

ПЕРЕХІДНІ ТА ПОРУБІЖНІ ПРОЦЕСИ В СТАНОВЛЕННІ ЦІЛІСНОЇ ЛЮДИНИ

Стаття присвячена осмисленню цілісності людини та процесів розвитку в ній. З використанням постнекласичної методології обґрунтовується онтико-онтологічна модель цілісності людини, в якій протікають як лінійні, так і нелінійні, перехідні процеси розвитку, пов'язані з нарощенням складності двох сторін буття людини та їх межовим увідповідненням як сутнісним «стрибком» людини до її нових якостей.

Ключові слова: людина, цілісність, постнекласика, онтико-онтологічна структура, перехідність, нелінійність.

Статья посвящена осмыслению целостности человека и процессов развития в ней. С использованием постнеклассической методологии обосновывается онтико-онтологическая модель целостности человека, в которой протекают как линейные, так и нелинейные, переходные процессы развития, связанные с наращиванием сложности двух сторон бытия человека и их граничным усоответствованием как сущностным «скачком» человека к его новым качествам.

Ключевые слова: человек, целостность, постнеклассика, онтико-онтологическая структура, переходность, нелинейность.

Telizhenko L. V. Transitional and boundary processes in the becoming of the human's integrity

The article is dedicated to the comprehension of the human's integrity and the processes of its development. Using of post-nonclassical methodology, onthyc and ontological model of the human's integrity is based, in which there are both linear and nonlinear, transitional development, which are connected with the increasing complexity of two sides of human's integrity and their boundary brining as the essential human "bound" to its new property.

The keywords: human, integrity, post-nonclassic, onthyc and ontological structure, transition, nonlinearity.

Проблема цілісності людини є найважливішою темою філософської антропології, з якою пов'язується вирішення ледь не всіх проблем сучасності. Водночас надзвичайна складність людини, наявність у ній не лише явного, а і прихованого, яке традиційно постулюється всіма релігіями, але не схоплюється науковою раціональністю, перетворює дану тему на найскладнішу у філософії. А з огляду на те, що криза, яка час від часу вражає людське суспільство, постійно поглиблюючись у своїх проявах, сьогодні стає тотальною, проявляючись, у першу чергу, як криза самої людини, проблема цілісності людини набуває виняткової актуальності, пов'язуючись з питанням, чи буде завтрашній день людства, чи ні.

Проте, у філософії й до сьогодні немає однозначного розуміння того, в чому полягає цілісність людини. Більше того, виник сумнів з приводу того, чи є людина, яку наука проголосила вінцем природи, взагалі цілісною? Чи, можливо, цілісність, це лише її бажаний стан, до якого вона прагне, постійно добудовуючи саму себе, але досягти якого так і не в змозі. Класична філософія, яка виходила з загальної картини світу, виявляючи у ньому

порядок і стрункність речей і зв'язків, у цілісності людини, як частини природи, навіть не сумнівалася. Це пояснювалося не лише тілесністю людини, а і її розумом, яким вона здатна осягнути увесь світ і себе в ньому. Накопичуючи емпіричний матеріал про навколишній світ, людина, як вважалося, мала збагнути і власний порядок як цілісність. Некласична філософія, що змінила класичну, допускаючи принципову невпорядкованість світу, в якому панує хаос, виробила інший тип філософування. Згідно з ним акцент ставився на випадковому, непередбачуваному, неочікуваному виявленні світу, в якому й реалізується безмежний внутрішній світ людини як найбільш цінне в ній. Зрозуміло, що з цих позицій цілісність людини розглядатися не могла. Принципово нецілісною людина постала і в постмодерністській філософії, яка, скептично ставлячись до самого поняття цілісності, визначала сутність людини як знак, складку, крапку, поверхню, ризому тощо.

Закладені традиційною філософією дві тенденції у розумінні цілісності людини відповідно до позиції дослідників, продовжують розвиватися і сьогодні. Наприклад, В. С. Барулін, аналізуючи соціальний аспект буття людини, оптимістично стверджує, що «людина за будь-яких обставин і в будь-яких зв'язках залишається цілісною, єдино-інтегральною», «завжди цілісною у своїй багатогранності і багатогранною у своїй цілісності» [1, с. 314]. Протилежну точку зору відстоює П. С. Гуревич. На його думку «людина за визначенням не може бути первісно цілісною», оскільки її буття розколоте, розірване між полюсами тих чи інших конкретних протистоянь (іманентне – трансцендентне, тілесне – духовне, індивідуальне – соціальне тощо) [2, с. 39]. Тому цілісність для неї є лише якимось ідеалом, загальним прагненням, наявність якого як певного горизонту не межі, умовно тільки і може вважатися її цілісністю [2, с. 31]. При цьому в якості аргументу П. С. Гуревич звертається до «одномірної людини» Г. Маркузе. Адже у разі визнання первісної цілісності людини ми маємо визнати цілісною і маркузівську людину, що, на його думку, є повним абсурдом [2, с. 29].

Цікаво, що сьогодні існує і третя позиція щодо даної проблеми, яка взагалі уникає протистояння двох вказаних установок. Мається на увазі інтегральна філософія К. Уїлбера, який стверджує, що світ складається не із цілих і не із частин, а із цілісностей/частин, або холонів. Тобто ні цілі, ні частини не існують самі по собі, оскільки кожне ціле одночасно існує як частина якогось іншого цілого, в тому числі і Всесвіт, який є частиною цілісності наступного ієрархічного рівня. Відповідно до цього цілісність людини, за К. Уїлбером, - це холон, цілісність, що є частинами інших цілісностей. Вона «розмазана» відразу по декількох рівнях-цілісностях, можливо, навіть, що на 50 відсотків знаходиться на одному певному рівні, на 15 відсотків - на рівні, вищому за даний, і на 25 відсотків – на один рівень нижче [3, с. 219]. То ж, чи цілісна людина? Якщо так, то що собою ця цілісність являє?

Метафізика тотальності як методологічна основа

НОВОГО ОСМИСЛЕННЯ ЦІЛІСНОСТІ ЛЮДИНИ

Спробуємо прояснити вказані питання, звертаючись до аналізу перехідних та порубіжних процесів, властивих розвитку людини, але, як бачимо, залишених дослідниками поза увагою. При цьому в якості методологічної оптики використаємо постнекласичну методологію, насамперед, методологію метафізики тотальності, яка вже як трансдисциплінарний напрямок максимально розширює дослідницький горизонт та водночас осмислює проблему з більш високих методологічних позицій, уникаючи крайнощів традиційних підходів.

Тоталогічною точкою відліку у цьому питанні є визнання того, що людина перебуває у світі, а світ перебуває у ній, утворюючи особливу, спільну для них цілісність – тотальність, яка змінюючись, оновлюючись та розгортаючись у собі, зберігає свою ідентичність. Саме з цієї вихідної ідеї метафізики тотальності випливають антропологічні висновки, які принципово змінюють уявлення про цілісність людини. Насамперед, така «людиномірна і одночасно людиномірна» тотальність, як її визначає В.В. Кізіма [4, с. 42], означає постійну єдність людини зі світом, тому людина перестає бути його відстороненим спостерігачем, що стоїть навпроти світу, як це було в класичній раціональності та, навіть, і в екзистенціалізмі, а є його невід'ємною частиною, включеною в сам процес його розгортання. При цьому світ, який є багатоманітною постійною умовою існування людини, разом з самою людиною утворює не що інше, як лише нестійкий момент її біосоціальної цілісності, до якої сутність людини все ж не може бути зведеною, але в контексті якої, як показує традиційна філософія, зазвичай іде мова про біологічну, соціокультурну, ігрову, трудову та інші аж до космічної, способи і види цілісності людини.

Але метафізика тотальності йде ще далі і розглядає людину і соціоприродний світ частинами вже самого Буття, яке по відношенню до всього, що в світі існує, до всіх утворених Буттям світів, є його універсальною субстанційною основою. Поєднуючи таким чином антропологічну проблему з онтологічним аспектом її виявлення, що у філософії, враховуючи невдалу спробу М. Хайдеггера, вважалось неможливим, оскільки це не дозволяє аналізувати особистісну унікальність людини [2, с. 5; 5], метафізика тотальності розглядає цілісність людини як її єдність з самим Буттям, з усіма світами, сущими у ньому, з тим, що в Бутті вже було, є та ще, можливо, буде. Це не лише максимально розширює цілісність людини, а і вказує на її дуально виражену структуру, яка включає в себе декілька рівні як єдину її природу. Приймаючи, при цьому, онтичну складову в якості суб'єкта, а онтологічну – в якості об'єкта, метафізика тотальності розглядає людину як виділену форму буття, автономну серед інших онтичних форм, що діє причинним чином, і як із Буття невиокремлювану та незникаючу його онтологічну частину, здатну до кондиціональних зв'язків і впливів [4]. Така нерозривна онтико-онтологічна єдність людини означає, що вона є суб'єктом і, водночас, об'єктом власних

дій, оскільки спричиняючи зовнішні онтичні зміни, викликає зміни і у впливі на себе відразу всіх онтологічних умов, якими можна вважати всі можливі рівні Буття як Цілого, з якими через субстанційну основу як спільну для них з'єднана людина.

Важливо наголосити, що тільки при такому розумінні сутності людини, коли її не проявленим продовженням є саме Буття у його межовому розумінні, цілісність людини постає повнотою, з урахуванням якої здатні отримувати пояснення фактично всі відомі антропологічні феномени, зафіксовані різними культурами, зокрема й ті, які не вписуються в жодну наукову картину світу. Адже цілісність людина як онтико-онтологічна єдність включає в себе не лише актуально виражене, а й неповторного індивіда з центром Я, що знаходиться в світі і сприймає світ не лише поза собою, а і як потенційно можливий, пов'язаний з прихованою повнотою Буття як тотальності, яка завжди присутня в самій людині як особистості.

Таке тоталогічне уявлення про дуальність як сутність людської природи знімає антропологічне питання про те, чи є людина, яка перебуває в змінюваному світі в постійному процесі свого становлення, взагалі цілісною. Обов'язкова наявність двох сторін буття людини означає її цілісність у будь-якій ситуації та в будь-який період її життя, оскільки вона постійно залишається в Бутті як його частина. Розрив двох її сторін стає неможливим без загрози її життю, де сама смерть - це втрата онтичної складової, а, отже, розпад цілісності людини з життєво можливим набором її якостей та можливостей. Навіть, коли мінімальна внутрішня узгодженість сторін людини призводить до її психічного захворювання, людина все рівно залишається людиною зі специфічною лише для неї хворобою власної цілісності, в якій внутрішнє, онтологічне, подібно юнгівському колективному несвідомому, частково чи повністю оволодіває зовнішнім, онтичним Я. Навіть якщо в людині відбувається розпад «Я» на декілька онтичних центрів, вона все ж залишається людиною з «менше-ніж-людською» (Е. Кохак) сутністю. Підтвердженням цьому є і дослідження К. Ясперса, який ще на початку минулого століття, аналізуючи різницю між людиною і твариною, звернув увагу на те, що психічне захворювання є властивістю тільки людини, у якої в стані психічного розладу вражаються дух і душа, зміни в яких не можуть порівнюватися з захворюваннями центральної чи периферичної систем тварини [6, с. 32]. На основі цього К. Ясперс прийшов до висновку про те, що унікальна людська природа не може бути співставленою з природою тварини, оскільки неспівставленими є самі рівні їх існування.

Атрибутивна цілісність людини

Про тоталогічну цілісність людини, яка в принципі не може бути зведеною ні до виключно природної, фізичної цілісності «класичної людини», ні до соціокультурної, суспільно-політичної чи якоїсь іншої цілісності людини в сучасних дослідженнях, можна сказати, що вона є атрибутивною ознакою людини, яка по відношенню до всіх інших відомих її

ознак (розумність, творча активність, суспільність тощо) є всеохоплюючою і визначальною. Виділяючи людину як живу, розумну істоту, здатну не лише до зовнішнього, а і внутрішнього розвитку, така цілісність властива абсолютно кожній людині, як і всьому людству в цілому, причому на будь-якому етапі їх еволюціонування, що дозволяє вважати дану цілісність атрибутивною. Її основною ознакою є обов'язкова наявність у живій людині онтичного і онтологічного моментів як двох нерозривно взаємозв'язаних сторін її буття, які уможлиблюють саме існування людини як причинно активної одиничної форми і, одночасно, як метапричинно зв'язаної та невіддільної від Буття його частини. У будь-який період розвитку людини, чи в будь-якому її стані вказані її дві сторони є обов'язково присутніми, атрибутивними. Адже вони є і атрибутами самого Буття, як всеохоплюючої, єдиної та, водночас, різноякісної в собі субстанційної основи.

Характеризуючи атрибутивну цілісність людини, слід зазначити, що вона відповідає і звичному стану свідомості або звичайному способу буття людини як загальноприйнятому. Це може маскувати її онтико-онтологічну подвійність, коли під способом буття розуміється усвідомлювана актуалізація лише онтичної, проявленої сторони буття людини. У такому випадку уявлення про людину несе неповноту та принципову незавершеність розуміння реальності наявних подій, оскільки онтологічна повнота хоч і залишається присутньою, але не є актуалізованою. Прагнучи до свободи орієнтації в навколишньому світі, насамперед, видимих речей і явищ, людина сприймає дійсність лише як різноманіття речей і їх зовнішніх відносин, без врахування їх глибинної онтологічної єдності і змісту. Раціонально-аналітичним шляхом, зокрема методом «мозковому штурму», вона роздрібнює, розділяє, врешті-решт, «розбиває» дуальну сутність речей, виділяючи лише їх онтичну сторону. При цьому онтологічна складова людини, не будучи актуально включеною в життєві обставини, може проявлятися лише як інтуїція, як знання «без знання» або відчуття, яке цілком не усвідомлюється та відповідно не оформлюється логічно завершеною думкою.

Такий онтологічно нерозвиненій цілісності людини відповідає свідомість, яка виявляє себе в звичайному дискурсивному мисленні й чуттєвості, в поняттях і стереотипах, у вироблених у зовнішніх практиках формах наслідування тощо. У метафізиці тотальності вона позначена як «свідомість-1» (С 1). Це є суспільно сформована свідомість, яка «прив'язана» не стільки до буття взагалі, скільки до повсякденного буття соціуму, який передбачає предметно-осмислену діяльність людини. Але разом з С1 реально існує і інша свідомість - «свідомість-2» (С2). Вона функціонує в результаті впливу на психічну базу свідомості людини позадіяльнісних, онтологічних планів буття, не редукується до свідомості С1, але впливає на неї, хоч явним чином в цілісності людини залишається не актуалізованою. «Світ... впливає на людину всією повнотою свого буття, хоч людина не в змозі усвідомити цю повноту повною мірою, розглядає цей вплив переважно через призму тільки діяльнісних характеристик – інтерес, мотив, мета, засіб, результат тощо» [7,

с. 268]. Фактично, для атрибутивного типу цілісності характерними є обидва види свідомості, і хоч домінуючою, діяльнісно-актуалізованою, визначаючою онтично-практичний спосіб буття людини, є свідомість С1, але за нею завжди ховається онтологічний вплив на людину з боку свідомості С2.

Зовнішнім проявом цілісності людини є те, що процесу її розвитку, як розгортанню та нарощуванню складності, відповідає зберігаюче її ідентичність Я. Проте, як виявляється, цією констатацією важливості Я проблема цілісності людини не розв'язується, оскільки поняття Я саме несе труднощі. Наукова раціональність, зазвичай, Я людини ототожнювала з усією її цілісністю, зведеною або до фізичного тіла, або до чогось взагалі непричетного до зовнішнього світу. При цьому в Я людини об'єднувалися різні явища, онтичні й онтологічні. Наприклад, психіка і свідомість, як у декартівській формулі «*cogito ergo sum*», тіло й дух (Лейбніц), тіло і почуття (Ламетрі), поведінка і свідомість. Іноді мова йшла про множину Я як про множину субособистостей у одній людині (Г. І. Гурджієв) та навіть як про множину цілісностей людини (П. Д. Успенський). Сьогодні Я переважно пов'язується зі свідомістю людини. Та, як зауважує В. В. Семенов, «те й інше випадають із онтологічного каркасу» та не пов'язуються з глибинною, вселенською сутністю людини, в той час як констатується, що свідомість є такою ж змінною і несхоплюваною, як і Я, змушуючи вже доповнювати Я спільною зі свідомістю характеристикою нестійкості [8, с. 109].

Отже, Я як активний центр атрибутивної цілісності людини постає настільки змінним, умовним, навіть у собі нецілісним центром, що до нього ні в якому разі не може бути зведеною вся цілісність людини як тотальності. Більше того, така цілісність Я самою природою разом із життям людини покладає в людині онтологічну невпевненість у власному бутті, зумовлює екзистенційну приреченість на одвічну турботу й жах та штовхає людину на пошуки шляхів подолання власної неповноти.

Перехідні процеси в цілісності людини: від хаосу цілісності до порядку цілості

Сама наявність двох сторін буття людини як ознаки її первісної цілісності, яка ні в якому разі не є застиглою, означає можливість людини розвиватися у двох напрямках: до деструкції і хаосу як руйнування цілісності або до гармонії і внутрішнього порядку як до становлення цілості, де цілість – якісно новий стан упорядкованості онтики і онтології людини, який і відкриває в ній повноту та пробуджує до життя нові сили. Зазвичай ці напрямки еволюції, які сприймалися інтуїтивно, фіксувалися самим життям, а раціональною думкою описувалися як поступовий, лінійний процес розгортання сутності людини. При цьому однозначного пояснення того, чому в цьому логічно послідовному процесі раптом могли виявлятися її менше- або більше, ніж людські, якості, а також міг змінюватися стан свідомості, спосіб сприйняття дійсності і виявлятися надзвичайні пізнавальні чи якісь інші можливості, - пояснення цим фактам не було.

З постнекласичної точки зору невловимість цих явищ зумовлена, в першу чергу, нелінійними перехідними процесами в цілісності людини, активне осмислення яких науковою думкою почалося лише з 60-х років ХХ ст., спершу в межах синергетики (Г. Хакен) та теорії складних систем (Н. Пригожин), а з кінця століття – в усіх постнекласичних напрямках та підходах. У межах традиційної раціональності нелінійні перехідні процеси в людині, зазвичай, не осмислювалися. По-перше, це було методологічно неможливим, оскільки ньютоніно-картезіанська парадигма нелінійність процесів в принципі не розглядала. По-друге, перехідність щодо процесів у тілі людини або самоусвідомленні та пам'яті з позицій фізичної та психічної цілісності людини вважалася такою, що не заслуговує уваги. По-третє, перехідність пов'язувалася з перервністю, як з порушенням причинно-наслідкових зв'язків і взаємодій у світі, що з сутністю людини вважалось несумісним. Навіть гегелівське уявлення про перехід кількісних змін у якісні, яке вперше дійсно почало співвідноситися з перервністю, стрибком у поступовому процесі, до становлення цілісності людини ніякого відношення не мало. Адже людина розглядалася Г. Гегелем як «недосконалий дух», «момент наявного буття», вона може бути цілою лише як живий організм, де душа є його частиною [9, с. 20]. Жива реальна людина, замкнена Гегелем разом з природою в тотальність онтичного горизонту, була не здатна стрімко виходити на нові онтологічні рівні. Зробити реальний «стрибок» у нову якість, перейти до «простого цілого», а, отже, бути цілою у гегелівському розумінні цього поняття (становлення і його результат), вона могла лише в момент власної смерті, коли завершується її існування-тотальність [9, с. 12].

Характерно, що недооцінка, чи, навіть, несприйняття нелінійності, як ознаки еволюційних процесів у людині, продовжилося і в некласичній філософії. Наприклад, А. Бергсон, ототожнюючи цілісність людини з її «психологічним станом», вважав, що постійна та безперервна зміна цього стану є такою зміною цілісності людини, яка відображає протяжність або тривалість «життєвого потоку», як фундаментальну властивість її буття. А. Бергсон писав: «Немає суттєвої різниці між переходом від одного стану до іншого і перебуванням у одному і тому ж стані. ... Перехід від одного стану до іншого більше, ніж ми вважаємо, походить на один і той же тривалий стан: одне невпинно змінюється іншим» [10]. При цьому, орієнтуючись виключно на минуле, яке «безперервно росте» і визначає теперішнє, розвиток людини Бергсон вважав процесом її послідовного розгортання, без ніяких моментів і трансформацій, які означали б перервність лінійності, як порушення присутності минулого в теперішньому, а тому вже й порушення тривалості. Адже тільки «безперервна змінність, збереження минулого в теперішньому, істинна тривалість, - ось, очевидно, властивості живої істоти, спільні з властивостями свідомості» [Там само].

Зміна цієї позиції відбулася пізніше. Як зазначає В. Г. Борзенков, гармонійне поєднання принципу безперервності з принципом емерджентності (від лат. *emergo* – «несподівано виникаючий») - поява нових якостей у системі, пов'язаних з синергією), які в традиційній науці вважалися

неспіврозмірними та навіть несумісними, і стало головним методологічним досягненням науки ХХ ст. [11, с. 43]. У розрізі розглядуваного нами питання це означає визнання цілковитої закономірності поєднання лінійних, тривалих та нелінійних, миттєвих процесів у розвитку цілісності людини, як руху її до повноти та самоздійснення. При цьому нелінійним, миттєвим процесом в цілісності людини можна вважати її перехід від одного типу цілісності до іншого, від цілісності до цілого, від потенційного до актуального, від складності до простоти, від хаосу до порядку і т. д.

Що ж уможливило таку сутнісну особливість людини, яка дійсно дозволяє їй займати вищі щаблі буття та бути особливим родом суцього? Стрімка поява нових онтичних і онтологічних якостей і можливостей людини зумовлює перехід її до нової цілісності. Це визначено, насамперед, структурними особливостями як людини, так і Буття, в активній єдності з яким вона перебуває і в якому як універсальному середовищі розвивається інформаційно-енергетично і структурно-субстратно. При цьому треба уточнити, що під структурою людини розуміється її дуальна онтико-онтологічна організація, у якій онтичне як структура нижчого порядку ієрархічно підпорядкована та взаємодіє з онтологічним як структурою більш високого порядку. Водночас під її структурою розуміється і весь комплекс процесів, які протікають як між рівнями організації людини, так і в середині них. Тобто, це парсико-генерологічна структура, де парсика (лат. *pars* - частина) – непричинні внутрішні зв'язки, виражені енергетичними та інформаційними потоками, а генерологія (лат. *genere* – породжувати, утворювати) - система актуалізованих, причинних відношень між дискретами-компонентами структури. Іншими словами, це дворівнева ієрархічна структура людини та процесів у ній, які протікають як по «вертикалі», так і по «горизонталі», утворюючи живу, динамічну «тілесність» злитої зі світом людини. Саме у цьому гіперскладному динамізмі людини, в постійній мінливості увідповіднення (сизигійної гармонізації) її онтики і онтології, як певної парсико-генерологічної конфігурації, і приховується приреченість людини як на страждання, абсурдність та самотність, так і на блаженство повноти та гармонії з усім світом. Справа в тому, що із постійною зміною увідповіднення між онтикою і онтологією людини та такою ж зміною всієї гіперскладної архітектури її зовнішніх і внутрішніх зв'язків і відношень, відбувається зміна впливу всього комплексу умов людини, в тому числі й нелокальних, у які вона постійно включена. А це означає постійне порушення як внутрішніх порядків буття людини, так і зміну зв'язків людини з порядками Буття як такого, постійну тенденцію до її енергетично-інформаційне неувідповіднення у собі та з усім світом.

Адже Буття, яке утримує у собі онтологічні рівні всіх утворених ним світів, має абсолютний внутрішній порядок, утворений узгодженим взаємозв'язком його онтологічних рівнів, де кожен вищий за попередній рівень є онтологічною умовою можливості нижчого. Тобто, ієрархічна структура Буття (В. Соловійов, М. Гартман, С. Франк, Б. Вишеславцев), яка

має той же принцип внутрішньої організації, що і структура людини, має принципово інший, ніж у людині, постійний та абсолютно упорядкований характер внутрішніх зв'язків. Такий синомічний (від гр. «си» - узгодження, співучасть, співпричетність і гр. «номос» - закон) порядок субстанційної основи, який означає глибинне увідповіднення, єдність та повноту Буття, є його внутрішньою силою, енергією, присутньою в процесах його розгортання та згортання, постійним кондиціональним впливом на всі форми буття, в т. ч. й на людину. Та через неувідповіднення порядків буття людини і Буття як такого повнота та сила останнього людиною не сприймається. Внутрішня складність людини, як і складність її умов, не відповідають простому в своїх зв'язках і відношеннях субстанційному цілому як її власній частині, постаючи порушенням цілісності самої людини.

То ж, динамічна складність людини, яка зумовлює постійну змінність та навіть хаотизованість взаємозв'язків, як у самій людині, так і людини зі світом, є основною причиною відсутності гармонії в людині, а тому «закладеною» в самій її природі причиною відсутності абсолютної цілісності, або, що те ж саме цілості людини. Але вихід з цієї майже безнадійної ситуації існує. Дисгармонія в людині, як ознака її атрибутивного типу цілісності, здатна стрімко змінюватися абсолютним внутрішнім увідповідненням, коли *порядок її буття як суцього збігається з порядком Буття як такого*, означаючи появу нового типу цілісності людини – *перехідного*. Розглянемо цю перехідну ситуацію докладніше.

Особливості перехідного (біфуркаційного) типу цілісності людини

Супроводжуючись згортанням складності онтико-онтологічних зв'язків і відношень як оптимально упорядкованих, перехідний тип цілісності постає миттєвим утворенням у структурі людини нового онтологічного рівня більш високого порядку, що можна вважати біфуркаційним «стрибком» людини до її нових онтологічних якостей, змінюючих у процесі розгортання також і якості онтичні. Стрімкість утворення, перехід від складності до внутрішньої простоти, виникнення нових структурних рівнів та поява нових сутнісних якостей дозволяють назвати цей тип цілісності більш точно – *біфуркаційним*. Він безпосередньо пов'язаний не з процесом тривалого еволюційного розвитку людини, а з її онтологічним стрибком як миттю.

Важливо наголосити, що рух до встановлення нового типу цілісності людини починається в ній самій як рух від внутрішнього до зовнішнього, від увідповіднення всіх властивих душі і тілу дій як віддієслівних утворень до гармонійно вибудованої конфігурації всіх її енергій як простого цілого. При цьому, момент встановлення увідповідненості людини та всіх її енергій з онтологічною структурою більш високого порядку, яка утримує інформаційну повноту про всі ієрархічно нижчі світи, стає моментом відкриття в людині повноти субстанційної основи як її власної повноти. А це

означає його зворотний вплив та появу якостей й інформаційної повноти цього рівня в самій людині. Водночас це означає і появу в людині нової та більш складної її онтологічної структури, здатної, утримуючи цю повноту, онтично і онтологічно розгортатися далі. Іншими словами, абсолютна увідповідненість онтичного й онтологічного в людині здатна викликати в ній появу нового онтологічного рівня більш складної структури, порядок і якості якого відповідатимуть певному рівню субстанційної основи, до того ж тому рівню, енергетично-інформаційні порядки якого співпали з порядками самої людини, і які при подальшому розгортанні її цілісності будуть визначаючими.

Саме така мить внутрішнього увідповіднення всіх онтико-онтологічних пар людини як на рівні всієї онтики, так і на рівні всієї онтології, інакше кажучи, по горизонталі і по вертикалі, яка водночас означає увідповіднення людини з певним онтологічним рівнем субстанційної основи буття, є нічим іншим, як моментом утворення в людині *перехідного типу цілісності*, змінюючого її дуально організовану складність на абсолютно увідповіднене ціле як просте. Тобто він є переходом від цілісності до цілого і далі, де цілісність відрізняється від цілого характером онтико-онтологічного увідповіднення.

Важливо наголосити, що перехідний тип цілісності людини є тимчасовою енергетично-інформаційною структурою, яка в наступний момент здатна розпастися, означаючи знову перехід людини до атрибутивного типу цілісності, але вже з новими структурними, онтичними і онтологічними якостями. Адже постійна змінність зв'язків у людині не лише не дозволяє вибудувати між двома її сторонами абсолютно увідповіднене динамічне ціле, але й утримувати конфігурацію всіх її енергій в зафіксованому, стабільному стані. Навіть зміна думки чи ставлення до того, про що думається, вже є зміною динамічного стану людини, який перебудовує конфігурацію всіх її енергій, зовнішніх і внутрішніх. Такий постійний перехід людини від однієї конфігурації енергій до іншої, який пов'язаний з її діями, є постійним переструктуруванням енергій у людині, які, подібно хвилям, не тільки не підсилюють одна одну, а постійно потребують їх розсіювання та «згасання». А це позначається й на здатності людини сприймати інформаційні потоки та перекодовувати їх у нові кодові форми, що породжує постійну змінність впливу на людину самих умов її буття, коли «на поверхні», активним опиняється лише зовнішній, причинний вплив онтичності, в той час як внутрішній, кондиціональний вплив онтологічної основи щодо неї залишається «не дієвим». Тому зрозуміло, що абсолютне увідповіднення всіх енергій людини, які належать різним сторонам її буття, але перетинаються в її парсичній аурі як спільному онтологічному полі буття людини і Буття як такого, можливе не інакше, як *подія без часової протяжності*, як лише мить, у якій єдність енергій людини виявляється тотожною єдності енергій Буття. Фактично це є мить такої онтологічної структури людини, яка її змикає зі структурою онтологічного рівня субстанційної основи. Іншими словами, це є мить абсолютного

увідповіднення енергій в людині і людини з енергіями вищих рівнів Буття, яка відкриває для неї всю інформаційну повноту останнього, сприйняття цієї повноти як відразу всієї безвідносно до часу адекватною для цього новою енергетичною конфігурацією. Порційне сприйняття інформації, що можливе для людини лише в часі, як поступовий процес, змінюється на цілісне сприйняття позачасового інформаційного континууму субстанційної основи.

То ж, через дуальну в своїй сутності динамічність людини перехідний тип цілісності не може бути тривалим. Та саме така його тимчасовість змінює структуру людини, зумовлює появу нового онтологічного рівня, викликає *трансформацію в усій людині*, оскільки миттєві зміни на онтологічному рівні зумовлюють зміни і на онтичному рівні як з ним зв'язаним, але з тією різницею, що це вже буде лінійний, а, значить, поступовий процес розгортання нових якостей. При цьому слід додати, що саме така миттєвість перехідного типу цілісності дозволяє його вважати еволюційним «стрибком» людини до її нових якостей через цілість, простоту й нескладність, де останнє слід розуміти як абсолютну узгодженість усіх видів людської діяльності, як увідповіднення внутрішніх і зовнішніх антропологічних процесів у єдиному для них і їх об'єднуючому інформаційно-смысловому полі.

Виділяючи основні особливості перехідного типу цілісності, слід почати з того, що відносно звичайного способу буття людини, в якому сприймається лише онтичне, становлення перехідного типу цілісності є *зміненим способом буття*, миттєво *перериваючим* звичайний. Ця перервність означає появу в людині принципово нового онтологічного рівня її буття, безмежно ємкого за своїм змістом і значенням, розширюючого сприйняття людиною навколишньої дійсності і самої себе, відкриваючи в ній нові, раніше невідомі горизонти, трансцендентні за своїм характером. Але з цього слідує, що стрімкий перехід людини від одного типу цілісності до іншого, так би мовити, від складності до простоти, є нічим іншим як *миттєвою перервністю в її бутті*, безчасовою та позапросторовою межею, розділяючою її сутнісні якості на «до» і «після». При цьому слід зазначити, що біфуркаційна за своїм характером онтологічна перервність в людині є можливою вже тільки тому, що вона є особливістю Буття як такого, цілком і повністю віддзеркаленого в своїй онтичній формі, якою, зокрема, і є людина. Мається на увазі, як це зазначалося вище, що перервність, яка не характерна для абсолютно упорядкованої взаємодії онтологічних рівнів субстанційної основи, є особливістю ієрархічного в своїй організації онтичного буття та водночас є *закономірністю розвитку-оновлення Буття як такого, здійснюваного* в переході від єдиного до множинного, від мета-буття до наявного буття і навпаки.

Іншими словами, перервність є і специфічною особливістю розвитку ієрархічно складного світу, і моментом виділення із субстанційної основи онтичного та його занурення в неї, переходом від синомічності основи до ієрархічного підпорядкування наявного буття. У філософії це постало уявленням про друге народження людини як особистості, як істоти духовної і моральної. Так, наприклад, М. Мамардашвілі, гіпотетично передбачаючи, що

є специфічний онтологічний простір, який не є простором і часом нашого буденного практичного життя, вважав, що людина своїм «внутрішнім» здатна виходити в цей простір, маючи для цього в собі «треті речі» - континуально діючі органи чи приставки до нас самих, через які ми тільки й конституємося, формуючи такі власно людські якості, як пам'ять, вірність, добро, честь тощо [12]. «Але тільки вийшовши в нього [простір] і повернувшись із нього сюди, ми народжуємось, а, як відомо, люди народжуються тільки другим народженням» [12, с. 58 - 60]. Звідси й уявлення М. Мамардашвілі про перервність свідомості та досвіду людини, про неповноту її буття, про те, що «унікальні події» змінюють сутність, вимагаючи в онтології першочерговості осмислення перетворення і процесів, а не речі і її атрибутів, що характеризувало класичну раціональність, яка розділяла душу й тіло та руйнувала «живе ціле» [13].

З тоталогічних позицій для людини, як дуальної в своїй сутності істоти, зумовлена становленням біфуркаційного типу цілісності перервність означає не стільки її народження чи смерть, скільки повернення до синомічно узгодженої основи через подолання власної ієрархічності ще в процесі життя. Водночас перервність тут означає перехід від одного способу сприйняття дійсності до іншого, від дискретності думки до цілісного сприйняття певного смислового континууму, від лінійного, фронтального способу розгортання буття до нелінійного, вертикального вибудовування його принципово нових якостей. Врешті-решт, перервність означає внутрішній перехід від динаміки до статичності, де під статикою розуміється момент абсолютного увідповіднення в людині всіх властивих їй зовнішніх і внутрішніх дій і процесів.

Важливою особливістю перехідного типу цілісності людини також є і те, що в момент його встановлення людина здатна сприймати принципово нову для неї реальність, якою є онтологічна, оскільки актуалізується друга сторона її буття, і в стан генерологічних відношень переходить те, що до цього в ній було парсичним. Фактично це є короткочасна ситуація синомічності, співкладеності генерологічного і парсичного як у людині, так і людини з певним рівнем буття. При цьому інформаційна повнота цього певного онтологічного рівня основи, який енергетично відповідає онтичному світу, стає інформаційною повнотою самої людини, яка не лише сприймається людиною, а і особливим чином нею може бачитися як *віртуальна реальність*. Як доводить сьогодні віртуалістика, це реальність іншого рівня, яка не зводиться до іншої реальності і яка має свою енергію, що живить об'єкти реальності нижчого рівня [14].

Проте в перехідному типі цілісності, з огляду на його «реактивність», онтологічна реальність може й не актуалізуватися, що не означає унеможливлення чи відсутність таких його інших ознак, як зміна онтологічного рівня буття людини, його інформаційна наповнюваність, зміна конфігурації енергій людини, трансформація її внутрішніх і зовнішніх якостей тощо. Така реальність окремо й частково здатна «включатися» вже в атрибутивному типі цілісності як особливий рід інтуїції, як погляд із середини. Адже як зауважує з приводу особливості біфуркаційного за

характером «буття-миті» С. С. Хоружий, «мить» не інтегрується, не включається в часовий порядок, в темпоральність наявного буття, але виявляється виключеною з цього порядку. Окремо суцям, дискретним... вона не зливається ні зі звичайним, тривалим часом, ні з іншими «митями» [15, с. 59]. Та оскільки миті достатньо для утворення нової конфігурації енергій, здатних сприймати і утримувати значну інформаційну ємність, то в подальшому ця інформація може впізнаватися, ідентифікуватися свідомістю людини, бути її предметом, декодуватися як «своя», як знання із себе, не потребує значних зусиль чи затрат енергії на її відкриття.

Специфічною особливістю біфуркаційного типу цілісності, пов'язаною із зміною сприйняття реальності та переходом до актуалізованого онтоко-онтологічного способу буття людини, є і *зміна стану свідомості*, який в духові М. Мамардашвілі розуміється як «присутність якогось певного стану нашого психофізіологічного механізму», який, будучи співвіднесеним зі свідомістю, може називатися станом свідомості [16, с. 59]. Враховуючи особливості такого стану свідомості, його також можна вважати *розширеним*. Зміна свідомості виявляється в тому, що уможлиблюється не лише сприйняття багатоманітного, онтичного світу, а й сприйняття онтологічного світу як певної смислової єдності речей і явищ, що актуалізується та стає очевидною тільки в перехідному типі цілісності. Це є світ, який розгортається в самій свідомості людини, але світ, який нею ідентифікується, певним чином мислиться, а, отже, сприймається. Подібно синхроністичності Юнга, це є оцінка ситуації як цілого із самої свідомості, яка не передбачає погляду за спостережуваним як чимось зовнішнім, розміщеним перед ним, а є таким баченням ситуації, коли кожна деталь, чуттєва, емоційна, вольова, смислова, постає невід'ємною його частиною [17]. Про таке дуальне сприйняття ситуації свідомістю можна сказати, що воно є смисловою цілісністю, утвореною мисленням, яке передбачає також єдність емоцій та відчуттів як відношення до того, про що мислиться. З точки ж зору метафізики тотальності це є актуалізація свідомості-2 (C2), коли на уже існуючу психічну базу свідомості людини виявляється безпосередній вплив ще й недіяльного світу. Характерно, що саме єдність діяльнісної і недіяльнісної свідомості, C1 і C2, у перехідному типі цілісності забезпечує інтегральне світовідчуття людини, її єдність з універсальними умовами буття, глибинне усвідомлення свого нерозривного зв'язку з усім суцям.

Особливістю розширеної свідомості людини в перехідному типі цілісності є і те, що вона несе інформаційно-смислову повноту про те, про що думає й переживає людина, в той час як у звичайному стані свідомості думка людини, яка є дискретною і послідовною, бути завершеною та повною не може, як і сама свідомість. Водночас така свідомість характеризується ще й інформаційно-смисловою надлишковістю, «само собою знанням» про сутність інших речей і явищ поза будь-якого їх часового співвідношення. Тобто є своєрідним входженням у інформаційний континуум буття, який не має складності, багатоманіття, а є простою інформаційно-смисловою повнотою, в якій присутнім є все. У руслі сучасних епістемологічних

досліджень, у яких формується уявлення про розум та свідомість людини як цілісність, що має два модули, дискретний та континуальний, свідомість людини перехідного типу цілісності можна оцінити як домінування «стану континууму існування-свідомості індивіда» [18].

Критичний перелом стану свідомості людини в біфуркаційному типі цілісності правомірно також співставити і з античною ідеєю *метаної* (від гр. *μετάνοια*, «після розуму», «переосмислення»), означаючою перевершенням або перетворенням розуму, що цілком відповідає внутрішній трансформації людини та зміні її пізнавальних можливостей в ситуації переходу від одного типу цілісності до іншого. Як відомо, ідея метаної витікала вже з філософії Аристотеля, з уявлення про єдино-подвійний розум, розум, який стає всім, і розум, що все виробляє [19, с. 435]. Хоча своє логічне продовження та повне вираження, що є закономірним, вона знайшла лише в релігіях, причому саме в їх духовних практиках, звернених до свідомості людини, постаючи в них пробудженням, просвітлінням, благодаттю, внутрішнім недіянням, діалогом тощо. А вже в сучасній філософії С. Кримський, намагаючись виявити потенціал філософування щодо трансценденції софійності, таку точку свідомості людини, яка змінює її співвідношення з буттям як цілим та уможливорює *особливий стан пізнання*, назвав іншим грецьким словом, близьким за змістом до метаної, *еквіноксом* [20]. На думку С. Кримського, еквінокс – це «свідомість «третьої правди» або свідомість вічності, ситуація «суміщення теперішнього, минулого та майбутнього», «перехід пізнання до переживання абсолюту», «відкриття істини», яка фіксується «не показаннями приладів, а симптоматикою деякого саява, яке супроводжує підхід до істинного результату», пункт, у якому «може спалахнути наджиттєва блискавка, розряд інтуїції типу «Ульмської ночі» Декарта» чи духовного осяяння Паскаля, коли він однієї ночі усвідомив Бога [там же]. «...Стан еквіноксу, - писав С. Кримський, - є пунктом перелому пізнання від раціонального інтелекту, спрямованого на вивільнення від суб'єкта, до духовного інтелекту, натхненного любовним розумінням благодаті, що рухається у зворотному напрямі, тобто до суб'єкта в його здатності втілювати абсолютне. Тут відбувається той поворот очей душі, про який писав Платон, і з яким він пов'язував перетворення пізнання в пригадування, у спогад про вічні ейдоси буття» [20, с. 81]. Поза всякого сумніву, що і пов'язана з релігійною практикою метаної як перевершення розуму людини, і безвідносний до релігії еквінокс як особливий стан духовного пізнання, насамперед, філософського, не суперечать постнекласичному уявленню про перехідний тип цілісності людини як її онтологічне еволюціонування та сходження до повноти, яке змінює свідомість людини, трансформує її мислення та уможливорює її пізнання себе внутрішньої, вселенської.

Даний тип цілісності, що характеризується зміненим станом свідомості, також можна вважати *актом трансцендування людини*, її виходом за власні онтологічні межі, визначені попереднім, атрибутивним типом цілісності. Трансцендування в даному разі розуміється як поява в структурі людини її нового онтологічного рівня, який миттєво змінює спосіб буття людини,

актуалізуючи та виявляючи в її свідомості як власному сприйнятті другу сторону буття, яка змінює предикати і наявного буття, що самою людиною розцінюється як її вихід за межі наявної реальності, за межі ситуації «тут-і-зараз». Але трансцендування ні в якому разі не можна вважати виходом людини в потойбіччя, виходом до чогось трансцентентного як окремо від людини існуючого. Тут доречним буде згадати філософську позицію М. Мамардашвілі, який говорив: «є трансцендування, але немає трансцендентного. Є дія в людині якоїсь сили, але приписувати їй мету і напрямок у вигляді предмета, на який вона спрямована, ми не маємо права» [21, с. 101].

Отже, з'ясування сутності перехідних процесів у цілісності людини, які пов'язані з нелінійними процесами в її онтико-онтологічній структурі, миттєвістю утворення в людині нових онтологічних рівнів більш високого порядку та онтологічною перервністю в її бутті, дозволяють зробити низку висновків щодо цілісності людини взагалі. Насамперед, це те, що цілісність людини, яка є її постійною і визначальною властивістю, не лише розвивається на рівні онтики і онтології, а через увідповіднення процесів у них та між ними здатна виводити людину на нові онтологічні рівні Буття, тобто еволюціонувати. Наявність цих процесів у людині свідчить про те, що сутність людини, як і її положення в Бутті, не є застиглими, раз і на завжди даними, а здатні змінюватися відповідно до внутрішніх гармонізаційних процесів у ній самій. Врешті-решт, отримані на ґрунті постнекласичної методології знання про перехідні процеси в цілісності людини здатні утворити основу для вироблення універсальної моделі людини, в якій своє відображення та доповнення можуть знайти пов'язані з її реальним життям наукові та ненаукові факти і феномени, а, отже, стати багатовекторною основою для «зібрання» людини в ціле, подолання антропологічної кризи та визначення подальшої стратегії розвитку людини і суспільства в цілому.

Посилання

1. Барулин В. С. Социально-философская антропология. Человек и общественный мир как система / В. С. Барулин. - М.: Академический проект, 2007. – 494 с.
2. Гуревич П. С. Расколотость человеческого бытия / П. С. Гуревич. – М.: ИФ РАН, 2009. – 199 с.
3. Уилбер К. Краткая история всего / Кен Уилбер. – М. АСТ: Астрель, 2006. – 476 с.
4. Кизима В. В. Метафизические начала сизигийной антропологии // Totallogy – XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України, 2006. – С. 7-153.
5. Невелова В. С. Антропологический принцип в философии истории (от современности к истокам). – Челябинск, 2001. – 309 с.
6. Ясперс К. Общая психопатология / К. Ясперс. – М.: Практика, 1997. – 288 с.

7. Кизима В. В. Тоталлогия (философия обновления) / В. В. Кизима. – К.: Издатель ПАРАПАН, 2005. – 272 с.
8. Семенов В. В. Философия души. Сверхчувственная материя и диалектика бессознательного / В. В. Семенов. – Пущино. ОНТИ ПНЦ РАН, 2001. – 127 с.
9. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Наука, 2000. – 495 с.
10. Бергсон А. Творческая эволюция / А. Бергсон. – М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. – 382 с.
11. Борзенков В. Г. Эпистемологические препятствия на пути научного познания человека / В. Г. Борзенков // Человек в единстве социальных и биологических качеств / Отв. ред. А. А. Гусейнов. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 384 с.
12. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М.: Изд-во «Лабиринт», 1994. – 90 с.
13. Мамардашвили М. К. Стрела познания. набросок естественно-исторической гносеологии. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – 304 с.
14. Носов Н. А. Виртуальный подход к проблеме человека // Многомерный образ человека: Комплексное междисциплинарное исследование человека. – М.: Наука, 2001. – С. 90–112.
15. Хоружий С. С. Род или недород / С. С. Хоружий // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 53 – 68.
16. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1999. – 216 с.
17. Юнг К. Г. Синхроничность. – М.: Рефл-Бук, К.: Ваклер, 1997. – 320 с.
18. Пугачева Л. Г. Эволюция разума человека как эпистемологическая проблема: Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. – М.: Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации, 2008. – 356 с.
19. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. / Аристотель; Ред. В. Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
20. Кримський С. Б. Пізнання як трансценденція софійності (запити неklasичної гносеології) // Кримський С. Б. Запити філософських смислів. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 71–83.
21. Мамардашвили М. К. Мысль под запретом. Беседы с А. Э. Эпельбуэн // Вопросы философии. – 1992. – № 5. – С. 105–113.