постійно перебуває і людина, маюча тим самим можливість розвивати своє одиничне буття як віртуально єдине з буттям-Цілим, але йому актуально не тотожне. Це і формує уявлення про *онтико-онтологічну цілісність людини*, яка адекватна реальній людині лише з урахуванням наявності відразу двох її взаємодіючих сторін, утворюючих у ній єдність матеріального й ідеального, проявленого і не проявленого, тіла й духу, де основою для єдності виступає саме поліонтологічна сторона людини як всеохоплююча та всепроникаюча. З одного боку, це дозволяє онтико-онтологічну цілісність людини як виділеної форми буття вважати атрибутивною, в широкому розумінні природною, вродженою її цілісністю, близькою до цілісності всього живого, інкорпорованого в її власну цілісність. А, з іншого боку, цілісність людини (як істоти мислячої, діючої, розумної) можна розглядати як змінну, здатну внутрішньо розгортатися, виходити на нові онтологічні рівні та перетворюватися на тотальність. Тобто складність постнекласичного уявлення про цілісність людини полягає не лише в дуальності її цілісності як самої умови її існування, а і в тому, що ця цілісність може бути онтологічно багатоваріантною, різною, не ототожнюючою особистість у будь-який період її життя з іншими людьми, більше того, не однаковою і для самої особистості. Власно, змінне буття людини тепер необхідно розглядати як її онтологічне (а через це і онтичне) еволюціонування, що охоплює всю сутність людини.

З цього слідує ще один важливий і методологічно новий момент. Справа в тому, що зазначене еволюціонування людини як складної, відкритої, динамічної системи з ієрархічним принципом організації антропологічних рівнів різної природи можливе лише як нелінійний процес. Адже досягнення критичних параметрів на одному із антропологічних рівнів здатне миттєво викликати зміни в усій людині, на всіх рівнях її цілісності, які цю цілісність і утворюють, фактично переструктуровуючи її. Звідси випливає висновок, що *має місце розвиток цілісності* як розширення, ускладнення, розгортання кожного з цих рівнів з одночасним нарощуванням їх увідповіднення між собою як сизигійності (синергійності, синомійності), і що є *становлення цілісності* як стрімке згортання складних структур, утворення простого цілого та вихід на якісно новий онтологічний рівень як структуру більш високого порядку, яка в подальшому впливає та змінює якості і онтичного рівня. У такому разі еволюціонування як нелінійний процес, який пов'язаний з появою в людині якісно нових, вищих онтологічних рівнів, є *онтологічно перервним процесом*, що свідомо чи навіть несвідомо вибудовується самою людиною. Миттєва перервність у бутті людини, яка "творить" і закликає "зверху" появу нового (В. Зеньковський), для людини є перетворюючим її моментом, здатним розширювати її свідомість, загострювати відчуття єдності й нерозривності з усім людським родом, з усім сущим, підвищувати відповідальність за власні дії, не ізольовані від усього буття, та виявляти потенційні можливості аж до містичного досвіду або зумовлювати появу іншого стану свідомості тотального характеру. При цьому біфуркаційна точка-момент, "буття-біфуркація" (С. С. Хоружий), постає вже новим, *перехідним, біфуркаційним типом цілісності* людини, що дозволяє говорити про ще один тип її цілісності, не схоплюваний традиційною раціональністю, але який завжди відображався в культурних текстах усіх цивілізацій. У філософії вперше такий тип цілісності був описаний у "Парменіді" Платоном, який, розділяючи світ на онтичний і онтологічний, світ речей і світ ідей, у їх взаємодії виявив точку переходу як їх *злиття*, названу їм "момент" або "дивне за своєю природою "раптом", яке не є ні рухом, ні спокоєм, ні часом, ні чимось поза часом", але завжди благом для людини [10, 380]. У релігійній філософії такий момент був названий "найважливішим у житті людини" (Плотін), "підйомом і екстазом" (М. Бердяєв).

Новим у постнекласичній моделі цілісності людини постає і сама умова онтологічного еволюціонування, дотримання якої здатне сутнісно змінювати людину. Утворення перехідного типу цілісності та вихід на онтологічно вищий рівень розвитку людини мож-

ливі не лише в результаті досягнення максимально узгодженої взаємодії всіх онтико-онтологічних пар на онтичному і на онтологічному рівнях, як це слідує з тоталогії, а і за наявності *еволюційної мети* як кінцевої, про яку Н. Кузанський писав як про розгортання та досягнення самого себе вселенського [11]. Відповідаючи вищим, загальнолюдським цінностям та не зведена ні до матеріального як об'єктивної необхідності, ні до емоційно-чуттєвого як суб'єктивного, така мета задається онтологічною, всеохоплюючою стороною людини, в прагненні до реалізації якої відбувається узгодження всієї поліонтичної та поліонтологічної складності людини. У філософському осмисленні така мета представляється ідеєю, гранично концентрованим смислом, ще-не-буттям, згорнутим у одну точку, яке за допомогою думки здатне розгортатися, набуваючи характеру процесу упорядкування і конкретизації образу. Названа синергетикою атрактором еволюції, така мета здатна виявляти певну силу, впливати на життєві процеси та визначати майбутнє людини. Притягуючи людину до себе внутрішньої, до власної глибини та пов'язана з її стрімким виходом за власні межі, така мета в людині може виявляти більше, ніж власно людську силу, стаючи новим і до того ж активним джерелом її розвитку. Не ідентифікуючись з "Я", як щось відмінне від нього, вона здатна вступати з ним в абсолютно узгоджену взаємодію, результатом якої і стає поява нового онтологічного рівня з якостями саме цієї мети. А це означає, що дуальна цілісність людини в своєму розвитку передбачає вже *два джерела, два центри*, з яких один формується безпосередньо самою людиною.

Новим у постнекласичному уявленні про антропологічну цілісність є і осмислення самої причини цілісності як єдності онтичного і онтологічного в людині, буття-Цілого і само-буття. Такою причиною, своєрідним внутрішнім "клеєм", уможлиблюючим сутнісну єдність людини на всіх рівнях її буття, є її *діяльність*. Адже, як відомо, складовими компонентами "людинорозмірних" (В. С. Стьопін) систем як нового об'єкта постнекласичних досліджень є не лише людина як така, а і її діяльність. Тому саме гармонізуюча діяльність, яка в однаковій мірі торкається зовнішнього і внутрішнього виявлення людини та є універсальною характеристикою її буття, представляється і основним фактором становлення цілісності цієї системи. Якщо онтична людина, як це доводить метафізика тотальності, з навколишнім світом вибудовує генерологічні, актуалізовані зв'язки, причинно змінюючи свої зовнішні умови, то як онтологічна, вона має *парсичні* відношення, кондиціонально впливаючи на інших людей, предмети, явища та сприймаючи такий же вплив на себе, що означає її внутрішній зв'язок з ними в межах субстанційної основи. При цьому парсична функція, яка невід'ємна від генерологічної і постійно в ній присутня, в кожен момент буття людини інформаційним чином представляє всю людину як частину субстанційного поля, до якого вона і належить.

Отже, визнання дуальної, онтико-онтологічної природи цілісності людини, її онтологічного еволюціонування як досягнення перехідного, біфуркаційного типу цілісності, а також визнання дводжерельності моделі цілісності людини та діяльності як фактору її внутрішньої єдності є тим новим у постнекласичній антропології як мета-антропології, що змінює сьогодні уявлення й про ідентичність людини.

У першу чергу ці зміни торкаються розуміння самої сутності ідентичності людини, яка більше не може співвідноситися лише з однією із її сторін, зовнішньою чи внутрішньою. Осмислення ідентичності вимагає тепер звернення не до природної чи соціальної "поверхні" людини, як це було в класичній раціональності, і навіть не до ізольованого внутрішнього світу її самості або "Я", як це було в некласичній раціональності, а, насамперед, до глибинної субстанційної основи буття людини як всезагальної, універсальної, об'єднуючої в собі та живлячої собою всі сторони виявлення людини. До того ж такої всезагальної основи, яка по-різному, залежно від розвитку та типу цілісності людини, може відображатися і в її самототожності. Як висловився з цього приводу В. В. Кізіма, "істинна ідентифікація має пов'язуватися з глибинними вимірами людини, з істинно людським у людині, з тим, що формується разом з самою людиною... На перше місце має виходити те в людині, що сьогодні... проявляється переважно поза роботи і бізнесу, "залишається на неділю". У такому разі, заглиблення в сутність, повноту, цілісність людини —

єдиний шлях і умова подолання труднощів ідентифікації і їх наслідків, що виникли" [12, 9]. Встановлення орієнтиру на істинну ідентичність як виявлення власне людського в людині можна вважати постнекласичною відповіддю на питання про те, як має вирішуватися проблема ідентичності людини в умовах глобалізуючого світу, коли відбувається зміна параметрів людських відношень та втрата значення соціо-ролевого статусу як провідного для визначення ідентичності людини. Такою істинною ідентичністю, визначеною не частковим і постійно мінливим у людині, а його породжуючою і утримуючою основою, в постнекласиці стає онтологічна ідентичність глибинних рівнів буття людини, конституїрована буттям-Цілим як єдиним, всезагальним і вселюдським, охоплюючим собою та через себе відображуючим і множинне, індивідуально виражене в людині, онтичне. Кожної миті така ідентичність відображає індивідуальну залученість людини до спільної субстанційної основи як життєво покладеної мети всього антропологічного процесу, в якому із внутрішнім пере-творенням загального в індивідуальне одночасно відбувається і становлення людини особистістю. А це означає, що онтологічна ідентичність, що передбачає виявлення в людині все нових глибин, актуалізуючих її єдність з усім сущим, є й ідентичністю її виключно людської властивості, не характерної будь-чому іншому живому, – духовної висоти, укоріненої в самій здатності людини до цілеспрямованої діяльності і онтологічного еволюціонування. У горизонті різноманітного емпіричного буття духовна "висота" людини, визначена онтологічним рівнем її розвитку, здатна практично проявлятися в стосунках з іншими людьми, в ставленні до себе й світу, в яких відсутність чи, навпаки, наявність будь-якої "розірваності" стає показником духовності людини як її сутнісної вертикалі. Тобто, ідентифікація людини за онтологічним рівнем її всезагальної субстанційної основи стає виявленням в людині, споконвечно потенційно вміщуючій у собі весь світ, міри його осмисленої, а, отже, актуалізованої присутності, міри, що водночас стає і *мірою людиномірності як людського в людині*, або мірою, як сказав Н. Кузанський, "єдності людяності" в собі. Представляючи людину як "єдність світу", здатну "людським чином прийти до всього", Н. Кузанський писав: "Залишаючись людськи конкретною, єдність людяності явно згортає в собі відповідно природи своєї визначеності все в світі. Сила її єдності все охоплює, все замикає в межах своєї області, і ніщо в світі не уникає її потенції. ...Область людяності охоплює, таким чином, своєю людською потенцією бога і весь світ" [11, 259].

Слід додати, що сьогодні і з точки зору синергійної антропології, використовуючої постнекласичну методологію та зверненої до духовної традиції як до антропологічного матеріалу синергійного дослідження, онтологічна ідентичність людини представляється оптимальною. Інакше називаючи таку ідентичність "учасною" або "ідентичністю в повному смислі", С.С. Хоружий вбачає в ній можливість виявлення енергійного залучення особистості до абсолютної, ідеальної ідентичності як єдино істинного джерела ідентичності людини, пов'язаного з репрезентацією "Іншого онтологічного", тотожною якому в самосвідомості може бути людина [13, 82–83]. При цьому будь-які інші варіанти ідентичності людини С.С. Хоружий вважає "дефектними". "Онтична ідентичність", джерелом якої є несвідоме як "аномальне в світі свідомості", – "деформована ідентичність", а "віртуальна ідентичність" – "недоактуалізована" [там же].

Відмінною особливістю постнекласичної ідентичності людини є і те, що вона з необхідністю виявляється тепер *перервною*, фіксуючою та відображаючою внутрішній, нелінійний рух людини до все нових онтологічних рівнів, пов'язаних з виходом за межі самотуття. Враховуючи перехідний тип цілісності людини як миттєву перервність у її онтологічній субстанції, змінюючій спосіб буття, перервність ідентичності стає такою ж закономірною, як і стрімка перервність у розвитку цілісності людини. При цьому така перервність чи, навіть, перервності не можуть бути жорстко прив'язаними до вікового сенсу. Врешті-решт, людина взагалі може не вийти на нові онтологічні рівні, подібно тому, як говорив Е. Фромм, що можна померти, не встигаючи народитися [14, 13]. Або ж, навпаки, орієнтуючись на загальнолюдські цінності та підпорядковуючи буття вищим цілям, досягти структур надзвичайно високого порядку, розширюючих онтологічні межі людини до вселенських меж, не вносячи при цьому внутрішнього "розколу" в її самосвідомість як появу декількох, несумісних між собою, "Я". Визнання такої перервності в

## ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

ідентичності людини як бажаної, як "спасіння" завжди було основоположним для релігійних духовних практиках, у яких "Я" могло миттєво змінюватися, наповнюючись новими якостями, але не зникати й не розщеплюватися. У відомій буддиській сутрі про момент просвітління читаємо: "Всередині своєї природи відчув я джерело всього сушого". Або: "Нірвана є ...істинне Я і боріння серця" [15].

Тобто, як виявляється, постнекласична ідентичність людини тепер навпаки передбачає єдність таких несумісних, як це раніше здавалося, явищ, як тотальність і перервність, сутнісно взаємопов'язаних між собою. При цьому і виникаюча криза ідентичності, що зумовлюється перехідними процесами, насамперед, на онтологічному рівні, теж представляється цілком закономірним та навіть необхідним явищем, не прив'язаним до вікової кризи. Адже постнекласична криза ідентичності – це формування через вищу мету людини її нового онтологічного центру, який не може існувати одночасно з попереднім, а вимагає його заміщення, що завжди переживається особистістю як криза, як тяжкі випробування чи навіть крах усього того, чим вона до цього жила. Але ж це і поява нового центру цілісності на вже новому онтологічному рівні, про що П. Тейяр де Шарден писав як про раптову "можливість розвиватися у новій сфері": "всередині себе живий елемент... вперше перетворився на точечний центр, у якому всі уявлення і досвід зв'язуються і скріплюються в єдине ціле, усвідомлююче свою організацію... Уся ця діяльність внутрішнього життя – не що інше, як збудження знову утвореного центру, що спалахує в самому собі" [16, 136].

Важливим для постнекласичної ідентичності людини виявляється і те, що тепер зрозумілими стають параметри ідентичності, визначені діяльністю людини як основною умовою самого існування онтико-онтологічної цілісності та її розвитку. Адже саме діяльність людини, невід'ємна ні від внутрішнього, ні від зовнішнього її світу, представляє всю її сутність, "людиномірну і людиномірну" (В. В. Кізіма) одночасно, всю людину як частину субстанційного поля, до якого вона належить і з яким ідентифікується. Тому діяльність представляється основною ознакою і її ідентичності, тотожності самій собі, тотальній, вселенській, потенційно вміщуючій у собі весь Універсум. Практично це означає, що постнекласична людина ототожнює себе з тим, що вона сама в собі відчуває, переживає, "бачить", тобто з тими внутрішніми діями, які їй властиві і які утворюють її суб'єктивну реальність, щоправда, не завжди прекрасну і творчо багату. Іншими ж людина може ідентифікуватися за діями зовнішніми, різноманітними, постійно змінними, але в своїй суті однаковими, неодмінно відображаючими саме той онтологічний рівень єдиної загальнолюдської субстанційної основи, якого вона в собі досягла. При цьому, орієнтуючись на вищі цінності, людина сизигійно гармонізує себе онтичну і онтологічну, або ж, прагнучи заволодіти множинним і тимчасовим, приводить себе в хаос та внутрішнє збідніння. Тому, проявляючись абсолютно в усіх пластах буття людини, природному, соціокультурному, індивідуальному, діяльність стає мірою як гармонійності самої людини, так і її гармонійності єдності з загальнолюдським як вищим. То ж, подібно дереву з євангельської притчі, людина завжди може бути пізною за її плодами, якими і є її власні дії, онтичні і онтологічні, а точніше, генерологічні і парсичні. "По плодах їхніх пізнаєте їх... Не може добре дерево родити плоди погані, ані дерево погане родити плоди добрі" (Мт. 7; 16, 18).

Чим же в такому разі є постнекласична ідентичність людини? Без перебільшення можна сказати, що постнекласична онтологічна ідентичність – це процес розгортання істинно людського в людині, який проявляючись у розвитку свідомості, духовності, становленні людини особистістю, відображає і її індивідуальну залученість до загальнолюдського як вселенського. Іншими словами, це процес онтологічного еволюціонування дуальної в своїй сутності людини, яке змінює і онтичну сторону її буття, уможливаючи тим самим її ідентифікацію за зміною її життєвих позицій, ідеалів, смислів і цінностей.



**Література**

1. Тоффлер Э. Футурошок. — СПб.: Лань, 1977. — 464 с.
2. Печчеи А. Человеческие качества. — М.: Прогресс, 1985. — 312 с.
3. О настоящем и будущем (размышления о философии). Беседа Б.И. Пружинина с В.А. Лекторским // Вопросы философии. — 2007. — № 1. — С. 3–19.
4. Семинар "Рефлексивные процессы и управление" // Рефлексивные процессы и управление. Международный научно-практический междисциплинарный журнал. Том 3. — 2003. — № 1. — Изд-во "Институт психологии РАН". — С. 116–123.
5. Хоружий С. С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. — 2003. — № 1. — С. 38–62.
6. Малахов В. С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. — 1998. — № 2. — С. 43–53.
7. Кизима В. В. Проблема идентификации человека как симптом цивилизационного кризиса и пути выхода из него // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия "Философия. Социология". Том 20 (59), №2. — 2007. — С. 26–50.
8. Фрейд З. Я и Оно: Сочинения. — М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2004. — 864 с.
9. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис: Пер. с англ. / Общ. ред. и предисл. Толстых А. В. — М.: "Прогресс", 1996. — 344 с.
10. Платон. Избранные диалоги. — М.: АСТ, 2006. — 506 с.
11. Николай Кузанский. Сочинения: в 2-х т. Т. 1. — М.: Мысль, 1979. — 488 с.
12. Кизима В. В. Метафизические начала сизигийной антропологии // Totallogy — XXI. Постнеклассические исследования. — К.: ЦГО НАН України. — 2006. — № 14. — С. 7–153.
13. Хоружий С. С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя // Вопросы философии. — 2007. — № 1. — С. 75–85.
14. Фромм Э. Человеческая ситуация. — М.: Смысл, 1994. — 288 с.
15. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. — Новосибирск: Наука, 1989. — 272 с.
16. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. — М.: Наука, 1987. — 240 с.

**Телиженко Л.В. Проблема идентичности человека как проблема его целостности: постнеклассический подход**

В статье анализируется связь целостности человека и его идентичность. Выявляется ограниченность классической и неклассической рациональности в представлениях про целостность человека, которые сузили человека и негативно повлияли на его чувство тождественности самому себе. Выясняется постнеклассическая сущность и прерывность идентичности человека как скачкоподобный переход к новому типу целостности.

**Ключевые слова:** идентичность, постнеклассический подход, рациональность, целостность.

**Telizhenko L. V. The Problem of Human Identity as the Problem of Human Integrity: postnon-classical approach**

The article analyses the relation between the human integrity and human identity. It (the article) reveals the limits of the classical and non-classical rationality in the idea of human integrity, which narrowed the human being and negatively affected its feeling of identity to him/herself. The article also establishes the postnon-classical nature and intermittence of the identity of the human being as a leap-like transition to a new type of integrity.

**Keywords:** identity, postnon-classical approach, rationality, integrity

Л. М. Сідак, кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології  
Національної юридичної академії України імені Ярослава Мудрого (м. Харків)

## ІЛЮЗОРНІСТЬ СВІТОБАЧЕННЯ ЯК СИМПТОМ ЗБІДНЕННЯ БУТТЯ ОСОБИСТОСТІ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

У статті досліджується зв'язок між світобаченням, ціннісними і смисложиттєвими орієнтирами наших сучасників та досконалістю сучасного суспільства й повнотою буття особистості в ньому. Показано, що ілюзорність світобачення є характерною рисою сучасної цивілізації. Й водночас вона є і симптомом, і головним чинником деградації як сучасного суспільства, так й особистості в ньому. Говорити доводиться про деструктивну систему деградованих особистостей, дефективних соціальних стосунків і ціннісних орієнтирів.

**Ключові слова:** ілюзорність світобачення, деградація особистості, аутизм.