

УДК 141.33: 572

ЦІЛІСНІСТЬ ЛЮДИНИ З ПОЗИЦІЙ ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ (НА ПРИКЛАДІ АНАЛІЗУ ХРИСТИЯНСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ)

Л.В. Теліженко

Стаття присвячена аналізу перспектив розвитку постнекласичного уявлення про цілісність людини. Для цього автор досліджує специфічний дискурс християнської антропології засобами метафізики тотальності.

Ключові слова: цілісність людини, тотальність, постнекласика.

Тема цілісності людини в умовах глобальної кризи сучасності, яку прийнято розцінювати як кризу самої людини, що не знає і не розуміє себе в усій повноті своїх зв'язків і можливостей, набуває особливого інтересу та значення. Роздроблена в собі, неузгоджена в своїх діях ні з навколишнім світом, ні з собі подібними, невідповідна з вимогами сьогодення, водночас «препарована» наукою на різні біо-, психо-, соціо- та інші складові, людина є основним фактором виникнення практично всіх криз, аж до цивілізаційних. Необхідність виходу з такої ситуації та вироблення подальшої стратегії людського буття актуалізує потребу поглиблення пізнання людини на сучасному етапі її еволюціонування та вироблення нового філософського уявлення про неї як цілісність з використанням евристичних ідей і методологічних можливостей сучасної науки. Саме тому у представленій роботі аналізуються перспективи розвитку постнекласичного уявлення про цілісність людини. Предметом статті виступає проблема цілісності людини, а об'єктом - дискурс християнської антропології. Новизна полягає у запропонованому нами методі розгляду проблематики кризь призму постнекласичного підходу.

Проблемна ситуація полягає в тому, що сьогодні накопичені певні знання про людину, які не відповідають традиційному уявленню про неї як цілісність. А численні антропологічні факти і феномени, які зафіксовані фахівцями, в спробі їх пояснити сприймаються як ненаукові чи навколонукові або як такі, що ближче до релігії, але не до раціональної науки з її чітко визначеними причинно-наслідковими зв'язками. У ситуації духовно-ціннісної кризи, світоглядної ломки та «релігійного буму», які вразили наше суспільство, прагнення науковців протистояти антинауці є цілком зрозумілим. Але невідповідності базисного розуміння антропологічної цілісності з науковими відкриттями, які відбулися в кінці ХХ століття, все ж постають очевидними (трансперсональна психологія С. Грофа, дослідження передсмертних станів Р. Моуді, хвильова генетика П. Гаряєва, віртуалістика М. Носова та ін.). У всякому разі останні не впливають оновлююче на самоусвідомлення сучасної людини чи зміну способу буття всього суспільства.

Інакше кажучи, в сфері проблематики антропологічної цілісності теж існує парадигмальна криза, яка змушує по-новому переглядати так звані «вічні» філософські питання «в чому сутність людини?», «де межа людини?», «що таке дух і свідомість людини?» та інші, які, можливо, і є такими, бо зникаються в спільній загальнофілософській проблемі, яка в умовах небачених цивілізаційних досягнень більше вічною бути не може. Вона вимагає зміни бачення цілісності людини в усіх аспектах її внутрішніх і зовнішніх взаємозв'язків і взаємозалежностей, як у собі, так і з усім світом, та зміни філософського розуміння самої цілісності як такої.

Та особливість цієї проблемної ситуації полягає в тому, що спроби її розв'язати наближаються до християнського уявлення про цілісність, про що свідчать роботи не тільки релігійних філософів М. Бердяєва, П. Флоренського, В. Лосського, Б. Вишеславцева, а й сучасних учених С. Хоружого, Г. Кисельова, В. Курашова, В. Налимова, О. Гусейнова, Ф. Капра та ін. І це не випадково. Проблема цілісної людини є спільною як для християнства, так і для філософії, але з тією різницею, як про це в один і той же час писали М. Шелер і К. Юнг, що для християнства вона була ізначальною і в християнстві успішно вирішувалася, оскільки саме в релігії у вигляді Бога людина мала онтологічний гарант, який робив її життя наперед заданим [1, с. 32], а для філософії вона стала такою, коли людина вийшла за межі релігії, яка перестала охоплювати життя людини в усій його повноті [2, с. 117]. З початку ХХ ст. у філософії вона утворила самостійну галузь досліджень, а для науки сучасного етапу розвитку стала першочерговою. Складається враження, що філософія, яка виникла на ґрунті релігії, в антропологічній проблематиці поступово, крок за кроком рухається в напрямку, визначеному християнством ще задовго до її появи.

У будь-якому разі можна стверджувати, що сьогодні для них існує спільне проблемне поле, в якому однаково плідно можуть працювати вчені, філософи і богослови, покладаючи в основу співпраці отримані досвідним шляхом знання про людину в усіх її проявах. Адже і в християнстві віра була потрібною щодо Бога, щодо людини – знання. Так, в середині ХХ ст. Йосип Афонський писав: «Однієї віри мало, треба знати» [3, с. 81]. А вислів «пізнай сам себе» став своєрідним кредо практичної християнської антропології. Взагалі, у прагненні до пізнання цілісної людини, незалежно від її кольору шкіри чи національної приналежності, філософія і релігія виявляють єдність і взаємопроникнення, про що переконливо свідчить взаємний інтерес вчених і богословів, який існує стільки, скільки і наука, і який значно зріс з появою та розвитком нових дослідницьких перспектив сучасної науки.

Усе це наштовхує на думку про те, що сучасна наука, яка стоїть перед вимогою часу змінити погляд на людину, не може з легкістю відмахнутися від накопиченого християнством та іншими релігіями знання про людину як цілісність. Закиди науковців про «нову духовність» сучасної науки, яка начебто більш сильна, ніж релігійна, і не потребує ні віри в Бога, ні в якісь інші форми релігійності, можуть бути передчасними, якщо вона виявиться неспроможною, не вдаючись до категоричних заперечень, раціонально осмислити, наприклад, ту ж містичність як особливість будь-якої релігії, укорінену в самій сутності людини, здатної до специфічного способу пізнання.

Мета даної роботи полягає в тому, щоб з'ясувати можливості нового раціонального осмислення цілісності людини на основі розпрацювання мета-антропологічного підходу до проблеми, який би на єдиній концептуальній і понятійній основі вбирав і пояснював накопичений різноманітний матеріал, у тому числі й релігійний, виявляючи інваріантне щодо науки, філософії і релігії розуміння сутності людини. При цьому звернення філософії до містико-богословських ідей, релігійних підходів та широкого корпусу духовної літератури ні в якому разі не означало б редукцію науки до релігії, а тільки вихід науки і філософії на новий, більш високий щабель світосприйняття, на якому можливим ставало б розширення поля усвідомлення проблеми через розширення уявлення про антропологічну цілісність як об'єктивну матеріально-духовну реальність та вироблення відповідного способу її описування.

Найбільш адекватною методологією, яка здатна подолати редукціоністські та плюралістичні підходи в антропології, об'єднуючи їх на єдиній основі, сьогодні є постнекласична методологія, для якої ідея цілісності є чи не центральною. Постнекласична методологія виникла не випадково. Вона формувалася як логічний рух від класичної до некласичної і далі до постнекласичної. В основі цього руху лежали, насамперед, різні визначальні відносини між суб'єктом і об'єктом, зокрема, між людиною і світом, тілом і душею. Тому її застосування до антропологічної проблеми є найбільш перспективним.

Як відомо, підходи традиційної науки (класичної і некласичної) в дослідженні антропологічних проблем ґрунтувалися на принципі об'єкт-суб'єктних відношень, у яких пріоритет визнавався або за об'єктом, або за суб'єктом пізнання, протипоставляючи їх один одному. Щодо уявлення про антропологічну цілісність це означало протиставлення відразу двох порядків: тіла душі або душі тілу та світу людині або людини світу. «Розірвана» в собі між зовнішньою і внутрішньою природами, людина водночас поставала «розірваною» з усім світом, як його вторинна частина або навпаки – як його центр. За такого бачення місця для духу чи духовної реальності, а тим більше для духовного досвіду, в традиційній науці не могло і бути. А основні характеристики людини як істоти духовної, і в цьому відношенні цілісної, на яких завжди зосереджувала увагу християнська антропологія, для філософії виявилися неприйнятними. Відповідно в межах традиційних підходів не знайшла теоретичного опису і модель цілісної людини, у якій би схоплювалася взаємодія відразу двох антропологічних реальностей як двох природ людини, матеріальної і духовної, які виявилися історично віднесеними до різних способів пізнання, раціонального і ірраціонального, наукового і ненаукового або релігійного.

Формування постнекласичної раціональності, в полі зору якої виявилось не тільки об'єктивно виражене, але і потенційно можливе, означало крок до усунення обмежень традиційних наукових підходів та появи нових перспектив осмислення антропологічної цілісності. Але доглибинне розуміння сутності останньої, яке б не зводилося виключно до зовнішньої сторони буття людини, а вбирало і її внутрішній духовний світ як певну метафізичну основу цілісності, та вироблення відповідних

шляхів і способів її описування навіть в межах постнекласики стало поступовим і неоднозначним процесом.

З огляду на те, що у витоків парадигми стояли представники природничих наук, а «новим» предметом дослідження стали всі типи складних систем, під цілісністю почала розумітися системна єдність множини взаємодіючих елементів. Тепер інтригуючим для самих фізиків щодо релігійного уявлення про цілісність виявилось те, що упорядкована система в результаті когерентної дії здатна набувати якостей живого цілого, які тільки в цій взаємодії з'являються і на неї впливають. Цей фундаментальний концепт, поряд з когерентністю і незворотністю, І. Пригожин назвав виникненням інформації. У свою чергу системний підхід став поштовхом і для богословів, насамперед, західноєвропейських, які почали розвивати неотомістські ідеї і активно використовувати досягнення природничих наук. Інтерес богословів був викликаний і тим, що суто природничі поняття «енергія» і «інформація» виявилися близькими до християнського «дух», оскільки вже в IV - V ст., у період вирішення тринітарної природи Бога, у християнстві активно використовувалося поняття «енергія» як синонімічне до поняття «дух».

Та системний підхід, розглядаючи світ як множину різнорідних сфер реальності із внутрішнім зв'язком ізоморфно діючих у них законів, тільки продемонстрував прагнення побудувати єдину науку на ґрунті такого ізоморфізму [4, с. 14]. Питання, які виникли для самих представників системного підходу, зокрема, щодо появи властивості цілого із властивостей елементів, ієрархії систем, механізмів взаємодії різних рівнів організації об'єктів, розмежування опису безпосередньо системи від її умов тощо показали складність використання системної методології навіть для природничих дисциплін, ставлячи під сумнів його ефективність. Адже систем може бути безліч і чи прийнятний тоді підхід до системи систем? Для розв'язання антропологічних проблем та нового раціонального осмислення християнської моделі цілісної людини, він виявився неприйнятним. Питання сутності людини як матеріально-духовної складності та з'ясування специфіки її єдності зі світом опинилися взагалі за межею підходу.

Холістичні концепції, концепція реляційного холізму, зокрема, яка сформувалася на плечах системного підходу, певною мірою долаючи його проблеми, замість «тривіальної», як визначив системну цілісність І.З. Цехмістро, зосередили увагу на «целостности как выражению свойства конечной неразложимости состояний природы на какие-либо множества» або «справжній цілісності» [5, с. 13]. Тепер цілим і одним постав, насамперед, увесь світ, до ментальних структур якого у своїй нероздільності подібна психічна цілісність «Я». Проте в холізмі світ як ізначальне ціле і людина як істота духовна, що перебуває з цілим у взаємозв'язку, все-таки виявилися безнадійно віддаленими. «Наше «Я», - приходиться до висновку І.З. Цехмістро, - на самом деле есть не более как слабый отблеск и лишь намек на потрясающее свойство целостности реального мира» [5, с. 355]. Протипоставляючи первинне ціле множинному, наукове бачення світу як цілого релігійному, холізм відповіді на питання, чи може людина досягнути це ціле і мати в собі його містичні якості, а тим більше бажаної методології, яка б описувала суб'єкт-об'єктні зв'язки людини і світу, не знайшов.

Найбільш перспективними щодо осмислення даної проблеми сьогодні є основні течії постнекласики - синергетика та філософія тотальності. Потенціал цих обох підходів дозволяє сподіватися на можливість продуктивного застосування їх до розуміння природи цілісності людини та на цій підставі - до вивчення релігійного або містичного досвіду та всієї релігійної антропології взагалі.

Як відомо, предметом дослідження синергетики, заснованої на ідеях системності і цілісності світу, стали всі типи складних відкритих нерівновісних динамічних систем, що знаходяться поблизу точки біфуркації, і які в результаті когерентної, кооперативної дії здатні «згортатися», утворюючи ціле з новими якостями, не відповідними сумі якостей частин складного. Тобто системи, які нелінійно розвиваються не в результаті силового впливу ззовні, а в результаті внутрішнього стану самої системи, чутливої до найнезначніших впливів, і здатної робити біфуркаційний стрибок до нової якості як перехід від складного до простого, від хаосу до порядку. Іншими словами, системи, які відкриті для обміну з середовищем і які розвивають самі себе, стаючи об'єктом власного впливу, тобто саморозвиваючими системами. Це стало означати нове бачення світу складних систем, в якому все «підпорядковується єдиним законам і може бути зрозумілим... на основі єдиної пояснювальної моделі» [6, с. 104]. Адже все складне схоже на все складне. Синергетику це дозволило характеризувати як монізм і розглядати її сутність в універсалізмі та міждисциплінарному перенесенні моделей самоорганізації. Тому синергетика, яка виникла на природничій основі, поступово почала ставати людиномірною сферою знання або «синергетикою з людським обличчям» (О.М. Князева, С.П. Курдюмов). «Установлено, - пише О.М. Князева, - что синергетические модели параметров порядка и принципа подчинения на качественном уровне вполне применимы к таким сложным системам как человеческий мозг и сознание или социальная общность» [6, с. 104].

У такому разі для синергетичних моделей найбільш характерними і водночас резонуючими до особливостей розвитку (саморозвитку) антропоструктури стали два моменти: наявність кількісної і якісної взаємодії підсистем і елементів (когерентна, кооперативна поведінка в системі) та вихід системи на атрактор еволюції у разі, коли останній її притягує. При цьому під атрактором еволюції розуміються реальні структури більш високого порядку, які виникають у результаті стрімкого, миттєвого процесу згортання складного і утворення простого цілого. Щодо людиномірних систем або «людської» синергетики структура-атрактор постав як «мета» процесів (О.М. Князева, С.П. Курдюмов). То ж, якщо хоча б гіпотетично прийняти поширену в синергетиці точку зору, що людина є відкритою, складною, дисипативною і еволюціонуючою системою з ієрархічним принципом організації антропологічних рівнів різної природи, які постійно перебувають у взаємодіючому рухові, в динаміці, бо життя – це і є процес, і що досягнення критичних параметрів на одному із антропологічних рівнів здатно викликати зміни в усій людині як цілісності, на всіх її рівнях, які цю цілісність і утворюють, то в межах синергетичного підходу виникає дійсно нове бачення моделі становлення антропологічної цілісності. До того ж у смисловому відношенні синергетичний образ атрактора еволюції виявляється подібним до вищої мети людини, досягненню і увідповідненню з якою,

як це описано в культурних текстах усіх народів, вона може підпорядковувати все буття-діяльність, і яка в свою чергу здатна впливати на людину як її майбутнє. Тоді принципова новизна такої моделі полягає в тому, що вона є дводжерельною: вихід на простий атрактор стає можливим тільки в результаті узгодженої взаємодії системи і атрактора, або людини і її мети, де новими якостями утвореного цілого стають якості останньої. З точки зору такої моделі самоорганізації антропологічних процесів цілісність людини може характеризуватися як смислова, енергійна, діяльна, духовна і означати вихід людини на новий рівень еволюціонування, на якому актуалізується потенційно можливе.

Таким чином представлена синергетична модель становлення антропологічного цілого, яка пов'язана із можливістю самої людини встановити ідеально упорядковану архітектуру всіх можливих для неї зв'язків і смислів, суттєво відрізняється від моделей традиційної науки. Вона вже не зводиться виключно до фізичної, психічної, мисленнєвої чи ще якоїсь цілісності певного рівня структури людини, а є всеохоплюючою і водночас подібною до енергійної чи духовної цілісності в розумінні християнської антропології. Слід окремо зазначити, що синергетична модель дійсно збігається з релігійними і особливо з ісихастською синергійною моделлю обожнення людини, в якій участь беруть дві сторони, два фактори: зусилля людини, її певні дії над собою («розумне роблення») і Божественні дії (благодать). При цьому вважається, що людина досягає абсолютної цілісності як злиття двох своїх природ в одній, якщо на вищих сходинках поступового процесу самовибудовування, направлено на досягнення благодаті як абсолютної мети, встановлюється синергія, тобто узгоджена дія (співпраця) енергій людини і Бога. Окрім наявності двох взаємодіючих сторін подібним у моделі синергійної антропології до синергетичної є нелінійний характер процесу, який виражається, зокрема, в миттєвості досягнення мети, в «самодвижності» процесу як впливу благодаті, в непрогнозованості входження в досвідну сферу, що супроводжується появою в людині надзвичайних можливостей, більших, ніж людських у звичайному розумінні. У ісихастській практиці входження в містичну сферу – це і є досягнення абсолютної мети, здатної за бажання та певних дій людини «притягувати», мати силу і наділяти своїми якостями антропологічне ціле, змінюючи водночас характеристики усіх антропологічних рівнів як щось одне і єдине. Така схожість моделей, принципів і закономірностей їх саморозвитку і навіть подібність понять (енергія, синергія) стала підставою для синергетиків, щоб визнати ісихазм «богословським вченням про самоорганізацію» [7, с. 109].

Проте однозначної оцінки синергетична модель становлення цілісної людини сьогодні не має. В.П. Бранський, наприклад, вважає, що навіть за певних містичних якостей атрактора, які зумовлені нелінійністю процесу руху до нього, вона є цілком прийнятною і може розцінюватися як вищий стан людини, досяганий нею під впливом суператрактора, здатного постати як «рай» Данте чи «Точка Омега» П. Тейяра де Шардена. А в разі можливості сформування суператрактора для всього людства, вважає він, питання має стояти про суперменез «как своеобразное явление абсолютного человека (духовной общности людей всех поколений) в образе сверхчеловека» [8, с. 123]. Але, як пише О.М. Князева, в гуманітарних науках існує

очевидна межа використання синергетичних моделей, причина якої в тому, що «индивид как отдельная независимая личность фактически оказывается оставленным синергетикой в полной неясности» [6, с. 104, 107]. Тому, вважаючи синергетику монізом, здатну пояснити світ на основі однієї пояснювальної моделі, вона фактично визнає її методологічну обмеженість, адже в синергетичних моделях фактор духовної сфери практично не враховується [6, с.106]. Включення духу або духовної реальності як об'єкта синергетичного дослідження та вивчення процесів духовної самоорганізації людини чи всього суспільства, по-суті, мало б означати метафізичний смисл синергетики, якого вона в дійсності не має, але який, як вважають В.І. Аршинов і В.Г. Буданов, присутній у ній як зародок [9, с. 71].

То ж, між пізнавальними претензіями синергетики і її методологічними можливостями щодо антропологічної проблематики існує певна невідповідність, яка може пояснюватися низкою внутрішніх протиріч, зумовлених неоднозначним розумінням цілого і цілісності, цілого і частини, єдиного та багатоманітного тощо. Але, насамперед, вона пов'язана з методологічними аспектами, зокрема, виділенням суб'єкта і об'єкта дослідження. Як пише В.С. Стьопін, розкриваючи сутність постнекласичної раціональності, «принципиально важно различать человека как объект и как субъект деятельности. Он может выступать и тем и другим, функционально расщепляться. Смешение этих позиций может породить неадекватные представления об исчезновении объекта и субъекта как двух взаимополагающих компонентов деятельности» [10, с. 14]. При цьому він підкреслює, що для саморозвиваючих систем діяльність є її компонентом і не може бути без певного відношення суб'єкта до об'єкта [10, с. 14]. Проте вимога «розрізнення» і «розщеплення» людини на суб'єкт і об'єкт, навіть при внесенні «особливої конкретизації» суб'єкта пізнання – «ціннісно – цільової орієнтації» - виявляється подібною до вимог традиційних підходів. Вона практично унеможливує дослідження цілої людини, тобто не цілісність її певних рівнів, наприклад, фізичного чи психічного, а спільну основу для їх єдності як цілого, яка водночас може бути метафізичною основою для єдності всього суцього та метафізичною причиною доцільності процесів самоорганізації взагалі.

Нові методологічні перспективи для дослідження антропологічної цілісності сьогодні відкриває метафізика тотальності, яка не протипоставляє себе синергетиці, але водночас намагається вийти на новий рівень осмислення суб'єкт-об'єктних відношень, переглядаючи саму їх сутність. З точки зору метафізики тотальності суб'єкт перебуває у взаємозв'язку з об'єктом, відчуваючи його зворотний вплив на себе, оскільки вони разом знаходяться в певному субстанційному полі, спільному для них. Саме уявлення про спільну основу суб'єкт-об'єктних зв'язків тепер стає принципово важливим, що, з одного боку, усуває несумісність традиційних підходів, а, з іншого боку, дозволяє інакше розглядати самі відношення, не за принципом протиставлення сторін, а за принципом їх спільності. З цих позицій будь-яке явище як суб'єкт, володіючи індивідуальною онтичною специфікою, водночас постає невід'ємною частиною більш широких субстанціальних основ, які виконують онтологічну, єднальну функцію. З огляду на це, будь-яка річ як певна онтичність завжди має спільну онтологічну основу з іншою річчю. Розглядаючи

онтичну складову як суб'єкт, а онтологічну - як об'єкт, тоталогія тим самим осмислює суб'єкт-об'єктні відношення як реальну онтико-онтологічну цілісність. Таке бачення сутності суб'єкт-об'єктних відношень вміщує будь-яку річ у спільний простір взаємовпливів, у якому вже існує не множина окремих взаємовпливаючих пар, а реальна множина речей зі спільною онтологічною основою, по відношенню до якої вони є її онтичним виявом. Водночас стає можливим виявлення реальної субстанції як нерозчленованої основи, здатної взагалі творити плуральність.

Виходячи з того, що «буття – субстанція, а людина – одна із форм її виявлення, яка завжди присутня в ній, якщо не актуально, то віртуально, якщо не в дійсності, то в можливості», метафізика тотальності вказує на те, що витoki цілісності людини, а, отже, і відповіді на всі антропологічні таємниці, треба шукати в її онтико-онтологічній подвійності, оскільки як суще вона одночасно є онтичним і онтологічним [11, с.10, 40]. Невипадково «людина в світі» і «світ у людині» в метафізиці тотальності постають єдиною сутністю людини. Для сфери антропологічної проблематики це означає не тільки нове бачення людини як онтико-онтологічної тотальності, в якій проявляється буття всього сущого, а і нову постановку проблеми з'ясування співвідношення людини «зовнішньої» (як цілісного і нероздільного об'єкта, що перебуває в причинних зв'язках з іншими онтичними об'єктами) і людини «внутрішньої» (як антропоструктури, що має загальнолюдські та індивідуальні риси).

Таке уявлення про людиносвітову цілісність як тотальність відкриває значні перспективи для нового і цілком раціонального осмислення знань християнської антропології, для якої ідея людино-тотальності є однією із найбільш важливих. Її суть полягає, насамперед, в тому, що не тільки людина присутня в створеному Богом світі як цілісності, але і світ ізначально присутній у самій людині як цілісність. Осмислювана богословами в контексті питань про створення світу і людини, про створення всього людства як цілісності в образі єдиного Адама та про призначення людини, вона була покладеною і в основу християнської містико-практичної антропології. У індивідуальному духовному досвіді спів-буття власно людського і божественного, вона мала проявлятися, зокрема, як свідоме сприйняття відразу двох реальностей: ситуації «тут-і-зараз» та позапросторового і позачасового «бачення» світу як цілого.

ВИСНОВКИ. Отже, розглядаючи суб'єкт-об'єктні відношення як онтико-онтологічну цілісність метафізичного порядку, метафізика тотальності претендує на перегляд сутності постнекласичної методології взагалі та створення в межах постнекласики нового антропологічного підходу, з позицій якого людина постає невід'ємною частиною цілісної реальності, яка володіє повнотою світу і яка називається «буття». Використання цього підходу в якості основного чи створення на його основі мета-антропологічного підходу, який був би продуктивним щодо осмислення всього материка антропологічних знань, в тому числі і християнської антропології, сьогодні є цілком можливим, оскільки метафізика тотальності стає не заміною одного фільтру сприйняття реальності іншим, а виходом на новий рівень осмислення антропологічної проблематики, де вже існуючі підходи залишаються «працюючими», але тільки кожен на «своєму» рівні.

Список литературы

1. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы / Общ. ред. Ю.Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31-95.
2. Юнг К.Г. Проблема души современного человека // Философские науки. – 1989. - № 8. – С. 114-126.
3. Старец Иосиф Афонский. Изложение монашеского опыта / Перевод с повогреческого В.А. Гагатика. – Свято – Троицкая Сергиева Лавра, 1998. – 318 с.
4. Блауберг И.В., Садовский В.И., Юдин Э.Г. Системные исследования и общая теория систем // Системные исследования. – Ежегодник, 1969. – М.: Наука, 1969.
5. Цехмистро И.З. Холистическая философия науки. – Сумы: ИГД «Университетская книга», 2002. – 364 с.
6. Князева Е.П. Саморефлективная синергетика // Вопросы философии. – 2001. - № 10. – С. 99-113.
7. Аршинов В.И., Войтехович В.Э. Синергетическое знание: между сетью и принципами // Синергетическая парадигма: проблема поисков и подходов. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 107 - 119.
8. Бранский В.И. Социальная синергетика как постмодернистская философия истории // Общественные науки и современность. – 1999. - № 6. – С. 117-127.
9. Аршинов В.И., Будапов В.Г. Когнитивные основания синергетики // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. - С. 67-108.
10. Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // Вопросы философии. – 2003. - № 8. – С. 5-17.
11. Кизима В.В. Метафизические начала сизигийной антропологии // Totallogi -- XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦО НАН України, 2006. – С. 7-153.

Телиженко Л.В. Целостность человека с позиций постнеклассической методологии (на примере анализа христианской антропологии)

Статья посвящена анализу перспектив развития постнеклассического представления о целостности человека. Для этого автор исследует специфический дискурс христианской антропологии средствами метафизики тотальности.

Ключевые слова: целостность человека, тотальность, постнеклассика.

Telizhenko L.V.

Integrity of the person from positions of postnonclassical methodology (on an example of the analysis of Christian anthropology)

The article deals with the development prospects of the postnonclassical conception of a person's integrity. For this purpose the author investigates a specific discourse of Christian anthropology to means of metaphysics of totality.

Keywords: integrity of the person, totality, postnonclassics.

Поступило в редакцию 11.09.2007