

16. Седов Е.А. Эволюционно-энтропийные свойства социальных систем // *Общественные науки и современность*. 1993. №5.
17. Акунов В.И., Чечик А.Л. Математическое моделирование больших систем преобразований потоков вещества, энергии, информации // *Сб. Эволюция открытых систем*. – Киев, 2003.
18. Акунов В.И., Чечик А.Л. Сапмонормирование сложных систем переработки вещества, энергии, информации // *Totallogy-XXI/ Постнекласичні дослідження*. Київ: ЦГО НАН України, 2006. Вип.15/16.
19. Гільбо Є.В. Постіндустріальний перехід і світова війна. - Генерифе, 2013.
20. Канетті Е. Маса і влада. – Видавничий дім «АЛЬТЕРНАТИВИ». – Київ, 2001. – 416с.
21. Маффесоли М. Кочевая жизнь: первоначальное бродяжничество. – 1997.
22. Паулі Г. Сия економіка. 10 років, 100 інновацій, 100 мільйонів робочих місць - 2012р., - 320с.

**С.В.Вільчинська**

---

**УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФСЬКА  
АНТРОПОЛОГІЯ: МЕТАМОРФОЗИ  
СУЧАСНОЇ СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЇ  
РЕФЛЕКСІЇ**

*В статті аналізується роль постнекласическої методології в розвитку антропологічної теорії в Україні. В контексті соціально-культурних проблем розглядаються ідеї С. Б. Кримського, В. В. Кизими і других українських філософів.*

**Ключевые слова:** антропология, сизигийная антропология, антропонтология, постнекласическая методология, ценность, идентичность, человек.

***S. V. Vilchynska. Ukrainian philosophical anthropology: modifications of current socio-cultural reflection.***

*The role of post-non-classical research in the development of anthropological theory in Ukraine is analysed in this article. The Kizima's theory on the man attaches particular importance to syzygy as an anthropological principle, refutes epistemological and ontological paradigm of modern philosophy and defends the integrated approach to the decision of problems. Reader is invited to conclude significantly overestimated self heralds Post-non-classical paradigm, on a simplified understanding of prospects for formation of anthropology as an the universal theory.*

**Key words:** *anthropology, syzygic anthropology, post-non-classical methodology, value, self-identity, man.*

Загальним місцем у сучасній науці є розуміння того, що світ становить собою складну динамічну систему розмаїтих суміжних підсистем, які одна одну заперечують чи доповнюють, є сумішшю різних складників або ж автономні, та всі переплетені в єдності цілого буття. Співіснуючі реалії можна спостерігати безпосередньо й опосередковано. Є віртуальна реальність, створена в мистецтві або засобами комп'ютерних технологій. Необхідно враховувати „гібридизм“ досліджуваних об'єктів, для осягнення яких потрібен комплексно-інтегративний метод пізнання.

Розширювальне витлумачення предмета вивчення усталене й в сучасній філософській антропології. Людське буття як „гібридна реальність“, у складі якої психофізичні, соціопсихічні, духовно-культурні комплекси, потребує синтетичного, комплементарного підходу. Щодо останнього, то західна думка плідно розпрацювала ідею фреймів (І. Гофман), яку поглиблено в російській філософії. „Фрейм у своєму складі об'єднує і реальність, і схему її інтерпретації“, виявляється і способом формування об'єктів, і сприйняттям їх, і формою опису, і схемою витлумачення, „їх система забезпечує закріплення форм діяльності“ [1, 59]. В Україні таку ж позицію обстоював С. Б. Кримський. Сьогодні, можливо, її не всі поділятимуть, але в далекі 1960-70-ті вона була невід'ємною частиною дослідницької програми гуманізації марксистської науки, і „з огляду на дивовижне тоді сполучення високої філософії з емпіричним дослідженням“ (М. Попович), і через застосування принципів культурної антропології до вивчення логіко-гносеологічних проблем (В. Табачковський). Варто зупинитися на аналізі поглядів С. Кримського більше, адже, завдячуючи його творчому зусиллю, наприкінці ХХ — поч. ХХІ ст. в українській антропології відбулися кардинальні зміни. Продемонструємо це на прикладі проблеми

взаємодії індивідуального і соціального в життєдіяльності людини та суспільства.

Хоча міркування його й отримували різних визначень [2, 168-169; 3, 424; 4, 5], проте незмінним залишається обґрунтування „людинорозмірних характеристик пізнання“ [5, 6-7]. Йдеться передусім про розуміння того, що вивчення будь-якої проблеми сполучене з великим соціально-культурним контекстом найрізноманітніших співвідношень людського ставлення до світу, в яких і реалізується здатність людини здійснювати себе як органічну цілісність. У 1960-х цим „контекстом“ для студіювання були здобутки природничих і гуманітарних наук, у 1980-х — історії філософії та культури („поєднання різнорідних пізнавальних результатів у цілісну систему реалізації знання“ [2, 171]), в 1990-х — смисли „в усіх сферах творчої діяльності“ [5, 6]. Це не могло не позначитися на опрацюванні антропологічної проблематики. З „граничними питаннями людинознавства“ пов’язувався „контекст“ всякого філософування, що дало змогу виправляти „викривлення“ радянської філософії через абсолютизацію людини як „родової істоти“. „Філософія особистості“ С. Кримського вже вивчала людину щоби більше із врахуванням того зрізу проблем, завдяки котрому утверджувалося значення духовності в індивіда.

І принцип світоглядного універсалізму, якого філософ дотримувався, як і ціла плеяда київських учених, спрямовував пояснювати передусім *комплементарну єдність*, а не у „форматі“ *визначальності антитези* (переважало в 1950-х рр.). Тобто — взаємодію неперетвореної природи й „олюдненої“, скориставшись засобами науки і *не-науки*. Картина світу, згідно з С. Кримським, це „єдність планети, інстинкту та розуму на ґрунті єдиних фізичних полів та генетичної інформації“. Й соціальна реальність — це взаємовідношення спільнот із їм властивою свідомістю, інтересом, стратегією діяльності, артефактами тощо. Отож соціальні об’єкти множинні, взаємодоповнювальні, є „природно-соціальними комплексами“. В них бере участь індивідуальна творчість, втіленням якої є людина як єдність волі, цілепокладання та розуму. Розширювальне витлумачення реальності виявило специфічність нової раціональності. З погляду В. Табачковського, питання про „етично насичену раціональність“ стало „смісловим осереддя“ [2, 172] усіх розмислів С. Кримського. Він і сам неодноразово зазначав, що досліджує пізнання із врахуванням „міри особистісної репрезентації інформації“, що бере за критерій істини „вертикаль ціннісного сходження людини“.

У дискурсі С. Кримського, звісно, ще вгадуються певні референції до класичної парадигми. Але характером (вивчення синтезуючих зв'язків моделі “людина—світ людини—буття культури та суспільства“) та увагою до тематики культурної (соціальної) антропології, він виходить за її межі, проте водночас і повертаючись до компонентів, суттєвих для української філософської традиції [6]. Ведеться про здатність сполучати віру та знання, думку і життя. Без перебільшення, темі особистості, свободи належить виняткове місце в українській філософії. Ідеал „цілісності“, за висловом В. Зеньковського, є головним “надхненням“ вітчизняної філософії. Отож онтологізм, антропоцентризм, історіософічність — її прикметність (Д. Чижевський й ін.), її „власний (національний) тембр голосу“ (Г. Шпет). Гадаємо, те, що ідея марксистської філософії як “відкритої теоретичної системи“ сприймалась більшістю українських інтелектуалів за найсприятливішу умову для її розвитку, — було визначено не лише потребами пострадянської доби, але й розумінням необхідного зв'язку української духовності зі своїм минулим. Тим більше досвід “модернізації“ філософської думки, який знала наша духовність, — це досвід “Великої синтези“.

Згадати б „розстріляне відродження“, коли вірили, що піднести культуру на нову висоту вдасться завдяки синтезу європейського Заходу з азійським Сходом (М. Хвильовий), співробітництву мистецької та філософської інтелігенції (М. Зеров), узгодженню здобутків діалектичного матеріалізму та природознавства (В. Юринець) тощо. В 1970-80-х роках взялися розробляти світоглядно-гуманістичну проблематику (В. Шинкарук) з метою повернення до “автентичного Маркса“ (що передбачало, до речі, *діалог* марксизму та західноєвропейських напрямків думки ХХ ст.). Це спричинилось до освоєння різних підходів у філософії „в межах наукової конкретності“ (М. Попович), як перегук епох, „соціокультурних і когнітивно-світоглядних контекстів“ (С. Кримський) й ін. Попри звинувачення у ревізіонізмі, вчені розвивали гуманістичні традиції українського типу філософування, нездатного нехтувати особистістю з її вірою, любов'ю, надією.

Отже, буде помилкою, довів С. Кримський, витлумачувати філософію в сенсі “позитивної науки“, бо вона „є смислотворчістю життя в її надіях, безнадійності та суперечності, тобто виступає як літургія смислу“ [5,10]. Він зазначав, що „під тиском антропологічної проблематики предмет філософії“ „змінюється в напрямі персонцентризму, граничних питань людинознавства взагалі“ [5, 9]. Що означало, проблема людини зрештою „інтегрувала її предметне

поле в цілому“. „Образ пізнання як знайдення людиною шляху до самої себе, як пошуку виходу з лабіринту таїни та загадок людської долі — архетиповий для історії культури. Без усвідомлення тієї архетиповості не можна розвивати гносеологію“ [7, 4].

Врахування онтологічного аспекту теорії пізнання (як реакція на не виправдане перебільшення ролі сциєнтистсько-позитивістської парадигми), з одного боку, сприяло усуненню односторонніх уявлень радянської думки, яка також абсолютизувала вимоги класичної раціональності, а, з іншого боку, — наворотало до біблійної традиції (знання осмислене крізь події життя, як божественне одкровення, свобода). Хочу звернути увагу на досить влучне спостереження В. Табачковського щодо „ноосферності“ гносеології: уміщує форми духовності, які „пов’язані з мовною свідомістю, етосом знання, процистичним переживанням, формами комунікації, герменевтичними процесами, смисловибудовуванням буття, його софійністю, символізацією речей та ідей, структурою світу культури та архетипами творчості“ [2, 173-174]. Рухаючись шляхами „онтологізації“ в гносеології, С. Кримський в кінці життя стверджуватиме: філософія не лише „смыслотворчість життя“, але й „авантюра духу“, оскільки „сподівається наблизитися до безконечного, абсолютного, вічного та незбагненого. Такі сподівання знаходяться за межами позитивної науки, яка наперед заперечує усякий абсолют, некодифіковану кінчними моделями безконечність та ту неясність, що її приховує нераціоналізована сфера втаємниченого буття. А філософія, хоч і протистоїть як раціональна діяльність містици, розділяє з нею ризик небезпечності знання за кордоном всевладності емпіричного дослідження“ [5, 10].

Це стає особливо очевидним у намаганні пояснити *мить* переходу від теоретичного до практичного, від матеріального до ідеального (духовного), від суспільного до індивідуального (і в звороті). Вже класична раціональність визнавала — мислення і буття є неподільно пов’язані протилежні члени цілого, які протиставляти „вульгарно“; „розумовий синтез“ осягає цей зв’язок без усяких припущень щодо трансцендентних предметів. Постнекласика (нарративна антропологія й ін.) довела, що всякий сегмент людського буття можна певною мірою проаналізувати з допомогою форм символічної діяльності. Об’єкт уважається за „епістемічну річ“ (К. Кнорр-Цетіна), є розумінням його функцій в якості партнера соціальних стосунків або як елементів середовища. Це дає змогу вирізняти види соціальності, корелюючи їх із розмаїтими особистісними відношеннями. Вказане свідчить про складність і символічну природу людських взаємин. Натомість для

„антропонтології“ С. Кримського незмінним залишалось завдання — „обороняти“ ідею органічної цілісності буття, — хоча і зростало з потреб свободи від „знедуховленого“, формально-раціоналістичного духу. Він визнавав межі конкретно-наукового дослідження, яке „не дає остаточної відповіді“ на питання про сенс життя, отож „переміщується в зону філософської допитливості“, нероздільної з проблематикою “таїни буття“ [5, 11].

„Оновлення раціональності“ він пов’язував із „триєдністю“ істини, добра й краси. „Розумова діяльність — це і форма духовності, шлях прилучення до вищих сенсів людського світу, і феномен людської суб’єктивності, одна із сутнісних сил людини, яка відіграє роль в її самовизначенні“ [8, 322]. Раціональність містить різні види і типи (художню тощо). Проте причетною „до всесвітньо-історичного утвердження Духу“ (співзвучно з поняттям „актуальна нескінченність“ П. Флоренського [9, 43]) вона виявляється тільки, будучи „звернена до вічних святинь екзистенції — Свободи, Любові, Особистості (як земної іпостасі “безконечного обличчя“)" — це „обширна зона ментальності (пов’язана з переходом за межі, з пафосом, героїзмом, пасіонарністю взагалі)" [8, 336]. За П. Флоренським, „всеєдине суще“ є любов. „Виявлена істина є любов, — пише він. — Здійснена любов є краса. Сама любов моя є чином Бога у мені і мене в Бозі; це співдіяння — початок мого прилучення до життя і буття Божого, тобто любові суттєвої, бо безумовна істинність Бога саме в любові розкривається“ [9, 75]. Зв’язок Істини, Любові та Софії є незаперечим для них попри те, що П. Флоренський надає перевагу вірі перед розумом, а С. Кримський — розуму (а віра стає у нагоді задля формування “нового розуму“). З цих підстав перший розгортає софіологію, а другий — персоналізм.

Атрибутом духовності, за С. Кримським, є „запитальність“. „Запитальний статус“ філософії — це підтвердження такому утвердженню. Питання, порушені в філософії, щонайменше, двох видів: „метафізичного циклу“ та „гносеологічного“. До першого належать — „Що є “Я”“? „Що є “Не-Я”“ (світ чи ніша людини в бутті)?; і „Що є “Над-Я”“ (абсолют, ідеал, Бог)? До другого — „Що я можу знати“? „На що я можу сподіватись“? „Що я можу робити“? Увагу С. Кримського передусім привертають проблеми „сходження до найвищого регістру існування людини чи певної “омеги-точки”“ [5, 12], тобто процес персоніфікації, „становлення людської індивідуальності на шляхах формування особистості як вираження внутрішнього самостояння, самодіяльності людини. Власне таке розуміння пов’язує модули людської присутності у світі з загальними

процесами розвитку, бо його здійснення завжди передбачає посилення диференціації елементів у множині об'єктів, що змінюються, з наступною їх специфікацією, а, врешті-решт, індивідуалізацією“ [5, 34]. З цілковитою підставою можна стверджувати, що у засновках його розмислу філософська традиція від Платона до Т. Аквінського, від Г. Сковороди до П. Флоренського, — властива зосередженість на вивченні актів вільного духу та „софійності“.

Переосмислюючи поняття „Софії“, С. Кримський аналізував здатність до трансцендентності („вісті зі світу належного у світ сушого“), ціннісний зміст руху „від вчинку-думки до вчинку-події („прилученість результатів пізнання до людини, життя та діяльності“), зважаючи на те, що смислове наповнення здійснюється в „семантичному полі культури та діяльності через філософську свідомість“ [5, 25]. І в цих наголосах не можна не помітити вплив ідей П. Флоренського, на переконання якого, „цінність“, „культ“, загалом культура гармонізує людське буття, здатна заперечити хаосу. В свою чергу, „мікрокосмізація“ зумовлює „макрокосмізацію“, порятунок світу. Й С. Кримський сподівання на подолання екологічної кризи й ін. вважав нероздільними зі змістом софійності.

У цьому стосунку хочу звернути увагу на досить влучне спостереження російського філософа Б. В. Смельянова, який у творчості П. Флоренського виокремив такі аспекти тлумачення концепту Софії: „1. З огляду Іпостасі Отчої — ідеальна субстанція тварі. 2. З огляду Іпостасі Слова — розум тварі, тобто смисл або істина її. 3. З огляду Іпостасі Духу — духовність тварі, святість, чистота і непорочність, тобто краса“ [10, 208]. Якщо абстрагуватися від теологічної сторони, можна стверджувати, С. Кримський запозичує морально-ціннісний зміст і розгортає його як інтегративно-методологічну основу свого „антропонтологічного“ дослідження. Ідея Софії — досконалої єдності розмаїття („нумерувальна тотожність“, утворена Любов'ю; на ній тримається „всеєдність“) — знайшла нове „життя“ в міркуваннях про гуманізацію предмета філософії.

„Складне опосередкування“ матерії і духу „за певними рангами реальності“, на гадку вченого, стає „фундаментальним завданням“, найактуальнішою проблемою філософії у наш час. Передовсім ідеться про буття як „олюднену дійсність“, „проміжні“ форми реальності, котрі „вдостовірне цивілізація“. „Це буття, локалізоване між двома безоднями — нескінченністю Космосу та бездонністю людської психіки“, вибудоване людиною „за певними цінностями і смислами, співзвучними її еству“ [5, 25]. Даний „аксіологічно значущий

ландшафт“ і становить „ціннісно-смиловий Універсум“ — „комфортний світ, в якому відгородилися від усього незрозумілого, тривожного, таємничого“ [5, 26]. Тут відкривається людині істина, за влучним виразом П. Флоренського, як „реальна розумність і розумна реальність“, „кінецьна нескінченність і нескінченна кінецьність“, достовірність єдності Істини, Добра, Краси [9, 75]. Отже, „ціннісно-смиловий Універсум“, за С. Кримським, є „предметним полем фундаментальної філософської проблематики“. Це людське буття конституційоване в „ціннісно-адаптованому варіанті“, як вияв „селективного“ сприйняття світу — відповідно до потреб та життєвого кредо. А дійсність олюдненого середовища втрачає ознаки стихії.

Помітна співзвучність концепту „ціннісно-смиловий Універсум“ із релігійно-філософським — „Софія“ не означає тотожність. Останнє витлумачено в більш широкому сенсі — зв'язок („єдність у любові“), об'єднує в цілість існуюче, кожну духовну істоту („ідея-монада-особистість“) з іншими, перетворюючи на досконалу Особистість („нескінченність, помислену як цілокупна Єдність, як єдиний, в собі довершений Суб'єкт“, триєдина сутність), на „взаємини“ із вищою інстанцією (Бог). Натомість „ціннісно-смиловий Універсум“ стосується тільки буття, яке „не протисталене до джерел розумності, а в єдності з ними. Єдність буття та інформаційних передумов розуму реалізується в ноосферній необхідності Логосу“ [5, 23], у взаємодії світу “Не-Я“ й “Над-Я“ („природна екологія перероблюється в культурну онтологію людства“) та „смиложиттєвого усвідомлення сушого“ („монадне буття“ як діяльний соціум). „ЦСУ („ціннісно-смиловий Універсум“ — *приміт. С. В.*), включаючи і природний, і соціальний світ, інтегрує їх через інформаційні аспекти природи та духовно-ціннісні аспекти цивілізації. Причому, і природа, і цивілізація доповнюються в ЦСУ третьою компонентою — діяльністю індивідуального соціуму (монадним буттям)... В результаті ЦСУ постає як предметна сфера людської діяльності, яка реалізує в системі цивілізації ноосферну відповідь на космічний запит розуму“ [5, 28].

“Формула“ С. Кримського красномовна щодо наміру дотримуватися комплексно-інтегративного підходу, намагання поєднати античну модель конституювання духовності (в основі впорядкованого буття — Логос, який заперечує ентропію) із середньовічною (спасіння світу через преображення людського розуму на шляхах благодаті та свободи вибору). Водночас вона вказує на те, що автору так і не вдалось залишити “територію“ „діяльнісного підходу“ (пріоритетне значення розуму); через те і витлумачує „інтегральну модель ЦСУ“ як



синтез „свідомості, спілкування і культури“, наголошуючи ціннісні смисли, які спонукають до нових видів діяльності, на творчість. Передовсім ведеться про людську здатність здійснювати нездійсне [5, 28-32].

На відміну від „пневмосфери“ П. Флоренського і “ноосфери“ В. Вернадського, „ціннісно-смысловий Універсум“ С. Кримського має „віртуальний“, „функціональний“, „непросторово-морфологічний“ характер. Ця своєрідна реальність структурована відповідно до ідеально-можливого буття, що зумовлене „людською історією“. Розгортанням цього змісту і визначається „антропонтологія“ С. Кримського. Водночас його позиція певною мірою збігається із щойно згаданими — за вихідну точку розмислу береться особистість, яка здатна вмістити в собі цілий світ і, як індивідуальний універсум, правити за початок якогось нового “роду“ (бути взірцем, ствердником справедливості тощо). Іншими словами, персоніцентризм зближує ці позиції.

Скажімо, „антропонтологія“ у розумінні діяльнісно-творчого начала ЦСУ нагадуватиме „філософію культу“ П. Флоренського, якщо абстрагуватися від богословського змісту (засновний для антроподицеї). Як розгортання культурологічної проблематики на основі інтегративних процесів, що є виявом „породжувальних механізмів“ „діяльності індивідуального соціуму (етносу або особистості)“ [5, 28], вона є реконструкція останньої в сучасних умовах. Більшість мислителів може погодитися з цим. Адже „культурологія російського релігійного філософа утверджує органічний зв'язок, неподільність людини і культури з природою. В основі його визнання духовних цінностей, що перетворюють життя людини на духовне і соборне. Предметна об'єктивація діяльності людини, що базується, вважає П. Флоренський, на духовно-органічній, ідеально-тілесній, „софійній“ основі, надає їй космічну орієнтацію. Людині, яка творить культуру за “органопроєкціями її „софійної“ долученості, відкривається перспектива її співмірності з Космосом, і в найзагальніших засновках — рівноправність, рівнозначність з ним. На людину як мікрокосмос покладається велика відповідальність утвердити завдяки своїй діяльності, культурі макрокосмос або божественний Лад“ [10, 211].

Персоніфікація та індивідуалізація — це ті полюси, між якими постає смислове поле проблем буття людини як діяльної істоти. Поняття „персоніфікація“ виражає таку якість людського буття, яка виникає на основі співбуття, через взаємну присутність людей у світі. Йдеться про внутрішнє самостояння та самодіяльність, вияви

особистісного начала в людини. Поняття „індивідуалізація“, навпаки, виражає окремішність буття, остаточність, яка забезпечує індивіду безумовну присутність у світі завдяки зростання „вітальності, активності“. „Індивідуалізацію“ С. Кримський витлумачує як закон сушого, протидія ентропії, істотність свободи.

Беручи окремого індивіда за вихідну точку розмислу, він вдається уникати редукціоністських витлумачень щодо зв'язку індивідуального з соціальним в житті, адже на його меті — віднайти форми цілісності та універсальності буття. З підстав новітніх досліджень він розглядає індивідуальне як вияв природної відмінності однієї людини від іншої (комбінація генів, антропоморфологічні параметри, особливості вдачі тощо), вважаючи за передумову людської самості. Природні ознаки засвідчують індивіду, але не суто людську неповторність, завдяки якій нам вдається зайняти власне місце саме в людському бутті. За своєю потенцією природна основа індивідуальності „мультикосмічно розмірна“. „Унікальність індивідуальності виявляється спорідненою з універсальністю всесвітніх втілень“ [5, 35]. Масштабам світового цілого відповідає, на думку вченого, і „бездонність її психіки“. Крім того, і з погляду можливості пізнання, унікальність індивідуальності, за висловом С. Кримського, є „безкінечний ланцюг порівнянь з тим, що відрізняється від неї“ [Там само]. До речі, одним з перших почав трактувати відмінність як буттєвий принцип Г. В. Лейбніц (монадологія). Отже, природно-буттєва неповорність в нас існує без перетину із притаманними кожному з нас суто людськими здібностями (праця, мислення, мовлення тощо). Лише у своїй взаємодії вони утворюють нову буттєву форму — перетворення індивіда на індивідуальність.

Індивідуалізація в С. Кримського витлумачена як вирішальна умова персоніфікації. „Усвідомлення індивідуальності утворює вищу інстанцію людської самості — особистість. Людська особистість формується як свідоме використання специфіки індивідуальності особи для побудови її внутрішнього світу“. Відповідно до можливостей, вимог своєї індивідуальної вдачі людина приймає в **себе** здобутки людського досвіду (в найширшому розумінні) та перетворює їх на свій життєвий світ. „Особистість не задана природою, навіть в її сполученні з соціальними умовами, а виникає з боротьби людини з собою“ [Там само]. Через систему заборон, „естетику моральних зусиль“ тощо, на його переконання, відбувається ушляхетнення людини — гармонія її „тварного початку“ із духом, виявом чого і є „внутрішнє самостояння“, здатність до опору ентропійним зовнішнім впливам та власним потягам; а разом з тим це

уможливило „самодіяльність людини“, іншими словами, зумовило поривання до вдосконалення світу і самої себе, здатність переглянути набуті в процесі соціалізації уявлення та наставлення. Останнє невід’ємне із поняттям особистості як *персони*, як носія суто соціальних рис, котрі формуються в комунікативній дії.

„Особистість передбачає трагічну відповідальність людини за своє наближення чи віддалення від Бога (Вище Благо — *приміт. С. В.*), самого себе та інших людей“ [5, 37]. Такого роду відповідальність визначає її як „суб’єкта права, провини, каяття“, „в більш широкому розумінні, як персону“, роз’яснює мислитель. Це означає її прилученість до суспільства через перетворення соціального досвіду на свій з огляду на вимогу відповідати власній соціальній ролі, а також із необхідності самозахисту, оскільки зовнішній світ (фатальний збіг обставин тощо) небезпечний для неї. Отож персона — це „не повний вияв особистості“, становить собою деякий її соціальний “каркас” (істотні для неї смисли, усталені у верствах суспільства, до яких та виходить, від яких можна відштовхнутися, аби здобути “сили” самопіднесення та вільного самоздійснення). Натомість „у своїй повноті особистість, — висновує С. Кримський, — це єдність усвідомленої індивідуальності як самості, персони як суб’єкта відповідальності та внутрішнього світу людини в його моральній самоскерованості“ [Там само]. Іншими словами, особистість відкривається як багатовимірна структура. С. Кримський виокремлює три головні компоненти, сполучення котрих означає ніщо інше, як безпосереднє включення особистості в загальний простір смислової спільності людей, де їй відкривається світ як нескінченність та можливість жити поєднанням в собі ознак унікального та універсального, індивідуального й колективного.

Буття особистості є здійсненим співбуттям („буття для іншого і через нього для себе“ (М. Бахтін)), осередком його смислової трансформації. Воно несе в собі закон саморозбудови, тобто виявляє певну смислову послідовність дії. Є цілим світом, що “притягує” й “випромінює” до інших достотні смисли. Тим самим особистісне начало породжується виключно через індивідуальність, водночас становлення індивідуального буття відбувається лиш за умов наявності в ньому суспільного, спільного життя. Тому логічно, що дійсним корелятом буття особистості є якраз трансцендентне. Власне таке розуміння виявляє своїм засновком принцип монадності (монада унікальна, проте прилучена до світу, бо відбиває в собі Універсум). „З огляду такого принципу ціле не виключає плюралістичності форм свого функціонування, кожна з яких може стати індивідуальним

виразом загального“; космічна відкритість людської індивідуальності „визначає цінність загальнолюдського мірою його здатності втілюватись в індивідуальних долях людей та етносів“ [8, 204]. Такий підхід, зрозуміло, заперечує марксистському монізму (пріоритет соціально-класового начала) й філософським системам, в яких індивідуальне витлумачене як похідне від соціального чи, навпаки, соціальне — як неістотне в житті індивіда.

У контексті смислового шерегу *індивідуальність-персона-особистість*, що позначає особисте як найповніший вияв і спосіб ствердження людськості, С. Кримський аналізує антропогенез. Його стадії — “гомінізація“, „сапієнтизація“, “персоніфікація“ — відповідають (у смислового становленні) структурам буття особистості. Стадії *персоніфікації*, коли людяність є „головною магистраллю всесвітньої історії“, „набуває історичної форми становлення особистості як найадекватнішого свого виразу“ [5, 39] (уособлення „безодні внутрішнього світу“ та безумовної присутності в Універсумі), — передують стадія *сапієнтизації*, на якій „атрибути людяності (праця, соціум, свідомість) причетні до освоєння безодні зовнішніх стихій“ [5, 46]. Це зовнішнє, як виразно довів Ортега-і-Гассет, ще в більшості своїх випадків сприймається людиною як примус, сліпа сила, що перешкоджає їй виявити повною мірою творчі здатності. Тому людяність здійснюється як постійне зіткнення стійких структур соціального та індивідуального начал. Отож, щоби мати своє власне “обличчя“, достатньо бути часткою спільноти, відтворювати її спосіб життя. Таке ставлення ґрунтується на безперечному прийнятті форм соціальності. Соціалізація за цих обставин виявляється чи не вирішальною умовою становлення людського “Я“.

Щодо стадії *гомінізації*, то олюднення описано в С. Кримського з боку того змісту, який на початку було названо „усвідомленою індивідуальною самістю“. Тілесність засвідчує ті ознаки, що є „джерелом людяності“ („вплетене у конкретно-дійову ситуацію мислення“, початкова здатність до праці, „до використання знаків“ тощо). Індивідна, природна буттєвість має можливість зайняти своє місце в людському бутті саме як „усвідомлена самість“ через самовідчуття, реальне самовизначення в практичних діях тощо. Ґрунтом для того виступає життєвий досвід, і загалом все, що можна вважати перетином тілесно і позатілесно приналежного людині. Свого повного вияву наші природні ознаки набувають в індивідуальності. В стосунку до антропогенезу це своєрідність, яка правила за початок „олюднення мавполюдини“, значуща відмінність із поведінкою тварини.

У міркуваннях С. Кримського про антропогенез не залишається непомітною вкоріненість їх у персоналістику, згідно з якою, особистість завдяки її здатності до самовизначення та певної смислової глибини вважається за найважливішу цілісність в людському бутті. З огляду на те, якою мірою воно набуває такої якості — особистісності, С. Кримський й вирізняє „фазові рівні формування людини“. На стадії персоніфікації, за його утвердженням, у людини з'являється достатньо підстав, щоби стверджувати свою осібність. Чинником внутрішньо незалежної від випадковостей емпіричного світу людини, на його думку, є „етична рефлексія“, яка сформувала повагу до загальнолюдський цінностей та певною мірою стверджувала орієнтацію буття у напрямку вищих його шаблів, зрештою, — „світової гармонії“, цілого. Адже „в людині сполучається розум, високий дух, що пов'язує її з Універсумом, здатність до трансперсональних переживань прилученості до всього Космосу та нижчі інстинкти, що асоціюють пільму тварного підпілля“, — пише С. Кримський, проте власне останнє, а точніше сказати, суперечливість її природи зумовлює, за його висловом, „спрагу абсолюту“, отож і „вихід до вищих вимірів екзистенції“ [5, 42-43]. Людське буття — це „зв'язок різних світів“. Утім свій особистісний світ людина здатна здійснювати як самототожність завдяки суто людській здатності мати сором („є охоронцем внутрішнього світу“ [5, 40]).

Невід'ємною ознакою самотуття є й людська здатність до трансценденції, завдяки якій людина сполучає в собі певну смислову сталість (послідовність вчинків тощо) і певне смислове становлення (через ущільнення соціальності відкриває „нові обрії“ смислу; стає свідомо „невичерпного смислового потенціалу буття“ [Там само]. За таких умов особа набуває рис „безкінечної персони“ (С. Кримський дуже часто користується термінологією Гегеля), постає відкриттям дедалі нових можливостей і здійсненням нових проєктів. Наголошуючи саме на тому, він витлумачував особу як перманентне самотворення („існує лише в режимі творіння як акту вивільнення від обіймів небуття“; „нестворене буття“, трансцендентне стає дійсним корелятом її). Здатність до трансцендування закріплюється в людині через особистісну структуру буття та вказує на „якісну відмінність особи від усього живого“ [5, 44].

Із людською творчістю нероздільне пізнання. На думку вченого, воно є ще одним чинником людини, внутрішньо незалежної від випадковостей емпіричного світу. Пізнання „завжди долає відстань від посеїбчного світу явищ до потойбічного світу абстракцій, архетипів,

ідеальних сутностей, що символізують “розрив з матерією“. [...] На рівні абстракцій, ідеалізацій, логічних сутностей суб’єкт входить в особливий, надлюдський світ потенційного буття, перетинає життєву межу “осілости“ і зазирає в безодню можливого“ [Там само]. Пізнавальний процес, творчість загалом є, з одного боку, справжнім утіленням людського сподівання на здійснення буття в усій його неосяжності, а з іншого, утверджує нас у знанні про власне незнання. Останнє С. Кримський визнає за „виключно людську, особистісну рису“, що репрезентується в бутті людини як здатність виявляти „бездонність самовизначень та потенцій свого існування, що символізують прилученість людини до таїни“ [5, 40]. Звідси й висновки про неможливість загальної філософсько-антропологічної теорії, бо „завжди залишається те, про що ми не відаємо“ і навіть нездатні усвідомлювати. „Людська екзистенція — бездонна, невичерпна, меонічна, виявом чого і є таїна“, — пише вчений, але саме „наявність таїни робить людину більш зрозумілою, ніж будь-яка самовпевнена теорія її сутності, що створюється запереченням таємниць“ [5, 46]. Отож справжнє завдання антропологічного пізнання, з його погляду, — це „розкриття самого суб’єкта як таїни“, в модусах уособлення людськості („етична рефлексія“, трансценденція). Якої б оцінки не отримувало б це утвердження, незмінне одне: „наслідки людської короткозорості“ небезпечні. Сили, які неминуче викликає своєю діяльністю людина, „перевершують її власний масштаб та можливості“. Наприкінці ХХ ст. людство гостро відчуло свою пов’язаність із природою, „опинилося у пастці власної могутності, науково-технічний прогрес обернувся екологічною кризою. Могутній розвиток науки породив загрозу термоядерного знищення, антична любов до істини була скомпрометована цинізмом знання, зорієнтованого на виробництво зброї масового знищення. І головне — буття як вищий дар долі перетворили на інструментальний засіб технологічної стратегії людства, на предмет виробничої перебудови. Втрачаємо благоговіння перед існуючим, повагу до нього та відповідальність“ [8, 201]. Стихії такого гатунку не піддаються керуванню окремої особи; вона тільки “виконавець“ неблаганої логіки “демонічної сили“ (щодо людини зовнішні чинники, проте породжені нею).

Глобальний характер кризи цивілізації виявляє проблемність перспективи теперішнього тисячоліття. Однак це не означає, згідно з С. Кримським, байдужість до життя, навпаки. Парадоксально ситуація кризи активізує „глибинну силу протистояння ніщо“, виразом якої передовсім стає дійове особистісне начало людини, здатне

започаткувати перетворення духовності на свідомість необхідної негайної зміни „стратегії соціального інтелекту“. Адже найперше, чим визначено особистісне ставлення — це мотив участі особи в спільних діях. Вмотивування здійснюється завдяки співвіднесенню свого життєвого смислу, вираженого в прагненнях тощо, із смислами зовнішніх подій. І від того, якими їй видадуться ці смисли, залежатиме і напрямок її власних дій. Щоби бути свідомим учасником історії, важливо збагнути загальний смисл подій суспільного життя.

Виробляючи довгострокову стратегію спільної діяльності, не треба перебільшувати цінність загальнолюдського. Воно має свою “ціну” тією мірою, якою здатне реально прилучити нас до інтересів суспільства, змушує переживати їх як сенс свого життя та бути відповідальним за стан справ у ньому і готовим сприяти покращенню. Натомість для інтелектуальних стратегій сучасності характерним є принцип пріоритету цінностей загалу. Що неприйнятне для С. Кримського, який переконливо показав, що „інтерпретація пріоритету як переваги або диктату авторитету зовнішнього інтересу світового співтовариства над внутрішніми проблемами народів обтяжена негативними наслідками не меншого масштабу, ніж зворотне утвердження базисності регіональних проблем“ [8, 203]. Така позиція мислителя виразно подана в його численних філософських працях, щодо “антропонтології”, — поглиблює наукове уявлення про роль особистісного начала як посередника між різновиявами буття.

„Стратегії соціального інтелекту“, за С. Кримським, мають стояти в тому смисловому шереху, де позначається соціальне в його найповнішому вияві як справді гідне людини співбуття, а саме: „соборність“ — „монадність буття“. „Завдання сучасної історії полягає в тому, щоби доповнити принцип соборності принципом монадності, здатністю людей не тільки до колективної творчості, але й до особистісної репрезентації своєї епохи, своєї нації, своєї культури“ [8, 371]. Ідеться, іншими словами, про таку смислову спільність людей, яка постає зі споріднених для них життєвих смислів і стверджується як суб’єкт творення спільного для всіх та визнаного всіма за свій життєвий світ. У даному розумінні основа інтеграції поліцентрична. Імперативи моноцентризму, за якими розвивалося індустріальне суспільство, в наш час вичерпали [8, 205] себе, наголосив філософ.

„За умов, коли людство нагадує в соціокультурному відношенні сполучення етнічних архіпелагів, — зауважує він, — екуменістичний початок єдності стає важливим лише мірою розвитку тих власних, регіональних форм, які здатні репрезентувати глобальні інтереси. І

оскільки така репрезентація стає дійсністю, етнічний розвиток людства нагадує своєрідне нагромадження поверхів нових можливостей, коли над первинним рівнем культурних і поведінкових архетипів надбудовуються інтегральні формоутворення. Причому останні конститууються найчастіше як комунікаційно-інформаційний та економіко-технологічний процес, натомість архетипний базис цивілізацій чи етносів зберігає величезний потенціал багатоманітних проявів“ [8, 207]. Отже, система суспільної взаємодії багаторівнева, й в кожного рівня своя “багатоповерховість“ і „власні механізми інтеграції та автономізації“. Це неодмінно треба врахувати, коли доводиться виробляти соціальні стратегії.

Суть підходу в тому, щоби поєднати два аспекти проблеми. З одного боку, “автономізація“, “дезінтеграційні тенденції“ суспільства є неминучим наслідком свободи людини (вони поза участю людини в якийсь спосіб увіходять до смислової структури буття, сприяючи остаточному влаштуванню світу як багатоманітності утворень). З іншого боку, ми мусимо визнати і невід’ємні для суспільства інтеграційні способи існування його підсистем, яким властиві надособистісні якості (втілення спеціалізації та рольової структурованості суспільного життя). Зазначене, як гадає С. Кримський, знайшло смислове поєднання в ідеї „етнічного розвитку людства“ [див. 8, 209-216].

Етнос як історичний індивід (неповторна відмінність) тільки через автономний вільний розвиток своєї своєрідності здатен освоїти простір загальнолюдських цінностей, ретранслюючи їх на різних рівнях свого буття (соціально-культурний, соціопсихічний тощо). І допоки не пройде фазу вільного розвитку чи боротьби за свободу, він не готовий до інтеграції, буде всякий раз діяти в напрямку, протилежному загально-історичним тенденціям до єднання людства [8, 210]. Утвердження С. Кримського ще приховує відголосок “прогресистських“ уявлень індустріального суспільства — сенс розвитку переживали як просування до вищої мети на шляху здобутків цивілізації. Проте своє розуміння процесу “єднання людства“ оформлює у вигляді ідеї нелінійного процесу: всесвітня співдружність народів на основі „політичних об’єднань“, „загального ринку“ „на зразок поліфонічного музичного твору, в якому самостійні голоси єднаються в єдине співзвучне ціле“ [8, 209]. Адже в етносу є „інтимний світ архетипів, що визначають їхнє індивідуальне бачення історичної дійсності“ [8, 206].

Отже, концепт „етнічного розвитку людства“ можна було б охарактеризувати як варіант “прогресивного лібералізму“, оскільки у



вирішенні проблем історичного майбуття людства автор ще надто покладається на чинник комунікаційно-інформаційних та економіко-технологічних процесів. При цьому вже не нехтує значенням „архетипного базису цивілізацій чи етносів“, прагне виявити його інтеграційні функції, з'ясувати „місце“ культурних і поведінкових архетипів у створенні „наскрізних цінностей“ цивілізації, тобто „інваріантний зміст структури Істина—Благо—Культура“. Зокрема, творчість, для якої вищим смислом стає Свобода—Особистість—Дух, за переконанням вченого, і здатна спричинитися до дійсно достотної організації людського співбуття.

У річищі такого наставлення вчений формулює „процедурні“ імперативи „соціального інтелекту нашого часу“. Людство випустило з рук керування історією. Життя самовільно несеться невідомо куди, наслідки людської діяльності дедалі стають небезпечніші, отож „в інноваційній діяльності потрібна оптимізація всіх засобів, що ведуть до позитивних наслідків“ [8, 212]. Що передбачає багатоваріантний характер, відкритість соціальних стратегій, „усвідомлення того, що ситуація різноспрямованих цілей потребує компромісу як цілком закономірного і правомірного засобу прийняття рішень“ [Там само]. Це, у свою чергу, вимагає „комбінованого стандарту оцінки діяльності“ (погодження і збалансування). Колегіальне рішення приймається із „поправкою“ на „базисне значення прав особистості, бо вона є носієм і громадянських, і національних якостей“, — і на „етико-духовні підстави цивілізації“ [8, 213].

Можна констатувати, таким чином, що С. Кримський розглядав розвиток людства з традиційних для європейської культури підстав моралістичного підходу, в межах якого утвердилася думка про істотний вплив засобів прогресу на його характер. Засоби є більш ефективними, якщо відповідають інтересам людей, враховують їхні сутнісні властивості, нездатні заподіяти шкоди людині. Антигуманні ж засоби зводять нанівець саму мету розвитку, перетворюючи на антисмисл, викликаючи в людини неприйняття й ненависть. У добу, коли поставлено існування людства під загрозу, моральні чинники набули особливого значення. С. Кримський пише: „Історія дедалі наполегливіше починає свідчити про безпорадність її „горизонтального“ виміру, тобто прогресу як шляху набуття абсолютних цінностей. Вони, як і на початку історичної діяльності, здобуваються не стільки в лінійному русі від старої фази суспільства до нової, скільки завдяки осягненню інваріантних параметрів людяності, моральної величі, краси і добра. Сучасний досвід доводить, що головні цінності історії складає не те, що змінюється в горні

соціально-економічного прогресу, але інваріанти історичної діяльності, які зберігаються та збагачуються у цьому процесі“ [8, 214]. „Посилення духовно-етичного захисту сучасної цивілізації“ підтверджується, скажімо, в явищах національного відродження, що відбулися в багатьох країнах світу. Дедалі більшого значення в сучасній історії набувають “первинні колективи” (родина, етнос, конфесійне об’єднання тощо), їх спосіб життя, досвід, цінності, зауважує вчений. На його думку, зараз суспільно-історичний процес в країнах Заходу характеризується поверненням до багатьох традицій минулого та розвитком метакультури. „Минуле в контексті зростаючої плинності різних новацій набуває гідності “вічно теперішнього” і не відділяється відчутним інтервалом від сьогодення. Це дає змогу оцінювати історію під сінатурою інваріантного, а не плинного“ [8, 216]. Отже, „соціальний розум“ мусить брати до уваги, що історичний процес — це „предметне поле“ нових джерел творчості. Через порівняння історичних подій вдається пізнати недовтілення історичних смислів, які відкриваються нам як світ нових можливостей, як стале, що не підвладне плинові.

У даному стосунку цікава думка С. Кримського щодо інваріантів культурних цінностей, які виявилися результатами соціоетнічного розвитку. Чимало сторінок його праць присвячено аналізу архетипного рівня ментальності як чинника системи трансляції культурних цінностей у суспільстві, оскільки саме в цих межах загальні цінності адаптуються до унікальних смислів, завдяки чого здійснюється зв’язок поколінь, підтримується духовна цілісність культур. „Тому загальнолюдське постає не як базисне, а як надбудовне явище, що виникає на верхніх поверхах здійснення процесів регіонально-етнічної диференціації людства“ [8, 206]. Доречно зауважити, що в ХХ ст. дослідження форм духовного як неусвідомленого мали вибухову інтенсивність. Психологія, етнологія, інші науки вводять в обіг нові поняття („ментальність“, „менталітет“ тощо), принципи, виявляючи недостатність попередньої парадигми. Із розвитком “інформаційного суспільства“ існує розуміння загальнолюдського, привертає нашу увагу вчений, дедалі виявляє свою смислову подвійність. Насправді, для певних культурних регіонів та етносів стосовно їх інтересів так звані „загальнолюдські цінності“ не мають цінності, виявляються чимось штучним, навіть ворожим щодо природності їх почуттів, взаємин, їхнього права на неповторність та винятковість. Виходить вони є “необов’язкові“, бо не вкорінюють вищі смисли буття етносу (дух нації). Й разом з тим вони є обов’язковою визначеністю здобутків людської діяльності

індустріальної доби. Це те штучне і неприродне, котре здатне допомогати в боротьбі з ентропійними силами світу. Але ті „цінності, прийняті всім людством як умови історичної конкурентноспроможності народів в нашу епоху, не визначають архетипи їхньої національної самовизначеності та буттєвої вкоріненості, — пише філософ, — є парадигматизацією стандартів науково-технічного прогресу і пов'язаних з ним соціокультурних цінностей, сформованих європейською цивілізацією“ [Там само].

Він вказує на суттєві розбіжності між цінностями деяких локальних цивілізацій (китайської, європейської й ін.). „Навіть всередині європейського світу, — зазначає дослідник, — різні етноси по-різному тлумачать, здавалося б, єдині християнські цінності. Для італійців, наприклад, мадонна виявляється земною жінкою, для французів — це предмет лицарського поклоніння; німці вбачають в образі Богоматері з немовлятком символ зв'язку минулого й майбутнього, чи вічно-жіноче; для східних слов'ян Богоматір — це як Оранта, жіноче опосередкування зв'язку людини з Богом“ [8, 207]. Для вибудови спільного життєвого світу людей певну межу покладають, згідно з С. Кримським, архетипні розбіжності етносів. Й це зрозуміло, адже, за влучним його висловом, у соціально-культурному відношенні людство є „сполученням етнічних архіпелагів“, кожен з яких — це деяка виокремлена цілісна рельність, а цілісність має бути певною мірою самозавершеною; тільки в цьому випадку „над первинним рівнем культурних і поведінкових архетипів надбудовуються інтегральні формоутворення“, отож стає можливим „екуменістичний початок єдності“ народів. Звідси необхідність „змагання“ цінностей, пов'язаних із різними життєвими світами, статусом, рівнем функціонування в людському бутті. Даний процес є предметом незмінного інтересу С. Кримського. Його вчення про архетипи, на думку М. Поповича, не може не „стимулювати“ пошукову діяльність „цілих поколінь“.

Розгляд національної ментальності з боку її соціально-практичного втілення є в дискурсі С. Кримського спробою осмислити метаісторичну визначеність культури, — переконує нас у тому, що „спіралі історії накручуються на стрижневі цінності, які збагачуючись, не гинуть, а постійно відроджуються у нових формах, перетворюючи сучасність на всечасність метаісторії. Первинні колективи втілюють цю здатність збереження, відтворення і трансляції базових структур світової історії лише у специфічному, соціальному вимірі“ [8, 244], а ще виразніше, вважає вчений, через структури, що виявляються у

символічному просторі розвитку культури, „де вони здебільшого характеризуються як архетипи“ [8, 245].

Варто відзначити, що С. Кримський скористався поняттям не стільки в Юнговій інтерпретації, скільки в соціо-етнокультурницькій — ідеться про загальнолюдські праобрази етнічного (індивідуального, конкретного) досвіду, тобто універсальні „праформи“, Платонові „віковічні ейдоси, що стоять за діяннями людей“, символи, які виявляються певними прототипами формоутворень національних культур. Архетипи національних культур, як стверджував учений, це певні „тенденції, які в різні епохи реалізуються образами“, котрі „різняються засобами вираження, але структурно утворюють певні прототипи чи можуть бути реконструйовані як прототип“ [8, 246]. Таке витлумачення сталих структур неусвідомлюваного свідчить про намагання автора відмежуватися від дискурсу, переобтяженого, насиченого міфологізмами щодо особливостей „національної душі“. Через те, гадаємо, й наголошено, що аналіз архетипів „потребує емпіричного доведення наскрізності певних структур, які можуть застосовуватися для характеристики етнічної індивідуальності людей та спільностей, пов’язує історичні методики дослідження з логікою структурних реконструкцій культурно-історичного процесу“ [8, 247].

Архетипний підхід С. Кримського до явищ культурно-історичного розвитку розгортається в річищі постнекласичних досліджень духовної реальності. Відкриття нових шарів духовного („несвідоме“, „трансперсональне“ тощо) зумовлювало необхідність відмовитися від понять, які виявили свою недостатність (як-то „душа“ нації й т. п.). От і С. Кримському більше у нагоді поняття „ментальність“, „менталітет“ (евристичне значення доведено в психоаналізі, етнології), на їх основі він розпрацьовує ідеї інваріантних структур сучасних процесів, зокрема, архетипів національних культур.

Поглиблення інтересу до останніх викликало наростання інноваційно-цивілізаційних процесів та нездатність людей вчасно пристосуватися до тих кардинальних змін в житті. „Ліками“ од соціально-історичної та культурної незакоріненості в бутті є національне відродження. Так вважає і С. Кримський. Національний ренесанс, писав він, „що його переживають різні країни світу, виявляється дійовою альтернативою тій кризі“ [8, 243]. Втім, не меншою мірою питання актуалізуються через процеси державотворення (особливо в народів, що тривалий час боролися за незалежність й зрештою отримали таке „право“). Ясна річ, проблематика архетипів української культури посіла чільне місце в

концептуалізації українського філософа. Водночас вивченню архетипів національних культур сприяє й та обставина, що у наш час важко уявити розвиток людства поза розбудовою певного типу особистості. Щодо того, слухна думка С. Кримського: „Драматичність ситуації полягає в тому, що на порозі III тисячоліття людство випробувало всі ідеї, проекти й утопії перебудови свого буття за критеріями прогресу. І впевнилося, що нині прогрес залежить не від планів і теорій подальшого розвитку, а від людських якостей. Проте конституювання чи навіть збереження цих якостей потребує всього масиву людяності, духовності, етичного досвіду, який формувався тисячоліттями“ [Там само]. Зрозуміло, спеціальне дослідження сталих неусвідомлюваних форм світоприйняття нації, які визначають спільні риси ставлення й поведінки її представників стосовно феноменів їхнього буття (праці, споживання, природи тощо), — є необхідне, було на часі в 1990-х в Україні.

Свій вияв вони мають у звичаях, традиціях, стереотипах поведінки, стандартних реакціях на певні значущі події, в духовних цінностях тощо. Для української духовності, за висновками С. Кримського, властиві такі архетипи: концепт (образ, символ й ін.) софійності світу („хутір як доквілля особисто обробленої землі“), „апокатастасису“ (благодать „первозданної природи“, „рідної землі“-праматері, світ мудрості), єдності людини і природи (дзеркало людської душі, ідеал краси), концепт слова („меч духовний“, „голос правди“, „молитва“), „етичної цінності особи“ (вільна самодіяльна особистість), „серця“ (основа людяності, життєвої мудрості тощо) [8, 224, 239-262].

Безпосередня непростежуваність предмета дослідження вимагає брати до уваги, так би мовити, „культурно-історичний контекст“, вдаватися до непрямих „спостережень“. Філософу доводилося ретельно аналізувати духовну спадщину минувшини. Зокрема, він поділяв визначення національно-духовного в концепції Д. І. Чижевського. За методологічний засновок свого дослідження бере його утвердження про своєрідність становлення ментальної самовизначеності українського народу як „крейсування“ поміж різними берегами духу“, ідею нації як „окремого прояву людської всезагальності“ та національної духовності як „своєрідної проекції „абсолютної правди“ чи ідеалу“, критерії розрізнення національних культур. Із згаданих в Д. Чижевського чинників національної своєрідності С. Кримський наголошує на визначальній ролі „архітектоніки“ (ієрархія, лад) цінностей [див. 8, 218-220] і ментальних орієнтацій. Він розгортає висновок Д. Чижевського щодо домінантності морального буття; через те в українській філософській

спадщині й переважає проблематика етичної духовності. До речі, розробка моральних і практичних аспектів духу залишається пріоритетним спрямуванням розвідок С. Кримського. Крім того, поціновує він „концепцію символічного антропоцентризму“. „З одного боку, — зазначає С. Кримський, — відрізняв античне розуміння макросвіту від християнської ідеї “внутрішньої людини“, а з іншого — давав змогу розглядати макросвіт, природу під сигнатурою людських якостей“ [8, 221]. Виявлені ментальні формоутворення і визначають характер української духовності.

Прикметно, що дослідник архетипів української культури раз по разу наголошував, що наука не може обмежитися вивченням конкретного явища, не ставлячи перед собою питання про їхню природу. Отож керується, називаючи „важливим внеском Чижевського“, обґрунтуванням думки про те, що „загальнолюдський дух та його категорії істини (правди), краси і добра мають специфічні маніфестації в конкретних культурах, що й дає змогу стверджувати різні національні стилі виявлення філософської духовності народів“ [Там само]. Звідси, С. Кримський розглядає різні культурні здобутки українців (гопак, билини киеворуської доби, емблематику київських митрополитів, мистецтво барокової доби, народний світогляд тощо), щоби декодувати їхні універсальні архетипно-символічні підвалини, до яких „належать, приміром, формула триєдності буття, символіка протилежностей (світла і тіні, верху і низу, солярного та хтонічного, плоті і духу тощо), символи проєкцій та відображень розумного порядку (софійності) та хаосу, довершеності кола та невизначеності лабіринту“ [8, 246].

Спорідненість національних архетипів та універсальї світової культури С. Кримський розглядає як структуру людської особистості, через яку духовне життя людей здійснює певну цілісність. Тому-то й наголошує, що за такого підходу вдається найкраще поєднати принцип особистості та принцип історичності, а для формування стратегії життя це постає „передумовою вивільнення духовного життя нації із ситуації одноразовості й тлінності“ та входження „у простір вічності, у сферу утвердження історичних звершень народу в їх загальнолюдській значущості та гідності“ [8, 262]. Можливо, це найважливіше в ній, адже є безпосереднім виявом пов'язаності людини зі світом в усій її суттєвості. Суть новітнього гуманізму саме й полягає в тому, щоби розуміти людськість людини з її близькості до буття й відповідальності за нього.

Коротко підсумовуючи сказане, можна стверджувати — життя людини потребує того, що вважають абсолютним, здатним виводити

за межі плину буття. Архетипи культури виявляються чинником у відтворенні її наскрізних інваріантних структур. Закріплення споріднених смислів здійснюється у формі цінності. Як зміст соціального наслідування вони виявляють етнокреативну силу, бо дають змогу будувати життя завдяки досвіду попередніх поколінь. Це зумовлює зрештою “національне наповнення” культури. За визначенням С. Кримського, культура „розвивається так, що від самого початку з’являються обриси цілого, а подальший поступ лише актуалізує окремі його ланки, розкриваючи потенції цілого з сегментами, подібно до пелюсток квітки“ [8, 242]. Осмислення культури як нелінійного світу в контексті конструктивної організуючої ролі архетипів національної культури здатне поглибити наше уявлення про суспільне життя як багаторівневу систему взаємодій, котре достотно здійснюється як єдність чинників лише тоді, коли виявляється особистісним утворенням. Це означає — „вони існують у монадному режимі репрезентування інтеграційних елементів, а не їх соборному підсумуванні“ [8, 208]. Культурологічну концептуалізацію С. Кримського (з певними застереженнями, звісно) можна розглядати за ще одну частину “антропонтології”, оскільки конкретизуються наші уявлення про різновияви людської присутності в світі в різних структурних аспектах з боку здійснення зв’язку минулого і теперішнього досвіду.

Плідно працював над методологічними засадами постнекласичної антропології в Україні й проф. В. В. Кізіма. З його ім’ям пов’язують створення „*сизигійської антропології*“. На противагу висновкам С. Кримського (щодо неможливості загальної філософсько-антропологічної теорії) він репрезентує оптимістичну позицію. На це вказують наступні визначальні моменти в його дискурсі:

1. Заперечення парадигмальності онтологізму та епістемологізму, що визначали тип філософування протягом історичного розвитку європейської думки. Кардинальну зміну класичного уявлення щодо відношення об’єкта і суб’єкта в пізнанні пов’язано з щільністю та соціальною динамікою подій у житті сучасника. „Відбувається суміщення і зближення різноманітних, навіть контрастних ролей, втрата постійних центрів тяжіння і пріоритетів, поділ на об’єкти і суб’єкти не задано апріорі й назавжди“ [11, 8]. Відмова тлумачити людину як „похідну“ об’єктивного світу або мислення — з позиції „стабільної конфігурації“, за висловом В. В. Кізіми, — тягне за собою неможливість ідентифікації щодо людського. Через „розмитість“ критерія ідентичності й поняття „ідентифікація людини“ втрачає всякий сенс. „Криза ідентичності обертається для людини втратою

життєвих орієнтирів і людської якості як такої“ [Там само], що є небезпекою для людського буття. Це вважає В. В. Кізіма за сутність сучасної антропологічної кризи, про вихід з якої, власне кажучи, йдеться у відповідному колі досліджуваних проблем „сизигійської антропології“.

2. Розгляд особливої галузі буття — це „народження нової якості людини“ — здійснюється згідно з принципами становлення (нелінійність, відкритість, нестійкість, динамічна ієрархічність тощо; до речі, системно їх проаналізовано в дослідженнях [див. 12, 380, 383-389], які стосуються універсальної („міждисциплінарної“) ролі синергетики для наук про людину). Це передусім означає: треба зважати на те, що якісні метаморфози в людині побільшості непропорційні її зусиллю, є випадкові, отож мають нелінійний ефект. Адже ціле не дорівнює сукупності своїх частин, а підсумковий результат впливу — сумі впливів, з результатів яких той постає. Проте гомеостатичність фази „народження нової якості людини“ дає змогу слідувати обраній меті (ідеалу). „Ніщевська надлюдина“, „соловійовська Боголюдина“, міфологічний герой-півбог здатні за тих чи інших умов ставати аттрактором, інакше неминучим буде „падіння у безодню саморуїнації й колапсу звичної людської природи“ (В. В. Кізіма). Хворобу „дискордизму“ можна лікувати засобами „конкордизму“, „погодження взаємовідношення елементів буття“ [див. 13, 83-86], — писав колись В. Винниченко. Радія цієї думки підтверджується і логікою „сизигійської антропології“. За це промовляють наступні міркування: людська ідентичність в’яжеться з „доглибними вимірами“, з „істинно людським в людині, з тим, що формується разом“ з нею, здійснює її „цілісність“, „повноту“, отже, дієве наближення до такого стану життя, на думку В. В. Кізіми, і є шляхом виходу з антропологічної кризи [11, 9].

3. Маємо пам’ятати — чим складніша система, що розвивається, і чим масштабніші зміни, тим очевидніший і глибинний, органічний зв’язок кожного з нас із Всесвітом та одного з одним [11, 10]. „Буття — субстанція, а людина — одна з форм її прояву, актуальна чи віртуальна, дійсна чи можлива“, отож, „вічна“. В ракурсі даного методологічного наставлення сформульовано завдання метафізики — „встановити універсальний механізм редуцції онтичних форм до онтологічної субстанції і зворотній — самопородження в інших формах“ [11, 11]. Кізімі-антропологу (попри тоталогізм, наголошений в теорії нової антропології за методологічну передумову) важко уникнути риторики, яка уводить за межі наукового світогляду. Коли він зауважує про необхідність „керуватися онтико-онтологічною



природою Буття“, всіяко підтримуючи ідею цілісного опису ієрархічної системи завдяки аналізу її різних рівнів, йому водночас доводиться визнати і те, що людина по смерті „залишається в Бутті“, а „смерть є переходом актуального в віртуальне, як і актуалізація колишнього віртуального в новому житті“. Міркування, безперечно, суголосні з деякими поняттями буддизму, з філософськими теоріями, в яких головними питаннями є проблеми природи духу, безсмертя души й т. п., тобто — те, що існує за межами чуттєвого досвіду. „Пізнання таких речей, — слухне завваження Г. І. Челпанова, — може увійти в галузь релігії й чого завгодно іншого, але не науки. Тому треба сказати, що філософія надчуттєвого, котру зазвичай називають метафізикою, через те, що її утвердження мають виключно гіпотетичний характер, не є наука у власному сенсі слова. [...] Але з того зовсім не слідує, що філософські твердження зовсім втрачають науковий характер. [...] Адаже не можна казати, що наука займається дослідженням виключно достовірного, а що все імовірне вилучено з предмета наук“ [14, 26-27]. Проте в самому витлумаченні релігійного та містичного способу мислення помітна певна доля іронії й, навіть скепсису [11, 11] автора „сизигійської антропології“. Це дає нам підстави стверджувати: тільки на перший погляд його дискурс видається суперечливим. Насправді ж, суперечливість є прикметою відкритого комплексного епістемологічного підходу, ознакою намагань створити „загальну наукову картину із мозаїки міждисциплінарних картин“ [12, 388]. Принцип доповнювальності Бора береться за базовий в методології постнекласики. Його ретрансльовано і в аргументаціях „сизигійської антропології“. Таке читається, приміром, у тезі: „треба продертися крізь сказане і написане про людську природу... аби зберегти життєві баланси „в собі-існуючому-в-світі“, оскільки я і світ — одне, хоч і не одне і теж“ [11, 12]. На рівні людського світовідчуття поглиблюється, наголошує досліджувач, відчуття тотальності, завдяки якому вивершимо розуміння „рівноцінності цілого і частин в їх взаємній визначеності та динаміці єдиного процесу тоталогенезу“ [11, 13]. Формується переконання про те, що людство знайде вихід із глухого кута „одновимірності“.

4. Постнекласичне розуміння людини потребує специфічного ставлення до поняттєвого апарату, пошукової інтуїції тощо, — того, що перетворило б їх на засоби філософсько-світоглядного освоєння світу, котрі сполучають несуперечливим чином класичні та некласичні стратегії витлумачення проблем. Автору „сизигійської антропології“ багато в чому вдалося задовольнити цій вимозі. Про це каже й амбітне

прагнення створити „загальну“, „єдину антропологію“ на основі всього ареалу відомостей про людину (названа „*мета-антропологією*“), на таке вказує й об’єкт розвідки — це „не окремі сторони та вияви“ людськості, але „буття людини“ як цілість: „збереження людської ідентичності протягом „антропологічного мегациклу“ („народження—життя—смерть—життя по смерті—нове народження“) через „універсальні метаморфози“ „онтико-онтологічної природи людини“ [15, 84]; про це говорить і намір розпрацьовувати новий категоріальний апарат, покликаний стати „загальною базою будь-якого антропологічного дослідження“ (напр., поняття „генерологія“, „парсика“, „сизигія“, „амер“). Проте, навряд чи цю справу можна вважати завершеною (понад те, чи вона взагалі є принципово завершуваною!) і до кінця продуманою (в розумінні концептуалізації). Можливо, утверджене звучить категорично, але має свою логіку. З одного боку, вчений наголошує на своїй прихильності „до старого розуміння концептуальності“ (як-то є в Арістотеля, Гегеля або Маркса), з іншого ж, прагне відшукати синтетичну позицію і несуперечливо сполучити традицію класичного та некласичного філософування, при тому цілковито заперечує значення „есеїного філософування“ (котре, ніби, „паразитиє на розвитку історії філософії“ [11, 19-20]), чим, скажемо прямо, перекреслюється основний пафос дослідження — це здійснити комплексно-інтегративне осягнення світу в його становленні та людини, яка є в пошуках себе. Це не вдасться зробити без акультурації, тобто без „засвоєння здобутків інших культур в питомій культурі через заломлення змісту, що „перекладається“ у смислового полі та кодів власної культури“ [16, 172]. От і потрібен масштабний досвід трансдисциплінарності, в арсеналі якого знаходить собі чільне місце есеїстика, софійне мислення загалом. Оповідання в формі есе робить узагальнюючу філософську думку „живою“ (Д. Чижевський), адже вирізняється відкритістю, „здатністю до адаптації“ (Л. П. Киященко), сприяє осягненню унікальних феноменів. Сучасний науковий дискурс, не відмовляючись від певних резонів класичної раціональності, широко застосовує есе, як й інші форми літературної творчості, аби зміцнити, поглибити зв’язок наших знань про об’єкт із ціннісно-цільовими структурами діяльності. Особливо це є важливим за умов нестабільності, кризи чи революційних змін, коли зростає вага аналітики стосовно „ціннісно-цільових структур суб’єкта“. Останнє, до речі, створює підвалини постнекласичної раціональності, як слушно твердив В. С. Стьопін.

До цього треба додати, що схильність філософської думки до трансгресії в інші духовно-культурні форми споконвічна, бо є екзистенціальна (більшою чи меншою мірою), тобто виростає з безпосереднього життєвого досвіду людини, щораз самобутнього. А форма чуттєво-образного знання чи не найевристичніша для погодження досвіду переживання і розуміння, „для зустрічі“ розуму теоретичного і практичного (П. Рікьор), є виявом цілісності, в якій і через яку ми отримуємо доступ до цілості світу. Отже, постнекласичне антропологічне мислення з притаманним, пише В. В. Кізіма, „технологізмом“ (не стільки спостерігає, скільки учасник процесів буття, який бажає описувати їх зсередини як стани сизигійськості [11, 20]) нездатне цілковито унезалежнюватися (навіть шкідливо) від есейського філософування — способу знання унікальності життєвих світів.

5. Постнекласична наука має справу зі складними об'єктами-системами, що здатні до саморозвитку. Вона прагне описувати передовсім „фазу переходу“ системи на інший рівень саморегуляції та організацію її елементів (нове буття), враховуючи впливи на відносно самостійні усталені її структурні складові („зворотній зв'язок“). Постнекласичну науку, іншими словами, цікавлять проблеми природи нової цілості системи, її прямих й зворотніх зв'язки („параметри порядку“), — стани „динамічного хаосу“. Саме такий підхід отримує розвиток в антропології В. В. Кізіми. Завдання „мета-антропології“, пише філософ, у тому, щоб дослідити „онтико-онтологічну природу людини крізь її універсальні метаморфози“, як незмінність людської ідентичності протягом „антропологічного мегациклу“ [15, 85]. Знову-таки, тотальність у розумінні дієвої рівноваги „онтики й онтології“ людського буття вважається виявом її повноти (свободи) в ситуаціях найбільш кардинальних життєвих змін („фаза переходу“ в даному випадку дорівнює стану „американського очікування“). Задля витлумачення реальності прихованих можливостей, яка здатна в будь-який момент „вибухнути“ несподіваним ланцюгом випадкових подій у житті, досліджувач розробляє поняття „амер“, „америзація“, амерологія“ [див. 11, 38-39; 15, 84] тощо.

Треба зазначити, що в категоріальних структурах синергетики, теорії систем й інших можна віднайти відповідні до їх змісту поняття. Скажімо, „логічну америзацію“ — метод „згортання розмаїття“ опозицій в поняттєвій структурі вчень про людину „до єдиного можливого“ (поняття, ідеї), можна зіставити з „рекурсією“, синергетичним способом витлумачення зміненого інваріанту („копії“) системи, що взаємодіє з тою й здатна вплинути на її структуру. За

„контингентно пов’язаною множинністю“ осягаємо найзагальнішу модель, яка дає змогу описати динаміку еволюційних процесів системи як сполучення схильних до самовідновлення єдностей [див. 17, 180]. Зазначене отримало в „метафізиці тотальності“ назву „амера“. Через поняття „амер“ автор позначив принципову інваріативність стану тотальності („відносно стійка маніфестація можливих варіантів генерологізації“), невіддільність од взаємовпливу умов (речовина, енергія, інформація тощо) та „місця“ їх перетину [15, 112-113]. В цих наголосах „читається“ намагання застерігти від спроб ототожнити підхід дослідника із класичним (або некласичним) витлумаченням цілісності (як редукції до Єдиного начала). Адже тоталлогічні знання покликані пояснити динаміку процесів, що можливі на основі узгодження засобів класичної та некласичної раціональності. Подібна спрямованість характеризує і синергетичний спосіб бачення світу. Проте останній обґрунтовує синергетичну цілість через суб’єктну рекурсію, натомість тоталлогія — через об’єктну (що засвідчено структурою тоталлогічних знань — генерологія, парсика, амерологія й ін. [див. 15, 84-89]). Підсумовуючи, варто наголосити, що безперечною заслугою концептуалізації тоталлогії є те, що обґрунтовує суще не як визначеність смислу або буттєву окремість чи-то виокремленість з околу, але як неповторність в специфічній „серійності“. Сталість привертає до себе увагу тільки в сенсі основи трансформації в „різносубстанційних переходах“, із розуміння котрих і складається картина „реального руху тотальності“. Водночас в цих ідеях нас спиняє пафос невинного перетворення, змін і плину. В антропологічних побудовах щодо реальності сизигійського типу, в яких стирається дихотомія як-то „внутрішнє — зовнішнє“, „живе — неживе“, „тілесне — духовне“, „фізичне — психічне“, „матеріальне — ідеальне“, „індивідуальне“ — „соціальне“ тощо, ми ладні вбачати радше інтелектуальну конструкцію, ніж життєспроможну світоглядну модель.

6. Конструктивістська позиція, можна сказати, стала загальним місцем філософії науки, гуманітаристики. В „сизигійській антропології“, приміром, маємо справу з конструктором „антропоструктура“ („стійка тілесно-ментальна форма людської самості“). Йому приписується реальне існування, хоча нічого схожого з реальністю і не має. Внутрішній світ людини (самість, антропоструктура) пов’язаний із зовнішніми явищами як з умовами свого змісту. Умови виявляються його онтологічним буттям [див. 11, 42]. Отож самість — це і „внутрішнє“, і „зовнішнє“ буття одночасно, єдність душі і тіла тощо. На визнанні двоїстості

внутрішнього світу В. В. Кізіма вибудовує свої міркування „про поліонтизм й поліонтологізм самості“. Будь-які конструкти вважаються засобами опису процесів, що не мають об'єктивного змісту. Проте конструкти „сизигійської антропології“, розроблені саме з метою осягнення реальності взаємодіючих начал людського життя в „фазі“ його кардинальної зміни та переходу до нової цілісності, заперечують поширену думку. Бо спонукають у матеріальному вбачати вияви реалії інакшої природи (ідеальне, віртуальне й ін.) і, навпаки. В даному стосунку особливо прикметні поняття „онтико-онтологічна пара“, „генерологічний каркас“ і „парсичний вплив“, „структура парсичної аури“ тощо.

Але таке припущення породжує питання, від яких ніде дітися. Чи конструктивізм такого гатунку не підважує здатність наукового пізнання? В умовах, коли суб'єкт і об'єкт втрачають свої чіткі обриси, чи можливе наукове дослідження? Безумовно, релятивізм є небезпекою для існування теорії, як й історико-культурна релятивність для людськості. Тому проблемність сизигійсько-антропологічної теорії в тому, що її витлумачення предмету має за методологічну умову релятивізм, та на цих підвалинах статус дослідних засад науки є сумнівний, тобто форми даності об'єкта, фактично в пізнанні об'єкт виявляється зайвим. Щодо того яскравим є наступний висновок, яким завершується розмисел про парсику: „парсичний вплив на річ багат шаровий, складається з власного внутрішнього парсичного поля дискретів генерологічного каркасу (парсичне ядро); впливу найближчого зовнішнього оточення (місцеві зовнішні впливи різних рівнів); аморфного і розмаїтого за якістю і глибиною впливу суміші щонайширшого типу (дальній вплив) і наддальні впливи всього буття“ [11, 61]. Комплекс парсичних впливів утворює поле, де перебуває річ, та й воно „нелокальне“, „неоднорідне“, „багатопарціальне“, „ландшафтне“ — це далеко не повний категоріальний ряд, з допомогою якого дослідник визначає за суттєву ознаку речі (явища тощо) його умовну визначеність („ще одна суттєва властивість (тіла — *приміт. С. В.*) — дискрети водночас локальні і нелокальні, їхні відношення мають перервно-неперервний характер“ [11, 64]). Подібні зауваження в дискурсі „сизигійської антропології“ є непоодинокими. Прагнучи синтези, вчений скористався концептуальним апаратом як класичної, так і некласичної раціональності, але відмовившись від класичної схеми пізнавальної реальності — суб'єкт-об'єктне відношення, — фактично пристав на позиції некласичної епістемології з її „не-фундаменталізмом“ (аналіз зв'язків, що релятивізують пізнання), „не-наукоцентризмом“

(узгодження наукового, буденного, окультного знання тощо), спрямованістю на конкретне дослідження та ін. Докладно про особливості неklasичної епістемології стосовно класичної можна прочитати в працях В. А. Лекторського, Б. І. Пружиніна й ін. Це, зрештою, може означати — очікування несправдилось: нове розв'язання старою психофізичної проблеми (як і всього кола антропологічних питань) не стільки просуває думку вперед, скільки обертає до здобутків ідеалістичних, релігійних учень (минулих і теперішніх). Не рятує ситуацію і широке використання новітніх наукових знань. Обґрунтування „специфіки тілесно-духовного дуалізму“ людської самості, „анатомії душі“ тощо — більше запитань, аніж рішень. Екзотичні конструкти на кшталт „монадно-парсична двоїстість дискрета“ або його „актуально-віртуальна структура“ і т. п. радше „шифрують“, кодують сутність, ніж відкривають. Спонтелічують і такі твердження: душа — це „ідеальний двійник тілесності, духовний організм людини“, „душі окремих органів мого тіла“ характеризує „цілісність“ тощо. Своїм спільним підґрунтям вони мають порушену корелятивність понять, з одного боку, а, з іншого, — редукцію фізикалістичного толку. Прикладом останнього є вихідне припущення щодо тотожності „парсичної аури“ та душі [див. 11, 98-99].

7. Не занурюючись у деталі антропологічної концепції В. В. Кізіми (узагальнено значний за обсягом і різноманітний фактичний матеріал гуманітарних та природничих наук), згадаємо тільки вихідні положення, в яких сфокусована суть теорії. Для цього скористаємося низкою цитат. Філософ переконує, що двоїстість („онтико-онтологічний дуалізм“) є фундаметальною структурою всякої реальності, відтак, задля осягнення людини як тотальності [18] необхідно виходити з визнання „дуалістичного характеру“ антропоструктури та всіх її частин — роздвоєність „тіла“ на „генерологічний каркас і парсичну ауру“, душі на „ парсичне ядро й ауру“, свідомості на „субстратну сфферу“ і „несубстратну“, „діяльнісну свідомість“ і „недіяльнісну“ тощо. Через їх відношення між собою („парсично-генерологічна форма“), навіть не суму їх, а певне укладання, „в будь-якому місці антропоструктури репрезентується все, що відбувається і відбулося в ній як цілості, в її житті, але як репрезентація в даному місці. [...] Інакше кажучи, кожна частина антропоструктури вміщує інформацію, яку зберігає пам'ять цілої антропоструктури, хоча і в своєрідно закодованому вигляді всякий раз“ [15, 147]. Відношення індивіда і світу є „сизигістичний процес“: розгортання вихідного стану в просторі й часі, що

спричинюється будь-якими реаліями („місцевим впливом“), змінює відношення його в новому стані до вихідного впливу, як і всі наступні цикли їхнього взаємовпливу, при тому зберігаючи свою ідентичність. Узгодженість одиничного і загального, частини і цілого, дискретного і континуального, причинового і кондиційного, актуального і потенціального В. В. Кізіма мислить згідно з принципом рівноваги субстрата, енергії й інформації („оптимальність інтегральної сизигійськості“). Він стверджує: „Процеси генерологізації є сизигістично оптимальні за умов мінімізації затрат речовини, енергії, інформації та оформлення в стійку субстратність“ [15, 136]. Спираючись на історико-філософський досвід витлумачення ідеї сизигії, вчений поділяє „постулат“ про гармонію світу як єдину справжню реальність. „Незмінна сутність буття — фактор безперервного узгодження форм буття між собою і з повнотою буття як цілісності“; „все перебуває в русі репрезентаційного погодження“, перемін, незмінною є лише „метаморфоза конкретних стійких *СЕІ*-форм (субстратно-енергетично-інформаційна — *приміт. С. В.*)“ [15, 122-123]. Для подальшого просування вперед у розпрацьованні проблеми тотальності як повноти людського буття необхідно досягнути та описати механізм взаємної репрезентації його „компонентів одного в одному“ через „все у всьому“ [15, 123]. Такого ґатунку погодженість означає розширення досліджуваної реальності. Для пізнання природно-соціально-духовно-культурних й ін. різнорівневих, складних динамічних комплексів, „гібридної реальності“, де відмінність об’єктивного і суб’єктивного, матеріального й ідеального, індивідуального і суспільного відносна, релятивна, вже буде недостатньо методів соціології, етнології, історії, природознавства, психології тощо, потрібний комплексно-інтегративний, міждисциплінарний підхід та відповідний поняттєвий апарат (метамова). Це стало чи не основним завданням „сизигійської антропології“. Прикро визнати, але справа виявилась безнадійною. В концепції стикаємося зі всіма тими утрудненнями і парадоксами постнекласичної аргументації, про які вже багато написано в сучасній літературі.

З тим, щоб наголосити схожість основи для того, зазначимо окремі моменти, покликаючись на науковий авторитет критиків постнекласичного підходу. Видатний діяч науки і техніки України проф. В. А. Рижко, досліджуючи тоталлогічні інтенції в природничому і гуманітарному пізнанні, пов’язував його викривлення з недостатністю засобів „описування тотальних станів“. „Кожен закон (динамічний, статистичний) відбиває тотальності в тому сенсі, що він

демонструє деяку цілісність, але водночас остання є такою тільки в стосунку відповідних референтів, а щодо інших об'єктів — це абстракція, далека від тотальності конструкція окремого, а не цілого. В останньому проявляється суперечливість і навіть парадоксальність тотальності для природничого пізнання“ [19, 423]. До того ж тотальність мега-, мікросвітів не є безпосередня даність, отож ученим доводиться вдаватися до припущень (ідея корпускулярно-хвильового дуалізму мікросвіту чи теорія множин Кантора тощо).

З подібним стикається й гуманітарна наука, роз'яснює В. А. Рижко. Бо тут від самих початків виявляється „два зріза тотальності“ — „індивідуальна“ і „соціальна“, які, в свою чергу, виявляють свою унікальність, отже, ототожнення їх породжує колізії, одностороннє витлумачення. „Парадокс гуманітарного пізнання є в тому, що, здавалося б, „множина“ (людей) має являти собою тотальність, але насправді її репрезентує окрема людина (конкретна людина). В цьому особливості тоталогічних інтенцій в гуманітарному пізнанні на відміну від природознавства, де „множина“ — це тотальність“ [19, 426]. Тому-то гуманітарій налаштований сприймати свій об'єкт як тотальність, котра не є універсальність, але неповторність. Що може стояти на заваді експерименту тощо. Звідси, чималу роль в гуманітарному пізнанні відіграє комунікація, індивідуальний досвід, форми духовно-практичного освоєння світу й ін. З цих підстав стає очевидним, що й в антропології (навіть мета-антропології) можна отримувати точні знання, тобто універсальні, тотальні, якщо йдеться про „предмет“ дослідження (а не „об'єкт, наголошує мислитель). „Сам же об'єкт — людина — як мінімум тернарна істота (тіло, розум і дух) і лише єдність відзначених трьох властивостей є тотальність, а в усіх інших випадках маємо... тотальність часткову“, котра в науці компенсується відповідно до принципу доповнювальності, — „описанням (прямим або опосередкованим), в котрому фігурує взаємодія людського тіла, розуму і духовності: когнітивне описання „тілесності людини“ має бути „доповнене“ описом духовності і розумності, а якщо описуємо духовність, тоді „доповненням“ має бути „тілесність“ і „розумність“ тощо. Таким чином долаємо (щезає) „тотальність часткова“ та репрезентуємо повну, але диференційовану тотальність (а інакшою вона і не може бути, якщо вона є)“ [19, 428].

Отже, „сизигійська антропологія“, претендуючи на місце універсальної науки, заганяє себе в глухий кут проблеми пізнавальної здатності щодо описання тотальних станів (щойно окресленої) і неминує виявляє межі тоталогічного методу, адже, як докладно про



це йдеться в розвідці В. А. Рижка, встановлює тільки деякі загальні (універсальні) властивості людського буття. Не сприяє її результативності й трансдисциплінарний досвід постнекласики. Тут ми поділяємо слушну думку російської вченої Л. П. Кіященко про те, що той ґрунтується на парадоксальній настанові — поціновувати об'єктивність класичної раціональності, але водночас не відвертатися і від тих начал суб'єктивності, що її спричинили [див. 20, 138-139]. Отож новітні форми синтезу „міфу і логосу“ тільки дисциплінарно подрібнюють наукові знання, а цілісність уявлення про реальність продовжує руйнуватися. Нашу скептичну позицію щодо можливості так званої *мета-антропології* (про її мету, завдання, значення чимало сказано не лише в творах В. В. Кізіми) могли б посилити й інші міркування, але це не додасть нам оптимізму стосовно сходження антропологічного пізнання до дедалі більшої досконалості (у сенсі універсальності).

Підсумовуючи наш виклад, зазначимо, що зміст антропологічної рефлексії (особливо в її метаантропологічному спрямуванні) в загальних рисах збігається з підставовими ідеями, в яких фахівці вбачають вираження національної своєрідності української філософії. Якщо, звісно, пристати на тезу, що людина як істота соціокультурна завжди потребує національно-культурної ідентичності, адже національні чинники є „найпотужнішою селективною системою затвердження культурних цінностей“ [5, 58]. „Сформовані в архаїчну добу міфо-образи закладають в національній психології основні моделі ставлення до світу, які вже в романтичних наративах стають базовими в осмисленні місця індивіда в світі“ [21, 79]. Тому-то зміст метаантропології (чи-то йдеться про „антропонтологію“ С. Кримського, або „сизигійську антропологію“ В. Кізіми, або ж онтологію людини Н. В. Хамітова й ін.) є певною експлікацією світоглядних основ преромантичної парадигми. Воднораз її зміст уґрунтовано на сучасних західноєвропейських філософських орієнтаціях, адже наголошується на практичному спрямуванні філософії. Ми хочемо відзначити, що в метаантропології маємо справу не з дублюванням філософських здобутків, а з акультурацією [22], яка неможлива, висловлює небезпідставне припущення І. Я. Лисий, без реалізації „масштабного філософського синтезу“.

Як і в європейській культурі, в системі цінностей українців „вісь“ смислу утворено через співвідносність поняття блага та мудрості. Найповнішим віддзеркаленням блага в процесі становлення є мудрість у сенсі цілокупного освоєння всіх „універсальїй культури“ людства (екуменізм П. Могили, концепт софійності в українській культурі

тощо). За утвердженням більшості українознавців, формування власних культурних цінностей відбувалося через своєрідне “крейсування” між різними культурними формами задля інтегрального результату освоєння цінностей життя. В спорідненості національних архетипів та універсальї світової культури С. Кримський вбачав передумову вивільнення духовного життя нації „із ситуації тлінності“ та його увіходження до простору „історичних звершень народу в їх загальнолюдській“ [8, 262]. В руслі зазначеного фактично напластування філософсько-антропологічних учень є виявом своєрідності метаантропології. Запозичене трансформується згідно з цінностями, котрими обумовлена тяглість розвитку української філософії. А системоутворчу роль відіграють ідеал цілісної людини та апеляція до повноти буття. Всі інші домінантні смисли постають у співвідношенні з питомим змістом. Останній стимулює водночас і розгортання діалогічного способу філософування (софійність), з яким в українській філософії асоціюється досвід продуктивного й раціонального мислення. Це знайшло своє місце і в розвитку метаантропологічного розмислу. Призма теоретичної рефлексії задана через комплементарність класичної та некласичної парадигм. У превалюванні комплексно-інтегративного методу доведень увиразнюється, з одного боку, традиція надавати перевагу історико-філософським шуканням (прикметна і в українській філософії), а з іншого, — запит сучасності. Помітна актуалізація проблем автентичності буття, що обумовлено поглибленням протиріч, через які сучасник дедалі втрачає особистісну ідентичність.

Вона продиктована, мені видається, і стратегією культурного відродження України. В тому, що в метаантропології особливе місце посідає “сизигія” екзистенціально-персоналістичного та цілераціонального ставлення до буття, виявляє себе „українськість“ філософії, бо вказує на те, що назовні вихлюпнула потреба „пізнати себе“ на рівні особистісного буття як „самобуття“; цю форму самоствердження, безумовно, можна трактувати й як реалізацію особистої свободи в ситуації, коли не можна здійснити її в повсякденності. Брати принцип антропоцентризму, духоцентризму, свободоцентризму за підґрунтя розмислу — це в традиції українських філософів. Базові вони і для вчення С. Кримського, В. Кізіми. Можемо стверджувати, однозначно вводять дискурс в простір смислів життєвого світу українців, які свій якнайповніший вираз отримали у романтичному наративі (ми поділяємо міркування львівського дослідника М. А. Скринника).

Треба визнати, що в романтичному світосприйманні духовність усвідомлюється як „ментальність нації, що пізнає себе в історико-культурних коренях“, що вона налаштовує на „активність, на вихід із внутрішньої замкненості“, на пізнання себе „як самодостатній космос“. Для „героя доби Романтизму знаменним стає відкриття, яке сприймається як об’яв: формою існування Бога, нації і людини є свобода“ [21, 75]. Для сучасних метаантропологів також істинна свобода поза поділом на суб’єкт і об’єкт. Одразу ж зазначимо, вказана суголосність має спільне підґрунтя — припущення, що з втратою універсальних смислів (ядро особистісного буття) людина отримує натомість почуття внутрішньої пустки, а це зрештою є переживанням самотності. Відбиттям розуміння того, що, крім можливості бути узгодженим із законами буденного плину життя в людини є можливість бути узгодженою зі світом трансцендентного, та узгодженого з ним ставлення до діяльності є мотив єднання, поривання до цілісності буття й повноти досвіду. До речі, це наставлення стає базовим в осмисленні „існування на межі“ як „буттєтворення“ в антропології Н. Хамітова.

Таким чином, метаантропологічний дискурс не унезалежився від смислів, які домінують у життєвому світі українців; вони також визначають його, хоч і опосередковано, через персоналізм, зокрема, де загальнолюдське нерідко фактично зводиться до „локального“ (і національного досвіду в тому числі). Отож його смислові наголоси деякою мірою збігаються з тими, котрі акцентовано в руслі романтичного світосприйняття.

Звертаючись до поняття „свобода“, українські філософи-антрополози продемонстрували, що в світі нестійкого, пограниччя, систем, що у стані „переходу“, покладатися на лінійну раціональність не варт. Висновок не є несподіваним у контексті метафізичних розважань неоплатоніків (витоки українського романтизму) про універсум як цілість і множину світів та осягнення його нескінченності через інтуїтивне вчування, з допомогою „символу“. Щоб осягнути (і створити) внутрішній світ як космос, необхідно актуалізувати особистісне буття окремого індивіда в усій своїй конкретиці. Всі, хто стояв на цих принципах, віддаючи перевагу засобам символічної герменевтики, тим самим вказували на односторонність дискурсивного мислення і його непридатність для цілісного світоспоглядання й осягнення конкретності життя. Широко використовуються символи і в метаантропології.

Щодо того її вирізняє певна міфологічність. До речі, це також означає відхід від пріоритету сцієнтистської настанови філософського мислення.

Наприклад, у засновках метаантропології Н. Хамітова міф про абсолютну свободу, яку символізує „Вічність Особистості“, „Боголюдина“, натомість Надлюдина й Металюдина — межі свободи. Символи ставали у нагоді всім, хто прагнув досягнути потаємні глибини людської самості. „Саме туди веде таємничий шлях. У нас самих або ж ніде перебуває вічність з її світами“ [23, 327]. Символізм жив своїм неповторним життям в українській філософії у формі типових рис кордологізму. В цьому контексті, осмислюючи неоплатонівський стрижень українського філософування, можна стверджувати, що символізм, зокрема, Н. Хамітова [24] має „український характер“. Його споріднює з сковородинським те, як інноваційні здобутки світової філософії щоразу оприсутнюються, будучи самосвідомістю культури, досягненнями української думки.

Діалектико-персоналістичний метод, застосований в метаантропології задля досягнення людського буття як актуалізованої особистісності, вказує на те саме. Адже його сутнісна характеристика — це принцип художнього цілого [25], згідно з яким текст належить сприймати (і створювати) через взаємодоповнення „логіки поняття“ та „логіки образу“ (остання довершує першу) [26, 130-131], як цілісність. Саме такий, культурологічний підхід робить метаантропологію С. Кримського більшою мірою конкретною, “живою” системою. Про переконливість антропокультурологічної позиції свідчить якраз новітня парадигма, прихильна саме до неї; не відмовляючись од резонів суто дискурсивного філософування, в ній наголошено на важливість осмислення унікальних феноменів, щоб узагальнювати і не втрачати неповторних їхніх прикмет [див. 16, 161-179].

Однак поміркованіший погляд (у взорванні філософії на науку) ще не утверджує однозначність зв'язку метаантропології з ірраціоналістичною традицією (Я. Бьоме тощо). Його більшою мірою помітно в творах тих мислителів, які не відмовилися від підстав релігійної філософічності. Логіка розмислу метаантропології відхиляється в бік вимог містичного мислення тільки тоді, коли йдеться про свідомий вихід, прорив із царини об'єктивності в царину актуалізації. Згадати загальнотеоретичні ідеї *актуалізуючого психоаналізу*: Свобідно-особистісне відношення до Буття народжує в нас, зауважує Н. Хамітов, Особистість Бога (любов до Іншого як любов до власного Ти); самотнє ж Я (бажання володіти й ін.) посилює внутрішню напругу подвоєння буття на Я й Ти, усуненням її стає тільки *одне єдине Ти*, яке лише і здатне надолужувати нестачу цілісності [див. 26, 139-142]. Учений, звертаючись до деякого ірраціоналістичного елемента, продовжує гуманістичну традицію

(С. К'єркегор, В. Соловйов, М. Бубер, К. Ясперс, М. Бердяєв, Е. Фромм й ін.), якій, ми наголошуємо, невід'ємно притаманий певний містицизм через нерозривну поєднаність із філософською інтерпретацією біблійних сюжетів релігійної думки. А з іншого боку, продовжує романтичну традицію, якій неод'ємне переконання про суперечливість світу (протилежності взаємопокладають і взаємозумовлюють одна одну) та свободу як долання форм скінченності й вихід за їх межі. Зокрема, суперечливість чоловічого і жіночого начал, на погляд Н. Хамітова, творить людське життя в усій повноті розуміння. Розмірковує про механізм здійснення єдності людини та світу й В. Кізіма, аналізуючи поняття „парсична аура“ в річищі вчення про онтико-онтологічний дуалізм. В цих та інших подібних міркуваннях спостерігається також деякий ірраціоналістичний елемент, в якому знаходить собі продовження гуманістична традиція.

Метаантропологія просякнута ідеєю сутнісної суперечливості людини. Проте типова для української антропології проблематика єдності мікро- й макрокосмосу (Г. Сковорода, М. Бердяєв й ін.) тут не просто традиційно успадковується, а й набуває специфіки в формі характерних рис постмодерної свідомості, котра відверто визнає парадоксальність людини та забороняє надавати перевагу жодному із засобів пізнання. І тут належить зауважити, що такий підхід виявляє внутрішню суперечливість, позаяк прагне сполучити несуперечливим чином різні дискурси, розуміючи антиномійність в поглядах про людину. Очевидно, що сучасні мислителі не полишають теренів просвітницького оптимізму і визнають ідею неподільності всесвітнього філософського процесу як виразу єдності людства та культури. Фактично узагальнена інтерпретація потребує системного виразу й має бути оформлена як категоріально-поняттєва система, тобто треба бути в полі дії принципів декартово-гегелівської раціональності. Втім, сам предмет метаантропологічного аналізу радше засвідчує постнекласичний підхід із поширеною практикою символічної інтерпретації смислів людського буття. Але у вітчизняній філософській спадщині саме герменевтичний підхід виявляв себе як непереходимий елемент національної філософії. М. Скринник це добре довів на прикладі творчості українських преромантиків й романтиків.

Звідси напрошується висновок: метаантропологія як явище української культури бере за свої основи її найістотніші цінності, передусім світоглядний універсалізм, який щоразу дістає свій вияв у лоні експлікації основ вчення неоплатонізму. Інакше мовлячи,

усвідомлення ідеї універсуму (світ цілий і множинний), надсущого Єдиного (джерело і мета сущого), осяжності нескінченного (свобода) спонукає допускати можливість достотного життя і визнати роль трансцендентного для його становлення, як і загалом — персоналізації буття. Не ставиться під сумнів необхідність актуалізувати особистісне буття окремого індивіда в усій його конкретиці, бо тільки засобами рефлексивного мислення створити внутрішній світ як космос неможливо. На це здатен „самодіяльний дух“ генія. Із того слідує: для людини свобода один єдиний можливий засіб інтуїтивно вчути нескінченість. Завдяки домінуванню принципу світоглядного універсалізму в українській філософії щоразу формувалося розуміння щодо неприйнятності раціоналістично-сциентистського витлумачування людини в її бутті, адже людське буття є не лише суб'єкт-об'єктні відношення, а й те, що перебуває поза поділом на суб'єкт і об'єкт. Екзистенційні та персоналістичні мотиви в ній завжди яскраво виявлені. Подібні тенденції мають місце і в представників постнекласичної філософської антропології в Україні. Згадати ідею тотальності сизигійсько-антропологічного вчення. Формується розширювальне витлумачення людського буття як „сизигія“ психофізичних, соціопсихічних, духовно-культурних „тотальностей“, яку можна описувати через онтико-онтологічну взаємодію форм людського буття в момент самопородження його нової якості. В превалюванні опису єдності ієрархічних систем завдяки аналізу взаємодії їхніх різних рівнів увиразнюється національна традиція надавати переваги філософському синтезу.

Автор „сизигійської антропології“ стикається з незмінною для досліджень цілісності й повноти буття проблемою — уникнути суб'єктивізації буття, оскільки нашою ємою на супротив тілесності тощо, й водночас — антропоморфізації природи (через межі людського розуміння). Постнекласична наука пропонує вихід із глухого кута однобічного погляду на шляхах наративних практик конструктивізму. Тоталлогія В. Кізіми певною мірою знаходиться в колі його впливу. Розроблений в сизигійській антропологічній теорії поняттєвий апарат не має референтів в дійсності, не співмірний з реальністю. Категорії тільки позначають деяку „мігруючу цілісність“, яку можна витлумачувати по-різному. Приміром, це детермінанта, але яку водночас можна трактувати і як детерміноване; трансформацію внутрішнього життя можна вважати за зовнішнє; спільнота як власне суб'єктність — за репрезентацію зовнішнього середовища тощо. Через те навряд чи можна ставитися до категоріального апарату „сизигійської антропології“ як до найбільш евристичного в сенсі

погодження досвіду переживання і розуміння. Тоталлогічний аналіз спонукає абстрагуватися від того чи іншого компонента психофізичної, соціопсихічної тощо тотальності.

Видається на перший погляд, що належить виходити з того, що в антропологічній науці немає ніякого інваріантного та незмінного об'єкта, натомість є „as-of-which-object“ (Г. Гарфінкель) (як-буцімто-об'єкт). Він визначається через відношення до інших об'єктів в межах певної ситуації. Проте в засновках сизигістичного способу мислення наголошено на пріоритеті зв'язків „онтики й онтології“ людського буття під час „американського очікування“ [27], вказано на невіддільність їх од взаємовпливу умов (речовина, енергія, інформація тощо) та „місця“ їх перетину. Ідеться про „відносно стійку маніфестацію можливих варіантів генерологізації“ [15, 112-113]. Це означає, що дослідник динаміки процесів сполучення схильних до самовідновлення тотальностей визнає специфічну інваріативність останніх. У намаганнях автора обґрунтувати цілісність через об'єктну рекурсію [див. 15, розділ „генерологія“, „парсика“] розпізнається демаркаційна лінія, яка зупиняє ототожнювати дискурс В. Кізіми з конструктивістським нарративом. Адже об'єкт антропологічного пізнання в теорії київського вченого є не стільки сутністю, створеною в якості змінної величини самим автором концепції, скільки річчю реально суцього Всесвіту (не зважаючи на те, що термін, яким її позначено, не має свого референта!). В цих наголосах — бажання фундатора „сизигійської антропології“ застерігти від спроб звести його підхід до класичного витлумачення цілісності. В антропологічних побудовах сизигійського типу, коли щезає дихотомійність „індивідуального“ і „соціального“ тощо, більшою мірою ладні вбачати інтелектуальну конструкцію, але не світоглядну модель, спроможну спричинити зміни в житті людини. Однак безперечною їх заслугою є обґрунтування щодо суцього як неповторності в специфічній „серійності“.

Як чинник української культури „сизигійська антропологія“ бере за свої основи найістотніше — розуміння того, що світ цілий і множинний, що свобода можлива, як і достотне життя, що необхідно здійснити особистісне буття окремого індивіда в усій конкретиці. Домінанта світоглядного універсалізму в українській філософії шоразу формувала розуміння про неприйнятність суто раціоналістичного витлумачування людини в її бутті. „Конструкти“ „сизигійської антропології“, розроблені саме з метою осягнення реальності взаємодіючих начал людського життя в „фазі“ кардинальної зміни та переходу до нової цілісності, є підтвердження тому. Таким чином, і

сизигійсько-антропологічний дискурс, як і загалом метаантропологічний, опосередковано розгортає смисли, яких українці в своєму життєвому світі дотримувались завжди й які були акцентовані в річищі романтичного світосприйняття. Тому-то „сизигійська антропологія“ (в своїх головних рисах) є експлікація національних світоглядних основ філософування.

**Посилання:**

1. *Огурцов А. П.* Новый поворот к объекту в современном мышлении // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред Л. П. Киященко, В. С. Степина. СПб.: Издательский дом „Миръ“, 2009. — С. 46-70.
2. *Табачковський В.* У пошуках невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). — К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. — 300 с.
3. *Попович М.* Слово про Сергія Кримського // Попович М. В. Істина. Правда. Життя. Думки небайдужої людини: Зб. наук.-публіцист. статей. — К., 2010. — С. 422-428.
4. Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми / В. І. Шинкарук, В. Г. Табачковський, Г. І. Шалашенко та ін. — К.: Пед. думка, 2000. — 287с.
5. *Кримський С. Б.* Запити філософських смислів. — К.: ПАРАПАН, 2003. — 240 с.
6. У сучасній науці національний чинник філософії глибоко досліджено, ігнорувати його роль можна тільки з підстав сцієнтистського погляду.
7. *Крымский С. Б., Парахонский Б. А., Мейзерский В. М.* Эпистемология культуры: Введение в обобщенную теорию познания / Отв. ред. М. В. Попович. — К.: Наук.думка, 1993. — С.148; заг. — 216 с.
8. *Кримський С. Б.* Про софійність, правду, смисли людського буття: Зб. наук.-публіцист. і філос. статей — Київ, 2010 — 464 с.
9. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины // Флоренский П. А. Соч.: В 2-х т. — М.: Издательство „Правда“, 1990. — Т. I. — С. 3-606.
10. *Емельянов Б. В.* Теодицея и антроподицея Павла Флоренського // О религиозных философах России и Украины: персонологические очерки. — Полтава: ООО“АСМИ“, 2010. — С. 200-213.
11. *Кізіма В. В.* Метафізические начала сизигийной антропологии // Totallogy-XXI (чотирнадцятий випуск. Постнекласичні дослідження. — К.: ЦГО НАН України. — 2006. — С. 7-153.



12. Буданов В. Г. Синергетика в постнеклассической картине мира и междисциплинарных коммуникациях // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. — СПб.: Издательский дом „Мирь“, 2009. — С. 361-396.
13. Винниченко В. Конкордизм. Система будування щастя: Етико-філософський трактат / В. К. Винниченко; Передм. Т. І. Гундорової. — К.: Укр. письменник, 2011. — 335 с.
14. Челпанов Г. И. Сочинения: в 4 т. / ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г., авт. вступ ст. Манжура В. И. — К.: НПУ им. М. П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. (Серия „Антология украинской мысли“). — Т. 1.: Введение в философию. — 397 с.
15. Кизима В. В. Начала метафизики тотальности // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. — СПб.: Издательский дом „Мирь“, 2009. — С. 71-136.
16. Лисий І. Я. Національно-культурна ідентичність філософії: сім наближень до теми / Іван Лисий. — К.: Видавничий дім “Києво-Могилянська академія“, 2013. — 179 с.
17. Аршинов В. И., Свирский Я. И. Интерсубъективность в контексте постнеклассической парадигмы // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. — СПб.: Издательский дом „Мирь“, 2009. — С. 170-194.
18. Коли „субъект оказывается также и объектом (хотя и в разном отношении), а вся ситуация развивается как единая, самодетерминирующаяся и меняющаяся целостность“ [15, 74].
19. Рыжко В. А. Тоталлогические интенции в естественнонаучном и гуманитарном познании // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. — СПб.: Издательский дом „Мирь“, 2009. — С. 420-431.
20. Киященко Л. П. Постнеклассическая философия — опыт трансдисциплинарности. Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. — СПб.: Издательский дом „Мирь“, 2009. — С. 137-169.
21. Скринник М. А. Наративні практики української ідентичності: Доба Романтизму: Монографія. — Львів: Каменяр, 2007. — 367 с.

22. Процес „засвоєння здобутків інших культур у питомій культурі через заломлення змісту, що „перекладається“ у смислового полі та кодів власної культури“ [16, 172].
23. *Новалис*. Фрагменти // Мислителі німецького романтизму. — Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2004. — С. 306-334.
24. Щоправда, дослідник не наголошує одверто й ясно символічний характер власної версії філософії людини, однак неодноразово відзначає пов'язаність персоналізму та екзистенціалізму з „образо-оцінювальним наповненням змісту“.
25. В антропології Кізіми В. В. цей принцип недооцінений.
26. *Хамитов Н. В.* Философия человека: от метафизики к метаантропологии. — К.: “Ника-Центр“; М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002. — 334 с.
27. Витлумаченню прихованих можливостей реальності, яка в будь-який момент здатна „вибухнути“ несподіваним ланцюгом випадкових життєвих подій присвячено розділ метафізики тотальності — амерологія.

**Т.Д.Суходуб**

---

## **КУЛЬТУРА СОЦІАЛЬНО- ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОГО И СОЦИАЛЬНОГО**

*Исходный принцип данного исследования – культура социально-философского мышления является опосредованным «субъектом» общественных отношений, определяющим историческое развитие обществ. Формирование такого рода интеллектуальной культуры – результат длительного историко-философского процесса. Проблемы современного общества во многом связаны с неукоренённостью культуры философского мышления в общественные практики. На основе интерпретации основополагающих для темы категорий – «индивидуальное», «социальное», индивид, общество, культура традиционного и современного социально-философского мышления*