УДК 111.1:17.02 DOI: 10.17238/issn2227-6564.2017.5.67

***ДАРЕНСКИЙ Виталий Юрьевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии науки и техники Луганского национального аграрного университета. Автор более 200 научных публикаций**[*]*

ПАРАДОКСЫ ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В НАСЛЕДИИ КИЕВСКОЙ ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ

Статья посвящена анализу парадоксов концепции человеческой целостности, развитой в исследованиях ключевых авторов Киевской философско-антропологической школы в 1980-е годы. В частности, проблематика концепта «мир человека», предложенного авторами этой школы, рассматривается как основа анализа экзистенциального опыта человека. Показано, что понимание данного концепта авторами Киевской школы основано на переосмыслении понятия практики и ряда ключевых философских категорий, а также связано с интерпретацией архетипов культуры в рамках марксистского подхода. Категории диалектики целостности и их сущностные парадоксы как особые антропологические феномены раскрываются в статье как важный источник интеллектуального и экзистенциального опыта для современного человека; анализируются специфические особенности этой диалектики. Особое внимание уделено «внутренним механизмам» самой диалектической рефлексии о бытии в культуре и научном разуме и ее парадоксальной природе. Показана актуальность парадоксов человеческой целостности, раскрытых в гносеологических работах авторов Киевской школы, для современной философии науки. Человеческая целостность, самоотрицаясь в процессах экзистенциальных трансформаций личности, затем снова – практически и творчески – реконструируется в новой соотнесенности с целостностью культуры. Человек философски осмысляется как такое «странное» сущее, которое в самом факте существования изначально еще не имеет своей действительной определенности: чтобы подлинно «быть», это сущее еще должно «найти себя». И поэтому человеческое бытие в движении обретения своей подлинности всегда необходимо содержит в себе вечную коллизию «нахождения человеком самого себя», реализацию стремления человека к единству своей сущности и существования, а это единство, в свою очередь, появляется лишь в результате реализованной свободы человеческой жизни. В исследовании показано, что анализ парадоксов целостности «мира человека», вскрытых авторами Киевской школы, актуализирует дальнейшую разработку философской категории медиации как особого теоретического инструмента анализа человеческой целостности, опосредованной этими парадоксами.

Ключевые слова: *Киевская философско-антропологическая школа, философская антропология, гносеология, целостность человека.*

---

[*]*Адрес:* 91043, г. Луганск, городок ЛНАУ, д. 2; *e-mail:* darenskiy1972@mail.ru

Для цитирования: Даренский В.Ю. Парадоксы целостности человека в наследии Киевской философско-антропологической школы // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2017. № 5. С. 67–77. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2017.5.67

В конце XX века в философии актуализировался холистический подход в анализе культурно-антропологической проблематики, связанный с разработкой понятия целостности. В частности, оригинальным и эвристически ценным направлением в поздней советской философии стала Киевская философско-антропологическая школа, у истоков которой стояли П.В. Копнин и В.И. Шинкарук и которая сформировала несколько поколений талантливых авторов, плодотворно работающих и в наше время. Среди основателей этой школы самой яркой фигурой был профессор В.П. Иванов (1933–1991), сотрудник Института философии им. Г.С. Сковороды. Историки философии справедливо усматривают в его ярких концепциях «жизненного мира личности» и «мировоззренческого сознания» оригинальный «советский аналог» феноменологии Lebenswelt'а Э. Гуссерля.

Специфика подхода киевского философа состояла в анализе связи понятия «жизненного мира» с «праксисом» его свободно-проективной заданности, т. е. его структурировании и интерпретации посредством «духовно-практических» категорий «смысл» и «опыт» [1, с. 144]. В основе концепции В.П. Иванова лежало переосмысление всего категориального аппарата в деятельно-практическом смысле, понимание категорий как форм практического освоения мира человеком. Еще одной ценной особенностью концепции было выделение ряда принципиальных парадоксов целостности человека и «мира человека», оставшихся без внимания в классической феноменологии.

Актуализация проблематики «целостного человека» происходит и в современной российской философии. Известный методолог В.М. Розин пишет: «…как способная к самодетерминации и выстраиванию собственной жизни, личность, становясь в разных социальных условиях, допускаемых современной цивилизацией, складывается в разные типы и целостности. В этом смысле каждая личность – это самостоятельный мир» [2, с. 132]. Такая актуализация глубоко закономерна в условиях кризиса постмодерна, «расщепившего» человека на квазикультурные фрагменты, требующие теперь реинтеграции, «сборки». И в этих условиях наследие Киевской школы оказывается востребованным. Исходя из методологического *принципа детерминизма*, авторы этой школы вместе с тем стремились к поиску и обоснованию *онтологии человеческой свободы*. Именно отсюда – вскрытые ими парадоксы и эвристичность их концепций в целом.

Понятие «Киевская школа философии» на Украине является давно устоявшимся. Среди обобщающих работ на эту тему следует назвать книгу В.Г. Табачковского [1], организовавшего серию конференций (философско-антропологических чтений) и издавшего сборники, посвященные памяти основных киевских философов: П.В. Копнина, В.И. Шинкарука, М.Л. Злотиной, А.И. Яценко и В.П. Иванова. Сам В.Г. Табачковский (1946–2003) вместе с такими яркими авторами, как В.А. Малахов (р. 1948) и Е.К. Быстрицкий (р. 1954), относится уже ко второму поколению школы.

Основатели Киевской школы – академик В.И. Шинкарук и В.П. Иванов – выпустили в 1977 году первую коллективную монографию «Человек и мир человека» [3], в которой были впервые концептуализированы базовые принципы школы. В 1990-х годах появилось уже третье поколение школы, знаковыми представителями которого стали С.В. Пролеев и Н.В. Хамитов, а в 2000-х – четвертое поколение, к которому относится и автор данной статьи.

В рамках историко-философского исследования Ю.А. Мелков (представитель четвертого поколения) определил «основную парадигму мышления киевской философской школы» в виде 4 основных принципов: объективности, процессуальности, практичности и софийности. При этом деятельность определяется здесь «на основе целеполагания, в практике достигается конкретное единство объективного и субъективного, материального и идеального», а софийность – «процесс развития и принцип самоорганизации природного мира» – выступает «путем достижения мировоззрения человекомирного единства» [4, с. 46]. Представляется актуальным анализ парадоксов человеческой

целостности, осуществленный авторами школы, поскольку он позволяет вскрыть антропологическую связь между человеческой экзистенцией и практикой.

В 2003 году ежегодное издание киевского Института философии им. Г.С. Сковороды «Философско-антропологические исследования» было целиком посвящено осмыслению принципов Киевской школы в целом и анализу наследия В.П. Иванова в частности [5]. Это статьи современных ведущих авторов Киевской школы: С. Крымского, Е. Быстрицкого, В. Козловского и В. Пронякина.

В последние годы наследие Киевской школы вызывает интерес и в России. Так, Я.М. Литвин в своей статье пишет о ценности школы следующее: «…особенностью антропологической переориентации <…> стала нацеленность на осмысление человеческой деятельности и мироотношения в двух принципиальных проявлениях: всеобщих, универсальных, и персональных. Все творческие усилия связаны с попытками совместить указанные аспекты мироотношения <…> главное их внимание сосредоточено на анализе процесса пути от общего осознания жизни-бытия человека к его индивидуальному “жизненному миру” <…> внутренняя связь макрокосма и микрокосма человеческого бытия мыслителями киевской мировоззренческо-антропологической школы реализуется именно в культуре» [6, с. 99–100].

В.Г. Кремень усматривает ценность школы в том, что «в методологическом плане нужно констатировать последовательный поиск новых горизонтов философской аналитики: от “эссенциальной” диалектики Гегеля до антропологизма и экзистенциализма, свойственных украинской духовности. Речь идет о европейских истоках украинской антропологической традиции от Г. Сковороды до П. Юркевича и, можно смело сказать, до В.И. Шинкарука» [7, с. 117]. А.Е. Конверский, в свою очередь, выделяет ценность гносеологических идей Киевской школы, возникших в контексте разработки концепта «мир человека»: «П.В. Копнин довольно обстоятельно обосновывает причины, по которым мировоззренческие, методологические функции философии должны предпосылаться процессу познания <…> он показывает, что неправильное понимание мировоззрения иногда мешает исследовать истинный характер состязания различных школ и направлений в науке. Это часто приводит к тому, что столкновение различных точек зрения в науке становится столкновением различных мировоззрений» [8, с. 119]. Кроме того, важный аспект инноваций П.В. Копнина состоял в расширении круга гносеологических понятий: «Принимая истину как процесс, мы обязательно приходим к понятиям “заблуждение”, “вера”, “правда”» [8, с. 122].

Таким образом, актуальность обращения к работам Киевской школы 1980-х годов обусловлена не только стратегией восстановления культурной памяти, но и сугубо философским интересом, связанным с анализом наиболее содержательной сферы бытия, в которой проявляются «парадоксы целостности», – сферы «мира человека». Практическое значение этого анализа состоит в прояснении стратегий формирования целостной личности. Целью данного исследования является концептуализация ряда парадоксов сферы «мира человека», рассмотренных авторами Киевской школы.

Целостность человеческого существа как базовое атрибутивное качество, согласно авторам Киевской школы, определяет феномен неустранимой внутренней открытости, незавершенности личности. Как писал В.А. Малахов, феномен человеческой целостности делает невозможным «превращение человека в исключительно внутрикультурное существо. Опредмечивая в культуре все более глубокие уровни содержания своей субъективности, человек не может опредметить подобным же образом саму эту субъективность как таковую» [9, с. 89]. Тем самым феномен человеческой целостности можно определить как неопредмечиваемую и нередуцируемую субъектность, составляющую важнейший атрибут человеческого бытия. Отсюда и базовый парадокс самой субъектности: субъект есть нечто конечное,

определяемое бесконечными атрибутами, и никак иначе он определен быть не может.

И.З. Цехмистро, в свою очередь, обосновал общий эвристический потенциал категории целостности следующим образом: «неправомерному подчинению единого многому, что вылилось в абсолютизацию множественной картины реальности, чисто аналитическое видение и описание ее», должна быть противоставлена «идея целостности как неделимости и неразложимости на какое-либо множество состояний, как противоположность и отрицание самого состояния множественности» [10, с. 3]. Далее ученый подчеркивает, что в тривиальном понимании «целостность всегда реализуется на некоторой множественной основе путем связывания элементов множества в целостную совокупность», однако понятие целостности может иметь и нетривиальный смысл, при котором «целостности присущ изначальный характер (она первична) и в целом нет ни частей, ни элементов, а значит, нет необходимости в представлении о каком-либо связывании их для получения целого» [10, с. 5]. Отметим, что это нетривиальное понимание категории целостности оказывается особо продуктивным именно при исследовании феномена человеческой личности, т. к. в само определение последней всегда входит атрибут сущностной «неразложимости на элементы».

Целостность субъекта изначально, т. е. уже в самом своем определении, «разорвана» на фактическую конечность и сущностную бесконечность. Все остальные парадоксы производны из этого.

Первый из них касается онтологической «вакансии» субъекта. «Феномен субъективности, – пишет В.П. Иванов, – выпадает из естественного “вещного” ряда: он лишен собственных материальных свойств, пространственности, делимости и т. д., и вместе с тем может делать своим проводником любые вещные свойства на любом пространственном протяжении. Он вездесущ и вместе с тем неуловим для измерения внешними масштабами – качественными, количественными и пр. Но, пожалуй, самое главное в том, что для субъективности в принципе невозможно указать совокупность порождающих ее внешних причин, условий и обстоятельств, ибо ее природа и специфическое отличие состоит именно в *отношении* ко всему внешнему, в “самопричинении” и “самообусловленности”» [11, с. 40–41].

Данное определение субъекта фактически совпадает с определением Абсолюта в традиционной метафизике и богословии. Но что это означает? В первую очередь то, что самоописание человека как субъекта имплицитно предполагает в своей основе библейское откровение о человеке как образе Божием, вследствие чего философская рефлексия так или иначе неизбежно «перенесла» на человека как субъекта атрибуты божественного бытия, в частности: «Человек тем более специфичен, чем более *универсальна* его деятельность» [11, с. 44]. Почему? Потому что специфика конечного «прямо пропорциональна» той бесконечности, которую она в себя вмещает. И поскольку его «сознание есть интериоризированная форма коллективности» [11, с. 85], то именно «объем» интериоризированного и составляет *меру его специфичности*.

«Размерность» субъекта по мерке Абсолюта приводит к тому, что «только человек осложняет свою жизнь “делами”, далекими от функций “поддержания жизни”. В силу этого он поистине действует и при каждом *таком* возрастании своих возможностей стремится осознать природу этих возможностей, равно как и их субъективные и объективные предпосылки и пределы. Только человеку доступно *полагать* смысл собственной жизни как предметно-практически реализуемую перспективу, т. е. возвышаться над тем, что задано условиями бытия, и деятельно формировать их; только для него этот жизненный смысл может находиться *вне* его телесного бытия и функций, в мире, причем даже возможном мире, рождающемся планомерно в горниле деятельности» [11, с. 74].

Парадокс состоит в том, что именно стремление осуществить свою целостность приводит к тому, что человек сам создает расщепленность своего бытия на эмпирическую данность и смысловую заданность. Если же не полагать

такую заданность, расщепляя «дурную целостность» своего наличного бытия, то не будет и движения к *подлинной целостности*, которая возможна только как *усилие* преодоления такой экзистенциальной расщепленности. И поэтому, по определению В.П. Иванова, человек – это «единственное из всех явлений действительности, в котором саморазличение (или самораспадение) бытия и сущности не только становится фактом, но и образует *форму всего жизненного процесса*» [11, с. 99].

Эта первичная «негативная целостность» состоит в том, что «жизнь человека как природного существа, хотя и не лишена противоречий, не имеет проблем, если под ними понимать выбор перспективных вариантов жизненного процесса. Проблемы бытия начинаются только там, где начинается *человеческое* в человеке, т. е. проективная форма жизнедеятельности, включающая и созидание внешних условий существования, и, наконец, высшую форму самореализации, когда смысл бытия заключен для человека уже не в самом бытии, а в обретении его смысла. Итак, бытие – это *проблема*, а не констатация зримого» [12, с. 30].

Исходя из этого, требуется найти некое опосредующее «звено» для этих двух абстрактных состояний человека: первичную беспроблемную целостность, которая еще до-человеческая, поскольку присуща человеку просто как природному существу, и чаемую идеальную целостность, которая возникает только в результате жизненно-практической смыслореализации. Таким опосредованием в концепции В.П. Иванова выступает до-рефлективная тотальность человеческого опыта: «Опыт нерефлективен и потому в самом себе лишен системы и обоснованности – он представляет собой, так сказать, археологический слой деятельности, лежащий в основании того, что происходит “на виду”. Поэтому он не нуждается в доказательствах (“демонстрациях”) точно так же как и *неопровержим*, ибо воплощает в себе нечто безусловно состоявшееся и фактически достоверное» [11, с. 141–142]. Можно сказать, что у В.П. Иванова категория «опыта» является аналогом понятия интенциональности в классической феноменологии: и если в последней сознание интенционально, то в антропологии киевского философа сознание – это то, что «опытно», т. е. структурируется как сфера духовно-практического смыслополагания.

Предметным коррелятом человеческой целостности как сферы «опыта» выступает «мир» в его специфическом категориальном смысле: здесь «мир есть предметная действительность (природная, общественная и духовная), структурированная относительно практически общественного способа человеческого бытия, преобразуемая и организуемая общественным человеком в объективное условие собственного развития» [12, с. 32]. Вследствие этого человек оказывается «вписанным» в природное бытие как «внешний гарант» его внутренней целостности: «…любые объективные законы есть одновременно и законы освоения мира человеком, они должны быть в одинаковой степени и естественны, и “свои”, т. е. быть способными присоединять вновь открываемые области мироздания к тому массиву бытия, в котором человек уже утвердился как в “своем”. Законы природы должны работать и как законы человеческой ойкумены, в противном случае, даже будучи согласными с фактами, они не имеют смысла» [12, с. 33].

В.П. Иванов фактически заново «переоткрывает» принципы «философии всеединства» и монадологии: «…в человеческом предметном мире в отличие от любых естественно-природных систем актуально реализуется, становится осуществленным принцип “*связи всего со всем*”. Это принцип такого всеобщего опосредования любого элемента мира всею совокупностью миропорядка, при котором любая единичная вещь или предмет по своему внутреннему смыслу оказывается микрокосмом, отражающим связи мирового макрокосма. Налицо образование *монадной* структуры и организации бытия, где целое способно проецироваться в любую из частей, которая в самой своей “частичности” становится носителем, образом смысла целого. Только благодаря такой организации миропорядок превращается в поистине человеческую действительность…

Это и есть принцип организации мира как *универсума*, принцип тождества системы и ее элементов, рефлексированности целого в части, большого в малом, всеобщего в единичном, абсолютного в относительном и преходящем» [12, с. 45].

Этот своеобразный марксистский вариант «философии всеединства» у В.П. Иванова обосновывается *праксеологически*, а именно: «…при всей труднопостижимости принципа “все во всем” он, однако, не является умозрительной конструкцией, придуманной философами. Как видим, существует реальность, на которой он выполняется практически. Это – общественно-предметные взаимодействия, основанные на человеческой деятельности, которая связывает отношения людей и отношения вещей таким образом, что любой фрагмент этой связи, любое отношение отдельного индивида к единичной вещи наполняется целесообразностью и смыслом целого. Тем самым обеспечиваются *вездесущность* человека как совокупного и единого субъекта мироотношения и целостность мира, который также один и един одновременно и в целом, и в своих нерасторжимых частях. Сам человек натурально воплощает это единство макро- и микрокосма бытия. С одной стороны, человеческий индивид есть только малая и преходящая частичка общества, носитель фрагментарных связей и отношений. С другой – он вмещает в себя все общественное целое, он <…> репрезентирует в своей индивидуальности весь способ человеческого бытия и его сущность» [12, с. 46].

Это взаимоопосредование целостности человека целостностью мира – и наоборот – является очередным парадоксом человеческой целостности как таковой. Реактуализация в этой концепции архаического принципа единства макро- и микрокосма бытия как сущности человеческого бытия является весьма смелой для современной мысли. Этот принцип означает, что «человеческая личность и ее индивидуальная жизнь обладают всеми признаками универсума. Подобно тому, как границы человеческого мира выражают не общий объем всего, заключенного в них, а *предел заданности* сущего человеку, так и границы целостности личности обнимают собой не ее строение, а функциональные пределы ее отношения к миру – то, что позволяет выделить в обобществленной действительности собственную ячейку бытия, свой “личный мир”, который и является аналогом и опорой индивидуальности» [11, с. 61–62].

Один из значимых авторов Киевской школы первого поколения А.И. Яценко в своей монографии исследовал проблему «заданности» человеку его собственного бытия, которое он должен выстраивать в соответствии со своими *целями* и *идеалами*. Здесь впервые в советской философии были специально проанализированы эти две категории, которые автор трактует как вырабатываемые человеком «фундаментальные мировоззренческие идеи разума». Но поскольку «разумное целеполагание поднимается над эмпирической действительностью и не идет в русле стихийного развития объективных преходящих ситуаций, а стремится ситуации, объективный ход вещей направить к реализации идеалов» [13, с. 188–189], то и здесь следует усматривать определенный парадокс. А именно: если идеал, способный к преображению объективной действительности, сам в ней не укоренен, откуда он берется, если не может быть обусловлен чисто объективно?

Еще один аспект парадоксов человеческой целостности В.П. Иванов обнаруживает в самой философии как особой форме знания. По его определению, «философия всегда строила картину мира, какой она видится “сознанию вообще”, т. е. дана человеку как таковому. И исторический опыт философии показывает, что эта абсолютная точка зрения страдает неполнотой, пока не будут выявлены те опосредующие механизмы, которые соединяют позицию “человека вообще” с “жизненной позицией” индивида и личности. За формой всеобщности философско-мировоззренческих идей всегда стоит практически исторический опыт поколений, система родо-индивидуальных и духовно-культурных отношений» [12, с. 88]. То есть, для того чтобы познать универсальное, философия должна идти путем частного и индивидуального опыта,

иного пути просто нет. Соответственно, и наоборот: любой «частный» опыт познания несет в себе универсальность в своей индивидуальной форме.

Однако возникает закономерный вопрос: как может конечный человек, существующий всегда в определенных жизненно-практических обстоятельствах и включенный в исторически особенные виды деятельности, соразмерять и соизмерять свои дела с культурным целым? Как отмечает Е.К. Быстрицкий, «входя в движение самопонимания людей, культура обнаруживает свою человеческую значимость в границах самого персонального существования и вершит "суд времени", не ожидая последней оценки потомков, в виде личностных модальностей культурного бытия, которые эмпирически дают о себе знать в известных всем человеческих состояниях, настроениях, установках и переживаниях – ответственности, решимости действовать, голосе совести, чувстве вины, стыда, любви и ненависти, надежды и безнадежности, вообще в виде личностного измерения человеческого бытия» [14, с. 39, 57]. Такая диалектика активного самополагания и самоотрицания человеческой целостности является важнейшим механизмом культуротворчества.

Вторым аспектом этой диалектики самополагания/самоотрицания человеческой целостности, развитым Киевской школой, оказывается идея о коммуникативной сущности практики. Эта идея сама по себе была не новой, но получила свое яркое развернутое обоснование и концептуальное развитие у В.Г. Табачковского, сделавшего акцент на том, что предметное содержание практики и практического сознания людей становится объективной, деятельностной *формой* межсубъектных отношений, – и наоборот. Он, в частности, писал, что «отличительной особенностью коммуникативности предметного содержания сознания является то, что эта изначальная коммуникативность содержания как бы превращается без остатка в "форму", обеспечивающую постижение всякого возможного содержания любых реальных или потенциальных объектов… Она, видимо, выступает как особый пласт содержания, репрезентирующий всеобщность формы такого содержания <…> это общение по поводу орудийно-преобразовательных действий, своего рода "обмен" такими действиями. Именно оно образует "базисный" уровень общественной жизнедеятельности и соответственно "базисный" уровень предметного содержания человеческого сознания <...> Вследствие того что в самой практике коммуникативность ее предметного содержания как бы "растворяется" в орудийности, изначальная коммуникативность предметного содержания сознания оказывается скрытой за вещественной его направленностью, "вещественной самоочевидностью"» [15, с. 30–32].

Именно В.Г. Табачковский и С.Б. Крымский наиболее ярко представляли личностный тип и стиль философов Киевской школы. По своему эмоциональному типу они были похожи на блистательного московского философа Г.С. Батищева. Опыт личного общения с ними уже сам по себе являлся ценной «школой» для философов последующих поколений.

Наиболее разносторонний по тематике работ и в этом смысле знаковый на протяжении 40 лет (1970–2000-е) автор школы С.Б. Крымский (1930–2010) в статье 1981 года впервые в рамках «диамата» разработал понятие «абсолютное» не как атрибутивное определение (гипотетической «абсолютной истины»), а как самостоятельную категорию онтологии. По его словам, «конституирование абсолютного в культуре означает то, что освоенная человеческой деятельностью внешняя необходимость переходит в целесообразность творческих результатов этой деятельности адекватно красоте, нравственному совершенству (добру) и разумности (истине) бытия человека. Абсолютное в таком понимании раскрывается как всеобщая мера человечности в ее историческом развитии… В такой перспективе абсолютное в культуре оказывается уже не только возможностью, но и фактором ее конституирования» [16, с. 254].

Последняя его книга на русском языке включала в себя работы, написанные в рамках концепции «мира человека»: «Ценностно-смысловой

универсум как предметное поле философии», «Личность как олицетворение мирового процесса», «Метафизика судьбы» и «Культура как мир человека», причем последняя фактически является переработкой статьи 1981 года о категории абсолютного [17]. Это стало историческим завершением развития школы.

Гносеологические аспекты парадоксов человеческой целостности были ярко сформулированы в книге М.А. Булатова. Главный из них, по мнению автора, состоит в том, что «реальный исторический процесс познания никогда не может быть завершен, он бесконечен <…> идеал недостижим. И если к нему совершается “предельный переход”, то осуществляется он не реально, ибо реально он недостижим, а идеально, теоретически, в мышлении. При этом бесконечный процесс познания берется так, *как если бы* он завершился и цель познания была достигнута, что и ведет к появлению парадоксов. Здесь картина, аналогичная той, что имеет место в теории множеств. Хотя нет предела для образования множеств все большей и большей мощности, в понятии “множества всех множеств” бесконечный процесс их образования снимается в достигнутую целостность и ведет к появлению теоретико-множественных парадоксов <…> они возникают и тогда, когда в качестве консистентного (готового) берется бесконечный процесс познания» [18, с. 208–209]. Однако нетрудно понять, что этот общий гносеологический парадокс в конечном счете является производным от того базового парадокса самополагания/самоотрицания человеческой целостности, о котором речь шла выше. Ведь «предельный переход» – это коррелят того недостижимого идеала целостности, что сразу же приходит к самоотрицанию в форме логических парадоксов.

Краткий обзор парадоксов человеческой целостности, раскрываемых в концепции авторов Киевской школы, показывает эвристичность этого подхода, который может рассматриваться как *праксеологическая антропология*. Актуальность такого подхода для современной философии может состоять в том, что он позволяет анализировать те базовые структуры человеческого опыта, что связывают смыслополагание и практическую деятельность. Осуществление человеческой целостности в культуре задает особое диалектическое отношение, удачно сформулированное Е.К. Быстрицким: «…культура всегда трансцендирует свое самопонимание и самосознание, в какой бы форме завершенного познавательного образа или <…> мировоззренческого идеала они не выражались». С другой же стороны, и сама «индивидуальность человека есть такой “род” деятельного бытия, который как раз не совпадает с актами человеческого сознания о себе, самосознания персоны» [19, с. 161].

Само это несовпадение по сути оказывается не чем иным, как *диалектическим самоотрицанием* человеческой целостности. Но это и не удивительно, ведь человек – такое «странное» сущее, которое еще не имеет своей действительной определенности в самом факте существования. Чтобы подлинно «быть», это сущее еще должно «найти себя». Именно поэтому человеческое бытие в своем имманентном движении обретения своей «подлинности» всегда неизбежно проходит и пытается разрешить коллизию «нахождения человеком самого себя», осуществляемого как единство сущности и существования, которое может достигаться лишь в результате реализованной свободы – и человеческой жизни в целом, и полагания ее мировоззренческих оснований.

Все достижения культуры, сколь бы они ни были содержательны, оказываются лишь условием и предпосылкой экзистенциального становления человека. Обретение смысловых ориентиров и оснований личностного бытия всегда оказывается делом свободного жизненного процесса. В процессе своего экзистенциального становления человек проходит путь от существования в неотторжимости и неотъемлемости от определенного культурно-исторического миропорядка, к которому он относится лишь как часть к целому, к позиции собственной жизненной суверенности, постоянно заново восстанавливая в себе структуру экзистенциальной целостности. Человеческая

целостность, самоотрицаясь в процессах экзистенциальных трансформаций личности, затем снова – практически и творчески – реконструируется в новой соотнесенности с целостностью культуры. Тем самым актуализируется разработка специальной философской категории *медиации* как важного инструмента рефлексии феноменов человеческой целостности, поскольку последние всегда неизбежно опосредованы рессмотренными парадоксами.

Список литературы

1. *Табачковський В.Г.* В пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. Киев, 2002. 300 с.

2. *Розин В.М.* Методологические условия построения онтологии человека // Филос. науки. 2015. № 3. С. 130–133.

3. Человек и мир человека: моногр. / под ред. В.И. Шинкарука. Киев, 1977. 342 с.

4. *Мелков Ю.А.* «Киевская школа философии»: основные идеи и характерные черты // Вісн. Нац. авіац. ун-ту. Сер.: Філософія. Культурологія: зб. наук. праць. 2008. № 2(8). С. 43–47.

5. Філософсько-антропологічні студії'2003. Київ, 2013. 351 с.

6. *Литвин Я.М.* Разработка проблем культуры киевской мировоззренческо-антропологической школой в 60–80-е гг. XX века // Альм. соврем. науки и образования. 2013. № 6(73). С. 98–101.

7. *Кремень В.Г.* От диалектики к человеку (К пятидесятилетию выхода в свет работы В.И. Шинкарука «Логика, диалектика и теория познания Гегеля») // Вопр. философии. 2014. № 1. С. 92–103.

8. *Конверский А.Е.* Логика познавательного процесса (К 50-летию публикации монографии П.В. Копнина «Введение в марксистскую гносеологию») // Вопр. философии. 2017. № 3. С. 115–123.

9. *Малахов В.А.* Культура и человеческая целостность. Киев, 1984. 156 с.

10. *Цехмистро И.З.* Генезис концепции целостности в современной науке // *Цехмистро И.З., Штанько В.И., Тягло А.В., Забелина В.С., Пасисниченко В.Л., Поликарпов В.С., Синицын Н.Т., Таглин С.А., Цехмистро Л.Н.* Концепция целостности: моногр. Харьков, 1987. С. 15–66.

11. *Иванов В.П.* Человеческая деятельность – познание – искусство. Киев, 1977. 252 с.

12. *Иванов В.П.* Мировоззрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности // Мировоззренческая культура личности: моногр. / под ред. В.П. Иванова. Киев, 1986. С. 10–88.

13. *Яценко А.И.* Целеполагание и идеалы. Киев, 1977. 277 с.

14. *Быстрицкий Е.К.* Культура и личностное измерение человеческого бытия // Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода): моногр. Киев, 1992. С. 8–58.

15. *Табачковский В.Г.* Категориальность мировосприятия и структура практики // Категориальные структуры познания и практики / отв. ред. В.Г. Табачковский. Киев, 1986. С. 16–42.

16. *Крымский С.Б.* Формы функционирования категории абсолютного в системе культуры // Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики. Киев, 1981. С. 234–254.

17. *Крымский С.Б.* Философия как путь человечности и надежды. Киев, 2000. 308 с.

18. *Булатов М.А.* Деятельность и структура философского знания. Киев, 1976. 216 с.

19. *Быстрицкий Е.К.* Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. Киев, 1991. 200 с.

References

1. Tabachkovs'kiy V.G. *V poshukakh nevtrachenogo chasu. Narisi pro tvorchu spadshchinu ukraïns'kikh filosofiv-shistdesyatnikiv* [In Search of Time Not Lost. Essays on the Creative Heritage of Ukrainian Philosophers of the 1960s]. Kiev, 2002. 300 p.

2. Rozin V.M. Metodologicheskie usloviya postroeniya ontologii cheloveka [Methodological Conditions of Human Ontology]. *Filosofskie nauki*, 2015, no. 3, pp. 130–133.

3. Shinkaruk V.I. (ed.). *Chelovek i mir cheloveka* [Person and a Person's World]. Kiev, 1977. 342 p.

4. Melkov Yu.A. "Kievskaya shkola filosofii": osnovnye idei i kharakternye cherty [Kiev School of Philosophy: Main Ideas and Characteristic Features]. *Visnik Natsional'nogo aviatsiynogo universitetu. Ser.: Filosofiya. Kul'turologiya: zbirnik naukovikh prats'*, 2008, no. 2, pp. 43–47.

5. *Filosofs'ko-antropologichni studiï'2003* [Philosophical and Anthropological Studies 2003]. Kiev, 2013. 351 p.
6. Litvin Ya.M. Razrabotka problem kul'tury kievskoy mirovozzrenchesko-antropologicheskoy shkoloy v 60–80-e gg. XX veka [Development of the Problems of Culture of the Kiev Worldview and Anthropological School in the 1960s – 1980s]. *Al'manakh sovremennoy nauki i obrazovaniya*, 2013, no. 6, pp. 98–101.
7. Kremen' V.G. Ot dialektiki k cheloveku (K pyatidesyatiletiyu vykhoda v svet raboty V.I. Shinkaruka "Logika, dialektika i teoriya poznaniya Gegelya") [From Dialectics to Person (to the Fiftieth Anniversary of V.I. Shynkaruk's Work *Hegel' Logic, Dialectics and Theory of Knowledge*)]. *Voprosy filosofii*, 2014, no. 1, pp. 92–103.
8. Konverskiy A.E. Logika poznavatel'nogo protsessa (K 50-letiyu publikatsii monografii P.V. Kopnina "Vvedenie v marksistskuyu gnoseologiyu") [Logic of Cognitive Process (to 50-Jubilee of P. Kopnin's Book *Introduction to Marxist Epistemology*)]. *Voprosy filosofii*, 2017, no. 3, pp. 115–123.
9. Malakhov V.A. *Kul'tura i chelovecheskaya tselostnost'* [Culture and Personal Wholeness]. Kiev, 1984. 156 p.
10. Tsekhmistro I.Z. Genezis kontseptsii tselostnosti v sovremennoy nauke [Genesis of the Concept of Wholeness in Modern Science]. Tsekhmistro I.Z., Shtan'ko V.I., Tyaglo A.V., Zabelina V.S., Pasisnichenko V.L., Polikarpov V.S., Sinitsyn N.T., Taglin S.A., Tsekhmistro L.N. *Kontseptsiya tselostnosti* [The Concept of Wholeness]. Kharkov, 1987, pp. 15–66.
11. Ivanov V.P. *Chelovecheskaya deyatel'nost' – poznanie – iskusstvo* [Human Activity – Knowledge – Art]. Kiev, 1977. 252 p.
12. Ivanov V.P. Mirovozzrenie kak forma soznaniya, samoopredeleniya i kul'tury lichnosti [Worldview as a Form of Consciousness, Self-Determination and Personal Culture]. Ivanov V.P. (ed.). *Mirovozzrencheskaya kul'tura lichnosti* [Personal Worldview Culture]. Kiev, 1986, pp. 10–88.
13. Yatsenko A.I. *Tselepolaganie i idealy* [Goal-Setting and Ideals]. Kiev, 1977. 277 p.
14. Bystritskiy E.K. Kul'tura i lichnostnoe izmerenie chelovecheskogo bytiya [Culture and Personal Dimension of Human Being]. *Bytie cheloveka v kul'ture (opyt ontologicheskogo podkhoda)* Human Being in Culture (Experience of Ontological Approach)]. Kiev, 1992, pp. 8–58.
15. Tabachkovskiy V.G. Kategorial'nost' mirovospriyatiya i struktura praktiki [Categorical Worldview and the Structure of Practice]. *Kategorial'nye struktury poznaniya i praktiki* [Categorical Structures of Cognition and Practice]. Kiev, 1986, pp. 16–42.
16. Krymskiy S.B. Formy funktsionirovaniya kategorii absolyutnogo v sisteme kul'tury [Forms of Functioning of the Category of the Absolute in the System of Culture]. *Mirovozzrencheskoe soderzhanie kategoriy i zakonov materialisticheskoy dialektiki* [Worldview Content of the Categories and Laws of Materialist Dialectics]. Kiev, 1981, pp. 234–254.
17. Krymskiy S.B. *Filosofiya kak put' chelovechnosti i nadezhdy* [Philosophy as a Path of Humanity and Hope]. Kiev, 2000. 308 p.
18. Bulatov M.A. *Deyatel'nost' i struktura filosofskogo znaniya* [Activity and Structure of Philosophical Knowledge]. Kiev, 1976. 216 p.
19. Bystritskiy E.K. *Fenomen lichnosti: mirovozzrenie, kul'tura, bytie* [The Phenomenon of Personality: Worldview, Culture, Being]. Kiev, 1991. 200 p.

DOI: 10.17238/issn2227-6564.2017.5.67

Vitaliy Yu. Darenskiy
Lugansk National Agrarian University;
gorodok LNAU 2, Lugansk, 91043;
e-mail: darenskiy1972@mail.ru

PARADOXES OF PERSONAL WHOLENESS IN THE LEGACY OF THE KIEV SCHOOL OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

The article analysed the concept of personal wholeness developed by key authors of the Kiev school of philosophical anthropology in the 1980s. In particular, the concept of *a person's world*, suggested by the authors of this school, is considered here as the basis of the analysis of a person's existential

For citation: Darenskiy V.Yu. Paradoxes of Personal Wholeness in the Legacy of the Kiev School of Philosophical Anthropology. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2017, no. 5, pp. 67–77. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2017.5.67

experience. In understanding personal wholeness, the Kiev school reconsidered the concept of practice and a number of key philosophical categories, as well as interpreted cultural archetypes according to the Marxist approach. The categories of the dialectics of wholeness and their essential paradoxes as special anthropological phenomena are considered here as an important source of intellectual and existential experience for a modern person; specific features of this dialectics are analysed. Particular attention is given to the "internal mechanisms" of the dialectical reflection about being in culture and in scientific reason, and its paradoxical nature. Further, the paper demonstrates the importance of paradoxes of personal wholeness, which were elaborated on in the epistemological works of the Kiev school authors, for the modern philosophy of science. Personal wholeness, after denying itself in the processes of a person's existential transformations, then – practically and creatively – is reconstructed in a new correlation with cultural wholeness. A person is philosophically conceptualized as a "strange" entity that in the very fact of its existence initially lacks its actual authenticity: in order to truly *be*, this entity first has to *find itself*. Therefore, human being in the course of acquiring its authenticity always inevitably contains an eternal conflict of a person's *finding him/herself*, a fulfilment of his/her aspiration to achieve the unity between his/her essence and existence; this unity, in turn, is a result of the exercised freedom of human life. In addition, the study shows that the analysis of the paradoxes of wholeness of *a person's world*, discovered by the Kiev school authors, actualizes the further development of the philosophical category of mediation as a special theoretical tool for analysing personal wholeness mediated by these paradoxes.

Keywords: *Kiev school of philosophical anthropology, philosophical anthropology, epistemology, personal wholeness.*

Поступила: 01.12.2016
Received: 1 December 2016