

Balinchenko S.P.

Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University

DISCOURSE-RELATED RESPONSIBILITY IN THE INFORMATIONAL SPACE OF MODERN UKRAINE: COMMUNICATIVE DIMENSIONS OF OTHERNESS EXOTICIZATION

Summary

In the article there is conducted the analysis of I-concept changes in Ukrainian society influenced with producing the frames of Other-exoticization. The mechanisms of monological and dialogical responsibility realization are investigated through mass-media and literary texts. There are also compared the enemy-forming models, as well as regarded the connection between «hate speech» and depersonalization of participants of a social-cultural interaction. The article defines the peculiarities of destructive stereotypes based on the modern literary discourse, as well as them having impact on mythologization processes in the social-cultural space. The conclusion is made as to influence of neutral and negative concepts on the informational space of Ukraine.

Keywords: monological responsibility, dialogical responsibility, otherness, hate language, factuality, contrfactuality.

УДК 111.32+165.24

ЛЮДИНА В РАКУРСІ ЦІЛІСНОСТІ: ЄДНІСТЬ СУПЕРЕЧНОСТЕЙ

Козачинська В.В.

Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова

Статтю присвячено осмисленню фундаментальної для сьогоденної філософської антропології проблематики суперечності *специфічно людського* в ракурсі експлікацій цілісності людини. Ідея людини як контрверсійної єдності суперечностей, завбачуваної в перспективі гетерогенної плюралності її фрагментарних тотальностей, зумовлюючи врахування «об'ємності», всеохопності осягнення *людського* (К.-Г. Юнг, К. Ясперс, Е. Фром, П. Козловський), маніфестує потужну евристичність «антропоморфних» трендів уновіднайдіння людини.

Ключові слова: людина, цілісність, суперечність, гетерогенність, тотальність, трансцендування, *Інший*.

Постановка проблеми в загальному вигляді. У філософії ХХ століття проблематика цілісності людини зринає в екзистенційних проектах Ж.-П. Сартра, К. Ясперса, Е. Фрома як таких, що експлікують відкритість, незавершеність буттєвих обширів свободи та смисложиттєвого пошуку. Занурюючи людину в царину виключної «проективності» самоздійснення й обертаючись шерегом способів її самореалізації, саме свобода як модус людського самоздійснення є парадоксально, ба радше – закономірно пов'язаною з інтенціями пошукуваної цілісності.

«Виснаження» людських потенцій на порубіжжі ХІХ–ХХ століть передвизначило втрату *доцентрових* спрямувань, притаманних особистості людини, її ідентичності, самості. «Фаустівська» технонаука сьогодення, котра, за переконанням М. Гайдегера, занедбала властивий їй відпочатку первинний пафос пошукувань вихідної буттєвої цілісності й універсальності, здається, лишень віддаляється від розкриття ховано глибинної «повнотності» – гетерогенності обширів *специфічно людського*.

Аналіз останніх публікацій за проблематикою. Багато сучасних дослідників стверджують про настійну необхідність розуміння людини як *цілісності*. В сучасному українському людиноз-

навстві проблематика цілісності людини ґрунтовно досліджується постнекласичною метафізикою тотальності – тоталогією як методологічним засновком нового осмислення цілісності людини, що долає недоліки класичної й некласичної моделей людини (В. Кізіма, «Метафізические начала сизигийной антропологии» [5], Л. Теліженко «Постнекласична модель цілісної людини», [11]).

Питання цілісності (цільності) й суперечності людської природи розглядають В. Барулін, П. Гуревич, Б. Юдін, В. Філатов. Так, проблематизуючи первинність людської цілісності, що не є іманентною ознакою сповненого невибувних «зянь» буття людини, П. Гуревич вважає, що ні колізійність психіки, ні суперечність особистісної ідентичності (тожсамості) не спростовують питання єдності *людського*. Ба більше – чим складніше те, що усталено означається як природа людини, тим більше підстав для пошуку завбачуваної єдності [3, с. 141].

Проблематика цілісності людини зринає на сторінках фундаментальних праць визначних філософів ХХ століття – К.-Г. Юнга [15], К. Ясперса [16], Е. Фрома [13], П. Козловського [6] та інших. Так, для П. Козловського цілісність людини – риса постмодерного світогляду, який відновлює ідею монадності суб'єкта як моделі піз-

нання. Тобто, надаючи самості субстанціального тлумачення й експлікуючи особистість як вихідну ентелехіальну монаду, постмодерні теорії, за П. Козловським, повертаються до розуміння, що самість не розчиняється цілком у відносинах зі світом та суспільством, і що «людина – це монада: сутність, що є *єдність* (*Einheit*), а також і *єдиність* (*Allein-heit* = *solutudo*)» [6, с. 71].

Згідно з інтегральною філософією К. Уїлбера, світ складається не з цілих та частин, а з цілісностей/ частин, або ж *холонів* як того цілого, що водночас існує як частина іншого цілого/цілих аж до Всесвіту – частини цілого наступного ієрархічного рівня. Відтак, цілісність людини – це холон як частина інших цілісностей, розпорошена водночас на кількох рівнях-цілісностях [12, с. 219].

Формулювання цілей (мети) статті. Метою є: осмислити фундаментальну для сьогоденної філософської антропології проблематику суперечності *специфічно людського* в ракурсі експлікацій цілісності людини; обґрунтувати ідею людини як контрверсійної єдності суперечностей, завбачуваної в перспективі гетерогенної плюральності її окремих фрагментарних тотальностей, що, зумовлюючи врахування «об'ємності», всеохопності осягнення *людського* (К.-Г. Юнг, К. Ясперс, Е. Фром, П. Козловський), маніфестує потужну евристичність «антропоморфних» трендів уновіднайдення людини.

Виклад основних результатів та їх обґрунтування. Колись неоплатонік Диадок Дамаський залучав для означення «об'ємності» обширів *специфічно людського* категорію «парадигми деміургемі» – першого цілого кожного сутого, зразку, який *породжує*, «ідеї». Останній схолярх платонівської академії стверджував, що життя є цілісністю, оскільки утримує разом частини живого: коли життя відходить, ці частини розпадаються. Усе, що існує, проте позбавлено цілісності, втрачає своє життя, як наголошує неоплатонік [10: с. 19]. Тобто, вже Диадок припускав, що сама цілісність може поставати парадоксальною й суперечною.

Та чи всяке «ціле» – життя – реалізується як *цілісність*, тобто як те ціле, яке наділено необхідною й достатньою кількістю частин? Адже приречена до реалізації лишень якоїсь певної життєвої лінії, людина завжди відчуватиме – і в цьому неспростовна *проективність* подібних ситуацій – брак тієї чи іншої буттєвої грані. Утім, життя завдяки напрузі, що існує в ньому, та прагненню до повноти й органічності частин та зв'язків, яке виникає завдяки цьому, неминуче повинно генерувати відсутні – відносно цілісні, окремішні – фрагменти, що засвідчує *внутрішню суперечність* життя як цілого.

Як видається, цілісність досягається тільки в невпинному самоздійсненні життєвих спроможностей, потенцій – через свої умовно «цілісні» компоненти. Незважаючи на виразну, здавалося б, фрагментарність *специфічно людського* виявлення, воно як внутрішньо та зовнішньо динамічна «сув'язь» напрочуд дивовижно справляє враження чогось *безумовно цілісного*. Уявлення про те, що розірваність особистості не обов'язково свідчить про нецілісність людини, обстоювали М. Бердяєв, К.-Г. Юнг, К. Ясперс та інші мислителі.

Зокрема, на думку К.-Г. Юнга, оскільки вищий ступінь життєвої повноти здатний виокремитися

з нуртуючого «пекла» протилежних крайнощів, то наявність антиномічних спрямувань психічної природи індивіда не визначає нецілісності суб'єктивності, будучи питомою підставою певного «принципу доповняльності» у тлумаченні самості, адже для людської психіки притаманне вихідне прагнення до цілісності. Можна прийняти несвідоме, віддавшись йому, чи увірувати його образам, як це властиво візіонерам, або ж, насамкінець, відкинути його, що загрожує розладами психіки.

Якщо індивід виявиться спроможним припинити ототожнення себе з частиною своєї особистості, то несвідоме постане у символічній формі «Самості». Це відбувається, за К.-Г. Юнгом, на шляху *індивідуації* як певного «розмикання» обширю свідомості, що консолідує суперечливі сприйняття й образи несвідомого, інтегруючи його зі свідомим. Процес індивідуації полягає саме в тому, щоб «стати окремою сутністю й, оскільки ми розуміємо під індивідуацією нашу найглибшу, останню унікальність, – індивідуація полягає в тому, щоб стати своєю власною *Самістю*» [15, с. 235].

Наскільки *Я* відрізняє себе від так званої «Тіні», настільки воно може звільнитися від її впливу, набуваючи цілісності. Відтак *Я*, як і до здійсненої інтеграції свідомого й несвідомого, утворює *центр* свідомості, що, проте, постає не «згніченим» егоїстичним осердям відтепер цілісної особистості, а засадничим чинником її інтеграції з буттям у цілому. Отже, один із засадничих юнґіанських архетипів – «Самість» – як глибинне підґрунтя інтеграції свідомого й несвідомого життя індивіда втілює базовий принцип пошукуваної цілісності особистості.

Царина психічного виступає тільки однією зі складових світу як цілого. Розуміння гетерогенної специфіки компонентів *специфічно людського* за означенням вище «принципом доповняльності» виглядає небезпідставним, оскільки насправді виокремлювати свідоме можна лишень з огляду на існування несвідомого й навпаки, саме тому психічне життя індивіда виявляється в цьому сенсі відносною цілісністю. Не будучи іманентною людині, цілісність обертається «проективним» завданням, яке набувається тільки *частково*.

Про те, що людина справляє враження чогось безумовно цілісного, стверджував К. Ясперс. У його *«Загальній психопатології»* (1913) вжито поняття *конституції* (вродженої чи набутої схильності, *Anlage*) як сукупності всіх ендогенних передумов психічного життя – терміна, використовуваного сучасною наукою для позначення емпіричного виявлення цільності людини. Як певна самоочевидність, конституція – це актуальна норма чи вихідна цілісність, що утримує в собі незмірну глибину потенцій, відіграючи провідну роль у розвиткові людини попри те, що змінюється під впливом як зовнішнього середовища, так і внутрішніх, особистісних чинників.

«...Не можна осягнути абсолютну цілісність «людського», теоретично розтлумачуючи відомі відносні цілісності, виявляючи їх функцію в якості елементів або складових частин. Варто нам ухопити «ціле», як воно вислизає від нас, і в наших руках залишається лишень схема однієї з багатьох відносних, окремих цілісностей. Зна-

чить, хибною є не тільки абсолютизація нашого уявлення про всеохопну цілісність «людського», яка нібито включає в себе усі відомі нам окремі цілісності» [16, с. 898].

Людина перебуває, за К. Ясперсом, в осерді конструктивного руху протилежностей – *заперечень* як тих імпульсів, що є творчою формою подолання й синтезу протилежностей у процесі становлення. Людина реалізує себе, оскільки «довіряє» *трансцендентному*. Демонструючи розмаїті способи *виходу* за свої межі, людина вже на рівні фізичної предметності перебуває у щільному взаємообміні з *цілим* довкілля, що передбачає певну транс-тенденцію як передчуття прийдешнього. Звідси походить неборне прагнення людини до єдиного, яким вона не є: незавершена, людина утримує в собі «пагони» майбутніх звершень.

При осмісленні людини, яка трансцендує, виникає драстична проблема меж, перетин яких може обернутися елімінацією *людськості*. Де та грань, за якою буде втрачено особність *людської подоби*, – те, що робить людину *людиною*? Те, з огляду на що «більшою» *людиною* видається на тлі людей – таки мерзена, страхітлива «комаха» Грегор Замза з «Перевтілення» Ф. Кафки... Здається, перетнути межу *людського* значно надійніше у вигляді такого собі віртуального «аватара», не вразливого до болю й імовірно – смерті. Цікаво, що в одному з оповідань Р. Шеклі героєві, наділеному здатністю набувати принципово не антропоморфних форм, вдається, попри все, зберегти істотно людські устремління – прагнення свободи й автономності, необхідні для особистісного росту.

Утім, це – лишень уява письменника-фантаста. На наш погляд, людина не здолає межу *людськості*, тільки якщо залишатиметься у своїй уразливій тілесній формі. Сьогодні, коли можливість бути собою є однією з альтернатив, й актуальності набуває проведена ще Г. Плеснером феноменологічна розбіжність між «бути тілом» (*Leib sein*) та «мати тілесну оболонку» (*Körper haben*), це видається у край загостренням, оскільки втрачено кордони між природою, якою ми є, й органічною оболонкою, якою себе наділяємо.

Перед (пост)сучасною людиною простягаються обрії програмування тіла, іміджу тощо відповідно до уподобань – те, що Ю. Габермас маркує як *shopping in the genetic supermarket* [14]. Персональні властивості індивіда й цілокупна *life story* – життєвий наратив є наразі випадковим набором інформації, що підлягає комбінуванню. Футурологічна модель зображує розміщений в інформаційному обширі фантазматично втілений інтелект – комплекс *Я*-особистостей, що дорівнює буттю *іншим(и)*, баченню світу з відмінних, *не питома людських* ракурсів, володінню *іншим* досвідом. «Транзитивне» існування визначає вихід людини за межі не лишень особистісного досвіду, а й за межі виду *homo*, родової істоти взагалі.

Розмірковуючи над «домінантами» й межами трансцендування, необхідно розуміти й те, що ті чи інші антропні ознаки – інстинктивність, сапієнтальність, діяльність, уява тощо, виявляючи варіативність людського образу, виступають нерозривно поєднаними між собою. А тому слід не випускати з уваги ймовірність того, що існування

якоїсь однієї достеменно необхідної «сутнісної» властивості, – виокремлення якої вже є проблемою, – може бути комплексним результатом існування *усіх інших, окреміших, часткових*.

Та й що при цьому вважати «частковим»: титановий протез відсутньої кінцівки, розсічену з огляду на відсутність інакшого способу лікування мозкову півкулю, чи таке аномальне відхилення, як відсутність відчуттів, – кожне з яких, з огляду на наукові дослідження останніх десятиліть шерегу аномальних явищ, може постати імовірною причиною змін «наративних історій» індивіда. Нагадаємо, що, виходячи з таких досліджень, Д. Денет та Н. Хемфрі обстоюють хибність уявлень щодо тривалості й тожсамості особистісної ідентичності (дивись, зокрема: [1]).

Утім, залишаючи осторонь вузько медичний аспект психічного розладу «втрати себе», погляньмо на це питання по-іншому. Можливо, щоб залишатися *людиною*, необхідно жити на максимальному «гребні» своїх сил та здібностей, духовних і фізичних звершень та устремлінь? Жити за установкою «бути» (Е. Фром), спрагло хотіти жити, ніби вперше ступаєш до сум'ятного залюдненого «човна життя» дзвінкою ступнею дитини, відчувати, як вигинається крило птаха, кохати, наражатися на «гострі кути», зрештою, бути смертним, усім своїм устремлінням відповідаючи на найцінніший «дар» – життя?

Однак, попри всю привабливість такого припущення, реалістичніше підійти до питання з боку мінімуму, необхідного, щоб людина залишалась людиною. Людина залишатиметься людиною, коли відчуватиме навіть не найвитонченішу музику (згадаймо втілений у «Спискові Шиндлера» образ гауптштурмфюрера СС Амона Гьота – нацистського злочинця, визнаного винним у вбивстві десятків тисяч ув'язнених у концтаборі полонених), а біль *іншої людини як свій*. Інакше, у зворотному випадку, світ не буде більше світом *людей*, обернувшись на «світ без *Іншого*» (М. Турньє – Ж. Дельоз), світ, в якому *Інший* зникає у структурі світу...

Про необхідність точки опертя «за межами себе» бодай у *гіпотетичному* іншому як про єдино можливий спосіб сформувати ціннісне ставлення до себе розмірковував М. Бахтін, за концепцією якого співучасну позицію суб'єкта діалогу означено цілковитою «не-втратою» себе в *Іншому*. Самосвідомість, *Я* з'являється як деяке про(перед)віщення діалогу: зосереджуючись на собі, людина спрямовує на себе всю потужність самосвідомості й «тут виникає... над-*Я*, тобто свідок та суддя всієї людини, – ...не *Я*, а *інший*» [2, с. 341].

Стверджуючи про вихідну заборону агресивності щодо *Іншого*, Е. Левінас обстоює дієвість співчуття як відповідальності за *смерть Іншого*. Адже людину «втілено» у світі людей *як суцю* – із «зідраною шкірою», що відчуває, як нестерпно боляче під тортуррами страднику. *Інший* визначає становлення ідентичності *Я* – тією мірою, якою потребують *Я*, котре у цій відповідальності формується як унікальна «самість» (*soi*) [7]. У П. Рікера *атастація* як відмінна від тотожності *самість*, що перебуває в діалектичному відношенні з «інакшістю», постає тим способом поводження особистості, коли *Інший* розраховує на неї, оскільки ця *самість* визначає *не субстанцій-*

но застигло, а відповідального за дотримання своїх слів та справ суб'єкта [9, с. 8].

Осмислення «поцейбічного» (А. Гелен) сенсу *транскендентального*, що існує через *іманентне* – діяльність та міжлюдські відносини, набуває при цьому емпіричного змісту міжлюдських стосунків. Виявляючи засновки щодо правильності й універсальності етичних норм у царині комунікації, концептуальні уявлення транскендентальної прагматики (К.-О. Апель, Ю. Габермас, В. Кульман, Х. Ебелінг, В. Гьосле) спрямовано на осягнення універсального змісту транскенденції як комунікації. У зорієнтованій на міжлюдське взаєморозуміння комунікації відбувається *детранскенденталізація* транскенденції, що набуває *поцейбічного* виміру [4, с. 311–312].

Людина зберігає питому «людськість» завдяки самому процесові розв'язання всередині себе жвавої, живої «полемики», контроверзи тих «переходів», до яких спрямовується, обираючи власні транскендентні цілі. Чим більшою є здатність людини до транскендування, тим більш неозорим виступає поле для долання меж. Відтак, не будучи стаціонарним, «застиглим» створінням, людина утримує в якості своєрідного інваріанту *«тотальність» самої спроможності переходу*. Зрештою, людина – єдине живе створіння, для якого власне існування є неусувною *проблемою*.

Згадаймо, що на питання, в чому полягає специфічна особність людського життя, Х. Ортега-і-Гассет відповідає так: людина – те єдине, яке виключно «живе», *перебуває* в житті. «Найскладніша справа» життя завжди непередбачувана, яку ми повинні щоразу з'ясувати знову, жити – значить вирішувати, чим ми *будемо* [8, с. 185]. Е. Фром стверджує, що те, що людина, не маючи якоїсь спеціальної «ділянки», ніші в бутті, належить та водночас не належить природі як її «дезертир», виступає не ознакою, а *суперечністю* її буття [13, с. 20–21].

За Е. Фромом, *спонтанність* природи людини змінює її не тільки духовно й екзистенційно, але й як предстваника біологічного виду. Розмірковуючи над невибувністю екзистенційних суперечностей усередині людини, Фром наголошує на ролі в цьому постійного обмеження жорстких філогенетичних моделей поведінки. Розум не тільки не заміняє інстинктів, але і внадмір ускладнює життя. Людське існування настільки суперечливе, що його можна розглядати лише за допомогою протилежних категорій, які, зрештою, зводяться до основної біологічної дихотомії між інстинктами, яких людині не вистачає, й надлишковою, якої буває внадмір, самосвідомістю.

Тобто, Е. Фром, в екзистенційно-психологічних розміркуваннях якого подибуємо думку про

антиномічний характер суб'єктивності, робить спробу осмислити людину через *суперечності* її власного буття. «Парадокс людини» полягає, за Е. Фромом, саме в тому, що природні функції та потреби виявляються у неї не органічними, а сприймаються радше як штучні. Осягаючи людину як особливий вид сутого, мислитель переконаний у безплідності накопичень усе нових та нових ознак людської природи, – натомість потрібно визначити людину екзистенційно, через спосіб існування.

Виступаючи, відтак, не завершеним та жодним чином не «застиглим» за своїм еством створінням, людина, тим не менше, існує як певна тотальність – *єдність суперечностей*, а її схильна до змін, така, що зазнає стороннього впливу, природа утримується як деяка *цілісність, ціле*. «Тому цілісність, – стверджує П. Гуревич, – це не властивість, не атрибут, а специфічний погляд, який дозволяє віднаходити спільне, пов'язане, непорушне. [Адже] одну й ту само реальність можна описати... через якісне розмаїття, незвідність, відмінність, проте у той само час – і як онтологічну цілісність... Іншими словами, цілісність не задається людині, а набувається нею» [3, с. 153].

Людину, отже, потрібно розглядати в ракурсі розмаїтій множинності її окремих «цілісностей», і саме таке усвідомлення, за переконанням дослідників царини людинознавства, уможливорює всеохопність перспективи осягнення людини як особного роду сутого. Методологічно плідною видається ідея людини як контроверсійної «єдності суперечностей», завбачуваної в ракурсі гетерогенної плуральності її фрагментарних «тотальностей», що передвизначає врахування «об'ємності» осягнення людини (К.-Г. Юнг, К. Ясперс, Е. Фром, П. Козловський).

Висновки. Сутогосний некласичний поліморфності, полісутнісності складових суб'єктивного досвіду, сьогоденний образ людини з притаманною йому ідеєю інтимної сув'язі антропологічних ознак, зумовлює конструктивну відкритість сучасного людинознавчого дискурсу, що наділяє людину як трансгресивною властивістю виходу за межі себе – ознакою транскендентності, так і доцентровими ознаками завбачуваної єдності. Виповнена в ситуації антропологічної «панорамності» розмаїтих якостей, повнотність гетерогенних обширів *специфічно людського* увиразнюється в хисткомому набуткові пошукуваної *цілісності*.

Перспективи подальших досліджень пов'язуємо з обґрунтуванням ідеї цілісності людини у філософсько-антропологічному ракурсі «розіркненості» гетерогенних обширів *специфічно людського*.

Список літератури:

1. Dennett D. C. Consciousness Explained / D. C. Dennett. – Boston: Little, Brown and Company, 1991. – 511 p.
2. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / Михаил Михайлович Бахтин. – М.: Художественная литература, 1979. – 424 с.
3. Гуревич П. С. Проблема целостности человека / П. С. Гуревич. – М.: ИФРАН, 2004. – 178 с.
4. Загороднюк В. Людина як істота, котра транскендує / Валерій Загороднюк // Філософія: Світ людини. Курс лекцій / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов та ін. – К.: Либідь, 2003. – С. 303–322.
5. Кизима В. В. Метафізические начала сизигийной антропологии / В. В. Кизима // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження. – 2006. – Вип. 14. – К.: ЦГО НАН України. – С. 7–153.
6. Козловски П. Культура постмодерна / Петер Козловски; [пер с нем.]. – М.: Республика, 1997. – 240 с.

7. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода / Э. Левинас; [пер. с фр.]. – М.: РОССПЭН, 2004. – 752 с.
8. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия / Хосе Ортега-и-Гассет; [пер. с исп.]. – М.: Наука, 1991. – 408 с.
9. Рикёр П. Я-сам как другой / Поль Рикёр; [пер. с фр.]. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. – 416 с.
10. Рыбакова Н. А. Проблема старости в европейской философии: от античности до современности / Н. А. Рыбакова. – СПб.: Алетейя, 2006. – 288 с.
11. Теліженко Л. В. Поснекласична модель цілісної людини: монографія / Л. В. Теліженко. – К.: ЦГО НАН України, 2011. – 283 с.
12. Уилбер К. Краткая история всего / Кен Уилбер; [пер. с англ. С. Зубкова]. – М.: АСТ: Астрель, 2006. – 476 с.
13. Фромм Э. Психоанализ и дзэн-буддизм / Эрих Фромм; [пер. с англ.] // Что такое дзен? / Э. Фромм, К. Г. Юнг, А. Уоттс, Р. Х. Блис. – Львов: Инициатива, К.: Airland, 1994. – С. 11–77.
14. Хабермас Ю. Будущее природы человека. На пути к либеральной евгенике? / Ю. Хабермас; [пер. с нем.]. – М.: Весь мир, 2002. – 144 с.
15. Юнг К. Г. Психология бессознательного / К. Г. Юнг; [пер. с нем.]. – М.: АСТ – ЛТД, Канон +, 1998. – 400 с.
16. Ясперс К. Общая психопатология / Карл Ясперс; [пер. с нем. Л. Акопяна]. – М.: Практика, 1997. – 1056 с.

Козачинская В.В.

Национальный педагогический университет имени М.П. Драгоманова

ЧЕЛОВЕК В РАКУРСЕ ЦЕЛОСТНОСТИ: ЕДИНСТВО ПРОТИВОРЕЧИЙ

Аннотация

Статья посвящена осмыслению фундаментальной для современной философской антропологии проблематики противоречивости *специфически человеческого* в ракурсе экспликаций целостности человека. Идея человека как контрверсийного единства противоречий, усматриваемого в перспективе гетерогенной плюральности его фрагментарных тотальностей, предопределяя «объемность», всеохватность постижения *человеческого* (К.-Г. Юнг, К. Ясперс, Э. Фромм, П. Козловский), манифестирует мощную эвристичность «антропоморфных» трендов вновь-обретения человека.

Ключевые слова: человек, целостность, противоречивость, гетерогенность, тотальность, трансцендирование, *Другой*.

Kozachynska V.V.

National Pedagogical M.P. Dragomanov University

«MAN» IN TERMS OF INTEGRITY: THE UNITY OF CONTRADICTIONS

Summary

The article is devoted to understanding of the fundamental problem of inconsistency of the *specifically human* reality from the perspective of explications of human integrity. This problem is fundamental in the contemporary philosophical anthropology. The idea of «man» as the unity of contradictions is found in perspective of the heterogeneous plurality of its fragmented totality. The idea of «man» as the unity of contradictions (C.-G. Jung, K. Jaspers, E. Fromm, P. Kozlowski) determines the inclusiveness of the understanding of «man» and manifests a powerful heuristic of «anthropomorphic» trends of re-finding of «man».

Keywords: human, integrity, contradiction, heterogeneity, totality, transcending, *Other*.