

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
СУМСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ім. А.С. МАКАРЕНКА**

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Збірник наукових праць

Випуск 2

Суми
Університетська книга
2008

УДК 101.8
ББК 87.6
Ф 56

Друкується згідно з рішенням вченої ради Сумського державного педагогічного університету ім. А.С.Макаренка

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

Доктор філософських наук, професор В.М. Вандишев; кандидат філософських наук, доцент М.О. Качуровський; доктор філософських наук, професор В.А. Косяк; кандидат філософських наук, доцент Н.В. Кочубей; доктор фізико-математичних наук, професор Ф.М. Лиман; доктор філософських наук І.П. Мозговий; кандидат філософських наук, доцент О.А. Наумкіна; доктор мистецтвознавства, професор О.Г. Стахевич; доктор філософських наук, професор В.О. Цикін (відповідальний редактор); В.І. Каріх (відповідальний секретар).

Ф 56 Філософські науки: Збірник наукових праць. – Вип. 2. – Суми: ВТД «Університетська книга», 2008. – 218 с.

ISBN 978-966-680-436-8

Затверджений постановою Президії ВАК
України від 10 травня 2000 р. № 1-02/Б
Як фаховий збірник

У збірнику розглядаються актуальні проблеми розвитку постнекласичної науки в інформаційному суспільстві, зосереджується увага на розкритті сутності інформації та комп'ютеризації навчального процесу в умовах глобалізації.

Пропонується викладачам, аспірантам, магістрантам, студентам, усім, хто цікавиться філософськими проблемами постнекласичної науки.

ISBN 978-966-680-436-8

ББК 87.6

© Колектив авторів, 2008.

© ТОВ «ВТД «Університетська книга»,
2008

НАУКА І ОСВІТА В ЕПОХУ ПОСТНЕКЛАСИКИ: ПРОБЛЕМИ ПЕРЕТИНУ

У статті аналізується сутність етапу постнекласики, розкриваються її характерні особливості. Особливий акцент зроблено на розкритті взаємозв'язку науки та освіти в епоху постнекласики.

Епоха постнекласики (а ще радикальніше – постмодернізму) в науковому пізнанні тлумачиться досить суперечливо й неоднозначно. Одною з базових характеристик науки цього періоду є акцентація уваги на суб'єкті наукового пізнання і всебічному врахування соціально-культурного тла, на якому проводяться наукові дослідження. Висуваються вимоги необхідного врахування соціокультурної й особистісної детермінації наукового пізнання. Як зазначає О. Яницький, нині лабораторно чисте знання є фікцією. Кожна наукова дисципліна має свою соціально-політичну та культурну інфраструктуру, а виробництво знання опосередковується інтересами груп, організацій та інститутів [21, 130].

Все це пов'язується з кризою культури, логоцентризму, дезонтологізацією предметів дослідження, тотальним поширенням релятивістських інтенцій та байдужістю (інертністю) дослідника. «Це царство універсальних механізмів зведення невідомого до відомого, царство знання без розуміння, засвоєння без переживання» [14, 47].

Надзвичайно актуальною проблемою стає еволюція форм наукової раціональності. Обґрунтовується необхідність відмови від класичних уявлень про завершеність (так і сьогодні експерти характеризують дисертаційні дослідження) наукових проектів як уособлення абсолютної істини. Постає необхідність пошуку методологічних і концептуальних засобів поєднання здобутків природничих і соціогуманітарних дисциплін, їх уже актуального взаємовпливу. У зв'язку з цим у галузі філософії науки робляться активні спроби пошуку й усвідомлення «нового типу наукової раціональності». Він пов'язується із необхідністю врахування внутрішньонаукових і зовнішньонаукових (соціальних) цінностей і цілей. Зокрема «натуралістичні гео- і геліоцентризації поступаються місцем аксіологічній антропоцентризації; вищим кредо осягнення світу постає не епістемологічний (знання – мета), а антропний принцип: знання – засіб, при будь-яких обставинах пізнавальна експансія має отримувати гуманітарне, родове виправдання» [6, 32].

Як варіант пошуків «нової раціональності» (Г. Башляр) в філософській літературі актуалізується порівняльний аналіз двох різновидів раціональності – рефлексуючої (традиційної) та «проникаючої». Людина відображає навколишній світ, але чи може вона при цьому осягати його таємниці? Методологи сучасної науки вважають, що класичні засоби відображення «розчакловують» світ, позбавляють його таємниць і, тим самим, невинувато

спрощують. Повернення від теоретико-віртуального буття до реального пов'язують з «реабілітацією» чуттєво-інстинктивних засобів орієнтації у світі. Зокрема, зазначається, що, еволюціонуючи як біологічний вид, людина з часом «притупила» свої природні відчуття та інстинкти. У світі тварин ми знаходимо незрівнянно гострішими нюх, дотик, зір, слух, які дозволяють вільніше орієнтуватися у природному середовищі. Сучасна людина більше відображає навколишній світ, а не проникає в нього. Залишки древнього животворячого розуміння якому були властиві особливі когнітивні засоби споглядання, що відкривали сутність безпосереднім, невідображеним й неопосередкованим чином залишилися хіба що в світі мистецтва.

«Проникаюче мислення», як видається, є більш придатним для реалізації загальноекологічних програм, позаяк орієнтується на повноту буття (те, до чого прагнули Є. Гуссерль – *Lebenswelt*, Ортега-і-Гассет – «вітальний раціоналізм», В. Соловйов – поєднання сил «розумно-пізнаючих» та «морально-діючих»), пом'якшення класичних засад антропоцентризму, усвідомлення того, що людина – швидше представник життя, а не його перетворювач і покровитель. Перенесення дослідницьких акцентів із теоретико-віртуального світу на реальне буття робить науково-дослідний процес глибшим, надає можливість урахувати побічні впливи, інтереси та цінності. Як зазначає С.Б. Кримський, «пізнання не можна звести ні до «холодного царства істин», байдужих до людських цінностей, ні до екзистенційних ідеологем, орієнтованих на внутрішній світ людини; воно само визначає міру вписаності пізнавальних результатів в об'єктивний та суб'єктивний світ, міру адекватного знання дійсності та гуманістичних імперативів» [9, 45].

Епоху постнекласики в науковому пізнанні характеризує якомога повне включення в науковий аналіз ціннісно-цільових структур соціуму, зв'язку внутрішньонаукових цілей з позанауковими. Акцентується увага на відповідальності дослідників за продуковане ними нове знання та наслідки його застосування. Онтологічна реальність постає не як об'єкт пізнання, а як співрозмовник. Феномен співіснування природи та культури постає як діалог (від монологізму до діалогізму).

Набувають важливого методологічного та світоглядного значення уявлення про принципово соціоприродний характер світу та принцип коеволюції його фрагментів. Принцип коеволюції виступає як продуктивний засіб пізнання «великих загадок життя», які, за В. Дільтеєм, виникають із сукупності опозицій народження і смерті, швидкоплинного і вічного, потужності природи і самостійності нашої волі [4, 219–220]. Коеволюційний підхід конкретизує і певною мірою гармонізує такі суперечності уявлень про феномен життя як споконвічний хаос і ефективну форму самоорганізації, непередбачуване і доцільне, творчу активність і адаптацію до навколишнього середовища, безкінечне самовідтворення й унікальність як «природи» так і «культури».

«Постнекласичний» характер повною мірою виявляють такі напрямки сучасного наукового дослідження, як синергетика, екологія, соціобіологія тощо.

Щодо екології, то вважається, що традиційна ідея протиставлення людини природі є продуктом класичної науки. На рівні постнекласики людина постає як органічний фрагмент природи. До того ж, у новітніх соціоприродних концепціях (екологія, екологічна етика, біологічна етика тощо) людина тлумачиться як дещо більше, ніж пересічний фрагмент природи. В класичний період розвитку науки майже не брався до уваги (нехтувався) «духовний світ» людини, який фактично розглядався як містичний додаток до матеріальної, фізичної реальності – єдиного предмета дослідження природознавства. Постнекласика прагне поєднати «світ людини» й «світ природи». У філософії це проявляється як відмова від взяття «метафізичних вершин», натур-філософських конструкцій, проникнення в царину безумовного. Починає домінувати орієнтація на світ зумовленого, відносного, обмеженого. Категорії втрачають ауру абсолютного [8, 77].

Таким чином, стає очевидною девальвація ідеології фундаменталізму, все більше починають виявляти себе індетерміністські тенденції в методології сучасного наукового пізнання, криза віри в соціальну гуманність і справедливість. Акценти робляться не на категорії класичної епістемології «об'єктивна реальність», «істина» тощо, а на такі поняття, як «хаос», «нестабільність», «фрактальність», «турбулентність», «самоорганізація», «дисипація». Центрове для класичної гносеології поняття «істина» деонтологізується і тлумачиться як форма психічного стану особистості (С. Керкегор), як цінність, яка «не існує, але значить» (Г. Ріккерт), як феномен метамови формалізованих систем (А. Тарський) тощо. Наука вже не виглядає як шлях до об'єктивного і неминучого прогресу, а являє собою стохастичний, непрограмований, парадоксальний процес. Сучасне наукове пізнання, за В.С. Швирьовим, є не гомогенним, а гетерогенним. Воно передбачає багатоманіття різних інтерпретаційно-моделюючих схем. Між об'єктами, що пізнаються і суб'єктами пізнання знаходяться світоглядні, культурні й ціннісні передумови пізнавальної діяльності [19, 14].

Усі зазначені і багато інших зрушень, що відбуваються нині у науковому пізнанні, не можуть не впливати на сучасні інституції освіти і виховання. І, навпаки, останні не можуть успішно функціонувати, абстрагуючись від того, що наука нині є постнекласичною. Найважливішим джерелом соціального капіталу в сучасних суспільствах, за Ф. Фукуямою, є система освіти, яка у більшості країн забезпечується державою як суспільне благо. Школа дає не лише знання, а й соціалізацію, через засвоєння певних культурних навичок і робить учнів кращими громадянами [18, 269].

Так воно й повинно бути. Але сьогодні ми спостерігаємо стандартизацію усіх сфер життя, засилля низькопробних масових творів та елементів попкульту, втечу від реальності в індустрію розваг. Споживання не того, що бажається, а того, що відповідає певному соціальному статусу. Маніпулювання суспільною свідомістю та недовіра до влади. Як школа може здійснювати соціологізацію молодого покоління за таких умов?

Вітчизняна освітянська система вже довгий час перебуває у стані перманентного й неефективного реформування і частково втрачає здобуте в минулому. За даними Центру педагогічних інновацій Центрального інституту післядипломної педагогічної освіти АПН України головний акцент в реформуванні освітянської системи робиться на такі напрямки: удосконалення вміння вчитися (бачити проблеми, висувати гіпотези, грамотно використовувати методологію й оптимально застосовувати фактичний матеріал); виховання творчої особистості на основі гуманітарних цінностей, адаптація особистості до сучасних умов; формування здорового способу життя; виховання національно свідомого господаря тощо. Усе це, безумовно, заслуговує на підтримку. Проте конкретні форми впровадження цих освітянських стратегем надмірно формалізуються і виглядають далекими від реального педагогічного процесу. Терміни, якими активно оперують реформатори («планетарна свідомість», «психолого-педагогічне проектування», «соціалізація учнів», «гуманізація навчально-виховного процесу», «модулі» тощо), часто-густо залишаються непроясненими і, не дивлячись на їх наукову видимість, неефективним.» [13, 10–12].

Як і раніше акцент робиться на засвоєнні (заученні) якомога більшого об'єму матеріалу, а не на його розумінні, пам'ять замінює розум, а якість приноситься в жертву кількості. Організатори освітянського процесу в державі до сьогодні ще не усвідомили, що якість навчання не забезпечується його загальною сумою (об'ємом), а залежить від дидактичних засобів, що орієнтують на розуміння і творче засвоєння отриманих знань. Потребують конкретизації та розробки спеціальних методик практичного впровадження в освітянський процес таких слушних, але абстрактних лементаций як забезпечення органічності та цілісності особистості, формування адекватних життєвих цінностей, толерантності, здатності до творчої та особистісної самоорганізації.

Загалом пошук новітніх «освітянських технологій», активне бажання “вписатися” в ідеологію Болонського процесу призводить до відходу від традицій, напрацьованого досвіду та втрати цілісності й визначеності освітянських стратегій. Інакше кажучи, акцентується не на створенні власної новітньої освітянської системи, яка враховувала б нашу специфіку та умови, а саме на пошуці готових зразків і стандартів, апробованих у інших державах і регіонах. Заподадливе прагнення будь-що відповідати болонським вимогам внесло велике сум'яття у процес реформування. Справа дійшла до того, що на черговому засіданні Ради Міжнародної асоціації академій наук (МААН) у листопаді 2005 року акцентувалася увага на консолідацію зусиль щодо мінімізації можливих негативних наслідків у зв'язку з приєднанням до Болонського процесу [15, 9].

Ця іновация трактується в літературі як намагання розвинутих європейських країн отримати додаткові можливості залучати інтелектуальний потенціал інших країн. За новітніми даними лише в ЄЕС бракує близько 700

тисяч науковців різного профілю. Отже, йдеться зовсім не про те, щоб вдосконалювати освітянські структури країн Східної Європи [3, 122].

Видається, що пошук шляхів вдосконалення сучасного освітянського процесу не буде успішним без урахування специфіки традиційної опозиції – «наука – викладання». Освітянський процес принципово не може йти «в ногу» з науковим; між ними завжди була, є й буде дистанція. Нині ця дистанція збільшується. За А. Тоффлером, знання старіють швидше за все. Те, що вивчається в сучасній освітянській системі, навіть у кращих школах і коледжах, є безнадійним анахронізмом. Темпи зростання знань такі, що, коли дитина, яка народилася сьогодні, закінчить коледж, кількість знань у світі збільшиться в чотири рази. Коли цій дитині виповниться 50 років, кількість знань збільшиться у 32 рази, обновились із моменту її народження на 97% [17, 120, 324]. Склалося так, що у більшості ВНЗ викладають не творці науки, а переповідачі застарілих наукових концепцій. Постає надзвичайно складна проблема оперативного залучення новітніх наукових знань до курсів ВНЗ.

До того ж впливає такий об'єктивний чинник, коли розвиток наукової думки значно випереджає прогрес гуманітаризації суспільства. Зокрема, екологічна криза є не стільки «зовнішнім» явищем, скільки «внутрішнім», пов'язаним з етичними, соціальними та політичними проблемами, що стоять сьогодні перед людством. Тут однаково важливими є ресурси матеріальні й духовні: «До тих пір, поки ми будемо абсолютизувати силу людського розуму, виходячи з установки непогрішності дій, що продиктована логікою наукової раціональності, сліпо сподіватися на розумну діяльність людини, на тріумф Номо sapiens і бачити в ньому ідеальний образ людини майбутнього, нам навряд чи вдасться уникнути тих труднощостей і суперечностей, з якими людство зіткнулося нині.» [10, 191].

Е. Маркарян зазначає, що ми часто, говоримо про зовнішнє по відношенню до суспільства середовище і розуміємо його як суто природне середовище. Таке уявлення є некоректним, бо кожне суспільство існує в оточенні інших суспільств. Через це науковець виокремлює кілька підсистем культури.

Перша – природно-екологічна культура. Вона репрезентує спосіб адаптації суспільства до фізичного оточення, його перетворення в матеріальному виробництві.

Друга – суспільно-екологічна культура, культура міжсуспільних зв'язків і взаємостосунків. По суті це соціально-історичне середовище.

Третя – соціорегулятивна. Вона є необхідною, оскільки суспільство складається із множини людських індивідів, що взаємодіють у межах певного простору навколишнього середовища.

Отже, культура постає як універсальний механізм самоорганізації суспільного життя в певних соціоприродних умовах. У цьому аспекті є неправомірним протиставлення «адаптивної» діяльності «виробничій». Обидві вони є двома якісно різними типами пристосовувальної діяльності [11, 64–65].

Набувають поширення намагання відшукати певні аналогії між культурою й освітянським процесом, як її важливим фрагментом. Популярною стає думка, що людські культури сягають у своїх витоків біології. «Жодний поважний біолог не буде заперечувати, що культура є важливою і часто виявляє вплив, який може притлумити природні інстинкти і потяги. Культура як така – здатність передавати поведінкові правила з покоління у покоління негенетичним шляхом – сама вмонтована в людський мозок і є головним джерелом еволюційних переваг людського виду. Але цей культурний зміст спирається на природну субструктуру, яка обмежує і скеровує культурну творчість у сукупностей індивідів. Те, що пропонується новою біологією, для розсудливої людини не є біологічним детермінізмом, а радше більш збалансованим поглядом на взаємодію природи і виховання у формуванні людської поведінки» [18, 167]. Ф. Фукуяма допускає, що такі важливі ознаки соціуму, як спорідненість чи схильність утворювати групи у громадянському суспільстві, є генетично контрольованими типами поведінки.

У школі (вищій і середній) домінує педагог-предметник, який, якщо й володіє предметом, то не дуже впевнено почувається в якості вихователя. Ця обставина призводить до суперечливої поляризації учасників освітянського процесу – учителів та учнів – особливо за умов комерціалізації педагогічної галузі. У зв'язку з цим, учениця М. Гайдеггера Анна Арендт справедливо вважає, що головним недоліком сучасної освіти є втрата компетентності й авторитету вчителя. Компетенція це – знання світу й спроможність передати його (знання) іншим. Авторитет учителя полягає у тому, щоб формувати відповідальність за цей світ. Нині дорослі відмовляються брати на себе відповідальність за світ, в якому вони помістили дітей. Саме в цьому А. Арендт вбачає кризу освіти та культури [5, 222–224].

Феномен просвітництва тлумачився в античні часи як акт передачі світла, а в середньовіччя як передача світла віри Христової. У наш час термін «просвітництво» еволюціонував до словосполучень «освітянський процес», «освітянські технології», «парадигма сучасної освіти». Із сфери утаємниченої, складної, багато в чому сакральної, просвітництво перетворилось у пересічну форму людської діяльності, професію з надзвичайно низьким рейтингом. Сучасна освіта з засобу формування «всебічно розвинутого» майбутнього покоління перетворилась на казенний процес професійної підготовки спеціаліста, а в останній час, ще й у сферу послуг, що особливо помітно за умов активної комерціалізації нашої середньої та вищої школи. Очевидним стає падіння цінностей трудової моралі та культивування (гіпертрофоване!) цінностей гедоністичних. На цьому фоні все більш непривабливими стають професії наукового працівника та педагога.

На сьогодні є домінуючим відомчий підхід до освітянсько-виховної справи: у нас є спеціалісти з кожного типу освіти та виховання (етичне, економічне, моральне, патріотичне, юридичне, фізичне, екологічне тощо), що призводить до атрофування необхідних зв'язків між ними. Освіта зосереджується в руках професіоналів і перестає бути предметом громадських

дискусій. Суспільство сьогодні досить пасивно сприймає навіть найбільш парадоксальні ініціативи з боку офіційних педагогічних інституцій.

Сфера екологічної освіти має безпосереднє відношення до пошуків принципово нових форм цивілізаційних начал, нових етико-гуманістичних цінностей, зрештою, до знаходження людиною свого місця у світі, що швидко змінюється. Проте сучасна система освіти продовжує спиратися на пізнавальні засоби класичного раціоналізму, з його ідеалом незалежної від долі людини об'єктивістської абсолютної істини. Зокрема вважається, що якщо об'єкт екологічної освіти орієнтується в біогеохімічних циклах, потоках енергії на планеті, трофічних ланцюгах і пірамідах, типах екосистем і принципах раціонального природокористування, то мети досягнуто. Проте це зовсім не так. Як справедливо зазначає С.А. Рижкова, «хоча евристичні можливості методологічних принципів постнекласичної науки, зокрема системного міждисциплінарного підходу, стають все більш очевидними, сукупність проблем, що постали перед національною вищою освітою, вітчизняні науковці здебільшого розглядають в межах концептуально-методологічного апарату класичної науки» [16, 148].

Стратегічні завдання освіти, які мало кого нині турбують (зокрема екологічної) значно виходять за межі засвоєння теорії та практики загальної екології як одної з фундаментальних основ природокористування. Екологічні загрози не піддаються чіткому визначенню у причинно-наслідкових зв'язках, проте вони тісно пов'язані між собою й іншими соціальними, політичними й економічними чинниками. Посилення боротьби за володіння та користування чистим повітрям, водою, орною землею, рибними ресурсами, що недавно розглядалися як безкоштовні, нині постає як головний чинник міжнародних стосунків. Знання багатоманітної екологічної емпірії потрібно ще довести до розуміння, органічно пов'язавши її в єдину концептуальну систему. Ця процедура є надзвичайно важливою й, водночас складною у процесі реалізації. Ще А. Ейнштейн зазначав: як багато ми знаємо і як мало розуміємо. «Людина, – зазначає відомий російський психолог В. Знаков – ніколи не розуміє знання. Знання це щось на зразок окулярів..., через які вона бачить світ... Розуміння – компонент мислення, спрямований не на отримання нових знань, а на їх осмислення» [1, 81–82]. Тому воно нероздільно пов'язане: з внутрішнім переконанням, вірою, інтуїцією і є важливою передумовою мудрого, виваженого ставлення до світу. Осмисленню й розумінню ситуації, або, використовуючи термінологію М. Хайдеггера, умінню вслуховуватися (Hörchen) та вникати (Ver-nehmen), властивий глибинний соціально-культурний та моральнісний контекст.

Розуміння є важливою передумовою цілісного органічного світобачення. Йдеться навіть про необхідність дивитися на природне середовище очима художника, який, за В. Вейдле, повинен володіти здатністю сприймати світ і кожную його частку не в аналітичній розчепленості та роз'єднаності, а в первинній цілісності (нетронутого) буття, де складність не заважає простоті і простота включає складність [2, 123]. Потреба в такому світобаченні очевидна,

бо чим далі культура відходить від органічної сумісності людини та природи, від конкретної природності самої людської істоти, тим швидше вона перетворюється в науково-технічну цивілізацію і тим сильнішим стає бажання повернутися до її початків, об'єднати роз'єднане, відновити первинну цінність, що розпалась на фрагменти.

Найбільш небезпечним у науковій та освітянській діяльності вважається розрив між природничонауковою та соціогуманітарною складовими. Подолання цього розмежування є головною стратегією подальшого розвитку сучасного наукового пізнання і разом з тим, освітянської справи. Саме ця обставина спонукає до «екологізації» та «гуманітаризації» традиційних навчальних дисциплін, і не лише біології та природознавства, а й таких, на перший погляд далеких від екології, як хімія, фізика та математика: «Природничі науки іноді стають ключем до вирішення проблем чисто гуманітарних» [12, 5]. Гуманітаризація ж природничих наук багато в чому позбавляє їх вад об'єктивістського й аморального бачення світу. Тому саме залучення матеріалу та методології гуманітарного комплексу наук видається продуктивним засобом переорієнтації екологічних освітянських програм від знання до розуміння «загальних законів світу».

Сьогодні багато говорять про необхідність переходу від класичної «репресивної» педагогіки, заснованої на страху й покорі вчителів та шкільному розпорядку, до «педагогіки співробітництва», де вчитель має бути товаришем і партнером, «відкритої освіти», «самовизначаючого пізнання» – дитина знає, що їй краще. Пропонується повернутися до традиційних і вже майже забутих освітянських технологій, пов'язаних із грою та змаганням (*Homo ludens* – Й. Хойзінга), етичним та естетичним вихованням (школа під блакитним небом – В. Сухомлинського) тощо. Лише через красу можна прийти до свободи – був переконаний Ф. Шиллер. Естетичне виховання й досі вважається необхідною передумовою цілісного й гармонійного виховання, що повністю виключає фізичний та моральний примус [20, 318].

Отримує поширення термін «живе знання» як невід'ємна властивість самого життя і разом з тим орієнтація на його пізнання. Живе знання протиставляється традиційному технократичному мисленню, сконцентрованому на якійсь одній ідеї. Останнє позбавлене адекватного світоуявлення, живого ставлення до дійсності. Воно вириває окремі події із повноцінного життєвого контексту, завдяки чому з'являється «примат цілі над засобами, цілі над смыслом і загальнолюдськими цінностями, смысла над буттям і реаліями світу, техніки (в тому числі й психотехніки) над людиною та її життям. Технократичне мислення – це Россудок, якому чужі Розум, Рефлексія, Любов до життя у всіх його виявах» [7, 29–30].

Отже, пошук новітніх освітянських технологій не може не спиратися на осмислення радикальних змін, що відбулися в науці та суспільстві. Без цього освіта, ще більше ніж тепер, буде віддаленою від реалій буття і неефективною.

ЛІТЕРАТУРА

1. Беседа с В. Знаковым // Человек. – 1998. – № 5. – С. 81–82.
2. Вейдле В.В. Умирание искусства. Размышления о судьбе литературного и художественного искусства. – СПб.: Аксиома, 1996. – С. 123.
3. Высшее образование для XXI века. Материалы научной конференции. – М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2005. – С. 122.
4. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век. Антология. – М., 1995. – С. 219–220.
5. Жаклін Рюс. Поступ сучасних ідей. Панорама новітньої науки. – К.: Основи, 1998. – С. 222–224.
6. Ильин В.В. Класика – некласика – неонекласика // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 1993. – № 2. – С. 32.
7. Зинченко В.П. Рассудок и разум в контексте развивающегося образования // Человек. – 2000. – № 5. – С.29–30.
8. Кириленко Г.Г. «Мгновенная» мифология как технология жизни // Вестник МГУ. – Серия 7. – 2007. – № 2. – С. 77.
9. Крымский С.Б. Культурно-экзистенциальные измерения познавательного процесса // Вопросы философии. – 1998. – № 4. – С. 45.
10. Лейбин В.М. Глобалистика, информация, системные исследования. – М.: ЛКИ, 2007. – Т.1.: Глобалистика. – С. 191.
11. Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. – М.: Мысль, 1983. – С.64–65.
12. Моисеев Н.Н. Путь к очевидности. Расставание с простотой. – М., 1998. – С. 5.
13. Педагогічні інновації в Україні // Науковий світ. – 2006. – № 3. – С. 10–12.
14. Пилипенко А.А. Закат логоцентризма // Человек. – 2005. – № 5. – С. 47.
15. Про основні результати діяльності Міжнародної Асоціації академій наук у 2005 році і подальший розвиток міжнародного наукового співробітництва. Доповідь президента МААН академіка НАН України Б.Є. Патона // Вісник НАН України. – 2005. – № 12. – С. 9.
16. Рижкова С.А. Реформа вищої освіти: ідеї, проблеми, перспективи // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2006. – № 8–9. – С. 148.
17. Тоффлер А. Футурошок. – СПб: Лань, 1997. – С. 120, 324.
18. Фукуяма Ф. Великий крах. Людська природа і відновлення соціального порядку. – Львів, Кальварія, 2005. – С. 167, 269.
19. Швырев В.С. От классического к современному конструктивизму // Философские науки. – 2008. – № 3. – С. 14.
20. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Собр. соч. – М., 1957. – Т.6: Статьи по эстетике. – С. 318.
21. Яницкий О.Н. Производство социально-экологического знания // ОНС. – 2006. – № 5. – С. 130.

РЕЗЮМЕ

Н.Н. Киселёв. Наука и образование в эпоху постнеклассики: проблемы пересечения.

В статье анализируется сущность этапа постнеклассики, раскрываются её характерные черты. Особый акцент автором сделан на раскрытие взаимосвязи науки и образования в эпоху постнеклассики.

SUMMARY

M.M. Kyselyov. Science and Education in the Postnonclassic Epoch: the Problems of Crossing

The essence of postnonclassic stage, its characteristic features are analyzed in the article. A special accent is made upon the revelation of science and education interconnection in the postnonclassic epoch.

В.Л. Чуйко

Київський національний університет
ім. Тараса Шевченка

ОСОБЛИВОСТІ КОНЦЕПЦІЇ ІСТИНИ В ТЕОРІЇ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ

В статті розкривається сутність концепції істини в теорії наукового пізнання та аналізуються особливості її прояву в працях М.Ф. Овчиннікова, К. Поппера, М. Фуко, М. Гайдегера та інших авторів.

Теорія наукового пізнання, на відміну від традиційних гносеологічних учень, за основоположну засаду науки визнає існування відношення людини до знання [6, 47–51], а не дійсності. Сучасний науковець – людина, яка обов'язково має фахову підготовку (володіє знаннями) та відрізняється, наприклад, від схоласта тим, що зазнає сумнівів, а не безпосередньо приймає знання на віру. Іншими словами, він перебуває у відношенні до знання: осмислює їх, прагне чіткого розуміння, перевіряє, уточнює тощо.

Власне для схоласта чи тривіального споживача здобутого науковцями знання є можливою вказана М.Ф. Овчинніковим позиція: «...ця придуркувата наука, усі думки якої спрямовані сфери високої теоретизації, є винуватою в тому, що її результати нерозумно і трагічно знищують умови існування людства на нашій чудовій планеті Земля» [2, 88]. Рефлексуючий науковець є такою людиною, яка судить сама себе. Для неї суд історії та оточуючих не має значення. Такій людині дошкуляє лише нерозуміння оточуючих, яке дратує її. Тобто мова йде про людину, яка має істину.

Однак позицію науковця не можна ототожнювати з аморалізмом. Нерозумні правила суєтного соціального існування, як багато хто вважає, «мають стосуватися не кожного». Тобто іноді вважають, що їх можна не виконувати. Аморалісти не розуміють, що діяти заперечуючи загальне правило можна не тільки тілесно, а й духовно, не тільки як тварина, а й як людина.

Наприклад, тілесно «дурний» собака кусає свого хазяїна, який його годує (так само роблять і політики, які не шанують джерело своєї влади). У даному випадку заперечення правила є абсолютним, оскільки демонструє неможливість буття правила взагалі. Духовне заперечення правила має раціональний критичний характер, наприклад, так визначається настанова науковцям проти схоластів у відомому методологічному сумніві Р. Декарта. Тобто духовність науковця полягає у формуванні відношення (тобто в збереженні) до змісту правила, оскільки інакше критика втрачає свій сенс. Іншими словами, заперечення ірраціонального порядку має анти-духовний, нелюдський, тваринний зміст, що визначається, наприклад, бажанням (іноді чогось уявного), яке є мінливе, знищуючи умови існування і саме існування.

Цікаво, що подекуди ірраціональність пов'язують з духовними проявами, наприклад стражданнями закоханих. Однак тут не враховується, що в цьому випадку реалізується не заперечення, а творче поєднання різного, дві різні ідеї «Я» об'єднуються чуттями, з'єднуються два різних правила існування, два унікальні існування.

Розщеплення суцього на об'єкт і суб'єкт ставить за М. Гайдегером людину в центр світобудови. Однак так може існувати тільки та людина, яка не усвідомлює себе творцем «картини», що була утворена внаслідок вирішення конкретних проблем. «Споживач» картин світу сприймає їх як данину, а тому проблематики, що мучила їх творців, для нього не існує. Використовуючи запроваджене у фундаментальній онтології вирішення навчання майстерності як опанування вміннями і навичками порівняно з навчанням мисленню, як опанування «розірваністю, що прямує в метафізичне» [4, 80], ми можемо виявити, що саме знання презентує особливу майстерність людини до розуміння необхідності пов'язати різне в одне єдине ціле. Безпосередньо це стає очевидним за співвідношення майстерності та магії, оскільки остання ніби є прикладом майстерності. Однак така майстерність не засновується на розумінні цілого, вона погоджується з незнанням, забороняючи втручатися свідомості. Наприклад, Фауст (у Гете) займався саме магією, лише мріючи про знання та розуміння, усвідомлюючи їх відсутність. Щодо цього очевидно, що не може бути зрозумілою остаточно відома пропозиція Полані звернутися до вивчення особистісного знання, оскільки не можна визначити, в якому випадку він має на увазі знання, а в якому – уміння.

Така сама невизначеність присутня й у структуралізмі. Це видно з наступного положення: «...немає знання, позбавленого будь-якої визначеної практики; і всяка мовна практика може бути визначена через те знання, яке вона формує» [3, 285]. Ураховуючи відоме визначення у структуралізмі М. Фуко тієї обставини, що майстерність і мислення, уміння і знання мають бути взаємопов'язаними, хоча вони і не є тотожними, ми отримуємо вказану невизначеність.

Пропозиція позитивізму обмежити думку науковця вирішенням запитанням «як?» відмовляючись від розмислів над «чому?» має коректне виправдання. Питання «як?» дозволяє здійснити абстрагування від онтології та

звернутися до методу. Такий підхід уможливило створення розуміння, зцентроване методологією. Тобто методологічне знання, стаючи головним предметом думки, тепер може розглядатися без урахування сфери застосування методів. Відповідно воно вперше змістовно та конкретно відокремлюється від онтології та гносеології, стає об'єктом дослідження.

Дисциплінарно домінування запитання «як?» дозволило якісно змінити структуру, динаміку змін та відношення між знаннями, утворивши поділ на фундаментальну та прикладну науки.

Одночасно, як засвідчили парадокси прагматизму, ототожнення змісту знання з методом обґрунтувало неможливість вирішити питання про походження, вибір, удосконалення методів, якщо відсутня онтологія (уявлення про дійсність, щодо якої створюються методи).

Відносно зазначеного вирізнення (знання та майстерності) в теорії наукового пізнання важливим стає запроваджене К. Поппером розрізнення дескриптивної й аргументативної функції мови, що виявляють можливість різних концепцій істинності.

Відповідно до дескриптивної функції наукової мови виникає регулятивна ідея істини, що визначає опис та його узагальнення як адекватний фактам та емпіричним ситуаціям.

Відповідно до аргументативної функції наукової мови, яка за К. Поппером полягає у критиці описів з позиції «регулятивної ідеї істини», «змісту», «правдоподібності», можна констатувати можливість об'єктивності: суб'єкт (як носій методу) встановлює єдність (тотожність) між предметом думки (чи картиною світу) та об'єктом (проблемами, завданнями, суперечностями) так, що проблеми та завдання вирішуються (суперечності усуваються).

Пропозиція критичного раціоналізму визначати наукову діяльність в межах моделі росту знання «від проблеми до проблеми», яка позитивно розкривається за допомогою «рефлексивних тез експлікації об'єкта суб'єктом» [5, 42–43], вимагає конкретної відповіді щодо можливості позитивного вирішення проблеми експлікації наукової істини. Щонайменше в межах цього підходу ми бачимо можливість позитивно вирішити поставлене М. Даммітом завдання, сформульовану наступним чином. «Нам не треба намагатися виключити термін «знання», але нам також не можна бути задоволеним, говорячи, що є відомим, не кажучи при цьому, що означає мати це знання, тобто як його проявляє той, хто його знає» [1, 105].

Проблемність як форма відношення до знання, а не до дійсності виявляє, що аргументоване знання, даючи таке визначення єдності предмета і об'єкта думки, яке усуває суперечність (вирішує завдання), є дещо принципово зрозуміле, оскільки «в собі» розповідає про те, що означає мати певне знання, інакше задачі (проблеми, завдання...) не вирішуються.

Наприклад, так званий метод «спроб та помилок» набуває принципово раціонального обґрунтування, якщо його застосування свідомо буде обмежуватися визначенням характеристик, які шукаються в невизначеному

середовищі з мало визначеними властивостями. Іншими словами, він має сенс там, де здійснюється пошук у невідомому тих властивостей, які визнаються відомими. При цьому відомі методи відносно (необмеженої) дійсності використовуються як засоби обмеження та абстрагування дією, визначаючи окремі властивості невідомого, перетворюючи їх на відоме. Тому більш адекватним формулюванням такого підходу була б назва: *метод визначення відомого в невизначених обставинах* (невизначеному середовищі, невизначених множинах, множині, яка не може бути вичерпно визначеною).

Позитивний зміст зазначеного методу як демонстратора істини можна охарактеризувати так. Якщо існують відомі, формалізовані методи, які дозволяють отримувати передбачувані результати під час їх застосування (для різних методів % таких результатів може бути різним: від відносного до однозначного) до невизначених обставин, тоді можна вважати методологічно обґрунтованою гіпотезу про наявність у невизначених обставинах властивостей, що уможливають реалізацію відомого методу. Зрозуміло, що для різних методів необхідна і достатня множина таких властивостей є різною. Позитивна реалізація методу (знання на якому він заснований) у вигляді усунення невизначеності ситуації свідчить про наявність істини.

Принаймні в умовах, коли науковцю доводиться визнати наявність суперечності у формалізованих системах уявлень, він застосовує метафори. У вказаних умовах метафора використовується як «активізатор» ірраціональних, індивідуальних, особистісних властивостей науковця. Відповідно формалізація може розглядатися як демонстрація такого знання, яке дозволяє відкривати, виявляти, бачити з очевидною ясністю наявність суперечності. Унаслідок виявлення суперечності раціональна послідовність розмірковування стає неможливою, а тому активний суб'єкт започатковує синтетичне «продукування уявлення», яке часто відбувається як алогічна, творча подія за участі метафори. Без формалізації метафора є необмежена гра уяви, яка не має до науки ніякого відношення. У цьому випадку зміст розуму та свідомості полягає в тому, щоб визнавати не тільки себе, але й свою залежність від об'єктивних обставин. Тобто в концепції Р. Декарта «Я, мислю...» визначається не зміст, а форма розумного існування. Реально питання про зміст знання, розуму та свідомості постало лише у І. Канта, який визнавав за загальну мету філософії знайти відповідь на три відомі питання. Власне єдність цих трьох відповідей і визначається у нашому випадку як концепція істини прийнятна для теорії наукового пізнання.

Згідно з цією концепцією проблема своєю наявністю для свідомості виконує спонукальну та спрямовуючу функцію, вимагаючи активності думки під час її вирішення, оскільки усвідомлення невизначеності є розуміння та переживання неможливості бути свідомо діючим, знаючим наслідки своєї активності. У таких випадках тільки «не діяння» як принцип може застосовуватися свідомо без втрати здатності бути свідомим, розсудливим, розумним. Знання, що дозволяє вирішувати проблему, а відповідно переходити від «не діяння» до стану «діяння», носієм якого є людина «Я – мислю...», може

повноцінно називатися істинним. Тим самим здатність виявляти проблеми є розум, а дурень є той, хто проблем не помічає.

Якщо істина є проблемою тоді, як визначив Ф. Ніцше, віра в неї є «самоодурення». Незважаючи на поширеність критики істини (її проблематизацію), не можна не визнати наступного. Якщо у прямокутному трикутнику квадрат, утворений від гіпотенузи, завжди дорівнює сумі квадратів, утворених від катетів, тоді мене ніхто не переконає в тому, що істина є «самоодурення».

Це може роз'яснити приповідка про розмову розумного учителя з розумними учнями.

«Я розповідаю вам те, що зрозумів та можу обґрунтовано роз'яснити. Ви сприймаєте лише це. Однак у мене залишається ще те, чого сам поки що не зрозумів та не можу обґрунтовано роз'яснити. Саме цього (мого нерозуміння) ви не сприймаєте. Тому ви як учні існуєте із моїми словами (залежні від них), а я існую, маючи справу з реальністю, незалежною від мене (незрозумілою, невизначеною, об'єктивною).

Інакше бути не може, бо для появи у вас знання про те, чого я не зрозумів, та розуміння підстав для мого нерозуміння, ви маєте знати про те, чого я розповісти вам не можу».

Загалом комунікативізм як феномен сучасної культури, за даними різних публікацій (та відомих мені дисертацій) свідчить про завершення доби масових соціальних рухів як основи соціальних, політичних, культурних змін у суспільстві. Поняття «бажання» та «воля», як вони, наприклад, витлумачувалися Ф. Ніцше, перестають виконувати роль евристичного джерела для розуміння сучасних процесів в європейському культурному просторі. Іншими словами, зміни починають започатковуватися концептами окремих розумників, які здатні були домовитися та узгодити свої ідеї з представницькими органами суспільної влади, а не народними масами.

Одночасно, під впливом феномена так званої «смерті суб'єкта» в культурній комунікації відбувається перетворення науки на безперервну домовленість (у методологічному конвенціоналізмі таку безперервність зупиняють «інваріантом»), є смерть самої наукової комунікації, оскільки зникає її зміст, смисл і сенс. Втрата об'єктивності одночасно стає втратою тематики наукового дискурсу – знання про невідоме. Дискурс своїм предметом може мати і метод, і предмет, а не об'єкт думки. Об'єкт має бути одинично та унікально виявленим, щоб продемонструвати науковцю свою незалежність від загальних розмов (тематикою яких у науці може бути метод і предмет). Тому вихід за межі висловленого (дискурсивного) здійснюється саме за допомогою емпіричної демонстрації (фактів): одиничного, неповторного та унікального. При цьому суб'єкт науки як носій відношення до знання, а не дійсності має дійсність як знаряддя виявлення проблем, а не їх вирішення. Вирішення проблем є наслідок мислення, напруження розуму, творчого зусилля. Тому істину доводиться не відкривати чи знаходити, а формувати, створювати.

Відкривають і знаходять незнання: проблеми, питання, завдання, що мають об'єктивний зміст.

ЛІТЕРАТУРА

1. Дамміт М. Логічні основи метафізики. – К., 2001. – С. 105.
2. Овчинников Н.Ф. Знание – болевой нерв философской мысли (к истории концепций знания от Платона до Поппера). – М., 2004. – С. 88.
3. Фуко М. Археологія знання / Пер. з фр. В. Шовкуна. – К., 2003. – С. 285.
4. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. – М., 2007. – С. 80.
5. Чуйко В.Л. Рефлексія основоположень методологій філософії науки: Монографія. – К.: Центр практичної філософії, 2000. – 252 с.
6. Чуйко В.Л. Когнітивізм як об'єкт когнітології. Монографія. – Ніжин, 2007. – С. 47–51.

РЕЗЮМЕ

В.Л. Чуйко. Особенности концепции истины в теории научного познания.

В статье раскрывается сущность концепции истины в теории научного познания и анализируются ее особенности проявления в работах М.Ф. Овчинникова, К. Поппера, М. Фуко, М. Хайдеггера и других авторов.

SUMMARY

V.L. Chuiko. The Peculiarities of Truth Concept in the Theory of Scientific Cognition.

The essence of truth concept in the theory of scientific cognition is revealed in the article. Its peculiarities in the works of M.F. Ovchinnikov, K. Popper, M. Foucault, M. Heidegger and other authors are revealed.

С.М. Вовк

Чернівецький національний університет
ім. Ю. Федьковича

ПРОБЛЕМИ ТА СТАТУС ПРЕДМЕТУ СИНЕРГЕТИКИ

У статті аналізуються проблеми філософського і методологічного статусу синергетики як наукової дисципліни з позиції предметної цілісності.

Наука – важливий чинник розвитку культури різних народів, який повинен зберігатися в нелінійній динаміці предметної конкретизації їх філософсько-наукової культури. Ця динаміка безпосередньо реалізується в багатомірному процесі реалізації абсолютного закону світобудови – трансформації Цілого в Ціле, тобто змістовно-сислової конкретизації філософсько-наукової культури різних народів. Традиційний принцип дуального розділення цілісного дослідницького поля не дозволяє науковому

пізнанню у повному обсягу осмислити механізми самоорганізації та біфуркацій, бо до вивчення предметно-понятійних процесів приступають якісно різні сфери, які хоча в абстрактно-математичному смислі) в рамках міждисциплінарного пошуку виключають одна одну. Перед нами безпредметний парадокс класичної методології, яка виникла і розвивалась, а однобічності (в широкому розумінні слова) природи й сутності лінійного мислення науки Нового часу. Остання ще не включала у своє дослідницьке поле як вивчення особливостей багатофакторної парадигми (концептуальні засади якої лише формувались!), так і фундаментального характеру феномена цілісності і кооперативної взаємодії його складників. Принцип дуальності – поки що нездоланне «гальмо» на шляху розвитку загальної

Теорії самоорганізації, різнобічно-цілісного розкриття багатомірної природи реальних механізмів біфуркацій у структурі предметно-понятійно-концептуальної цілісності світобачення, світовідчуття і світорозуміння. Так званий «синергетичний комп'ютер» – лише перший крок, спроба підійти до пізнання багатомірної природи цієї цілісності в межах розкриття образів, добудови цілісного образу за окремими факторами (скажімо, за носом або очима), а також, власне, виразами людського обличчя в предметній цілісності шести основних емоційних станів (радості, суму, страху, гніву, здивування і нехтування). Синергетичні принципи фактично закладаються в ньому ще на квазікласичному рівні осмислення природного ходу взаємодій, однобічності й цілісності однофакторного й багатофакторного методів і підходів в синергетичній парадигмі (як новій науковій парадигмі) світу нелінійних явищ і процесів. Якісно різні ділянки в ній (що вкрай необхідно для осмислення природи феномена цілісності) є не просто несумісними, а одночасно предметно взаємодіючими в полі синергетичних досліджень як міждисциплінарного наукового напрямку. Становлення некласичної науки означало водночас формування некласичної (багатофакторної) методології на фундаменті розробки молекулярних предметних багатофакторних моделей складних соціоприродних систем. Саме ці ідеї, уявлення та підходи дали відчутний поштовх процесам вивчення феномена цілісності й кооперативності в розумінні єдиного буття Природи і Людини в областях практичного застосування синергетики, насамперед, у науках про людину, свідомість, економіку на основі складного спектра структур-аттракторів (певного класу моделей). Хибною стороною синергетичних уявлень щодо предметної сутності еволюційних процесів є квазікласичний характер синергетичних принципів побудови еволюційного цілого із складових, складних структур із простих. Закони лінійного синтезу реально не проявляються, хоча поступово усвідомлюється природа антропного принципу щодо пошуку загального кореня («наскрізного кореня») організації світу як Цілого.

У багатомірно-цілісному світогляді поняття «мета, ціль» і «ціле» органічно (предметно й етимологічно) зв'язані між собою в його якісно різних напрямках у рамках абсолютного закону світобудови – трансформації Цілого і Ціле. У той же час терміни «телеологія» чи «телеономія» - це тільки

«одномірні» проявлення цього абсолютного закону в побудові досконалого симетричного цілого, тобто лише в абстрактно-математичному значенні й змісті. Реального проявлення цієї ситуації фактично не існує. Є тільки синергетична модель абстрактної можливості такого роду проявлення багатомірно-цілісної Реальності. Тому представники західної традиції помилково стверджують: досягнення мети означає сходження до повної краси і досконалості. І як наслідок – сучасна неklasична наука не знає конструктивної та плідної відповіді на низку проблем, безпосередньо зв'язаних із сутністю шляхів динаміки розвитку еволюційних процесів у відкритих нелінійних системах. По-перше, класична методологія недієздатна для ефективного виявлення цих шляхів. По-друге, дослідниками ще не усвідомлена багатомірна гострота нагальної потреби якнайшвидшого подолання такого гальма, як домінування дихотомічного стилю мислення в динаміці синергетичного світобачення. По-третє, досі не виявлені та непізнанні механізми творення все більш складних систем і структур шляхом інтеграції різних частин (складників) і синтезу різнотемпоральних структур у їх розвитку до еволюційних цілісностей. Узгодження темпів життя структур осмислюється крізь призму дифузних, дисипативних процесів, які є макроскопічним проявленням хаосу. Чи можна гармонійно з'єднати підструктури всередині традиційно побудованої складної структури? Ні. Бо неklasична наука не знає як плідно з'єднувати структури «різного віку», «різної природи», «різного темпу розвитку», тобто факторів, які забезпечують стійкий, різнобічно-цілісний розвиток в одному темпосвіті [6, 31, 73–77]. Зрозуміло, що вплив методологічного арсеналу класичної науки тут поки що є предметно відчутним. Про це переконливо свідчить існування обмеженого спектра способів об'єднання у складну структуру, а також способів побудови багатомірно-складного еволюційного цілого.

О.М. Князева та С.П. Курдюмов [4] на основі дихотомічного способу мислення, спираючись на його інерційність (перебуваючи в лоні утримання класичної ейфорії!) та ввівши поняття «нелінійного позитивного зворотного зв'язку», реалізують своє бачення природи й характеру процесів становлення макрожиття мікрофлуктуацій. Навіть такий поділ уже несе в собі традиційний слід, картину методологічної свідомості класичної науки. Є певний поступ (прогрес) у міркуваннях авторів. Слідуючи класичній стратегії пошуку, вони виділяють два режими у процесах такого становлення. Реально – це двохфакторна модель розуміння природи й характеру виникнення макрожиття мікрофлуктуацій. Перший режим – це так званий HS-режим. Останній виникає в дослідницькому полі режимів із загостренням. При цьому розсіюючий (або дифузний) фактор діє значно інтенсивніше від фактора, який створює неоднорідності (внаслідок предметної дії джерела). Це режим хвилі, яка необмежено розповсюджується. Перед нами предметний парадокс (а не просто абстрактно-математичний), який породжений «одномірно-однобічною» позицією класичного пошуку. У цих режимах розвитку процесів у середовищах практично всі мікрофлуктуації замулюються і не можуть вийти на макрорівень.

Таким фактором є класична однобічність, яка не може бути дієвим чинником розвитку і функціонування незвичного для світоглядного потенціалу Заходу, нелінійного світу (світу нелінійних систем, явищ і процесів). Другий режим – це так званий LS-режим, режим локалізації предметних структур у відкритому нелінійному середовищі. Це друга сторона (аспект) класичної однобічності, яка «продиктована» формально-логічною сутністю лінійного мислення. У цьому випадку робота нелінійного джерела відчутно перевищує дію розсіюючого фактора, внаслідок чого здійснюється локалізація: мікрофлуктуації предметно трансформуються у своє макроскопічне життя.

Синергетики закривають очі і ніби не помічають таких предметних «розривів» у західному світоглядному потенціалі. О.М. Князева та С.П. Курдюмов чітко побачили (усвідомили) природу цієї методологічної недоречності і творчо подолали такі «розриви» шляхом цілісного використання ідейно-теоретичного потенціалу східного світогляду та практичного досвіду містиків Сходу. Чи реалізували автори у своєму пошуку справжній творчий діалог філософій і культур Сходу і Заходу? Очевидно, що ні. Вони зробили важливий крок на цьому шляху – у першому наближенні окреслили «больові точки» меж істинності таких міждисциплінарних досліджень. У кращому випадку, може йтися про незвичне «прищеплювання» ідей і принципів східного світогляду (учень, концепцій і доктрин) на тлі західної філософії та культури. На жаль, автори залишаються в полоні західної формально-логічної системності, а не багатомірно-цілісного світобачення, світовідчуття і світорозуміння світоглядного потенціалу Сходу. Тим самим предметна логіка східних філософій випадає з поля зору авторів. Зазначемо, що її фрагменти «вкраплюються» ними в абстрактно-математичний аналіз смислу й змісту головних, на їх думку, ідей Сходу. Закономірно виникає питання: «Що нового вносить дослідження авторів в розкриття предмета синергетики як міждисциплінарного наукового напрямку?» Однозначної відповіді на нього не може бути взагалі, бо йде предметно строкатий процес її формування як загальної теорії самоорганізації. Цікаво, а що ж при цьому рельєфно висвітлюється? Тому відповідь на ці запитання доцільно побудувати в такому плані.

По-перше, авторами книги [4] окреслено певний симбіоз, точніше, «прищеплення» головних ідей Сходу на ідейно-теоретичний потенціал світоглядної бази Заходу. При цьому домінують вербальні міркування загального характеру, а не глибокі й предметно обґрунтовані доведення та розв'язки. Наприклад, ідея потенціального і не проявленого, на думку авторів, є у вчених стародавніх греків. Це потрібно аргументовано довести, а не словесно декларувати, не розкриваючи предметних відмінностей і особливостей їх концептуального смислу та змісту. Тому отриманий ними симбіоз – глибоко суперечливий, предметно-логічно беззмістовний і безсмысленний (пустий). Синергетичний пошук виявляється можливим лише в сфері «перетину» активного характеру випадковості та високого ступеня абстрактності формально-математизованих моделей і побудов. Тим самим у не проявленому

виді заховується, нівелюється якісно відмінний предметно-концептуальний смисл і зміст світоглядних ідей, принципів і образів Сходу і Заходу. Вельми тонка і абстрактно-математично захована «пастка» для більш широкого і практичного застосування предметних багатомірних (багатофакторних) образів у творчому діалозі (а не просто порівняльному аналізі) Сходу і Заходу.

По-друге, в авторському дослідженні ідея потенційного і непрявленого в концептуальному смислі фактично ототожнюється, а не предметно-змістовно розкривається з концептуальним смислом учень античних греків. Вищевказана «пастка» глибоко заховується в механічній системі звичних слів. Космос, як гармонійний лад світобудови, народжується із первісного Хаосу, Буття – із Небуття. Феномени, що являються людині, – із необмеженої у своїх потенціях безодні. Щоб переконати читача у достовірності надуманої ними аналогії, автори не випадково звертаються за підтвердженням правомірності зробленого кроку до китайської книги «І цзін». Краще і не скажеш про «запозичення» греками світоглядних ідей Сходу, особливо ідей Стародавнього Китаю, Індії та Японії. У китайській «Книзі перемін» предметно-змістовно стверджується, що «ситуації ніби впливають із небуття, і підпорядковуючись суворому ритму світового розвитку, вичерпавши себе, повертаються в Небуття» [3, 64]. Така ж сама картина намальована і в стародавньокитайському пам'ятнику «Хуайнаньцзи»: «Небуття і буття переходять одне в друге, підпорядковуючись двосторонньому руху туди-назад, але між небуттям і буттям немає істотної різниці, буття – лише тимчасова маніфестація небуття» [3, 69]. Отже, небуття – це також багатомірно-цілісна тотальність. Інтерпретація його як безформенного фактично означає існування в ньому нескінченного числа форм (імпліцитного розмаїття Реальності!). Воно ще не реалізовано, але перебуває у неперервному процесі становлення. При цьому, нескінченність форм предметно-змістовно рівнозначна одвічності коренів зреалізованої Реальності. За приклад візьмемо роздуми Т.П. Григор'євої «небуття, порожнеча, позбавлені форми, але все приховують у собі. Порожнеча – умова існування речей, дає їм набути свою природу» [3, 66]. Водночас вона роз'яснює, що правильний переклад «небуття» (в японській традиції буквально означає «річ, яка немає форми») свідчить про те, що у невиявленій формі все уже є» [3, 69–70]. І далі: «Небуття – що не розкрилось, не стало ще буттям, як би «добуття», а не «післябуття». Небуття – зерно життя, ще не дерево, ще не плід, але уже містить в собі потенцію дерева, потенцію плода. Невипадково Тайцзі («Велика границя») абсолют зображають у вигляді кола, дві вигнуті половини якого, світла – Ян і темна – Інь, що нагадують зародок, готові перейти одна в другу. Небуття – це те, «звідки все проростає як із вселенського зерна» [3, 81].

Перед нами цікавий, навіть «захоплюючий роздум» про етимологічну ілюстрацію природи й сутності Небуття, а не їх аргументоване доведення, яке б змістовно включало в себе метафоричний смисл розуміння природи й сутності багатомірної цілісності – предметно-концептуального ядра достовірного (і правильного) розкриття Єдиної Реальності.

Змістовно не враховуючи цього фактора, О.М. Князева і С.П. Курдюмов довільно інтерпретують смисл і зміст міфів Стародавньої Греції щодо природи хаосу, який розглядається не просто як безлика безодня, безформенне первонаачало всіх мирських творінь, а як універсальний творчий принцип, який потенційно, у згорнутому вигляді, містить в собі всі взірці становлення. Досить незвично, у західній манері, динаміку розвитку Хаосу пояснює О.Ф. Лосєв. На його думку, «антична думка взагалі рухалась у напрямку тих формул, які можна було би використати для характеристики Хаосу як принципу становлення (гучно, але не переконливо – С.В.). Стали помічати, що в Хаосі міститься свого роду єдність протилежностей: Хаос все розкриває і все розгортає, всьому дає можливість вийти назовні, але одночасно він все поглинає і нівелює, все заховає всередину. Образ Хаосу у вигляді дволикого Януса, який виступає як творче начало, є у Овідія... Янус своєю власною рукою все відкриває і закриває, являє собою як би світові двері. Він може розгорнути світ у всій його красі і може віддати його знищенню» [5, 580]. Фактично О.Ф. Лосєв аналізує витoki становлення принципу дуальності – стержня розбудови західної традиції та механістичного світогляду.

Вищевикладене, а також тлумачення стародавніх учень яскраво свідчить, що образ Небуття або первісного Хаосу вдало використовується О.М. Князевою і С.П. Курдюмовим для розуміння природи нелінійного середовища, яке в потенції і непрявленому вигляді ховає спектр можливих у ньому форм (спектр структур-атракторів еволюції). Фактично автори зазначають, що східні ідеї про єдність (не зрозуміло яку) усього в світі та циклічного переходу одного в друге Небуття і Буття можуть вступати в резонанс із синергетичними моделями. І все-таки їх квазікласичний підхід закономірно веде до гіпотези існування деякого прасередовища, тобто «одномірного» відтворення поглядів західних філософів на розуміння єдності світових середовищ, системних елементів як єдності їх походження загального кореня, з якого всі вони проростають. Штучне введення в природний хід явищ і процесів нелінійного світу, скажімо, буддійських уявлень про деякий прастан, особливого первісного стану, який позначається як «алая-віджняна», «чітта» або «манас» лише заплутує предметну картину синергетичного світобачення. Буддійська картина світу базується на існуванні свідомості – вмістилища свідомості, які містить останні дхарми у вигляді насіння або зародків» [7, 153]. Західні дослідники, як правило, прасередовище універсаму бездоказово ототожнюють з потенційно нескінченно багатим і нерозгорнутим станом свідомості-скарбниці. Саме образ багатомірної свідомості-скарбниці предметно конкретизує Ф.І. Щербатський [8, 66].

Багатомірна природа свідомості-скарбниці усвідомлюється як джерело формування філософської культури тлумачення древніх східних текстів, особливо теорій ведантичної метафізики і космогонії. Це дослідницьке поле, предметно-понятійно конкретизуючи концептуальну цілісність головних ідей Сходу, стає творчим світопізнавальним засобом плідного пошуку «наскрізних» принципів і основ предметної логіки (а не абстрактно-формальної) з

практичним застосуванням їх для різнобічно-цілісного розвитку багатомірного цілісного світогляду. Чільне місце тут займала ідея циклічності, вічного повернення на тлі предметного смислу й змісту природного ходу зв'язку речей, явищ і процесів у багатомірно-цілісному світогляді. Наприклад, в індійських Ведах і в Буддизмі це сансара – цикл народження і смерті, що повторюється та іманентно зв'язаний з динамікою зміни місцеперебування у всесвіті. Сюди слід віднести також ритми зміни предметної динаміки існування інь-ян. Тому образ вічного повернення не означає повного замикання циклу як передумови переходу Багатомірно-Цілісної Реальності в тотальну однорідність – предметно-логічної основи, не просто абсолютного повторення, а тілесно-духовного знищення механізмів дії абсолютного закону світобудови – процесів багатомірної трансформації Цілого в Ціле, які є невід'ємними складниками вічності життя, цілісного спектра різноякісних «ритмів життя». Так, буддійське світоспоглядання предметно зв'язане з поняттям «карма». Останнє – це «сума діянь» духовно-тілесної діяльності людини в Багатомірній Реальності. У ньому змістовно враховується гіпотеза про те, що карма має тенденцію накопичуватися і всебічніше втягувати людину в «колесо життя», у потік матеріального існування і кругообіг народження і смерті. Під час реінкарнації відбувається повернення зі своєю кармою, зі «всім накопиченим злом», яке необхідно спокутувати. Це гіпотетичне буддійське уявлення стало концептуальною засадою побудови, зокрема, учень про розплату в інших релігіях. У предметно різних «підгонках» західних філософів і теологів дана гіпотетичність виступала в якості однієї сторони дихотомічного способу мислення. Іншим аспектом такої дихотомічності стає потреба зняття надуманих «гріхів», необхідність звільнення від уз (кайданів) матеріального буття. Відповідно до дихотомічного способу мислення саме так здійснюється перехід від буття і страждання у цьому світі до блаженства в іншому (концептуальна засада становлення рабів божих під прикриттям ідеологічно-духовних підвалин насильницького насадження спочатку духовного, а в подальшому – реального рабства в людській цивілізації).

Західні дослідники, особливо сходознавці, у своїх тлумаченнях східних трактатів, їх текстів традиційно здійснювали «підгонку» предметних смислів і змісту цих текстів до уявлень, ідей та філософських систем Заходу в межах дихотомічного стилю мислення. Світоглядне значення і методологічна ефективність останнього у світопізнавальному процесі неповторно зростають. На цій основі поступово усвідомлюється особливе значення і філософсько-світоглядна перспективність творчих діалогів предметно-концептуальних взаємодій філософій і культур Сходу і Заходу. Як правило, такого роду взаємодії були орієнтовані на максимально можливе «зближення» взаємодіючих понятійно-концептуальних структур і потенціалів у світоглядній картині буття природи і людини. Наприклад, Вівекананда був глибоко переконаний у спорідненості сучасних еволюційних теорій із теоріями (як зазначено вище) стародавньої ведантичної метафізики і космогонії (на думку Р. Роллана). Але «Вселенська євангелія Вівекананди» – це ще не вершина історії

культури тлумачень східних текстів, а результат впливу західної філософії і науки на його світогляд. Тобто взагалі не може бути й мови про творчий діалог Сходу і Заходу. Подив і здивування викликає та однобічна думка, що вся індійська думка заснована на теорії циклів. Тоді проблематичним стає сам багатомірно-цілісний характер філософії та культури Індії. Чому? Західний потенціал дуальності відсутній у них. Звідси логічно випливає такий висновок: будь-яка «підгонка» не в силі жорстко однозначно нівелювати суттєві предметні відмінності між філософськими культурами Сходу і Заходу. За приклад візьмемо тлумачення східного символу ян-інь К. Юнгом.

Цей символ він тісно пов'язує (але по-західному обґрунтовує) з еволюцією-інволюцією і зі свідомим-безсвідомим. Суть самої його «підгонки»: у протилежність **ян**, **інь** є темне, жіноче, зв'язане із Землею, «яке емоційно й інстинктивно повертає в глибину часу і вниз – в лабіринт фізіологічного континууму». Після такої «західної увертюри», К. Юнг межово «наближається» до багатомірно-цілісного характеру цього символу. «Мудрі китайці, – відзначає він, – сказали б: «Коли **ян** досягає найбільшої сили, темна могутність **інь** народжується в його глибині, бо ніч розпочинається опівдні, коли **ян** слабне і розпочинає змінюватися в **інь**» [9, 11, 15].

Синергетичне світобачення базується на тому припущенні, що саморухи (автоколивання) інь-ян зовнішньої сили, – це свого роду ілюзія, яка не враховує змістовно того незаперечного факту, що всі взаємодії в єдиному природному потоці – предметно-силові. Чи доступні останні безпосередньому перетлумаченню в синергетиці? Це судження необхідно ще предметно й аргументовано довести у межах природного ходу, розвитку нелінійних явищ, процесів, надскладних коеволюційних систем. Проста декларація існування конкретно-предметної аналогії з синергетикою не може бути абстрактно-формально «втиснута» у змістовно-сміслові межі багатомірних структур предметної логіки, наприклад, буддійської з її образом свідомості-скарбниці. Ідейно-теоретичний потенціал саме предметної логіки може і повинен стати предметно-концептуальним «ядром» розкриття природи й характеру гармонійного спектра «ритмів життя», а також підтримання нелінійними системами (у межах багатофакторних синтезів предметних основ абсолютних законів світобудови!) своєї багатомірної цілісності та незнищеної динамічності. Одночасно це дозволить дослідникам з цілісних позицій впритул підійти до пізнання природи й сутності феномена життя як такого.

Для Заходу одним із шляхів змістовного переосмислення ідей і образів східного світогляду стала розробка космологічних моделей, зокрема, моделі осциляції Всесвіту, який ми спостерігаємо: його роздумування змінюється схлопуванням. Ця модель – це закономірний абстрактно-математичний витвір неklasичної науки. Зрозуміло, цей витвір узгоджується з гіпотетичним сценарієм розгортання подій у синергетичних дослідженнях (які тлумачаться з позицій загальних принципів дихотомічного стилю мислення). Нічого дивного в цьому немає. Більше того, саме в цьому плані наочно проявляється глибинна хибність абстрактно-довільного розділення цілісного світорозуміння.

Як долати цю хибність? Захід лише породжував такі проблеми, але предметно-понятійно їх не розв'язував. Відповідної стратегії пошуку не розробив і донині. Як діють синергетики в цьому випадку? Лише імітацією аналогічності західних уявлень східним ученням, ідеям і образам. Глибокого предметно-логічного доведення цієї аналогічності в межах західної традиції в принципі не вдається, але обійти можна в новій понятійній структурі. Так, О.М. Князева і С.П. Курдюмов [4] досить незвично пояснюють природу і характер цієї «прогалини» у західному світобаченні. Прорекларувавши нове світобачення, вони стверджують про відповідний йому «механізм існування» і самопідтримування структур у відкритих нелінійних середовищах – механізм, глибоко аналогічний східному образу інь-ян» [4, 100]. Коротко розглянемо їх спосіб пояснення.

Виявляється, що за певних умов встановлюється режим локалізації (LS-режим), тобто оформлення структур у відкритому нелінійному середовищі. Саме цей режим тримає хаос у певній формі. Одночасно розвинуті локалізовані структури нестійкі до хаотичних флуктуацій на мікрорівні. Малі збурення порушують синхронізацію темпу розвитку процесів усередині складної структури, яка розпочинає розпадатися (цікаво, під дією яких фізичних сил?). Але цього розпаду можна уникнути (за рахунок хаосу, флуктуацій), якщо здійснити стрибок на інший, протилежний режим – HS-режим. Останній – це режим «необмеженої хвилі, що розбігається», відновлення процесів по пройдених стежкам. Розпад змінюється об'єднанням. Максимальний розвиток неоднорідностей – їх згладжуванням, подібно до того, як день змінюється ніччю, як чергуються інь і ян. Але ця аналогічність притаманна предметно різним світобаченням. Концептуальна база такого порівняння навіть не виявлена. Інтерпретаційні моделі результатів цього порівняння – предметно різні та логічно несумісні.

З цих позицій у східних ученнях не можна знайти прямих свідчень про те, що цикли переключення інь-ян повністю подібні до чергування хвиль розходження і сходження. Аргументом доведення тут також не може виступати прозахідна «підгонка» Т.П. Григор'євої в межах дихотомічного стилю мислення: «Двоєдина природа абсолюту, – відзначає вона, – взаємопроникність і взаємодоповнювальність відцентрового *інь* і доцентрового *ян* (інь як би огортає ян) утворюють відцентрову інтровертну модель» [3, 103]. Перед нами західна «калька», яка неправомірно накладена на природу (абстрактно-формально) циклів переключення інь-ян. Абстрактно-формальний характер «підгонки» Т.П. Григор'євої допускає інші «підгонки» цього ж спектра. Ось одна із них. Інь, або HS-режим, знаменує собою не проявленість, не розчленованість, інтегральність, синтез процесів і структур. У той час, як ян, або LS-режим із загостренням, знаменує собою проявленість, розчленованість, диференціацію, тенденції до розпаду процесів і структур.

Реально, яка ж суть цієї «кальки»? Абстрактно-математична, оскільки існування двох полярних режимів – один із фундаментальних результатів, отриманий для широкого класу рівнянь. Яка ж головна причина можливих

коливань? Відповідь аналогічна: це – сильна нелінійність. Якщо взяти об'ємні джерела системи (середовища) незалежно від конкретної природи факторів, що розмиваються (межова абстрактна математична однобічність!), чи це буде, наприклад, розсіювання тепла, розповсюдження інфекційних хвороб, знання тощо, приводить до чергування у часі цих режимів, які доповнюють один одного. Їх предметно-понятійна цілісність просто ігнорується як за смыслом, так і за змістом. Ось чому комп'ютерно-математичний (обчислювальний) експеримент є однобічним засобом вивчення переключення з HS- на LS-режим. У той же час зворотне переключення з LS- на HS-режим) – це гіпотеза, яка породжена евристичним впливом Сходу на синергетику як міждисциплінарний науковий пошук. Інакше кажучи, східне світосприйняття – джерело не тільки генерації фундаментальних ідей синергетики, але й багатофакторний засіб для розкриття предметно-понятійного смыслу та змісту цих ідей.

Абстрактно-математичний статус предмета вивчення синергетики концентрується навколо розуміння смыслу таких факторів, як сильна нелінійність і позитивний зворотній зв'язок в об'ємних джерелах. У цьому випадку на фазовій площині є дві сфери, де розв'язок існує в малому і цілому. Розв'язання в малому розуміється як режим із загостренням, нестійкий до малих флуктуацій. А розв'язання в цілому – це режим стійкий до малих флуктуацій та існує на вісі часу від нуля до нескінченості. Звідси, предметний смысл і зміст понятійно-концептуальних структур синергетики, імпліцитно вводить у синергетичний підхід уже недієздатний варіант (модель) методології розуміння діалектики, на шляху глибокого осмислення теоретико-методологічної новизни і синергетики як загальної теорії самоорганізації, і як нелінійної наукової парадигми синергетичного світобачення. Суть цього «гальма»: змінюючи один одного, відбуваються то відпадання від цілого, то включення в нього; то диференціація і самовизначення частин, то злиття їх з цілісною складною структурою. А ось і «запозичення» із розуміння смыслу й змісту діалектичного зв'язку протилежно направлених явищ і процесів. Тому синергетики переконані, що обидва протилежно направлені процеси вкрай потрібні доповнюють один одного, взаємно переливаються один в одного. Однобічний характер «гальма» фактично «розчиняється» в понятійно-концептуальному смыслі штучно надуманої «діалектизації» синергетичного дослідження. Тоді можна тлумачити, що можливість переключення цих процесів при сильній нелінійності ніби дозволяє дослідникам відсунути часову межу існування складної структури, яка зв'язана з моментом загострення. Ясно, що це лише абстрактно-формальна можливість, а не предметно-реальна, яка безпосередньо зв'язана з природним ходом розвитку неподільної цілісності різновекторних процесів.

Таким міркуванням притаманний гіпотетичний характер. Це стосується і тлумачення отриманих результатів. Так, підсилення нелінійності середовища та виникнення коливань між двома розв'язками – ймовірно гіпотетична властивість структур «живого», а в «мертвих» структур їх життя (у середовищах із слабкою нелінійністю) «завершується» імовірнісним розпадом.

Для них немає коливних режимів, а життя їх обмежене моментом загострення. Гіпотетичний характер цих міркувань прямо і опосередковано обумовлений тим, що сучасна наука так і не розкрила природи механізмів такого поділу, а також їх предметно-змістовної значущості у цілісному світорозумінні і світосприйнятті. Такого роду судження, як світопізнавальні засоби, є предметно-гіпотетичними й однобічно-хибними. Довільність тут – це те, що допускає абстрактно-формальний пошук протилежно направлених процесів. Яке ж реальне значення має цей пошук? Тільки гіпотетичне. Наприклад, у HS-режимі (без загострення) відбувається розпливання процесу переважно по старим слідам. З повторенням циклів, структура все більше симетризується, а її форма вироджується зі складної в просту (неясна взагалі гіпотетичність у квадраті, а це світобачення!). Власне, замикання циклів взаємного переключення протилежно направлених режимів ніби продовжує «життя» системи з сильною нелінійністю, але не робить її якісно безсмертною, тобто предметно вічною. Усе це дозволяє зробити такий важливий висновок: ідея розділення у часі протилежних начал в синергетичному підході за своєю фундаментальністю в межах предметної логіки не може займати місце абсолютних законів розвитку і функціонування Єдиної Багатомірно-Цілісної Реальності. Тому постановка і розв'язання будь-яких проблем, виходячи із наявних принципів синергетичного світобачення, по своїй суті, є і залишаються предметно-логічно неправомірними й хибними у контексті загальних принципів організації світу.

Ці принципи – безпосередні наслідки ієрархічної картини світобудови, предметний смисл і зміст яких означає механістичне розділення єдиного, багатомірного буття природи і людини. З цих позицій неправомірно можуть досліджуватись, більше того, розділятися різнонаправлені у часі процеси, які відбуваються не одночасно. Як це аргументовано довести? Тільки абстрактно-математично і гіпотетично, але не реально і предметно-змістовно. У зв'язку з цим постає таке кардинально важливе запитання: чи можна предметно-змістовно порівнювати, а тим більше багатомірно синтезуватися синергетичне і східне бачення світу? Однозначної відповіді на нього не може бути в принципі. Справа в тому, що предметний смисл і зміст цього питання багатомірно «занурені» у безодню несумісності східного і західного способів життя в багатомірно-цілісному бутті природи і людини.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вовк С.М. Даофізика: морально-духовний потенціал. Книга третя. – Чернівці: Прут, 2007. – 182 с.
2. Вовк С.Н., Маник О.Н. Неклассическая методология и многофакторный подход. – Черновцы: Прут, 1996. – 293 с.
3. Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. – М., 1979.
4. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры. – СПб.: Алетея, 2002. – 414 с.

5. Лосев А.Ф. Хаос // Мифы народов мира. – М., 1982. – Т.2.
6. Наука, технология, вычислительный эксперимент. – М.: Наука, 1993.
7. Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М., 1991.
8. Щебатский Ф.И. Избранные труды по буддизму. – М., 1988.
9. Jung C.G. Psychology and the East. – London, 1986.

РЕЗЮМЕ

С.Н. Вовк. Проблемы и статус предмета синергетики.

В статье анализируются проблемы философского и методологического статуса синергетики как научной дисциплины с позиции предметной целостности.

SUMMARY

S.M. Vovk. Problems and Status of the Subject of Synergetic.

The article analyses the problems such as philosophic and methodological status of the synergy as a scientific discipline from the position of subject integrity.

О.Я. Мороз

Інститут філософії
ім. Г.С. Сковороди НАН України

САМООРГАНІЗАЦІЯ В ДОСЛІДЖЕННЯХ З КІБЕРНЕТИКИ, ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ ТА СИНЕРГЕТИКИ

У статті аналізуються генезис та еволюція досліджень самоорганізації в названих галузях науки, їх специфічний характер. Визначається методологічна роль кібернетики й штучного інтелекту у виникненні синергетики та зворотний вплив синергетики на розвиток штучного інтелекту. Розглядаються актуальні методологічні та епістемологічні проблеми самоорганізації складних систем.

Сучасні наукові дослідження процесів самоорганізації асоціюються чи не виключно з однією лише синергетикою – загальною теорією саморганізації, хоч вперше систематичні широкомасштабні дослідження процесів самоорганізації, специфіки самоорганізуючих систем доволі успішно проводились у кібернетиці ще у 40–50-х рр. ХХ ст. (Н. Вінер, Дж. Нейман, У.Р. Ешбі), тоді як синергетика виникла лише на межі 60–70-х рр. ХХ ст. (І. Пригожин, Г. Хакен). Тож і терміни «самоорганізація», «самоорганізуюча система» теж уперше з'явилися у тезаурусі кібернетики і лише згодом набули інтенсивного поширення в інших науках. Мета кібернетичних досліджень процесів самоорганізації полягала в побудові загальної теорії самоорганізації як основи моделювання складних феноменів – біологічних, інтелектуальних, соціальних. Йшлося передусім про окреслення класу систем (реальних і принципово можливих), які могли б бути адекватно охарактеризовані (описані, пояснені, прогнозовані) поняттям «самоорганізація» (та сукупністю органічно

пов'язаних, споріднених з ним понять – «само відтворення», «саморозвитку», «самомодифікації», саморегуляції, самокерування, самонастроювання *etc.*). Клас самоорганізуючих кібернетичних систем (в основі яких лежить принцип зворотного зв'язку) досить широкий. Такі системи можуть відрізнятися природою, рівнем організації, складності, стійкості, цілеспрямованості, автономності тощо (жива клітина, організм, популяція, людський колектив, комп'ютер і т.д.) [1; 5; 6; 14; 15; 16; 18; 19; 22; 23; 26].

Процеси самоорганізації розглядалися в кібернетиці передусім у загальному комплексі широкомасштабних досліджень інтелектуальної сфери. Актуалізації процесів дослідження феномена самоорганізації особливо сприяла проблематика створення на кібернетичних принципах систем, здатних здійснювати такі функції, що традиційно вважались незаперечною прерогативою людини, її головного мозку. Поступово на цій основі у лоні кібернетики склалась галузь штучного інтелекту (ШІ), яка відтак у процесі прискороного розвитку набувала дедалі більшої самостійності. Серед низки напрямів, що сформувались в ШІ (логічного, евристичного, лінгвістичного (семіотичного) тощо), у даному контексті неабияке значення має *еволюційний напрям*, спонукою виникнення якого були труднощі прямої комп'ютеризації інтелектуальної діяльності (моделювання мозку як продуценту мислення). Сутність цього напрямку полягає у спробі «замінити процес моделювання людини моделюванням процесу її еволюції. Реалізація такого процесу допомогла б... глибше зрозуміти основні властивості інтелекту й завдяки цьому отримати засіб для синтезу машин, що виявляють більшу «розумність», ніж до цих пір удалося знайти в природі» [24, 28]. Евристичний характер цього підходу відзначає чимало вчених, зокрема Н. Нільсон: «Оскільки еволюційному процесу було потрібно два мільярди чи біля цього років для створення розумної людини, то чому б нам не скористатись обчислювальною машиною і не промодельовати такий еволюційний процес при високій швидкості?» [17, 20]. Над цими питаннями глибоко замислювався уже М. Тьюрінг: «Пробуючи імітувати розум (mind) дорослої людини, ми вимушені багато розмірковувати про той процес, у результаті якого людський інтелект досяг свого сьогоденішнього стану...» [22, 51].

Загалом витoki еволюційного підходу йдуть від Дж. Неймана – визначного математика (математичного логіка) XX ст., одного з фундаторів кібернетики, який був схильний трактувати її як власне загальну теорію автоматів. Ним були закладені основи цієї теорії – важливої складової арсеналу теоретичних засобів ШІ. Саме йому належать найперші в історії дослідження з проблеми самовідтворення абстрактних автоматів. Висунувши цю проблему, він досяг у цій царині не просто низки оригінальних, а принципово важливих, фундаментальних, результатів [15; 16]. Завдяки вдалому доведенню ним загальної схеми процесу самовідтворення автомата до детальної логічної конструкції – повного опису можливостей кожного з сукупності елементів, що складають автомат, та правил їхніх дій при взаємодії автомата з довкіллям, йому вдалося закласти основи теорії самовідтворюючих, самоорганізуючих

автоматів. Звичайно, у розробку й розвиток теорій самоорганізації, самовідтворення абстрактних автоматів (та систем) істотний внесок зробили й інші вчені, зокрема С. Улам [23], В.М. Глушков (зосередив увагу на введенні та аналізі *кількісної міри самоорганізації та самоудосконалення* в системах) [5; 6], Дж. Конвей [3; 10; 21; 27;], Дж. Майхїлл [11], Е. Мур [14].

Дж. Нейман, маючи на меті створення загальної й логічної теорії автоматів, основні зусилля зосередив на аналізі таких кардинальних проблем, як самоорганізація, самовідтворення, самоконструювання автоматів. Найперше серед них його захоплювала проблема самовідтворення абстрактних автоматів. «Здатність до самовідтворення, – відзначав Е. Мур, – довгий час розглядалась як одна з найбільш характерних властивостей, притаманних живим організмам. Фон Нейман був першим ученим, який детально розглянув задачу про те, за яких умов здатні до самовідтворення машини, розраховуючи, що розв'язання цієї задачі проллє світло як на фундаментальні проблеми біології, так і на проблему..., що торкається потенційних можливостей автоматів і меж їх можливостей» [14, 36].

Прагнучи логічно проаналізувати можливі підходи до вирішення проблеми самовідтворення, Дж. Нейман виокремив найважливіші питання [15; 16]: 1. *Логічна універсальність* – за яких умов деякий скінченний автомат (клас автоматів) буде логічно універсальним, тобто здатним виконувати всі здійснимі (іншим скінченним автоматом) операції. 2. *Конструйованість* – чи можна сконструювати (скомпонувати й побудувати) один автомат з допомогою іншого (належно заданого) автомата. 3. *Конструктивна універсальність* – чи може який-небудь належним чином заданий автомат бути конструктивно універсальним, тобто спроможним сконструювати якийсь інший автомат. 4. *Самовідтворення* – чи може деякий належним чином заданий автомат сконструювати автомат, ідентичний самому собі (створити свою копію). 5. *Еволюція* – чи може конструювання автоматів автоматами прогресувати від більш простих типів автоматів до більш складних.

Питання про логічну універсальність – одне з цих стрижневих питань, вичленених Дж. Нейманом, – вперше коректно поставив і ґрунтовно проаналізував А. Тьюрінг [28]. Він установив, що можна побудувати машину (автомат), здатну імітувати будь-яку іншу конкретну машину, якщо в її пам'ять ввести опис цієї машини й програму її функціонування, тобто ціною зміни однієї лише програми на такій машині можна змодельовати будь-яку іншу машину (здійснити всі операції, що виконуються цією машиною). Така машина називається *універсальною машиною* в сенсі А. Тьюрінга, а її властивість моделювати будь-який конструктивний процес – *логічною універсальністю* (на честь автора такі машини називаються *машинами Тьюрінга*). Тож Дж. Нейману, для якого дослідження проблеми самовідтворення – це подальший розвиток ідей Тьюрінга з універсальних машин (автоматів), залишалось проаналізувати решту питань. Він узагалі розглянув п'ять типів моделей самовідтворення: *кінематичну, клітинну, типу «збудження – поріг – утома», неперервну та*

ймовірісну. З ряду міркувань серед цих типів моделей найбільший інтерес викликають кінематична та клітинна моделі.

Логічна схема процесу самовідтворення автоматів, за Дж. Нейманом, у загальному плані виглядає таким чином [15, 98–100] (подається в дещо спрощеному викладі). Якщо в універсальний автомат A ввести інструкцію J_B – опис автомата B , то виходом отриманого автомата C буде функціонування автомата B . Коли ж ця поведінка автомата B полягає не в друкуванні на стрічку, а в послідовності дій, необхідних для побудови автомата D , то виходом автомата C буде створення автомата D . Отже, щоб отримати замкнутий цикл самовідтворення, логічно в значенні автомата D вибрати універсальний автомат, ідентичний автомату C , адже тоді його входом буде опис автомата B , що будує автомат C , а виходом – побудова автомата C . Тож універсальний автомат C наділений здатністю до самовідтворення: створюючи свою точну копію, він реалізує процес самовідтворення.

Цей процес Дж. Нейман реалізував у вигляді *кінематичної моделі* – резервуара, в який був поміщений універсальний конструюючий автомат, навколо якого в необмеженій кількості плавали елементарні компоненти – тривимірні фізичні деталі (аналогічні тим, з яких складався сам автомат), з яких йому (згідно з інструкцією) належало побудувати автомат, ідентичний самому собі. Виловлюючи й збираючи необхідні деталі, автомат конструював автомат, ідентичний самому собі – свою копію. Такий кінематичний автомат узагальнює універсальну обчислювальну машину (*a la* машину Тьюрінга). Логіка кінематичного конструюючого процесу може знайти застосовування, скажімо, в молекулярній біології, де згідно з кодом ДНК, здійснюється синтез амінокислот, у результаті чого утворюються білки (зокрема ферменти), що спрямовують процес конструювання нових клітин.

Однак подальше доведення цієї загальної схеми самовідтворення до детальної логічної конструкції вимагало повного, вичерпного опису можливостей кожного елемента автомата й правила функціонування цих елементів за їх внутрішньої взаємодії (між собою), а автомата – із зовнішнім середовищем, що надто складно. Повний і точний список правил кінематичної системи (моделі) дати надзвичайно важко, передусім через вузькі місця, пов'язані із застосуванням абстрактного логіко-математичного апарату. Тож з п'яти типів моделей самовідтворення Дж. Нейман незаперечно перевагу віддав аналізу *клітинної моделі* – найбільш спрощеної та абстрактної [16]. Клітинні автомати – це своєрідні стилізовані, синкретичні світи, в яких за зовнішньою простотою приховуються їх невичерпні імпліцитні можливості.

Концепція клітинного автомата дає змогу уникнути труднощів кінематичної моделі самовідтворення, чим насамперед і пояснюється, чому саме клітинний автомат був покладений Дж. Нейманом в основу розробки логічних моделей самовідтворення автоматів. Клітинний автомат – це необмежено ітерований (мозаїчний) масив скінчених автоматів, кожний з яких знаходиться в одній з рівновеликих квадратних клітин, на які розмічено двовірний евклідовий простір, і взаємодіє зі своїми сусідами автоматами-

клітинами. Всі ці елементарні автомати підлягають єдиним законам: кожен з них має бути детермінованим і синхронізованим, тобто в кожний цілочисловий момент часу $t > 0$ стан кожного автомата детермінується його власним станом і станами сусідніх автоматів у момент $t-1$. Ці автомати повинні мати ідентичний набір станів, у яких вони можуть перебувати, та цілком однакові правила переходу з одного стану в інший, хоч різні автомати можуть водночас перебувати у різних станах. При цьому набір можливих станів обов'язково має включати так званий стан спокою: якщо в момент часу $t-1$ якийсь елементарний автомат і всі його сусіди перебували в стані спокою, то й у момент часу t цей автомат має перебувати в стані спокою. Дж. Нейман детально проаналізував елементарний автомат, що мав 29 станів [16, 112–114]. Для такої клітинної моделі ним і була розроблена логіко-математична процедура процесу самовідтворення, що включала початковий розподіл станів і вид функцій переходу. У такій постановці самовідтворення означає, що процес розпочинається одним екземпляром певної (мозаїчної) структури (мозаїчного автомата), а через певний час закінчується двома такими екземплярами. Суть основного результату цих досліджень полягає в тому, що на зазначеній скінченній системі клітин можна змоделювати універсальні конструюючі та самовідтворюючі автомати, універсальні обчислювальні машини. Як відзначає Дж. Ф. Люгер, Дж. Нейман «фактично вперше показав, що обчислювальна потужність скінченного автомата відповідає універсальній машині Тюрінга» [10, 516]. Простий з боку формального підходу, цей процес самовідтворення надто складний у плані інженерного конструювання. Дж. Нейманом була знята значна частина питань, що стосувались проблеми самовідтворення автоматів на рівні клітинних моделей (як, до речі, ікінематичних).

Слід зазначити, що ідея клітинного автомата не належить одноосібно Дж. фон Нейману. Її незалежно (але не одночасно) висунули Дж. Нейман і К. Цусе – німецький інженер, по суті, конструктор перших у світі комп'ютерів на межі 30-х – 40-х рр. XX ст., який, усамітнено переховуючись у горах Австрії в період нацистського режиму, виношував чимало оригінальних ідей з комп'ютерної тематики, що випереджали час, зокрема ідею клітинних автоматів (які в його термінології називались «*rechnender Raum*» – «обчислюючі простори») [21; 29]. Проте тодішні історичні реалії завадили поширенню цих ідей. Прикметно, що для К. Цусе й Дж. Неймана клітинні автомати – це певна універсальна обчислювальна структура з побудови алгоритмів, що за своїми виразними можливостями еквівалентна універсальній машині Тюрінга. Ідея клітинних автоматів, набувши поширення в науковій сфері, викликала потужну хвилю досліджень теоретичного й прикладного характеру.

На особливу увагу заслуговує клітинна концепція самовідтворення, запропонована в 1970 р. Дж. Конвесем, – гра «Життя» [3; 10; 21; 27]. Розглядається двомірний клітинний простір, кожна клітина якого має вісім сусідів і може знаходитись в одному з двох станів – активному чи пасивному. Стан кожної клітини залежить від станів клітин-сусідів і визначається заданими автором правилами – «генетичними законами» (або просто «генетичним

законом»): 1) *виживання* – активна (жива) клітина продовжує залишатись у активному стані (виживає й переходить у наступне покоління), якщо активні дві чи три її клітини-сусіди; 2) *народження* – пасивна (мертва) клітина переходить в активний стан (оживає, народжується), якщо має трьох (і тільки трьох!) активних клітин-сусідів; 3) *смерть* – активна клітина переходить у пасивний стан (відмирає), якщо кількість активних сусідів менше двох (через «самотність») або більше трьох (через «перенаселеність»). За висловом Дж. Ф. Люгера, у «цій грі народження, життя і смерть особин (клітин – *О.М.*) – це функція їхнього власного стану й стану їх найближчих сусідів» [10, 484]. Модель «запускається» внесенням у клітинний простір «зародка» – деякої конфігурації з активних клітин. Подальша доля «зародка» залежить від його вигляду, тобто від кількості та взаємного розташування його клітин. Згідно із заданим генетичним законом, усі одноклітинні й двоклітинні «зародки» мають загинути після першого ж такту. Така ж участь очікує більшість «зародків» – триплетів: після першого-другого тактів гинуть усі «зародки», що містили три активні клітини, крім двох, що утворюють конфігурації вигляду пластинки й куточка. У першому випадку спостерігається своєрідний коливний процес: «зародок» – пластинка (*«світлофор»*) періодично ніби повертається на 90° . «Зародок» – куточок на другому кроці перетворюється у стійку незмінну в подальшому конфігурацію вигляду квадрата (*«блок»*). Різноманітніше загалом «життя» «зародків», що складаються з чотирьох і більше активних клітин. Одні з них, звичайно, вироджуються й гинуть на кількох перших тактах, інші виходять на коливний режим – нескінченний цикл більш чи менш складних періодичних перетворень, тобто періодично повертаються до свого первісного вигляду, треті, ускладнюючи свою структуру, приймають найдивовижніші конфігурації. Тож не тільки реалізується процес самовідтворення, а й відбувається еволюція "зародку" – двомірний простір заповнюється його копіями або структурами складнішими, ніж він самий, які "живуть", взаємодіють. Інтенсифікація досліджень різноманітних трансформацій, що відбуваються на ігровому полі зі складними клітинними конфігураціями, усе більше асоціюється з широким використанням потужних комп'ютерних засобів, виведенням ігрового клітинного поля на дисплей монітора, тобто з уможливленням наочної репрезентації еволюційних процесів.

У контексті досліджень мозаїчних, стільникових моделей самовідтворення привертає увагу теорема Е.Ф. Мура [14], відома як *теорема райського саду* (*саду Едему*), яка стверджує, що існують автомати, які, насправді, не можна сконструювати. У термінології клітинної моделі це означає, що є конфігурації які існують лише в момент часу $t=0$. Тобто, ця нестабільна конфігурація неконструйована (в тому сенсі, що не існує такої конфігурації, яку, задавши в момент $t-1$, можна було б з допомогою якоїсь функції переходу f отримати в момент t). «Оскільки конфігурація райського саду не може бути отримана ні з якої іншої конфігурації», то «ніяка конфігурація самовідтворення не може містити копію конфігурації райського саду» [14, 47]. Дослідники вважали, що ключ до з'ясування питання про межі можливостей

самовідтворення автоматів слід шукати в аналізі умов, за яких можуть зустрітись конфігурації райського саду. Так, сам автор теореми райського саду основну увагу приділяв аналізу умов, на які дія цієї теореми не поширюється. Е.Ф. Мур пов'язує ці умови з таким незворотним процесом, як *стирання*, що переводить конфігурацію у такий стан, за яким у ніякий спосіб не можна визначити її стан у попередній момент. На думку Дж. Майхілла, якщо «автоматом вважати просто конфігурацію, то погодитись із справедливістю такої теореми» не можна, «оскільки припускається, що існує автомат, який може побудувати будь-який автомат» [11, 127]. Водночас він відзначає, що у випадку гібридної моделі автомата, яка допускає існування різнотипних елементів, труднощі, пов'язані з теоремою райського саду, долаються досить легко. Запропонована ж ним «зміна визначення поняття «універсальний генеруючий автомат» (через трактування дієслова «побудувати» як «побудувати й запустити» – О.М.) спрямована на подолання протиріччя, пов'язаного з цією теоремою, не обмежує сферу застосування... теореми про самовідтворення одним лише випадком гібридної моделі» [11, 128].

Дослідженням процесів самоорганізації, самовідтворення, самовдосконалення в автоматах і системах надавалось важливе значення в Інституті кібернетики АН України (тепер Інститут імені В.М. Глушкова). Суть зазначених досліджень, що проводились під керівництвом академіка В.М. Глушкова [5]) полягала в моделюванні уявного гранично простого «світу», який був «заселений» примітивними «живими істотами», що пересувались у ньому залежно від умов довкілля (присутності чи відсутності поруч інших «живих істот» та «їжі») і в якому діяли основні «закони еволюційного розвитку» (розмноження «живих істот» при досягненні ними «зрілого» віку, смерть при досягненні граничного віку й від «голоду»), а також «закон природи», що регулює переміщення «їжі». Моделювання «живих істот» проводилось у режимі комп'ютерного експерименту шляхом програмної реалізації поведінки автоматів, кожен з яких постачався відповідно двома лічильниками – «життя» і «голоду». Переміщення автомата в «світі» визначалося його станами, а його перехід з одного стану в інший здійснювався залежно від наявності чи відсутності інших автоматів та «їжі». Матриця переходу, що спочатку мала випадковий характер, згодом зазнавала певних «мутацій» – невеликих випадкових змін в процесі розмноження автоматів через їх найпростіший поділ навпіл. Одна з цих половинок повністю наслідувала структуру вихідного автомата, а інша піддавалась незначній випадковій мутації. Поділ автомата відбувався з настанням необхідного віку (за показниками лічильника «життя») за відносно малих показників лічильника «голод» і наявності вільних сусідніх ділянок для заново утворюваних у результаті поділу автоматів. Тож тип поведінки від «батьків» до «нащадків» передавався, за виключенням незначних випадкових мутацій, в основному без змін.

Згідно з цими експериментами, модельовані «живі істоти» повністю вижили (за несприятливих «природних умов») або з покоління в покоління

поступово змінювали тип поведінки, який через десятки тисяч поколінь ставав доцільним до заданого «закону природи». Отже, під час цих дослідів імітувався процес природного відбору й пристосування автоматів до вибраного «закону природи». В результаті «природного відбору» виникають автомати, у структурі матриці переходів яких все сильніше проявляється відображення вибраного «закону природи», що, за В.М. Глушковым, можна розглядати як процес пізнання «популяцією» автоматів цього «закону природи». Більш того, з допомогою таких моделей, що використовують у крайню просту початкову структуру автоматів, і водночас доволі складний процес розвитку «природи», насправді можна було б отримувати, вважав він, досить високі форми адаптації до зазначеного процесу, аж до виникнення й удосконалення *моделей людської свідомості* включно. Слід зазначити, що методологія досліджень процесів біологічної еволюції не тільки складає основу еволюційного підходу до ІІІ, але може успішно застосовуватися в інших підходах, скажімо, в евристичному (евристичному програмуванні), коли для функціонування самовдосконалюючої системи досить у початкову програму ввести лише певний мінімум інформації, а решта необхідної для моделювання інформації накопичуватиметься у процесі навчання автомата.

Незважаючи на істотну різницю між розумінням проблеми самовідтворення біологічної системи на генетичному та біохімічному рівнях і логічної проблеми самовідтворення (у сенсі Дж. Неймана), дослідження з штучного самовідтворення складних систем можуть пролити світло на процеси природного самовідтворення, феномен біологічної еволюції взагалі. Так, безумовний інтерес викликає спосіб визначення необхідного для цього рівня складності системи: вона не тільки має бути наділена властивістю самовідтворення (генерування собі подібних), а й здатна до еволюції – породження систем, складніших за неї. На думку Дж. Майхілла, «можливість отримувати нескінченну різноманітність потомства з допомогою єдиної програми становить значний методологічний інтерес і може зацікавити біологів навіть більше, ніж спеціалістів з евристичних програм. Така програма вказує на можливість закодувати потенційно нескінченну кількість напрямів розвитку потомства на одній нескінченно довгій хромосомній стрічці – можливість, що досі, очевидно, вислизала з поля зору біологів» [11, 140].

На особливу увагу заслуговує концепція М. Ейгена про самоорганізацію біологічних макромолекул (стадію передбіологічної еволюції), яка значною мірою сприяла виникненню синергетики. Загалом М. Ейген запропонував теоретико-інформаційний підхід до еволюції, за якого вона поділяється на три фази: передбіотичну («хімічну»), самоорганізацію (включаючи появу самоорганізуючих «особин»), еволюцію видів (до появи свідомості включно) [20]. Однак, ставлячи за мету розкриття механізмів виникнення феномена «самоорганізація», що веде до біологічної еволюції, він обмежується розглядом лише добіологічної еволюції макромолекул (досліджується самоорганізація біологічних макромолекул). Виходячи з фізико-кібернетичних засад, концепція добіологічної стадії еволюції припускає використання теоретико-

інформаційних уявлень, тобто врахування інформаційних властивостей макромолекул. Теорія М. Ейгена, репрезентуючи «загальний принцип відбору й еволюції на молекулярному рівні, заснований на критерії стійкості (нелінійної) термодинамічної теорії стаціонарних станів» [26, 582], стала знаковою віхою в науці. Змістовна модель добіологічної еволюції дає можливість «зрозуміти виникнення порядку з безладу. Для цієї моделі не були потрібні якісь нові фізичні принципи – встановлені поняття фізики й теорії інформації виявились достатніми для моделювання, а отже, розуміння фундаментальних біологічних процесів. Звичайно, М. Ейген далекий від думки, що запропонована ним модель відтворює дійсні події, що відбувалися на Землі, коли на ній зароджувалося життя. Завдання модельної теорії М. Ейгена полягає в іншому – в тому, щоб довести можливість самоорганізації матерії на основі відповідних принципів фізики. Це завдання розв'язане Ей геном» [2, 3–4].

Особисто М. Ейген сутність отриманих ним результатів досліджень добіологічної стадії еволюції характеризує так: «Еволюція, очевидно, є неминучою подією у присутності певних речовин зі специфічними автокаталітичними властивостями й за підтримки скінченного потоку (вільної) енергії, необхідної для компенсації постійної продукції ентропії. Теорія дає кількісну основу для проведення лабораторних експериментів з еволюції. Вона може також показати, як побудувати прості моделі можливих попередників «живих» клітин». Водночас теорія «ніколи не пояснить, як ішов точний історичний шлях еволюції. Це «ніколи» є наслідком стохастичної природи процесів, що відбуваються, та надзвичайно великого різноманіття виборів» [26, 582]. В основу теорії добіологічної еволюції М. Ейгеном покладені такі постулати: 1) еволюція має починатися з випадкових подій; 2) самоорганізація вимагає інструктивних властивостей на молекулярному рівні; 3) інформація «породжується» або набуває цінності в результаті відбору; 4) відбір відбувається серед особливих речовин за особливих умов. Ці постулати, що детермінують внутрішні та зовнішні умови, роблячи процес самоорганізації неминучим, тісно взаємопов'язані, взаємообумовлені. В створенні теорії передбіологічної еволюції особлива роль відводилась параметру селективної цінності, який, неперервно змінюючись, знаходиться в постійному зв'язку з кожним інформаційним станом, чим сприяє розвитку загальної теорії, «яка розглядає виникнення або самоорганізацію «цінної» інформації, об'єднуючи тим самим дарвінівську теорію еволюції з класичною теорією інформації, а також – після застосування цієї концепції до саморегуляції на молекулярному рівні – забезпечуючи кількісну основу молекулярній біології» [26, 188].

З часом спектр досліджень процесів самоорганізації, що почались у кібернетиці, неабияк розширився. Ці дослідження (передусім саме завдяки досягненням кібернетики, ІІІ, а згодом також інформатики, арсеналу їх потужних засобів) стрімко поширилися не тільки на біологію, але й фізику, хімію, геологію і т.д. (А.М. Жаботинський, Г. Кастлер, В. Ебелінг та ін.), що зрештою й спонукало виникнення *синергетики* – міждисциплінарної наукової галузі, предметом дослідження якої є універсальні властивості феномена

самоорганізації систем неорганічної, органічної, когнітивної, соціальної природи, через що вона й трактується як *загальна теорія самоорганізації*. Між кібернетикою та синергетикою існує, безумовно, певна понятійно-концептуальна й методологічна спадкоємність. Синергетику якоюсь мірою можна розглядати як сучасний етап розвитку деяких концепцій кібернетики.

Отже, синергетика своїм становленням і розвитком значною мірою, завдячує і ШІ. І не тільки, звичайно, одному його еволюційному напрямку. Водночас від синергетики до ШІ йдуть зворотні потужні струми, котрі активно інтенсифікують його подальший розвиток. Загалом ці галузі мають чимало спільних сегментів. На якісно новий, принципово вищий рівень їх взаємодія вийшла з появою у ШІ когнітивної парадигми [8; 9; 12; 20]. Можливість бачення когнітивних процесів через призму синергетичних уявлень проливає додаткове світло на природу й механізми інтелектуальних, творчих процесів, сприяючи їх пізнанню [9], подальшій комп'ютеризації. Особливої актуалізації ця взаємодія почала набувати з виникненням у ШІ конекціоністського підходу [4; 7; 8; 10; 13], який відкриває заманливі перспективи досліджень самоорганізації нейронних мереж, розробки принципово нових комп'ютерних технологій і систем.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аптер М. Кибернетика и развитие. – М., 1970.
2. Волькенштейн М.В. Предисловие к русскому изданию // Эйген М., Винклер Р. Игра жизни. – М., 1979. – С. 3–5.
3. Гарднер М. Игра «Жизнь» // Гарднер М. Математические досуги. – М., 1972. – С. 458–488.
4. Глибовець М.М., Олецький О.В. Штучний інтелект. – К., 2002.
5. Глушков В.М. Введение в теорию самосовершенствующихся систем. – К., 1962.
6. Глушков В.М. Введение в кибернетику. – К., 1964.
7. Делякур Ж. Мозг и разум. – К., 1999.
8. Интеллектуальные процессы и их моделирование. – М., 1987.
9. Князева Е.Н. Одиссея научного разума. Синергетическое видение научного творчества. – М., 1995.
10. Люгер Дж.Ф. Искусственный интеллект: стратегии и методы решения сложных систем. – М.; СПб.; К., 2003.
11. Майхилл Дж. Абстрактная теория самовоспроизведения // Общая теория систем. – М., 1966. – С. 121–140.
12. Мороз О.Я. Епістемологічний аналіз когнітивного підходу до проблеми штучного інтелекту // Сучасне природознавство: когнітивний, світоглядний, культурно-історичний виміри. – К., 1995. – С. 205–252.
13. Мороз О.Я. Символьний і конекціоністський підходи до штучного інтелекту (штучний розум versus машинний інтелект?) // Науковий світогляд на зламі тисячоліть. – К., 2006. – С. 171–251.

14. Мур Дж. Математические модели самовоспроизведения // Математические проблемы биологии. – М., 1966. – С. 36–62.
15. Нейман Дж. Общая и логическая теория автоматов // Тьюринг А. Может ли машина мыслить? – М., 1960. – С. 59–101.
16. Нейман Дж. Теория самовоспроизводящихся автоматов. – М., 1971.
17. Нильсон Н. Искусственный интеллект: методы поиска решений. – М., 1973.
18. Принципы самоорганизации. – М., 1966.
19. Пушкин В.Г. Кибернетические принципы самоорганизации. – Л., 1974.
20. Солсо Р. Когнитивная психология. – СПб., 2002.
21. Тоффоли Т., Марголус Н. Машины клеточных автоматов. – М., 1991.
22. Тьюринг А. Может ли машина мыслить? – М., 1960. – С. 19–58.
23. Улам С. Некоторые математические проблемы, связанные с процессом роста фигур // Математические проблемы в биологии. – 1966. – С. 63–77.
24. Фогель Л., Оуэнс А., Уолш М. Искусственный интеллект и эволюционное моделирование. – М., 1969.
25. Фодор Дж., Пылишин З. Коннекционизм и когнитивная структура: критический обзор // Язык и интеллект. – М., 1995. – С. 230–313.
26. Эйген М. Самоорганизация материи и эволюция биологических макромолекул. – М., 1973.
27. Berlekamp E.R., Conway J.H., Guy R.K. Winning ways for your mathematical play. – New York, 1982.
28. Turing A.M. On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem // Proc. London Math. Soc. – 1936. – 42, № 3–4. – P. 230–265.
29. Zuse R.. Rechnender Raum. – Braunschweig, 1969.

РЕЗЮМЕ

А.Я. Мороз. Самоорганизация в исследованиях по кибернетике, искусственному интеллекту и синергетике.

В статье анализируются генезис и эволюция исследований самоорганизации в названных отраслях науки, их специфический характер. Определяется методологическая роль кибернетики и искусственного интеллекта в возникновении синергетики и обратное влияние синергетики на развитие искусственного интеллекта. Рассматриваются актуальные методологические и эпистемологические проблемы самоорганизации сложных систем.

SUMMARY

A.Y. Moroz. Self-organisation in Research on Cybernetics, Artificial Intelligence and Synergetics.

Here the genesis and the evolution research of the self-organisation in the mentioned science branches and their specific character are analyzed. The methodological role of cybernetics and artificial intelligence in the origin of synergetics and the reverse influence of synergetics on the development of artificial

intelligence is defined. The actual methodological and epistemological problems of the self-organisation of complicated systems are considered.

Е.А. Лебедь

Сумской государственный
педагогический университет

ПРИРОДА И НАУКА В ЧЕЛОВЕКОМЕРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

На примерах ключевого концепта современной философии науки «картина мира» и парадокса человеческой субъективности обсуждается возможность построения новой философии природы.

В концепции универсального (глобального) эволюционизма, а он воспринимается в качестве основы современной научной картины мира (В. Степин, Н. Моисеев), вся история Вселенной от «Большого взрыва» до возникновения человечества представляется единым процессом, в котором космический, химический, биологический и социальный типы эволюции имеют генетическую и структурную преемственность. Биосфера рассматривается как единство человека и природы. Современная биофилософия в основе такого единства видит генетическое единство живого вещества биосферы Земли. Но здесь существует один тонкий момент: целостность природы ведь не объективна, не внеположна человеческому субъекту, не доказуема в терминах науки, а основана на диалектическом взаимодействии сознания и бессознательного. Любой сдвиг в сторону одной из этих контрпозиций психики ведет или к рафинированному рационализму и сциентизму или к натурализации, погружению в бессознательную стихию природы. К сожалению, как отмечают сами биофилософы, и в этом они правы, господствующим по-прежнему остается физикалистское (механистическое) мировоззрение, функционирующее в хилотропическом, как выразился бы Ст. Гроф, модусе психики, мировоззрение, которое можно уподобить некой асимболии, накладывающей цензурные ограничения на символическую функцию сознания и заточающей человека в рамках сугубо рационального использования языка.

Я вижу основную ошибку биофилософии (в концепции В. Вернадского жизнь также предстает как целостный эволюционный – физический, геохимический, биологический – процесс) в упорном не различении двух античных (неоплатонических) понятий – жизни низшей, присущей людям и другим живым существам ($\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$), и жизни по природе ($Z\omega\eta$), мыслимой не акцидентально, а субстанциально, жизни, единой с самим источником жизни, с реально сущим, с умом. Это хорошо понимал М. Хайдеггер, утверждавший, что бытие божества ближе нам и роднее, чем телесное сродство с животным. Биофилософы же говорят о «жизни как таковой» – о биосе. Но, если следовать Плотину, душа как формирующий принцип, вносит в материю (природу) то, чего там до сих пор не было, а именно форму и понятность, успокаивается,

начинает мыслить, но не материю (природу), а свой формирующий вклад в нее. Собственно говоря, здесь речь идет о символизирующей функции сознания как внеприродном событии рефлексивной объективации, порождающей акты интеллигибельности, благодаря которым человек попадает в поле беспричинного и совершенного смысла – в мир идей (Платон), в сферу «естественного света» (Декарт), в сам себя кажущий феномен (феноменология), в интенсивность мировой линии (*inflexion*) как основы всего (Делез). В этих актах и реализуется трансцендентальное условие существования мира в мысли.

Уже в том, что позицию человека по отношению к миру называют *точкой зрения* или *картиной мира*, или *парадигмой*, или *стратегией* неявно присутствуют симптомы именно классической эпистемы, наблюдение в духе классического рационализма XVII в., отстраненность от «объективного» мира, включающая известные степени трансцендентности. Но при внимательном рассмотрении самой по себе «точки зрения» возникает парадоксальная ситуация. Она состоит в том, что при понимании роли *системы взглядов*, *картин мира* и тому подобных парадигмальных установок, стабилизирующих и упорядочивающих мир, эта позиция сама по себе не поддается упорядоченному предметному представлению. Этому сопротивляются до конца неподдающиеся рефлексивно воспроизводимой ясности неявные и неконтролируемые процессы, элементы мира чувств, воображения и фантазии. То есть все то, что дает нам возможность заполнить своим проживанием пространство между мною и моими представлениями и миром не только внешним, но и внутренним. Эта тяга к заполнению пространства «между» никогда не заканчивается полным удовлетворением и принимает вид предмета в состоянии перманентного становления [4, 40–41].

Парадоксальной оказывается и ситуация взаимообусловленности природы и концептуального персонажа классической науки, который находится в привилегированной – «божественной» – позиции независимого, внешнего наблюдателя, претенциозно уверенного в возможности предвидения событий в отдаленном будущем. Друг без друга этот беспристрастный, безличный, самотождественный персонаж и картина мира невозможны. Вот картина мира как эпистемологическая преграда между глазом и миром, редукционистски экранирующая мистику живого мира, а вот анонимный, бестелесный наблюдатель, смотрящий на нее сквозь пространство «между».

Есть сознание, гнездящееся в голове, и есть сознание, расширяющееся в тело (как в античной Греции), или сознание, гнездящееся в сердце (как в китайской традиции). И есть до сих пор господствующий в философии научный предрассудок, исповедующий исключительно головное сознание, не могущее прорваться к «картине» независимой реальности через непреодолимое эпистемологическое «между». Есть картина и есть я, и нужно себя вписать в эту картину. При всех декларациях проделать эту непростую процедуру себе невозможно в принципе, потому что я *уже* нахожусь в мире до всяких потуг вписаться в его структуру.

В современном естествознании (в частности в квантовой физике) эта

ситуация проявилась с необыкновенной остротой. Взгляды таких выдающихся физиков XX в., как А. Эйнштейна и Н. Бора могут быть хорошими примерами для иллюстрации сказанного. Основное различие между ними заключалось во взглядах на физическую реальность. А. Эйнштейн полагал, что целью научного познания является именно физическая реальность, существующая независимо от физических теорий, от средств нашего познания этой реальности. Он считал, что в этом плане квантовая физическая реальность ничем не отличается от классической физической реальности. В обоих парадигмах должны существовать независимые от сознания человека объекты и их свойства, подчиняющиеся по возможности простым и гармоничным детерминистическим законам. Такую познавательную установку М. Мамардашвили называл «унаследованной», «нормативной» или «законодательной». Теория познания, иными словами, предписывает нормы познавательному процессу, обобщая смысл его объективности и те связи, в которых эта объективность *фактически* достигается и *любым* сознанием понимается. При этом мы смотрим на мир, логически эксплицируя его, изнутри мысленной сущности научного понятия, например теории относительности [5, 13–17].

В отличие от А. Эйнштейна Н. Бор полагал, что целью физики является объяснение, все более глубокое понимание человеческого опыта – взаимодействия человека с окружающим его физическим миром. Поэтому любые теории микромира призваны служить пониманию мира, в который «вписан» человек. С философской точки зрения, суть «копенгагенской интерпретации» заключается в том, что научный факт является не отображением реальности самой по себе, но результатом взаимодействия познающего субъекта и активной природы. При всем глубоком различии философских взглядов двух физиков, их представлений о цели физики можно найти и общее: они определяются не только «объективной» реальностью, но и реальностью человека, взаимодействием человека и природы.

В. Гейзенберг с присущей ему четкостью определил эту «сингулярную» точку квантовой физики, склоняясь к пониманию цели физики Н. Бором: «В естествознании предметом исследования является *уже не природа сама по себе*, а природа, поскольку она подлежит человеческому вопрошанию, поэтому и здесь *человек опять-таки встречается самого себя*» (выделено мной – Е.Л.) [2, 300–301].

В классической науке человек тоже вопрошал природу, но фокусом рассмотрения был объект, субъект при этом оставался как бы «за кадром», в тени: полученное знание, поскольку оно объективно, не зависит ни от способа вопрошания (средств эксперимента), ни от стиля и уровня мышления экспериментатора. Воздействие экспериментатора и средств наблюдения можно сделать пренебрежимо малым. Хотя, этимологией слова *objectus* – «противопоставленный», «оставленный на произвол», «являющийся жертвой» – пренебречь все-таки трудно. Тем более, жертвоприношение является фундаментальным тождеством жертвы и жертвователя. Роковая неспособность осознать это тождество на фоне агрессивной демонстрации воли к власти и

привела к глубокому обмороку науки, из которого она очнулась технологией, цинично исповедующей императив господства над миром и человеком, императив демиургического конструирования не только собственного тела, вплоть до его замены протезом, но и собственной судьбы. В рамках постнеклассической парадигмы в рассмотрение вводится культурно-исторический уровень субъекта, его психологические, профессиональные и социальные установки, которые ранее наука рассматривала как несовместимые с критериями объективности и научности. Но если все эти установки и уровни воздействуют на познание, то мы познаем не мир, а собственный – человеческий – экран, который мы воздвигаем перед нашими глазами, что никак не объясняет познание нами универсальных физических законов, о чем писал М. Мамардашвили еще 30 лет назад [5, 13].

Этот непростой вопрос связан с жестким (как воспринимается большинством исследователей) декартовским разделением субъекта и объекта познания. Объективность в данном контексте означает независимость самой микрореальности или ее описания от сознания наблюдателя. Что *описывает квантовая механика – объективные микроявления или микроявления плюс сознание наблюдателя?* Этот вопрос неоднократно поднимался физиками XX в. и в первую очередь творцами самой квантовой механики: Э. Шредингером, Дж. Уиллером, Ю. Вигнером, А. Шимони. Любопытно, что обсуждение возможности учета фактора сознания наблюдателя так и ограничилось декларациями. Каким образом производить этот учет в теоретической реконструкции микрореальности, так и осталось невыясненным, а тезис о включенности сознания в микрореальность остается чистой спекуляцией, заставляющей большинство физиков весьма критически относиться к возможности включения сознания в измерительную процедуру. Более того, многими отвергается сама эта возможность. И пока проблема сознания не будет прояснена, вряд ли вопрос об участии сознания наблюдателя в процедуре квантово-механического измерения может обсуждаться действительно серьезно. Как справедливо утверждает Е. Мамчур, все заявления об исчезновении границы между субъектом и объектом познания в квантовой механике не имеют под собой достаточных оснований и в этом отношении квантовая механика не отличается от классической. Если это и в самом деле так, тогда в этом плане никакой угрозы объективности квантовой механики не существует [6, 9].

Так меняется или не меняется классическая рациональность в плане объективности научного знания? Ответ на этот вопрос зависит от того, что понимать под научной рациональностью. Для этого необходимо отвлечься от пестрого спектра современных представлений о рациональности: «критической рациональности» К. Поппера и И. Лакатоса, «гибкой рациональности» Ст. Тулмина, «анархической рациональности» П. Фейерабенда, «умеренной теории научной рациональности» В. Ньютон-Смита, «конвергентной теории научной рациональности» Х. Патнэма, «умеренной рациональности» В. Лекторского, «дескриптивной рациональности» И. Касавина, «парадоксальной

рациональности» В. Поруса, «открытой и закрытой рациональности» В. Швырева... Обычно под рациональной понимают деятельность, направленную к некоторой сознательно поставленной цели, причем для достижения этой цели используются адекватные, т.е. ведущие к этой цели, средства. Научная деятельность как разновидность рациональной деятельности имеет своей целью достижение объективно истинного знания, т.е. как раз достижение точки зрения «Абсолютного Наблюдателя». Средствами являются те методы, которые при этом используются. Имея это в виду, можно утверждать, что при переходе от классической науки к неклассической цель научной деятельности остается неизменной. Наука перестала бы быть наукой, если бы она отказалась от своей цели – постижения действительности такой, какова она есть «на самом деле», а достижение точки зрения «Абсолютного Наблюдателя» является потребностью самого (научного) разума – трансцендентального субъекта познания, страстно стремящегося к прояснению возможности объективно значимого знания в науке или, по М. Хайдеггеру к осмыслению бытия сущего как предметности предмета опыта, к явлению сущего самого по себе, открывающегося в истине-алетейе.

Другое дело, что рассматриваемая потребность разума никогда не бывает удовлетворена полностью: полученная картина природы оказывается верна лишь частично. И это естественно, так как исходным принципом рационально-рефлексивного сознания является положение о том, что реальность всегда богаче любых человеческих представлений об этой реальности, поэтому недопустимой оказывается канонизация содержания любой картины мира, что противоречило бы самому духу рациональности. никоим образом, пишет В. Швырев, недопустимо постулирование какого-либо окончательного критерия научной рациональности, апеллирующей к определенной «парадигмальной» модели мира. То, что представляется странным или даже невозможным в рамках принятой в известное время научной картины мира, может быть освоено и осмыслено на ином уровне исходных предпосылок [10, 97–98].

Фактически сама цель науки остается лишь кантовским регулятивным принципом, направляющим познавательную деятельность ученого. Но без этого принципа научная деятельность была бы невозможна. Сама частичность картины и неисчезающее чувство дискомфорта оказываются важнейшими движителями человеческого познания. Что действительно меняется в процессе исторического развития науки, так это средства достижения этой цели, те методы, которые при этом используются [7, 10].

Новая философия природы должна будет ответить на вопрос, почему человеческая субъективность, несмотря на принадлежность ее к природному миру, занимает в космосе исключительное место, в том числе благодаря способности противопоставлять себя сущему. Но парадокс человеческой субъективности остается таковым до тех пор, пока мы находимся в естественной установке сознания. Само появление и смысл этого парадокса состоит в том, чтобы предупредить разум с его амбициями о том, что проблема «диалога между человеком и природой» не может быть адекватно поставлена и

понята без привлечения проблемы основания самого сознания, которое ставит проблему «диалога». Отношение «между человеком и природой» приобретает черты не столько внешней дискурсивной деятельности по сравнению с тем, что утверждают естественные науки, сколько активности осознания того, что наука, артикулирующая внешний, естественный мир, сама нуждается в обосновании собственных смыслообразующих положений.

В философии парадокс человеческой субъективности хорошо известен. В своей итоговой книге Э. Гуссерль сформулировал его так: «быть субъектом для мира и в то же время быть объектом в мире» [3, 242]. Этот парадокс может выступать и как конфликт между двумя доминациями в классической философии – натурализмом, трактующим человека как результат физических, физиологических и социологических влияний, которые оформляют его извне и делают его одним из многих в иерархии живых существ (*βίος*), и идеалистическим интеллектуализмом, признающим внекосмическую свободу в человеке в той степени, в какой он является духом. Э. Гуссерль называл этот парадокс – *разум как придающий из себя смысл существующему миру и мир как сущий из разума* – загадкой всех загадок, не ставшей тем не менее собственной темой философии.

Смысл того, что формулируется в парадоксе человеческой субъективности в мире может быть понят через неполноту любого исследования природы без включения в него человека. И наоборот: никакая антропология не может быть завершенной, если в ней не содержится исследование природы. Безусловно, природа вмещает человека в его физико-биологическом естестве. В то же время человек вмещает и держит природу, которая, будучи артикулированным образом наличного бытия-в-мире, является содержимым воплощенной имманентной интенциональной субъективности (в феноменологии) или, например, содержимым единого субстратного сознания-сокровищницы *алая-виджняна* (в йогачаре), несмотря на глубинную асимметрию между природой и человеком.

В конечном итоге именно человек, его пронизательный взгляд является более фундаментальным и загадочным, так что проблема присутствия этого взгляда в мире является исходной проблемой любого экзистенциального понимания науки [6, 248].

Когда-то Д. Бом, основываясь на концепции квантово-механической целостности, предложил новую онтологию мира. Для этого он ввел представление о двух парадигмах – парадигме линзы и парадигме лазера (голографической парадигме). Линза в этой «квантовой герменевтике» есть инструмент формирования образа реальности в форме предметов, где каждая точка оригинала с высокой степенью точности соответствует точке образа. При этом линза усиливает процесс «периферийного» осознания наблюдателем разных частей объекта, тем самым, искажая восприятие целого. Линза оказалась тем инструментом познания и когерентного ему паттерна мышления, который соответствует контексту классического порядка анализа и синтеза. Как аналогию, относящуюся к порядку ненарушенной целостности, Д. Бом

предложил лазер – голографический инструмент, «пишущий целое», в отличие от линзы, «пишущей части» [1]. Лазер, таким образом, является инструментом нелинейной концептуальной «оптики», порождающей паттерны постнеклассического (синергетического) понимания реальности. Голографическая парадигма или модель, в которой часть фактически равна целому в более отдаленной ретроспективе, восходит к системе сефирот в каббале и далее к холизму буддистской школы хуаянь и даосской магии и алхимии (формула, которую любил повторять Г. Хакен, сформулировавший лазерно-голографическую парадигму в версии синергетики: «Логосом для Дао синергетики является лазер»).

В лазерном луче Бома-Хакена исчезают последние из бинарных оппозиций, некогда державших мир в режиме жесткой тоталитарной дисциплины: наблюдатель и наблюдаемое, субъект и объект, творец и творение, горнее и земное, трансцендентное и имманентное. «Постнеклассическое понимание» реальности предлагает пренебречь даже различиями между оригиналом и его голографическим фантомом: «Посредством лазера мы видим двойник оригинала, его фантом, но настолько реальный, что их вполне можно спутать между собой» [1, 35].

Линза и лазер суть метафоры двух стратегий познания. История взаимоотношений членов экипажа корабля с психотелесными двойниками близких людей из романа «Солярис» Ст. Лема может быть другой метафорой, в чем-то проясняющей и дополняющей метафору Н. Бома. Как известно, разумная планета Солярис, используя мысли и воспоминания людей, продуцировала фантомные образы, достаточно полные, чтобы поверить в их подлинность. Тем не менее, Крис Кельвин, командир корабля землян, мог находить различия даже между качественно абсолютно неразличимыми индивидуальностями – реальной, но давно умершей любимой женой Гери, и ее фантомным образом. Вероятно, никто не будет возражать, что конкретный объект все же отличается от чего-то, имеющего пусть и полный набор свойств данного объекта.

Эта возможность индивидуального отношения является необходимым условием полноценной интенциональности, когда объекты выступают как корреляты конститутивных актов сознания. Именно с этой способностью связано богатство нашего набора эмоций. Минимальное условие, необходимое для способности к индивидуальному отношению, состоит в том, что наблюдаемый (познаваемый) объект должен иметь биографию. Нельзя искренне, личностно проявить какое-нибудь отношение к чему-либо/кому-либо, с чем/кем не возникло некоторых определенных отношений в прошлом [9, 124]. Таким образом, индивидуальное, личностно-смысловое отношение можно рассматривать как критерий различия квазиинтенциональности (в случае с фантомом) от полной ментальности (в случае с реальным объектом), когда каждый момент времени имманентно содержит прошлое и будущее, а не только проекции памяти и надежды.

Конечно же, если отвлечься от полноценной интенциональности и

индивидуального отношения к объектам и упразднить различие между прошлым и настоящим образами одного и того же физического объекта, то метафора Боме-Хакена может работать как парадигма. Ибо содержание любой части пространства-времени, сколь бы разбросанной в пространстве и времени она не была, считается физическим объектом. Президент Соединенных Штатов или Далай-лама, по У. Куайну, например, тоже являются физическими объектами [11, 11]. Но У. Куайн ничего не говорил о голографических фантомах – фантазиях Другого, приобретающих статус, как выразился бы Ж. Лакан, «травматического Реального» – сферы недифференцированной «потребности», настоятельно нуждающейся в удовлетворении, но никогда не могущей быть удовлетворенной до конца.

Философское осмысление «нового диалога человека и природы» возможно средствами новой философии природы и новой этики, о появлении которой так много говорят. Это и задача, которую могла бы решать новая философия науки, в случае отказа от анахроничного и обременительного оснащения сугубо сциентистской агрегатикой, основанной на вере, несовместимой с другими регионами культуры – мифом, религией, искусством.

На заре XX века С. Булгаков писал о необходимости понимания науки через понимание человека, рассматривая философию науки в качестве отдела философской антропологии. Но это, конечно же, не та антропология, которая уже знает, что такое человек, и потому никогда не способна задаться вопросом, кто он такой, ибо с этим вопросом ей пришлось бы признать саму себя преодоленной (М. Хайдеггер). И это не та антропология, которая упорно обращается с человеком как с вещью среди других вещей, а, скорее, антропология, которая возможна лишь как философия, пытающаяся добраться до *присутствия* (дающего природе сцену) человека (на эту сцену выступающего). Того человека, который не может быть понят в сравнении с тем, что ниже его, но только с чем-то, превосходящим его (диалектика βίος и Ζωή).

Изначально философия развивалась, пребывая во внутреннем конфликте раздвоения собственного предмета. Ответ на вовсе не очевидный и не тривиальный вопрос «что является предметом философии?» должен стоять в начале любого философского исследования. Мир, природа, наука (Бог, история, искусство, язык...) или *человеческое присутствие, вопрошающее о характере своего бытия?* В том числе *о характере своего бытия в мире, природе, науке.* Поэтому основную задачу философии природы можно сформулировать следующим образом: *понять природу как проблему «Я», «ощутить себя посреди сущего в целом»* (М. Хайдеггер). Понять себя как проблему отношения к природе, которая во мне встречается с духом. Философия природы и философия человека взаимно дополнительные. Ни одна из них не может быть законченной, если она не проявляет себя как дополнение другой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аршинов В. Событие и смысл в синергетическом измерении // Событие и Смысл (Синергетический опыт языка). – М.: ИФ РАН, 1999. – С. 11–37.
2. Гейзенберг В. Шаги за горизонт. – М.: Прогресс, 1987. – 368 с.
3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 399 с.
4. Киященко Л.П. В поисках исчезающей предметности (очерки о синергетике языка). – М.: ИФ РАН, 2000. – 241 с.
5. Мамардашвили М.К. Стрела познания (набросок естественноисторической гносеологии). – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – 304 с.
6. Мамчур Е.А. Присутствуем ли мы при кризисе эпистемологических оснований парадигмы физического знания? // Философия науки. – М.: ИФ РАН, 2001. – Вып. 7: Формирование современной естественнонаучной парадигмы. – С. 4–10.
7. Мамчур Е.А. Релятивизм в трактовке научного знания и критерии научной рациональности // Философия науки. – М.: ИФ РАН, 1999. – Вып. 5: Философия науки в поисках новых путей. – С. 7–18.
8. Нестерук А. Диалог между богословием и наукой в свете экзистенциальной феноменологии // Страницы: Богословие. Культура. Образование. – 2005. – Т. 10. – Вып. 2. – С. 239–265.
9. Соса Р., де. Эволюция и телеология: от инстинкта к преднамеренности // Эволюция, культура, познание. – М.: ИФ РАН, 1996. – С. 115–126.
10. Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии. – 1992. – № 6. – С. 91–105.
11. Quine W.V.O. Things and Their Place in Theories // The Belknap Press of Harvard University Press. – Cambridge, Massachusetts, 1981. – P. 1–23.

РЕЗЮМЕ

Лебідь Є.А. Природа і наука в людиновимірному просторі.

На прикладах ключового концепту сучасної філософії науки «картина світу» і парадоксу людської суб'єктивності обговорюється можливість побудови нової філософії природи.

SUMMARY

E.A. Lebyed. Nature and Science In the Human-dimensional Space.

The possibility of the new philosophy of Nature is discussed by the examples of such key concept of the modern philosophy of science as «the world picture» and the subjectivity paradox.

CETERIS PARIBUS В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

В ходе исследования творчества И. Пригожина разработана и предложена модель «негативного переоткрытия». В статье представлен к рассмотрению ряд феноменов ceteris paribus в современных научных исследованиях.

Сегодня уже нередко отмечается и подчеркивается, что синергетическое видение мира своей революционностью обрекает многие науки на «переоткрытие» своих объектов, вызывает значительные изменения в стиле мышления [2; 7].

Переоткрытия или повторные обращения становятся обычными для поисково-исследовательских процессов многих наук. Диалог ученых при обращении к уже получившим описание и объяснение объектам становится естественной формой проявления традиций и рождения инноваций в мыследеятельности наших современников. Для повторных открытий, по мнению акад. В.И. Вернадского, характерно появление инакомыслящих позиций сторон. Различный уровень информационной и приборной оснащенности представителей одной науки, в разное время выступивших с результатами исследования какой-то предметной области, дает, по его мнению, возможность преодоления регресса научного знания. Вновь возникшее научное представление об объекте не просто превосходит знание о нем первооткрывателя, но прямо противоречит в основных позициях их концептуальной основе. В.И. Вернадский в силу этого считал элиминацию естественным результатом такого рода диалога настоящего с прошлым, где проявил себя механизм взаимодействия сторон в ситуации определенного противостояния [2, 106]. Повторные открытия по результату, состоящему в утверждении новых знаний, как бы формирующих новый образ предмета, получили название **негативных**.

Примеры повторных открытий, точнее сказать переоткрытий, представлены всем научным творчеством И. Пригожина. Он сам был обречен на переоткрытия как создатель теории сложных самоорганизующихся систем, самой синергетики – интегратора современной науки, обретающего сегодня статус научной парадигмы. Свои открытия он называл «обнаружением обнаружения», чем подчеркивал свою задачу найти уже известное, обнаруженное, чтобы выйти на его переосмысление [4, 31–37]. Олвин Тоффлер в предисловии к книге «Порядок из хаоса», где был заявлен Новый альянс человека с природой (И. Пригожин, И. Стенгерс), подчеркнул, что И. Пригожин вошел в науку как сторонник целостного холистического восприятия мира, что он противился поэлементному разбиению объектов, обосновывающему

подобное разбиение дуализма [16, 11]. Это определило негативную позицию И. Пригожина по отношению к укорененным, односторонне высвечиваемым объектам классической физики. Он стремился воссоединить все разорванное и разобщенное, что встречал в научном описании реальности.

Объясняя свою позицию, И. Пригожин берет обычный, не менее тысячи лет известный маятник. Амплитуда колебания этого маятника включает самое нижнее положение – хорошо устойчивое состояние покоя, в которое в конечном итоге всегда возвращается груз, если его несильно качнуть. Это устойчивое состояние всегда тщательно изучалось физиками. Верхнее (неустойчивое) положение маятника, из которого он рано или поздно упадет под воздействием какой-либо самой малой вибрации (причем невозможно предсказать, когда и в какую сторону он упадет), есть состояние **нестабильности**. И. Пригожин отмечает неодинаковое освещение этих противоположных феноменов (один рассматривается, очевидно, как закономерный, другой – как его исключение, случайность). В.Г. Буданов этот маятник удачно назвал *а р х е т и п о м* [1, 350]. Перевернутый с ног на голову, этот маятник, по словам И. Пригожина, породил представление о недетерминированном объекте, отодвинул в нереальность простой, привычный, определенный мир, распахнув непредсказуемый универсум. В статье «Философия неустойчивости» И. Пригожин показывает [13, 46–52], как представление о неустойчивости служит стержнем восприятия дуальности природы, дает философско-методологическое обоснование совершаемого **н е г а т и в н о г о** открытия. Открытие действительно было негативным. Оно рождало противостояние особого феномена, не укладывающегося в общепринятую теорию детерминистских законов природы, с этой самой теорией. Ведь из равновесного исходного положения можно было однозначно предсказать все изменения вращающегося маятника, тем самым подтвердить детерминистскую основу мира. А вариант неустойчивости порождал непредсказуемую ситуацию, побуждал к признанию существования мира недетерминистических объектов.

В истории науки такого рода ситуации противостояния имели и продолжают иметь место. В характеристике нормальной науки, данной в модели Т. Куна, отмечено, что часто в условиях подобного противостояния упрочившая себя теория подавляет фундаментальные новшества, ибо они неизбежно разрушают её основные установки. С. Библер также делает замечание о том, что ученые нередко отклоняют именно такого рода новшества как труднореализуемые идеализации. Сам И. Пригожин упоминает, что ему известны высказывания авторов, сообщающих о проблемах, игнорируемых ими по практическим соображениям. Подобный подход в ходе научно-исследовательской деятельности утвердился в качестве довольно расхожего приема, называемого **ceteris praibus** (лат. – «при прочих равных условиях»).

Имре Лакатос в работе «Фальсификация и методология научно-исследовательских программ» описывает осуществление фальсификационистами **переинтерпретации** научных высказываний в

условиях противоречия опытных данных и стабильной теории. Он говорит о том, что в случае конфликта между хорошо подтвержденной теорией и какими-либо не поддающимися объяснению результатами эксперимента фальсификационисты признают эти исследования «как бы не имевшими места», т. е. по его выражению, опускают их, не берут в расчет, объявляют **ceteris paribus** [8, 26–28, 182]. Изначально, видимо, этот термин **с.р.** представлял выраженные в соответствии с правилами формальные замечания, заносимые в протокол опытно-практической деятельности. В них отмечались экспериментатором некоторые условия, которые налагались на проверяемую (оспариваемую) им теорию. Обычно в число ограничений в проверяемом процессе, которые традиционно оставляли без внимания. Так, И. Пригожин при описании процессов возникновения систем с неустойчивостью пишет: «Воздействием гравитации в состоянии вблизи равновесия можно пренебречь, но вдали от равновесия учет гравитации становится необходим» [14, 69]. Согласно этому описанию, при сложных условиях эксперимента воздействие должно обязательно быть отмечено записью. В первой же ситуации воздействие гравитации может просто подразумеваться в наличии и быть включено в число тривиальных общезначимых условий, обозначенных в комплексе условно принятым обобщающим выражением **ceteris paribus**.

И. Пригожин находит странным и вместе с тем, безусловно, заслуживающим внимания отсутствие каких-либо исследований самого феномена неустойчивости, практическое неиспользование термина в текстах работ, т.е. как бы исключение тем самым термина из подлинного описания реальности и, наконец, даже просто приписывание ему негативного смысла. В этом он видит проявление некоторого идеологического запрета. Тем более, что в традиционных теориях физики обнаруживается еще ряд понятий с подобной судьбой. Все они имеют общие отличительные черты: подобно неустойчивости, эти понятия обозначают феномены, которые уже давно открыты. Они не опровергнуты, не отторгнуты публично, но фактически при этом остаются не принятыми научным сообществом естествоиспытателей.

«Равновесная термодинамика смотрела на неравновесные процессы как на второстепенные детали возмущения, мелкие несущественные подробности, не заслуживающие специального изучения, – пишет Пригожин. – Только ныне мы знаем, что именно в сильно неравновесных условиях обеспечен переход от беспорядка «теплого хаоса» к порядку диссипативных структур [15, 53–54]. Среди физиков продолжительный период времени сохранялся взгляд на время как на иллюзию или как на геометрический параметр, позволяющий лишь описывать последовательность динамических состояний. Многие исследователи настаивали на полном его исключении из числа объектов физики. С термином «необратимость» вплоть до конца XIX века связывали явления вязкости, трения, теплопроводности. Необратимость считали причиной потерь и непроизводительных расходов энергии, видели в ней показатель неполноты наших знаний, несовершенства наших машин. И только сейчас

признана конструктивная и неоценимая по значимости роль необратимых процессов [15, 272].

От Пригожина не может скрываться тот факт, что весь ряд этих однотипных понятий, вынесенных в **с.р.**, были рождены операцией дихотомического деления. Как подчеркивают словари по логике, понятия с частицей «не» имеют слишком неопределенный характер, что позволяет просто отсечь от общего объема разделенного множества ту часть элементов, у которых вообще не указано ни одного признака качества, кроме отсутствия признака, имеющегося у элементов другого подмножества. Так, термином «необратимость времени» обозначено отсутствие обратимости, нелинейные процессы, как показано, не обладают линейностью и т.п. И. Пригожин доказывает, что в классических теориях объекты обозначены также усеченными понятиями и рассматриваются ввиду этого не во всей полноте своих свойств. В ходе дальнейших исследований сброшенные в **с.р.** понятия, те самые «негативные утверждения» или «конфликтующие данные эксперимента», составили в последующей работе над теорией самоорганизующихся систем основу категориального каркаса, обеспечили формулировку законов реального мира в новой физике. Понятийный корпус теории самоорганизующихся систем был создан благодаря **легитимации** негативных понятий из статуса **с.р.** старых теорий [16, 81 – 82]. Это обеспечило И. Пригожину не только создание нового языка науки, но и выявление дуальности реального мира во всем его многообразии, дало возможность изучения сложных и сверхсложных объектов, помогло преодолеть дуализм прежнего мировидения.

И. Пригожин осуществил поставленную им задачу разоблачения классической науки с тоталитарными притязаниями её концепций, которые были применимы лишь к простым и устойчивым объектам и оказались безнадежно неспособными служить описанию сложных объектов. Ценность теоретического и методологического наследия И. Пригожина трудно преувеличить, ведь он первым из живущих сумел отследить на протяжении трех столетий путь такого феномена, как физическое знание, показал его кризис, к которому оно столь победоносно шло, показал, как поступали ученые на этом трехсотлетнем пути, и объяснил, почему они так поступали.

Мы имеем возможность отследить механизм действия сторон в ситуации, где И. Пригожин победоносно разрешил острое противостояние фундаментальных теорий классической физики и ряда «эмпирических высказываний» («отклонений» по Куну) и заложил начало новой физики. Характеристика ситуации подобного противостояния довольно тонко и откровенно дана И. Лакатосом. Он в своем описании, разумеется, держит сторону традиционных теорий, ведет речь об их защите и фактически раскрывает механику преднамеренных усилий по обороне консервативных позиций в науке. Свою общую оценку он подкрепляет высказыванием Гемпеля: «Наука дает множество примеров, когда конфликт между хорошо подтвержденной теорией и каким-то не поддающимся объяснению результатом

эксперимента прекрасно разрешается тем, что последний признается как бы не имевшим места» [8, 45–46]. Обратим внимание на то, что здесь еще раз подчеркнута стандартная для науки ситуация конфликта. Упроченной в науке теории противостоит эмпирический факт, уже открытый, замеченный и обозначенный термином. Проведенная операция выведения контрфактора в ранг знания «*ceteris paribus*», т.е. якобы *ceteris paribus* оценена как удобный и легкий прием. Такого рода переинтерпретация эмпирического факта осуществлена не случайно, ибо она «любую теорию можно спасти от контрпримеров». Дело в том, что контрпример, взятый в четких границах *с.р.*, оказывается включенным в состав опровергаемой им теории. Он теперь подлежит рассмотрению и опровержению только вместе со всей теорией. И вообще, как заключает далее И. Лакатос, в таких случаях «оценке подлежит не отдельная теория, а ряд или последовательность теорий». Значит, можно считать, что такими усилиями защита сооружена, и защищенной оказывается вся теория. Тогда в случае анализа, осуществленного И. Пригожиным, напрашивается вывод, что вся классическая физика на протяжении трех столетий имела подобную защиту?! Вместе с тем нельзя не признать, что для истории классической физики весьма характерны такие случаи, когда при всей достоверности контрпримера он просто подвергался навсегда забвению. Еще чаще признание просто оттягивалось на многие десятилетия

Выходя на обнаруженные им контрпримеры (неравновесность, нестабильность, неустойчивость и др.), И. Пригожин тоже производит их переинтерпретацию. Он обращается в пространство нелинейной термодинамики, где выявляет наличие всех негативно обозначенных свойств в их ином качестве и формулирует теорию сложных самоорганизующихся систем. Категориальный керн понятийного аппарата этой теории образует корпус бывших составляющих *с.р.* При этом устраниются следы дихотомии языка науки. Из вновь сочетаемых попарно категорий образуются понятия, способные выразить целостность и многообразие мира, дуальность проявления его свойств и связей. Так завершается легатимация языка новой физики.

Завершение методологической рефлексии над механизмом *ceteris paribus* требует обращения к интенциональности (лат. *intento* – «устремлять», «направлять»). Это предметная направленность сознания субъекта. В одних философских концепциях интенциональность означает состояние сознания, его направленность, соотнесенность с предметом опыта и включает переживания субъекта – его веру, страх, надежду и пр. В других осмысливается работа самого сознания, направляемого на объект любой природы, как рефлексивный акт над потоком психологических переживаний – «сознание о...». Как отмечено у Т. Куна, оказавшись перед выбором теорий, исследователи неосознанно или, наоборот, глубоко осознанно действуют «не вопреки тому, что ученым свойственно все человеческое, а именно по этой причине» [12, 193]. Иными словами, всякая человеческая деятельность предполагает включение интенциональности. Этим и обусловлено, что чрезвычайно индивидуально, по-разному интерпретируется, то есть понимается и оценивается каждый *с.р.*

Различным может быть и исход из ситуации, его порождающей. Э. Тоффлер предложил термин **с.р.** как обозначение расхожего приема в практике исследователей и и характеризовал его как *весьма удобный трюк*. Наш анализ показывает, что **ceteris paribus** может дать различный исход.

Теперь посмотрим, существуют ли феномены **ceteris paribus** в наше время? Как они проявляются и можно ли обнаружить их в омуте информационных инноваций сегодняшнего дня и в тихих заводях забытых и забываемых научных трудов? Обратимся к самым свежим событиям. Журнал «Вопросы философии» (№ 9, 2006) опубликовал материалы круглого стола с обсуждением темы «Синергетика, перспективы, проблемы, трудности». Речь шла в основном о трудностях становления нового знания. Заслуживает внимания то, что говорилось о научных школах мира, о развитии синергетики в России. Так, отмечая значимость школы С.П. Курдюмова, его научных и философских идей, Е.Н. Князева обратила внимание на одну особенность идей отечественной синергетики. «Сергей Павлович – сказала она, – всегда сетовал на то, что работы, в которых излагались ключевые, полученные его школой результаты моделирования сложных спектров структур-аттракторов в открытых и нелинейных средах публиковались уже с 1970-х годов, но не вызывали интереса научного сообщества. Мощнейшие идеи о сложных спектрах структур, возникающих в режимах с обострением, о законах нелинейного синтеза сложных структур, о коэволюции как искусстве «жить вместе», результаты, подобных которым нет ни в школе И. Пригожина, ни в школе Г. Хакена, фактически были уже получены 30–40 лет назад и подробно излагались в толстых научных монографиях типа «Современные проблемы математики»..., в солидных научных специализированных журналах, но практически оставались без внимания и в России, и за рубежом. Почему?»

Ответ на вопрос дала сама Елена Николаевна в заключении к книге, написанной совместно с С.П. Курдюмовым, но выпущенной уже ею самой. В этом ответе призыв откликнуться, не оставить без внимания неоценимое наследие своего учителя, крупнейшего мирового ученого, отдавшего все силы становлению нового мышления. «Научное сообщество отнюдь не всегда было готово воспринять и осознать идеи С.П. Курдюмова. Сергей Павлович опережал свое время, будучи по складу своего ума не только математиком, но и мыслителем, философом» [10, 232–237]. Вот вам пример самого свежего **ceteris paribus**: ученый с мировым именем, директор Института прикладной математики, член-корреспондент АНР АН ушел из жизни 4 года назад, но несколько десятилетий у него на глазах огромной ценности его труды уже уходили в небытие при благоговейном почтительном молчании учеников и коллег. Его, опередившего время, оставили в одиночестве. А ведь идеи С.П. Курдюмова так необходимы людям – и сегодня, и в будущем.

Другим примером не востребованности идей, концепций, методологических разработок, крайне необходимых именно сегодня специалистам различных наук, да и самим философам-методологам с их растущим долгом перед наукой, остро нуждающейся в методах познания

понятных и действенных. Ни системный метод, ни тем более деятельностный подход для наук постнеклассического периода с его объектами, развивающимися в столь напряженном режиме, не составляют пока необходимой поддержки и опоры. Тем не менее, обращение к состоянию, например того же деятельностного подхода (взять хотя бы материалы «Круглых столов», проведенных в 1985 и 2001 гг.) свидетельствует, что наши современные философы и методологи так и не сделали этот метод действенным. Состояние науки требует незамедлительного перехода к междисциплинарному, проектно-комплексному изучению сложных систем реальности. Между тем, ровно полвека назад были опубликованы материалы, имеющие прямое отношение к этой проблеме, но удостоенные умолчания. Сообщение о них ныне прозвучало только в связи с другим значительным открытием [5, 65–66]. Обратимся к нему.

Всемирно известный экономист, лауреат Нобелевской премии В. Леонтьев в статье методологического характера сделал ряд выводов о состоянии академической науки и о проблеме междисциплинарного сотрудничества, выводов, как он сам полагал, вынуждающих экономистов, психологов, политологов и антропологов определить свои позиции. Участие экономики, психологии и многих других наук в междисциплинарных исследованиях требует отказа от методологического параллелизма, но каждой наукой применяется свой специфический тип анализа общего сложного объекта. При этом выявляются «свои» законы в его развитии, описываемые собственным аналитическим аппаратом. Однако развившись абсолютно независимо, эти науки в рамках междисциплинарных проектов остаются не взаимодействующими между собой. Одна избранная дисциплина попирает паритет всех остальных и добивается выбора монистической, своей интерпретации результатов исследования, исключая тем самым практически плюрализм решения.

В. Леонтьевым предложен **метод систематического исключения невозможных последовательностей** [9, 35], где разработан новый подход к выбору дисциплин и их вкладу в общую интерпретацию модели исследуемого объекта. Принцип, согласно которому ни одной, даже достаточно высокоразвитой, автономно выступающей науке не под силу исчерпывающая интерпретация свойств сложного объекта, требует обеспечить взаимодействие всех участвующих наук. Они должны, по словам В. Леонтьева, для подлинного взаимодействия «обрести готовность переходить от одной интерпретации к другой», выявляя сопряженные зоны знания об объекте каждой из них. В итоге попарного сравнения образуется комбинация подходов, наилучшим образом приспособленная к изучению объекта в рассматриваемой ситуации, как возможное единство всех альтернативных позиций. В. Леонтьев был уверен, что «такой метод может превратить науку, которая раньше практически не привлекалась для анализа определенной ситуации, в самый важный, может быть, единственный элемент наиболее эффективной схемы объяснения» [9, 35].

Неужели методу Василия Леонтьева грозит участь **ceteris paribus** в анналах методологии?

Возьмем еще пример [13, 53–57]. Пять лет назад Шведской Королевской академией были объявлены имена двух новых лауреатов Нобелевской премии по экономике. Один из них – психолог, профессор Принстонского университета Даниел Канيمان был отмечен «за исследование реального поведения экономических субъектов в условиях современной рыночной экономики». Другим лауреатом был объявлен Верон Смит из университета Джорджа Мейсона «за применение лабораторных исследований в качестве средства эмпирического анализа экономики». Нобелевский комитет выразил принципиальную приемлемость для экономической науки психологических исследований, зафиксировал реальную значимость психологических исследований для экономической практики. В частности, последних экспериментальных разработок с их воплощением лабораторного тестирования альтернативных рыночных схем и механизмов, их воплощение в реальной экономике. Премия была официальным признанием (и в научном сообществе, и во всем современном мире) того, что абстракция «**экономический человек**» неэффективна для постижения сложнейших процессов в сфере экономики новых наукоемких отраслей современного жизнепроявления.

Важным условием обретения экономическими процессами человекомерности явилось именно приложение достижений практической психологии в области разработок лабораторных исследований поведения человека. Был выявлен человек, включенный в экономические процессы и проявляющий совершенно иные свойства, чем свойства традиционного *homo economicus*, на которого опиралась экономика вплоть до начала XXI века. Здесь, как и в традиционной физике, модели были упрощены, но наука продолжала свой триумфальный путь, довольствуясь изображением и изучением простых моделей. Таким образом **ceteris paribus** для психологии и ее методов исследования реальных субъектов рынка закончился. Состоялась ее легализация.

Обращаемся еще к одному феномену **ceteris paribus**. На полвека ранее Томаса Куна, создавшего первую модель развития науки, обвинили в иррационализме, психологизме, субъективизме и упрекали за то, что он выбор теории отдает «на прихоть психологии». Речь шла о выборе новой парадигмы, когда, по словам Куна, «отдельные ученые принимают новую парадигму по самым разным соображениям и обычно сразу по нескольким различным мотивам». [12, 193]. Он, в свою очередь, задавал недоуменный вопрос: «Как философы науки могли так долго пренебрегать субъективными началами, которые, они это легко принимали, регулярно участвуют в выборе теории, совершаемом отдельными учеными. Почему эти начала казались им признаками исключительно человеческой слабости, а не природы научного знания?» [11, 61–82]. Почему исследователи умалчивали о психологических свойствах исследуемых субъектов деятельности и своих собственных также,

хотя не могли не видеть их повсеместного проявления и влияния на социальные процессы?

Приведенные здесь образцы **с.р.** и им подобные, иногда с нашим участием образуемые сегодня, будут ждать своего переоткрытия усилиями будущих поколений исследователей. Тогда именно еще раз подтвердится дуальность функции **с.р.** в нелинейном поступательном развитии Науки, воплощающем могущество самопознающей Природы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Буданов В.Г. Принципы синергетики и язык // Философия науки – М.: ИФ РАН, Вып. 8, 2002. – С. 350.
2. Вернадский В.И. О научном мировоззрении // Вернадский В.И. О науке. – Дубна: Феникс, 1997. – С. 11–68.
3. Дмитриева М.С. Легитимация психических свойств человека творящего // Наука і освіта. ПНЦ АПН України. – 2007. – № 4–5. – С. 53–57.
4. Дмитриева М.С. Обнаруженные обнаружения или *ceteris paribus* // Наукове пізнання: методологія та технологія. – Одеса, 2004, Вип. 1. 13. – С. 31–35.
5. Дмитриева М.С. Сбывшееся пророчество или интеграция наук через экстраполяцию метода // Дні науки філософського факультету – 2008. Міжнародна Наукова конференція. – Частина VII, 2008. – С. 65–66.
6. Дмитриева М.С. Через легитимацию к дуальности понятий // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. – М.: Современные тетради, 2005. – Т. 1. – С. 81–82.
7. Дмитриева М.С., Мезинов Ю.Д. Традиционность революционного утверждения синергетической парадигмы / Наукове пізнання; методологія та технологія. - Вип. 1. 99 (3). – С.29.
8. Лакатос И. Фальсификация и методология исследовательских программ // Методология исследовательских программ. – М., 2003. – С. 26–28, 53–57, 182.
9. Леонтьев В. К вопросу о плюралистической интерпретации истории и проблеме междисциплинарного сотрудничества // Экономическое эссе. – М., 1990. – С. 35.
10. Князева Е.Н. Идеи должны принадлежать миру // Курдюмов С.П., Князева Е.Н. Синергетика. Нелинейность времени и ландшафты коэволюции. - М.: Ком. книга, 2007. – С. 232–213.
11. Кун Т. Объективные ценностные суждения и выбор теории // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей запада. Нелинейность время и ландшафты коэволюции. – М.: Ком. книга, 2007. – С. 232–237. Хрестоматия. – М.: Логос, 1966. – С. 61–82.
12. Кун Т. Структура научных революций. – М.: 1975. – С. 193.

13. Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46–52.
14. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. – М.: Прогресс, 1994. – С. 69.
15. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса – М.: Прогресс, 1986. – С. 53–54.
16. Тоффлер Е. Наука и изменение // Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Предисловие. – М.: Прогресс, 1986. – С. 11.

РЕЗЮМЕ

М.С. Дмитрієва. Ceteris paribus у контексті сучасних наукових досліджень.

У процесі дослідження творчості І. Пригожина розроблена і запропонована модель «негативного перевідкриття». У статті подана до розгляду низка феноменів ceteris paribus у сучасних наукових дослідженнях.

SUMMARY

M.S. Dmitrieva. Ceteris Paribus in the Context of Contemporary Scientific Studies

In the course of investigating Prigogine's creation is developed and is proposed the model «negative pereotkrytiya». Is represented to the examination a number of the phenomena of ceteris of paribus in contemporary scientific studies.

Р.Г. Рошкулець

Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича

СПІВВІДНОШЕННЯ НАУКИ ТА ІНШИХ ФОРМ СВІТОГЛЯДУ У ФІЛОСОФІЇ НАУКИ П. ФЕЙЄРАБЕНДА

У статті досліджуються соціопсихологічні, історико-культурні та інші екстранаукові чинники функціонування наукового знання у тлумаченні П. Фейєрабенда. Звернуто увагу на неодмінний взаємозв'язок і взаємовплив різних світоглядних форм у сучасних постнекласичних умовах.

Проблема соціокультурних умов функціонування наукового пізнання особливо актуалізувалася в період становлення постнекласичної парадигми і відповідних їй новітніх критеріїв і норм науковості. З'ясування суті зміни місця науки в системі культури стає не менш актуальним завданням, ніж розробка власне епістемологічних проблем наукового пізнання. Адже йдеться про методологічну самосвідомість науки, її здатність до критичного осмислення значення власних здобутків. Значний внесок у зміну образу сучасної науки зробив представник постпозитивізму П. Фейєрабенд. Принаймні він зробив спробу по-новому оцінити суть наукового пізнання в сучасну епоху.

Дослідження ідей П.Фейєрабенда містяться у працях відомих філософів і методологів науки, зокрема А. Нікіфорова, Є. Кузіної, С. Кримського, Є. Мамчур, А. Паніна, В. Лук'янця, М. Марчука, Б. Грязнова, Б. Пружиніна, В. Шкоди.

У статті звернемося до деяких актуальних проблем співвідношення науки та інших форм світогляду – релігії, міфу, політико-правових уявлень тощо в тлумаченні П. Фейєрабенда. Він чи не найяскравіше з усіх постпозитивістів розвинув тезу про соціокультурну детермінованість наукового пізнання. У дослідженні проаналізовано значущі світоглядно-сміслові виміри буття науки в суспільстві.

П. Фейєрабенд визнавав необхідність відкритості наукового пізнання до потенційної багатозначності світу і множинності прихованих у ньому смислів. Ця настанова, звичайно, стосується не тільки наукового, але й узагалі, і тим більше, будь-якого пізнання світу. З огляду на недостатність урахування її передусім у науці, П. Фейєрабенд апелював саме до наукового пізнання. Якраз така відкритість дає шанс не для поверхневого, а для максимально повного заглиблення у суть невідомих явищ природи. Потенціалістичний аспект концепції П. Фейєрабенда розкривається в такій його тезі: «Нам відомо, чого досягла наука, проте у нас немає найближчого уявлення про те, чого могли б досягти інші традиції» [5, 518].

Констатуючи прикрий факт формування людини сучасною освітньою системою, виходячи з випадкових, модних у певний момент ідеалів у науці чи у філософії науки, П. Фейєрабенд відзначав: «Прагнення збільшити свободу, жити повним, справжнім життям і відповідне прагнення розкрити таємниці природи і людського буття призводять відтак до заперечення всіляких універсальних стандартів і завмерлих традицій (Звісно, – додавав він, – це призводить і до відкидання значної частини сучасної науки)» [6, 150–151]. Тож у його міркуваннях віднаходимо водночас вказівку на наявність у природі цікавих для людини і непізнаних закономірностей, сутностей, заперечення систематизованої, логічно впорядкованої структури пізнавального процесу (але не пізнаваної дійсності). Тому, зрозуміло, не слід сприймати згадані «сутності» в класичному натурфілософському розумінні, а метафізичність поглядів П. Фейєрабенда може інтерпретуватись з позицій некласичних онтологій (або докласичних).

Очевидним є світоглядний характер висновків П. Фейєрабенда з приводу природи наукового методу. Методологія в нього тісно пов'язаною із загальнокультурним контекстом. І наука в такий спосіб стає рівноправним суб'єктом культури, не отримуючи жодних світоглядних преференцій на безальтернативній основі.

Принципова та обставина, що метою П. Фейєрабенда не було заперечення науки як такої – він тільки прагнув усунути перепони, споруджені адептами науки перед прихильниками відмінних від їхніх традицій, і поступово витіснити спеціалістів (учених) з життєвих центрів суспільства. Тобто його метою була ліквідація диктату науки в культурі.

Критика філософської традиції, властива і класичному «першому» позитивізму, і концепціям К. Поппера, І. Лакатоса та інших постпозитивістів, наявна і у працях П. Фейєрабенда. Критикуючи філософські висновки щодо реальності, він виокремлював дві протилежні тенденції – натуралізм та ідеалізм. В основу такого поділу покладено спосіб розв'язання в цих філософських течіях проблеми співвідношення розуму і практики, мислення й реальності. Метафізичний підхід у такому разі може бути ототожнений з ідеалістичним. Принаймні П. Фейєрабенд саме так висвітлював суть ідеалістичної традиції. «Ідеалізм вважає, – писав він, – що практика... є лише сирим матеріалом, форму якому надає розум. Практика здатна містити елементи розуму, та лише випадково й безсистемно» [5, 467–468]. За такого підходу класична філософія, майже всуціль ідеалістична, буде визнана спорідненою із класичною наукою, яка постала на ґрунті подібних світоглядних настанов і наснажувалася ідейно, зокрема Р. Декартом, Г. Ляйбніцем, Б. Паскалем.

Натуралізм, звичайно, ближчий до філософії науки: «Щоб збагнути численні можливості розуму... потрібно бачити його в русі, треба аналізувати історію та її результати замість того, щоб слідувати далеким від життя ідеям тих, хто абсолютно незнайомий з багатством науки» [5, 468].

Вихід із ситуації співіснування взаємодоповнюваних і водночас протилежних підходів П. Фейєрабенд убачав у ліквідації недоліків як натуралізму, так й ідеалізму; у постулюванні взаємодії розуму й практики. Нові стандарти, певно, можна вважати близькими до методологічних норм сучасної науки. Та однозначно вони споріднені з принципами постмодерного світобачення, яке, як зазначає В. Сломський, «не обмежується тлумаченням світу, а замінює пошуки інтерпретації згодою на теоретично нескінченну багатоманітність рівноправних інтерпретацій, що у практиці означає покликання до існування цих же інтерпретацій» [4, 135]. Такий підхід нагадує відому Марксову тезу про необхідність перетворення, а не пояснення реальності за допомогою філософії і демонструє цікаву єдність марксистських і постмодерністських настанов у плюралістичній філософії науки П. Фейєрабенда.

Вагомим внеском П. Фейєрабенда в обґрунтування плюралістичної методології було його твердження про релятивність будь-яких традицій. Те, що окремі з них визнаються розвинутими чи відсталими, гуманістичними чи реакційними, є не результатом їх пізнавальної переваги чи методологічної довершеності, а тільки фактом належності суб'єкта їх критики до однієї з них. Навчання, освіта постають у такому ракурсі як спроба примусового витіснення всіх тих поглядів, які суперечать панівному, як невиправдане ігнорування рівноправності світоглядних форм.

У зв'язку з цим цікавою є оцінка, дана А. Івіним, соціальній реалізації кунівської ідеї «нормальної науки». Він вважає нормальну науку типовим явищем тоталітарного суспільства колективістичного типу, тобто такого суспільства, в якому наука повноцінно розвиватись не може, оскільки в такому

разі присутні: зменшення до однієї кількості тих теорій, які конкурують у поясненні досліджуваної сфери явищ; тверда переконаність у спроможності монопольної теорії забезпечити рішуче просування у вивченні досліджуваного кола явищ, у тому, що вона вперше зможе запропонувати цілком повне і вичерпне пояснення всіх потрібних фактів і виключити всі ускладнення, пов'язані з наявністю виявлених аномалій; зведення до мінімуму фундаментальних досліджень, які стосуються тієї парадигми, що покладена в основу нормальної науки; різке обмеження критики, передусім тієї, яка стосується засад нормальної науки; зведення всіх завдань наукового дослідження виключно до конкретизації знання, що дається нормальною наукою, розвитку її деталей і поширення цієї вихідної і некритикованої теорії на всю досліджувану сферу; обмеження розглядуваних проблем проблемами-головоломками, відповідь на які впливає із прийнятої парадигми і не потребує введення нових фундаментальних припущень; нетерпиме ставлення до тих, хто відмовляється визнавати монополію теорії, яка приймається нормальною наукою як своя парадигма [1, 83–84].

Очікуваним є проведення прямої аналогії із соціальною сферою і у П. Фейєрабенда: «Вільним є суспільство, в якому всі традиції мають рівні права і рівний доступ до центрів влади» [5, 470].

П. Фейєрабенд переконував, що спиратися на значущість результатів наукового пізнання як визначальний критерій його незамінності – некоректно. Бо інші форми світогляду теж колись відкривали ідеї, гідні уваги. А поява наукових відкриттів завжди обумовлена і відповідними позанауковими детермінантами.

За сучасних умов, як указував П. Фейєрабенд, інші світоглядні форми не тільки вилучаються зі сфери науки, але й самі підлаштовуються під безсумнівні наукові стандарти раціональності. Відбувається своєрідна асиміляція наукою інших форм світогляду. Втрачається паритет між наукою та іншими формами світогляду. Зразками таких процесів є «деміфологізація» релігії або усунення з міфів їх онтологічних передумов, без яких вони втрачають справжній смисл. Завдання мало б полягати в забезпеченні рівних можливостей для усіх форм світогляду з метою збагачення нашого пізнання світу.

Найбільш прикрою є ситуація з відношенням між наукою і філософією: «Дивно, – писав П. Фейєрабенд, – що філософи, які колись були винахідниками нових світоглядів і навчали нас критично ставитись до status quo, нині перетворилися в його найвірніших слуг – справді *philosophia ancilla scientiae*» [5, 499].

Значущість наукового пізнання, як ми вже зазначали, ним аж ніяк не применшується. Результати наукових досліджень можна і треба брати до уваги, але не варто ставити їх у центр стратегії суспільного розвитку. Ними не варто захоплюватися, їх треба просто використовувати в реально гуманістичних цілях – для покращення життя окремого індивіда чи соціальної групи. Ключовими чинниками сприйняття наукових результатів є практична зацікавленість і

прагматичний розрахунок. Це, у свою чергу, призводить до нівелювання значення філософії, узагалі будь-яких теоретичних систем, заснованих на абстрактних принципах. Тобто П. Фейєрабенд вже не просто відкидав філософію як метафізичну псевдонауку, а й пробує заперечити саму науку, якщо остання хоча б імпліцитно, хоча б частково є метафізичною у класичному раціоналістичному розумінні.

Традиції треба не заперечувати, а шанувати, але не догматично, а гнучко, творчо. Епістемологічний анархізм парадоксально покликаний зберігати традиції і суспільні норми, тоді як класична наука за кілька століть бурхливого розвитку зруйнувала багато культурних традицій і традиційних культур. Хоча не можна не визнати не менш парадоксальної очевидності: без класичної науки не було б класичної ліберальної ідеології буржуазного європейського суспільства і, внаслідок еволюції останнього, плюралістичного постіндустріального глобалізованого суспільства кінця XX – початку XXI століть, яке за сприятливих обставин могло б трансформуватися у вільне суспільство. Уточненням тут може бути, щоправда, смисл, який П. Фейєрабенд вкладав у поняття вільного суспільства. Для нього це швидше ідеальний, ніж реальний тип соціальної взаємодії.

Узагалі, виразною є деонтична спрямованість міркувань П. Фейєрабенда, їх скерованість на модус швидше необхідності, ніж дійсності. Тому до певної міри і тлумачення ним науки в сучасному суспільстві виглядало утопічним, надто ідеалізованим, а ціннісні судження з приводу місця науки в культурі – дещо категоричними. Проте в цьому ж полягає і гуманістичний потенціал методологічних настанов концепції П. Фейєрабенда.

Він відносно нечасто звертався до аналізу мистецтва як альтернативної форми світоглядного осягнення світу. Але принаймні одне таке звернення заслуговує на увагу. Йдеться про згадувану П. Фейєрабендом із жалем втрату можливості співпрацювати із Б. Брехтом. Тільки з часом П. Фейєрабенд збагнув, що «збагачення і зміна знань, емоцій, схильностей за допомогою мистецтва є продуктивнішою і гуманнішою справою, ніж спроба впливати (тільки) на мислення і (тільки) через слово» [5, 522].

П. Фейєрабенд критикував не науку взагалі, а усталені стандарти її сприйняття. Бо критика науки може здійснюватися за багатьма позиціями, в різних аспектах. Так, він доводив евристичну цінність ненаукових методів у науці [5, 462].

Він згадував також ідейні витоки науки. А її генезис сягає ще давньогрецької філософської традиції. Тому метафізика античного зразка становила дещо відмінне від новочасної, зокрема картезіанської метафізики. І в такому разі філософські, метафізичні ідеї не просто можливі, але й обов'язкові під час з'ясування суті науки, основ її еволюції, онтологічних її передумов.

Метафізичні засади раціоналізму розкривалися П. Фейєрабендом в соціокультурному контексті, під час аналізу співвідношення пізнання і практики. Крім традицій як елементів соціальної практики, існують чинники, які визначають традиції, але не належать до них. Вони визнаються об'єктивними.

На цьому, як вважає П. Фейєрабенд, заснований раціоналізм. Тому останній отримує в нього визначення секуляризованої форми віри в силу божественного слова. Подібна форма легітимації була притаманною ще давньогрецькій філософії – раціоналістичній, онтологічній, есенціалістській.

Узагалі ж у П. Фейєрабенда метафізичним виявляється саме раціоналізм. У багатьох аспектах метафізика ототожнюється з раціоналізмом за істотними ознаками.

Звернення до історичного рішення чи політичної дії як критеріїв істинності пізнання все-таки загрожує сформувати черговий варіант абсолютизації крайнощів у пізнавальному процесі. Адже відкидання будь-якої об'єктивності, нормативності, методологічної впорядкованості й системності нівелює основи науки як виду людської діяльності, навіть якщо ставлення до неї як феномена культури є скептичним і навіть якщо такий скепсис виправданий.

Зрештою, декларуючи рівність раціональності й практики, П. Фейєрабенд реально надає перевагу практиці – історичній, соціально-психологічній. Принцип вибору за умов такої практики – випадковість, хаотичність, стохастичність. Так, поза увагою залишаються і філософія (якщо вона не є прагматичною в широкому розумінні), і наука, яка тим самим виштовхується за власні методологічно-нормативні канони. Якщо сприймати метафізику як протилежність й антагоніста діалектики, то це означає, що метафізика відкидається П. Фейєрабендом абсолютно. А діалектика абсолютизується через релятивізм і суб'єктивізм. Жертвування метафізикою створює реальну загрозу втрати смислів. І якщо в науці їх фактично немає, то екстраполяція даної моделі на суспільство є дещо непослідовною і непередбачуваною в своїх наслідках. Вихід із цього ускладнення П. Фейєрабенд знаходив, констатує, що «вільне суспільство не нав'язується, воно постає тільки там, де люди, розв'язуючи часткові проблеми в дусі співпраці, поступово вводять своєрідні охоронні структури» [5, 497]. У цій ситуації тільки самоорганізація може бути розв'язком.

П. Фейєрабенд не сприймав ототожнення науки і раціональності, вважаючи сферу впливу розуму значно ширшою, ніж це має місце в науковому пізнанні, яке, в свою чергу, конститується як одна із альтернатив, одна із концептуальних, методологічних і світоглядних позицій, а не як єдина й унікальна. Раціональність може варіюватись у широкому спектрі не тільки наукових її можливостей [3]. Недоречність теоретичного домінування наукового раціоналізму посилюється небезпекою соціальної інституалізації наукового світогляду (якщо такий узагалі можливий) як ідеалу знання і пізнання.

Проблема історичного співвідношення філософського і наукового пізнання нерідко виявляється у центрі уваги, будучи майже невичерпною за висновками, ефективними з погляду сучасної постмодерної ситуації і місця у ній філософії та науки. Оригінальні тлумачення співвідношення науки, релігії й філософії досить часто віднаходимо й у працях П. Фейєрабенда. Так, зокрема,

науку він вважав формою релігії – релігією західного індустріалізованого суспільства. Він вказував також на очевидну спадковість християнства і науки, на їх спорідненість. А стійка переконаність у світоглядній монополії цих явищ західної культури зумовлена, на його думку, «поширеними антиметафізичними тенедціями» [5, 509].

Все ж таки філософія у П. Фейєрабенда частково ототожнювалася із метафізикою, хоч і не класичною. У смисловому плані філософія покликана, як впливає з попередніх міркувань, виконувати передусім критичну функцію, а саме протистояти догматизмові – як явному, релігійному, так і замаскованому догматизму науки. Відсутність же чітких розмежувань між класичною наукою і тими періодами, які прийнято виокремлювати у дослідженнях із філософії науки – неklasичним, класичним тощо, – вказує на впевненість П. Фейєрабенда в іманентній монолітності науки, в наявності певного інваріанту, який зберігається в історії її розвитку через усі періоди. Ці висновки стосуються не лише періоду ньютонівсько-галілейської науки, але й доби квантово-релятивістських підходів у науковому пізнанні. Інша справа, що наявність очевидних складнощів у науковому пізнанні, їх визнання як констатація не лінійності і багатомірності процесу наукового пізнання в період класичної науки значною мірою були відсутні. В. Шкода пише про це так: «Множинність теорій не є характерною ознакою тільки сучасного і тільки фізичного пізнання. Достатньо вказати на неевклідові геометрії, теорію множин, яка використовує гіпотезу континууму і протилежну до неї тощо. Проте в класичній науці, – продовжує він, – такий стан розглядався як ненормальний і нетерпимий, а нерідко ще й як кризовий. Вважалося, що теорія повинна бути одна, і основна проблема вбачалась у виборі, об'єднанні чи редукції, тобто в отриманні теорії, яка єдиним чином представляла об'єкт» [8, 13–14].

Не слід, звичайно, забувати, що традиції П. Фейєрабенд завжди оцінював як нейтральні. Наука, як одна із традицій, також «не є ні хорошою, ні поганою, а просто є» [5, 493]. А рівнозначність різних культурних традицій констатувалася П. Фейєрабендом як прояв справжньої, а не декларативної свободи: «Жодна ідеологія і жоден спосіб життя не є настільки довершеними, що вже нічому не можуть навчитись у порівнянні зі своїми альтернативами» [5, 510].

Він не випадково відносив свою концепцію частково до політичної філософії. Крім того, на основі логічно обґрунтованих, хоча і невизнаних наукою і філософією науки (наприклад, Агассі), методологічних підходів прагнув протиставити свою концепцію науці в традиційному розумінні. А для цього потрібне розуміння специфіки самої науки як соціокультурного феномена. Оскільки ж наука не просто давно оформилась у соціальний інститут, а й стала потужним інструментом ідеологічного впливу на суспільство, то враховуючи такі риси предмета його дослідження – науки – П. Фейєрабенд і відносив її до політико-ідеологічних явищ. Тому й епістемологічний анархізм він розглядав не тільки як гносеологічну концепцію, але й як різновид політичної філософії [6, 147].

Отже, не є дивною вимога відокремити науку від держави, як це спостерігається у випадку з релігією. Чи не найвідвертішим проявом ідеологічної спорідненості науки й держави є обов'язкове викладання основ усіх наукових дисциплін у школі.

Повертаючись до загальної оцінки світоглядно-сміслових вимірів метафізичних ідей П. Фейєрабенда, з'ясовуємо, що критикована метафізика і внутрішня метафізичність його пошуків – це різні площини. І виправдана критика метафізики як схоластичності, догматичності і закостенілості смислу сповна компенсується визнанням права на існування і фундаментальну світоглядну значущість метафізики смислів. Напевно, не тільки спробою урівноваження позицій науки і не-науки продиктована аналогія між науковим відкриттям можливості польоту на Місяць і містичним осяянням реальності шляхом трансцендування і богопізнання.

Риторичність питання про перевагу, про світоглядну домінантність однієї з наведених альтернатив тільки вкотре доводить незаперечну істину: справжня свобода, укорінена в онтології людського буття, завжди спонукатиме до осмисленого світоглядного вибору. А критика метафізики як противаги діалектики має доповнюватись утвердженням метафізики як глибинної онтології, ціннісно-сміслового універсуму [2], метаантропології [7] тощо. У цьому й полягає, на наш погляд, світоглядно виправдана перспектива подальшої трансформації метафізики, навіть у постметафізичну добу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ивин А.А. Философия истории. – М.: Гардарики, 2000. – 528 с.
2. Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К.: ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
3. Никифоров А.Л. Научная рациональность и цель науки // Логика научного познания (Актуальные проблемы). – М.: АН СССР ИФ, 1987. – 271 с.
4. Сломський В. Філософія в житті. – Варшава; Львів, 2003. – 214 с.
5. Фейєрабенд П. Наука в свободном обществе // Фейєрабенд П. Избранные произведения по методологии науки. – М., 1986. – С. 467–523.
6. Фейєрабенд П. Против метода // Фейєрабенд П. Избранные произведения по методологии науки. – М., 1986. – С. 125–466.
7. Хамитов Н. Философия человека: от метафизики к метаантропологии. – К.; М., 2002. – 334 с.
8. Шкода В.В. Оправдание многообразия (Принцип полиморфизма в методологии науки). – Х., 1990. – 174 с.

РЕЗЮМЕ

Р.Г. Рошкулєц. Соотношение науки и других форм мировоззрения в философии науки П. Феерабенда.

В статье исследуются социо-психологические, историко-культурные, другие экстранаучные факторы функционирования научного знания в

толковании П. Фeyerабенда. Обращено внимание на непременною взаимосвязь и взаимовлияние разных мировоззренческих форм в современных постнеклассических условиях.

SUMMARY

R.G. Roshkulets. The Place of Science Among Other Kinds of Weltanschauung Attitudes in the P. Feyerabend's Philosophy of Science

The article contains an analysis of social, cultural, psychological and other factors of scientific development as it represented in the methodological and philosophical works of P. Feyerabend. The author pays attention on interconnection and meaning of permanent communication between different forms of Weltanschauung in the postpositivistic perspectives of science transformations.

Т.М. Білоус

Київський національний
університет ім. Т. Шевченка

РЕАБІЛІТАЦІЯ ЕМПІРИЗМУ.

РЕВІЗІЯ ПОГЛЯДІВ НА НАУКОВУ ТЕОРІЮ ЛОГІЧНОГО ПОЗИТИВІЗМУ БАСОМ ВАН ФРААСЕНОМ

У статті подано короткий огляд нового звернення до емпіризму в американській філософії науки. Розглянуто основні методологічні концепти програми конструктивного емпіризму Б. ван Фраасена та показано, чому нова версія наукового емпіризму виглядає привабливим із філософської точки зору поглядом на науку.

Загадка позитивізму, який “вмирає та не може вмерти”, час від часу привертає увагу філософів та істориків науки. Впродовж останніх десятиліть минулого століття в англо-американській історії філософії науки з'явилася низка робіт (показовими є, наприклад, роботи М. Фрідмана [3, 5], П. Галісона [2]), в яких спростовується відоме постпозитивістське одностороннє бачення ролі та змісту логічного емпіризму (позитивізму). Методологічне вчення логічного позитивізму отримує реабілітацію також у нових стратегічних програмах, передусім у “конструктивному емпіризмі” Баса ван Фраасена та новій теорії підтвердження Кларка Глюмоура [7].

У статті запропонований аналіз методології конструктивного емпіризму відомого американського філософа науки Баса ван Фраасена, професора Прінстонського університету, який у статті 1976 року “Щоб врятувати явища” [1] запропонував потужний антиреалістичний проект – *конструктивний емпіризм*. Концепція була детально розроблена ним у фундаментальній праці „Науковий образ” [6], яка вийшла в 1980 році і стала результатом його багатолітньої праці не тільки у філософії науки, філософській логіці, а й глибокого знайомства з сучасною фундаментальною наукою, зокрема релятивістською космологією та квантовою механікою. Зробивши з

позитивізму передісторію свого проекту, він примусив наукову спільноту до серйозного перетлумачення емпіризму на методологічному рівні. Б. ван Фраасен поновив емпіричне мислення в новому контексті сучасної прагматично орієнтованої науки, яке, здавалося б, назавжди було поховане під шквалом критичних аргументів з боку історичної школи в філософії науки. Він також надав нового звучання традиційному протистоянню між реалістами та антиреалістами.

Відповідно до нового емпіризму Б. ван Фраасена, метою науки є моделювання спостережуваних даних, а критерієм довіри до теорії є її *емпірична адекватність*. Вихідним пунктом аргументації Б. ван Фраасена є приреченість реалістичної інтерпретації науки. Він зазначає, що належить діагностувати: внаслідок поширення недовіри до програми логічного позитивізму в сучасній філософії науки міцно закріпився науковий реалізм. Позитивізм, який у всіх версіях має спільним знаменником емпіризм, послідовно проводить політику вимоги спостереження: не тільки необхідно надавати експериментальну перевірку теоріям, а ще і співвідносити кожне поняття в наших теоріях з даними спостереження. Логічний позитивізм, програмним завданням якого було виведення теоретичних законів фізики, теоретичних понять науки в межах послідовного емпіризму, зіштовхнувся із серйозними технічними складнощами. Логічні позитивісти вважали, що теорії не слід розуміти *буквально*, вони насправді мають справу тільки з явищами. Однією з причин колапсу програми логічного позитивізму Б. ван Фраасен вважає надмірне захоплення лінгвістичним аналізом мови науки. Зв'язок емпіризму з філософією мови є цілком поодиноким фактом, який мав місце лише за часів логічного емпіризму (позитивізму) Віденського кола. Сумнівною є сама програма лінгвістичної редукції, яка врешті-решт ні до чого не призвела, оскільки не вдалося здійснити будь-яку лінгвістичну редукцію в будь-якій реальній науці. Утім, навряд чи можна заперечувати весь масив сучасної теоретичної науки, у межах якого фігурує безліч об'єктів і процесів, таких, як елементарні частинки, поля, гени, які недоступні для безпосереднього сприйняття, однак претендують на пояснення процесів знайомого нам світу макрооб'єктів.

Уся перспектива змінюється, на думку Б. ван Фраасена, якщо прийняти, що теорії слід розуміти *буквально*! Тоді постає питання, як відрізнити його концепцію від реалізму. Критика реалізму дотримується у нього двох стратегій: уточнення істотного значення позиції реалізму та виправдання рафінованої версії інструменталізму.

Реаліст вважає, що мета науки – надати в наукових теоріях істинну картину світу, і пов'язує прийняття наукової теорії з вірою в її істинність: “Як точно визначити науковий реалізм? Недосвідчена людина виразила б цю позицію, сказавши, що наука дає нам істинну картину світу і що сутності, які вона постулює, реально існують. Але наведене визначення занадто наївне: воно приписує науковому реалізмові віру в те, що сьогоденні наукові теорії є по суті вічні” [4, 345–346]. Натомість він дає власну інтерпретацію терміна

“реалізм”. Реалізм – це позиція, у якій *істина пов’язана з метою науки*: “Мета науки – надати нам строго правдиву розповідь про те, як виглядає світ, і належним чином прийняти теорію – значить повірити в те, що вона істинна” [18, 13]. Тоді зустрічним запереченням антиреаліста буде сумнів щодо необхідності такого зобов’язання науки, як істинний опис того, як виглядає світ.

Поряд з цим Б. ван Фраасеном вважає, що через неувагу до того, що неможливо досягнення істини про неспостережуване, виникає загроза радикального скептицизму щодо претензій науки. Сучасний тотальний інструменталізм губить віру в здатність науки продукувати знання.

На початку ХХ століття поширеною версією інструменталізму, як опонента реалізму був *феноменалізм*. Сучасна наука не дає жодного підґрунтя такій феноменалістичній перспективі: одна справа говорити про можливість редукції на рівень відчуттів макрооб’єктів, що нас оточують, однак важко серйозно розглядати таку можливість щодо мікрооб’єктів, типу електронів і кварків сучасної науки. Як наслідок, у сучасній філософії науки більшість дослідників приймає положення, що метою науки є опис мікросвіту неспостережуваних об’єктів, однак значна кількість сучасних філософів науки займає скептичну позицію щодо можливості досягнення *істинного* опису мікросвіту.

Сьогодні “конструктивний емпіризм” Б. ван Фраасена виглядає більш адекватною версією інструменталізму. Порівняно з “семантичним” інструменталізмом або феноменалізмом, який заперечував саму можливість осмисленим чином говорити про неспостережуване, сучасні інструменталісти приймають положення про те, що прямим завданням науки є опис світу неспостережуваних об’єктів. Однак з цієї причини очевидним є тільки те, що у нас немає підстав *вірити* в наші наукові теорії. Як і радикальний скептик, інструменталіст відмовляється від претензій щодо істини наукових теорій, однак порівняно з першим вважає, що доки теорії є корисними “інструментами” для подальших передбачень, слід *приймати* їх у вигляді робочих засобів.

Стратегічними поняттями програми *конструктивного емпіризму* є поняття *емпіричної адекватності* та *прийняття*, завдяки яким отримуємо основну тезу концепції. Для того, щоб прийняти теорію, не обов’язково вірити в її істинність; достатньо й того, що теорія є *емпірично адекватною*, тобто буде відтворювати явища хоча б в одній зі своїх структур. Прийняти наукову теорію – не значить повірити в її істинність. Прийняти наукову теорію – значить лише повірити в її *емпіричну адекватність*. Прямим завданням науки є опис світу неспостережуваних об’єктів, саме тому у нас не має підстав вірити в наукові теорії, як в *істині* теорії. Якщо теорія не приймається остаточно, то тестом довіри до неї все одно розглядається можливість встановлення її емпіричної адекватності. Це і значить за Б. ван Фраасеном *врятувати феномени науки*. Як би нам не подобались ідеї, вони все ж таки є заручниками можливого майбутнього досвіду. Якщо мало ймовірно, що в світлі нового досвіду будуть установлені дані на користь цих ідей, потрібно їх переглянути. Власне, так

виявляється настанова емпіризму: рішення робити всі переконання заручниками майбутнього досвіду є центральною вимогою наукового методу. Крім того, емпіризм пропонує розглядати таку вимогу як критерій раціональності щодо всіх наших переконань.

У статті “Щоб врятувати явища” Б. ван Фраасен аргументує, що поняттям емпіричної адекватності та дистинкції на спостережувані та неспостережувані об’єкти, яка асоціюється з поняттям емпіричної адекватності, найточніше пояснення надасть *семантичний* підхід до теорії. Синтаксична інтерпретація розглядає теорію як множину речень, у семантичному викладі теорія ототожнюється з множиною моделей. *Емпірична адекватність* означає, що теорія правильна відносно тієї частини, яку можна спостерігати: “Не можна врахувати всі результати вимірювань, цього ніколи не можна зробити. Отже, ми не можемо знати, що собою являють всі “появи” (appearances). Ми можемо сказати, що теорія емпірично адекватна, що всі появи будуть підходити її моделям (точніше, емпіричним підструктурам її моделей). Хоча ми не можемо знати це напевно, ми можемо небезпідставно вірити в це. Все це підкріплює не лише адекватність, але й істинність. Але можуть бути прийняті два різні епістеміологічні підходи: ми можемо приймати теорію (приймати її як емпірично адекватну) і вірити в теорію (вірити, що вона істинна). Ми можемо розглядати за мету науки або надання строго істинної розповіді про світ, або просто надання емпірично адекватних репрезентацій. Це тема протистояння наукового реалізму та його різноманітних критиків. В середині науки проводиться розрізнення спостережуваного та неспостережуваного. Це антропоцентричне розрізнення. Правильно було б, щоб це розрізнення проводилось в термінах про нас, коли мова йде про наші підходи до теорій” [1, 345–357.].

Семантичний підхід до наукового знання є іррелевантним до проблеми істинності: модель не може бути ані істинною, ані хибною, вона може бути більш-менш детальною тощо. Теорія більш прогресивна, якщо вона краще “рятує явища”, тобто дає більш детальний опис, повнішу класифікацію й ін. Для конструктивного емпіриста наукова теорія може містити судження про неспостережувані сутності. Окрім того, більшість теорій містять подібні судження. Але, приймаючи теорію, ми не знаємо, чи ці судження відповідають реальним фактам. Не потрібно постулювати елементи реальності, що відповідають елементам моделі. Достатньо того, що теорія є емпірично адекватною - описує спостережувані факти, які складають частину того світу, в якому ми живемо. Твердження про неспостережувані сутності можуть з’являтися і при настанові на “порятунок явищ”, але вони носитимуть умовний характер. Вони дозволять зробити структуру теорії більш розгалуженою, і як наслідок, більш ефективною щодо перспективи “порятунку явищ”.

Конструктивним емпіризм Б. ван Фраасена називається тому, що його методологічна концепція висвітлює конструктивну природу наукового дослідження – *конструювання* моделей, які відтворюють спостережувані факти, а не відкриття неспостережуваних сутностей.

Щодо термінології, яку вживає Б. ван Фраасен, то слід зробити деякі прояснення. У праці “Науковий образ” він використовує для позначення своєї програми термін “конструктивний емпіризм”, якому в іншій роботі “Образ науки” відповідає термін “емпіризм”. Протилежну позицію, власне позицію реалізму, якій він опонує, в “Науковому образі” Б. ван Фраасен називає “реалістичний емпіризм”, в інших працях “метафізичний емпіризм” чи просто “реалізм”. Зауважимо також, що терміном “семантичний” інструменталізм характеризують орієнтований на теорію значення феноменалізм логічного позитивізму. Б. ван Фраасен заперечує вагомість лінгвістичного аналізу мови науки та кваліфікує будь-яку стратегію, яка здійснюється в термінах словника (базується на розрізненні словників), як “синтаксичний” підхід. Утім, його підхід в методологічній літературі часто зараховують до так званої “семантичної точки зору”, поряд зі структурним реалізмом. Структурний реалізм передбачає, що репрезентації елементів світу, надані науковими теоріями, можуть бути охарактеризовані як структурно подібні відображення. Конструктивний емпірист таке припущення робить відносно емпіричної адекватності наукових теорій: структури світу можуть бути охоплені в теоретичних структурах. Отже, конструктивний емпіризм Б. ван Фраасена є різновидом структуралістських концепцій науки, які часто називають модельним підходом і в якому на противагу гіпотико-дедуктивній чи дедуктивно-номологічній моделі наукові теорії розглядають як сукупність моделей або структур теорії.

Просуватися далі емпіризм може тільки під знаком критики сцієнтизму. Якщо визнати науку парадигмою раціональності, тоді як наслідок слід визнати науковий метод найкращим, що приводить до *натуралістичної настанови* і, отже, до “смерті філософії”. Крім того, якщо надати сучасній науці статус парадигмального знання, то послідовність вимагає прийняти сучасні наукових теорій за досконалі та остаточно істинні, що очевидно вельми некритично. Таким чином, емпіризм потрібно відрізняти від наукового імперіалізму, оскільки справжня науковість передбачає не уславлення науки, а критичну настанову щодо меж науки, а також долає сцієнтизм. Науковий метод – це скептичний метод завжди. Скептицизм у науці не носить радикального характеру філософського скепсису, він лише дбає про можливість ставити під сумнів все, що може бути спростовано, та відмовляється відстоювати, приймати теорії, які виходять далеко за межі будь-яких можливих даних сприйняття. Такий скептицизм, на противагу догматизму, не сакралізує інтелект, а тактично покладається на майбутній досвід: з часом усе може змінитися, і не існує нічого, до чого ми примушені лише розумом (на противагу того, що дозволено розумом). Маніфестація позиції може бут здійснена за допомогою відомого і улюбленого у філософів науки образу “корабля Нейрата”: моряки перебудовують свій корабель прямо в морі. Науковість проявляється не в упередженому ухваленні науки, справжній захист науки здійснюється через критику її суперників – різноманітних забобонів, упереджень, метафізичних аргументів, вроджених ідей тощо, за допомогою яких намагаються пояснювати світ, які однак знаходяться поза можливістю перевірки досвідом.

Б. ван Фраасен визнає, що в науці однаково важливо як високий ступінь точності наукового знання про спостережуване, так і теоретичне знання. Це означає, що Б. ван Фраасен не розглядає за можливе опис світу без теоретичного рівня, теоретичних законів, однак наголошує на тому, що ми все ж таки можемо *вірити* лише в знання про спостережуване, а не в теоретичні факти. Це тому, що до спостережуваного ми маємо безпосередній доступ, який є безсумнівним, а до теоретичного знання такого доступу не має. І годі вже сподіватися знайти надійний спосіб виведення теоретичних фактів зі спостережуваного. Гіпотетико-дедуктивне виведення як схема, яка відображає логіку науки, має багато добре відомих недоліків, серед яких найбільш критичні такі: 1) не враховуються альтернативні гіпотези, які можна було б застосувати для пояснення передбачень; 2) не враховується початкова ймовірність гіпотези, яка перевіряється; 3) метод примушує до небажаного визнання помилки в наслідках із положень, які стверджують. Теорія підтвердження, яка базується на математично точному відношенні ступеня підтвердження, такому, як логічне відношення між гіпотезою та свідченням, не була далеко розширена за межі пропозиційної логіки (а мови пропозиційного числення, звичайно ж, недостатньо для вираження сучасної науки (Р. Карнап)) та визнана сьогодні мало перспективною. Краще виглядає ситуація в баєсіанській версії теорії підтвердження. Однак, навіть залишаючи осторонь добре відомі проблеми в цій теорії [7], не видно, як *суб'єктивні* ймовірності можуть забезпечити нас *обґрунтованими* переконаннями. Справжньою проблемою в цьому випадку є неможливість подолання епістемічного доступу, яка для баєсіанізму стає особливо гострою. Перераховуючи віртуальні спроби виведення теоретичного знання зі спостережуваного, Б. ван Фраасен іронічно зауважує, що тут навіть “стрибок” (“Aufbau”) не може врятувати, оскільки і тут зникає надія показати, що теоретичні об'єкти сконструйовані зі спостережуваного.

Прагматизм Б. ван Фраасена рельєфно проявляється на рівні концептуалізації процедури оцінки теорії. Власне аргументи, який він висуває на користь заперечення важливості пояснень для науки загалом, можна звести до твердження про те, що сила науки в її здатності робити передбачення, що надання пояснення теорією не є підставою для того, щоб викликати довіру до теорії, що підставою для довіри є її передбачувальна, а не пояснювальна сила. Утім, ставлення до ролі наукових пояснень у Б. ван Фраасена значно складніше ніж у позитивістів, та є цілком прагматичним: “Традиційно говорять, що теорія входить в два типи відношення до спостережуваних явищ: дескрипція та пояснення. Дескрипція може бути більш менш точною, більш-менш інформативною, як мінімум – факти мають допускатися теорією, як максимум – теорія імплікує факти, що під питанням. Однак в додаток до дескрипції, яка може бути більш-менш інформативною, теорія може надавати також і пояснення. Це дещо “понад та крім” дескрипції. Якщо дві теорії є строго емпірично еквівалентними, вони можуть розрізняватися відносно можливості бути використаними для відповіді на питання пояснення” [6, 153–154].

Позитивісти та реалісти трактують пояснення як об'єктивне відношення, або як логічне виведення, або як каузальне відношення, відповідно. Для Б. ван Фрасена пояснення – це прагматична та контекстуальна процедура, оскільки пояснення – це відповідь на питання “Чому?”. У нього проблема пояснення дістає нового виміру: виявлення структури та функцій наукового пояснення не може бути здійснено поза конкретним контекстом, в якому пояснення вимагають або отримують. Неупереджене ставлення до наукового пояснення можна поновити, просто звернувши увагу на те, що реально відбувається тоді, коли люди задають запитання “чому?”. Б. ван Фраасен розглядає пояснення як цілком залежну від контексту процедуру. Значущість пояснення не втрачається, а лише прагматизується: пояснення задовольняє нашу цікавість, пояснення – прагматична справа, однак може мати й об'єктивні риси.

Така прагматична інтерпретація пояснення має суттєві наслідки для дискусії з реалістами. По-перше, реалісту досить апелювати до “пояснювальної сили” як до гаранта істини теорії, не існує такої об'єктивної якості. Існують лише різноманітні запитання, на які ми бажаємо дати відповідь, та різні способи, щоб відповісти на них. Якщо теорія може дати відповідь, це збільшує її цінність. Однак, як зазначає Б. ван Фраасен, пояснення не є епістемологічно необхідним. По-друге, пояснення передбачає емпіричну адекватність, оскільки, за прагматичної інтерпретації під час пошуку пояснення, ми шукаємо адекватного та інформативного опису відповіді на запитання, а власне, це і забезпечує емпірична адекватність.

Отже, Б. ван Фраасену вдалося розвинути програму емпіризму завдяки перегляду двох основних положень логічного емпіризму щодо наукових теорій. По-перше, він відкинув редукціоністську концепцію значення теоретичних термінів. По-друге, розробив семантичну модель наукової теорії на противагу синтаксичній інтерпретації теорії логічними позитивістами. Поміж продуктивних ідей конструктивного емпіризму ми також зазначили нову прагматичну концепцію наукового пояснення. Модернізація Б. ван Фраасеном наукового емпіризму стала початком переосмислення історичної несправедливості щодо програми логічного позитивізму. Крім того, сучасний емпіризм дійсно може протистояти як реалізові, так і релятивізові історичних метаметодологій та соціологічних інтерпретацій наукового знання, продовжувати посідати традиційну нормативну епістемологічну позицію на тлі розповсюдження натуралістичних тенденцій в західній філософії науки, у філософії в цілому.

ЛІТЕРАТУРА

1. Фраассен Б. ван. Чтобы спасти явления // Современная философия науки: знание, рациональность и ценности в трудах мыслителей Запада. – М.: Логос, 1996. – С. 345–357.
2. Galison P. Aufbau/Bauhaus: Logical Positivism and Architectural Modernism // Critical Inquiry. – 1990. – Vol.16. – P. 709–752.

3. Friedman M. Critical Notice: Moritz Schlick // Philosophical Papers. Philosophy of Science. – 1984. – Vol.50. – P. 498–514.
4. Friedman M. Carnap's *Aufbau* Reconsidered // Nous. – 1987. – Vol.21. – P. 521–545.
5. Friedman M. Philosophy and the Exact Sciences: Logical Positivism as a Case Study // Inference, Explanation, and Other Frustrations / ed. by J. Earman. – Berkeley: University of California Press, 1992. – P. 84–98.
6. Van Fraassen B. The Scientific Image. – Oxford: Clarendon Press, 1980.
7. Glymour C. Theory and Evidence. – Princeton: Princeton University Press, 1980.

РЕЗЮМЕ

Т.М. Белоус. Реабилитация эмпиризма. Ревизия взглядов на научную теорию логического позитивизма Басом ван Фраассеном

В статье представлен короткий обзор нового обращения к эмпиризму в американской философии науки. Рассматриваются основные методологические концепты программы «конструктивного эмпиризма» Б. ван Фраассена и показывается, почему новая версия научного эмпиризма выглядит привлекательной философской интерпретацией науки.

SUMMARY

T.M. Belous. Rehabilitation of Empiricism. B. van Fraassen's Revision to the Logical Empiricist View of Scientific Theory

The paper presents a short review of recent prospective turn toward empiricism within American philosophy of science. Author considers the basic methodological concepts of Van Fraassen's "constructive empiricism" and argues that Van Fraassen's version of scientific empiricism looks as very plausible picture of philosophy's relation to the science:

Л.Н. Богатая

ОНУ имени И.И. Мечникова

КОНЦЕПТ СОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФСКИХ РАЗМЫШЛЕНИЯХ

В.В. НАЛИМОВА

В статье анализируются философские позиции В.В. Налимова в контексте развиваемых автором представлений о концептном анализе, терминологическом базисе, локальном пространстве смыслов. Фиксируются особенности методологического аппарата, с помощью которого В. Налимов формирует концепт сознания.

В истории философии существуют имена, отношение к которым оказывается в той или иной мере настороженным. Причина отмеченного достаточно понятна, ибо речь идет не о философах, а о людях, которые большую часть своей жизни профессионально философией не занимались.

Обращение к философии становилось для них закономерным итогом размышлений над процессами, происходящими на тех или иных уровнях организации материи: будь то химические реакции (в случае И. Пригожина), уравнения математической физики (Д. Бом), или наукометрия (В.В. Налимов). И, тем не менее, результаты осмыслений этими авторами важнейших проблем современности имеют несомненную общепhilosophическую ценность, далеко выходящую за рамки философии науки.

Статья является первой из двух публикаций, посвященных рассмотрению философских взглядов В.В. Налимова на природу сознания. Исследование осуществляется с помощью развиваемых автором представлений о *концептном анализе* и связанных с ним процедур выявления *терминологического базиса*, прояснения *локального пространства смыслов*, обнаружения *ключевых смыслов*, *смысловых сдвигов*, характеризующих рассматриваемый концепт. Главная цель публикации состоит в прояснении обозначенных процедур концептного анализа, а также в выявлении особенностей общепhilosophических позиций В.В. Налимова с краткой характеристикой используемого им метода.

Концептный анализ и его процедуры

Прежде чем вести речь о *концептном анализе*, естественно необходимо определить *концепт* как таковой. В самом общем виде в данном исследовании под *концептом* понимается открытое смысловое множество, зафиксированное в локальном пространстве смыслов, управляемое термином, предстающим в своем смысловом развертывании. Следует заметить, что с точки зрения развиваемого автором подхода каждый термин может функционировать в одной из трех ипостасей: в качестве *концепта*, в качестве *понятия* и в качестве *слова обыденного языка* (более подробно соответствующие позиции представлены в готовящейся к публикации монографии). Концепты всегда имеют *авторский характер* или иначе формируются конкретным автором, при этом чаще всего не в одном тексте, а в текстах, создаваемых на протяжении всей его жизни. *Концептный анализ* предстает как анализ концепта в его текстовой проявленности. Если же имеет место рассмотрение того или иного концепта, развертываемого различными авторами, то подобное рассмотрение уже осуществляется как *метаконцептный анализ*.

Для краткой характеристики процедур концептного анализа следует провести ряд терминологических прояснений. В первую очередь следует зафиксировать представления о *терминологическом базисе*.

Терминологический базис определяется как набор ключевых терминов, с помощью которых фиксируется концепт во всем многообразии его смысловых проявлений. Терминологический базис выявляется в процессе исследования того или иного концепта. С помощью *терминологического базиса* задается мерность пространства рассмотрения, ибо элементы базиса позволяют обнаруживать и связывать смыслы, образующиеся в результате смыслового развертывания концепта. Чем больше элементов терминологического базиса, тем больше вариантов различных способов смыслового связывания, тем больше мерность локального пространства смыслов. Следует заметить, что

фиксирование терминологического базиса осуществляется исследователем, проводящим анализ концепта, и потому результаты проводимого анализа непременно несут некоторый отпечаток личностных установок исследователя. Процедура *выявления терминологического базиса* исследования можно определить как ключевую процедуру концептного анализа. Терминологический базис позволяет развернуться *локальному пространству смыслов*. Целесообразность введения представлений о *локальном пространстве смыслов* вызвана необходимостью *соотнесения* эксплицируемых смыслов. Соответствующее соотнесение способствует главному – генерированию новых смыслов.

Локальное пространство смысла также является результатом авторской концептуальной деятельности по формированию и развитию того или иного концепта. В связи с тем, что разработка концептов не связывается жестко с конкретным текстом, это пространство значительно полнее с точки зрения зафиксированных в нем наборов смыслов, нежели то, которое формируется в результате создания стройных концепций, теорий, сопровождающихся многочисленными уточнениями, редукциями.

Локальные пространства смыслов никогда не являются *частями*, из которых элементарным аддитивным путем можно сформировать *общекультурное смысловое пространство*. Скорее, это пространство предстает неким динамически развивающимся многообразием, представленным многочисленными локальными смысловыми пространственными проявлениями. Уникальность *общекультурного пространства смыслов* заключается в том, что оно являет собой непрерывно меняющееся единство, существующее за счет *локальных смысловых пространств*, выступающих в роли некой питательной *протосреды*.

Соотнесение различных *локальных пространств смыслов* дает возможность введения представлений о *межпространственных смысловых корреляциях, терминологических заимствованиях, межпространственных смысловых перемещениях, смысловых сдвигах*. Все приведенные термины характеризуют способы взаимодействия, сосуществования локальных смысловых пространств.

После краткой характеристики аппарата исследования можно приступить к непосредственному анализу философских построений, развиваемых В.В. Налимовым.

Особенности философских построений В.В. Налимова

Василий Васильевич Налимов (1910–1997) является одним из наиболее ярких представителей культуры конца XX века. Следует согласиться с Е.В. Золотухиной-Аболиной, отметившей в небольшой работе, посвященной памяти В.В.Налимова, что его имя можно поставить в один ряд с такими выдающимися представителями философской мысли, как М.М. Бахтин, А.Ф. Лосев, Ю.М. Лотман, Л.Н. Гумилев. Жизнь этого человека разворачивалась на фоне тяжелейших мировых катаклизмов. Вполне возможно, что именно этот факт и предопределил смелость и оригинальность высказываемых В.В. Налимовым идей. Да и что могло выступать в роли

сдерживающего авторские искания начала, когда сама человеческая культура находилась в точке *неустойчивого равновесия* между двумя альтернативами: *существования и несуществования?*

Уникальность творчества В. Налимова заключается в том, что сам ученый, будучи носителем классической научной традиции, в своем творчестве оказался в числе создателей новейших нелинейных подходов. Кроме того, он один из немногих представителей науки открыто признавал существование *эзотерического знания* и даже предпринимал некоторые попытки сближения *экзо* – и *эзотерических* практик.

К сожалению, насколько известно автору, достаточно развернутых исследований философского наследия В.В. Налимова пока еще не проводилось. Те же прикосновения к философской составляющей творчества этого удивительного мыслителя, которые будут представлены ниже, можно отнести к первым шагам, предпринимаемым в соответствующем направлении.

В наследии любого философа можно обнаружить такие направления развития мысли, в которых им были осуществлены наиболее фундаментальные изменения по отношению к существующей философской традиции. Вклад Налимова в развитие философии следует связывать, в первую очередь, с обнаружением *новых способов мышления*, существенно отличающихся от традиционных *формально-логических* способов организации мысли.

Эпоху, которую человечество переживало на стыке XX и XXI века В. Налимов назвал *Вторым Ренессансом* (интересно заметить, что аналогичные выводы по поводу характеристики современной культурной ситуации были сделаны И.Пригожиным [2]). Налимов писал: «вдруг мы начинаем понимать – сейчас снова Ренессанс, Второй Ренессанс. Мы теперь уже освобождаемся не от гнета Церкви, а от суровости механистической односторонности Науки недавнего прошлого» [4, 99]. Вторая волна возрождения, по Налимову, связана не только с освобождением от оков старой науки, но и с освобождением от засилья *аристотелевой логики*. Западную культуру трех последних столетий, безусловно, можно назвать культурой, в которой господствовала логика Аристотеля и, как отмечал Налимов, «процесс обращения к дологическим уровням сознания протекал спонтанно – ему специально не обучали» [4, 127]. В своей оценке изменяющейся роли формальной логики в культуре мышления В. Налимов усиливал те интуиции, которые уже высказывались другими философами (к примеру, А.Ф. Лосевым в его размышлениях о диалектическом единстве *логики и абсолютной иррациональности*, единстве, которое философ называл *алогизмом*).

Для преодоления намечающегося кризиса формально-логического мышления в различных сферах познания сформировалось два подхода. Основной целью первого, к которому следует отнести *логическую семантику, математическую лингвистику*, была попытка приведения языка к логической чистоте, его освобождение от всевозможных языковых вольностей. Второй подход можно определить как *лингвистический*, в его рамках предпринимались попытки восстановления изначального языкового богатства, не сковываемого

никакими логическими схемами. Определенную напряженность, возникшую от противостояния отмеченных походов, снимала знаменитая теорема Геделя, показавшая, что «формальная система всегда неполна: ее собственные исходные посылки не могут быть сформулированы в рамках ее языка и требуют выхода в более широкую логическую и смысловую область» [3, 24]. Использование исключительно формально-логического мышления не может привести к появлению нового знания.

Мышление, осуществляющееся в рамках формальной логики, связано с формированием определенных схем, которые вначале обнаруживаются в окружающем мире, а затем, в виде достаточно жестких ментальных форм, накладываются на все рассматриваемые объекты. В итоге исследователь становится своеобразным заложником собственных знаний, полученных ранее. Как отмечал, к примеру, Ф. Ницше в работе «Воля к власти», логика есть попытка понять действительный мир по известной, созданной самим же человеком схеме сущего, тем самым предпринимается попытка сделать мир более *доступным формулировке и вычислению*. С точки зрения Ф. Ницше, представления человечества о логичном мире предопределены тем, как он сам его вначале *логизировал*. И потому разумное мышление становится *интерпретированием* по схемам, от которых человек никак не может освободиться. Мысль Ф. Ницше о ментальных схемах своеобразно коррелирует с размышлениями Ухтомского о *доминантах*. Фактически интуиции Ф. Ницше и Ухтомского во многом предупредили возникновение представлений о *ментальных матрицах*.

Размышляя о новых способах мышления В. Налимов широко использовал в своей философской концепции такие термины, как «*континуальность*» и «*дискретность*». В частности, он утверждал, что мышление может быть *двойственным*: с одной стороны, *континуальным*, а с другой – *дискретным*. *Дискретность* мышления проявляется в результате реализации формально-логических актов, когда из неисчерпаемого богатства континуальных смысловых потоков мысль фиксируется с помощью четких понятий и категорий. В. Налимов по этому поводу замечал, что «происходит кодирование смысла в дискретах». Однако *смысловая кодировка*, которой, безусловно, сопутствует *смысловое сжатие*, является всего лишь промежуточным актом мышления, за которым происходит очередное *размывание* смысла.

Налимовские размышления о новых способах мышления во многом формировались под влиянием квантово-механических подходов к пониманию *роли наблюдателя* по отношению к изучаемым явлениям и объектам. В частности, В. Налимов отмечал: «Образ созерцаемого нами мира есть не механическое отображение внешней реальности, а ее реконструкция. Человек – не пассивный наблюдатель, а великий архитектор, строящий здание Вселенной, опираясь на свой чувственный опыт взаимодействия с внешним миром, переработанный фильтрами его сознания» [5, 145] (термин «*фильтры сознания*» является одним из ключевых в терминологическом базисе *концепции* сознания, выстраиваемой В.В. Налимовым, и будет прояснен ниже).

Обсуждение вопроса о *роли наблюдателя, роли субъекта познавательной деятельности*, без сомнения, является ключевой темой в культуре конца XX – начала XXI века, привлекавшей и до сих пор привлекающей внимание многих мыслителей, в ряду которых следует назвать имя Майкла Полани, существенно повлиявшего на развитие современных представлений о *личностном знании*. В частности, М. Полани писал: «Принять личностную вовлеченность как единственное отношение, в рамках которого мы можем верить в истинность чего-либо, – значит отказаться от всех попыток найти строгие критерии истины и строгие процедуры для ее достижения... Процедура, которой следует ученый в своем исследовании, является, конечно, методической, однако его методы – это лишь максимы некоторого искусства, которое он применяет в соответствии со своим собственным оригинальным подходом к проблемам, им выбранным» [4, 160]. Фактически, В. Налимовым уточняется термин «*личностная вовлеченность*», введенный М. Полани, путем использования термина «*фильтры сознания*». Налимов пытается четко пояснить, как эти фильтры функционируют. По В. Налимову, фильтры сознания проявляют себя в процессах взаимодействия с *семантическим(смысловым) континуумом*. Налимовские размышления о способах оперирования с семантическим континуумом чрезвычайно схожи с интуициями Ж. Делеза о взаимодействии философствующего субъекта с *хаосом*, из пучин которого этот субъект проявляет вначале *план имманенции*, а затем *план консистенции* [1]. Естественно, более подробное соотнесение отмеченных концептуальных интуиций требует специального анализа.

На основании сказанного можно заключить, что попытки выхода за пределы формально-логического мышления, активное оперирование концептами *континуальность, дискретность, семантический континуум, фильтр сознания* в контексте обсуждения ментальных процессов все это оказалось фундаментом, на основании которого формировались философские позиции В.В. Налимова.

В. Налимов о своем методе

Перед тем, как непосредственно приступить к рассмотрению терминологического базиса, в рамках которого В. Налимов развивает свою концепцию сознания, необходимо несколько слов сказать о том методе, которым он пользуется.

Основные налимовские тексты, в которых обсуждаются проблемы сознания «Вероятностная модель языка» [4], «Спонтанность сознания» [6], выглядят достаточно фрагментарно, во многом напоминая постмодернистские коллажи. Отмеченная фрагментарность формирует некоторую панораму, которая, по словам В. Налимова, «сама по себе континуальна. Но мы запечатаем ее узор бусинками, нанизанными на нитку, расположенную неким причудливым образом. Можно выбрать разные бусинки и по-разному их нанизывать. Ниток может быть много, и они по-разному будут отражать разное видение фона. Мы предлагаем здесь вниманию читателя одну – свою нитку бус. Панорама будет в основном создаваться из подходящим образом выбираемых

цитат. Нам представляется, что читатель, обращаясь к фону, построенному таким образом, услышит подлинные голоса мыслителей прошлого, ощутит аромат их высказываний, несмотря на всю фрагментарность отобранного материала» [4, 25]. Приведенная цитата является метафорическим описанием исследовательского метода, развиваемого В. Налимовым. Следует заметить, что в этом описании есть один момент, который В. Налимов существенно упрощает: подбор цитат тех или иных мыслителей прошлого имеет своей целью *не только* создание определенного аромата. Можно дополнить: в *подборе* цитат, их *компоновке* проявляется наиболее творческое начало в деятельности мыслителя. Способ подбора цитат в чем-то схож с методом *пуантилизма*, активно использовавшимся в живописи конца XIX века. Чрезвычайно близкое, точечное расположение различных цветовых пятен приводит к созданию вполне определенной атмосферы, из которой проступают очертания объектов. В результате возникает *эффект наполненности воздухом, эффект атмосферного вибрирования*, стимулирующий *ощущения воздушных потоков*. Рядоположение разнородных цитат приводит к достаточно близкому эффекту, эффекту создания среды, внутри которой созревают смыслы, предуготовленные для обнаружения. Главное назначение мозаичного расположения различных цитат заключается в формировании смысловой избыточности, смыслового напряжения, способствующего смыслопроявлению.

Образное описание В. Налимовым собственного метода свидетельствует о стремлении к осознанному пониманию того, как протекает процесс творчества, как осуществляется развертывание мысли. При этом сам характер описания свидетельствует о тяготении к постмодернистской методологии. Используемая метафора «нити бус», несомненно, коррелирует с размышлениями У. Эко о *синтагматических цепях* и Ж. Делеза о *сериях*. Налимовские *нити бус*, как и *синтагматические цепи* и *серии* формируются достаточно произвольно и во всех своих переплетениях создают некий сложный текст, предстающий наблюдателю для последующего осознания.

Интересно заметить, что постмодернистские приемы, используемые В. Налимовым, соседствуют с чисто научными подходами: *формирования аксиоматического основания теории, формулирования* на основании введенных аксиом *различных высказываний*.

Таким образом, в самом общем виде метод, используемый В. Налимовым, можно определить как *смешанный* или *синтетический*, объединяющий постмодернистские и общенаучные методические приемы. Что же касается общефилософских налимовских интуиций, то они преимущественно связаны с развитием новых способов мышления, в которых ключевая роль отводится спонтанности сознания, представлениям о смысловом континууме и дискретных смыслах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богатая Л.Н. Гештальт сознания. – Одеса: Альянс-Юг, 2004 – 221 с.
2. Богатая Л.Н. Конец постмодернизма // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2004. – №13. – С.17–25.
3. Золотухина-Аболина Е.В. В.В. Налимов. – Москва: ИКЦ «МарТ»; Ростов н/Д; Издательский центр «МарТ», 2005. – 128 с. («Философы XX века. Отечественная философия»).
4. Налимов В.В. Вероятностная модель языка: о соотношении естественных и искусственных языков. – 3-е изд. Томск – М.: Водолей Publishers, 2003. – 368 с.
5. Налимов В.В. Самоорганизация как творческий процесс: философский аспект // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 496 с.
6. Налимов В.В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. – М.: изд-во «Прометей» МГПИ им. Ленина, 1989. – 287 с.

РЕЗЮМЕ

Л.М. Богатая. Концепт свідомості у філософських роздумах В.В. Налімова.

У статті аналізуються філософські позиції В.В.Налімова у контексті уявлень, що розвиваються автором, про концептний аналіз, термінологічний базис, локальний простір сенсів. Фіксуються особливості методологічного апарату, за допомогою якого Налімов формує концепт свідомості.

SUMMARY

L.M. Bogataya. The Concept of Consciousness in Philosophic Reminiscences of V.Nalimov.

The V. Nalimov's philosophical positions in author's context of the concept's analyse, the terminological basis, the local space of sence are analysed in article. The peculiarity of methodological apparatus with the help of which V. Nalimov forms the concept of consciousness is fixed.

О. В. Шимоліна

Сумський державний
педагогічний університет

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК ЗАГАЛЬНОНАУКОВА МЕТОДОЛОГІЯ

У статті розглядаються основні напрями розвитку філософської антропології та її вплив на розвиток науки в цілому. Аналізуються можливості створення уніфікованої методології гуманітарного знання.

За останні десятиліття філософська антропологія не лише відстояла свій статус окремої філософської науки, а й продемонструвала великий потенціал впливу на розвиток науки в цілому. Той факт, що філософія є частиною ядра всіх антропологічних напрямів у науці, дозволяє констатувати формування філософської антропології, яка виступає в базовою для всіх інших спеціалізованих напрямів.

Головне питання філософської антропології, яке ще І. Кант визначав як таке, у якому сходяться всі основні філософські проблеми, – “Що таке людина?” Від ідеї людини залежать і певна модель бачення історичного процесу, і характер різноманітних видів антропологій. Посилаючись на І. Канта, засновник філософської антропології XIX століття М. Шелер зазначав, що “будь-яке предметне буття як внутрішнього, так і зовнішнього світу слід спочатку співвіднести з людиною. Усі форми буття залежать від буття людини. Увесь предметний світ і способи його буття – це не “буття у собі”, це зустрічний нарис, зріз цього буття в собі, що відповідає загальній духовній і тілесній організації людини” [6, 21]. Саме цю сутнісну будову людини і вивчає філософська антропологія, завдання якої – “показати, як з основної структури людського буття... сліднують усі специфічні монополії, звершення та справи людини: мова, совість, інструменти, зброя, ідеї праведного та неправедного, держава, керівництво, образотворчі функції мистецтва, міф, релігія, наука, історичність та громадськість” [7, 90]. Отже, поза людиною світ не має сенсу, тому надзвичайної важливості набуває питання співвідношення істини та блага, і на перший план виходить методологічна функція філософської антропології.

“Антропологічний поворот” у філософії XX століття, що зробив людину центральною темою філософських пошуків, одночасно зумовив бурхливий розвиток спеціалізованих наукових знань про людину. Наука при цьому суттєво доповнює існуючі філософські концепції людини. Своєрідність наукового підходу до людини визначається певним колом аспектів, а саме: наука по можливості відволікається від вирішення питань про сенс людського буття, про пріоритет тих чи інших ціннісних орієнтацій. Одночасно науковий підхід до визначення людини передбачає певною мірою редуccionізм. Будь-яка наука акцентує лише на одному з можливих зрізів людського існування, ігнорує феномени, що не співпадають з ним, або штучно підганяє їх під задані стандарти. У цьому випадку створюється свідомо однобічна картина людини, яка, окрім цього, інколи вступає в протиріччя з теоретичними засадами інших дисциплін. Але функція філософської антропології не зводиться до здійснення необхідного синтезу конкретно-наукових знань. Вона не лише завершує, але й передусє процесу наукової творчості, формуючи відповідні концептуальні засади окремої дисципліни. Як визначав П.С. Гуревич, “філософська антропологія – не лише сфера філософського знання, певний філософський напрямок, але й конкретний метод мислення, що принципово не підпадає під розряд ні формальної, ні діалектичної логіки” [2, 14].

Особливу тенденцію в розвитку філософської антропології як загальнонаукової методології складає акцентування уваги на проблемі ціннісної

ієрархії та ціннісних пріоритетів людського розвитку. Поняття духовних цінностей у цьому напрямку філософської думки виведене за рамки протиставлення біологічного та соціального, тілесного та духовного. Людина постає як певна єдність, що визначається через систему духовних цінностей. І оскільки техногенна цивілізація стає на шлях особливого типу прогресу, зростає значення саме гуманістичних орієнтирів – вони стають вихідними у визначенні стратегій наукового пошуку. Багато проблем, які приписують науці, насправді виникають на основі неефективної організації життя людства. “Людина своєю діяльністю створила глобальні проблеми..., відчуження людини від умов свого існування можна здолати лише за свідомої зміни цілей і засобів у напрямку, що забезпечить виживання” [4, 5]. У цьому контексті слід зазначити, що небезпечна екологічна ситуація спонукає визнати захист навколишнього середовища пріоритетним завданням в системі соціальних цінностей, а це, у свою чергу, обумовлює необхідність перегляду попереднього розуміння гуманізму. Якщо раніше система гуманістичних цінностей будувалась лише навколо осі антропоцентризму, то нова передбачає такою віссю біосфероцентризм, або екоцентризм [1]. Зрештою, нова форма гуманізму звернена, звичайно, до людини, тільки тепер вона значною мірою опосередкована ставленням до природи, захист якої від руйнування розглядається як найвища цінність і умова збереження людей на планеті.

В умовах екологічної кризи формується потреба не лише в благополучному суспільстві, а й у відповідній особистості, у чому велику роль відіграє філософська антропологія. Нова особистість повинна мати такі якості як цілісність світосприйняття, синкретичність свідомості, свобода думки та творчості, прагнення до самореалізації, гармонії тощо. Життєдіяльність повинна ґрунтуватися на принципі відповідальності за майбутнє планети. Через це особливого значення в наш час набуває процес формування екологічного світосприйняття. При цьому головний акцент повинен робитися на об’єктивності знань, на змістовій значущості подій, що відбуваються, для буття конкретної людини та реалізації її можливостей. Світосприйняття повинно будуватися не лише на основі істини, а й добра та краси. У цьому процесі можна виділити декілька стадій. На першій ставлення людини до природи виявляється у формі різних почуттів (заклопотаність, тривога). На другому етапі відбувається формування глибокого інтересу до екологічної проблеми (виявлення суті еволюційних змін у природі, детермінація її цілісності). На третій стадії в людини формується готовність до соціальних дій, етичних вчинків. Становлення подібних ставлень говорить про формування внутрішньої екологічної культури особистості [3, 101].

Розглядаючи статус і тенденції розвитку гуманітарного знання, не можна не звернути увагу на тенденції до універсалізації й об’єднання за єдиною моделлю, якщо не всього знання, то хоча б методології. Подібна тенденція не лише запозичується в точних науках, де математика й математизована логіка слугують інструментом і, по суті, методом для вибудовування єдності й уніфікації, але й лежить в основі самої моделі знання, яка є підґрунтям нашої

культури. Проте модель уніфікованого методу не може працювати на відкритих системах, якою, беззаперечно, є об'єкт гуманітарного знання. Відповідно сфера досліджень, пов'язана з людиною, дистанціюється від типізованої методології прикладних наук і одночасно намагається напрацювати свою уніфікацію. Такими є спроби, наприклад, структуралістської методології або методів, пов'язаних із синергетикою [5, 138].

На сьогодні подібні спроби напрацювання загальної, єдиної методології, стратегії організації єдиного знання у сфері гуманітарних наук дублюються деякими важливими обставинами. Це, насамперед, загальна тенденція до інформатизації знання, тобто загальне намагання замінити знання на інформацію. Подібна тенденція викликає уніфікацію засобів носіння інформації (електронні носії), а самі операційні вимоги наукового товариства до знання ініціюють його уніфікацію. Разом з тим, як уже зазначалося, сам об'єкт гуманітарного знання – людина, а також той простір, що, вибудовуючись “навколо” людини, дає місце гуманітарним знанням, сутнісно незавершений об'єкт [5, 138]. Майбутнє людини та простір її присутності відкриті несанкціонованому та невідомому, а тому не можуть бути пізнаним на основі лише однієї стратегії. Гуманітарне знання, звичайно, залишається знанням, тобто загальною єдністю, проте ця сукупність – не єдність тоталітарного методу, а взаємодоповнюваність різноманітних гнучких підходів, що дозволяють адекватно реагувати на зміни в культурному середовищі життя людини.

Таким чином, на цьому етапі важко говорити про можливість створення єдиної універсальної методології для науки. Але філософська антропологія, вивчаючи людину з точки зору буття самої людини, у собі стає підґрунтям для інших наук, для яких прямо чи опосередковано людина є об'єктом вивчення, адже і носієм норм та цінностей культури, і основним джерелом динаміки, засобом і результатом у науці є людина.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гирусов Э.В. Гуманистическая составляющая экологического знания [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.gpntb.ru/win/inter-events/crimea2000/doc/tom2/section2/Doc71.html>
2. Гуревич П.С. Антропологический ренессанс // Феномен человека. Антология. – М.: Высшая школа, 1993. – С. 3–16.
3. Кармаев Н.А. Отчуждение человека в перспективе глобализации мира: Сб. статей. / Под ред. Б.В. Маркова, Ю.Н. Солониной, В.В. Парцвания. – СПб.: Петрополис, 2001. – Вып. 1 – С. 87–103.
4. Кочергин А.Н. Будущее без отчуждения или отчужденное будущее // Человек. Грани философской рефлексии: Сборник научных статей. – М., 1996. – Вып. 1. – С. 3–11.
5. Соколов Б.Г. Науки о человеке: универсализация и конфликт методологий // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI

- века. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 137–140.
6. Шелер М. Философское мировоззрение. – М.: Гнозис, 1994. – 133 с.
7. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31–96.

РЕЗЮМЕ

О.В. Шимолина. Философская антропология как общенаучная методология.

В статье рассматриваются основные направления развития философской антропологии, ее влияние на становление науки в целом. Анализируются возможности создания унифицированной методологии гуманитарного знания.

SUMMARY

O.V. Shimolina. Philosophical Anthropology As Generally Scientific Methodology.

The article deals with the basic tendencies of philosophical anthropology development, its influence on the establishment of science on the whole. Possibilities of creation of humanitarian knowledge standardized methodology are analyzed.

В.А. Косяк

Сумской государственный
педагогический университет

ДУХОВНОЕ ВОДИТЕЛЬСТВО ТЕЛОМ ЧЕЛОВЕКА

«Не дух есть эпифеномен материального мира,
а материальный мир есть эпифеномен духа»
Н.А. Бердяев

В статье прослеживается традиция представлений философско-религиозного сознания о творческой экспансии духовного по отношению к материальному, нашедшей предельное свое развитие в христианстве и остающейся значимой в современной философской мысли.

Первые представления о материальном мире как внешнем проявлении глубинной активности духа сложились, по-видимому, в мировоззрении древних индусов, в котором духовное начало пронизывает всю Вселенную, обладает сознанием и безграничной творческой энергией, созидает материю, тела, планеты и пространство, творит духовную сущность человека, которого философы Веданты воспринимали как духотелесную целостность, в которой все телесное ассимилировано духовным. Эта древнейшая вера в творческую экспансию духовного по отношению к материальному укрепилась в

христианских представлениях о вечном и вездесущем духе. Она и поныне сохраняет свою аподиктичность как в философско-религиозной мысли, так и в секуляризованном, но крипторелигиозном сознании наших современников, оппозиционируя современным телесным ориентациям культуры и философским постмодернистским атакам духовности «телесными дискурсами».

Проблемой статьи является извечное противостояние «идеализма» и «материализма» в вопросе о духе и теле, нивелируемое в определенной мере «философией новой телесности», в которой «тело» («телесность») выступает универсальной философско-антропологической категорией, включенной в контекст эпистемологического, методологического и предметно практического знания о человеке, и притязает на статус, не уступающий по своей значимости духовности. Телесность-чувственность в концептах «внутреннего тела», «телесно воплощенного разума», «текста» предстает эссенциальным атрибутом сознания, души и интеллекта, видится субстанциональным, материальным источником духовности, без которого, как своего носителя, последняя существовать не может.

Вместе с тем в ситуации постмодернистской пансоматизации сознания и культуры сильна, идущая издревле, традиция идеализации духовного, вера в существование всетворящего духа, созидającego психику и тело человека, «скрепляющего» его сущностные силы в личностной целостности.

Целью статьи является оппонирование «властной стихии тела» и апология в контексте взаимодействий духа и тела тезиса Н.А. Бердяева, приведенного нами в качестве эпиграфа. Такое целеполагание потребовало авторитетной аргументации с привлечением источников, указанных в прилагаемом списке литературы, а также текстов Махабхараты, Библии, сочинений Оригена, Аврелия Августина, С. Кьеркегора, Х. Хенгстенберга, М. Шелера, П. Флоренского, А. Бергсона, С. Абедананды, Г. Сковороды, Шри Чинмоя и др.

Своего предельного развития вера в единый вечный неизменный дух получила, как известно, в христианстве. Дух наделяется здесь недостижимо высоким статусом. В средневековом сознании, как пишет А.Я. Гуревич, все создано богом, поэтому и тело человека пронизано духом, и природа несет на себе отпечаток божественного (духовного – В.К.) начала, и материя не есть только косная сила, – она тоже спиритуализируется [7, 167]. В искусстве готики человеческое тело вытягивается до предельной удлинённости (что сохранялось еще в XVII веке у Эль Греко) и становится символом бегства или вознесения в сверхъестественные дали, в которых растворяется телесная субстанция, ассимилированная духом.

Библия представляет человека как единство материального и духовного начал: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7). В единстве этом ведущим является духовное начало как воплощение нравственности. Прах же земной не многого стоит, на то он и прах. «Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, (соблазны), ереси, ненависть,

убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное. Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5:19–23). «Плоть» обозначает деятельность, оторванную от заповедей морали, «духовность» – моральный кодекс. Это позволяет уяснить противопоставление телесного и духовного в Святом писании и суть императива возвышения духовного. «...Упражняй себя в благочестии; ибо телесное упражнение мало полезно...» (1 Тим. 4:7–8). Здесь, как и в других местах Библии, речь идет тоже о возвышении духа, ибо философия Библии проникнута идеей нравственной деятельности: «Видите ли, что человек оправдывается делами, а не верою только. Ибо как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва» (Иак. 2:24, 26). Забота о телесном здоровье и красоте необходима, поскольку это необходимо для духа. «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа... Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии» (1 Кор. 6:19–20).

Приоритет духа вот уже две тысячи лет держится в христианской теологии, опирающейся на иерархические представления и образы мира в категориях господства и подчинения. Это, например, господство мужчины над женщиной, господина над слугой, воли над чувством, духа над телом. Извечное противопоставление «вечности духа тленности тела» привело к подчиненному положению всего телесного. Закреплению такого мышления много способствовали великие церковные систематики – от Аврелия Августина (354–430) до Карла Барта (1886 – 1968). «Вторичность» телесного может быть объяснена и крипторелигиозностью, или подсознательной религиозностью, которая, как считает Мирчи Элиаде, свойственна каждому из нас, так как всякий культурный человек не может не быть религиозным, поскольку в основе культуры лежат религия и мифология.

Примат духовного начала жизни видим уже в ветхозаветной части Библии: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему...» (Быт. 1:26). Эти «образ» и «подобие» связываются в Ветхом Завете главным образом с духовными, интеллектуальными и нравственными качествами личности. В Новом Завете все материальное, а значит и тело человека, тоже имеет второстепенное значение, поскольку, как замечает Р. Бультман, нигде не говорится о том, что душа человека находится в плену тела, что чувственность господствует над духом [4, 96]. Да это и недопустимо. «Ибо, если живете по плоти, то умрете, а если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете» (Римл. 8:13). «Потому что плотские помышления суть вражда против Бога» (Римл. 8:7). Понятие плоти здесь, как считает Р. Бультман, выходит за пределы телесности и чувственности человека и охватывает всю «сферу видимого, наличного, доступного распоряжению, измеримого, а поскольку видимого, то и преходящего. Эта сфера овладевает человеком тогда, когда тот полагает ее в основание своей жизни, живет в соответствии с ней, то есть поддается соблазну жить из видимого, доступного распоряжению, вместо того, чтобы жить из невидимого и недоступного» [4, 96–97]. Плоть охватывает собой материальные вещи и всякие дела («воплотить»

замысел – значит явить его во плоти, суметь его предъявить и продемонстрировать). Это все то, чем может располагать человек в сфере видимого. Поэтому «плотью» неразумно пренебрегать. «...Я могу надеяться и на плоть. Если кто другой думает надеяться на плоть, то более я», – говорит апостол Павел (Флп. 3:4). Но подлинная жизнь человека – это жизнь из невидимого, недоступного распоряжению, освобожденная от мирских забот, то есть жизнь духовная. «А я хочу, – говорит апостол Павел, – чтобы вы были без забот. Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу. А женатый заботится о мирском, как угодить жене» (1 Кор. 7:32–33). «Если мы живем духом, то по духу и поступать должны» (Гал. 5:25). «Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии» (Рим. 8:14).

«Водительство духом» не унижает, однако, человеческую плоть. Программа совершенствования человека в Евангелии от Матфея с ее призывом: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» (Матф. 5:48) ориентирована, конечно же, на духовность. И никто и никогда не сомневается в том, как пишет К. Войтыла, что о совершенстве человека гораздо объективнее говорят его нравственные ценности и поступки, чем физическая сила и красота, и это признают и те, кто сами скорее сильны или красивы, чем добры и добродетельны [5, 47]. Заметим здесь, что в словах папы Иоанна Павла II, ставящего внутренние достоинства человека на первое место, нет неуважения к телу человека – ему отводится почетное второе место.

Самовосприятие средневекового человека подчиняется оценке себя именно как существа духовного, наделенного надеждой на спасение. Человек же как существо телесное такой надежды лишен. Поэтому тело человека как «вместилище духа», имманентного человеку подлинного смысла, наделяется крайне негативными значениями. Оно низменно, греховно, преходяще, и если чего и достойно, то лишь быть предметом обсуждения в таинстве покаяния. Отсюда, как отмечает А.В. Костина, и нейтрализация сферы телесного в средневековом искусстве. Однако тело оставалось удобной «измерительной планкой» для духовности. Отношение к себе как существу духовному, человеку доступнее было выражать через вербализацию телесной сферы, которая проще и естественнее поддается формализации, осмыслению и оценке. «Оценить содержание и качество собственного духовного опыта оказывалось намного сложнее, чем бытовые, в том числе телесные практики. Последние и становились наиболее объективными – в контексте данной эпохи – показателями соответствия эмпирического человека его идеальному (духовному – В.К.) образу» [9, 105–106].

Вселенский масштаб духовного созидания издавна впечатлял многих философов Европы. По учению П.А. Флоренского, материальная явленность изначально связана с Духом (Богом, Идеей), ибо «Бог мыслит вещами», а это значит, что телесное существует не как рядоположенное с духовным, а внутри него. Поэтому постижение Духа возможно не только путем непосредственного созерцания ноуменов (духовное зрение), но и через распознавание ноуменов в феноменах (символическое зрение). И потому человеческая телесность как

фрагмент материально-телесного мира предстает «встроенной» в целостность мира, в соотнесенность всех его уровней между собой. В таком мировоззренческом контексте телесность, как и весь материальный мир, будучи связана с Духом, становится причастной к высшим ценностям, «воплощая» их в своей форме. Духом детерминируется и форма человеческого тела, считал Н.А. Бердяев. Благодаря духу происходит становление личности в человеке. При этом «духовная жизнь совсем не противоположна жизни душевной и телесной и совсем не отрицает ее, а означает вступление их в иной план бытия, приобретение ими высшей качественности, движение к высотам» [2, 54]. Она «держит» человека в духовно-душевно-телесной целостности. О возвышающей и дисциплинирующей роли духа писали С. Кьеркегор, М. Шелер, А. Бергсон и многие другие философы Нового и Новейшего времени. В спиритуализме духовное начало – это сущность мира.

Доминирующее положение духовной активности становится возможным, как пишет С.С. Аверинцев, благодаря вознесению лица и сердца человека над «телесным низом» (М.М. Бахтин), который невозможно отвергать, но он «должен быть в послушании у высшего... Этот принцип характеризует человеческую этику; человек достоин своего имени в такой мере, в какой подчинил свое тело своему духу, своему уму, своей воле и совести. С христианской точки зрения при блудных нечистых помыслах и состояниях плоть бунтует против духа, и тогда велико вероятие, что воля внезапно спасует перед самым низким «хочется». Растление плоти – это материализация «растления духа» [1, 109]. И по Оригену (в интерпретации И.А. Филиной), «ступени совершенства» человека – дух, душа и тело – образуют внутреннюю «вертикаль» личности. Дух – дар Божий, который всегда устремлен к Добру и Истине. Душа – подчиненное духу начало, это «Я» человека, обладающая свободой воли и возможностью выбора между добром и злом. Низшая часть «вертикали» – тело, оно должно подчиняться душе. Грех состоит в переворачивании «вертикали», когда низшее правит высшим, когда тело диктует душе, а связь с Богом через Дух обрывается вовсе. По учению Оригена, «вертикаль» как гарант порядка, заложена в самом человеке. Если душа слаба, она соскальзывает вниз, погрязает в грехе. Адам и Ева, не познав трепета высоких чувств, сразу ринулись к плотским наслаждениям. Господь создал их с заведомой обреченностью на грех, который должен был послужить назиданием всему человеческому роду: не возвысив душу, не предаваясь телесному, примитивному. Иначе теряется смысл божественного назначения человека – быть господином природы, возвышаться над ней (в том числе и над своим телом) силою Духа [13, 10–12].

Фундаментальным предикатом тела является неподатливость его телесной стихии по отношению к ментальности человека (С.С. Хоружий). Однако когда телом овладевает его внутренняя жизнь, душа, дух, оно становится податливым орудием духовной деятельности человека. Эта «податливость» возможна, если тело обретает экспрессию, несет информацию, мысль, импульсивно проявляющиеся в языке тела, в грации – движениях

одохотворенной плоти. На язык понятий это непереводаемо; поэзия этого языка метафизична. Древние индусы называли это «духовной искрой». Материальная красота женщины, как считали они, – это всего лишь майя, иллюзия, поскольку тело создано из земли, воды, огня, воздуха и других элементов. Но благодаря контакту материи тела с искрой духовности оно кажется прекрасным.

Человек, который занимается лишь повседневными делами (ест, пьет, сеет хлеб, считает деньги), как пишет Суоми Абедананда в статье «Что такое йога», ограничен и несовершенен – это «Кажущийся человек». И лишь когда всеумудрая сущность (дух) начинает проявлять в нем свою высокую силу, тогда он становится Человеком. Философ и поэт Эмерсон также был убежден в том, что Человек – это дух, органом которого является физическое тело, что дух заслуживает большего уважения, нежели тело, ибо если бы дух смог полностью проявиться в действиях человека, то мы стали бы перед ним на колени. Такое полное проявление духа можно видеть в старческих ликах. Не потому ли иконописцы охотнее изображали старцев, чем юношей? Старики, нарисованные Нестеровым или Рерихом, согнуты годами и с трудом передвигают ноги, но совсем не хочется омолодить их, пишет Г. Померанц в «Выходе из транса», ибо в них «душа сбылась» (по слову Марины Цветаевой). «Самое прекрасное в человеке копится медленно, а если удастся накопить его к старости, оно награждает за все потери». Нельзя, конечно, утверждать, что старые люди вообще прекрасней молодых (хотя У. Уитмен придерживался именно такого мнения).

М. Шелером в работе «Положение человека в космосе» дух мыслится как высший принцип жизни, определяющий сущность человека, как способность бескорыстного, непредвзятого постижения предметов в их собственном бытии, как способность созерцания вечных, абсолютных истин, и потому – как нечто отрешенное от жизни. Если дух укореняется в какой-то мере в реальной жизни (во влечениях и инстинктах), то он может выступать в роли созидającego начала, черпающего энергию (о чем писал З. Фрейд в «По ту сторону принципа удовольствия») в «отрицательной деятельности», в аскезе, вытеснении желаний и их сублимации. Однако «укорененность» в чем бы то ни было – не сущность духа. Ему более присуща негация, постоянный выход за границы какой бы то ни было предметной фиксации (С.Б. Крымский). В понимании Х.Э. Хенгстенберга, дух онтологически выражает себя в теле, которое является человеческим постольку, поскольку служит выражению духа [6, 133]. По Э. Морену, «дух» есть нечто эквивалентное «уму» человека, «сфера мозговой деятельности, в которой вычислительные процессы приобретают когнитивную форму мысли, языка, смысла, ценности и в которой актуализируются или потенцируются феномены сознания... Дух есть что-то трансцеребральное и трансиндивидуальное» [12, 78]. П. Козловски видит дух как информацию в машинах микроэлектроники и искусственного интеллекта и считает, что техническое развитие имеет внутреннюю тенденцию к одухотворению материи, к возрастанию взаимопроникновения духа и материи [8, 257]. В концепции А.М. Кузина, духовное начало (которым обладает все существующее, вся

Вселенная) – это генетическая информация в мире живой природы и «информация, фиксированная в структуре, в строении, в энергетических потенциалах тел, молекул, атомов» – в неорганической природе. И как все в мире, духовное начало тоже подвержено движению, развитию. Высшей формой развития духовного начала (информации) является Душа человека, Духовный Мир Человечества. Чем дальше мы уходим от человека, тем беднее становится духовное начало во Вселенной в целом. В самой примитивной форме оно существует в виде физико-химической информации, тоже способной к развитию [10, 170]. (Идея развития духовного начала, как известно, чужда всем религиям).

Если человек утрачивает ценность духовности, например, по причине «отмены» Бога, то в нем остается только физический индивид (Н.А. Бердяев). Ослабленный духовно человек утрачивает свою целостность, он «расщепляется» и «дробится», утрачивает смысло-жизненные ориентиры, не знает «по каким звездам жить». Поэтому М. Шелер видел проблему не в нескончаемых сопоставлениях-противопоставлениях человека и животного, а в дуализме личности (духа) и жизни. Дух поднимается (трансцендирует) к тому, что выше человека физического и устремляет его к тому же, возвышая жизнь человеческую, дабы видел он, по каким звездам жить. Если вы хотите возвысить свою жизнь, говорит Шри Чинмой, то возвысьте сначала свою цель (что является поэтической версией прагматической максимы М. Планка: «Для достижения успеха надо ставить цели несколько выше, чем те, которые в настоящее время могут быть достигнуты»). Существование духа дает человеку ощущение того, что он никогда не бывает совсем один, что дух находится в нем в виде «внутреннего голоса», голоса *daimona*, который предостерегал от неправильных поступков Сократа и повелевал многими жизненно важными действиями Г.С. Сковороды. Дух напоминает о весьма сложном составе человека – более сложном, наверное, чем может быть представлен он и осмыслен человеком. Дух причастен к генерированию множественности человеческих «Я», выходящих за границы «Оно – «Я» – Сверх-Я» З. Фрейда. Вместе с тем дух, по мысли Н.Бердяева, связан с глубинным, истинным «Я» человека, к которому можно проникнуть, снимая все, «что во мне не есть мое Я», он есть начало синтезирующее и удерживающее единство личности. «Духовность нужна и для борьбы, которую ведет человек в мире. Без духовности нельзя нести жертвы и совершать подвиги. Радость солнечного света есть духовная радость. Солнце – духовно. Форма человеческого тела, лицо человека духовно» [3, 48, 52–53]. Духовность есть жизнь в ее полном цветении (Шри Чинмой).

Благодаря духу «человек вожделеющий» (М. Фуко) способен в творческом акте самосозидать свою личность, строить и изменять свою жизнь сообразно избранным критериям. Здесь и эзотерика как духовная работа над собой, усвоение представления о том, что каждый из нас складывается под воздействием силы рока (формирующего жизнь целых поколений), силы провидения (предопределяющего жизнь отдельного человека) и силы воли его

самого. Это и постоянная борьба с множественностью ложных «Я» в человеке, так как страсти, желания и побуждения, его одолевающие, могут создавать «Я», которые не являются его настоящими «Я». Поэтому человек более нуждается в психосинтезе, чем в психоанализе, который сам по себе может привести к разложению и распаду личности [3, 54–55], отрицанию абсолютной уникальности человеческого бытия, обесцениванию индивидуальной жизни, утрате ценности личности с теми смыслами, которыми она наполнена, – к тому, что не приемлет философия существования – учение о бытии, определяющее экзистенцию в «бытии-между», соединяющем потустороннее бытие, мир духа с миром этим.

В трактовке экзистенциализма человек как духовное начало, терзается разрывом между жизнью и идеалом. Он утратил осмысленный мир, потому что, как считает религиозный экзистенциалист П. Тиллих, утратил мир христианских символов. Утрата Бога началась в XIX веке с Л. Фейербаха, который отделался от Бога, объяснив его бесконечной жаждой человеческого сердца. К. Маркс отделался от Бога как от идеологической попытки возвыситься над реальностью. Ф. Ницше отторгнул Бога, как-то, что ослабляет волю к жизни. Однако крипторелигиозная вера в существование всетворящего и вседержавшего, всеинтегрирующего Духа, надежда на его всеприсутствие остаются как у рационально мыслящей, так и у поэтически мыслящей части человечества, несмотря на давние и новые ликующие, печальные или бесстрастные констатации «отмены» Бога, или его «смерти».

Н.А. Бердяев верил, что Духу принадлежит примат над бытием, что человек есть манифестация Духа, и потому в своем самосознании он ощущает себя центром Вселенной. Респектабельность этой мысли он укрепляет в «Смысле творчества»: «Бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех миров». Дух возвышает человека по антропологическим ступеням от индивида – к индивидуальности, и от нее к личности. По Н. Бердяеву, индивид (индивидуум) «есть категория натуралистически-биологическая». Индивид (обыкновенный человек) по сути своей лишен персонального «Я», он живет, как «Мы», вне Духа (как некоей трансцендентности), поскольку он не знает разделения и противопоставления земного (телесного) и небесного (духовного) [11, 188]. Его мышление основывается на интуициях тела (А.Ф.Лосев). Индивидуальность – это то, что отличает одного человека от другого на уровне сознания (самосознания). Индивидуальность происходит от неудовлетворенности миром и собой, и потому в ней живет и ее определяет устремленность за пределы этого ограниченного (эмпирического) мира – в мир вечности и бесконечности (что нашло яркое выражение в искусстве романтиков). Поэтому индивидуальность пребывает как бы на грани двух миров – земного (телесного) и сверхземного (духовного) [11, 189]. В личности же однозначно представлена прежде всего духовная сущность человека.

Дух есть «сила, скрепляющая душу с телом и одновременно соединяющая человека с космическими энергиями» (А.Д. Спирин). Поэтому духу присуща универсальность космической силы или потенции и он способен активно воздействовать на тело и душу, быть интегратором духовно-душевно-телесного состава человека. Дух соединяет также сущность и существование экзистенциального субъекта в его биосоциокультурном бытии, включает его во всеобщность и бесконечность универсума, человеческого рода, социума, общественного разума. Дух как субстанциональная творческая сила формирует психику человека и его тело в процессе освоения культуры, которая будучи солидарной с духом, не может не быть «репрессивной», то есть, регулирующей человеческие желания и страсти. Именно «репрессивность» удерживает от произвола и разрушения духовные и материальные ценности, наработанные человечеством. Не зря философы издревле, как пишет Б.В.Марков в «Философской антропологии», ограничивали волю человека идеальными, божественными или нравственными нормами, без чего невозможно служение тому, что выше человека, и его смирение перед этим высшим; невозможно признание ценностей природы, других людей и уже имеющихся культурных традиций и произведений и само сохранение человечества в его развитии. Нелишне также вспомнить опасение Ф.М. Достоевского относительно «человека, отпущенного на свободу».

Скрепляющую функцию Духа находим и в антропологии объективности Х.Э. Хенгстенберга, в которой за вуалью «объективности» легко узнается лик Духа. В религиозно-антропологической концепции Х. Хенгстенберга «объективность» человека – это его созерцательность, действительность или эмоциональность по отношению к предметам окружающего мира ради них самих, как они есть, но не ради корыстных соображений. Такое восприятие внешних объектов нельзя назвать бездуховным. В «объективности», как пишет Б.Т. Григорьян, комментируя Х. Хенгстенберга, человек радуется самому бытию животных и растений как таковому (вспомним «благоговение перед жизнью» А. Швейцера), пребывает в «некоей слитности и согласованности с миром вещей и живых существ», не задаваясь при этом вопросом, зачем это есть и почему это происходит. «Настроение объективности» оживляет и формирует все силы и способности человека – интеллектуальные, волевые и эмоциональные. Человеческие действия мыслятся при этом как «априорная подчиненность реально сущего некоему потустороннему принципу объективности», которому необходимо соответствующее тело как «метафизическое слово духа» (Х.Э. Хенгстенберг), в котором дух человека находит свое онтологическое выражение [6, 127–133].

Будет ли торжествовать и далее в европейском менталитете традиционное возвышение-обособление трансцендентного духа по отношению к имманентному телу, или верх возьмет концепт «сращенности» духа и тела, – это будет зависеть, по-видимому, от нашего отношения (отторжения или ассимиляции) ко все еще не преодоленному декартовскому антропологическому дуализму и к восточному концепту человека как телодуха.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С.С. Брак и семья: несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи // Человек. – 2004. – № 4. – С. 104–112.
2. Бердяев Н.А. О назначении человека // Опыт парадоксальной этики. – М.: ООО АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – С. 25–359.
3. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Мир философии. – Ч. 2. – М., 1991. – С. 48–56.
4. Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблемы демифологизации новозаветного благовестия // Вопросы философии. – 1992. – № 11. – С. 86–114.
5. Войтыла К. (Иоанн Павел II). Основание этики // Вопросы философии. – 1991. – № 1. – С. 29–60.
6. Григорьян Б.Т. Философская антропология. – М.: Мысль, 1982. – 188 с.
7. Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. – М.: Искусство, 1989. – 367 с.
8. Козловски П. Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія. – К., 1996. – С. 214–294.
9. Костина А.В. Культурно-историческая ситуация и социально-психологическая рефлексия // Мир психологии. – 2005. – № 3. – С. 103–114.
10. Кузин А.М. Духовное начало во вселенной // Вопросы философии. – 1998. – № 8. – С. 167–170.
11. Михайлов М.И. От индивида к личности // Человек. – 2002. – № 4. – С. 188–192.
12. Морен Э. Дух и мозг // Современная наука: познание человека. – М.: Наука, 1998. – С. 63–81.
13. Филина И.А. Повседневность и духовность – «горизонталь» и «вертикаль» бытия // Актуальні проблеми духовності. – Зб. наукових праць. – Вип. 6. – Кривий Ріг: КДПУ, 2005. – С. 3–21.

РЕЗЮМЕ

В.А. Косяк. Духовне водійство тілом людини.

У статті простежується традиція уявлень філософсько-релігійної свідомості про творчу експансію духовного щодо матеріального, що знайшла свій граничний розвиток у християнстві й залишається значущою в сучасній філософській думці.

SUMMARY

V.A. Kosyak. Spiritual Leading Impact of Corporalis.

The tradition of philosophical and religious notions about creative expansion of the spiritual into the material is disclosed, which has found its consummate expression and development in Christianity and remains actual in present-day philosophical thought.

ДУХОВНІСТЬ ЯК ОСНОВА РОЗВИТКУ ОСОБИСТОСТІ У ВІТЧИЗНЯНИХ ПЕДАГОГІЧНИХ ТА ЕТИКО-АКСІОЛОГІЧНИХ КОНЦЕПЦІЯХ

У статті розглядається духовність та її складові (дружба і любов) як підґрунтя для формування особистості, як основа для відтворення системи цінностей в українському суспільстві та відродження національної системи освіти. Акцентується увага на досягненнях вітчизняних філософів та педагогів, необхідності втілення в життя їх поглядів, використання національних традицій та ідей для формування національно свідомої особистості й інтелектуальної еліти України.

Стаття присвячена дослідженню проблем духовності, відродження системи цінностей в українському суспільстві на основі національних традицій, філософії та педагогіки, втіленню в життя поглядів та ідей видатних українських мислителів, спрямованих на гармонізацію стосунків між людьми, удосконалення українського суспільства та відродження української освіти.

Метою статті автори вважають обґрунтування необхідності відродження духовності в українському суспільстві, відтворення системи цінностей, відродження освіти на основі національної педагогічної та філософської думки.

Для реалізації цієї мети необхідно вирішити такі **завдання**:

1. Виділити проблеми, які притаманні українському суспільству та системі освіти сьогодні.
2. Визначити причину цих проблем.
3. Розглянути історію дослідження проблеми духовності в українській педагогічній та філософській думці.
4. Розглянути концепт духовності, а також любов і дружбу як його складові.
5. Розглянути педагогічні концепції деяких вітчизняних мислителів.
6. Обґрунтувати актуальність поглядів вітчизняних філософів і педагогів на проблему духовності та відродження системи національних цінностей, як у системі освіти, так і сучасному українському суспільстві в цілому.

Об'єктом дослідження виступає духовність та її структура.

Предметом дослідження – дружба та любов як складові духовності.

Робота спирається на **комплекс теоретичних та емпіричних методів** дослідження, таких як аналіз, синтез, моделювання.

Теоретичним підґрунтям даної роботи є фундаментальні дослідження в галузі соціальної філософії, історії філософії, філософської антропології, твори Б. Грінченко, Г.С. Сковороди та П.Д. Юркевича, а також праці Н.М. Алексеєнко [1], В.А. Гошовської [2], П.Г. Давидова [4; 5], присвячених

творчості Г.С. Сковороди, та Р. Пітча [6], в яких досліджується філософія П.Д. Юркевича.

Наукова новизна цієї статті полягає в тому, що вперше дружба та любов між людьми (які, на думку авторів, є основними компонентами духовності), розглядаються, як основа системи цінностей, яка необхідна сучасному українському суспільству та освіті.

Практична цінність роботи полягає в тому, що обґрунтована в ній етико-аксіологічна концепція дозволяє гармонізувати відносини людини з самою собою, іншими людьми і навколишнім світом, а також удосконалювати таким чином суспільство та систему освіти.

Численні проблеми сучасної української держави, зокрема такі, як політичні й економічні кризи, проблеми у сфері екології та медицини, корупція, техногенні катастрофи, наркоманія, алкоголізм, соціальна несправедливість та інші, мають одне спільне підґрунтя – недостатній рівень духовності в українському суспільстві. Після руйнації комуністичної ідеології люди втратили систему цінностей, принаймні її вагомую частину. На сьогодні час в українському суспільстві відсутня будь-яка ідеологія, а це спричиняє хаотичне формування особистості. У багатьох випадках й усі вищенаведені проблеми є наслідком цих обставин. Сьогодні надзвичайно актуальним є відродження духовності. Потрібно привчити людей гармонізувати стосунки на ґрунті загальнолюдських цінностей і моралі, усвідомлювати відповідальність перед суспільством за свої вчинки та дії.

Відродження української освіти також відбувається з неабиякими труднощами і економічного, і психологічного, а також ідеологічного порядку. Сьогодні Україна посідає одне з перших місць у Європі за кількістю вищих навчальних закладів III – IV рівня акредитації. За кількістю студентів на 10 тисяч населення Україна входить у число найбільш розвинутих країн світу. Традиційно люди з вищою освітою вважаються елітою в суспільстві, яка і є своєрідним «рушієм», справжнім «локомотивом» розвитку суспільства та «індикатором» процесів, які у ньому відбуваються. Проте тут слід пам'ятати, що людина із загальним низьким рівнем культури, викривленою системою цінностей, духовною «нерозвиненістю» і з відсутністю національної самоідентифікації – шевченківське «перекотиполе», навіть якщо і має диплом про вищу освіту та великий запас професійних знань, не зможе позитивно впливати на розвиток суспільства. Проте, на жаль й сьогодні доводиться констатувати, що вища освіта ще не пройнялася національною ідеєю. Тому цілком природно виникає питання: «Чи буде ця еліта національно свідомою? Чи буде прагнути вона працювати на розбудову української державності?»

Тому, на нашу думку, проблема сучасної педагогіки, як середньої, так і вищої школи, полягає в тому, що багато поколінь наших педагогів, і тих, кого вони вчили, виховувалися не на засадах національної педагогічної традиції, а майже у повному відриві від власних джерел. Навіть сьогодні, частина нашої педагогічної еліти назве з вітчизняних педагогів хіба що А.С. Макаренка та В. Сухомлинського. Безумовно, будуть згадані й Ж.-Ж. Руссо, Дж. Локк,

І. Песталоцці. Дійсно, це класики світової педагогічної думки, проте невже національна педагогіка така бідна, й у ній немає своїх традицій. Ми маємо неоціненні пласти багатовікової української філософсько-педагогічної думки, цілі «кладезі» національної мудрості, честі, самоповаги: народна, зокрема й козацька, педагогіка, й «Повчання» Володимира Мономаха, педагогіка Григорія Сковороди й Тараса Шевченка, Памфела Юркевича, Костянтина Ушинського й Івана Франка, Софії Русової й Івана Огієнка, Івана Стешенка і Степана Сірополка, Олександра Духновича й Григорія Ващенко, Якова Чепіги й Августина Волошина, Бориса Грінченка й багатьох інших.

Саме з ім'ям Б.Д. Грінченка пов'язане остаточне формування української національної педагогіки як науки. Він вніс в нашу філософсько-педагогічну думку чітку, послідовну, безкомпромісну та яскраво виражену українську ідею, яка невідривна від української мови, якою, на його думку, повинна функціонувати освіта в Україні. Він був переконаний, що саме завдяки освіті українці повернуть собі національні права, утримають їх і належно ними скористаються. Він був цілковито свідомий того, що боротьба за українську освіту та її утвердження буде тяжкою і тривалою, але ж саме освіченість народу стане «найтвердішою і найміцнішою підвалиною національної свідомості» [3, 98].

Проблемами духовності, які мають бути в основі педагогічного процесу, також займався і Г.С. Сковорода. Він набагато випередив свій час, залишивши у спадщину нащадкам ідеї, які й сьогодні вказують шляхи розв'язання проблеми врятування духовності, життя та цивілізації.

Найважливішим з аспектів духовності Г.С. Сковорода вважав дружбу та любов між людьми, моральні чесноти у їх стосунках. Так, у трактаті «Начальная дверь к христианскому добронравию» він писав про те, що Божа «премудрість», «напечатаясь на душе нашей, делает нас из диких и безобразных монстров, или уродов, человеками, то есть звърками, к содружеству и помянутым сожительствам годными, незлобливими, воздержаными, великодушными и справедливыми.

А если уже она вселилась в сердечные человеческие склонности...

И тогда-то бывает в душе непорочность и чистосердечие, как бы райский нъкий дух и вкус пленяющий к дружелюбию.

Она различает нас от зверей милосердием и справедливостью, а от скотов – воздержанієм и разумом...» [7, 147].

Саме у листі до свого учня (від вересня 1762 р.) М. Ковалинського філософ розкриває моральні витоки дружби («дружелюбія» між людьми: незлобливість, помірність «воздержаніє», великодушність, милосердя, справедливість і розумність. Чи не цих моральних якостей бракує зараз представникам українського суспільства? Виходячи з цих загальнолюдських моральних критеріїв, він витлумачив власне розуміння дружби.

Однією з важливих передумов дружби, за його думкою, є єдність уподобань і занять, яким присвячує себе людина. Філософ висловив упевненість у тому, що для повної й істинної дружби, яка єдина найбільше пом'якшує

прикросі життя і навіть оживляє людей, потрібна не лише прекрасна добродішність і подібність не самих тільки душ, але й занять.

Та все-таки подібність душ і моральні чесноти Г. Сковорода ставить на перше місце у дружній прихильності та симпатіях однієї людини до іншої. Проте Г. Сковорода розглядав дружбу ширше, ніж прихильність однієї людини до іншої на основі спільних інтересів. Він надав цьому поняттю важливого соціального сенсу, що простежується у його вищевказаних словах про те, що дружба робить людей здатними до співіснування, робить їх «воздержними, великодушними и справедливыми». Розуміння дружби Г. Сковородою нагадує біблійську ідею любові людини до ближнього як заporуку правильного та гармонійного буття. Можливо саме ця біблійська теза і є основою думок філософа про дружні стосунки між людьми, адже творчість Г. Сковороди відзначається неабиякою зацікавленістю Книгами Святого Письма. Цей факт підтверджується неодноразовим посиланням письменника на текст Біблії, як на найвищий авторитет.

Таким чином, слово «дружити» співпадає в цьому випадку зі словом «любити», а якщо любиш, то не будеш намагатися скривдити, а навпаки – робити добро і турбуватися про добробут того, кого любиш. Тому, на нашу думку, заporукою щасливого кохання й виступає дружба. Шлях до такого кохання – любов до ближнього – дружба, а потім – кохання. Адже якщо внутрішній світ людини сповнений любов'ю, дружньою налаштованістю до тих, хто її оточує, то ця людина є щасливою. «Маючи друзів, вважай, що ти володієш скарбом» [8, 221], – писав Г. Сковорода у листі до М.І. Ковалинського і далі наводить слова Сенеки про те, що ніщо так не радує, як вірна дружба.

Можливо, перш ніж намагатися змінити світ, потрібно спробувати змінити себе? Можливо, насправді для щастя потрібно не так уже й багато, варто тільки знайти любов в собі і подарувати її іншим? Г. Сковорода писав: «Шукаємо щастя по країнах, століттях, а воно скрізь і завжди з нами і як риба в воді, так і ми в ньому, і воно біля нас шукає нас самих. Нема його ніде від того, що воно скрізь. Воно схоже до сонячного саява – відхили лише вхід у душу свою» [8, 312].

Таку ж думку поділяв і П.Д. Юркевич. Так, у творі «Мир с ближним как условие христианского общежития» він писав: «Когда животные обнаруживают противоположные желания, они необходимо приходят во взаимную вражду, истребляют друг друга – или достигают своих желаний погибелью других, или сами погибают. Человек, как нравственная личность, не подчинён этой необходимости слепо сталкиваться с людьми и враждовать с ними на жизнь и смерть. При всякой встрече противоположных желаний и интересов он должен обращаться к нравственным требованиям справедливости, которая укажет ему, где и когда его желания незаконны, где и когда они противоречат благу его ближнего и благу общему. При высшем нравственном развитии он повинуетя ещё заповеди любви, которая внушает ему жертвовать своими личными выгодами для блага общего. В справедливости и любви заключаются самые прочные условия для водворения мира между людьми, для основания общего

дружества и братства между ними» [10, 351].

Уміння мирно співіснувати є надзвичайно важливим для України, адже Україна – багатонаціональна та багатоконфесійна держава. Україна – це дивовижно різноманітна країна. На заході країни з XIV століття було магдебургське право (самоуправління міст), на сході – кріпосне право, на півдні – рабство до кінця XIX століття. В Україні мешкають 130 націй і народностей, православні московського та київського патріархату, католики, автокефали, греко-католики, мусульмани, іудеї, буддисти, протестанти... Різні традиції, різні культури, різні крові, характери, релігії та релігійні конфесії. Усі мешканці України дуже різні, тому можливість певних конфліктів між ними не виключена. І саме тут може стати у пригоді філософія дружби та любові.

П.Д. Юркевич бачив сенс існування людини у творінні добра, яке вона повинна робити від усього серця. Серце П. Юркевич вважав відправною точкою своєї філософії. При цьому він кожного разу розглядав його не тільки у метафоричних значеннях, оскільки таке розуміння не виправдовувало б філософії серця. Серце він розумів, як орган, який представляє первісну силу душі у житті людини. П. Юркевич прагнув довести, що серце є сукупністю усієї діяльності людини. І такі доведення він наводив, цитуючи вислови про серце із Святого Письма та розділяв їх за такою тематикою:

1. Серце – вмістилище і носій усіх тілесних сил людини.
2. Серце – центр душевного та духовного життя людини.
3. Серце – вмістилище різноманітних душевних почуттів, переживань і пристрастей.
4. Серце – центр моральності людини.
5. Серце – начало всього доброго та злого у словах, думках і діях людини.
6. Серце і голова.

Багатство біблійного вчення про серце було прямо протилежним науковим теоріям про «механізм» людської душі, що мали широке розповсюдження у XIX столітті. П. Юркевич підкреслював, що ці фізіологічні та психологічні теорії не можуть пояснити ані свободи волі, ані моральної цінності, ані сенсу людського вчинку. П. Юркевич, зокрема, зазначав, що в людській душі «есть нечто первоначальное и простое, есть *потайный сердца человек*, есть *глубина сердца*, которого будущие движения не могут быть рассчитаны по общим и необходимым условиям и законам душевной жизни» [8, 89]. Він показував, що під впливом цієї механічної психології у філософії формується думка про те, що сутність душі зводиться виключно до мислення, а воля і почуття – випадкові стани і явища мислення.

Співвідношення розуму й сердечної любові у моральності філософ порівнював, посилаючись на Євангеліє від Матвія, зі світильником і елеєм: «По мере того, как в сердце человека иссякает елей любви, светильник гаснет: нравственные начала и идея потемняются и наконец исчезают из сознания. Это отношение между светильником и елеєм – между головою и сердцем – есть самое обыкновенное явление в нравственной истории человечества» [9, 101]. П. Юркевич, спираючись на обґрунтовану ним філософію серця, обстоював

«гармоническое отношение между знанием и верою» [9, 103], що враховувало самостійне значення обох компонентів відношення й прагнення до їх творчої взаємодії.

Серце як тілесна, душевна та духовна сутність людини прагне добра, братського спілкування: «В этом нравственном состоянии человек уничтожает резкое расстояние между собой и своими ближними, уважает человеческое достоинство всяком лице, уважает чужие права и исполняет свои обязанности, делается способным жертвовать, прощать и покрывать чужие слабости любовью во имя Христова...» [10, 356–357]. Справи та вчинки людини, що витікають з любові, отримують моральну цінність. Розум, усвідомлюючи ці дії, завдяки цьому може створити загальний моральний закон з відповідними правилами та вказівками. Моральний закон, безумовно, є необхідним для людини, оскільки він здатен надати людині моральну установку навіть в тому випадку, коли його вчинки не виходять з мотивів серця, тобто коли джерело моральності зсякає у людському серці.

Тому, розглядаючи фактори, пов'язані з виникненням «кордоцентризму» та «філософії серця» в Україні, нам потрібно спиратися на *емоційність* (у першу чергу творчу, а не побутову), яка є характерною рисою української ментальності. Саме з урахуванням емоційності як суттєвої риси української ментальності мають будуватися процеси пізнання та освіти. «Если истина падает нам на сердце, то она становится нашим благом, нашим внутренним сокровищем. Только за это сокровище, а не за отвлеченную мысль человек может вступать в борьбу с обстоятельствами и людьми; только для сердца возможен подвиг и самоотвержение» [9, 85].

Висновок. Етико-аксиологічні концепції Г. Сковороди, П. Юркевича, Б. Грінченка та інших вітчизняних мислителів і сьогодні можуть бути корисними під час вирішення проблеми людської духовності та моралі.

Людей робить людьми тільки дух і духовність. Відсутність духовності призводить до відсутності чіткого бачення майбутнього, маніпулювання людьми та людською свідомістю. Українці мають щось особливе, що збереглося через тисячоліття втрат та пригнічення. Це наш Дух і Духовність, це наш внутрішній світ і тепло, які характерні саме для українців. У філософії серця – духовна сила нашої нації. Якщо додати до цього сильну волю сучасних українців, ми зможемо об'єднатися у глобальну націю і збудувати державу миру та добробуту.

Примирити себе з самим собою, себе – з іншими, інших – з державою, державу – зі світом – найбільше благо для України. Усі хочуть спокою та злагоди, мира та добробуту. Але поки кожен не почне з себе – справи не буде. Простити рідних та близьких, пращурів та сучасників, повірити в себе і в державу – це є воля Бога і наше прагнення.

Усі вітчизняні філософи та педагоги наголошували на тому, що сам Господь творив людину для праці, не тільки фізичної, а й духовної, тільки нескінченною роботою з самовдосконалення себе ми відбуваємося як

особистість. Цією роботою повинні займатися не лише студенти та учні, а й педагоги.

Дух, як сила волі, заснована на народних традиціях і духовність, як здатність творити добро у соціальній сфері – основа нової національної ідеї України.

ЛІТЕРАТУРА

1. Алексеєнко Н.М. До питання про сковородинівську екзегезу біблійних текстів // Тези доповідей міжнародної наукової конференції, присвяченої 200-річчю з дня смерті українського поета і філософа Григорія Сковороди. – Харків, 1994. – С. 18.
2. Гошовська А. Моральні критерії дружби в етичній концепції Г.С. Сковороди // Тези доповідей міжнародної наукової конференції, присвяченої 200-річчю з дня смерті українського поета і філософа Григорія Сковороди. – Харків, 1994. – С. 64–65.
3. Грінченко Б. – Драгоманов М. Діалоги про українську національну справу. – К.: НАН України, Інститут української археографії, 1994. – 288 с.
4. Давидов П.Г. Від філософії серця до філософії державництва // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя П. Юркевича та 130-річчя С. Франка). – Полтава, 2007. – С. 362–370.
5. Давидов П.Г. Етичні погляди Григорія Сковороди і сучасність // Культурологічна спадщина Григорія Сковороди: філософсько-психологічне бачення, історія та сучасність / Матеріали всеукраїнської науково-практичної конференції. – Луганськ, 2007. – С. 25–29.
6. Пітч Р. Найголовніші елементи філософії П.Д. Юркевича // Філософська та соціологічна думка. – 1992. – № 9. – С. 134–141.
7. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 1: Пісні, вірші, байки, трактати, діалоги. – 532 с.
8. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 2: Трактати, діалоги, притчі, переклади, листи. – 576 с.
9. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия // Юркевич П.Д. Философские произведения. – М.: Изд-во «Правда», 1990. – С. 69–104.
10. Юркевич П.Д. Мир с ближним как условие христианского общежития. // Юркевич П.Д. Философские произведения. – М.: Изд-во «Правда», 1990. – С. 351–357.

РЕЗЮМЕ

В.В. Мармуров, П.Г. Давидов. Духовность как основа личности в этико-аксиологических и этико-педагогических концепциях отечественной философии.

В представленной статье рассматривается духовность и её составляющие (дружба и любовь) как основа для формирования личности, воссоздания системы ценностей в украинском обществе и возрождения

национальной системы образования. Делается акцент на достижениях отечественных философов и педагогов, необходимости воплощения в жизнь их взглядов, использования национальных традиций и идей для формирования национально сознательной личности и интеллектуальной элиты Украины.

SUMMARY

V.V. Marmurov, P.G. Davidov Spirituality as a Basis of Personality in the Ethic-axiological and Ethic-pedagogical Conceptions of the National Philosophy.

The article considers spirituality and its components (friendship and love), as a basis for cultivating of personality, reanimation of value system in the Ukrainian society and revival of the national system of education. A great attention is paid to the achievements of the national philosophers and pedagogues, necessity to create the opportunities for their ideas to come true, usage of the national traditions and ideas for the cultivating of national cognizance of a person and intellectual elite of Ukraine.

А.В. Сухорукова

Запорізькій національний університет

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ВИХОВАННЯ ДУХОВНОСТІ ЯК СКЛАДОВОЇ СИСТЕМИ СОЦІАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ

У статті розглядається проблема соціального розвитку в контексті розгляду процесу виховання як одного із засобів формування духовності особистості та суспільства, яка є запорукою ефективності функціонування системи соціальної безпеки. Робиться висновок, що держава за допомогою соціальних програм, спрямованих на виховання певних духовних цінностей, сприяє підтримці соціальної стабільності, а також забезпечує і власну безпеку (тобто безпеку держави), і безпеку суспільства.

Особливістю ХХІ століття є тенденція до формування полікультурного простору в умовах глобалізаційно-інформаційних змін суспільства, однак подальший суспільний прогрес нерозривно пов'язаний з рівнем духовності кожної особистості. Зі зміною історичних, соціально-економічних і життєвих передумов змінюється духовна сутність людини. Проблема формування духовності здавна є важливим предметом філософського дискурсу, однією з найбільш вагомих проблем та найскладнішим феноменом суспільного поступу. Сучасність обумовлює необхідність розуміння й осягнення феномена духовності особистості з позицій вищого рівня складності, яким виступають соціальне середовище, соціально-культурний простір, а також такі інституційні структури, як освіта, громадські організації (об'єднання), виховання, традиції, сім'я – у комплексному їх поєднанні.

В українському суспільстві ХХІ століття складні та суперечливі уявлення про духовний розвиток особистості виникають не стільки від різноплановості осмислення об'єкта дослідження, скільки від поступу світового розвитку

взагалі і трансформаційних процесів українського суспільства зокрема. У сучасних умовах розвитку України проблема формування духовності все більше відображає історичні процеси укріплення демократичних основ державності й повсякденну увагу кожній особистості. Так, статтею 11 Конституції України проголошено, що держава сприяє консолідації та розвитку української нації, її історичної свідомості, традицій і культури, а також розвиткові етнічної, культурної, мовної та релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України. Статтею 23 закріплено, що кожна людина має право на вільний розвиток своєї особистості, якщо при цьому не порушуються права і свободи інших людей, та має обов'язки перед суспільством, в якому забезпечується вільний і всебічний розвиток її особистості.

Побудова державності в нашому суспільстві сприяє духовно-культурному відродженню нації й особистості з урахуванням вимог сучасності. У зв'язку з успадкованим від старої системи занепадом відповідною деформацією та деградацією етнічної духовності та недостатньою теоретичною розробленістю актуальних питань формування духовності особистості в умовах трансформації українського суспільства шляхи вирішення цієї проблеми ще залишаються недостатньо ефективними. Розв'язання цієї проблеми постає нагальним завданням соціальної філософії.

Проблема виховання духовності особистості, яка відповідатиме новим вимірам і викликам сучасності, є актуальною і виключно складною через дію багатьох об'єктивних і суб'єктивних факторів, які потребують подальшого аналізу. В унікальному соціокультурному контексті України сила дії факторів багато в чому залежить від можливості людини усвідомити себе й глибини своєї ідентичності, адже будь-які формуючі інституції духовного світу людини, у тому числі й процес виховання, існують не інакше, як у творчій діяльності [9].

Метою є соціально-філософський аналіз взаємодії освітньо-виховних чинників і соціальних інституцій щодо формування духовності особистості.

Реалізація поставленої мети досягається за допомогою розв'язання таких **завдань**:

- розкрити засади формування основ духовності сучасної особистості;
- проаналізувати сутність пріоритетних освітньо-виховних чинників (соціальне середовище, освіта та виховання, національно-етнічні традиції, інститут сім'ї тощо) як мобілізаційний механізм формування духовності особистості;
- визначити зв'язок і взаємозалежність системи соціальної безпеки з духовністю як окремого індивіда, так і суспільства в цілому.

Об'єктом дослідження є українське суспільство в умовах сучасної трансформації. **Предметом** дослідження є ефективність процесу формування духовності шляхом освіти і виховання.

Ступінь розробки. Можна виділити 3 напрямки сучасних наукових досліджень заявленої проблеми: аналіз феномена духовності; дослідження феномена безпеки у різноманітних ракурсах; дослідження проблем

взаємозв'язку духовності із розвитком суспільства, виховання духовності та значення цього процесу для особистості.

Проаналізувавши праці вітчизняних та закордонних учених, використані під час дослідження духовності як детермінанти розвитку особистості та соціуму, можна сказати, що духовність часто окреслюється через екзистенціали «віра, надія, любов» (В. Шинкарук, С. Кримський), що вияскравлює її як онтологічне осердя людини. В. Андрущенко і М. Михальченко визначають, що духовність органічно поєднує раціональну і чуттєву складові, а її основою є діяльність людей та їх спілкування. М. Головатий і А. Осипов визначають духовність як специфічну людську якість, що складається з певних цінностей і потреб, зокрема світоглядних, моральних, громадянських, естетичних тощо. Духовність також визначається як свідома життєдіяльність (Є. Бистрицький, С. Пролєєв та ін.). Системний підхід, запропонований В. Абрамовим, дозволяє ефективно дослідити методологію вивчення духовності. О. Козлова пов'язує діяльність соціуму в першу чергу з духовним життям.

У працях Н. Іордакі, А. Корецької досліджується проблематика виховання духовності, методологія та природа цього процесу. Щодо поняття «безпека», то слід зазначити, що в більшості праць досліджуються питання міжнародної, національної, військової, економічної, інформаційної й екологічної безпеки. Але ще не досить глибоко розробляються такі проблеми, як соціальні фактори безпеки, що найчастіше пов'язуються лише з економічними проблемами, а також, духовні аспекти безпеки суспільства і методико-теоретичні основи теорії безпеки. Проблематиці соціальної безпеки присвячені роботи В. Горлинського, Р. Авакова, Л. Ільчука, Л. Леонтьєвої та інших.

Виявлений нами рівень розробленості проблеми духовності як запоруки соціальної безпеки, зроблений на основі аналізу наукових праць, а також відповідної соціальної потреби в її філософському осмисленні, припускають необхідність подальших теоретичних досліджень із застосуванням нових методологічних підходів у її вирішенні.

Основна частина. Сучасне українське суспільство не позбавлене проблем, що є наслідками економічної та духовної кризи. Існування певних загроз функціонуванню соціуму є нормальним явищем будь-якого існування будь-якого соціуму. Але паралельно є важливими питання спроможності даного соціуму протистояти цим загрозам, ефективності такого протистояння, шляхів формування системи безпеки. Мається на увазі соціальна безпека, або безпека функціонування соціуму.

Під поняттям «соціальна безпека» ми розуміємо напрямок наукової та управлінської діяльності, який сполучає взаємозв'язок двох підсистем державного управління – національної безпеки та соціальної політики. Практично з усіх важливих показників (безробіття, бідність, соціальна незахищеність, депопуляція населення) Україна переступила небезпечну межу. Але у практиці державного управління в Україні порогові критичні показники соціальної безпеки не використовуються [7, 66].

Важливим компонентом соціальної сфери та соціального розвитку є: зміцнення моралі (збереження традицій та історичної пам'яті народу, забезпечення морального і фізичного розвитку майбутніх поколінь), розвиток науки і освіти. Іншими словами, призначення соціальної сфери – соціалізація людини і перетворення її на члена суспільства, який приймає її основні цінності. Але якщо соціальна сфера не виконує свого призначення, то негайно з'являються загрози, які спричиняють її дестабілізацію, тобто система соціальної безпеки не виконує своїх функцій збереження соціальної стабільності.

Цінність феномена безпеки формується в широкому значенні – як відношення людини до стану безпеки, як до мети, що спрямована в майбутнє. У такому розумінні феномен безпеки здобуває статус вищої духовної цінності. На відміну від загальних духовних цінностей, об'єктна сторона безпеки несе в собі предметну цінність у якості економічної, політичної та соціальної значущості і сприймається суспільством як «норма», що забезпечує «нормальне функціонування і життєдіяльність суспільства» [4, 112].

Ведучим елементом соціокультурного рівня нормативно-ціннісного механізму самоорганізації безпеки виступають соціальні інститути: релігія, мораль, право, освіта та виховання, наука, родина тощо, які, прищеплюючи духовність, забезпечують стабільне функціонування суспільства на основі визначеної нормативно-ціннісної системи [4, 114].

Концепція стійкого людського розвитку спрямована на збалансування всіх показників життя – економічних, соціальних, політичних, духовних з умовою непорушності людських пріоритетів. Збалансованість показників стійкого розвитку є головним чинником безпеки суспільства і відбиває рівень його цивілізованості. Ідея стійкого розвитку за переконанням багатьох дослідників, виражає корінні інтереси народу України, служить підставою для формування ідеології стабільності, є основоположним соціально-політичним орієнтиром і відповідає цілям досягнення безпечного стану українського соціуму [4, 115].

Якщо у процесі розвитку применшується або навіть істотно ігнорується його духовний компонент, розвиваються матеріально-споживчі елементи, це неминуче призведе до занепаду суспільства. А отже, виховання потрібних для суспільства духовних цінностей є не менш важливим завданням, ніж виробництво матеріальних.

В умовах глобалізації модифікується роль держави. Однією з характерних ознак суспільства стає його залежність. У результаті інформаційної революції змінився масштаб людської діяльності, уперше було створено взаємозалежну світову економіку, для якої характерна велика нестабільність. Соціальна філософія говорить про невизначеність як про базову характеристику сучасного суспільства. Невизначеність створює можливості для впливу та формування необхідних для джерела такого впливу позицій [11, 156].

Сучасність є інформаційною. Інформаційні технології стали детермінованою компонентою соціальної реальності, яка здійснює вагомий вплив на всі сфери суспільства. Значною небезпекою стає спотворення духовного світу, стандартизація людської поведінки, перетворення засобів на цілі, перетворення людини на об'єкт маніпуляцій [11, 156].

За таких умов можливості здійснення інформаційного впливу значно зростають, що за відсутності протидії може мати суттєві наслідки негативного характеру, тобто створити ситуацію небезпеки.

За наявності системи ефективного управління суспільною свідомістю в межах демократичного розвитку держава гарантовано реалізує програму соціальної безпеки. Таке управління свідомістю з боку держави може викликати занепокоєння загрозою встановлення тоталітарного режиму. Але інформаційний вплив є константою розвитку будь-якого суспільства. Якщо держава не буде мати ефективних важелів впливу, цю роль візьме на себе інший соціальний інститут, або ще гірше – інша держава. У такому випадку негативний результат буде більшим, а подолання зовнішнього впливу – важчим.

Процес виховання здатен сформувати в кожному індивіді – члені соціуму такі важливі для соціальної безпеки духовні цінності, як толерантність, патріотизм, повага до влади, екологічна та юридична культура, морально-етичні цінності в економіці та політиці. А значить, виховання може гарантувати державі соціальну стабільність.

Отже, зараз актуальною є необхідність вирішення проблеми створення інформаційно-виховної системи виховання індивіда і виявлення методів та детермінант впливу, які б могли забезпечити адаптацію та життєдіяльність людини в соціумі, а також сформувати систему державної безпеки країни.

Таким чином, для формування системи соціальної безпеки держава має взяти на себе регулюючу функцію щодо інформаційного впливу на своїх громадян. І одним зі шляхів реалізації цієї ролі і є процес виховання.

Виховання є процесом донесення інформації певного змісту, процесом формування особистості кожного індивіда, а отже і суспільної свідомості в цілому. Саме виховання та освіта є одними з найвагоміших важелів впливу, запорукою результату. Таким результатом може бути гармонійна особистість, що адекватно вписується в межі соціуму, поважає закон та права інших, здатна робити вибір на користь моралі та протистояти негативному інформаційному впливу, який, у будь-якому разі буде присутній в соціальних відносинах, навіть у разі неефективної роботи державної системи соціальної безпеки.

Соціальні відносини включають в себе сукупність соціальних умов життєдіяльності людини, головними чинниками яких є свідомість, діяльність і спілкування, де освіта, оволодіння технікою, культурний рівень сприяють розвитку особистості.

Різноманітні види матеріальної та духовної діяльності людини реалізуються у суспільстві як реальному середовищі. Вони обумовлені принциповою зміною економічних, політичних, соціальних і духовних

чинників. Процеси духовного розвитку людини і середовища взаємозумовлені, взаємопов'язані та взаємозалежні. Сучасна людина живе не ізольовано, а в певному соціальному середовищі (соціумі), яке виступає значним чинником формування духовності особистості, входження її у світ осмислення себе, діяльності, спілкування. У зв'язку з цим наголошується, що сучасна глобальна трансформація суспільства все більше залежить від духовної сфери, її дієвості. У сучасному інформаційному суспільстві наука, знання, культурні цінності стають головним показником особистісного вдосконалення, а також різних аспектів матеріального і духовного виробництва. Соціальний статус особистості при цьому визначається рівнем її інформованості.

Тільки завдяки духовності людина може увійти у світ широкого діапазону цінностей. Цінності при цьому характеризуються не їхніми властивостями самими по собі, а їх залученням до сфери людської життєдіяльності, інтересів і потреб, соціальних відносин. Критерії та способи оцінки цієї значущості виражені в моральних принципах, нормах, ідеалах, установках, цілях тощо. Цінності є своєрідним орієнтиром у формуванні світогляду, духовного світу особистості, а устремління володіти ними – найважливішою умовою набуття, особливо молодого людиною, необхідного життєвого досвіду в процесі соціалізації [9].

Підкреслимо роль виховання, оскільки завдяки йому особистість здатна проявляти розуміння і самовияв, розвивати аналітичні здібності, здатність експериментувати і робити логічні висновки. Подолання браку духовності, яке зустрічаємо в сучасному житті, можливе через виховання. Виховання має стимулювати ініціативу, самостійність і відповідальність.

Одним з потужних проявів виховання є освіта. Освіта – це відносно самостійна система, завданням якої є формування у членів суспільства потреби оволодіння певними знаннями, моральними цінностями, вміннями, навичками, нормами поведінки. Освіта забезпечує системність, цілеспрямованість, наукову обумовленість і обґрунтованість у формуванні духовності.

Освіта, найчутливіший суспільний феномен, незаперечно виступає основою інтелектуального, духовного, соціального й економічного розвитку суспільства і держави. Від якості освіти залежить, з якими знаннями, світоглядом і громадянськими принципами увійде до інформаційного суспільства молоде покоління.

Важливим є гуманний контекст, який сприятиме діалогу культур, розширенню комунікації, формуванню вихователя й учителя насамперед як особистості. Таким чином, освіта повинна мати широкий, загальний характер і бути тісно пов'язаною зі світовою культурою. Система ж освіти має стати обґрунтованою, усвідомленою як сфера буття і становлення людини. Сучасна освіта має базуватися на засадах майбутнього антропогенного соціокультурного середовища. Її завданням є формування особистості, яка зможе вижити в умовах соціокультурної невизначеності. Тому важливі не самі знання, а їх завдання в новій конфігурації, з новими акцентами й новими цілями.

Важливим, найпершим, домінуючим середовищем виховання є сім'я. Сім'я як суспільна інституція виконує свою особливу і важливу функцію у формуванні духовності особистості: здійснює первинну її соціалізацію, забезпечує дотримання й трансляцію традицій в усіх їх видозмінах, відіграє важливу роль, зокрема, у формуванні ціннісної, моральної й екологічної культури.

Сім'я є невід'ємним атрибутом життєдіяльності суспільства. Вона впливає на відносини в суспільстві, на характер усіх процесів суспільного життя. Сім'ї належить перша роль у системі утвердження національних і загальнолюдських цінностей. Характерна особливість виховного впливу сім'ї на дітей – його стійкість. Найактивніший вплив сім'я здійснює на розвиток духовної культури, на соціальну спрямованість особистості, мотиви її поведінки. Труднощі сучасного сімейного життя можна розглядати не як кризу інституту сім'ї, а швидше як наявність кризових явищ у самому суспільному житті. Як первинна соціальна група, сім'я віддзеркалює сучасний стан суспільства і прогнозує його майбутнє. Культура сім'ї залежить, з одного боку, від якості культури суспільства, у якому ця сім'я знаходиться, а з іншого – від рівня індивідуальної культури всіх її членів. Моральні відносини в сім'ї виступають цілісним духовно-культурним світом, що є надзвичайно актуальним у формуванні духовності [9].

Таким чином, здійснивши аналіз взаємодії освітньо-виховних чинників і соціальних інституцій щодо формування духовності особистості, можна зробити такі **висновки**:

1. Виховання – це один із засобів забезпечення духовності індивіда. Саме від процесу виховання залежить якість інформації, що буде поступати у свідомість індивіда, а отже, і суспільства, які саме пріоритети та цінності будуть формуватись. Виховання здатне забезпечити:

- формування авторитетів та їх репутації у суспільстві;
- укріплення ціннісних орієнтацій і традицій суспільства;
- уникнення соціальних протиріч шляхом формування толерантності та об'єктивності поглядів;
- консолідацію суспільства;
- підтримку діяльності уряду та державних установ.

2. Важливим підґрунтям стабільності соціальної сфери є стан духовності суспільства та кожного його члена.

3. Маючи креативно-базовий характер, духовність як здатність до творення культури та самотворення постійно залишається надзвичайно актуальною для будь-якого типу суспільства на конкретно-історичному етапі його розвитку.

4. Особлива роль у функціонуванні сучасного соціального середовища належить інформаційно-виховним процесам, що виступають фундаментальним підґрунтям формування свободи особистості й її входу до інформаційного світового простору.

5. Тільки у комплексному поєднанні цінностей особистості й суспільства можливе формування духовності.

6. Освіта та виховання в сучасному трансформаційному суспільстві виступають основою інтелектуального, духовного, соціального й культурного розвитку особистості. На сучасному етапі розвитку української державності все більш актуальним стає питання не просто навчання, а формування творчої, діяльної особистості, здатної до самовдосконалення і самореалізації.

7. Сім'я як активний, природний і стійкий елемент суспільства у питаннях формування духовності, виступає активним посередником в узгодженні інтересів особистості й суспільства. Саме в сім'ї найперше моральні відносини виступають цілісним духовно-культурним світом людини, здійснюючи її первинну соціалізацію.

8. Такі виховні чинники, як соціальне середовище, цінності, освіта, сім'я тощо, виступають потужним мобілізаційним механізмом формування духовності особистості в період трансформаційних змін.

9. Держава як соціальний інститут має виконувати функцію контролю за тими факторами, які негативним чином впливають на феномен духовності у суспільстві.

ЛІТЕРАТУРА

1. Абрамов В.І. Духовність як інтегрована система та методи її вивчення // Практична філософія. – 2003. – № 1. – С. 123–128.
2. Аваков Р.М. Духовно-культурная доминанта развития // Мировая экономика и международные отношения. – 2001. – №12. – С. 79–84.
3. Андрущенко В.П. Духовна сутність освіти // Вища освіта України. — 2007. – № 1. – С. 5–10.
4. Горлинский В.В. Аксиологический дискурс безопасности как социального феномена // Практична філософія. – 2004. – № 2. – С. 108–116.
5. Дацків Р.М. Економічна безпека в глобальному вимірі // Актуальні проблеми економіки. – 2004. – № 7. – С. 143–153.
6. Дзьобань О.П. Національна безпека в умовах соціальних трансформації (методологія дослідження та забезпечення): Монографія. – Харків: Константа, 2006. – 440 с.
7. Ільчук Л.І. Соціальна безпека – безпека людини, суспільства і держави // Актуальні проблеми економіки. – 2003. – № 5. – С. 65–67.
8. Іордакі Н.А. Методологічні засади виховання духовності. – Автореф. дис. на здоб. наук. ступеня канд. філос. н. – Режим доступу: www.nbuv.gov.ua
9. Корецька А.І. Соціально-освітні чинники формування духовності особистості в сучасному українському суспільстві. – Автореф. дис. на здоб. наук. ступеня канд. філос. н. – Режим доступу: www.nbuv.gov.ua
10. Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К.: ПАРАПАН, 2003.
11. Леонтьєва Л.Є. Інформаційно-психологічний вплив у системі державної безпеки // Нова Парадигма. – 2005. – № 50. – С. 154–160.
12. Осипов А. Феномен духовності // Практична філософія. – 2006. – № 1. – С. 20–24.

РЕЗЮМЕ

А.В. Сухорукова. Социально-философский анализ воспитания духовности как составляющей системы социальной безопасности.

В статье рассматривается проблема социального развития в контексте рассмотрения процесса воспитания как одного из средств формирования духовности личности и общества, которая в свою очередь является залогом эффективности функционирования системы социальной безопасности. Делается вывод, что государство с помощью социальных программ, направленных на воспитание определенных духовных ценностей, оказывает содействие социальной стабильности, а также обеспечивает и собственную безопасность (т.е. безопасность государства), и безопасность общества.

SUMMARY

A.V. Sukhorukova. The Socially-philosophical Analysis of Education of Spirituality as a Component of System of Social Safety.

The article is devoted to a problematic of social development in a context of consideration of process of education as one of means of formation of spirituality of the person and society which in turn is the mortgage of efficiency of functioning of system of social safety. The conclusion is done, that the state by means of the social programs directed on education of certain cultural wealth, assists social stability, and also provides own safety (i.e. safety of the state), and safety of a society. Keywords: spirituality, education, social safety.

А.А. Долгих

Донецкий национальный университет
экономики и торговли
им. М. Туган-Барановского,

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ: ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

В статье исследуется феномен социокультурной трансформации человечества на основе естественной взаимосвязи природной и социальной эволюции. Эволюция окружающего мира представлена как целостный процесс, как единая последовательность возникновения и развития постоянно усложняющихся форм организации материи: от объектов неживой природы до биосферы и общества.

Научной аксиомой, не вызывающей никаких сомнений, является тот факт, что социокультурная трансформация человечества – это условие его прогресса, в её основе лежит природное движение и предопределение элементов и что она носит естественный характер. Однако современная социокультурная трансформация – это не новация сегодняшнего дня. Ей предшествовала историческая трансформация всего живого на Земле, что привело к многообразию его форм. Трансформационные процессы сами по себе

указывают на эволюцию биоорганизмов во времени и развитие человечества в целом. Исследования в области естественных наук и философии науки показали, что по крайней мере три фактора живой материи изначально развивались по вектору культуры – биологическая трансформация как культурогенез, социальная трансформация как культурогенез и историческая трансформация как культурогенез.

Целью нашего исследования является изучение биологической трансформации как культурогенного феномена, имеющего прямое отношение к социокультурному движению человечества в целом. Задача работы – выявить в общих чертах элементную базу и структурно-функциональную систему биологической трансформации (движения), а также квалификации этого явления в науке. В данном случае речь идет о становлении эволюционного подхода в науке.

Эволюционный подход к развитию (трансформации) всего живого на Земле имел место в философии Древней Индии, Китая, Египта и античной Греции. Например, школы Гарваков и Сакхья в I тыс. до н.э. доказывали эволюционность всего материального мира, в том числе органического. В дальнейшем идея эволюции обнаружила себя в так называемой «лестнице существ» Аристотеля, Г.В. Лейбница, Ш. Бонне, Ж. Бюффона, Ж.Б. Ламарка и др. В наше время в области философии науки эту проблему исследует ряд учёных. Так, в своей работе А.Ц. Торосян подчёркивает целостность живой материи в единстве её биологической и социальной сторон и уровней. В.С. Арутюнов и Л.Н. Стрекова указывают на живую преемственность биологического и социального мира [1]. А.С. Борцов раскрывает гуманитарные составляющие становления и развития научной картины мира, структурные уровни организации материи с выходом на проблемы естественного происхождения человека, ступени антропосоциогенеза и на основе концепции целостности указывает на единство биологического и социального в человеке и на связь этой целостности с земной эволюцией материи и Космоса [2]. Другие авторы – А.Д. Суханов и О.Н. Голубева в рамках парадигмы целостности раскрывают цивилизационную значимость естественнонаучной культуры, роль фундаментальных взаимодействий (биологических, физико-химических) в процессе эволюции в их связи с социогенезом [6]. С. Кнабе излагает общую формулу культуры и культурогенеза в знаках и значениях [4].

В истории науки первым естествоиспытателем, создавшим целостную концепцию эволюции, считается Ж. Ламарк. Несмотря на концептуальные недостатки этого раннего эволюциониста, Ж. Ламарк был первым, кто указал на предпосылки (изменчивость и наследственность) и причины эволюции (внутренний закон прогресса и изменчивую целесообразность). Ж. Ламарк прямо указал на неизбежность эволюции (трансформации), хотя и не смог дать этому процессу разумного объяснения.

Взгляд и позиция Ж. Ламарка привели к появлению целого ряда концепций биоэволюции. Так, К. Линней построил систему животных и растений (середина XIX века), стал накапливаться материал о внутривидовой

изменчивости организмов. А. Гумбольдт и Н. Северцев указали на биогеографический характер эволюции. Возникли эмбриология (К.Ф. Вольф, К.М. Бэр), палеонтология (Ж. Кювье и др.), идея геологической эволюции Земли (Ч. Лайель). Ч. Дарвин указывает, что в биологической эволюции выживают не все особи. Большая часть их гибнет в борьбе за существование и что сам процесс гибели происходит избирательно – идет отбор сильнейших, то есть выживают сильнейшие. Эволюционный подход в биологии стал всеобщим. В последствии он использовался в различных областях научного знания и привел к появлению идеи коэволюции.

Коэволюция стала рассматриваться как культурный фактор эволюции вообще (развития и трансформации) всего живого на Земле. Ученые заговорили о коэволюции природы и общества – открывшейся области как естественных, так и гуманитарных наук. В XX веке ученые стали активно исследовать тематику глобального эволюционизма (Р.С. Карпинская, Н.Н. Моисеев, С.М. Родин и другие). На сегодняшний день идея коэволюции чисто методологически позволяет понять регулятивы, определяющие характер человеческой деятельности в целом, а также процессов общественного развития и трансформации социума в частности.

Эти исследования показали, что биологический и социальный мир – это дети единой Природы и что постоянное их развитие и трансформация – это условие их существования. На уровне человека и социума эти процессы приобретают культурный характер и именуется социокультурными феноменами. Иными словами, освоение внешнего мира – это фундаментальный закон развития живого. Наши исследования показывают, что и сам этот закон, и процесс развития дальнейшей трансформации живого – это культурный процесс. Так, на биологическом и на физико-химическом уровне идут процессы кумуляции, синергизма с внешним миром и даже предопределения дальнейшего развития и существования этого биологического мира. Более того, биологи утверждают, что разработанный ими механизм предопределения выводит развитие органического мира на «единицу эволюции». Например, А.Ц. Торосян указывает на ряд форм предопределения, имеющих имманентное место в самом феномене и которые еще следует изучить: «1) предопределение необходимого внутреннего элемента своего развития на различных уровнях эволюции от макромолекулярной преджизни до высокоразвитых форм живого; 2) предопределение взаимодействия со сферой на различных уровнях; 3) предопределение интегральной (энергетической, функциональной, субстратной) «единицы эволюции» [7, 136]. Автор прямо указывает, что «без биологического предопределения не осуществляется ни одна акция освоения внешнего мира» [7, 305]. Для нас эта естественнонаучная идея ценна тем, что если предопределение – процесс биологического развития, то на социальном уровне живой материи это предопределение выражается в форме целей, задач, управляемости и вектора процесса социокультурной трансформации в сторону целостной культуры, свидетельством чего выступают процессы социокультурной трансформации.

Исследования ученых свидетельствуют, что жизнь на биологическом и социальном уровнях – это «целостный процесс, представляющий собой функциональную систему, освоившую внешний мир, что это продукт предшествующих актов освоения, зафиксированных в структуре конкретного организма» [7, 272]. В многообразии биологических явлений – от простейших форм до преобразующей деятельности человека – зафиксирован механизм освоения внешнего мира, а также система причинных и необходимых отношений биологических явлений, их существенные внутренние связи, детерминирующие формы проявления и эволюцию всего живого.

Исследователи данного вопроса обнаружили, что само предопределение «многослойно». Причину этого они видят в том, что в реализации самого предопределения участвуют многие «функции живого организма: а) идентификация внешних факторов; б) предопределение своего взаимодействия с данными факторами; в) предопределение изменений внешних факторов; г) предопределение своего взаимодействия с изменяющимися внешними факторами. Сложные механизмы восприятия внешнего мира, организация которых отражает уровень эволюционного развития организма, составлены из различных аналитических функций, «накопленных» и развитых организмом за весь период своего существования» [1, 315]. На основании этого ученые пришли к выводу, что предопределение – это важнейший неперенный атрибут биологического мира, «запускающий» механизм всех отношений живого с окружающим миром. При этом наукой выяснены истоки предопределения. По мнению исследователей, предопределение формируется в рамках физико-химической реальности и уходит вглубь структурной организации материи [1, 315].

В нашем исследовании мы рассматриваем социокультурные трансформации как процесс упорядочивания, самоорганизации, самореализации и самовоспроизводства человеческого общества. Тем интереснее обнаружить, что сходные процессы самоорганизации идут в биологическом мире. В связи с этим А.Ц. Торосян пишет: «Будучи составным компонентом процесса взаимодействия, его инициирующим, «возбуждением», внутренне необходимое предопределение является выражением самодетерминируемой готовности к увеличению собственной упорядоченности... Реализация предопределяемого взаимодействия неминуемо приводит к результату, одной из составляющих которого является увеличение упорядоченности самой предопределяющей структуры» [7, 321–322].

Изучая литературу по философии науки, мы пришли к пониманию того, что под влиянием факторов биологической эволюции организм человека приобрел уникальные системно-функциональные свойства и качества. Стало ясно, что на биоэволюцию человека повлияли, по крайней мере, три фактора: социальная жизнь, материальное производство и культура.

Однако данные современной науки указывают на весьма интересный факт: биологическая эволюция в настоящее время перестала играть решающую роль. Сила естественного отбора ослабевает и в значительной мере проявляет

себя только в эмбриональном периоде развития человеческого организма [2, 143]. Развитие медицины, социальные институты ослабляют влияние биологической изменчивости индивидов.

Фактом остается то, что в настоящее время наблюдается медленный темп генетических изменений в результате отбора. Наблюдается большое генетическое сходство людей из разных социальных групп, наций, рас. Растет тенденция к многообразию культур и образов жизни. Это говорит о том, что на социальном уровне живой материи на передний план выступила культурная эволюция, играющая все большую роль в эволюции *Homo sapiens*. Ученые делают вывод, что если у животных естественный отбор – это главный фактор эволюции, то у человека отбор способствует сохранению генофонда и сдерживанию негативных мутаций [2, 144].

Всё это говорит о том, что на сегодняшний день в развитии жизни направляемый и управляемый социокультурогенез выходит на передний план. Ученые полагают, что у современного человека генетическая информация уступает свою главенствующую роль социальной информации, развитие которой определяется не столько естественным отбором, сколько социальными факторами. Более того, по их мнению, дальнейшее развитие *Homo sapiens* связано исключительно с развитием культуры, интеллекта и целесообразной человеческой деятельности. Исключение составляет, как говорилось выше, только эмбриональное развитие [2, 145].

В истории науки имело место мнение одного из создателей евгеники Ф. Гамильтона о том, что интеллектуальный уровень человечества снижается, так как низшие классы и народы слаборазвитых стран имеют низкий IQ, но достаточно высокий репродуктивный уровень. Однако, рост интеллектуальных детей может быть также и результатом совершенствования системы воспитания и образования. На наш взгляд, эти процессы нельзя недооценивать.

Все сказанное выше говорит о системном уровне организации живой материи. Вполне доказано, что биологическим законом является тот факт, что никакой организм или популяция не могут существовать в природе без взаимодействия с множеством других организмов. Именно поэтому биология естественным образом приходит к понятию сообщества – совокупности проживающих в одном месте и взаимодействующих друг с другом популяций живых организмов.

Однако современный уровень социальной организации материи имеет еще одну специфическую черту – сознательный учёт информационной основы эволюции. При этом ученые видят преимущество информационной эволюции по сравнению с эволюцией материи в том, что она способна происходить гораздо быстрее и не связана со многими налагаемыми на материальную эволюцию ограничениями [7, 296]. Хотя надо сказать, что человеческое общество уже с момента его возникновения всегда было информационным, охваченным общим информационным взаимодействием. Именно поэтому развитие человечества рассматривается как эволюция единого целого, как самоорганизующаяся суперструктура, связанная общим информационным фактором [5, 35]. При

этом, на наш взгляд, вполне уместно ввести понятие отражения. Это сразу же позволяет увидеть, что даже низшие виды отражения (т. е. отражение в неживой природе и в ряде биологических объектов), попадая под влияние человека, приобретают особые черты и условия своего дальнейшего функционирования.

Поскольку на социальном уровне мы говорим о социокультурной трансформации, то по сути во всей человеческой культуре (как материальной, так и духовной) происходят процессы отражения, а значит и движение информации. Сравнительный анализ на биологическом и социальном уровнях показывает, что если в материальной культуре (кроме кибернетической техники) отражательно-информационный аспект подчинен другому, прежде всего вещественно-энергетическому аспекту, то совсем иное положение в сфере духовной культуры. Здесь информационный аспект играет важную роль и в значительной степени связан со спецификой духовных, идеальных явлений, хотя и не исчерпывает её [3, 234].

В целом можем сказать, что процессы движения социальной информации, как и биологические информационные процессы, направлены на борьбу с различными проявлениями неупорядоченности.

Однако нельзя ограничиваться пониманием социальной информации как чисто духовного феномена, так как это может привести к неверному выводу в отношении роли информации (и соответствующих технических средств связи) в обществе. Подобные взгляды уже имели место в западной социологии в XX веке и были представлены М. Маклюэном, К. Черри, О. Шеклтоном, Х. Афшаром и др.).

Исследования отечественных философов и учёных давно выяснили, что социальная эволюция, как и биологическая, – весьма сложные явления и развиваются не односторонне, а комплексно и целостно в структурно-функциональном отношении. На наш взгляд, методологической неточностью названных выше западных социологов в своё время было стремление поставить социальный прогресс в полную зависимость от техники, развития технических и знаковых средств связи. Например, говоря о единстве и целостности мира Х. Афшар, понимает это исключительно в техническом смысле, а это, естественно, противостоит той биологической и социальной целостности, которой достигла живая материя в процессе своей эволюции. Х. Афшар полагал, что именно в результате дальнейшего развития средств связи и при помощи спутников Земли человечество приобретет подлинное единство. Примером может служить следующая его мысль: «Возможно, в будущем мире будет царить насилие, конфликты и войны, тем не менее, будет существовать только один мир – «единый мир», единая реально существующая человеческая семья. Это будет достигнуто благодаря чудесам современной связи и другим достижениям космической техники. Это будет единственным средством, с помощью которого могут быть достигнут мир, согласие, счастье и процветание человечества» [8, 353].

Таким образом, анализ исследуемой нами проблемы и всестороннее изучение соответствующей философской и научной литературы позволяет сделать ряд выводов.

Во-первых, живая материя – это высокоорганизованная культура, проявляющаяся на разных своих уровнях (биологическом, физико-химическом, социальном), имеющая жесткую самоорганизацию и самовоспроизводство, основной функцией которой является освоение внешнего мира, бесконечные формулы симбиоза, синергии, взаимодействия и удивительной интегральной жизнеспособности, идеального освоения внешнего мира.

Во-вторых, отталкиваясь от биологического культурогенеза, социокультурная трансформация превратилась в планетарное цивилизационное явление, в котором предопределенность биологического мира на социальном уровне приобрела свойство прогнозирования развития цивилизации в формате биологической и социальной адаптации. При этом основой современной цивилизационной эволюции выступил информационный фактор. В связи с этим на передний план в науке вышли проблемы синергизма биосферы и техносферы, что усилило проблему человека как объекта эволюции, а человечества как космического фактора.

В-третьих, социокультурная трансформация имеет не только свою направленность, функциональное назначение, но и свою знаковую систему, семиотику культуры и культурной трансформации человечества.

В-четвертых, проблема социокультурной трансформации оказалась, по результатам наших исследований, не только гуманитарной проблемой, но и трансдисциплинарной идеей, что обеспечивает необходимость её дальнейшего философского и научного исследования, а также доказывает её возрастающую актуальность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арутюнов В.С., Стрекова Л.Н. Ступени эволюции. – М.: Наука, 2006. – 320 с.
2. Борщов А.С. Концепции современного естествознания. – М.: Экзамен, 2005. – 248 с.
3. Ещенко В.А. Отражение и информация. – М.: Инфопресс, 1999. – 300 с.
4. Кнабе Г.С. Семиотика культуры. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2005. – 120 с.
5. Самыгин С.И. Концепции современного естествознания: 100 экзаменационных ответов. – М.: MapT, 2005. – 100 с.
6. Суханов А.Д., Голубева О.Н. Концепции современного естествознания. – М.: Дрофа, 2004. – 220 с.
7. Торосян А.Ц. Открытие основной функции живого. – М.: Наука, 2005. – 380 с.
8. Afshar H.K. The innovative consequences of space technology and the problem of the developing countries. – Teheran University Press, 1971. – 401 p.

РЕЗЮМЕ

Г.А. Долгіх. Соціокультурна трансформація: онтологічний аспект

У статті досліджено феномен соціокультурної трансформації людства на основі взаємозв'язку природної та соціальної еволюції. Еволюція навколишнього світу представлена як цілісний процес, як єдина послідовність виникнення та розвитку форм організації матерії, що постійно ускладнюються: від об'єктів неживої природи до біосфери та суспільства.

SUMMARY

A.A. Dolguikh. Natural and scientific character of social and cultural transformation.

The phenomenon of social and cultural transformation is researched in the article. The connection of natural and social evolution is given. The evolution of the world is shown as the single process, as succession of appearance and development of constantly changing forms of matter organization: from the objects of inanimate nature to biosphere and society.

А.Є. Лебідь

Сумський державний
університет

ПИТАННЯ ПРО БУТТЯ: МЕНТАЛЬНИЙ, ЕВРИСТИЧНИЙ ТА ЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ ТЛУМАЧЕННЯ

У статті аналізуються основні принципи такої філософської категорії як буття. Розглядаються класичні дефініції цього поняття від космологічних представлень стародавніх греків до його феноменологічної і екзистенціальної інтерпретації М. Гайдеггером і Ж.-П. Сартром.

«Буття» – це поняття є смислосназначущим для будь-якої філософської системи. Це одна з ключових проблем, що розмежовує суто філософське її бачення від нефілософського. У чому полягає специфіка такого підходу? Науки вивчають лише речі, а не буття, що притаманне цим речам, філософія ж, навпаки, рефлексує над проблемами буття, а не речей, які є та бувають. Ми можемо сказати про річ є вона чи її немає. І для декого це є достатньою підставою стверджувати про легкість визначення феномену буття. Але, як говорив Гегель, відоме ще зовсім не означає того, що воно є пізнаним.

Конкретна річ є даною нам у її бутті. Якщо б її не було, ми не могли б знати про неї. Але пізнання окремого є процесом тривалим і безперспективним, стомливим. Не простіше і не продуктивніше було б пізнання не окремого, а загального (буття як такого), з наступним редукуванням його фундаментальних принципів на існування окремих предметів? Така позиція здається вельми цікавою, але для її реалізації, втілення слід вирішити ключові проблеми, що виникають у цьому контексті. Однією з таких проблем є проблема статусу небуття і його співвідношення з буттям.

Ще античні філософи задавалися питанням про зміст цих понять. З приводу цього існують певні розбіжності думок, іноді протилежних за своїм змістом. Так, Парменід у своєму творі «Про природу» вказував на те, що «должно говорить и мыслить, что (только) бытие существует. Ибо бытие есть, небытия же нет» [6, 459]. Взагалі більшість античних філософів не уявляла і не могла в принципі уявити сутність небуття як такого. Ймовірно, що причиною цього було безпосереднє предметне (буттєвісне) сприйняття речей, на кшталт води чи вогню, які греки зводили до статусу першооснови. Античний грек оперував поняттями тих об'єктів, які були ним сприйнятими, про які можливо помислити, тобто які є фізично і які є у мисленні.

Чи мало місце у такій системі небуття? Атомісти, наприклад, вважали, що небуття існує, але у своєму існуванні воно було зведене до фізичної порожнечі, виступаючи тим самим не субстанцією її, а модусом. Для Платона «небытие не применимо к тому, что существует» [8, 350]. Його він відносив до вигаданого позачасового світу.

Для Фоми Аквінського буття є все те, що дійсне або можливе. Той буттєвісний момент, що здатний до самовдосконалення, він називає «потенцією» або «здатністю». А той буттєвісний момент, що наповнює буття, змінює чи визначає його, стає у нього актом, що отримав назву «фактичність», «актуальність». Такий хід думки приводить до поняття «чистого акту», вільного від потенційного акту (Бог), як і до поняття «чистої потенції», яка приймає лише повноту.

Зі стану потенційного дещо може стати актуальним тільки через дієвісне буття. Тим самим філософ ставить питання про відношення між сутністю (*essentia*) та існуванням (*existentia*). Існування наповнює сутність, робить її повною та сприяє її дійсному буттю. Але серед існуючого повинно бути одне, що своє існування отримує не від іншого, але має його завдяки своїй сутності, а саме Бог: «Бог суть первая образующая причина всего» [12, 8].

В основі онтології Фоми Аквінського антитеза потенційного та актуального, що походить від Аристотеля. Система Фоми культивує філософію оптимізму, вона викриває у бутті глибокий сенс. В той же час – це філософія конкретного, оскільки буття – це акт, дія, завдяки якій сутності існують *de facto*. Це філософія віри, оскільки лише віруючий може вловити і утримати позитивність благословенної дії, що творить дещо з нічого, буття з небуття: «Ибо «ничто» есть то же, что и небытие... ..творение, которое суть происхождение всего сущего, происходит из «небытия», которое суть «ничто» [12, 13].

Щоб розв'язати виниклу дилему: небуття існує і небуття не існує, слід визначити статус самого буття, простежити еволюцію підходів, що окреслюють коло його проявів та аналітик. Під буттям здебільшого розуміють філософську категорію, у якій відображається така універсальна властивість усіх існуючих речей як бути, існувати. Так, у «Філософському енциклопедичному словнику» зустрічаємо таку дефініцію цього поняття: «бытие – философская категория,

обозначающая реальность, существующая объективно, вне и независимо от сознания человека» [10, 76].

Подібне визначення не є прийнятним принаймні з двох позицій: по-перше, воно є тавтологічним, оскільки визначає буття через саме буття. Логічний аналіз цього визначення підводить нас до такого висновку: для поняття «буття» ми не можемо знайти поняття більш широкого за обсягом ніж воно є (тобто родового поняття). Проблематичною є і фіксація видових відмінностей цього поняття, оскільки немає інших видів, станів, порівнюваних з буттям.

У визначенні, що наведене вище, дефінієндум (буття) зв'язаний з дефінієнсом (існуюча реальність) за допомогою опущеного дієслова є (бути). Це ще раз підтверджує тавтологічність цієї дефініції, а у перспективі – неможливість будь-якого адекватного визначення поняття «буття». Правий був Б. Паскаль, коли зазначав, що неможливо точно визначити буття, без загрози опинитися в абсурдному положенні.

Підтримує цю позицію і М. Гайдеггер, констатує, що питання про буття «пришло сегодня в забвение», і «что некогда было вырвано у феноменов высшим напряжением мысли, пусть фрагментарно и в первых приближениях, давно тривиализировано» [13, 17]. Причин цього принаймні три, на які вказує німецький філософ: по-перше, «бытие» есть «наиболее общее» понятие», якщо так, тоді «понятие «бытие» неопределимо», оскільки традиційно-логічне визначення розуміється як підведення визначуваного під більш загальне поняття, про що вже йшла мова. А такого у випадку категоріального «буття» принципово бути не може. Подібна «невизначуваність», у свою чергу, призводить до уявлення про те, що «бытие есть само собой разумеющееся понятие», оскільки «каждый понимает: «небо *было* синее»; «я *буду* рад» и т. п.» [13, 18-19]. Підсумовуючи вище викладене, можна констатувати, що питання про буття принципово не вирішуване у межах традиційної логіки.

Дещо схожим з вищенаведеним є визначення поняття «буття» у «Всемирной энциклопедии: Философия»: «бытие – категория, фиксирующая основу существования (для мира в целом или для любой разновидности существующего)» [3, 147]. Не є вичерпною і ця дефініція, оскільки вона також чітко не вказує на особливості такого феномену як буття.

На нашу думку найбільш повним та адекватним визначенням поняття «буття» є дефініція, що її подає М. Булатов. Він, принаймні, виділяє чотири її основні значення, вказуючи на деякі принципові особливості. Отже, на думку філософа буття – це, по-перше, «синонім існування, котрий виражається граматичною і логічною зв'язкою «є» [11, 68]. В такому сенсі буття універсальне, воно стосується будь-яких природних і штучних утворень, речей, людей тощо. Але воно і беззмістовне, абстрактне, бо байдуже, до чого застосовується. У Гегеля таке буття має назву «чисте буття»: «бытие, чистое бытие – без всякого дальнейшего определения. В своей неопределенной непосредственности оно равно лишь самому себе, а также не равно в отношении иного, не имеет никакого различия ни внутри себя, ни по

отношению к внешнему... Бытие есть чистая неопределённость и пустота» [4, 139–140].

По-друге, буття визначається як «ось це, існуюче «тут» і «тепер» – дерево, камінь і таке інше, «наявне буття» [11, 68]. Таким поняттям Г. Гегель позначає конкретні речі та явища: «наличное бытие есть определённое бытие; его определённость есть сущая определённость, качество» [4, 169]. Дещо вужчим було розуміння «наявного буття» (Dasein)¹ М. Гайдеггером. На його думку «наявне буття» становить буття людини: «Само бытие, к которому присутствие может так или иначе относиться и всегда как-то отнеслось, мы именуем *экзистенцией*» [13, 28].

По-третє, буття визначається як «безпосередня дійсність, ще не роздвоєна на явище і сутність: з неї починається пізнання» [11, 68–69]. Адже сутність на початку не дається, вона прихована, тому відсутня тут і її кореляція – явище. В «Науці логіки» Гегеля на цій підставі розрізняються «Вчення про буття» і «Вчення про сутність». Загальна структура першого подається трьома категоріями: якість – кількість – міра. Другого – категоріями явище – дійсність. Вони є головними характеристиками буття в даному сенсі.

По-четверте, буття визначається як «протилежність свідомості, тобто одна з частин опозиційної пари буття і свідомість» [11, 69]. Воно незалежне від неї і охоплюється багатоманітною діяльністю людини.

Порівнюючи різні уявлення про буття в історії культури, ми могли пересвідчитися: кожне з них так чи інакше пов'язане зі світоглядним самовизначенням людини. Найперші кроки її самоусвідомлення пробуджують зацікавленість у витоках людського, в його схожості та відмінності порівняно з тим, що існує поза людиною, а також у подальших перспективах людського роду.

Отже, спробуємо у якості проміжного висновку схарактеризувати декілька відмінних підходів до визначення суті буття. Дофілософські уявлення про буття, репрезентовані міфологією, позначені синкретизмом – відчуттям органічної співпричетності різних форм буття, передусім – людського та позалюдського, а також уявного та реального. Образ буття постає для міфологічної свідомості як найреальніше, найбезпосередніше і навіть чуттєве буття. Чуттєве явище і надчуттєву сутність міфічна свідомість зливає у неподільний і нерозкладний образ життя.

Міфічні істоти є для подібної свідомості «корінням буття», джерелом усього життя, з яким необхідний постійний зв'язок, аби не перестати існувати. Нерозривна єдність людини з силами природи, ототожнення суб'єктивного та об'єктивного, уподібнення явищ природи й живих істот (тварин або людини),

¹ Переклад німецького слова Dasein є надто складною процедурою. Це слово складається з двох частин: sein – бути, da – тут, ось, тут-зараз. Гайдеггеру важливо підкреслити, що Dasein є таким сущим, у якому буття себе проявляє – ось воно. Переклади по-різному передавали відтінки смислу слова Dasein: "тутбуття", "осьбуття", "цебуття". Але усі ці штучні неологізми не мають смислових асоціативних зв'язків. З цієї точки зору переклад Dasein, запропонований В.В.Бібіхіним, як "присутність" задовольняє цій вимозі. Його структура вказує на "бути при суті", причому "при суті" може мати смисл "бути при тому, що є" (оскільки "суть є") і "бути при тому, що суттєве". Можна знайти і інші асоціації, значущі для смислу гайдеггерівської концепції.

безупинні метаморфози й перевтілення різних «персонажів» буття, антропоморфізація природи й натуралізація людини – такими є відмітні риси міфологічного світогляду. Природа тут олюднюється, оживлюється, персоніфікується, людина – натуралізується, вбираючи в себе природну силу й могутність.

Відмінні погляди на першосутність буття пропонують матеріалізм та ідеалізм. Кожна зі згаданих тенденцій абсолютизує або речовинний субстрат, або духовний чинник буття. Зіставляючи обидва підходи до першосутності, слід мати на увазі, що ні матеріалізм, ні ідеалізм майже ніколи не існують у чистому вигляді, найчастіше вони переплітаються.

Перші матеріалістичні уявлення набули у грецькій філософії вигляду гілозоїзму. Йшлося не про механістичне бачення матерії (таким воно стане пізніше в атомізмі Демокрита), а про оживлену матерію, відтак – про розуміння всього буття як органічно-життєвих процесів. І зусилля філософів спрямовувались на те, щоб з'ясувати, як саме в оживленій матерії функціонує архе. Вона уявлялася як мінлива, рухлива й набувала різнорідних форм. Саме такою праматерією є вода у Фалеса, повітря у Анаксимена та інші першоелементи.

У своєму подальшому розвитку матеріалізм еволюціонує до уявлення про субстанційність матерії, не пов'язаного з визнанням якогось її останнього «стану» (якісного або без'якісного). Він заперечує будь-яку обмеженість субстанції, наполягаючи тільки на об'єктивності матерії, незалежності її від свідомості, здатності до нескінченних самоперетворень, якими зумовлена природа різних властивостей і форм руху. Дуже істотно поглибило матеріалістичні уявлення про світ вчення К.Маркса, у межах якого відбулося з'ясування незвідності матеріального до того, що дане нам лише у відчуттях, а саме – розкриття «чуттєво-надчуттєвої» природи предметів культури та форм соціального життя.

Філософський ідеалізм найвідчутніший у своїй крайній формі – спиритуалізмові. Останній виникає у новітні часи і має два різновиди: уявлення про буття як сукупність людських відчуттів (Д. Берклі) або як сукупність неподільних, нематеріальних «монад» (Г. Лейбніц).

Монада постає у Лейбніца як «проста субстанція», котра містить у собі «множину станів і відношень». Кожна монада є неповторна індивідуальність, яка, проте, має зв'язок з універсумом, кожна частина буття виражає весь універсум. Таке співвідношення цілісності буття та розмаїття його виявів убезпечено тим, що найпершою єдністю буття є Бог, він – джерело нескінченної множинності універсумів, він же – «найдосконаліший Монарх», який узгоджує елементи такої множинності, упорядковує їх у «передусталеній гармонії» [7, 413–415].

На думку Берклі, існує лише те, що сприймається або, щонайбільше, може сприйматися (*esse est posse percipi*) «душами». Останні створив Бог, він же вклав у них і відчуття («ідеї»). Відтак те, що нам здається у зовнішнім світі об'єктивним, є лише суб'єктивним змістом ідей у душах, а те, що здається

властивостями зовнішніх об'єктів, є лише нашими відчуттями. Адже навіть згідно з матеріалістами, наголошує Берклі, дух сприймає тільки враження, викликані у мозкові, або, точніше, ідеї, котрі супроводжують ці враження. З цього приводу Берклі пише: «Для всякого, кто обзирает объекты человеческого познания, очевидно, что они представляют из себя либо идеи (ideas), действительно воспринимаемые чувствами, либо такие, которые мы получаем, наблюдая эмоции и действия ума, либо, наконец, идеи, образуемые при помощи памяти и воображения...» [2, 171]. Спіритуалісти мають рацію, наголошуючи на тому, що буття, речі, світ і наше власне «Я» дані нам і доступні тільки як психічний зміст.

Таким чином, ми підходимо до четвертого погляду на буття – дуалістичного. У давній філософії схожий погляд найповніше репрезентований Платоном. Він вирізняє в бутті матерію та чинники, що її впорядковують, – «ідеї». Ці чинники спричиняють сталу форму кожного виду, що передається із покоління в покоління і вирізняється усталеним набором певних властивостей. Ідеї постають у Платона як абстрактні сутності речей, ізольовані від самих речей і перенесені десь у небесні чи позанебесні сфери. Водночас ідеї є принципами руху самих речей.

Дуалізмом позначене також платонівське тлумачення самих ідей; вони, з одного боку, протилежні матерії, а з другого – «речовинно-тілесні». Платон розглядає ідеї як такі, що існують не тільки в мисленні: вони є матеріальні речі, які існують поза нами, щоправда, не в фізичному, а в «метафізичному» (позаявищному) світі. Саме тут міститься відповідник поняття «людина», «рослина» чи «державна». Ці ідеальні відповідники реальних речей (чи істот) тлумачаться як позачасові й позапросторові, незмінні й досконалі, як «зразки» для емпіричного світу.

Згодом у Аристотеля матерія постає як можливість, потенційність, а форма (ідея) – як «актуальність», «енергія», конструктивна, формівна сила, спрямована до кінцевої мети (Аристотель назвав її «ентелехією»): «В самом деле, в некоторых случаях одно и то же бывает то в действительности, то в возможности..., ибо сущим в действительности бывает форма, если она способна к отдельному существованию..., а в возможности существует материя, ибо она способна принимать [определённость] и через форму, и через лишённость формы» [1, 305]. Нижчим ступенем буття є неоформлена матерія, найвищий його ступінь – нематеріальна «чиста форма», сутністю якої є безперервна формівна чинність – абсолютний Божий Дух.

Яскравий представник дуалізму Р. Декарт, у котрого буття поділене на мислячу (дух) та протяжну (матерію) субстанції: «И хотя субстанция познаётся на основании любого атрибута, однако каждой субстанции присуще какое-то одно главное свойство, образующее её природу и сущность, причём с этим свойством связаны все остальные. А именно, протяжённость в длину, ширину и глубину образует природу телесной субстанции, мышление же образует природу субстанции мыслящей» [5, 335]. У людині ці субстанції співіснують незалежно одна від одної (так званий психофізичний паралелізм). Відмітна

особливість даного різновиду дуалізму – використання й розвиток найвизначніших (на період зародження новочасного раціоналізму) природничонаукових уявлень про матерію.

Зокрема, Декартові вдалося з'ясувати схему рухових реакцій, яка стала одним із перших наукових описів рефлекторного акту. Згодом рефлекторна теорія посіла центральне місце в матеріалістично орієнтованих фізіології, психології й гносеології. Водночас саме Декарт вияскравив ту принципову обставину, що ніякі матеріалістичні уявлення про тілесне й речовинне буття не пояснюють сповна духовних і душевних явищ, бо сам Бог поєднав у людині душу з тілом. Визнання того, що недосяжним для людських уявлень про буття є спосіб поєднання тіла й душі (хоча в такому сполученні й полягає особливість людської природи – ця думка, запозичена у Августина), єднає Декарта з його сучасником Б. Паскалем.

Особливістю новітньої філософії є поява різновидів дуалізму з надто відчутним тяжінням до цілісного, моністичного погляду на буття, проте позбавленого матеріалістичної або спіритуалістичної однобічності. Цим позначено, зокрема, уявлення про цілісність життя, радикально відмінного і від матерії, і від духу (останні, взяті самі по собі, постають як продукти розпаду життєвого процесу: матерія як неодухотворена речовина, а дух – як винятково креативний).

Спроби поєднати «вищі» та «нижчі» вияви буття у радикальному дуалізмові, здійснюється прибічниками моністичного світорозуміння. Показовим тут є монізм Б. Спінози: субстанція як *causa sui* (причина самої себе) [9, 589] має нескінчену кількість «атрибутів» [9, 596], що до них належать «просторовість» (тілесність) і «мислення» (свідомість, ідея) [9, 632]. Кожне природне явище є не тільки просторовою, а й мислячою річчю, бо вона лише модифікація («модус») Божої субстанції, «породжуючої природи» (світової єдності, цілісності, абсолютної повноти) [9, 600]. На противагу картезіанському дуалізму Спіноза обстоює гілозоїзм, себто тезу про життя як властивість усіх природних тіл.

Беззаперечним є той факт, що намагання осмислити буття під кутом зору його органічної цілісності засвідчують ту обставину, що філософські пошуки «першосутності» буття мірою свого розвитку намагаються врахувати позитивний досвід того синкретизму, який був властивий «найпершим враженням» людини про світ. А оскільки ми вже окреслили єдину відмінність буття, якою є саме небуття, то необхідно утвердити факт його (небуття) існування чи неіснування. У довідковій літературі пануючими є наступні визначення небуття: це «понятие идеалистической философии, означающее отсутствие, отрицание бытия» [10, 407]. Поняття «небуття» заперечується діалектико-матеріалістичною філософією, оскільки для неї матеріалізм – це такий світогляд, який стверджує первинність у бутті матерії, тілесного, а похідними від них духовні процеси, світ ідеальних сутностей. Матерія вічна, абсолютна, вона є об'єктивною реальністю, що охоплює буття усіх рівнів. Явища ж ідеального, духовного порядку не мають самостійного буття, в

сутності своїй вони матеріальні або є виявами тілесного начала. Вони суть властивості матерії, а їхнє буття не має субстанційного характеру.

Із попереднього випливає важливий висновок: окреме скінчене явище належить буттю, проте не вичерпує його. Часто відсилають до «всієї сукупності явищ», але ще давній філософ Зенон бився над запитанням: коли певна сукупність зернин утворює «купу». Звичайно ж, за кожним скінченим сущим прихована нескінченність буття, причому настільки, що виникає підозра, чи не є вона химерою, заблудженням. Відтак йдеться саме про те, що утворює в сущім (позаяк воно суще) його буття. Ось це «буття – сущого» збагнути найважче.

Буття не тотожне самому фактові розгляду сущого. Все, що є, якщо ми хочемо «спіймати» його, щоразу здається, ніби ми хапаємо руками повітря. Буття, за яким ми повсякчас уболюємо, майже таке ж, як ніщо. На думку Гайдеггера, річ не стільки у примарності буття, скільки у тому, що новоевропейська людина, що більше вдосконалюючи свої зазіхання щодо сущого, давно вже «випала з буття». Повернутися до своєї «колиски», відчуті співпричетність до буття – означає не так помислити, як відчуті себе його відповідальною складовою, відчуті за всім скінченим – нескінченне, вічне.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. I. – М.: Мысль, 1976. – 550 с..
2. Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания // Беркли Дж. Сочинения. – М.: Мысль, 1978. – С. 149–249.
3. Всемирная энциклопедия: Философия. – М.: АСТ, 2001. – С. 147.
4. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1970. – 501 с.
5. Декарт Р. Сочинения в 2-х т. Т. I. – М.: Мысль, 1989. – 656 с..
6. Досократики: доэлеатовский и элеатовский периоды. – Мн.: Харвест, 1999. – 784 с.
7. Лейбниц Г. Монадология // Сочинения в 4-х т. Т. I. – М.: Мысль, 1982. – 636 с.
8. Платон. Софист // Сочинения в 3-х т. Т. II. – М.: Мысль, 1970. – С. 345–355.
9. Спиноза Б. Об усовершенствовании разума: Сочинения. – Х.: Фолио, 1998. – 864 с.
10. Философский энциклопедический словарь / Редкол.: С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичёв. – М.: Советская энциклопедия, 1989. – С. 76–77.
11. Філософський енциклопедичний словник / за ред. В.І.Шинкарука. – К.: Абрис, 2002. – С. 68–69.
12. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 44-74. – К.: Эльга, Ника-Центр, 2004. – 336 с.
13. Хайдеггер М. Бытие и время. – Х.: Фолио, 2003. – 512 с.

РЕЗЮМЕ

А.Е. Лебедь. Вопрос о бытии: ментальный, эвристический и логический аспект интерпретации.

В статье анализируются основные принципы такой философской категории как бытие. Рассматриваются классические дефиниции этого понятия от космологических представлений древних греков до его феноменологической и экзистенциальной интерпретации М. Хайдеггером и Ж.-П. Сартром.

SUMMARY

A. Lebed. The question about essence: mental, heuristic and logic aspects of interpretation.

The main principles of existence problems are analyzed in this article. The special attention is spared the question of definition of concept existence from traditional cosmological presentations ancient Greeks and concluding phenomenological and existentialism interpretation by M. Heidegger and J.-P. Sartre.

Н.Н. Зленко

Сумской государственный
педагогический университет

РИСК В ОБЩЕСТВЕ И ОБЩЕСТВО РИСКА

В статье раскрыты некоторые подходы к исследованию существующих видов рисков вообще и социальных в частности; рассмотрена специфика социального риска современного общества как общества риска.

Сегодня индустриально развитые страны, а за ними и человечество в целом, переходят в качественно новое состояние, которое немецкий социолог Ульрих Бек назвал «обществом риска» [2, 5–10]. Концепция, изучающая риски, называется рискологией. Хотя до сих пор не создано всеобъемлющей концепции риска, позволяющей учитывать все аспекты его зарождения и функционирования. Рискология, как междисциплинарное направление, изучающее риск во всех его проявлениях, до сих пор находится на этапе становления. Между тем, по нашему мнению, именно она должна играть решающую роль в изучении современного общества, называемого обществом рисков.

Ее основы были заложены западными мыслителями, в трудах которых нашли отражение представления о сущности риска как явления, затрагивающего различные сферы человеческой жизнедеятельности. Прежде всего, это упомянутый У. Бек, а также Э. Гидденс, К. Лау, Н. Луман, большой вклад сделали В. Зубков, В. Ибрагимов, С. Яковлева, О. Яницкий и др.

Что же такое риск? Какова его суть и содержание? Существует множество определений понятия «риск». Так, Э. Гидденс считает риск одной из

атрибутивных черт «высокой современности», которая характеризуется принципиальной неуправляемостью целого ряда ситуаций и процессов, угрожающих не отдельным индивидам и небольшим сообществам, а человечеству в целом [4, 109–111].

Риск – это форма деятельности в условиях неопределенности при наличии возможности оценить вероятность ее результата. Риск есть не только деятельность, но и характеристика состояния личности, группы, общества.

Риск, по мнению У. Бека, – это всеобъемлющая характеристика общества на определенном уровне его развития, которое после индустриального и постиндустриального этапов превращается в «общество риска». Суть «общества риска» состоит в том, что логика производства индустриального общества (накопление и распределение богатства) трансформируется в логику производства массового распространения рисков, порождаемых научно-техническими системами [2, 25–27].

В психологии термину «риск» соответствует три основных взаимосвязанных значения: 1) риск как мера ожидаемого неблагоприятия при неуспехе в деятельности, определяемая сочетанием вероятности неуспеха и степени неблагоприятных последствий в этом случае; 2) риск как действие, в том или ином отношении грозящее субъекту потерей. Риск мотивированный и немотивированный, оправданный и неоправданный; 3) риск как ситуация выбора между двумя возможными вариантами действия: менее привлекательным, однако более надежным, и наоборот – более привлекательным, но менее надежным [6, 38–49].

Следовательно, в психологии понятие «риска» раскрывается главным образом в аспекте принятия риска, то есть активного предпочтения субъектом опасного варианта действия безопасному.

Итак, понятие «риска» не исчерпывается вероятностью негативных последствий, оно включает в себя вероятность благоприятного результата. И, тем не менее, в любом случае ситуация риска предполагает неопределенность в отношении будущего. Более адекватным для современной действительности является понятие «риска», которое не подразумевает ничего исключительного, привычного для повседневной жизни и, в то же время вносит элемент неопределенности.

В современной науке, изучающей риск, выделяют два вида риска: техногенный и социогенный. Риск техногенный – это все виды пагубного влияния результатов самого процесса производства на здоровье человека, на природную среду, а также результат отчуждения искусственно созданной человеком технической системы, утрата контроля над ней.

Под социогенным риском подразумевают результат возникновения в обществе ситуации неопределенности как следствия утраты со стороны общества контроля над социальными изменениями. К ним относятся общественные конфликты, различные виды девиации и некоторые формы социальной напряженности [8, 356–357].

Выделяют и следующие виды рисков:

- геополитические, которые порождены политикой тоталитарного режима: наша система окружена враждебным миром, поэтому геосфера есть одновременно ресурс и пространство борьбы с этим миром;
- природные, которые порождены самой природной средой;
- идеологические, которые вызваны приоритетом идеологии над культурой, а системы – над человеком и др.

Согласно предложенной классификации существует ряд рисков, возникающих и проявляющих себя в рамках социальной сферы общества. Это так называемые социальные риски, взгляды на сущность, специфику и виды которых расходятся в зависимости от понимания различными учеными сущности риска как такового и его видов в частности. Так, А. Альгин полагает, что социальные риски «связаны с изменением системы ориентаций в жизнедеятельности человека; предметной среды человека» [1, 35–42].

Исходя из вышеизложенного, представляется возможным сделать вывод о том, что к социальным рискам относятся такие явления и процессы социальной сферы общества, которые несут опасность социальной дестабилизации и являются весьма сложными по своей структуре, специфическим функциям и социетальным последствиям, что затрудняет качественное прогнозирование их развития. Социальные риски являются индикатором уровня социальной напряженности как на локальном, региональном уровне, так и на уровне всего мирового сообщества.

С этих позиций представляется возможным подразумевать под социальным риском опасность, возникающую в рамках социальной сферы общества, имеющую негативные социальные последствия и которая сказывается на жизнедеятельности индивидов, социальных групп и общества в целом.

Ряд авторов определяют общество риска как специфический способ организации социальных связей, взаимодействия и отношений людей в условиях неопределенности, когда воспроизводство жизненных средств, физических и духовных сил человека приобретают не социально направленный характер, а преимущественно случайный, вероятностный, вытесняясь производством самого риска.

Таким образом, понятие «риска» не является новацией. Социальные риски существовали на протяжении человечества и прослеживается еще в трудах древнегреческих мыслителей: Платона, Аристотеля, Сенеки, а также Ф. Бэкона, Т. Гоббса, Д. Юма, И. Канта.

В этих работах говорится, что на стадии первобытного общества наиболее значимыми рисками, которым подвергались люди, были природные (экологические) риски, а также ряд медицинских (болезни и смертность). В период рабовладельческого строя помимо перечисленных стали приобретать значимость экономические и военные риски. В период античности возникает новый тип риска – духовный, который описывается Платоном [5, 11–34].

Переход к индустриальной стадии развития сопровождался усилением социальных рисков, возникших на заре рабовладельческого общества. Причем данное усиление было детерминировано рядом экономических и политических

рисков, связанных с процессами огораживания, частичной заменой ручного труда машинным, массовыми миграциями, ростом преступности, географическими открытиями и рядом других факторов. Именно в этот период – на рубеже между средними веками и Новым Временем – происходит заимствование термина «риска» из лексикона мореплавателей и торговцев. Формулируется тезис: «Риск – благородное дело» [9, 46–54].

В конце XVIII – начале XIX века происходит формирование и развитие техногенного риска, связанного с научно-техническим процессом, усилившейся механизацией производственных процессов, многочисленными открытиями в естественных науках. Кроме того, на протяжении XIX века осуществляется накопление национальных (этнических) рисков. В середине XX века, по мнению ряда ученых, происходит переход к новой ступени общественного развития – так называемому постиндустриальному или информационному обществу [7, 13–18], не только вобрал в себя все ранее существовавшие виды рисков, но и генерировал множество новых. К их числу можно отнести такие, как риск терроризма, информационный риск и др.

По мере восхождения развития общества увеличивалось число рисков и возрастала мера опасности. В связи с развитием глобализации социальный риск стал элементом транснационального и межгосударственного взаимодействия.

Возникновение рисков в различных сферах общественной жизни породило необходимость теоретического осмысления сущности риска и их содержания. В конце прошлого века возникла новая дисциплина – социология риска, которая изучает риск как социальное явление, особенности его возникновения, функционирования и перехода в иное состояние.

С учетом вышеизложенного нам представляется возможным сделать вывод о затруднительности выявления социальных рисков в чистом виде, поскольку каждый из них очень тесно связан с явлениями и процессами, протекающими в других сферах общества.

Так, в концепции У. Бека риск есть систематическое взаимодействие общества «с угрозами и опасностями, инициируемыми и производимыми процессом модернизации как таковым. В отличие от опасностей прошлых эпох риски суть последствия, связанные с угрожающей мощью модернизации и порождаемыми ею глобальной нестабильностью и неопределенностью... В обществе риска неизведанные и неожиданные последствия приобретают характер господствующей силы» [2, 21–22].

О. Яницкий, опираясь на теоретические конструкты У. Бека, Н. Лумана и Э. Гидденса, разработал концепцию «общества всеобщего риска», которая сводится к совокупности техногенных рисков, порожденных форсированной модернизацией, и социогенных рисков, имеющих общественную природу своего происхождения [11, 30–47]. При этом в его работах четко прослеживается некоторое противоречие. С одной стороны, он на примере России описывает процесс формирования «общества всеобщего риска», анализирует различные его характеристики, а с другой стороны, пишет о том, что «общество

всеобщего риска» – это именно парадигма, то есть, теоретическая конструкция, а не слепок с текущей действительности.

Однако основным условием становления общества всеобщего риска, согласно У. Беку и О. Яницкому, является смена позитивной логики общественного развития негативной. Первая своим нормативным идеалом имеет достижение равенства. Этот идеал, будучи основан на такой позитивной ценности социальных изменений, как рост богатства, признается обоими авторами утопичным и недостижимым. Нормативным же идеалом общества риска является безопасность, вследствие чего социальный проект имеет негативный и защитный характер. Такое общество ориентируется уже не на достижение лучшего (общественный прогресс), а на защиту и избежание худшего. При этом изменяется система ценностей (это уже не ценности «неравноправного общества», а ценности «небезопасного общества»); ориентация на удовлетворение потребностей трансформируется в ориентацию на их самоограничение. Одним из наиболее важных условий для подобной смены ценностей послужило превращение окружающей среды, а также созданной человеком системы жизнеобеспечения в среду жизненного разрушения. В такой ситуации общество уже не может развиваться прежними темпами, ему необходимо все больше сил для предотвращения тех последствий, которые породил общественный прогресс.

Согласно рискологам, человек опасается думать о будущем и ориентируется на сегодняшний день, на достижение немедленного успеха, на получение моментальной, сиюминутной выгоды. Горизонт мышления ограничивается ежедневным существованием. Способствуют этому и средства массовой информации, которые повсеместно насаждают конформизм, вследствие чего люди привыкают к повседневным рискам, привыкают мыслить в категориях кризиса, не задумываются над тем, как можно эти риски устранить.

Риски влияют на все сферы общества, особенно, на систему ценностей; на форму и масштабы коллективного социального действия: так, разрастание рисков до глобальных масштабов, с одной стороны, может привести к глобализации социального действия, выходу социальных субъектов – общественных движений, политических партий и т.д. на транснациональный уровень, с другой стороны, противоположным последствием является социальная апатия; на институциональные структуры общества (образуются новые социальные институты, необходимые для поддержания общественных и экологических балансов, институт экологического образования, экологического менеджмента); на политический режим (систематические аварии и катастрофы могут способствовать популярности идеи сильной власти, усилить тягу масс к авторитаризму и даже к тоталитарным формам правления).

Научно-философское осмысление предельных оснований бытия, природы социума и человека, их взаимоотношений помогут устранить имеющиеся риски и предотвратить потенциально негативные. Важная роль в этом процессе принадлежит образованию. Оно, с одной стороны, обеспечивает грамотность

населения в области знаний о рисках и вопросов безопасности, а с другой стороны – образование поможет повысить профессионализм людей, работающих в области управления рисками.

Таким образом, специфика современного общества заключается в том, что социальная реальность изменяется с головокружительной скоростью, вынуждая членов общества и общество в целом функционировать в таких ситуациях, стереотипы, правила поведения, в которых отсутствуют в индивидуальной или общественной практике, в имеющемся опыте взаимодействия. В этом случае неопределенность выступает конструирующим признаком, то есть средой появления риска, поэтому возрастание неопределенности может повлечь за собой еще больший риск. Риск является объективной категорией современного научного анализа, поскольку вносящие неопределенность в наши действия элементы присутствуют в самой окружающей нас реальности, тогда как содержание понятия «рискованного поведения» субъективно.

ЛІТЕРАТУРА

1. Альгин А. Риск и его роль в общественной жизни. – М.: Мысль, 1989. – 187 с.
2. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / Пер. с нем. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
3. Бехман Г. Современное общество как общество риска // Вопросы философии. – 2007. – № 3. – С. 26–46.
4. Гидденс Э. Судьба, риск и безопасность // TESIS. – 1994. – Вып. 5. – С. 107–134.
5. Платон Апология Сократа // Диалоги: Пер. с древнегр. – Харьков: Фолио, 1999. – С. 11–34.
6. Порфирьев Б.Н. Риск и безопасность: определение понятий // Риск в социальном пространстве / Под ред. А.В. Мозговой. – М.: Изд-во Института социологии РАН, 2001. – С. 38–49.
7. Рубанець О.М. Інформаційне суспільство: когнітивний креатив постнекласичних досліджень: Монографія. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2006. – 420 с.
8. Социальная философия: Словарь / Сост. и ред. В. Керимов, Т. Керимов. – М.: Академический проект, 2003. – 560 с.
9. Хабермас Ю. Модерное сознание времени и его потребность в самоудовлетворении // Философские науки. – 1997. – № 2. – С. 46–54.
10. Чупров В., Зубок Ю., Уильямс К. Молодежь в обществе риска. – М.: «Наука», 2001. – С. 50–56.
11. Яницкий О.Н. Социология риска. – М.: Изд-во Lvs, 2003. – 192 с.

РЕЗЮМЕ

Н.Н. Зленко. Ризик у суспільстві і суспільство ризику

У статті розкриваються деякі підходи до дослідження існуючих видів ризику взагалі та соціальних зокрема; розглянута специфіка соціального ризику сучасного суспільства як суспільства ризику.

SUMMARY

N.N. Zlenko. Risk in Society and Society of Risk

The article is focuses on the basic approaches to the research of the available aspects of risks in a general way and social risks in particular. And the specific character of social risk of the contemporary society is considered as the society of risk.

А.С. Десятков

Донецкий национальный медицинский
университет им. М.Горького

ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО И ПРОБЛЕМА ГЛОБАЛЬНОГО РИСКА

В статье исследуется информационное общество и риски как его последствия. Раскрываются различные социальные сферы риска, их локальный и глобальный характер, условия выхода из него. Утверждается, что противостояние и предотвращение рисков информационного общества возможно через совместное (на уровне стран и мирового сообщества) прогнозирование и распознавание будущих опасностей.

Современная человеческая цивилизация характеризуется целым рядом острых ситуаций: компьютеризация всех сфер производственной, общественной и индивидуальной жизни всех субъектов цивилизации; развитие глобального кризиса; проникновение информационного фактора во все сферы жизни общества, включая сознание человека информационной эпохи. В целом эти факторы детерминируют ситуацию глобального риска и обуславливают актуальность данной проблематики.

В связи с вышесказанным целью нашего исследования является изучение конкретных социальных детерминант глобального риска. Задача работы – выяснение сущности глобального риска в условиях информационного общества и информационной цивилизации.

Концепции информационного общества впервые появились в ведущих государствах мира и развиваются уже несколько десятилетий. Такой интерес вызван быстро развивающейся информационно-компьютерной революцией, глобальной компьютеризацией всех сфер жизни человека, государства и современной цивилизации в целом. Авторами этих концепций изначально были известные западные социологи-аналитики в области индустриальной цивилизации. Так, Г. Лихтгейм назвал будущее информационное общество

«посткапиталистическим», А. Этциони – «постмодерным», К. Боулдинг – «постцивилизационным», Г. Кан – «постэкономическим», Р. Сейденберг – «постисторическим», позже Р. Барнет прибавил прагматическую ноту – «постпетролеум общество». Однако все эти эпитеты были сняты одной фразой Д. Белла – «постиндустриальное общество» [1].

Позже концепции информационного общества разрабатывали в Германии – Г. Краух и Р. Брейтенштейн; в США – Дж. Мартин, Т. Деккер, Дж. Пелтон, В. Дайзард, Д. Мур, Дж. Сильвер, Дж. Лэйвер; в Японии – Й. Масуда, И. Кишида и др.

Проблемам риска посвящены также работы учёных в областях: теории вероятности (Р. Льюнс, Х. Райфа), теории катастроф (Е. Бабасов), теории принятия решений (Э. Науман), теории вероятностной и многозначной логики (И. Афанасьев), общей и социальной психологии (В. Рудашевский, О. Носкова, Ю. Козлецкий). Интерес к данной проблематике проявляют военные (В. Дружинин, Д. Контаров), правовые (М. Гринберг, В. Ойгонзихит), политические (М. Ильин, А. Панарин, В. Уваров), экономические (В. Гамза, П. Лигоненко, Н. Машинап, А. Беляков, А. Неклесса), демографические (А. Печчен, Дж. Комарофф), экологические (К. Лосев, В. Данилов-Данильян), медицинские (А. Марголина, А. Сомова), биологические (Н. Моисеев, Ю. Москалёв) и другие дисциплины.

Социокультурные срезы риска даны в работах А. Альгина, А. Арзамасцева, И. Афанасьева, Е. Букина, В. Букина, В. Иноземцева, Н. Моисеева, М. Нещади́на, Л. Никитина, Ю. Павленко, А. Скаленко, Ю. Приходько, С. Удовик, Г. Щекина, О. Яницкого, а также зарубежных авторов У. Бека, Х. Дасоффа. Социально-философская дефиниция риска была дана в работах Т. Риктор и др.

Анализ изученной нами литературы по данной проблеме позволяет понять, что риск – достаточно функциональный феномен. Например, новая информационная экономика по мере её компьютеризации всё в большей степени попадает в новые зоны риска [5]. Так, появились проблемы зарплаты, дохода и распределения социальной помощи с далеко идущими последствиями, которые начинают серьёзно осмысливаться экономистами только сейчас. Также выяснилось, что компьютеризация экономической сферы и развитие технологий не обязательно приведут к улучшению качества профессиональной жизни. При этом появляются положительные инновации, которые также порождают новые зоны риска. Это – проблемы занятости и работы; проблемы в сфере доступа к информационным ресурсам и феномен справедливости; проблема качества жизни. Теряет свою актуальность индустриальная аксиома «работать, чтобы выжить»; концепция карьеры становится также неактуальной; меняют свои формы и приобретают большую рискогенность сферы частной собственности, власти и др. [6, 16].

В этих условиях американские социологи разрабатывают всевозможные сценарии выхода из зоны риска или его преодоления. Известно

пять таких сценарев, описанных в работе Д. Тапскотта «Электронно-цифровое общество»: «Всё пройдёт само собой», «За преобразование общества отвечает социальный сектор», «За преобразование общества отвечает правительство», «Потребители, пользователи и прочие должны будут требовать, чтобы технологии служили обществу и человеку», «Возглавить преобразование должен бизнес» [7, 112].

В этих сценариях указаны новые рискогенные зоны. Например, социологи отмечают тот факт, что глобальная инфомагистраль прежде всего приведёт к геополитическому исчезновению посредничества, снижая при этом роль всех промежуточных звеньев, включая национальные образования. Это оборачивается тем, что широкополосные сети могут ускорить процесс разделения деятельности на глобальную и локальную, способствуя большему разнообразию и плотности экономических связей.

Экономические кризисы и риски – это постоянный спутник общественного развития. Например, они имели место во времена Великой депрессии и Второй мировой войны. Ситуацию спасли правительства и банковские экономисты. Для сглаживания неровностей торговли, раздражавших американское общество в прошлом, проводилась соответствующая макроэкономическая политика. В этих условиях, чтобы стабилизировать доход и благосостояние американцев и тем самым избежать социального взрыва, национальные образования ввели пенсии, страховки по безработице, системы социальной защиты и здравоохранения. В качестве механизма преодоления социально-экономического кризиса американские экономисты пошли на новый риск – они образовали замкнутый самодостаточный цикл, в котором полное обеспечение массовой продукции (производительность) помогло увеличить покупательную способность (зарплата) и удовлетворить спрос на массовое потребление (продукция). Это взаимодополняемость хорошо коррелировала с задачами и возможностями государства и помогла в очередной раз преодолеть состояние риска. В социологии этот успех был закреплён появлением многочисленных концепций «массового потребления». Более того, риск был оправдан настолько, что страны, надёжно защищённые границами, могли заниматься решением проблем базовой производственной инфраструктуры эры массового производства, например дорогами и школами. Данная идиллия продолжалась сорок лет [6, 17].

Однако в недрах этого спокойного состояния возникал новый кризис, подготовленный быстро развивающейся научно-технической революцией. Массовая компьютеризация формировала новую ситуацию риска. Усиливающаяся конкурентоспособность и быстрое развитие взорвали, прежде всего, соответствие спроса и предложения. На рынок были выброшены новые знания (особенно технологические и управленческие). Это привело к разрушению стабильных моделей инвестиций, занятости и организации предприятия. Постепенно американское государство трансформировалось в новую зону риска, теряя свою удобную роль сборщика

налогов и поставщика инфраструктуры. Новая зона риска характеризовалась ростом безработицы, финансовым кризисом и оттоком инвестиций. Границы, защищённые дорогами, рельсами и оптоволоконными кабелями стали более проницаемыми для товаров, услуг, финансов и знаний. Контроль за собственным, государственным, географическим пространством стал теряться. Развивающаяся информатизация и компьютеризация, не знающие пограничных столбов и не имеющие национальности стали формировать ситуацию государственного риска до уровня национальной безопасности. В результате множились локальные конфликты, появились новые коммерческие модели, инвестиционные потоки и глобальные миграции.

Изменения направления глобальных потоков денег, информации, продукции и трудовых ресурсов привели к значительным демографическим волнам. Волна иммиграции из азиатско-тихоокеанского региона в Северную Америку приводит к изменению в системе экономических категорий и процессов, нивелируется макроэкономическая политика государства. Идёт процесс глобального избавления от посредничества, происходит эрозия эффективности традиционных инструментов государства и нации.

Подобную ситуацию риска социологи и экономисты стали называть «ставить всё на произвол рынка», «точкой зрения оптимиста». Лидеры бизнеса стали переносить принципы открытого рынка на общество, тем самым снимая с себя всякую ответственность, выходящую за пределы интересов их клиентов и акционеров. Американский экономист П. Дракер указывает на то, что, попав в эту зону риска, правительство показало себя неповоротливым и неэффективным. Информационные технологии показали, что «у нас нет, – пишет П. Дракер, – даже зачатков политической теории политических институтов, необходимой для эффективного управления в обществе, состоящем из организаций, основанных на знаниях» [1, 72]

Информатизация всех сфер общества привела к такому состоянию, когда встал вопрос о создании правительства, которое бы больше всего соответствовало новой экономике. Как отмечают американские социологи, варианты этого взгляда колеблются от очень высокой активности правительства (Япония, Сингапур), особенно в строительстве инфомагистралей, до правительственного регулирования и инициатив (США, Канада) для поощрения частных инвестиций, защиты конкуренции, обеспечения открытого доступа к сетям и помощи в регулировании социальных последствий новой инфраструктуры и фундаментальных изменений в обществе. Однако есть и иной взгляд на ситуацию риска, созданную засильем информационных и компьютерных технологий. В связи с этим потребители, пользователи и все остальные должны будут требовать, чтобы технологии служили обществу и человеку. В этом случае идёт речь о том, что те, кого затронули происходящие изменения, должны надеяться только на самих себя.

«Время мирового порядка, основанного на сверхконцентрации корпоративного владения богатством и движимого, в первую очередь жаждой наживы, истекает. Технологии могут быть эффективно использованы, чтобы

очутиться в веке варварства, в котором фашизм покажется проявлением милосердия и человеческого прогресса» [6, 16]. Исходя из подобного рискованного состояния, экономисты полагают, что победить рискованную ситуацию можно только через преобразования, которые должен возглавить бизнес.

Ученые считают, что риск в условиях информационного общества носит, прежде всего, экономический характер. Они исходят из того, что любые революции, в том числе и современная информационная, побеждаются рационально. Тем более, что информационная революция направлена на революцию в сфере сознания, знания, разума. Используя данные средства, любое общество сразу же попадает в ситуацию унисона с информационной революцией и способно уйти по разумному вектору от корпоративной гонки ради прибыли в мир осведомленности, информации, знаний, полномочий, воображения; сотрудничества, обязательности и свободы [4, 118].

Разумеется, новая информационная экономика, детерминирующая новое информационное общество, выдвигает и более высокие требования к лидерам. Эти требования по своей сути будут носить экономический характер. Заурядные экономисты и бизнесмены, видимо, не смогут приспособиться к новой информационной экономике. Имманентными бизнеслидерами для новой экономики смогут стать только те, которые способны инициировать нововведения, создавать благосостояние и давать работу. Эти руководители раньше других почувствуют и осознают, что чем дальше они будут углубляться в информационно-компьютерную революцию и следовать ей, тем сложнее и неуместнее для любого бизнесмена любого уровня будет давать ответ: «Это не моя проблема» или «Я несу ответственность только перед своими вкладчиками». По принципу «Моя хата с краю» люди жили в старые времена. Информационная цивилизация отличается глобальной взаимосвязью, потому мы все будем нести ответственность перед собой, всеми людьми и всей планетой [3].

Однако у информационной цивилизации высокая степень риска. Это выражено особенно в переходный к ней период неурядицами, беспорядками, неуверенностью, появлением новых, сложных проблем, которые нужно решать всем обществом. В этих условиях возникает новая политическая экономия, любое учреждение в обществе – коммерческие структуры, органы управления, профсоюзы, учебные заведения, средства массовой информации, законодательные органы и каждый из нас, – все должны будут приспособливаться, изменяться, чтобы выработать способность преодолевать риски.

Американский исследователь Д. Тапскотт, анализируя концепцию своего соотечественника – экономиста П. Дракера, указывает на то, что в Северной Америке, в меньшей степени в Южной Америке, Европе и в некоторых странах Азиатско-Тихоокеанского региона сложилось представление, что рынок – это лучшая среда для быстрого роста новых технологий. В результате появятся новаторские технологии, эффективные высокоскоростные информационные

сети, увеличится количество приложения и начнется активное их использование. Поэтому абсолютно необходимо перейти к открытому, конкурентному рынку для развертывания информационных технологий. Абсолютно точно, как он считает, что инвестиции будут из частного сектора. Однако открытый рынок не выработает социальную стратегию. Здесь заложены корни социального риска, и трудно представить, как произойдут более широкие социальные преобразования без сознательных усилий и лидерства на каждом уровне общества. Поэтому рыночный детерминизм – это не ответ на обсуждаемые сложные вопросы [7, 192].

По мнению Д. Тапскотта, взгляды П. Дракера на социальный сектор важны и интересны. Они освещают ситуацию социального риска в виде поляризации местного и глобального секторов. Например, местные организации, хорошо ориентирующиеся в изменяющихся потребностях своих клиентов, конечно же, могут внести большой вклад. Однако не появляется ответ на вопрос, кто же определит уровень стандартов качества жизни. Никто не знает, будет ли судьба бедных зависеть от воли работников, прихотей благотворительных организаций, удачи в географической лотерее или от непрогнозируемых ресурсов местных организаций. Нет ответа на вопрос о том, кто же попытается найти баланс, установив основные принципы поведения и качества жизни. До тех пор, пока государство, политики, ученые не выработают ответы на поставленные вопросы, социум будет представлять собой «взрывную зону» как зону социального риска [7, 193].

Очередную зону риска представляет применение рыночного детерминизма к обществу за пределами экономики. Экономисты называют его «новым зловещим социальным дарвинизмом». В американской социологии говорят, что в рамках информационного вектора прогресса не только компании, но люди и социальные группы, которые способны, мотивированны и эффективны, должны соответственно скатиться вниз. Часто утверждается, что общество не несет ответственности за заботу о тех, кому повезло в жизни меньше, – за это отвечают отдельные лица. Мы же в этих утверждениях видим тот фактор, что в условиях инфосоциогенеза риск переносится в зону витальную, непосредственного существования человека. В общем, эта идея возникла в прошлом веке, когда некоторые ученые расширили теорию Ч. Дарвина о естественном отборе на социальные системы промышленной экономики. Сама эта идея была отклонена предыдущими демократиями, которые создали сеть социальной защиты, систему общественного образования и предоставили доступ к системе здравоохранения. Как отмечает Д. Тапскотт, именно сейчас, когда человечество входит в новую информационную экономику, «эта теория опять подняла голову», выводя ситуацию риска на новый уровень [7, 194].

Ученые полагают, что правительства разных стран мира должны понимать эту проблему и обязаны сыграть определенную роль в уменьшении степени социального риска серии предпринятых мер и создании системы законодательных актов. В качестве примера конструктивного решения

подобной проблемы американские социологи приводят подход, разработанный в провинции Онтарио. По их данным, это был первый Северо-Американский регион, обеспечивший всеобщий доступ в инфомагистрали. Подход сбалансирован, он возник в результате решения, достигнутого бизнесом, работниками, правительством, общественными группами и другими. На практике он реализован за счет разнообразных форм сотрудничества на всей территории провинции. Стратегия основана на идее, что магистраль должна разрабатываться и финансироваться частным сектором. Что касается правительства, то его задача – конструктивно работать в следующих направлениях:

- Создавать условия для открытого конкурентного рынка с целью дальнейшей эволюции современной инфраструктуры.
- Использовать новые технологии для снижения затрат правительства и улучшения реализации государственных программ. Двигаясь в данном направлении, правительство не только выступает поставщиком более качественных и дешевых услуг, но и покупателем, значительно увеличившим спрос на рынке.
- Принимать меры, гарантирующие, что технологии служат людям путем реализации программ и мероприятий, обеспечивающих равнодоступность благ, справедливость, конфиденциальность и безопасность.
- Служить катализатором новых видов сотрудничества, которые повысят спрос на сети, обеспечат рост числа приложений и использования новых технологий. Эта практика на сегодняшний день принята во многих провинциях, штатах и Совете по национальной информационной структуре.

Несмотря на преимущества новой информационной экономики, она порождает новые сложности и новые состояния рискогенности. Например, сложность заключается в обеспечении достаточной доступности, прозрачности и достоверности инфраструктуры. Сложность будет представлять радикальный уход от массового производства и массового потребления как основных преимуществ старой экономики. Необходим переход от традиционной макро-экономической политики, применяющей финансовые средства национальных правительств (сбор налогов и использование поступивших средств). Проблему составляют косность политики и правовых систем, которые до сих пор отвечают нуждам прошлого. В результате они часто не способны решать серьезные и сложные задачи (например, переобучение рабочей силы или обеспечение лидерства в социальном распределении прибыли в новой экономике).

В новой информационной экономике абсолютно не работают и не способны быть к ней адаптированными грубые стандартизированные административные методы из старой экономики, которые часто ассоциируются с идеями «общества услуг», когда все граждане имеют одинаковые права. Еще более неадекватным выглядит то, что важнейший принцип существования людей – отсутствие дискриминации – пытается встроиться в новую информа-

ционную экономику, в этот тип массовой доступности [2]. В результате специализированные персонализированные продукты, включая продукты общественного сектора, несут в себе риск получения одной частью населения преимуществ над другой. Что касается инфомагистралей, то и она не уменьшает риск такого типа. Вместо этого знания, распространение которых трудно предотвратить, так как они безнациональны и не признают пограничных столбов, часто приводят к вторжению в частную жизнь и могут создать неравноправный доступ. Поэтому государственные реформы должны быть способны справиться с первыми симптомами рискогенности грядущего информационного века.

Таким образом, социально-философский анализ проблемы информационного общества и вызываемых им ситуаций глобального риска позволяет нам прийти к ряду заключений. Прежде всего, человечество находится в состоянии социокультурной трансформации и вступает в область неведомого – в нелинейную стадию своего развития, когда в единой сверхсложной системе «природа – общество» все оказывается взаимосвязанным: поведение людей и антропогенные нагрузки, социально-экономические условия и состояние биосферы. При этом человечество испытывает определенные пределы устойчивости, при переходе через которые происходит бифуркация: система скачкообразно изменяет свои свойства и может вообще прекратить свое существование. Это – во-первых.

Во-вторых, в этот трансформационный период перехода человечества в новую информационную эру все большую роль в создании рискогенных ситуаций начинают играть наработанные еще при индустриализме скрытые, медленные процессы, запущенные десятилетия назад. Как правило, они проявляются через значительный промежуток времени, а в бифуркационные глобальные исторические периоды они обостряются еще сильнее, создавая зону риска для существования всего человечества.

В-третьих, человечество в целом, государство и правительство в частности понимают, что нужно не только реагировать на угрозы, уже породившие рискогенные ситуации, но и прогнозировать, распознавать будущие опасности и своевременно принимать меры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Александровская В.Н. Информационная парадигма прогресса. – Донецк: Изд-во ДонНМУ, 2007. – 200 с.
2. Глесенко В.Н. Социальные проблемы информатизации и глобализации. – Р-н/Дону: Феникс, 2001. – 162 с.
3. Лисичкин В.А., Шелепин Л.А., Боев Б.В. Закат цивилизации или движение к ноосфере. – М.: ИЦ-ГАРАНТ, 2003. – 260 с.
4. Мей К. Інформаційне суспільство. Скептичний погляд. – К.: К.І.С., 2004. – 216 с.
5. Ракитов А.И. Информация, наука, технология в глобальных исторических изменениях. – М.: ООО «Издательство АСТ», 1998. – 264 с.

6. Риктор Т.Л. Риск: феномен, сущность, проблемы // Материалы теоретического семинара «Проблемы развития современного общественного прогресса». – Донецк: ДонНМУ, 2007. – С.16–17.
7. Тапскотт Д. Электронно-цифровое общество. – К.: ИНТПресс, 2000. – 247 с.

РЕЗЮМЕ

О.С. Десятков. Інформаційне суспільство та проблема глобального ризику.

В роботі досліджується інформаційне суспільство та ризики як його наслідки. Розкриваються різноманітні соціальні сфери ризику, їх локальний та глобальний характер, умови виходу з нього. Стверджується, що протидія та запобігання ризикам інформаційного суспільства є можливою завдяки сумісному (на рівні країн та світового співтовариства) прогнозуванню та розпізнаванню майбутніх небезпек.

SUMMARY

A.S. Desyatkov. Information Society and Problem of Global risk.

In His work research Information Society and risks as a impact, social spheres of risks, its local and global character.

І.Ю. Клевец

Сумський державний
педагогічний університет

ОНТОЛОГІЧНІ ТА ГНОСЕОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ СИНЕРГЕТИЧНОГО РОЗГЛЯДУ СОЦІАЛЬНОГО КОНФЛІКТУ

У статті проаналізовані актуальні онтологічні та гносеологічні аспекти сучасних соціальних конфліктів.

З точки зору синергетичної методології соціальний конфлікт розглядається як система на мікро-, макро- та мегарівнях соціальної організації.

Протягом історичного поступу важливим «супутником» соціального розвитку людства виступали суперечності та конфлікти, розуміння і значення яких змінювалось відповідно до умов розвитку суспільства. Це дає підстави теоретично виокремити два напрямки визначення ролі та функцій соціального конфлікту. Перший напрямок започаткував Геракліт Ефеський, який розглядав соціальний конфлікт як неминучу стадію розвитку суспільства, що в перспективі приведе до вдосконалення соціальної системи. Таких поглядів дотримувались Ніколо Макіавеллі та соціал-дарвіністи, на цьому ґрунтувалася марксистська методологія. У ХХ столітті Ральф Дарендорф і Льюїс Козер вперше науково обґрунтували позитивну роль та розвивальну функцію соціального конфлікту.

Однак існували й протилежні погляди. Починаючи з Платона зароджується напрямок у філософії, який розглядає соціальну боротьбу як соціальну біду, хворобу, що порушує суспільну стабільність. Прибічники таких поглядів конструювали таку модель суспільства, в якому б не існувало конфліктів. У своїх роздумах вони спиралися на певні критерії досягнення суспільством соціальної стабільності. До них слід віднести Сократа (морально-етичні норми), Платона (в основу ставив розподіл праці, закони і виховання), Аристотеля (створення середнього прошарку в суспільстві). Переважна більшість діячів Відродження і Просвітництва вважали безконфліктне суспільство певним соціальним ідеалом. Ці ідеї знайшли своє продовження й розвиток у XX столітті в структурно-функціональних поглядах Т. Парсонса.

Зазначимо, що кожний дослідник, осмислюючи явище соціального конфлікту, ґрунтувався на певних онтологічних та гносеологічно-метологічних засадах. Ці засади в донауковий період (за періодизацією розвитку наукового знання, що запропонована В.С. Стьопінім) зводилися здебільшого до протиставлення «теза-антитеза», а при зміні наукових типів раціональності трансформувалися відповідно онтологічним та гносеологічним основам кожного з періодів розвитку науки. Однак на початку XXI століття самі соціальні конфлікти та їх розуміння значно змінилися. Тож спробуємо окреслити основні онтологічні та гносеологічні характеристики перебігу сучасних соціальних конфліктів.

Надалі проблему конфлікту ми будемо розглядати у двох площинах. Першою теоретичною площиною є буття, перебіг конфлікту як елемента соціальної реальності, а друга – власне теоретичне відображення феномену конфлікту в працях дослідників. Їх взаємозв'язок визначається специфічною взаємодією об'єкта дослідження і сукупністю наукових теорій, принципів, ідей та методів аналізу. При цьому кожна з теоретичних площин відрізняється своїми іманентними тенденціями розвитку, що потребують наукового осмислення і пояснення.

Окреслимо коло тих проблем, що перебувають у цих рамках. В даній статті ми обмежимося з'ясуванням онтологічних характеристик соціального конфлікту, які поряд з гносеологічними характеристиками можуть бути синергетично осмислені.

В першій площині (буття конфлікту як елемента соціальної реальності) зазначимо такі проблеми:

1. Зростають кількісно і трансформуються за змістом передумови та причини виникнення конфліктів. Поряд з „історично-традиційними” соціально-економічними і політичними причинами дедалі більшого значення набуває протистояння у боротьбі за володіння і використання інформації в різних сферах буття.

2. Зменшується часовий інтервал визрівання й активації між останнім і попереднім конфліктом в межах однієї сфери соціальної реальності.

3. Протікання конфліктів характеризується непередбачуваністю, нелінійністю та швидкоплинністю.

4. В умовах інтеграційних процесів, що відбуваються у всіх сферах суспільного життя, відповідно зростає взаємозалежність політичного, економічного, духовного, релігійного та ін. сфер буття народів та країн. Конфліктна ситуація локального масштабу може перерости на континентальний чи глобальний конфлікт, оскільки до локального конфлікту приєднуються ті сили, інтереси яких зазнають втрат у конфліктному протистоянні. Первинні конфліктні сторони, до яких поступово приєднуються всі „зацікавлені”, разом утворюють значні протилежні сторони конфлікту. Отже, однією з характерних ознак сучасного конфлікту є (порівняно з іншими історичними епохами) зростаюча кількість суб'єктів конфліктних процесів та їх масштабність.

Зазначені характеристики в свою чергу спричиняють хвилеподібно наростаючий резонанс розповсюдження та непередбачувані наслідки конфліктної боротьби.

В рамках гносеологічної площини проблеми конфліктів спостерігаються такі тенденції:

1. Міждисциплінарність теоретичних знань щодо проблеми конфлікту.
2. Відсутність загальної філософської теорії конфлікту.
3. Наявність різних методів дослідження в теоріях конфліктів.
4. Намагання дослідників розглядати сутність конфліктів на різних (мікро-, макро-, мега-) рівнях соціальної організації.
5. Пошуки такої методології, яка спроможна забезпечити стійкий та адекватний зв'язок теорії та практики протікання сучасних конфліктів.

На наш погляд, найбільш прийнятною в осмисленні сучасних тенденцій розвитку феномена соціального конфлікту є системно-синергетична парадигма. Її методологічні принципи та міждисциплінарний характер забезпечують діалог природничих, фізико-математичних і соціально-гуманітарних наук, тісний зв'язок теоретичних і практичних досліджень, дають можливість проаналізувати і спрогнозувати сучасні соціальні процеси, що містять конфліктність з невідомими наслідками. Синергетична парадигма дозволяє подивитися на дану наукову проблему цілісно, системно і міждисциплінарно та надати певного методологічного поштовху розгляду соціальних конфліктів.

Одним з найголовніших і найзагальніших внесків синергетичної методології при аналізі наукової проблеми конфліктів є методологічна можливість побудови нової онтологічної картини, схеми конфліктів, осмислення ролі та стратегічного потенціалу конфліктів у сучасних цивілізаційних процесах.

Суспільство з позицій синергетики можна представити як складну, ієрархічну систему, розвиток якої характеризується нелінійністю. Значний час свого існування подібна система перебуває у відносно стабільному стані розвитку, за якого система інтегрує всі складові елементи та контролює

процеси в них задля досягнення стратегічної мети розвитку системи. З точки зору синергетичної методології стан відносно стабільного розвитку означає, що система перебуває під впливом атрактора, який несе в собі стратегічну мету розвитку. Стабільність у даному випадку можна визначити як стан, коли «система здатна зберігати внутрішню рівновагу, тобто зберігати саму себе при взаємодії з навколишнім світом» [4, 5]. Але неминучою стадією розвитку системи є стан, за якого змінюються внутрішні чи зовнішні умови розвитку. У таких умовах система дестабілізується, зростає міра ентропійності, система входить у так звану точку біфуркації, в якій відбувається селекція майбутнього атрактора. Теоретично кількість атракторів, для яких є ймовірним з можливості перерости в дійсність, надзвичайно велика, але кількість реальних атракторів обмежується умовами розвитку, в які потрапляє система. В точках нестабільності, точках біфуркації може відбуватись «не все, що завгодно», а вибір тієї гілки еволюції, що найбільш адекватна внутрішнім умовам розвитку системи [6, 18].

В.П. Бранський, осмислюючи взаємні трансформації порядку і хаосу, виділяє поняття «соціального відбору», що постає як основа самоорганізаційних соціальних процесів. Факторами такого відбору виступають «тезаурус», «детектор», «селектор». Тезаурус у точці біфуркації еволюційного розвитку системи репрезентує потенційно можливі дисипативні структури в межах даної системи. Детектор являє собою сукупність процесів і механізмів, що сприяють вибору з тезауруса майбутньої атрактивної структури. Процеси, що складають детектор – це процеси конкурентної, конфліктної взаємодії елементів системи, які прагнуть до вибору тієї дисипативної структури, що відповідає їх іманентним характеристикам [1, 122].

В умовах сучасної непередбачуваності розвитку кожний мікроскопічний процес, рух може породити наростаюче виникнення подібних мікроскопічних процесів, які в сумі сприятимуть вибору системою того чи іншого атрактора. «Без усунення старого за межу історичного буття неможлива ніяка інноватика. Конфлікти ж – потужний засіб ліквідаційної суспільної роботи, і вже через цю причину вони є важливим чинником історичного поступу» [4, 79]. Конфлікт у процесі суспільного розвитку, „ліквідуючи” консервативні і непродуктивні відносини, сприяє швидкому завершенню боротьби суперечливих сторін і здійсненню селекції майбутнього атрактора, напрямку розвитку системи. «Знаючи бажаний майбутній стан та способи врахування адекватних тенденцій розвитку самоорганізаційних систем, суспільство може скоротити час виходу на атрактор, майбутню форму організації, тим самим уникнути безлічі зигзагів поступового еволюційного шляху, прискорити еволюцію» [7, 65]. Таким чином, сучасний конфлікт наділяється активною, творчою силою, він уже не характеризується агресивністю, використанням насильства, необхідністю повного знищення супротивника. В умовах глобалізації виникає потреба культурної та морально-етичної трансформації ставлення до конфлікту як неминучого явища соціальної реальності, в якому відбувається вироблення майбутньої стратегії розвитку.

Повертаючись до гносеологічних проблем слід визнати, що більшість з перерахованих проблем є досить актуальними в дослідженні сутності конфліктів, оскільки використання в конфліктологічних теоріях кількісних методів та методів якісного аналізу, піддається осмисленню за допомогою знаменитої схеми розвитку та приросту наукового знання: «теза – антитеза – синтез».

У XIX столітті були сформульовані перші теоретичні моделі, що відображали окремі елементи генезису та динаміки соціальних зіткнень (наприклад, Марксова модель усвідомлення класових інтересів як джерела класової боротьби; соціал-дарвіністська модель, що розглядає розвиток суспільства за аналогією з живим організмом на основі біологічних детермінант; фрейдівська модель психодинамічних сил). В рамках даних теоретичних моделей закладено методологічну основу для використання майбутніми дослідниками як кількісних методів, так і методів якісного аналізу. Так, у неопозитивістських теоріях конфлікту на перший план виносяться кількісні методи, що мали описово-математичний характер. Вітчизняна дослідниця теорії соціального конфлікту І.Д. Денисенко вважає, що в ігровій теорії конфлікту будь-яка конфліктна ситуація може розглядатися як гра, а кожний етап у розвитку конфліктної ситуації має описуватися моделями певних класів ігор на основі використання положень з різних теорій індивідуальної і колективної поведінки. Кожна з розроблених моделей передбачає адекватне ситуації врегулювання конфлікту. Тобто завдання вирішене шляхом «інтерпретації конфлікту через систему логіко-математичних понять, що дозволяє деякою мірою «виміряти» і «прорахувати» його структуру і динаміку» [3, 18].

К. Боулдінг, який розглядав конфлікт як відкриту систему, а процес його ефективного врегулювання – як основу формування механізму стабільності соціальної системи в цілому, розробив абстрактні схеми математичного характеру, здатні описати усі без винятку зміни в конфліктних ситуаціях. У свою чергу запропоновані К. Райтом та Р. Ароном варіанти теорії міжнародного конфлікту впорядковують емпіричний матеріал, який характеризує природу та динаміку конфліктів у сфері міжнародних відносин за допомогою засобів факторного аналізу в контексті обґрунтування міжнародного протистояння як головного, так званого «фундаментального», конфлікту суспільного розвитку [3, 23]. Еклектично-індуктивні теоретичні системи конфлікту розроблені в західній системі соціально-філософських знань, представлений у працях Дж. Бернарда, Ч. Міллса, К. Фінка, Л. Понді, У. Мастенбрука, С. Хантінгтона, Ф. Фукуями, А. Тоффлера. В даних теоретичних системах одночасно з тенденцією поширення застосування квантифікації й у цілому кількісних методів дослідження у сфері вивчення проблем конфлікту, формується інша тенденція – орієнтація на результати міждисциплінарної взаємодії природних і соціальних наук у контексті якісного аналізу. «Прихильники (від Дж. Бернарда до У. Чемблісса) цієї орієнтації не стільки заперечували раціональність використання засобів математичного аналізу для дослідження проблем

конфлікту, скільки пропонували розглядати його як елемент соціальної реальності, який має певні властивості і закономірності розвитку, що не завжди піддаються виміру» [3, 24].

Таким чином, нами окреслено дві тенденції використання в рамках теорій конфлікту – кількісних методів описово-математичного характеру в межах неопозитивістського підходу та в рамках еkleктично-індуктивних теоретичних систем поєднання методів кількісного й якісного аналізу конфліктів та перехід переважно до якісного аналізу на основі емпіричних даних.

Синергетика, що вирізняється серед інших парадигм міждисциплінарним та трансдисциплінарним характером, презентує можливість синтезу кількісних методів та методів якісного аналізу соціогуманітарних проблем. Дана синтетичність методів визначається історією розвитку синергетики. Кожна з наукових шкіл і теорій привносила певні методологічні принципи і методи в дослідження соціогуманітарної тематики, що протягом тривалого часу закладали методологічну основу виникнення і розвитку синергетики. Першою провісницею методології синергетики була теорія відкритих біологічних систем Л. фон Берталанфі, що привнесла в синергетику загальні принципи поведінки системних об'єктів, уявлення про систему як цілісний об'єкт в якому акцентувалась увага не на елементах як таких, а на системності зв'язків між ними, що забезпечували таку цілісність [2, 38–39]. Теорія відкритих біологічних систем надала значного наукового поштовху дослідженням соціальних процесів. Серед відомих вчених, що працювали в цьому напрямку слід назвати В.Г. Афанасьєва, І.В. Блауберга, Г.С. Батищева, А.А. Давидова, В.Н. Садовського, А.І. Уймова, Е.Г. Юдіна та ін.

Значно вплинули на становлення синергетичної методології московські математичні школи Л.І. Мандельштама та А.А. Самарського і С.П. Курдюмова, що привнесли в дослідження складних систем методику математичного та комп'ютерного моделювання. Стосовно математичного та комп'ютерного моделювання сьогодні спостерігаються дві крайності. Одна полягає в тому, що математичні школи, на противагу метафоричним висловлюванням синергетиків, абсолютизують кількісні методи (математичне та комп'ютерне моделювання) в рамках синергетичних досліджень. Про другу крайність, що поглиблює розкол між гуманітарними та математичними напрямками синергетики, влучно висловився Г.Г. Малинецкий: «У нас з'явився «гуманітарний» напрямок «За синергетику без формул!», представники якого говорять: «Ми гуманітарії, і для нас синергетика та формули – абсолютно різні речі» [8, 8]. Трансдисциплінарна можливість дослідника-синергетика використовувати методи природничонаукової синергетики чи математичного та комп'ютерного моделювання в рамках соціогуманітарних досліджень є методологічним успіхом, але одночасно і проблемою, яка полягає в тому, що не завжди дослідники мають змогу наукової кооперації задля проведення такої спільної роботи в межах одного університету чи наукового центру. Слід визнати, що відносно методів дослідження конфліктних процесів, синтезу математичного апарату та «нелінійного синергетичного мислення», на нашу

думку, адекватної альтернативи не існує. Оскільки, як показує досвід, прогнози гуманітарних наук з використанням великих обсягів інформації об'єктивно обмежені та визначають короткий термін врахування майбутніх тенденцій розвитку. Математичне та комп'ютерне моделювання дає змогу побачити в динаміці багатоваріантність розвитку на тривалому відрізку історії нелінійних за характером конфліктних процесів.

Кожен розробник теорії конфліктів обмежувався розглядом конфліктів на певному рівні соціальної організації: на мікрорівні – на рівні взаємодії окремо взятих індивідів, макрорівні – на рівні конфронтації організованих соціальних груп та на мегарівні – рівні цілісних суспільних об'єднань. У кожного автора відповідно обраним критеріям дані рівні мають свої назви – окремі суспільства, держави, цивілізації та ін. Подібна класифікація теорій конфлікту є умовною, оскільки перебіг конфлікту як такого неможливий виключно на якомусь одному з рівнів. Вочевидь, кожен з авторів у деякій мірі абсолютизував конфлікт на певному рівні, вважав його базисним для всіх інших рівнів. Серед дослідників, що розглядали конфлікт на мікрорівні, особливо виділяються – Г. Тард, Г. Зіммель та плеяда психологів межі ХІХ–ХХ століть (З. Фрейд, А. Адлер, К. Юнг та ін.). Особливо змістовно розглядали конфлікти на макрорівні К. Маркс, Л. Гумплович, Л. Козер, Р. Дарендорф, Ч. Міллс. До мегарівня слід віднести й загальні теорії, в яких пропонувалися теоретичні схеми, придатні для аналізу конфліктів різних рівнів. Історично першою виникла теорія ігор, яка вважається універсальною матрицею дослідження всього різноманіття конфліктних ситуацій (від зіткнення між різними державами до салонної гри). І на сьогодні ігрова концепція конфлікту є однією з провідних. Так, Л.Д. Бевзенко вбачає ігрову основу в конфлікті і приходить до цікавого висновку, що вирішення конфліктів має зазвичай відбуватися не через мирні домовленості, а в переведенні конфліктних відносин в іншу ігрову ситуацію або площину за допомогою самоорганізаційних технологій соціаль-ного регулювання [2, 334].

Структурно-системні уявлення, що сформувалися в межах синергетичної парадигми дозволяють розглядати суспільство як цілісну систему, що дає в свою чергу можливість досліджувати конфлікти цілісно, в межах однієї суспільної системи та в тісній взаємодії різних рівнів соціальної організації в конфліктних процесах. Така «людиновимірна» система складається з трьох тих же мікро-, макро- та мегарівнів, які, об'єднуючись, утворюють нову якість, що виникає через кооперацію структурних елементів. Проста сума структурних елементів не дасть можливості описати всю систему, без врахування їх інтеграції та взаємодії. Кожен з рівнів, попри включеність у систему, вирізняється іманентними процесами, які неможливо пояснити тільки з точки зору даного рівня. Життєдіяльність такої системи контролюють параметри порядку, що перебувають на макрорівні, які спочатку формуються і контролюють процеси на мікрорівні. Існують і параметри управління, що перебувають на мегарівні, а формуються і контролюють процеси на макрорівні. Змінюючи поступово параметри управління на мегарівні, ми зможемо

змінювати процеси нижчих рівнів, що в традиційній термінології можна визначити як реформи чи еволюційний шлях розвитку. Але навіть реформаторство не буває безконфліктним. Можливий інший варіант, за якого процеси на мікрорівні вийдуть з під контроль параметрів порядку (за традиційною термінологією відбудеться революція). З часом потужні і незворотні процеси мікрорівня приведуть до становлення нових параметрів порядку на макрорівні. Таким чином, суспільство як синергетична нелінійна самоорганізаційна система є динамічною системою, в якій ніколи не існуватиме установленної раз і назавжди ієрархії.

Підсумовуючи зазначимо, що синергетична методологія дає змогу повному проаналізувати онтологічні, гносеологічні та методологічні проблеми соціального конфлікту. Визначені та проаналізовані методологічні можливості синергетики при дослідженні конфліктів потребують подальшого осмислення. Потребують додаткового дослідження методологічні проблеми незворотності конфліктних процесів і необхідність врахування сучасних ризиків соціального розвитку, а також проблеми стійкого та адекватного зв'язку в методології теорії та практики, що забезпечувало б ефективне прогнозування розвитку соціальних процесів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бранский В.П. Теоретические основания социальной синергетики // Вопросы философии. – 2000. – № 4. – С. 112–129.
2. Бевзенко Л.Д. Соціальна самоорганізація. Синергетична парадигма: можливості соціальних інтерпретацій. – К.: Інститут соціології НАН України, 2002. – 437 с.
3. Денисенко І.Д. Еволюція теорії конфлікту в сучасній західній соціальній філософії: Автореф. дис... доктора філософ. наук / Одеський національний університет ім. І.І. Мечнікова. – Одеса. – 2005. – 42 с.
4. Канак Ф., Лобас В. Конфлікти та перехідний стан національного буття // Філософська думка. – 1999. – № 4. – С. 71–85.
5. Кочубей Н. В. Синергетические концепты в современном социально-экономическом знании // Філософські науки: Зб. наук. праць. – Суми: СумДПУ ім. А.С. Макаренка, 2005. – С. 3–9.
6. Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории: Синергетика, психология и футурология. – М.: ПЕРСЭ, 2001. – 239 с.
7. Бушмелев А.А. Социально-технологический потенциал теории самоорганизации в управлении конфликтом // Социальная синергетика: теоретические и практические аспекты. Сборник научных трудов / Под общей ред. докт. филос. наук, проф. В.П. Шалаева. – Йошкар-Ола: МарГТУ, 2004. – С. 64–73.
8. Синергетика: перспективы, проблемы, трудности (Материалы круглого стола) // Вопросы философии. – 2006. – № 9. – С. 3–33.

РЕЗЮМЕ

И.Ю. Клевец. Онтологические и гносеологические аспекты синергетического рассмотрения социального конфликта.

В статье проанализированы актуальные онтологические и гносеологические аспекты современных социальных конфликтов.

Социальный конфликт рассматривается с точки зрения синергетической методологии как система на микро-, макро- и мегауровнях социальной организации.

SUMMARY

I.U. Klevets. Ontological and Gnosiological aspects of sinergetic consideration of social conflict.

Actual ontological and gnosiological aspects of modern social conflicts are analyzed in the article.

A social conflict as a system expose on micro-, macro- and megalevels of social organization from point of synergetic methodology.

Э.А. Ангелина

Донецкий институт социального образования

МИРОВАЯ ИНТЕГРАЦИЯ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

В статье рассматривается проблема мировой интеграции на разных этапах человеческой истории, исследуются её конкретно-исторические определения. Утверждается, что сначала интеграция выступала как космополитическая идея общественного развития, исследуется эволюция этой идеи в истории человечества, определяется понятие «космополитизм» в прошлом и настоящем времени.

Одной из актуальных проблем современного мирового развития является проблема мировой интеграции. Цель исследования – изучить гносеологические корни, исторические рамки и формы этого явления. Для достижения поставленной цели мы ведём исследование интеграционных (в современной терминологии) идей, начиная с античности.

Изучение литературы по данному вопросу позволило нам уяснить, что сам процесс интеграции человечества носит естественный закономерный характер, но в разные исторические эпохи он именовался по-разному: «космополитизм», «интернационализация» и т.п. [2]. Нам также стали известны имена исследователей данной проблематики. Так, в период античности феномен космополитизма (аналог современной интеграции) понимали Сократ, Диоген, Зенон, Хриссип. В более поздние времена об этой проблеме говорили Г. Лессинг, И. Кант, И. Гёте, И. Фихте, К. Маркс. В России космополитические идеи развивали ученые и философы-космисты В. Вернадский, К. Циолковский, А. Чижевский, С. Булгаков, Н. Бердяев, П. Флоренский, С. Франк, Л. Карсавин,

Е. Блаватская, П. Успенский, Г. Гюрджиев, М. Волошин, Ф. Достоевский, В. Соловьёв, Н. Рерих, В. Хлебников и другие.

В истории мировой мысли идея интеграционного развития человечества с самого начала выступала как космополитическая идея прогресса. Судьба этой идеи была различной на разных этапах её развития. Космополитическая идея прогресса в настоящее время выступает как интеграционная парадигма мирового развития и возможного реального выхода человечества из глобальных кризисов и политических противостояний [2].

Мировая история всегда занималась решением конкретных ситуаций на основе диалога или компромисса. С самого начала это выглядело как космополитическое мировоззрение и мышление. В связи с этим в истории общественной науки говорили о космополитизации мира, о его «всемирнизации», обобществлении, интернационализации. Сейчас говорят о мировой интеграции. Ясно одно: все эти понятия отражали объединительные процессы в истории человечества.

Историки философии и науки выяснили, что слово «космополит» впервые было употреблено древнегреческими философами как отражение кризиса античного полиса и установление разноплеменного государства А. Македонского. По словам Эпиктета, Сократ на вопрос о своей родине отвечал: «Я не афинянин или коринфанин, а я космополит». Киники (Диоген) и стоики (Зенон, Хрисип) призывали рассматривать людей как граждан не отдельных государств (полисов), а всей Вселенной (Космоса).

В феодальную эпоху основным носителем космополитизма выступала католическая церковь. В эпоху Возрождения идеи вселенского гражданства были направлены против феодальной раздробленности, на освобождение индивида от феодальных пут замкнутости и провинциализма. Идеи «мирового гражданства» во Франции XVIII века развивали Г. Лессинг, И. Кант, И. Гёте, И. Фихте. Для характеристики процесса интернационализации капиталистического производства термин «космополитизм» использовал также и К. Маркс.

Историки считают, что после Октябрьской революции в России космополитизм для многих россиян трансформировался в идею «мировой революции», вдохновлявшей их до середины 30-х годов XX века на «стройках коммунизма». Впоследствии идеологи сталинизма, начиная с 40-х годов, обратились к безупречной национал-патриотической пропаганде. Именно в этот период космополитизм получил ярлык «безродного» и был окрещен буржуазно-идеологической диверсией, «предан анафеме», что продолжалось и в постсталинскую эпоху. Философский энциклопедический словарь 1983 года издания квалифицирует космополитизм как реакционную буржуазную идеологию [6, 280].

Идея перестройки в бывшем СССР носила космополитический характер, космополитичным было и само название книги М.С. Горбачёва «Перестройка и новое мышление для нашей страны и всего мира». В работах советских исследователей Г. Гусейнова и Д. Драгунского понятие «космополитизм» рассматривается как идеология «общего дома» [5, 43–58].

В ходе исторического развития слово «космополитизм» наполнялось различным содержанием. Например, К. Маркс им обозначал не только буржуазное сознание, но и процесс интернационализации капиталистического производства в мировом масштабе. Марксисты всех времён видели в космополитизме лишь экспансионистскую идеологию и контрреволюционную стратегию буржуазии, направленную на создание мировых империй на основе насильственного объединения народов и государств. Именно таким виделся буржуазный космополитизм [7].

Как пишут Г. Гусейнов и Д. Драгунский «космополитизм» в качестве крупного типа этнической ориентации относят к одному из уровней национального самосознания. Современный космополитизм отличается от старого системой ценностей и характеризуется такими моментами:

- он безразличен к этничности во всех сферах государственной жизни и политики, при подчёркнутом уважении к этничности в сфере гражданского общества, его культурно-государственных институтов, межличностного общения;

- космополитизм – это род этнической озабоченности, направляемой не на один этнос, а на характер межэтнического взаимодействия и соседство этносов с природой;

- космополитизм – это и этническое отчаяние, но только преодолённое и уповающее не на чудо, а на межэтническое сотрудничество;

- космополитизм – это гражданская идеология, признающая приоритет личностных (общечеловеческих) ценностей перед этническими (национальными) и ценностей этнических (национальных) – перед государственными [5, 51].

Современное космополитическое мышление в рамках идеи социального глобализма трансформировалось в гуманистические концепции развития с требованием «мирового единства», «мировой солидарности», «мировой кооперации».

Вторая мировая война заставила человечество задуматься и осознать возможные глобальные катастрофы, возродила чувство ответственности человечества за всеобщее существование, что выразилось в западных концепциях «планетарного сознания». Впоследствии развернувшаяся научно-техническая революция показала возможность и неотвратимость технологической унификации мира и, как следствие, укрепление космополитического сознания. После атомного взрыва и мировой войны вопрос объединения мира становится судьбоносным. Впоследствии, как пишет З.В. Балабаева, образовался своеобразный пангуманизм, ставший основой космополитического мышления и составил в целом сущность идеологии современного социального глобализма, выразившейся в комплексе теоретических положений, в который, по мнению автора, входят:

- идея первостепенной значимости внутренних качеств человека для осуществления социальной реконструкции общества;

- идея необходимости разработки новой философии жизни;

- пангуманистическая идея об универсальной роли гуманизма, его революционном, преобразующем характере, способном произвести трансформацию общества ненасильственным путём;

- идея нового глобального мышления, основанного на признании необходимости всеобщего объединения людей;

- идея организованного движения, которое с помощью ведущих учёных-экспертов будет способствовать распространению принципов гуманизма, нового глобального мышления.

«К 80-м годам, – пишет автор, – в виде концепции «социального глобализма» была создана космополитическая парадигма интеграции мира» [3, 114].

В настоящее время «космополитизм» – это идея мировых интеграционных процессов в условиях глобальной информатизации и компьютеризации, имеющих гуманистическое содержание.

Если говорить об эволюции космополитической идеи в истории человечества, то необходимо сказать, что корни современной интеграции надо искать в рабовладельческом строе и феодализме.

История показывает, что в старые исторические времена объективная тенденция к сближению народов зачастую выражалась в завоевательных войнах, в экспансионизме, обоснованием чего выступала идея исключительности того или иного народа. Так возникла империя Александра Македонского, Римская империя, Золотая Орда, Оттоманская империя. Но всё имеет свой антипод. Антиподом идее исключительности явилась идея космополитизма [4].

С самого начала идея космополитизма приняла форму антиэтнического центризма. Так, Диоген Синопский отрицал чувство патриотизма и утверждал, что родина человека – весь космос. Стоики создали теорию «единства мира», «мирового разума», «мирового гражданства», выступив против этнических различий. В целом, можно сказать, что античный космополитизм отражал интересы классов рабовладельцев – их стремление к захвату чужих территорий и их насильственного объединения. Это была экспансионистская черта космополитизма, надолго сохранившаяся и на последующих этапах его развития.

В конце XIX века в европейской философии наметился нетрадиционный подход к анализу космополитизма. Особое место здесь занимают «русские космисты», рассматривающие космополитизм с разных позиций. Так, некоторые из них выступили против быстро протекающей мировой интернационализации как фактора космополитизма, за которым не поспевает развитие культуры и человека (В. Вернадский, К. Циолковский, А. Чижевский и др.). Другие, наоборот, считали, что мировая интеграция идёт слишком медленно и пространство между людьми заполняют разлад, отчуждённость, войны и революции, что может привести к концу истории (Н. Грот, С. Франк, С. Булгаков, Н. Бердяев, П. Флоренский, Л. Карсавин).

В конце XIX – начале XX в. сформировалось так называемое «космическое мировоззрение», принявшее два вида – мистический и художественно-

эстетический. В мистико-теософском направлении космополитизма считалось, что конечным результатом мировой интеграции должно быть достижение человечеством «сверхсознания» с использованием эзотерических методик (Е. Блаватская, П. Успенский, Г. Гюрджиев, А. Белый, М. Волошин).

Представители художественно-эстетического вида космизма считали, что интеграция должна осуществляться через красоту и гармонию, которые только и могут спасти мир (Ф. Достоевский, В. Соловьёв, Н. Рерих, А. Скрябин, А. Богданов, Д. Андреев, В. Хлебников).

Космизм В. Соловьёва развивался в рамках идеи «общечеловеческого всеединства». У Н. Рериха – в рамках синергизма природы и человечества. У Д. Андреева – в рамках «объединения земного шара». У В. Вернадского – в рамках концепции ноосферы.

Космисты поставили важную для судьбы человечества проблему соотношения искусственного и естественного миров. По мере развития техники надо очеловечивать и природу и человека одновременно. А если бы развитие человека хотя бы немного опережало развитие техники, то было бы ещё лучше для судеб цивилизации (П. Флоренский).

С ещё большей остротой эти, как и другие, проблемы космополитизма в его современном понимании стоят сегодня. Рассмотрим их ниже.

В 40-е годы XIX в. термин «космополитизм» отражал наличие всемирно-исторической тенденции интернационализации, развивающейся при капитализме на основе экономических связей между народами, формирования мирового рынка, промышленных революций. Тем самым «всемирность» как характерная черта общественного развития становится реальностью уже при капитализме, что обусловлено транснациональной сущностью капитала. Последний не признаёт никаких границ – ни территориальных, ни национальных, ни государственных.

В западной социологии вопрос об интеграции рассматривается в рамках концепции «информационного общества», «научного общества», «интеллектуального общества» и т.п. Что касается перспективы развития государства, то социологи предупреждают, что у него есть опасность превратиться в «электронное государство», осуществляющее «кибернадзор» за гражданами, стоящее над обществом [8].

В связи с этим выскажем суждение: выход общества за рамки государства не есть потеря государственного суверенитета. Доказательством тому является пример территориальных разгораживаний государств в современной Европе. Убрав границы, европейские государства не потеряли своих суверенитетов, напротив, этим они заслуживают ещё большее уважение в цивилизованном мире. Это тот случай, когда государство служит обществу, а не наоборот. Государственный суверенитет – понятие конкретно-историческое. Поэтому атрибуты государственности должны, на наш взгляд, соотнобразовываться с данной эпохой. Кроме государственного суверенитета, есть и национальный суверенитет. Изменения в атрибутах государственности, как можно допустить, будут происходить быстрее вследствие ускоряющегося развития информа-

ционно-компьютерной революции и будут вести к постепенным изменениям и в национальном самосознании. Это – факторы, условия и показатели мировой интеграции. Это – объективные прогрессивные процессы и затормозить их могут государства только в силу своей неразвитости и неспособности включаться в эти процессы.

Таким образом, историко-философский анализ рассматриваемой проблемы позволяет нам сделать ряд выводов:

- во-первых, феномен интеграции в истории мировой мысли долгое время был больше известен как идея космополитизма;
- во-вторых, на разных этапах своего развития космополитизм, в соответствии с уровнем развития приобретал разные формы и черты, имел своих субъектов;
- в-третьих, на всех этапах своего развития космополитизм неизменно ставил проблему соотношения национального и государственного суверенитетов, культуры и человека, общества и природы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Александровская В.Н. Информационная парадигма прогресса. – Донецк: Изд-во ДонНМУ, 2007. – 200 с.
2. Александровская В.Н. Современный мир и космополитическая идея прогресса. – Донецк: Изд-во ДонНМУ, 2007. – 216 с.
3. Балабаева З.В. Идеология социального глобализма // Философские науки. – 1990. – № 7. – С. 111–116.
4. Глобализация. Конфликт или диалог цивилизаций? – М.: Издательский Дом «НОВЫЙ ВЕК». Институт микроэкономики, 2002. – 364 с.
5. Гусейнов Г., Драгунский Д. Национальный вопрос: попытка ответа // Вопросы философии. – 1989. – № 6. – С. 43–58.
6. Мудрожанская В.Д. Космополитизм // Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – С. 280–281.
7. Нечитайло В.Н. Космополитическая идея прогресса. – М.: Инфопресс, 2000. – 165 с.
8. Римашевская Н.М. Население и глобализация. – М.: Наука, 2002. – 322 с.

РЕЗЮМЕ

Е.А. Ангеліна. Світова інтеграція: історико-філософський аспект

У статті розглядається проблема світової інтеграції на різних етапах історії людства, досліджуються її конкретно-історичні визначення. Стверджується, що спочатку інтеграція була космополітичною ідеєю суспільного розвитку, досліджується еволюція цієї ідеї в історії людства, визначається поняття «космополітизм» у минулому і теперішньому часі.

SUMMARY

E.A. Angelina. World International: Histori Philosophical Aspekt

It becomes establish firmly in the article, that at first integration came forward as a cosmopolitan idea of public development, evolution of this idea in history of humanity is explored, notion of cosmopolitanism in the last and nowadays time is determined.

**В.Н. Александровская,
Э.Ф. Смеричевский**

Донецкий национальный медицинский
университет им. М. Горького

ГЛОБАЛЬНАЯ КОМПЬЮТЕРИЗАЦИЯ: РЕГИОНАЛЬНЫЕ ЭКСПЕРИМЕНТЫ МОДЕЛЕЙ «ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА»

В статье рассматривается история практического эксперимента «информационного общества» в ряде передовых стран мира (японский эксперимент «Тата-CCIS» и «Hi-Ovis», канадская программа «TELIDON», шведский проект «TERESE»). Показаны технические возможности прогрессивного эволюционирования всех сфер жизни общества, социальные последствия данных процессов. Именно эти страны первыми ведут человечество к новому техногенному уровню развития цивилизации.

Современное человечество активно трансформируется в условиях глобальной компьютеризации. Создаются концепции [1; 2] и теории информационного общества для всего человечества. Передовые страны мира экспериментируют с моделями информационного общества уже несколько десятилетий [3]. Актуальность самой проблематики не вызывает сомнений. В связи с этим цель нашего исследования – осознать, что в мире полным ходом развивается глобальная компьютеризация всех сфер существования человека, в связи с чем полностью изменяется его образ жизни, мировоззрение. Задача работы – продемонстрировать экспериментальные модели информационного общества в некоторых наиболее развитых странах мира.

Прежде чем перейти к изложению основного вопроса, напомним имена ученых, стоявших у истоков создания концепции «информационного общества»: Дж. Мартин, Дж. Пелтон (кибернетики, США), В. Дайзард, М. Лэйвер, М. Сильвер (социологи, США), Й. Масуда и И. Кишида (социологи, США), Г. Краух (кибернетик, Германия), Г. Брейтенштейн (социолог, Германия) и др. Начнем свой анализ с того, что высокий уровень технико-технологического развития ряда капиталистических стран позволил им практически апробировать социологические идеи «информационного общества». Региональные модели «информационного общества» показали жизнеспособность информационной парадигмы мышления в целом в вопросах мирового общественного прогресса. К наиболее известным моделям информатизации общества относятся два японских эксперимента «Тата-CCIS»

и «Hi-Ovis», канадская программа «TELIDON» и шведский проект «TERESE». Они были изложены в работе японского социолога Й. Масуды «Информационное общество как постиндустриальное общество» [4]. Рассмотрим их более подробно как новейшие примеры человеческого интеллекта, показатели и вектор мышления современной цивилизации.

Миниатюрными прототипами будущего информационного общества, по мнению современных социологов, явились два японских эксперимента – «Tama-CCIS» и «Hi-Ovis». «Tama-CCIS» – это коаксиально-кабельная система в г. Тама в 30 км от Токио. «Hi-Ovis» – это Higasi-Icoma – оптическая визуальная информационная система. С технической стороны – это двусторонние информационные системы, которые объединяют компьютеры с новейшей коммуникационной технологией.

«Tama-CCIS» и «Hi-Ovis» были введены в 1971 году. «Tama-CCIS» закончила свои экспериментальные операции к концу 1978 года, а «Hi-Ovis» – к концу 1980 года.

По свидетельству Й. Масуды, город Тама был выбран для эксперимента не случайно. Он – не очень большой, охватывал всего лишь 90 тыс. семей, что составляло 230 тысяч жителей. Сам эксперимент был рассчитан на 2 года и предусматривал запланированное обеспечение одиннадцати видов общего информационного сервиса для 500 отобранных семей. На работу коаксиальных линий передач было израсходовано 4 миллиона долларов. Информационный сервис этой модели был представлен следующими видами услуг.

1. Сервис ТВ-трансмиссии. Этот вид телеуслуг заключался в том, что он предлагал семьям обычные телепрограммы с усовершенствованным изображением, а также давал возможность приспособить телевизор к приему тех программ, которые раньше не могли быть приняты.

2. Исходный ТВ-сервис. Первоначальный экспериментальный период представлял собой обычные программы телевещания, которые охватывали местные новости, культурные и образовательные вопросы общественной жизни, информацию о повседневной жизни города медицинскую информацию, всевозможные увеселительные вечерние программы и др. Этот вид информационных услуг включал 27 программ, созданных самими жителями нового города Тама.

3) Автоматическое повторяющееся телевидение. Этот вид информационных услуг обеспечивал автоматическое повторение любой телепрограммы и передачи. Для жителей это был весьма удобный канал, пользующийся большим спросом.

4) Платное ТВ-обслуживание. Экспериментаторы концепции «информационного общества» предложили два вида платного телевидения: ключевой и карманный. Ключевой вид предполагал подсоединение к данному информационному каналу любого абонента посредством специального ключа. Карманный вид телеуслуг предполагал подключение посредством специального талона.

5) Мгновенный информационный сервис. Сюда входила подача материала

на предмет городских и спортивных новостей, погоды и других видов информации прямо с места события или из жизни города. С раннего утра и до поздней ночи информация давалась о забастовках на частной железнодорожной сети, информация о выборах и т.п.

6) Факсимильный информационный сервис. Этот вид информационного сервиса предполагал показ полного размера страниц газет, которые автоматически проектировались на домашние телесистемы. Данный вид подачи информации был прежде всего задействован всеми внутренними службами газеты Асахи. Около 20 страниц газеты транслировались с экрана с 7 часов утра и до 17 часов дня. Передавались и специальные экстравыпуски, такие как отчет о забастовках, ограблениях и других инцидентах или случаях. Канал также был популярен среди абонентов.

7) Мето-сорі сервис. Это была минутная трансляция точной информации на все домашние телевизоры. Передача охватывала какие-либо случаи или другие явления, начиная с городских учреждений и заканчивая указанием клиник и больниц, работающих в праздничные дни, и покупками в универсаме, лекциями, митингами и пр. Экспериментаторы отмечали большую заинтересованную реакцию зрителей.

Когда, например, какой-либо магазин давал информацию о крупной удачной покупке, используя этот вид мгновенного информационного сервиса, множество людей сразу же отправлялись в магазин. Социологические исследования показывали, что 87,5% домашних мониторингов пользовались этой программой более четырех дней в неделю.

8) Дополнительный ТВ-сервис. Пара телесетей – больших и малых – была установлена на домашних мониторингах с малой сетью, использующейся для подачи появляющейся информации (как видео, так и аудио) к пользователям. Появляющаяся информация, в основном, сосредоточивалась вокруг забастовок транспортных рабочих, пожаров, тайфунов, землетрясений и др. Этот сервис был также использован городским офисом и медицинскими центрами, станциями переливания крови и т.п. Появление данной информации было обеспечено через этот вид телеобслуживания в 76 случаев в ходе всего экспериментального периода.

9) Радиопередача и ответный сервис. Это была двусторонняя взаимосвязь, такой вид обслуживания, посредством которого подписчик данной телепрограммы мог задавать вопросы и получать ответы от центральных радиослужб, готовивших эти программы по ряду направлений. Некоторые из них следующие:

- образовательные модели;
- различные виды консультаций;
- вопросники и викторины и т.п.

10) Еще один вид обслуживания заключался в том, что подписчик определенной телепрограммы мог высказать желание показать ему на телеэкране какую-либо подготовленную для этого из 6.300 кинокартин. По

спецканалу телевидения заказ выполнялся мгновенно или в удобное для подписчика время.

Результаты проведенного эксперимента в г. Тама превзошли все ожидания. 62,9% пользователей телесервиса заявили свое «добро» этим видам информационных услуг. Наибольшим спросом пользовались программы моментальной и новой информации. Центральное и местное управление высоко оценили эксперимент CCIS, высказав идею о том, что система ККИС могла бы стать важной инфраструктурой будущего сообщества и что эта система была бы чрезвычайно эффективным предназначением будущего информационного обслуживания и способствовала бы большему включению жителей в общественную деятельность. В течение экспериментального периода более 400 визитеров почти из 40 стран мира посетили город Тама и своими глазами увидели систему CCIS в действии. Они были единодушны в оценках системы как «эксперимента мира», как наиболее разработанной общественной коммуникационной системы, вобравшей в себя многие идеи будущего информационного общества.

Другим интересным японским экспериментом информационного общества была система Hi-Ovis. Эта система была сделана за 7 лет и смонтирована в городе Хи (Higasi-Icoma) в префектуре Нара. Стоимость данной системы равнялась 16 миллионам долларов и обошлась в четыре раза дороже системы CCIS в г. Тама. Специалисты считали эту систему эпохальной, первым значительным экспериментом будущего живого визуального информационного города. В этой технической системе был использован оптический волоконный кабель вместо медного кабеля для двустороннего увеличения коммуникаций видео- и аудиосигналов и передачи данных. Работала общая антенна, центр Hi-Ovis был связан с 158 домами и 10 общественными институтами (школами, пожарными станциями и другими городскими офисами и службами) в радиусе 400 км.

Система Hi-Ovis отличалась от системы CCIS. Во-первых, это была единственная в мире оптическая волоконная коммуникационная система, положившая начало практическому её использованию. Оптический волоконный кабель способен передать информации в несколько тысяч раз больше, чем обычный медный кабель, не способный нормально работать из-за действующих на него помех и шумов. Кроме того, ценность оптического кабеля по сравнению с медным еще и в том, что он предохраняет от посягательств на чьи-либо права в коммуникации. Чисто теоретически пользователи системы Hi-Ovis могли получать программы по 30 каналам и звонить по 1000 телефонных линий в единицу времени одновременно.

Во-вторых, ученые увидели, что данная оптическая система позволяет увеличить коммуникации по двум линиям через визуальные, аудио и цифровые методы. В отличие от эксперимента «Тама-CCIS», она не использовала телефонные линии и не только голос, но и изображение самого пользователя могло быть передано и получено. Эта система представляла собой комбинированную сеть, в которую входили телевизор с клавиатурой,

видеокамера и микрофон, установленные в месте пользования. В-третьих, город Higasi-Icoma (HI) с его оптической визуальной информационной системой (Ovis) – то многоканальный город, опутанный линиями связи. Ни одна антенна не поднялась ни над одной крышей. Каждый пользователь мог получить телеизображение, причем на высоком техническом уровне, всего от одной общей антенны. Этот эксперимент предусматривал четыре вида сервиса:

- сервис телетрансмиссии;
- видеосервис по требованию;
- повторяющееся телевидение;
- различные телеуслуги.

Все эти виды обслуживания также имели место в системе Tama CCIS, однако сервис, предложенный Hi-Ovis, был качественно и количественно более разнообразным, чем предложенные ранее эксперименты. Например, был добавлен новый канал к сервису телетрансмиссии, новые местные программы, создаваемые ежедневно для видеосервиса по требованию, а также планировалось расширить число видеопрограмм до 1000 в ближайшем будущем. В дальнейшем этот вид сервиса был организован более широко и разнообразно по содержанию, включая местную информацию (городские новости, прогноз погоды), информационный путеводитель по поликлиникам, больницам, транспортные затраты, всевозможные расписания и другие простые и необходимые человеку виды информации.

В этой системе, например, абонент мог участвовать прямо из дома в телепрограмме, появляясь на экране и вступая в разговор с такими же другими голосами на телеэкране при наличии необходимых домашних технических устройств. Другими словами, собственное изображение и голос абонента могли быть увидены и услышаны на телеэкране по желанию, а точки зрения могли быть переданы посредством цифровых сигналов для общего обозрения. Эта система позволяла подключать абонента с любой точки его нахождения к участию в местных дискуссиях на митингах, принимать участие в уроках иностранного языка, спрашивать и отвечать на вопросы и т.д. Эксперимент показал, что участие в коммуникационных программах проходило более активно, чем при других системах.

Аналогичный экспериментальный проект «информационного общества» имел место в Канаде под названием «Программа TELIDON». В 1979 году Департамент по коммуникациям и Информационное агентство Канады приняли решение объединить свои 10 миллионов долларов и пойти на риск, связанный с последствиями информационной системы TELIDON. В первых испытаниях использовали 1000 полезных терминалов, предложенных целым районам и предпринимателям для коммерческих целей. На дисплеи, в том числе и домашние, транслировалось 100000 «полос» разнообразной информации, начавшей потребляться к 1981 году. Затем такой вид сервиса как соединение прессы и телевидения был предложен Британским министерством почт, имевшим своей целью прежде всего коммерческие услуги. Впоследствии

подключились еще несколько стран, включая США (FJUBE-систему), Японию (CAPTAIN-систему) и Францию с аналогичными системами. Эти системы предлагали видеотексты и были первым поколением «альфа-мозаики». Только TELIDON дал «альфа-геометрическую» технологию второго поколения. Система TELIDON была наиболее гибкой и интеллектуальной, легко соглашающейся с суперкачественными решениями и графиками. Специфически интеллектуальные способности системы TELIDON включали следующие возможности:

- трехмерное твердое изображение в цвете или в оттенках от серого до черного;
- имелась возможность создавать специфическое изображение или сообщение в любой его части;
- включать вместе со страницей последующие, тексты для «мультиполос»;
- устанавливалось изображение на ходу, изменяя скорость движения и порядок иллюстрируемых событий.

С июля 1979 года действовало несколько из 150 прототипов системы TELIDON. С сентября того же года стала действовать весьма авторитетная телефонная образовательно-коммуникационная система в г. Онтарио, а также система правительственных телефонов «Альберта» и два других института, фиксирующие эти испытания. Канадский Департамент по коммуникациям утвердил прошение «социального синергизма» в области компьютерных коммуникаций для TELIDON и помог осилить имеющуюся базу данных в обеспечении некоммерческой сферы информации. В нее входила помощь федеральным департаментам в подготовке деловой информации и, что наиболее важно, помощь объединениям учителей, делая их экспертами, используя TELIDON как для серьезных, так и для развлекательных целей. Количество общественных услуг и заявок включало модернизированный каталог путешествий, новостей, погоды, спортивных известий, последних рыночных цен, потребительских бюллетеней, путеводителей для гидов, классифицированных анонсов и других «желтых страниц» типичного перечня услуг. В целом потенциальный рынок услуг оценивался тотальным числом в 200 тысяч подписчиков на систему TELIDON в 1984 г. и в 620 тысяч в 1986 г. Огромнейшее социальное значение системы TELIDON заключалось в широчайшем доступе к информационным ресурсам и в установлении того факта, что любые новые интересные и творческие идеи всегда могут быть легко трансформированы в демократическом обществе. Ученые пришли к выводу, что комбинация компьютеров и коммуникаций через систему TELIDON подведет к дальнейшему обнаружению бюрократии со стороны народного контроля и критики ее посредством распространения о ней быстрой и эффективной информации. Социологи изначально полагали, что социальная ценность системы TELIDON еще и в том, что она поможет устранять или смягчать одну из тенденций социального развития – тенденцию к

централизованным решениям и при грамотном управлении обеспечивать широкие возможности для более гибкого управления и социальных регуляций.

В Швеции был разработан не менее интересный проект предполагаемых последствий компьютеризации. Шведским экспертным советом регионального развития и Национальным советом технического развития в 1975 году были проанализированы возможности содействия желательному направлению регионального развития посредством использования коммуникаций. Этот проект известен как проект «TERESE», интересный своей идеей синергетического развития. Так, рабочая группа, поставившая своей целью дать всесторонний анализ потребностей региона, пришла к выводу, что развитие, детерминированное технологией, было бы естественней, чем развитие управляемое. С целью определения потребностей региона был установлен контакт с местными властями и привлечены авторитеты регионального центра. Для проведения эксперимента был выбран регион Фирванден в Северной Швеции. Логическая концепция проекта «TERESE» заключалась в том, что быстрое распространение телекоммуникационной технологии есть наиболее простой и дешевый способ обеспечения информацией. Ученые исходили из того, что для всего общества это имело бы глубокие последствия. В прошлом телекоммуникационная технология имела тенденцию к усилению централизации в развитии региона, куда и делались капиталовложения. Тем не менее, проект «TERESE» критически оценивал возможность использования телекоммуникационной технологии для содействия региональному развитию. В декабре 1976 г. в Люле состоялся однонедельный семинар по предварительному обсуждению следующих вопросов:

- распространение потребительской информации;
- планирование задач местными властями;
- эффективное использование консультантов;
- деловые контакты между фирмами;
- образование с помощью компьютеров;
- планирование местного трудоустройства;
- коммуникации в системе здравоохранения.

Участникам конференции была предоставлена возможность увидеть:

- конференцию с помощью компьютера;
- использование компьютеров в процессе обучения, в службе здоровья, в потребительской информации, в планировании службы занятости;
- конференцию по телефону.

Позднее ряд проектов был отобран для более детального изучения, в том числе:

- содействие местному малому бизнесу. Этот проект посвящен усиливающемуся взаимодействию внутри конгломерата малых фирм и направлен на предоставление местным фирмам режима наибольшего благоприятствования;
- совместное планирование для скандинавского региона. Этот проект предусматривает интеграцию северных территорий Швеции, Норвегии и

Финляндии с целью совместного потребления ресурсов;

- здравоохранение. Здесь как нигде необходим обмен информацией, что позволило бы наладить мобильную службу ухода за больными и создать общий фонд специалистов, обслуживающих различные провинциальные госпитали;
- распространение образования. Обеспечивается посредством привлечения телекоммуникаций для распространения знаний. Этот проект предусматривает снижение потребления энергии посредством использования телекоммуникаций взамен путешествий.

Для реализации этих проектов были созданы на местах специальные организации. В 1978–79 гг. была признана социальная, психологическая, равно как и техническая значимость этих проектов. Были сделаны два основных вывода:

- 1) до тех пор, пока эти проекты не стали работать на полную мощность, существуют преграды к их распространению;
- 2) внедрение этих систем требует пристального внимания и контроля, особенно в регионах с низким уровнем общей культуры. К 1980 г. особое внимание привлекали два аспекта:
 - дистанционное образование;
 - информация для маломасштабных фирм.

Дальнейшее развитие этих проектов шло в 80-е годы XX ст. В частности, проект «TERESE» интересен своим практическим подходом к вопросам общественного благосостояния и своим содействием объединенному планированию стран северного региона с целью обеспечения их будущего благополучного развития.

Таким образом, анализ обширного материала показывает, что развитые капиталистические страны вырвались далеко вперед и в области научно-технического мышления, и в сфере практической технико-технологической апробации научной мысли, в частности, социологической идеи «информационного общества».

Итак, можно соглашаться или не соглашаться с теми или иными идеями, высказанными западными учеными относительно мирового общественного прогресса, однако фактом остается их творческий подход к проблемам глобального порядка. Мы же, в свою очередь, только с горечью можем констатировать, что нашу страну постигли такие трудности, из-за которых, наверное, мы еще долго не сможем взяться за процесс апробации в социальной практике концепции «информационного общества».

ЛИТЕРАТУРА

1. Глобализация. Конфликт или диалог цивилизаций? – М.: НОВЫЙ ВЕК, Институт микроэкономики, 2002. – 364 с.
2. Зиновьев А. Логическая социология. Западническая сверхцивилизация // Социально-гуманитарные знания. – М., 2004 – № 2. – С. 175–185.

3. Римашевская Н.М. Население и глобализация – М.: Наука, 2002. – 322 с.
4. Masuda Y. The information society: as postindustrial society. – Tokyo, Japan: Institute for the Information Society, 1980. – 171 p.

РЕЗЮМЕ

В.М. Александровська, Е.Ф. Смеричевський. Глобальна комп'ютеризація: регіональні експерименти моделей «інформаційного суспільства»

У статті розглядається історія практичного експерименту «інформаційного суспільства» у низці передових країн світу (японський експеримент «Тата-CCIS» та «Hi-Ovis», канадська програма «TELIDON», шведський проект «TERESE»). Показані технічні можливості прогресивного еволюціонування всіх сторін життя суспільства, соціальні наслідки цих процесів. Саме ці країни першими ведуть людство до нового техногенного рівня розвитку цивілізації.

SUMMARY

V.N. Aleksandrovskaya, E.F. Smerishevskiy. Global Computerization: Regional Experiences of Models of «Information Society»

The history of «Information Society» practical experiment realization in the number of leading world countries is examined in the article. Technical possibilities of progressive evolution in all spheres of life in these societies are shown. Exactly developed countries of the world are the first, that take mankind on the way of it's transformation to the new techno-level.

В.Є. Карпенко

Сумський державний
педагогічний університет

ПРОБЛЕМА ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ

У статті досліджується загальний стан проблеми штучного інтелекту в сучасній філософії. Особливу увагу автор приділив окресленню змісту та розробці інтегральної дефініції цієї проблеми, що на його думку, є першим етапом на шляху створення загальнофілософської та теоретико-методологічної бази подальших розробок у відповідній галузі.

Проблема штучного інтелекту в науці ХХІ століття охопила широке коло досліджень, пов'язаних зі створенням штучного аналогу інтелекту людини, розробкою так званого „суперінтелекту” (між іншим, на базі Інтернету); моделюванням окремих функцій і структур психіки, інтелекту; робототехнікою; впливом існуючих та потенційно можливих систем штучного інтелекту на людину та суспільство тощо. Імплементация все нових результатів досліджень у галузях обчислювальної техніки, кібернетики, синергетики, неврології, психології, лінгвістики, біо- та нанотехнологій вимагає подальших рефлексій

сучасного стану проблеми, трансформує прогнози на майбутнє. Як правило, всеохоплююче формулювання згадуваної проблеми в явному вигляді в літературі не наводиться, її можуть розуміти по-різному, в залежності від контексту досліджень [11, 151]. Тому актуальною постає філософська рефлексія проблеми штучного інтелекту, окреслення її змісту в сучасній філософії та формулювання інтегральної дефініції зазначеної проблеми, що послужило б першим етапом на шляху створення загальнофілософської та теоретико-методологічної бази подальших розробок у відповідній галузі.

Дослідник, який долучається до проблеми штучного інтелекту, а у складі цієї проблеми до штучного інтелекту як феномена (існуючого або потенційно можливого), – стикається, з одного боку, із низкою суперечливих трактувань штучного інтелекту та похідних від нього термінів, та, з іншого боку, із позначенням одних і тих самих реалій різними термінами (штучний інтелект, істинний штучний інтелект, суперінтелект тощо). Окрім ускладнення взаєморозуміння між ученими, така термінологічна розмаїтість ставить питання щодо адекватності наявних дефініцій. Отже, досягнення термінологічного консенсусу є іманентною складовою осмислення зазначеної проблеми.

На шляху до розв'язання цього завдання наголосимо на включенні як складника до методологічної основи дослідження чотирьох правил методу Р. Декарта [3]. Ці цілком продуктивні, на думку автора статті, правила досить часто використовуються сучасними дослідниками імпліцитно, але майже ніколи – експліцитно. Зокрема нагадаємо, що четверте правило вимагає „складати скрізь переліки настільки повні й огляди настільки всеохопні, щоб бути впевненим, що нічого не пропущено”. Отже, маємо охопити усі актуальні дефініції штучного інтелекту. В той же час, згідно із другим правилом („ділити кожну з проблем, що розглядаються ... на стільки частин, скільки потрібно, щоб краще їх розв'язати”) обмежимо перелік тими дефініціями, які різняться за своєю сутністю, бо аналіз конотативних і подібних розбіжностей часто-густо властивих визначенням авторів відведе нас далеко від предмета дослідження.

Ю.Ю. Петрунін у Новій філософській енциклопедії [8, 159] наводить таку базову класифікацію аспектів терміна „штучний інтелект”: по-перше, це „науковий напрям, що ставить собі за мету моделювання процесів пізнання та мислення, використання методів розв'язання задач, які використовує людина, для підвищення продуктивності обчислювальної техніки”; по-друге, це „різні прилади, механізми, програми, які за тими чи іншими критеріями можуть бути названі „інтелектуальними”; і по-останнє, це „сукупність уявлень про пізнання, розум та людину, які уможливають саму постановку питання про моделювання інтелекту”.

Безумовно, у цій класифікації слід констатувати відсутність внутрішніх логічних суперечностей. Щодо змістовної повноти переліку можна зупинитись на штучному інтелекті як навчальній дисципліні або спеціальності. У межах сучасного філософського дискурсу, очевидно, не можливо оминати увагою навчальну дисципліну „штучний інтелект”, і не тільки в контексті філософії освіти загалом, але й її потенціалу у розв'язанні деяких з глобальних проблем

сучасності, змін у структурі суспільної свідомості тощо. Але цьому положенню автор планує присвятити спеціальне дослідження. В той же час в межах оглядової роботи можна зупинитись суто на констатації самого факту існування такого аспекту терміна. На особливу ж увагу заслуговує пункт другий обговорюваної класифікації, який і є предметом дискусії у філософському дискурсі: щодо штучного інтелекту як існуючого або потенційно можливого феномена (феноменів).

О.І. Швирков, розглядаючи штучний інтелект у, як він зазначає, „ідеальному смислі”, трактує цей термін як „деякий повний аналог інтелекту людини”. Водночас актуально існуючі, функціонуючі розробки в цій галузі він класифікує як інтелектуальні системи і ставить питання розгляду цих систем як відносно самостійних щодо ідеї штучного інтелекту [11, 151–152]. З’ясуємо вмотивованість такого термінологічного поділу. Невизначеність терміна інтелект, його багатозначність (наприклад, інтелект людини, інтелект тварини) безумовно робить визначення штучних інтелектуальних систем як таких, які не є або є носіями штучного інтелекту, до певної міри довільним. Звернемося також до семантики слова „інтелектуальні”. Загальне значення слова „інтелектуальний” – „розумовий, духовний, з високо розвиненим *інтелектом*” [2, 233]. Тобто з огляду на семантичне поле слова, штучний „повний аналог інтелекту людини” також можна буде охарактеризувати як інтелектуальну систему.

Водночас використання інтелекту людини як критерію, мабуть, не є конструктивним через неоднозначність цього поняття, дискусійність меж функціонування людського інтелекту та ролі зовнішніх факторів в останньому процесі тощо. Застосування терміна „штучний інтелект” у вищезазначеному сенсі по суті змушує авторів зайняти однозначну позицію у розв’язанні багатьох „вічних” філософських суперечок, надати обґрунтовані розв’язки котрих на сучасному етапі навряд чи можливо (і цілком вірогідно не буде можливим і в майбутньому). Більше того, в залежності від позиції, яку дослідник поділятиме у вирішенні котроїсь із таких проблем, він буде говорити про свій окремий вид штучного інтелекту, відмінний у своїх властивостях від інших. Тому визнаємо визначення штучного інтелекту як „повного аналога інтелекту людини” некоректним. Водночас автор ще повернеться до проблеми можливої продуктивності поняття „інтелектуальні системи” як аналітичного інструменту в межах досліджуваної галузі.

Для позначення етапу, коли штучний інтелект буде характеризуватись самосвідомістю, самостійним цілепокладанням, творчими здібностями (на етапі термінологічного аналізу полишимо поза увагою саму принципову можливість цього) було запропоновано термін „суперінтелект”. Зокрема, Н. Бостром визначає останній як „інтелект, котрий *перевершує* [курсив наш – В.К.] кращих представників людського розуму практично в будь-якій сфері, із науковою творчістю, здоровим глуздом і соціальними навичками включно” [1, 313]. Порівнюючи концепт суперінтелекту із концептом штучного інтелекту як „повного аналога інтелекту людини”, слід зауважити: те, що розуміють під

„повним аналогом”, безумовно, буде „перевершувати” інтелект сучасної людини, хоча б за критеріями об’єму актуалізованої пам’яті (бо в людини величезний обсяг інформації зберігається у сфері несвідомого), швидкості багатьох видів розумових процедур тощо. Тобто, на думку автора статті, детальний аналіз показує відсутність сутнісної різниці між феноменами, які ці концепти характеризують, фактично йдеться про один і той самий феномен. Окрім того, запропонований Н. Бостромом концепт „перевершення”, безумовно, теоретично більш виважений, ніж „повний аналог” О.І. Швиркова, оскільки не вимагає прискіпливого відтворення шляхів інтелектуальної діяльності людини (цілісне моделювання котрих, як було зазначено, є проблематичним), але лише перевершення інтелектуальних результатів, досягнень будь-якими релевантними методами (які може бути розроблено ще до повного розкриття механізмів інтелекту *Homo sapiens*), узагальнено – виконання усього спектру функцій інтелекту у найширшому сенсі.

В той же час, у разі необхідності виокремлення в межах штучного інтелекту двох його підвидів (сучасний етап та суперінтелект), ми знов стикаємось із термінологічною невідповідністю. Запропонований у філософському дискурсі термін „штучні інтелектуальні системи”, який можна було б вживати для характеристики актуально функціонуючих розробок у галузі, семантично перетинається із терміном „суперінтелект” (за аналогією із дослідженим трохи вище випадком), бо суперінтелект буде системою і інтелектуальною, і штучною. Більше того, такі сучасні поєднання комп’ютерних інтелектуальних систем, як Інтернет та подібні, також можуть претендувати на статус суперсистем, а з огляду на семантичні поля досліджуваних термінів – і суперінтелекту.

Тобто, в той час як поняття „суперінтелект” не викликає заперечень, зауваження стосуються самого термінологічного позначення відповідного концепту. Отже, конструктивною слід вважати заміну цього терміна іншим, із більш доречною семантикою складових, які б точніше вказували на якісну, а не кількісну демаркацію в запропонованій дихотомії. Тут можна згадати конкуруючий із „суперінтелектом” (тотожний йому за значенням) термін „істинний штучний інтелект” [9, 211]. Але у цьому випадку проблематичним виглядає застосування категорії „істини”, „істинності” стосовно штучного інтелекту, який, як вважають М. і Д. Ратнери, цілком можливо набуде реального втілення.

Підсумовуючи термінологічний аналіз, запропонуємо зупинитись на використанні терміна „штучний інтелект” в широкому сенсі, який включав би усі можливі варіанти відповідного концепту. У свою чергу як інструмент аналітичного поділу запропонуємо дихотомію „спеціалізований штучний інтелект” – „універсальний штучний інтелект”. В той час як перша складова дихотомії має постати заміником терміна „інтелектуальні програми”, друга позначатиме концепт „суперінтелекту”. Справа в тому, що під останнім, безумовно, розуміють інтелект, який включив би усі функції, асоційовані із інтелектом у гранично загальному сенсі. Завдяки сучасним тенденціям у галузі

технологій штучного інтелекту, можна очікувати, що із набуттям самосвідомості, самостійного цілепокладання, творчих здібностей водночас він виконає і вищезгадану вимогу Н. Бострома щодо „перевершення ... людського розуму”. З іншого боку, під спеціалізованим штучним інтелектом будемо розуміти штучні системи, які виконують окремі функції інтелекту та їх сукупності, тобто спеціалізуються в певних галузях інтелектуальної діяльності (зараз такий етап безперечно досягнуто).

Виходячи з такої термінологічної основи дослідження, звернемося до окреслення елементів змісту проблеми штучного інтелекту. Зауважимо, що конститує її в сучасній філософії ціла низка проблем (або відповідно підпроблем) так чи інакше пов’язаних із феноменом штучного інтелекту та взаємодією його із найрізноманітнішими пластами реальності.

По-перше, залишається відкритою у філософії штучного інтелекту проблема методів (визначимо метод, наслідуючи І. Канта, як спосіб дії згідно основоположень [12]). Систематизація, дослідження співвідношень, потенціалу різноманіття міждисциплінарних, трансдисциплінарних, загальнонаукових методів у сфері штучного інтелекту, власне філософських методів (діалектичний, феноменологічний тощо) та розробка методів, специфічних для філософського осмислення досліджуваної галузі, очікують на подальші рефлексії. Зокрема, прогрес на шляху до універсального штучного інтелекту, певних, передбачуваних дослідниками [1; 11], властивих йому специфічних якостей прискорить синтез методологій природничих, технічних, гуманітарних і суспільних наук, які так щільно сплелись у зазначеній сфері.

Проблема створення універсального штучного інтелекту від початку є однією з найважливіших у відповідному проблемному полі. Підхід, у межах якого стверджується, що „...людина є дійсно складною матеріальною системою, але системою скінченної складності і дуже обмеженої досконалості і тому доступною імітації” [4, 311], можна вважати досить впливовим у сучасному філософському дискурсі. До створення нових зразків штучного інтелекту все більше залучають досягнення нано-, біо- та генних технологій. В цьому зв’язку відкритою є проблема конкретного носія універсального штучного інтелекту [5, 105]. Це може бути як цифровий комп’ютер (чи то сукупність об’єднаних у систему комп’ютерів), так і культивована мозкова тканина (останнє породжує певні етичні проблеми).

Тим не менш навіть у межах матеріалістичної парадигми дослідникам слід зважати на цілу низку суттєвих утруднень. Зокрема Р. Пенроуз стверджує, що явище свідомості (а наявність свідомості є необхідною умовою універсального штучного інтелекта) не може бути адекватно описано в межах сучасної фізичної теорії. Більше того, він аргументовано доводить, що воно не може бути пояснено з позицій сучасного наукового світогляду в цілому. Однак дослідник зауважує, що він далекий від дотримання позиції згідно з якою розуміння свідомості „неможливо в межах наукового підходу – просто сучасна наука ще не досягла рівня, необхідного для розв’язання такого завдання” [7, 10].

Тому можна сказати, що зараз ідея універсального штучного інтелекту містить більше від концептуалізації суператрактору, у прагненні до котрого можуть вдосконалюватися сучасні системи спеціалізованого штучного інтелекту, ніж від конкретної мети досліджень, концептуалізації атрактору.

Велику увагу дослідників привертають сучасні та можливі в майбутньому соціокультурні наслідки імплементації досягнень у галузі штучного інтелекту. Останній, особливо у вигляді Інтернету, є однією з важливих рушійних сил глобалізації та розвитку інформаційного суспільства. Важливою є проблема деструктивного використання штучного інтелекту. По-перше, це комп'ютерні віруси, які вже на сьогоднішньому рівні комп'ютеризації завдають відчутної шкоди.

По-друге, йдеться про застосування штучного інтелекту у військових цілях. Як зауважують Е. і Х. Тоффлери, „...роботи, які вміють думати (чи то імітувати процес мислення), нині вперше починають серйозно розглядатися людьми, котрі розробляють військові технології не надто віддаленого майбутнього”. Дійшло навіть до ідеологічного конфлікту між прибічниками бойових роботів із „людиною за кермом” та „автономних” роботів [10, 169–170]. Сьогоднішній рівень технологій репрезентує собою успішне застосування під час бойових дій безпілотних літальних апаратів, існують безпілотні тральні човни тощо.

По-третє, взаємодія великої кількості складних комп'ютерних програм (наприклад, на рівні роботів, інтернет-агломерацій, навіть персонального комп'ютера) може призводити до непередбачуваних розробниками наслідків. Вихід роботів (нанороботів, фентороботів) з-під контролю внаслідок програмного збою, комп'ютерного вірусу тощо з подальшим ходом науково-технічного прогресу становитиме собою не локальну чи регіональну проблему, а загрозу існуванню усієї планетарної цивілізації.

На спеціальні дослідження заслуговують гуманітарні трансформації. Так, А.С. Наріньян застерігає нас від майбутнього, „коли віртуальність формованої свідомості еНОМО [по суті, людини зміненої внаслідок розвитку високих технологій – В.К.] стане для її розсудку і навіть підсвідомості більш близькою та реальною, ніж та конкретна матеріальність, яка залишиться за межами її прямого сприйняття” [6, 17].

Тим не менш не можна залишати поза увагою й інші сценарії. Повсюдне поширення інтерактивних форм комп'ютерної віртуалізації (спочатку це аудіовізуальні комп'ютерні ігри, далі – більш досконалі імітатори із залученням не тільки аудіо та відео, але й тактильних, назальних, смакових тощо ефектів, актуалізації образів з пам'яті користувача, персоніфікованій сублімації його інстинктів, активізації почуттів, емоцій внаслідок прямого впливу на мозок) призведе, по-перше, до того, що вони стануть не менш шкідливими для суспільства, ніж наркотична залежність. Надалі штучний інтелект радше за все зможе запропонувати потенційну майже тотальну втечу від реальності, що призведе до втрати особистості для суспільства. Реакцією стане протидія влади

із залученням громадських організацій, обмежувальні зміни у законодавстві, можливо, навіть заборона окремих видів комп'ютерної віртуалізації.

По-друге, усвідомлення „штучності”, „несправжності” отримуваних насолод зведе їх до класу розваг для бідних. Відповіддю на приголомшуючу за масштабами комп'ютерну віртуалізацію стане мода на „присмак реальності”, своєрідний „новий романтизм”, витoki котрого можна спостерігати вже сьогодні у вигляді діяльності клубів толкієністів, історичного фехтування тощо.

Окремо винесемо такі психічні проблеми взаємодії із штучним інтелектом, як „зрощення” із майном, антропоморфізація носіїв штучного інтелекту. Не такі помітні сьогодні, вони вийдуть на якісно новий рівень із розвитком функціональної діалогічності штучного інтелекту. Останньому не буде потрібна „свідомість”, але лише певний набір інтерактивних функцій, аби сприйматись великою кількістю людей більш особистісно, ніж домашня тварина. З іншого боку, цілком вірогідні сплески ксенофобії, „новий луддизм”.

Найвіддаленішою у часі і певною мірою гіпотетичною постає проблема взаємодії носіїв універсального штучного інтелекту та суспільства. Тим не менш, завчасне створення теоретичної бази подібних досліджень є конструктивним, хоча б для того, щоб не бути захопленими зненацька черговою науково-технічною революцією. Більше того, за такої постановки питання штучний інтелект може розглядатись не тільки як соціокультурний чинник, але й як чинник універсальної еволюції.

Узагальнено викладені вище основні елементи змісту проблеми штучного інтелекту, дозволяють визначити філософію штучного інтелекту як інтегративний напрям філософських досліджень, предметом якого є феномен штучного інтелекту, його становлення, перспективи, соціальні та гуманітарні аспекти існування, аналіз філософсько-методологічних проблем досліджень у відповідній галузі. Предмет філософії штучного інтелекту фактично і складає „проблему штучного інтелекту”, яка досліджувалась у цій статті. Очевидно, що вона являє собою досить різнопланове проблемне поле, стрижнем якого є роль штучного інтелекту в еволюції людства і, можливо, Всесвіту. Подальші рефлексії штучного інтелекту, на думку автора, можуть не тільки конкретизувати окреслені складники цього напряму досліджень, а й кардинально змінити превалюючі нині уявлення про можливості і соціокультурний потенціал „штучного розуму”.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бостром Н. Сколько осталось до суперинтеллекта? / Ник Бостром // Информационное общество: Сб. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – С. 313–338.
2. Булыко А.Н. Большой словарь иностранных слов. 35 тысяч слов / А.Н. Булыко. – М.: Мартин, 2006. – 704 с.
3. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках [Електронний ресурс] / Рене Декарт; пер. с фр.

- М.: Официальный сайт РГБ, 1999–2007. – Режим доступа: <http://orel.rsl.ru/nettext/foreign/descartes/method/00.htm>
4. Колмогоров А. Автоматы и жизнь / Андрей Колмогоров // Информационное общество: Сб. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – С. 285–312.
 5. Мороз О.Я. Исторические судьбы Homo sapiens в контексте развития искусственного интеллекта, эволюции сингулярных технологий / О.Я. Мороз // Наука и образование: современные трансформации: Монография. – К.: ПАРАПАН, 2008. – С. 89–112.
 6. Нариньяни А.С. Между эволюцией и сверхвысокими технологиями: новый человек ближайшего будущего / А.С. Нариньяни // Вопросы философии. – 2008. – № 4. – С. 3–17.
 7. Пенроуз Р. Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики: монография [Электронный ресурс] / Роджер Пенроуз; пер. с англ. под общ. ред. В.О. Малышенко. – М.: УРСС, 2005. – 453 с. – Режим доступа: http://hotmix.narod.ru/books_rus/anomal/newmind.html.
 8. Петрунин Ю.Ю. Искусственный интеллект / Ю.Ю. Петрунин // Новая философская энциклопедия. – М., 2001. – Т. 4. – С. 159–160.
 9. Ратнер М. Нанотехнология: простое объяснение очередной гениальной идеи / Марк Ратнер, Даниэль Ратнер; пер. с англ. А.В. Назаренко. – М.: Издательский дом «Вильямс», 2004. – 240 с.: ил. – Парал. тит. англ.
 10. Тоффлер Э. Война и антивоина: Что такое война и как с ней бороться. Как выжить на рассвете XXI века / Элвин Тоффлер, Хейди Тоффлер. – М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. – 412, [4] с. – (Philosophy).
 11. Швирков О.І. Проблема штучного інтелекту і людиновимірність штучних інтелектуальних систем: дис. ... кандидата філос. наук: 09.00.09 / Швирков Олександр Іванович. – Житомир, 2006. – 174 с.
 12. Kant I. Kritik der reinen Vernunft: 2. Auflage: Traktat [Электронный ресурс] / Immanuel Kant. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990. – Режим доступа: <http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=1369&kapitel=1&cHash=e1996c376b2#krvb123>.

РЕЗЮМЕ

В.Е. Карпенко. Проблема искусственного интеллекта в современной философии.

В статье исследуется общее состояние проблемы искусственного интеллекта в современной философии. Особое внимание автор уделил определению содержания и разработке интегральной дефиниции этой проблемы, что, по его мнению, является первым этапом на пути создания общефилософской и теоретико-методологической базы дальнейших разработок в соответствующей области.

SUMMARY

V.Ye. Karpenko. Artificial Intelligence Problem in Modern Philosophy.

The general state of the artificial intelligence problem in modern philosophy is investigated in the article. The author paid a special attention to defining the content and elaborating an integral definition of the problem. According to his opinion this makes the first step on the way of creation of general-philosophic and theoretic-methodological base for further elaborations in the field.

В.Ю. Белоусова

Донецкий национальный медицинский
университет им. М. Горького

ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО: АНАЛИЗ СОВРЕМЕННЫХ КОНЦЕПЦИЙ СОЦИАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ

В статье рассматривается информационное общество как практическая технико-социальная реальность развитых стран мира. Анализируются некоторые концепции социального управления информационным обществом. Показано, что именно развитые капиталистические страны ведут человечество по пути глобальной компьютеризации на новый уровень его развития.

Современная эпоха характеризуется быстрым развитием информационно-компьютерной революции, глобализацией человечества, его глубокой интеграцией на базе Интернет-технологий. Практическим показателем этих процессов является прежде всего коллективное решение ведущих стран мира развиваться по модели информационного общества. Принят ряд международных документов, проведено множество форумов, создаются национальные программы информатизации государств.

Проблемы информационного вектора развития современной цивилизации уже несколько десятилетий находятся в центре мировой научной мысли. Так, на протяжении 80-х годов XX ст. проведен ряд международных форумов, посвященных перспективе развития глобального информационного общества, в Торонто (1980 г.), в Вашингтоне (1982, 1983, 1984, 1985 гг.), в Нью-Йорке (1986 г.), в Кембридже (1987 г.), в Южной Африке (1996 г.) и др. Процессы становления информационного общества в мировом масштабе поддерживаны политическим руководством современных государств: принята «Окинавская хартия информационного общества» лидерами стран Большой Восьмерки (2000 г., Окинава). В 2003 году в структуре аппарата Белого Дома было создано Управление по глобальным коммуникациям и издан Закон об электронном правительстве, поддержанный Сенатом и Палатой Представителей американского Конгресса. На сегодняшний день правительства 169 стран используют Интернет. У половины из них имеются свои Веб-сайты. В 36 государствах имеются единые порталы, обеспечивающие доступ к услугам правительств через Интернет. В десятку лидирующих в этом направлении

государств во главе с США вошли Австрия, Новая Зеландия, Сингапур, Норвегия, Канада, Великобритания, Нидерланды, Дания, Германия. Сделано «Совместное заявление Правительства Российской Федерации и Комиссии Европейских Сообществ» в отношении координации построения глобального информационного общества, разработана и принята «Концептуальная база построения в России информационного общества». В Украине действует Закон Украины «Об информации», подписан ряд Указов Президента Украины относительно информационного общества, работает единый Веб-портал Кабинета Министров Украины. В целом на сегодняшний день уже определились три мировые модели развития информационного общества: европейская, латиноамериканская, азиатская [1].

Иными словами, человечество находится на переломном этапе своей истории, в своеобразном переходном периоде, и занято построением нового информационного общества. Основными детерминантами этого процесса являются информационно-компьютерные технологии, меняющие весь облик жизни людей. Сейчас мало кто сомневается, что этот путь развития – перспектива всего человечества.

Подобная глобальная информационно-технологическая эволюция человечества ставит перед ним ряд проблем, центральной из которых является проблема управления этими процессами как на глобальном, так и на локальном уровнях.

Целью статьи является исследование общей модели управления в информационном обществе. Для достижения поставленной цели решается ряд задач: исследование динамики информационного общества как объекта управления; изменение механизмов воздействия на новую экономику в системе управления; изучение структурно-функциональной системы технико-технологического аспекта управления; исследование специфических признаков нового общества и проблемы человека в нем; изучение проблемы изменения взаимоотношений госуправления и бизнеса, а также изменений в сфере образования как основы нового общества – общества знания.

Исходным требованием любого управления всегда является учет динамики исследуемого объекта. Переход человечества на новый уровень своего существования указывает на его эволюцию и динамику, что обуславливает необходимость управления этими процессами. В кибернетике – науке об управлении – считается, что если система может находиться постоянно в одном каком-либо состоянии, то по отношению к ней не возникает и самой необходимости управления. Или же: если система может находиться в двух ее возможных состояниях, то это говорит о потенциальной ее динамике, а следовательно, и возможности управления ею. Человечество – это самоорганизующаяся динамическая система, потенциально подлежащая управлению. В самом распространенном понимании управление постоянно воздействует на динамическую систему, вызывая в ней целенаправленные преобразования. Поскольку информационно-компьютерные технологии вызывают социально-экономическую динамику глобального порядка, трансформируя на новый

уровень своего существования все человечество, то тема информационного общества и управления проблемно обозначена. И актуальность данной проблематики не вызывает сомнения.

Особенностью управления информационной экономикой, по сравнению со всеми предыдущими, является то, что воздействие на нее осуществляется с помощью изменения большого числа традиционных для индустриализма факторов: предметов и средств труда, технологических процессов и рабочей силы, изменений экономических, организационных, административных, моральных, политических, социальных. В связи с этим информационное общество полностью видоизменяет саму систему управления.

Технико-технологический аспект управления информационным обществом основан на ряде переходов: переход от аналоговой техники к цифровой и от традиционных полупроводников к микропроцессорам; переход от централизованных вычислений к архитектуре клиент-сервер и от садовой дорожки к информационной магистрали, а также от низко интеллектуального устройства к информационной бытовой аппаратуре; переход от данных, текста, звука и изображения к мультимедиа, от специализированных систем к открытым системам. Эти переходы на сегодняшний день считаются инновационными в современных технологиях управления.

Однако социальное управление в информационно развитых странах не стоит на месте. Сформированы новые конкурирующие стандарты, продвигающие вперед технологическую систему общества. К ним специалисты относят: переход от неинтеллектуальных сетей к интеллектуальным, от ремесленного программирования к объектно-ориентированной индустрии, а также смену поколения интересов взаимодействия с человеком.

По мнению специалистов, специфика управления информационным обществом заключается в том, что оно должно строиться, прежде всего, на двенадцати основных признаках нового общества. К ним социологи относят: ориентацию на знания; цифровую форму представления объектов; виртуальную природу информационного общества; его молекулярную структуру; предельную интегрированность и межсетевое взаимодействие, особый язык киберпространства; устранение посредников; конвергенцию; его инновационную природу; трансформацию отношений «изготовитель – потребитель»; динамизм; глобальные масштабы; наличие противоречий. Все эти двенадцать признаков образуют основной вектор управления информационным обществом: новое общество – новое предприятие – новые технологии.

В центр управления информационным обществом современные социологи и кибернетики ставят проблему человека, то есть предполагается, что новое общество, в большей степени чем доинформационные общества, детерминировано личностными качествами людей, и управление в таком обществе в корне меняет деловую активность человека. Лень – такой знакомый всем феномен человека – органически не вписывается в деловой базис нового информационного общества. Это общество потребует и сформирует для своей

эволюции, прежде всего, эффективную личность, высокопроизводительный коллектив, интегрированное предприятие, расширенное производство, деловую активность в межсетевой среде.

В информационном обществе поднимается на новый уровень и видоизменяется система взаимоотношения государственного управления и бизнеса. Весь бизнес-комплекс, по мере его информатизации и компьютеризации, трансформируется на уровень межсетевого взаимодействия – формирования электронной модели различных социальных сфер: электронного здравоохранения; информационных технологий в службе доставки; электронного творчества; информационных технологий в страховом деле; электронного проектирования; производства и маркетинга; информационных технологий в торговле; печатного станка в квартире и др.

Государственный сектор также функционирует в системе межсетевого взаимодействия и в рамках электроники решает свои задачи. Первейшая проблема госсектора в информационную эпоху – это проблема бюрократии и госуправления в среде межсетевого взаимодействия.

В целом, в информационно развитых странах социологами выделено семь моделей построения межсетевого среды в сфере государственного управления. К таким моделям относятся: обновление администрации; интегрированное электронное распределение материальных благ; интегрированный электронный доступ к информации государственных органов; инициатива государства в области информационного обслуживания; внутренний обмен данными о налогах, отчетности и платежах; государственные и глобальные сети правоохранительных органов и спасательных служб; начинания в области связи клиента с государственными организациями и др.

Особые изменения грядут в сфере образования. В электронном обществе будут учиться исключительно на базе электронных технологий. Специалисты создали шесть концепций для обучения нового типа. Это – стирание граней между учебой и работой; необходимость учиться всю жизнь; альтернативная учеба государственной школе или вузу; постоянная необходимость для учебных заведений успевать за жизнью; введение понятия «коллективное сознание» как основы при построении обучающейся организации; создание инфраструктуры труда и обучения для электронного общества; наличие преподавателя из киберпространства и т.п. Иными словами, информационное общество – это электронно-цифровое общество. Особенностью электронно-цифрового общества, по мнению специалистов, являются отдельные личности и предприятия, создающие материальные блага посредством применения знаний и сосредоточенного в сети интеллекта.

В новом обществе просвещение, учеба и знание играют слишком важную роль, чтобы отдать его на откуп школам и институтам. Информационное общество – это, прежде всего, «общество знания», «общество разума», «интеллектуальное общество». Японский социолог Й. Масуда, автор национальной Программы построения информационного общества в Японии, пишет, что «информационное общество будет новым типом общества, целиком

отличающимся от своего предшественника» [6, 72]. Это будет общество, основной отраслью которого станет индустрия знания. Одна из возможностей его развития – это увеличение творческих возможностей человека, в котором научные исследования, бывшие совсем недавно предметом роскоши, станут главным принципом существования человечества; подобно динамике биологических организмов человечество находится в процессе «самоцеребролизации» [2, 166–167]. Как подчеркивает Э. Тоффлер, в экономике, базирующейся на знании, важным политическим вопросом является уже не распределение или перераспределение богатства, а распределение информации и СМИ, которые создают материальные ценности. Такая ситуация требует от всех политиков, активистов, теоретиков – независимо от того, к какому политическому крылу они относятся – «пересмотреть все политические идеи, сложившиеся в индустриальную эру... И социальная справедливость, и свобода сейчас становятся все более зависимыми от того, как каждое общество решает три основные проблемы: образования, информационной технологии (в том числе и технологии СМИ) и свободы высказываний» [4, 446–447].

Американский социолог В. Дайзард обратил внимание на то, что информация как феномен – это явление интернациональное, не знающее национальных границ и пограничных столбов [5, 2]. Всемирная история хорошо демонстрирует влияние информации и знания на власть. Изучив данный вопрос, американский социолог Д. Тапскотт обнаружил удивительную закономерность. «Библиотеки глиняных табличек, – пишет он, – привели к монополии на знания жрецов Древнего Вавилона. Изобретение свитков папируса и алфавита – вот ключ к ограниченной демократии греческих городов-государств и власти закона в Древнем Риме. Меньшие размеры, легкость в использовании и долговечность пергаментных книг в переплете, изданных папством и монашескими орденами, были критичными факторами для темпов обращения в христианство. Бумага и печатный станок воспроизвели религиозное писание на родном языке и привели к Реформации, концу феодализма и возникновению парламентской демократии с промышленной революцией» [4, 369].

В древних цивилизациях рабы не имели доступа к знаниям и, следовательно, не имели экономической и политической власти.

В эпоху земледелия знания начали распространяться сначала среди феодальной знати и в определенной степени среди крестьян, которые получили доступ к земле и к тому, что на ней росло, в обмен на свой труд [4, 370].

В XIX в. доступ к машинам вызвал промышленную революцию. В индустриальный век всем заправляли магнаты, но рабочий был уже чем-то большим, чем просто шестеренкой в машине. Прежде всего, работа превратилась уже в процесс социальный, так как выполнялась уже не в изоляции. Росла грамотность и повышался уровень знаний у граждан. Рабочие могли организоваться в профессиональные союзы, обретая, таким образом, силу и защищая свои интересы. Магнаты приобрели богатство, но уровень жизни остальных рос так же, как рос их экономический потенциал. В XIX в.

профсоюзы действовали путем создания политических партий. В XXI в. источником благосостояния уже станет знание – актив, который будет доступен так широко и так свободно, как никогда ранее. И как следствие, изменяется распределение если не формальной, то реальной власти. Век «сетевого интеллекта», возможно, станет новым источником энергии и свободы, в особенности для двух третей работников умственного труда [4, 370].

Начиная с жесточайшего надзора за физическим трудом рабов в Римской империи или у египетских фараонов, дисперсия политической власти шла рука об руку с дисперсией контроля над знаниями. Не было легких переходов от одной экономической и политической структуры к другой. И до сегодняшнего дня ни один из переходов не был мирным. Смена власти происходила, как правило, в результате кровавых битв с большими человеческими и экономическими потерями.

Сейчас революционные изменения, как пишет американский социолог, в развитых странах происходят в основном мирно. С распространением сетей и изобретений компаний и отдельных лиц, направленных на создание благосостояния (используя новую инфраструктуру), происходит дисперсия знаний, а вместе с тем дисперсия экономической и политической власти [4, 370]. Т.е. именно сейчас, в век информационно-компьютерных технологий, реализуется формула английского философа Ф. Бекона о том, что «знание – сила».

Путь к информационному обществу специалисты в области управления видят исключительно на основе неприкосновенности частной жизни в электронном обществе и новой роли бизнеса. Возможные пути решения данного вопроса они видят через свободу действий, добровольные кодексы и нормы, регулирование, обучение потребителей и технические решения. Что касается новой роли бизнеса, то в общей системе управления первую позицию занимает проблема занятости и работы, вслед за нею в управленческой концепции занимают проблема доступа к информационным ресурсам и справедливость, проблема качества жизни, проблема электронной демократии и новой организационной политики, решение задач в системе «инфомагистраль – макроэкономика – государство», проблема лидерства в преобразовании общества, проблема соотношения бизнеса и лидерства в преобразованиях и др.

Вопрос качества жизни в информационном обществе мыслится специалистами как абсолютно управляемое социальное явление. Создана даже структурно развитая концепция качества жизни. Ее основные концептуальные векторы заключаются в следующем: переход к умственному труду должен значительно увеличить возможность получения удовлетворения от работы; формирование у граждан информационного общества понимания всей неактуальности старой концепции «работать, чтобы выжить», осознание гражданами информационного общества того, что в будущем концепция карьеры теряет свою актуальность; понимание того, что в новой электронной экономике будут существовать проблемы зарплаты, дохода и распределения социальной помощи с далеко идущими последствиями, которые мы начинаем

осмысливать только сейчас; понимание того, что развитие технологий не обязательно приведет к улучшению качества профессиональной жизни.

Таким образом, социально-философский анализ некоторых аспектов управления развивающегося нового информационного общества позволяет нам сделать ряд выводов. Во-первых, информационное общество – это практическая социальная реальность глобального и локального порядка. Во-вторых, ряд современных наук создали строгую концепцию управления новым, информационным обществом, динамично развивающимся, прежде всего, в ведущих странах мира. В-третьих, современные западные концепции управления информационным обществом вносят значительный вклад в современную науку об управлении и имеют практическую значимость в построении этого общества в различных государствах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Александровская В.Н. Информационная парадигма прогресса. Донецк: Изд-во ДонНМУ, 2007. – 200 с.
2. Александровская В.Н. Современный мир и космополитическая идея прогресса. Донецк: Изд-во ДонНМУ, 2007. – 216 с.
3. Тапскотт Д. Электронно-цифровое общество. – К.: ИНТЕРЕСС, 2000. – 247 с.
4. Тоффлер Э. Метаморфозы власти. Знание, богатство и сила на пороге XXI века. – М.: ООО «Издательство АСТ». – 669 с.
5. Dizard W.P. The coming information age. An overview of Technology, Economics and Politics. – Longmann, 1982. – 287 с.
6. Masuda Y. The information society: as post-industrial society. – Tokyo, Japan: Institute for the Information Society, 1980. – 171 p.

РЕЗЮМЕ

В.Ю. Белоусова. Інформаційне суспільство: аналіз сучасних концепцій соціального управління.

В статті розглядається інформаційне суспільство як практична техніко-соціальна реальність розвинених країн світу. Аналізуються деякі концепції соціального управління інформаційним суспільством. Показано, що саме розвинені капіталістичні країни ведуть людство по шляху глобальної комп'ютеризації на новий рівень його розвитку

SUMMARY

V.U. Belousova. Information Society: Analise of Modern Conception of Social Management.

The information society is shown in the article as unpractical technical-social reality of developed countries of the world. There is analysis of some informational society social management conceptions. It is shown that namely developed capitalistic countries lead the humankind on the way of global computerization and raise it to the new level of its existence.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ КОНЦЕПЦИИ ГАБИТУСА В УПРАВЛЕНИИ ИЗМЕНЕНИЯМИ

В статье анализируется методологический потенциал концепции габитуса в области управления изменениями. Она может быть эффективна в решении проблемы сопротивления изменениям. Концепция габитуса позволяет не только объяснить, но и предсказать ключевые моменты в ходе организационных изменений, что повышает вероятность успешности их проведения.

Самая сложная из проблем управления, может быть, после проблемы лидерства, это проблема изменений, особенно крупных организационных перемен. Мы живем в сложном динамическом мире, который меняется все быстрее на наших глазах. При этом кроме необходимости выработки стратегии адекватных реакций на изменения возрастают требования к своевременности таких реакций и скорости, что делает проблему еще острее. Стало уже общепризнанным мнение, что успешность организации определяется ее способностью к изменениям.

Почему мы говорим о сложности и даже мистичности этой проблемы? Как минимум потому, что при всей необходимости изменений и профессионализме гурю менеджмента, которые их проводят, лишь незначительная часть их была внедрена успешно. Это значит, что должны быть некоторые универсальные принципы, которые должны способствовать проведению успешных изменений.

Предположим, что искомые универсальные принципы мы можем получить, используя методологический потенциал концепции габитуса П. Бурдье применительно к нашему объекту исследования – менеджменту. При этом мы будем использовать не просто социологическую концепцию П. Бурдье, а ее философско-методологическую трактовку Г.В. Гутнером и Л.Д. Бевзенко [1; 2; 4; 5]. Менеджмент – наука об управлении – может быть понят как осмысление причин возникновения и изменения социальных практик. Данное обстоятельство напрямую обращает нас к понятию «габитус», который определяется именно как структура, порождающая практики. В понимании Л.Д. Бевзенко: «Габитус представляет собой систему прочных предрасположенностей (диспозиций) личности... существующих в виде структурирующих структур, в виде принципов, на основании которых возникают и организуются различные практики. В самой краткой формулировке – габитус, это принцип порождения всех практик» [1].

Таким образом, при рассмотрении проблемы изменений и сопротивления им, мы вполне можем использовать концепцию габитуса, который представляет собой опыт прошлого, сосредоточенный на настоящем, не только в привычках и навыках индивидов, но и в институтах общества [4]. Для этого

мы предположим, что концепцию габитуса можно применять не только к отдельным индивидам и к обществу в целом, но и на так называемом «промежуточном» социальном уровне – уровне организаций. Ведь каждая устойчивая социальная группа обладает своим «опытом прошлого», который позволяет ей, не изобретая в очередной раз способ реагирования на раздражители внешней среды, успешно существовать в настоящем. Корпоративная «личность», о которой не только догадываются, но и говорят многие исследователи и консультанты, также основывается на своего рода корпоративном габитусе.

В любом случае, феномен корпоративной культуры, которая, безусловно, присуща компаниям и другим социальным организациям, во многом объясняется с точки зрения габитуса. Именно благодаря габитусу коммуникативные навыки индивидов точно согласованы с функционированием институтов. Институты, как выражается П. Бурдьё, «объективированы в телах», «в постоянной предрасположенности тела признавать и подчиняться требованиям среды»... [4]. Вторая из отмеченных П. Бурдьё черт состоит в том, что каждый член сообщества вырабатывает в себе в ходе социализации нечто вроде неосознанного стоицизма. Поскольку габитус есть результат длительного опыта «притирания» людей друг к другу и к реальности, он детерминирует желания членов сообщества, «склоняет агентов придавать ценность необходимости, т.е. отказываться от того, что в любом случае не случится, и желать того, что неизбежно... Еще одно важное следствие аккумуляции в габитусе прошлого опыта проявляется в его когнитивных свойствах. Однажды сформированный габитус определяет познавательные стратегии, создает схемы восприятия и оценки. Весь новый опыт структурируется в соответствии с теми принципами, которые сформировались благодаря прошлому» [5, 340]. Концепция габитуса, как видим, позволяет объяснить многое в поведении людей в момент проведения изменений. Дело в том, что люди сопротивляются не только «плохим» переменам, которые усложняют их жизнь или же просто бесполезны, но и тем переменам, которые явно соответствовали их собственным эгоистическим интересам. Данное обстоятельство является существенным поводом для экспертов говорить о мистичности проблемы изменений. Это иррациональное сопротивление почему-то очень типично, и причины данного озадачивающего поведения лежат глубже, чем кажется на первый взгляд. Почему же возникает такое иррациональное сопротивление?

Как и для любого другого вида человеческого поведения, одним из важнейших факторов является отрицательное подкрепление. Или же страх, что оно наступит, что «еще страшнее». Как пишет Манфред Ф.Р. Кетс де Фрис в своей книге «Жизнь и смерть в управленческой круговерти», «изменения... спускают с цепи множество страхов: страх неведомого, страх потерять свободу, страх потерять власть и должностные полномочия и, наконец, опасение лишиться комфортных условий труда и денег» [3, 60].

Причины сопротивления изменениям стали предметом исследования практически для каждого эксперта в области управленческого

консультирования. Спорной, но, как мне кажется, интересной и наиболее полной представляется система Джеймса О'Тула, которую он изложил в своей книге «Leading Change: The Argument for Values-Based Leadership» («Руководство изменениями: аргумент лидерства, основанного на ценностях») [3, 61]. Он приводит тридцать три гипотезы, некоторые из которых достаточно спорны (например «человеческая тупость»), а наиболее интересные мы рассмотрим далее. Одну из них мы уже называли: предсказуемый или воображаемый отрицательный результат. Часто возникают опасения, что изменения окажут негативное воздействие на человека или группу, которые им подвергаются, причем достаточно того, чтобы они всего лишь так посчитали, чтобы сопротивление уже возникло. И в этом случае габитус вполне объясняет подобное явление как подтверждение единства психологического, биологического и социального в человеке. Наконец, не следует забывать, что габитус по П. Бурдьё акцентирует взаимодействие социального и индивидуального. В практике управления персоналом давно отмечено, что сотрудники оценивают культуру организации через *социальный* аспект своих личных соглашений. Люди всегда оценивают не только слова, но и поступки в подтверждение слов. Особенно внимательно они относятся к декларациям руководителей компании. Это касается, в первую очередь, корпоративных ценностей и стратегии компании. И люди обязательно должны получить для себя ответы на следующие вопросы:

- Сходны ли мои ценности с теми, которых придерживаются другие сотрудники организации?
- Каковы подлинные правила, определяющие, кто, сколько и за что получает в компании?

Основным движущим фактором этого поведения является этиологическая склонность людей к групповому поведению, к соревнованию, к сравнению себя с другими. При этом, если перемены затрагивают принципы справедливости, они изначально обречены на резкое сопротивление. И насколько работники считают негативным воздействие изменения на личные соглашения, настолько они будут противиться переменам. К тому же, новые методы работы могут требовать от людей изменения групповых норм и традиций, которые обычно происходят довольно медленно.

Обратимся к третьей из рассматриваемых причин сопротивления изменениям – необходимость ломать привычки, которые есть у каждого человека. Привычки нас вновь обращают к габитусу как структуре, порождающей и поддерживающей целый комплекс привычек. Действительно, Джон П. Коттер в книге «Сила перемен: чем лидерство отличается от управления» говорит о том, что выделить одну привычку возможно, но обычно у человека очень много взаимосвязанных привычек. Человеческое поведение очень целостно и в случае изменения одной привычки вся система составляющих его элементов может в лучшем случае просто восстановить статус-кво. Изменить же сразу всю совокупность своего поведения очень сложно, «как пытаться одновременно бросить курить, пить и есть жирное» [3, 63]. Кроме того, готовность к перемене

нам – это личностная черта, которая присуща отнюдь не большинству людей. Начатые зоопсихологами наблюдения за поведением крыс были подхвачены социопсихологами и подтвердили «универсальность принципа Паретто – лишь около 20% склонны к поиску «лучшего», уже имея «хорошее». Большинство же людей скорее ориентировано на сохранение достигнутого («зоны комфорта»), а не на достижение нового. Еще одна причина сопротивления – недостаточность информации. Если людям не понятно, что, почему и как предстоит изменить, то сопротивление обеспечено. Общеизвестный факт, что больше всего пугает неизвестное. К сожалению, большинство компаний не проясняют ожидания своих сотрудников, не дают конкретного описания того, что им будет нужно делать в будущем, что создает у сотрудников ощущения «смутности» целей и естественного желания не идти «туда, не знаю куда».

Вообще, термин «сопротивление изменениям» можно в некотором смысле считать неточным, вводящим в заблуждение. Люди сопротивляются не столько переменам, сколько их скрытым последствиям – двусмысленности, которая возникает тогда, когда знакомое утрачивает смысл. Больше всего людей пугает именно внешнее, неконтролируемое вмешательство чужой воли. Особенно если учесть, что большинство программ изменений так или иначе используют системы принуждения, в том числе и при обучении. При этом сотрудники чаще всего воплощают идеи не своих коллег и руководителей, а внешних консультантов или авторов популярных методик. Если еще при этом от них требуется просто исполнять предписания и следовать рекомендациям, то в таком случае возникает эффект утраты контроля над собственной жизнью [3, 66]. Эта причина чаще всего очень важна для первых лиц компании, необязательно для собственников и топ-менеджмента, а и для неформальных лидеров. В проведении организационных перемен появляется неправильный момент – изменения, которые должны опираться на лидеров, в корне противоречат одному из основных свойств лидера – принятию ответственности в первую очередь за свою жизнь.

Очень серьезной причиной сопротивлений является «дискретность» изменений, когда они происходят в каком либо отдельном элементе, а традиционная организационная структура, технологии и другие факторы не связаны с инициативой изменения, не дают целостную поддержку всей организации. На практике доказано, что если изменения затрагивают только некоторые аспекты деятельности организации, а все остальные методы, процессы, процедуры, системы вознаграждения и т.д. остаются прежними, то перемены невозможны, не смотря на то, что они и были достаточно локальны и не касались «стрессового» введения новых технологий и продуктов. Очень часто «местное» улучшение приводит к дестабилизирующему эффекту для всей организации. И вся система для того, чтобы остаться в равновесии, начинает работать против исходного изменения. Когда же были соответствующим образом урегулированы способы работы и система мотивации сотрудников, перемены были достаточно безболезненными, даже когда надо было изменять несколько параметров одновременно.

Одной из существенных причин сопротивления изменениям является утрата стабильности. Следует отметить, что, по мнению некоторых исследователей-психологов, реакция на нестабильность является национальной особенностью. Точно так же, как и для отдельных личностей, умение оперировать в условиях неопределенности является врожденной особенностью, которая определяется активностью полушарий головного мозга. Уместна аналогия между нациями, которым просто «противопоказаны» кризисы, и людьми, которых любая неопределенность может надолго вывести из равновесия. Самое страшное китайское проклятие состоит в пожелании жить в эпоху перемен. Однако для многих наших соотечественников время перемен стало временем необычайных возможностей. Основное отличие отечественного бизнеса – это условия растущей внутренней и внешней неопределенности. И эта неопределенность усугубляется тем, что она является «пустой» – неопределенность не столько от богатства выбора, сколько от его отсутствия. Это касается, в первую очередь, социальных ценностей – состояния анормии, о которой мы будем писать далее.

Все сказанное позволяет нам применить к пониманию нашего предмета важное соображение относительно границ габитуса, который придает очень большое значение раннему опыту. Габитус заставляет видеть реальность исключительно через призму прошлого, формировать знание о настоящем сообразно структурам, соответствующим тому, чего, возможно, уже нет. Как пишет Г.В. Гутнер: «Такое положение дел рано или поздно приводит к затруднению. Социальные практики, формируемые габитусом, перестают быть адекватными реальности. Во всяком случае, в рамках практически любого сообщества возможны «сбои», аномалии, возникающие при столкновении с иной реальностью» [5, 340–341]. В момент этих сбоев усиливается тенденция к кодификации – фиксации социальных норм, экспликации (чаще письменной) правил поведения членов сообщества. Но мы не можем не согласиться с П. Бурдьё, который считает кодификацию специфическим явлением, несвойственным нормальным условиям коммуникации. Нормы проявляются тогда, когда поведение членов сообщества перестает соответствовать габитусу. Кодифицированные нормы – это «запись последовательно произведенных приговоров по поводу частных нарушений, исходя из принципов габитуса». Когда габитус перестает работать, его необходимо зафиксировать. Но при этом исчезает его естественность, «вписанность в тела», о которой мы упомянули выше. Сообщество, попадая в неожиданные ситуации, теряет ориентиры. П. Бурдьё обращает внимание на то, что «стремление к кодификации тем больше, чем выше риск... В затруднительных случаях, когда следование привычным практикам заводит в тупик, необходимо рефлексивное отношение к принципам, порождающим эти практики. Эти принципы нужно, как минимум, представить явно. Но кодифицированные правила всегда вторичны. Они суть только экспликация того, что уже существовало неявно. Кодексы и фиксированные нормы сами по себе не способны порождать никаких практик» [5, 340–341]. Это очевидно, хотя и не сразу осознается некоторыми

руководителями, которые предполагают, что, например, правильно написанная миссия или соответствующим образом разработанные корпоративные стандарты сразу же вызовут правильное поведение сотрудников компании. Подобные вещи происходят в действительности, но они вызваны не самой кодификацией, а соответствующими процессами при ее разработке и проведении.

Очень популярен сейчас принцип «вовлеченности персонала в проведение изменений». В данном случае под изменениями может пониматься любое преобразование в организации, даже не очень широкомасштабное. При этом предполагается, что люди должны быть не просто лояльны, но и воодушевлены предстоящими действиями. И это еще один момент, который важен для философского осмысления вмешательства во внутреннюю жизнь индивида. Вот какова позиция Г.В. Гутнера: «Внутренняя жизнь индивида безусловно значима для коммуникации и является в равной мере индивидуальной и публичной... Мысли, образы, эмоции, ощущения – все то, что считают предметом интроспекции, что переживается индивидом и известно, на первый взгляд, только ему. Тем не менее, переживания детерминируются габитусом так же, как и поступки, и имеют определенный коммуникативный смысл» [5, 347].

Нельзя не согласиться с Г.В. Гутнером, что всякое действие сопровождается переживаниями. Переживания вызываются, как минимум, совокупностью кинестетических ощущений, которые прямо связаны с привычками, с навыками определенной деятельности. «Кинестетические переживания, сопровождающие действия, как правило, узнаваемы и антиципируемы, хотя практически не поддаются описанию... Существует достаточно устойчивый стереотип, предполагающий негативную оценку фальши, демонстрации эмоций при их реальном отсутствии. Сказанное означает, что человек, воспитанный в определенном сообществе, привыкает, приучается испытывать именно те эмоции, которые это сообщество полагает адекватными ситуации» [5, 347–348].

Для формирования корпоративной идентичности, на которой построены все современные практики управления, одним из первых и основных шагов является построение своей собственной «картины мира»: как воспринимается сотрудниками и клиентами сама организация, ее положение во внешнем мире, относительно других компаний, как она относится к своим сотрудникам и другим людям. Подчеркнем еще одну характеристику габитуса: он формирует картину мира, принятую в сообществе, в данном случае в организации. «В самом деле, способность видеть вокруг себя объекты определенно рода связана с привычкой и обычаем. Способность каждого индивида определенным образом видеть мир закреплена в совокупности автоматизмов, усваиваемых в ходе социализации. Ясно, что сообщество в целом разделяет один и тот же образ реальности – это необходимо для нормальной коммуникации. Этот образ реальности совсем не обязательно должен быть фиксирован в виде метафизической системы или научной теории. Он, пользуясь выражением П. Бурдьё, «способность индивидов ориентироваться в мире, т.е. прямо влияет

на порождение социальных практик»» [5, 349]. Для компаний этот образ реальности чаще всего не оформлен даже вербально. Тем не менее, именно он формирует стратегии поведения как компании в целом, так и ее сотрудников. Методики современного организационного консультирования позволяют «вытащить» этот образ с помощью специальных упражнений, которые методами арт-терапии и психодиагностики позволяют увидеть тот образ организации, который подсознательно уже сформирован у ее членов.

Более зрелые организации сознательно работают с этим образом и закрепляют его на уровне вербальных метафор, прописывая их в документах о видении и миссии организации. И эти процессы осознания и коммуникативного «оформления» образа реальности являются, в свою очередь активными формирующими факторами. Не только характер деятельности координирован с картиной реальности. «Последняя не есть результат воспроизведения или отражения, но скорее продукт активного формирования. Система установленных в обществе привычек составляет схемы этого формирования. Посредством габитуса формы коммуникативной деятельности переносятся на образ мира. Эта констатация может быть сделана вполне в духе кантовского коперниканского переворота: мир, в котором мы живем, приводится в соответствии с принципами нашей коммуникативной деятельности. Мы воспринимаем мир таким, каким позволяет его увидеть наш язык, наши коммуникативные привычки, наши социальные институты» [5, 349].

Действительно, уже практически доказана эффективность осознания компаниями самих себя, своих целей, положения на рынке, взаимоотношений с конкурентами и потребителями. Успех организационных изменений может быть вызван одной «рабочей мастерской» (work shop) с первыми лицами компании, во время которой участники осознали этот «образ реальности» и приняли меры к его корректировке согласно желаемым долгосрочным целям.

Актуальность работ П. Бурдые и его «постнеклассичность» заключается, как минимум в том, что, как отмечает Л.Д. Бевзенко, «П. Бурдые очень скептически относился к разделению в человеке биологического, психологического, социального, культурного. Более того, он полагал, что культурное, социальное, физическое пространство пребывания человека тесно между собой связаны. Это сделало его *теорией интегративной в смысле преодоления дисциплинарных демаркационных линий*» [2, 408]. А мы можем отметить, что подобная трансдисциплинарность вполне соответствует тому подходу, который формируется сейчас в современной теории и практике управления: мы можем рассматривать современного человека только целостно, учитывая все его аспекты проявленной деятельности.

Современные теории лидерства и командообразования обязательно учитывают не только культурные и психологические компоненты, но и биологические, видовые (этиологические). Именно этот подход, например, позволил объяснить причины возникновения неформальных лидеров в группах, а также специфику поведения в кризисных ситуациях. Социальные атрибуты для «корпоративных вожаков стаи» во многом заменяют биологические, но

видовое поведение, биологические признаки власти, лидерства оказалось невозможно не учитывать. Так, например, наиболее востребованные тренинги по экстремальному лидерству, по «выработке харизмы» основываются скорее даже на этиологии человека, чем на психологии. Они приводят в соответствие биологическую и социальную «составляющие» человека, который претендует на управление другими людьми для того, чтобы это управление автентично воспринималось другими людьми, чтобы не было диссонанса между вербальными и невербальными коммуникациями, чтобы сама личность вызывала доверие своей целостностью. Совершенно уже не секрет, что подобная комплексность давно стала привычной в сфере тех же политехнологий – тот же менеджмент, но в несколько других аспектах и применительно к другому рода организациям. Кроме того, рассмотрение происходящих изменений как в индивидуальном, так и в корпоративном поведении с точки зрения габитуса позволяет объяснить кажущуюся нелогичность поведения, которая очень часто наблюдается в повседневной реальности. Как пишет Л.Д. Бевзенко: «Действие габитуса по порождению практик в конкретной ситуации далеко от того, которое моделируется на основании рациональных моделей с подсчетом вероятностей выигрыша и соответствующего ему принятия решений. Рациональная модель ситуации и модель, продуцируемая габитусом, будут различны в силу того, что габитус основан на индивидуальном историческом и биографическом опыте и этот опыт для него более значим в принятии решения о действии, чем рационально предсказываемый выигрыш. Последнее обстоятельство делает практики часто с виду нерациональными, хотя в них присутствует габитуально заданная рациональность, которую в привычной терминологии скорее следует назвать иррациональностью. Но логика габитуса и формально-рациональная логика принципиально не совпадают» [2, 409; 4].

На наш взгляд, следует подчеркнуть, что сама проблема выбора также может получить свое осмысление, здесь подчеркивается целостность: «*Сознательное и неосознаваемое* на уровне габитуса не носит четких разграничений. Этот невыбираемый сознательно принцип всех выборов действует так, что информация, необходимая для принятия решения, тоже фильтруется на основании этого принципа. В результате очевидно нерациональное с объективной точки зрения решение выглядит вполне согласованным и логичным в субъективном измерении, поскольку принимается на основании информации, подобранной габитусом уже под готовое решение. В этом смысле прямые вопросы о мотивации, намерениях, предположительных будущих выборах выглядят слишком поверхностными и мало надежными в плане прогнозирования будущих действий субъекта...» [2, 409–410]. Возможно, именно это состояние может выглядеть похожим на хаос, который описывается и истолковывается в синергетике. Но с точки зрения концепции габитуса, по сути хаоса как такового не существует. Происходит процесс самоуправления, самонастройки своим же собственным габитусом, что может выглядеть как неуправляемое, стихийное поведение со стороны.

Тем не менее, есть основания для неуправляемого, нестабильного габитуального поведения. Ведь мы должны понимать, что габитус «вписан» не только «в тела», он «вписан» еще и в общественную систему ценностей и поведенческих практик (т.е. индивидуальный габитус мы можем считать микроуровнем, а габитус социума будет уже мегауровнем, который оказывает на микроуровень существенное влияние). К сожалению, на этом уровне мы видим достаточно печальную картину негармоничного габитуса, который вызван дисбалансом ценностей, которые должны создавать «каркас» габитуса. Л.Д. Бевзенко обращается к опыту российских исследователей этого явления, которое называется аномия: *несбалансированность нравственных, экономических, политических, культурных ценностей и поведенческих ориентаций*. Она представляет серьезнейшую проблему переходных обществ. Как в России, так и в Украине общая картина социального контекста достаточно сложна. «Фактически в нашем обществе разрушено единое поле нравственных ориентиров. *Представления* о том, что такое хорошо и плохо, что желательно и нежелательно, нравственно и безнравственно, справедливо и несправедливо – все эти и многие другие важнейшие представления предельно фрагментированы и чаще всего отражают сугубо групповые интересы. В итоге солидарность, консолидация, единство целей, взаимное доверие, открытый диалог находятся в глубоком упадке. Повсеместно и на всех уровнях господствует принцип «каждый выживает в одиночку» [6]. А это не может не приводить к стихийному, неуправляемому поведению. Несогласованность индивидуальных целей, как минимум у самого себя, а затем недолжным образом наложенная на цели внешних социальных групп, например компании, в которой работает человек, приводит к катастрофическим последствиям. А если учесть, что корпоративные цели очень часто также несогласованны между собой и, безусловно, испытывают влияние нестабильной внешней социальной среды, то мы легко объясним возникновение сбоев в построении управляемых поведенческих моделей.

Таким образом, мы проанализировали применение концепции габитуса П. Бурдьё в области менеджмента по управлению изменениями (change management). Этот подход представляется особенно интересным для философского осмысления собственно проблемы сопротивления изменениям. Концепция габитуса, примененная на уровне корпораций, позволяет не только объяснить, но и предсказать ключевые моменты поведения людей в ходе организационных изменений. А это, в свою очередь, значительно повышает вероятность успешности проведения изменений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бевзенко Л.Д. Постнеклассические практики – социокультурные контуры возможной концептуализации. // Планетарна цивілізація. Наука. Освіта. Тези виступів учасників Всеукраїнської наукової конференції (3–4 липня 2008 р.). – Суми: СумДпу, 2008. – С.67–71.

2. Бевзенко Л.Д. Стил жизни: модель успеха: в переходных социокультурных ситуациях // Этнос науки. / РАН. Ин-т философии. Институт естествознания и техники / Отв. ред. Л.П. Киященко и Е.З. Мирская. – М.: Academia, 2008. – С. 407–431.
3. Бойетт Джозеф Г., Бойетт Джимми Т. Путеводитель по царству мудрости: лучшие идеи мастеров управления. – М.: ЗАО «Олимп-Бизнес», 2004. – 416 с.
4. Бурдые П. Структуры. Габитус. Практики. – Режим доступа: <http://www.politizdat.ru/article/23>
5. Гутнер Г.В. Социальные практики и габитус научного сообщества. // Этнос науки / РАН. Ин-т философии. Институт естествознания и техники / Отв. ред. Л.П. Киященко и Е.З. Мирская. – М.: Academia, 2008. – с. 338–358.
6. Конференция «Аномия в России: тенденции на рубеже столетий». – Режим доступа: <http://www.sociolog.net/grants.html>

РЕЗЮМЕ

М.О. Нестерова. Методологічний потенціал концепції габітусу в управлінні змінами.

У статті аналізується методологічний потенціал концепції габітусу в галузі управління змінами. Вона може бути ефективною у розв'язанні проблеми опору змінам. Концепція габітусу дозволяє не тільки пояснити, але й передбачити ключові моменти у процесі організаційних змін, що підвищує імовірність їх успішного проведення.

SUMMARY

M.O. Nesterova. Methodological Potential of Habitus Conception in a Change Management.

The article analyses the methodological potential of habitus conception in the field of change management. This conception could be effective in solving the problem of resistance to changes. Habitus conception not only to explain but also to predict key points during organizational changes that increases probability of their successful execution.

Г.И. Медунца

Донецкий национальный
медицинский университет

ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО: АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ СВЯЗЬ С НООСФЕРОЙ В.И. ВЕРНАДСКОГО

В статье исследуются аксиологические связи современных концепций информационного общества с идеей ноосферы В.И. Вернадского, устанавливается ценностная преемственность социогенеза.

Современный уровень развития человечества характеризуется глобальным переходом в информационную эпоху. Это связано с более высоким уровнем и темпом динамики одной из естественных линий развития всего материального мира – информационной линии. В развитии всего живого и неживого эта линия была замечена учеными в связи с бурным ростом информационно-компьютерной революции. Весь мир заговорил об информационном феномене. А поскольку информация – это основа любого знания, то западные социологи и кибернетики первыми заговорили о грядущем «информационном веке», об «информационном обществе», «обществе знания», «интеллектуальном и творческом обществе». С появлением кибернетики и информатики информация стала превращаться в технологическое средство и механизм развития социокультурного пространства человечества.

В связи с этим цель нашей статьи – изучение проблемы формирования состояния, уровня и качества грядущей информационной эпохи. Задача работы – указать аксиологическую связь с идеей ноосферы, уже имевшей место в истории мировой мысли.

По-настоящему эра информации начинается с 1948 года, когда К. Шеннон опубликовал свою математическую теорию связи. В науке принято считать К. Шеннона родоначальником теории информации. Хотя значительный вклад в теорию информации до него внесли ученые Найквист и Хартли, соответственно в 1924 и 1928 годах напечатавшие работы по теории телеграфии и передаче информации. Также высоко признаны во всем мире исследования по теории информации советских ученых А.Н. Колмогорова, А.Я. Хинчина, В.А. Котельникова, А.А. Харкевича и др.

Ценностный аспект информации изначально проявил себя. Понятие информации было представлено в науке в широком смысле и понималось как сведения, знания, сообщения, являющиеся объектами их хранения, преобразования. В философском смысле информация есть отражение реального мира. То есть понятие информации и в науке, и в философии однозначно связывается с определенным объектом, свойства которого она отражает.

Ценность подхода К. Шеннона к проблеме информации в живых системах заключалась в том, что им было введено понятие количества информации как меры неопределенности состояния системы, снимаемой при получении информации. В дальнейшем количественно выраженная неопределенность состояния системы вывела на идею энтропии, по аналогии с подобным понятием в статистической механике. В результате, в методологическую систему анализа было введено понимание того, что при получении информации в системе уменьшается неопределенность, то есть энтропия всей системы. Стало ясно, что большая информация обуславливает и меньшую неопределенность, и энтропия системы уменьшается. Например, при нулевой энтропии о системе имеется полная информация и наблюдателю она представляется целиком упорядоченной. Иными словами, логически было доказано,

что получение информации связано с изменением степени неосведомленности получателя о состоянии системы.

Начиная с 80-х годов XX века гораздо сильнее проявляется социальное качество информации. Различные фазы преобразования информации стали рассматриваться как единый информационный процесс, направленный на удовлетворение информационных потребностей человечества. В этом проявился выход информатики на глобальный уровень, позволяющий говорить о том, что человечество осознало информацию как ресурс развития общества, а информатику – как науку, развитие которой позволит обеспечить полное использование этого ресурса.

Аксиологический аспект информации связывают с осуществлением принципиально новых решений человечества:

- а) создание информационной модели мира;
- б) расширение творческого аспекта деятельности человека;
- в) переход к безбумажной информатике;
- г) доступность информационного ресурса к каждому члену общества [5, 364].

Поэтому современное информационное общество мыслится автором как информационная ноосфера. В информационном обществе проявляются новые ценностные моменты: на передний план выходит новая информация, наука становится непосредственной производительной силой, а экономика приобретает сверхсложный характер.

Ноосферный аспект концепций информационного общества является одним из ведущих в западной социологии. По мнению западных ученых, ценность идеи ноосферы заключается в том, что в основу мировоззрения нового общества должна быть положена принципиально измененная позиция человека в мире: от эгоцентризма, индивидуализма и вещизма, составляющих вектор современной западной цивилизации, необходимо перейти к сотворчеству с природой, космосом, вселенной, к гармоничной жизни человечества в мире. Движение к ноосфере – это принятие нового мировоззренческого идеала.

Исторически этот идеал рожден в нашей отечественной культуре. Однако в силу своей большей социально-экономической развитости, осуществляют его современные западные страны. Термин «ноосфера» получил признание в научных кругах благодаря работам В.И. Вернадского и французских ученых и философов Ле Руа и П. Тейяра де Шардена. Значение научно-философского наследия этих мыслителей заключалось в новом подходе, новой мировоззренческой парадигме космической эволюции человечества, которая внутренне направлена на появление психики, человеческого сознания, а затем и особой духовной оболочки, охватывающей всю планету; эта духовная оболочка объединяет и всю ее духовную жизнь.

Если французские мыслители делали акцент на духовном значении особого рода энергии, то В.И. Вернадский, подходя к проблеме ноосферы исключительно с позиции естествоиспытателя, исследующего геологические, физические, планетарные процессы, делает акцент на энергетической природе и

значении духовной жизни человека Земли. С появлением человека в биосфере, указывает В.И. Вернадский, возникает «новая форма биохимической энергии, которую можно назвать энергией человеческой культуры или культурной биогеохимической энергией, которая создает в настоящее время ноосферу» [3, 132]. В основе этой энергии лежит научное творчество, взрыв и расширение научного знания. Опираясь на него, человек преобразует биосферу, и это – «основное условие созидания ноосферы» [4, 349]. Свою позицию В.И. Вернадский последовательно отстаивает в ряде своих работ: «Научная мысль человечества работает только в биосфере и в ходе своего появления в конце концов превращается в ноосферу, геологически охватывает ее разумом. Научная мысль есть часть структуры – организованности – биосферы и ее в ней проявление, ее создание в эволюционном процессе жизни является величайшей важности событием в истории биосферы, в истории планеты» [4, 92].

Для В.И. Вернадского разум человека не является внеприродным объектом. Он есть часть природы по своему происхождению, и по способу действия, и по своей роли. Роль разума состоит не в насилии над природой, а в организации ее развития в соответствии с ее собственными тенденциями. Человек не может существовать отдельно, так как неразрывно связан с биосферой – с определенной частью планеты, на которой он живет, что представляет собой геологически закономерную связь с ее материально энергетической структурой.

По мнению В.И. Вернадского, под влиянием научной мысли и коллективного труда объединенного человечества, направленных на удовлетворение всех его материальных и духовных потребностей, биосфера Земли должна перейти в новое состояние, которое он предложил называть «ноосферой» (от греческого слова «ноос» – разум). Ноосфера создается, прежде всего, ростом науки, научного познания и основанного на них социального труда человечества. Ученый исходил из того, что все прошлое биосферы подготовило в XX столетии «взрыв» научной мысли, который не может остановиться и пойти назад, он может только замедлиться в своем темпе.

Ноосферогенез как цивилизация «культурного человечества», отмечают ученые, является формой организации новой геологической силы, создавшейся в биосфере, это большое природное явление, которое отвечает исторически и геологически сложившейся организованности биосферы. Эта цивилизация не может прерваться и уничтожиться, она образует ноосферу и всеми корнями связывается с земной оболочкой. В.И. Вернадский на этом основании указывает на единство всего живого на Земле. «Человек и человечество теснейшим образом, прежде всего, связаны с живым веществом, населяющим нашу планету, от которого они реально никаким физическим процессом не могут быть уединены. Это возможно только в мысли». И далее: «Каждый живой организм в биосфере – природный объект – есть живое природное тело. Живое вещество биосферы есть совокупность живых организмов, в ней живущих» [4, 20–21].

Для В.И. Вернадского человечество, даже находящееся в состоянии вечной трансформации, неразрывно связано с материально-энергетическими процессами Земли – с ее биосферой; человек не может физически быть от нее независимым ни на одну минуту. Сопоставляя такую точку зрения с вопросом о свободе человека, следует отметить, что свободу надо понимать, прежде всего, как условие индивидуальной организации. Это должно проявляться и на уровне организма, и на личностном уровне в процессе жизнедеятельности человека. Свобода – это способность индивидуума действовать в соответствии с его потребностями, целями, интересами, ценностями, а также познанными законами природы и законами общества.

Интересно отметить, что информационная идея абсолютно не снимает идею «геологической силы». Впервые, отмечает В.И. Вернадский, человек становится крупнейшей геологической силой. Это значит, что он может и должен перестраивать своим трудом и мыслью область своей жизни, перестраивать коренным образом по сравнению с тем, что было раньше. Перед человеком открываются более широкие творческие возможности, так как ноосфера есть новое геологическое явление на нашей планете. В этой связи человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой, перед мыслью и трудом которого встает вопрос о перестройке биосферы в ноосферу в интересах свободомыслящего человечества как единого целого. «...Создание ноосферы из биосферы есть природное явление, более глубокое и мощное, в своей основе, чем человеческая история. Оно требует появления человечества как единого целого» [4, 34–35].

Информационное общество как новая форма самореализации человечества – это еще и момент смены мировоззренческих парадигм, продиктованное не только практическими изысканиями и практическими потребностями, но и естественно закономерной эволюцией всего живого на Земле. О таких процессах в свое время В.И. Вернадский писал так: «Сейчас мы переживаем переходный период, когда огромная часть человечества не имеет возможности правильно судить о происходящем, и жизнь идет против основного условия создания ноосферы. Очевидно, это преходящее явление» [6, 98].

Современные исследователи данной проблемы указывают на то, что в гуманистике все происходящее давно предугадано наиболее трезвыми и чуткими умами. По их мнению, современные потребности заключаются в кардинальном изменении характера и направленности человеческой деятельности, изменяющей лики природы. Информационное общество – это сложная организационная система, в которой взаимоотношения выступают особой проблемой. Новое общество, основанное на информационных технологиях, задает более сложные, скрытые, опосредованные отношения между людьми. Информационное общество обеспечивает человеку свободу и поливариантность в выборе своего пути, линии поведения. Человек исключительно сам выбирает свой путь существования в новом обществе, и сам отвечает за принятые решения, свои устремления и цели.

По мнению западных социологов, авторов модели информационного развития человечества, информационный социум потребует более сложного и ответственного взаимодействия между людьми, более устойчивых отношений, большей предсказуемости в своей причинно-следственной обусловленности. Видимо, мощный технико-технологический каркас информационного общества в еще большей степени будет нуждаться в глубокой гуманитаризации информационного социума. Ценность ноосферогенеза в том, что любой уровень разума все равно требует педагогических усилий в своем окультуривании.

По мнению В.И. Вернадского, духовность человека – его переживание о Боге, универсуме, космосе и иных мыслимых им высших принципах – проявляется как посредством социальных отношений, так и через его связь с природой, и тем самым представляет собой наиболее завуалированный для наблюдения тип опосредования. Многие западные социологи, разрабатывая глобальную модель информатизации человечества, объединяют идеи разума и Бога, синтезируют интеллект и духовность. В.И. Вернадский писал: «По природе я мечтатель, и это опасная черта; я вполне сознаю, что могу увлечься ложным, обманчивым, пойти по пути, который заведет меня в дебри, но я не могу не идти по нему, мне ненавистны всякие оковы моей мысли, я не могу и не хочу заставить ее идти по дорожке, практически важной, но такой, которая не позволит мне хоть несколько более понять вопросы, которые мучают меня». И далее: «Мы знаем только малую часть природы, только маленькую частичку этой непонятной, неясной, всеобъемлющей загадки, и все, что мы знаем, мы знаем благодаря мечтам мечтателей, фантазеров и ученых поэтов..., что только немногим из многих мечтателей удалось чего-нибудь добиться...» [6, 112–113].

Ноосферный вектор развития глобального информационного общества ценен еще и тем, что он выдвигает на повестку дня проблему культуры и цивилизации. Хотя по своей природе культура интегративна и целостна, в информационном обществе доминируют все же информационные формы ее проявления, если и содержащие в себе все основные ее качества, то появляется новая проблема информационного культурогенеза – потеря одного из них разрушает, деформирует, искажает истинные представления о духовности. Поэтому задача культурогенеза информационного общества заключается в сохранении имманентных ее свойств и атрибутов. Что касается информационной цивилизации, то, как и все предшествующие ей она имеет строгую пространственно-временную локализацию, оформленную содержательно и феноменально. Создавая информационную цивилизацию, осваивая мир и преображая его, человек создает новые цивилизационные феномены. В качестве человека культурного он стремится понять их социокультурный смысл, постигая его через многообразие формирующихся инновационных форм бытия. Это и позволило симметрично соотнести понятию атрибута культуры понятие цивилизационного феномена [6, 11].

Наличие проблемы культуры информационного общества порождает и проблему, которая трансформируется в своей самореализации через символы и

ценности, взаимосвязи и деятельность в информационной цивилизации. Символы информационной культуры отражают и порождают многообразие ценностных отношений, предопределяющих иерархию ценностей информационной эпохи, обуславливая инновационные виды творческой деятельности в информационном обществе. Видимо, в информационную эпоху сохранится матрица «человек культурный и цивилизованный». Это позволяет ему реально понять, «что он житель планеты и может – должен – мыслить и действовать в новом аспекте, не только в аспекте отдельной личности, семьи или рода, государств или их союзов, но и в планетарном аспекте» [4, 35].

Однако информационное общество порождает и понятия контр-, псевдо- и антикультуры, формируя соответствующие символы псевдокультуры, компенсируя их идолами, манипулируя сознанием человека. История становления человечества показала, что антикультура, разрушая личность, ведет к разрушению цивилизации и способна обратить в варварство любые ее достижения. Известны слова К. Маркса о том, что культура, если она не управляется, а развивается стихийно, способна оставить после себя пустыню. Инфоноосферогенез с еще большей силой поставит проблему развития экологического и нравственного сознания граждан информационного общества. Ноосферная информационная цивилизация остро ставит вопрос о способностях человеческой личности к духовному самосовершенствованию в сложных условиях функционирования информационного, технократического общества [2].

В.И. Вернадский, исследуя переходные периоды в истории человечества, на проблему его выживания или гибели смотрел более оптимистично и связывал свою позицию с глубиной геологических процессов, происходящих в биосфере в глобальные переходные периоды. Такой переходный период человечество переживает в настоящий момент. По мысли В.И. Вернадского, биосфера Земли работает на всеобщий гомеостаз и способна к защите и самосохранению всего живого на ней. В результате научных исследований живых организмов, он пришел к выводу, что человек, обладая более совершенным, чем другие живые организмы мозгом, в результате социальной жизнедеятельности вырабатывает научную мысль, которая создаст в биосфере новую геологическую силу, поддерживающую жизнь.

Под воздействием этой силы биосфера переходит в новое эволюционное состояние – ноосферу. Этот процесс, согласно В.И. Вернадскому, необратим. «Необратимость эволюционного процесса является проявлением характерного отличия живого вещества в геологической истории планеты от ее косных естественных сил и процессов» [6, 30]. В.И. Вернадский прямо связывал дальнейшую эволюцию биосферы с развитием человечества, его производительных сил, и для обозначения основного вектора этого развития он вводит понятие ноосферы. «В последние тысячелетия наблюдается интенсивный рост влияния одного видового живого вещества – цивилизованного человечества – на изменение биосферы. Под влиянием научной мысли и человеческого труда биосфера переходит в новое состояние – в ноосферу» [6, 27].

Ноосферная концепция В.И. Вернадского становится актуальной в условиях современного глобального перехода человечества в новую информационную эру с развитой ноосферой. За ноосферу необходимо бороться, ставить и решать сложнейшие вопросы природопользования, изменять отношение к биосфере, оказывая целенаправленное влияние на процесс обновления биосферы. Перед ученым, отмечал В.И. Вернадский, стоят небывалые задачи сознательного направления организованности ноосферы. Он осознал необходимость нового мышления в условиях, когда человеческая деятельность приняла общепланетарный характер и стала мощной геологической силой, изменяющей биосферу. Человек должен мыслить и действовать в планетном, биосферном масштабе. Человек... «как и все живое, может мыслить и действовать в планетарном аспекте только в области жизни – в биосфере, в определенной земной оболочке, с которой он неразрывно, закономерно связан и уйти из которой он не может. Его существование есть ее функция. Он несет ее с собой всюду. И он ее неизбежно, закономерно, непрерывно изменяет» [6, 35]. По его мнению, необходим, прежде всего, принцип синергизма человека и природы, первым условием которого должна стать мировоззренческая парадигма, новая «картина мира», современное состояние развития которой связано с экологией.

Могущество человека в его разуме. Разум, развивающийся в информационную эпоху, должен предотвратить превращение последствий человеческой деятельности в стихийную геологическую силу. В.И. Вернадский одним из первых осознал эту истину, ставшую в наши дни общепризнанной. В его трудах он углубляет и дополняет естественнонаучный аспект учения о ноосфере социальной. Особо выделяется роль таких социальных факторов, как рост науки, научного понимания и основанного на ней социального труда человечества.

Научная проницательность В.И. Вернадского как ученого также проявилась в том, что он одним из первых в истории науки высказал идею синергизма природы, общества и человека, создав концептуальную модель единой планетарной системы, определенной биохимической целостности с человеком в центре как основного «геологообразующего фактора», изменяющего биосферу.

Идея В.И. Вернадского о ноосфере весьма актуальна в рамках концепции информационного общества. Она усиливает основное требование информационно-технологической цивилизации к радикальной перестройке сознания и поведения людей с тем, чтобы мыслить и действовать «не только в аспекте отдельной личности, семьи или рода, государства или их союзов, но и в планетарном аспекте. Люди должны глубоко осознать, что решать глобальные, по сути общечеловеческие проблемы, можно лишь путем совместных усилий всего человечества, объединенного в масштабе планеты в единую человеческую цивилизацию [1, 113].

Гипотеза ноосферы является также узловой и в научном понимании космоса, Вселенной и существенно меняет акценты в рассмотрении информационной модели развития человеческого общества, прочно связывая

его бытие живыми нитями со всем процессом эволюции биосферы и предвидением будущего. Таким будущим, по мысли В.И. Вернадского, должна стать новая ноосфера – психозойская эра, имеющая в качестве своей сущностной черты примат разумного начала в процессах биосферы.

В информационном обществе проявляются новые моменты: на передний план выходит новая информация, наука становится непосредственной производительной силой, а экономика приобретает сверхсложный характер.

Таким образом, философский анализ исследуемой нами проблемы позволяет нам сделать ряд выводов.

Во-первых, гипотеза В.И. Вернадского о ноосфере явилась фундаментальной идеей в научно-философской методологии исследования эволюции человечества. В этой связи она органично соединилась с информационно-технологическим развитием цивилизации.

Во-вторых, идея ноосферы оказалась многоаспектной концепцией, задающей аксиологическую возможность научно-философского анализа на долгую перспективу в самых разных видах знания.

В-третьих, проблема разума в условиях современного информационно-компьютерного развития человечества является главной детерминантой его дальнейшей эволюции на современном этапе и, возможно, на долгую и необозримую перспективу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Александровская В.Н. Информационная парадигма прогресса. – Донецк: Изд-во ДонНМУ, 2007. – 200 с.
2. Барышникова И.А. К вопросу о свободе человека в ноосферной концепции В.И. Вернадского // Творческое наследие В.И. Вернадского и современность: Доклады Международной научной конференции (Донецк, 10–12 апреля 2001г.) – Донецк: Донбасс, 2001. – С. 168–169.
3. Вернадский В.И. Проблемы биогеохимии. – М.: Наука, 1980. – 320 с.
4. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М.: Наука, 1988 – 520 с.
5. Тихая-Тищенко И.Г. Человек культурный и человек цивилизованный. Торжество и противоречие // Творческое наследие В.И. Вернадского и современность: Доклады Международной научной конференции (Донецк, 10–12 апреля 2001 г.). – Донецк: Донбасс, 2001. – С. 364–365.
6. Трофимов В.К. Антропокосмизм: путь к ноосфере // Творческое наследие В.И. Вернадского и современность: Доклады Международной научной конференции (Донецк, 10–12 апреля 2001 г.). – Донецк: Донбасс, 2001. – 440 с.

РЕЗЮМЕ

Г.І. Медунія. Інформаційне суспільство. Аксиологічний зв'язок з ноосферою В.І. Вернадського.

У статті систематизовані аксіологічні зв'язки двох історичних концепцій – ноосфери В.І. Вернадського та інформаційного суспільства. Показані можливості нового техногенезу та можливі цивілізаційні ризики. Доводиться, що синтез цих двох ідей підсилює культурну трансформацію людства, що вимагає керованості та визначеного розвитку.

SUMMARY

G.I. Medunitsa. Information Society: Axiology Relation to Noosphere's V.I. Vernadsky.

Axiological ties of two historical conceptions (noosphere of Vernadsky and Information Society) are systematized in the article. Possibilities of new technogenesis and possible civilization risks are shown in it. It's proved that synthesis of those two ideas intensifies the mankind cultural transformation that demands controllability and definite vector.

А.М. Коломієць

Національний педагогічний університет
ім. М.Драгоманова

СТАНОВЛЕННЯ НЕЛІНІЙНОГО МИСЛЕННЯ ВЧИТЕЛЯ В УМОВАХ ПЕРЕХОДУ ДО ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ ОСВІТИ

У статті проаналізовано проблему становлення нелінійного мислення вчителя в умовах переходу до постнекласичної освіти. З'ясовуються особливості нелінійного типу мислення. Обґрунтовується необхідність становлення нелінійного мислення вчителя в контексті нової освітньої парадигми.

Сучасний етап розвитку суспільства характеризується стрімким підвищенням рівня соціальної ентропії, що виявляється у невпорядкованості, відчутті власної незатребуваності його членами, відчуженості особистості від нього. Такий рівень ентропії відбивається у внутрішньому світі кожної особистості, спричинюючи в її структурі невизначеність, невпорядкованість і хаос. До того ж ентропійні характеристики українського суспільства лише наближаються до порогового значення. За таких умов відбуваються соціальні деформації, які детерміновані посиленням розрегульованих, неконтрольованих процесів.

Через руйнування відчуття соціальної реальності як впорядкованої системи в суспільній свідомості зникає почуття екзистенційної безпеки, що означає критичний рівень соціальної ентропії і спричинює кризу суспільства [6]. У такому критичному стані соціальна система розвивається в режимі загострення – режимі надшвидкого розгортання процесу, коли характерні величини необмежено зростають за обмежений проміжок часу [1; 2]. Цей критичний період є етапом трансформації суспільства. Трансформаційні зміни в суспільстві як у системі торкаються всіх його складових, зокрема і освіти.

На думку А. Євтодюк, серед найзначущих шляхів цієї трансформації – тенденція до створення гнучкої освітньої системи, здатної до постійного самооновлення відповідно до вимог сучасності. Сучасний стан культурної свідомості протестує проти сциєнтичного, раціонально-знаннєвого, технократичного характеру освіти, загострюючи проблему її переходу на нову парадигму, а точніше – на нове смислове і структурно-змістове наповнення [5]. Традиційна система освіти вичерпала себе, нова епоха потребує нової системи освіти, основною ознакою якої стає орієнтація на становлення вільної людини, готової до розв'язування багатофакторних проблем і самостійної діяльності у швидкозмінному демократичному суспільстві [11].

Серед багатьох факторів, які визначають реальний рух до нового типу освіти, залишається сам учитель, його світогляд, культура, спосіб мислення. Адже саме від учителя залежить вибір методів, засобів, форм взаємодії, технологій в освітньому процесі, становлення світогляду учнів.

Зміна парадигмальних установок в освіті вимагає від сучасного вчителя змінити себе, свій стиль мислення для того, щоб бути спроможним подолати стереотипи і адекватно сприймати, аналізувати процеси та явища, творчо приймати рішення, здійснювати свідомий вибір шляхів розвитку і досягати поставлених цілей. Отже, актуалізується проблема становлення нелінійного мислення вчителя в умовах переходу до нового типу освіти.

У сучасній філософській і педагогічній літературі багато досліджень присвячено осмисленню різних аспектів освітнього процесу. Методологічні засади сучасної освітньої парадигми вивчають В. Андрущенко, Б. Гершунський, В. Кізіма, С. Клепко, М. Култаєва, І. Предборська, М. Романенко, Н. Шубелка та ін. Зміни, що мають відбуватись в освіті на засадах феномена синергетичності, відображені у філософсько-освітніх розвідках В. Буданова, Л. Горбунової, І. Добронравової, А. Євтодюк, І. Єршової-Бабенко, Н. Кочубей, В. Лутая. Синергетичну інтерпретацію розвитку освіти загалом здійснюють: В. Аршинов, В. Вандишев, А. Назаретян, М. Опьонков, І. Предборська, Є. Пугачова, В. Редюхін, К. Солов'єнко, В. Цикін, С. Шевельова та інші.

Праці зазначених дослідників створюють контекст для подальшого вивчення освітніх проблем з позицій синергетики і були основою під час розгляду цієї проблеми.

На сьогодні українське суспільство потребує нових освітніх систем, які б реалізовували перехід від знаннєвої до особистісної орієнтації цілей та змісту освіти, що є важливою передумовою для гуманізації та виваженої гуманітаризації освіти; реалізовували б демократизацію суспільних процесів, надавали б найбільш оптимальні засоби для розумового, почуттєво-емоційного та практичного становлення громадян нашої країни, упродовж їхнього життя [7].

Новітні освітні системи мають включити сприяння становленню та самореалізації особистості як найважливішу ознаку. У зв'язку з цим істинним смислом та єдиною метою освіти стає людина у постійному розвитку. Кінцевим

результатом освіти має вважатися внутрішній стан людини на рівні постійної й усвідомленої потреби пізнавати нове, здобувати знання, виробляти матеріальні і духовні цінності. Вищий же результат освіти полягатиме в такому духовному стані нації і такому зростанні національної самосвідомості, коли в суспільстві виникають загальноприйняті ідеї, які викликають інтерес кожного громадянина і є доступними йому [6].

За таких умов у сучасному освітньому процесі змінюються вимоги до вчителя, зокрема стає необхідною теоретико-методологічна переорієнтація його мислення.

На нашу думку, у контексті розгляду цієї проблеми необхідно більш детально дослідити особливості мислення вчителя на різних етапах освітньої еволюції.

За основу виокремлення освітніх типів приймемо класифікацію, запропоновану В. Кізімою. Він виділяє традиційні типи освіти – класична та некласична і новий тип – постнекласична освіта.

Варто почати із класичної освіти. Представники класичної парадигми виводили і виводять знання про людину із загального, світоглядно-філософського уявлення про світ, розглядаючи людину як його частину, вторинну і цілком залежну від нього. Вчитель є посередником, який передає одержану систему знань учневі й уособлює корпоративну мудрість «класиків», які стоять за ним і яких він лише артикулює. Його індивідуальна значущість визначається тільки тим, наскільки майстерно й адекватно він доносить до аудиторії усталені позиції загальновизнаних авторів. Класична освіта мала відтворювальний характер. На думку В. Кізіми, для класичної освіти характерна авторитарна педагогіка. Вона розглядає учня як пасивний об'єкт, який треба примусово наповнити знаннями відповідно до попередньо опрацьованих до деталей і прийнятих програм і методики. Навчання відбувалось як процес накопичення певного обсягу інформації, оволодіння і здатність маніпулювання якою вважалися ознакою освіченості людини [9, 20].

Некласичний підхід розглядає суб'єкта, людину як таку, що здатна поставити себе в центр ситуації або й усього світоладу. Новою методологічною настановою є орієнтація на світ як на привід і засіб розвитку людини. На відміну від класичної освіти, у некласичній особливу роль відіграють суб'єктивність учня, особистість учителя, індивідуальний підхід до учнів, творче ставлення до матеріалу, який вивчається, до його добору і методів донесення до слухачів. Навчання йде не стільки від минулого, скільки від майбутнього до сучасного, саме пізнання і мислення є зануренням у таємничий світ потоку ірраціональної свідомості і світопереживань. Освіта стає пошуком нестандартних підходів, набуває характеру гри, до якої залучені і викладач, і учні, навіть часто і навколишнє середовище. Проте, на думку В. Кізіми, така освіта спричиняє падіння вимогливості до себе, аморфізацію ціннісного світу, знецінення загальнозначущих смислів та імперативів, знання прагматизується до рівня забезпечення мислення «на один крок». Це не сприяє дисципліні навчання і мислення, розпорошує і нівелює уявлення про світ і себе, відходить

від універсальності і систематизованості знань, надає їм колажного, фрагментарного характеру. Учень не лише сприймає світ як незавершений, невизначений, хаотичний, але й самого себе як такого, що не досягає власної цілісності. Некласична методологія залишається панівною в Україні і досі [9, 22].

У межах класичної та некласичної освіти домінуючою є лінійна стратегія мислення. Але вона виправдовує себе лише в помірних межах гомеостазу, поза яким виявляється хибною і небезпечною.

Лінійному мисленню властиві такі ознаки:

- визнається незмінність, однаковість структур, відношень і зв'язків системи незалежно від змін її якісних станів;
- випадковість розуміється як зовнішній, неістотний, другорядний фактор;
- загальні положення науки формулюються як точне знання і повинні мати математичне вираження;
- наука – це знання про рівноважне і стійке, нестійкість розглядається як негативне та руйнівне, яке має бути подолане шляхом більш глибокого проникнення в сутність речей;
- припускається оборотність процесів та їх передбачуваність на тривалий час;
- еволюція вважається прямолінійним процесом без відхилень, отже, - лінійні моделі керування системами (вплив породжує бажаний результат) [6].

Лінійне мислення в освіті передбачає жорсткі авторитарні відносини в системі «учитель-учень», використання репродуктивних методів навчання, які гальмують творчість, ранню профорієнтацію, створення спеціальних підручників. Увесь світ у свідомості учня є розділений на предмети, знання виявляється чітко структурованим у межах певних галузей, що порушує цілісність сприйняття [12]. Парадигма лінійності не враховує самоорганізації, саморозвитку особистості. Стверджується, що елементи освітньої системи мають ті властивості, які зобов'язала їх мати система як ціле, а учні виступають як однорідні суб'єкти з однаковими потребами, переживаннями та переконаннями.

Усе це дозволяє зробити висновок про девальвацію лінійного мислення і впливаючого з нього лінійного підходу до особистості, а також неминучість становлення нового – нелінійного, синергетичного мислення вчителя.

Становлення саме такого типу мислення є необхідним в умовах переходу до нового типу освіти, яку В. Кізіма визначає як постнекласичну. В її межах вимогами до сучасної людини стають необхідні знання, досвід і вміння швидко орієнтуватися в ситуації, здатність не лише функціонувати, але й приймати нестандартні рішення. Усе це виявляє очевидну недостатність традиційних механізмів освіти.

Постнекласична освіта ґрунтується на твердженні, що не світ і не людина існують самі по собі, а існує лише їх цілісність, яка стає головним об'єктом уваги. Така освіта має дати людині можливість бути в постійній відповідності з

суспільством як частині з цілим. Метою повинна бути творчість, але не як самоціль, а як синергія [9, 20–29].

Проблему нелінійного мислення в освіті порушив В. Буданов як необхідність перегляду освітніх інститутів, орієнтованих на стереотипи лінійного стабільного розвитку в минулому. Під нелінійним мисленням розуміється здатність людини адекватно сприймати, аналізувати, приймати рішення і досягати поставлених цілей у складному нелінійному світі, що самоорганізується. На його думку, сьогодні необхідно ввести превентивне навчання принципів життя в нестійкому, нелінійному світі [3]. Коли людина уявляє світ нелінійним, нестабільним, імовірнісним і мінливим, то її мислення має відповідати такому світу.

Як зазначає В. Аршинов, синергетичне мислення – це мультипарадигмальне або міжпарадигмальне мислення, релевантність якого полягає в комунікативності та інтертекстуальності. Як відомо, становлення особистості відбувається у процесі проходження біфуркаційних переходів, які передбачають вибір однієї з перспектив розвитку. Отже, синергетично мислити означає володіти навичками переналаштування мислення з однієї перспективи на іншу [1, 229–242].

Концепт «нелінійне мислення» інтерпретується неоднозначно у сучасному науковому дискурсі. І. Добронравова виділяє прояви нелінійного мислення в негативному плані як «неможливість екстраполяції законів без додаткового дослідження умов існування системи, необоротність розвитку систем, що самоорганізуються, неможливість передбачення поведінки цілого лише на основі дослідження поведінки його елементів» і в позитивному плані як «готовність до появи нового» [4].

Н. Кочубей вважає, що готовність до появи нового можна визначити як іманентну інноваційність – одну з істотних ознак нелінійного мислення. На її думку, сучасна освіта має враховувати нелінійність людської особистості, навчати способів не тільки ефективного засвоєння знань, але і способів оптимального і спрямованого впливу на самого себе, іншими словами – нелінійного мислення [10]. Для цього необхідно перейти від учителя – транслятора інформації до вчителя-дослідника. Менторська роль для вчителя стає застарілою. Учитель є ефективним комунікатором. Він не просто вчить свого предмета, а спілкується з особистостями, що саморозвиваються, щодо свого предмета. Це дуже складне завдання для вчителя – через розвиток особистості, організацію ефективної взаємодії між вчителем та учнями сприяти засвоєнню ними певної суми знань. Для цього і вчитель і учень не тільки простежують процес засвоєння знань, але й зміну самих себе в освітньому процесі. Тобто процес пізнання – це насамперед процес самопізнання. Досі мова йшла про знання, уміння, навички, сьогодні відбувається зрушення до цінності самопізнання і комунікації [12, 308].

З нового нелінійного типу мислення вчителя впливає і нове розуміння ним особистості учня в освітньому процесі.

Особистість є:

- 1) складною системою, оскільки має багато елементів і підсистем: «кожна людина складна..., немає чогось, до чого її можна звести»;
- 2) відкритою системою, тобто здатною вільно обмінюватися речовиною, енергією чи інформацією з навколишнім середовищем;
- 3) дисипативною системою, тобто «може існувати як фізично, так і духовно тільки за умови постійного обміну з середовищем речовиною, енергією та інформацією»;
- 4) нерівноважною системою – унаслідок існування процесів обміну речовиною, енергією чи інформацією між самими сутнісними силами у структурі особистості;
- 5) нелінійною системою (здатною до самодії) – розвиток таких систем майже не передбачуваний, кількість його варіантів більше, ніж у лінійних систем, бо «малі впливи... можуть спричинювати дуже великі наслідки» [6] і навпаки.

У синергетичному баченні особистість постає як складноорганізована, відкрита зовнішньому середовищу система, що проходить процес постійного становлення. Становлення процесом поетапного багатоступінчастого чергування періодів стійкості і нестійкості структури особистості, чергування процесів її ієрархізації та деієрархізації [6].

Будучи відкритою системою, особистість постійно збагачується елементами, що надходять до її структури з ієрархічно вищерозташованих систем природи та соціуму. Її саморух відбувається під час і через процеси самоорганізації – процеси, в ході яких створюється, підтримується, відтворюється чи вдосконалюється структура особистості, які спрямовані на збереження цілісності останньої [6].

Таке розуміння особистості дозволяє встановити новий тип освітніх відносин – взаємодію, взаємокоординацію, співробітництво і співтворчість. Ці відносини стимулюють прагнення до самовдосконалення і самоорганізації, створюють умови для відкритості освітньої системи до взаємодії з навколишнім середовищем [10].

У руслі цих міркувань очевидного значення набуває ще одна проблема – професійна підготовка вчителя, готового до такої співпраці, вчителя – фасилітатора. Державна освітня політика в сфері підготовки педагогічних кадрів ще з радянських часів вимагала від вчителя авторитарної моделі поведінки. Саме на державному рівні забезпечувалися цей авторитет та зовнішнє виправдання такого виконання повсякденних функцій. Усе це і створювало передумови для строго регламентованої професійної поведінки. В традиційних освітніх системах учитель повинен постійно демонструвати свою повну та абсолютну компетенцію, виступаючи представником культури та освіти. За цих умов зовнішні параметри свободи учня надзвичайно обмежені, тому відповідно обмежені й пізнавальні та мотиваційні можливості. Відіграючи соціальну роль «представника», вчитель чи викладач не зацікавлений у розкритті своєї індивідуальності в процесі діалогового спілкування з учнями. А безликий вчитель, як відомо, породжує безликого учня [8, 20–29].

Сучасний освітній процес потребує такої взаємодії, за якої всі учасники поведуться природно, прагнуть до взаєморозуміння і узгоджують свої позиції за допомогою діалогу. Тому з синергетичної точки зору найефективнішим методом управління навчанням визнається фасилітація (з англ. *facilitate* – «полегшувати», «сприяти», «співдіяти»). Фасилітація це стимуляція та звільнення одночасно. Вичерпною, на нашу думку, є характеристика, дана Е.Н. Гусинським та І.І. Турчаніною діяльності учителя-фасилітатора: відкритий, природний, ставиться до учнів із прийняттям та довірою, прагне поглянути на світ очима дитини і прагне не складати ні про кого остаточного уявлення. Як основною цінністю він керується інтересами розвитку особистості учня і не ставить собі жорстких конкретних цілей – наприклад, обов'язково виконати раніше намічений та складений план уроку. Такий стиль діяльності природно ставить високі вимоги до вчителя, його особистісних якостей та освіти і стає можливим, лише при наявності нелінійного способу мислення. Тому варто переосмислити основні аспекти підготовки вчителя з метою досягнення такого результату [6; 8].

Отже, в умовах переходу до постнекласичної освіти відбувається становлення нового типу мислення вчителя – нелінійного. Саме таке мислення дозволить запровадити основні принципи і настанови нового типу освіти, перейти від репродуктивно-інформаційних і предметно-диференційованих до інтегрованих знань, від споглядання до культуротворчої діяльності, від емпіричного до концептуального, від тематичного до проблемного, від гносеологічного до особистісного навчання і пізнання.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аршинов В.И., Буданов В.Г. Синергетика: эволюционный аспект // Самоорганизация и наука: опыт философского осмысления. – М.: Арго, 1994. – С. 229–242.
2. Аршинов В.И., Свирский Я.И. Философия самоорганизации. Новые горизонты // Общественные науки и современность. – 1993. – № 3. – С. 15–23.
3. Буданов В.Г. Синергетические стратегии в образовании. А надо ли? – Режим доступа: www.philosophy.ru.
4. Добронравова И.С. Синергетика: становление нелинейного мышления. – К.: Лыбидь, 1990. – 152 с.
5. Євтодюк А.В. Роль синергетичної парадигми у формуванні сучасної освітньої системи // Науковий вісник ВДУ. Журнал Волинського державного університету ім. Лесі Українки. Філософські науки. – 1999. – №11. – С. 205–208.
6. Євтодюк А.В. Синергетичні засади моделювання освітніх систем: Дис. канд. філос. наук: 09.00.03 / АПН України (Київ). – К., 2001. – 188 с.
7. Євтодюк А.В. Філософія освіти і синергетика – *L'union faite a force* // Філософія освіти ХХІ століття: проблеми і перспективи. Методологічний

- семінар 22 листопада 2000 р.: Збірник наук. праць / За заг. ред. В. Андрущенко. – К.: Товариство «Знання України», 2000. – С. 175–180.
8. Кичук Н.В. Формування творчої особистості вчителя в процесі вузівської професійної підготовки: Автореф. дис. на здоб. наук. ступеня докт. пед. наук. – К.: НДІ педагогіки України, 1993. – 31 с.
 9. Кізіма В. В. Ідея та принципи постнекласичної освіти // Вища освіта. – 2003. – № 2. – С. 20–29.
 10. Кочубей Н. Освіта: постнекласична трансформація // Вища освіта України. – 2003. – № 3. – С. 70–75.
 11. Освіта України у перехідний період. Дискусійна доповідь підготовлена для семінару стратегій розвитку освіти в Україні у рамках проекту суспільство і держава: діалог для розвитку освіти. – К., 1997. – 86 с.
 12. Синергетическая парадигма. Многообразие поисков и подходов. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 536 с.

РЕЗЮМЕ

А.М. Коломиец. Становление нелинейного мышления учителя в условиях перехода к постнеклассическому образованию.

В статье проанализирована проблема становления нелинейного мышления учителя в условиях перехода к постнеклассическому образованию. Исследуются особенности нелинейного типа мышления. Обосновывается необходимость становления нелинейного мышления учителя в контексте новой образовательной парадигмы.

SUMMARY

A.M. Kolomyets. The Formation Of Nonlinear Thinking Of the Teacher In the Conditions Of Transition to Postnonclassical Education.

The problem of the formation of nonlinear thinking of the teacher in the conditions of transition to postnonclassical education is analysed in the article. The main peculiarities of the nonlinear type of thinking are discovered. The necessity of the formation of nonlinear thinking of the teacher in the context of new educational paradigm is grounded in the article.

К.М. Пасько

Сумський державний
педагогічний університет

ОСОБЛИВОСТІ СТАНОВЛЕННЯ СВІТОГЛЯДНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ПОЗИЦІЇ СУЧАСНОГО ВЧИТЕЛЯ В КОНТЕКСТІ ОСВІТНІХ ІННОВАЦІЙ

У статті розглядається проблема становлення світоглядно-філософської позиції освітянина в контексті сучасних запитів суспільства і самої особистості вчителя.

Будь-які реформації в системі освіти певним чином впливають на професійне становлення вчителя як одного з основних суб'єктів освітнього процесу. Осягнення вчителем аксіологічного, гносеологічного і проксіологічного компонентів педагогічної майстерності призводить до досягнення ним відповідного рівня професіоналізму. Сучасний учитель має враховувати основні принципи, на яких здійснюється розбудова національної освітньої системи (принцип діалогізму, гуманістичної спрямованості, світового плюралізму, персоналізації знань) [11, 103–108], впроваджувати інноваційні технології у процес навчання і виховання, сприяти різнобічному розвитку учня, займатись професійним та особистісним самовдосконаленням тощо.

Серед об'єктивно-особистісних характеристик учителя, які впливають на його педагогічну майстерність, важливе місце посідає професійна витриманість як тривала самореалізація особистості в обраній професії за наявності почуття впевненості у правильності й обґрунтованості свого вибору. Професійна витриманість учителя досить часто пов'язується з поняттям „відданість школі” і сприймається як її вищий показник. Відданість школі, насамперед, передбачає почуття єднання зі шкільним колективом, приналежності, причетності до нього, сприйняття школи як рідного дому. Крім того, відданість школі проявляється як усвідомлене прийняття цінностей шкільного колективу, його планів, ідей розвитку, визнання авторитету шкільної адміністрації, участь у створенні іміджу школи, відкритість, готовність до обміну досвідом роботи, орієнтацією на встановлення сприятливого психологічного клімату, бажання працювати з дітьми тощо [1, 98–100; 10, 16]. Відданість школі вимагає включення в роботу, трудової активності, неприхованого інтересу до професії. Визначальною рисою трудової активності педагога є її спрямованість на підвищення активності іншої людини – учня. Це істотна особливість педагогічної праці, адже для її успішного розгортання недостатньо знань предмета. Потрібен широкий спектр психолого-педагогічних умінь, навичок, технологій, самостійності у вирішенні педагогічних ситуацій.

Педагогічна майстерність тісно пов'язана з ціннісною орієнтацією особистості. Щодо цінностей, то вони відіграють істотну роль у роботі педагога, а тому необхідно звернути особливу увагу на:

- 1) здатність учителя інтеріоризувати цінності, характерні для суспільства;
- 2) бажання і можливості вчителя ефективно транслювати цінності в ході навчально-виховного процесу;
- 3) створення вчителем умов для прийняття учнем переданих йому цінностей.

Крім того, на педагогічну майстерність учителя впливають не тільки зазначені, але й інші чинники. Серед них – якість життя, соціальне походження, виховання, етнонаціональні характеристики, які сучасна західна соціологія включає в поняття “соціальний статус”. Останній досягається внаслідок здобуття освіти, кваліфікації, соціального престижу професії тощо. Усе це проектується на трудову діяльність учителя, багато в чому зумовлює його культуру, світогляд, ідеали, адже педагогічна майстерність є виявом

високого рівня педагогічної діяльності: „Часто захоплюємося творами художників, музикантів, творінням рук скульпторів, будівельників, талантом артиста, не замислюючись над тим, що захоплюємось не просто талантом, а плодами праці митця... Майстерність педагога повинна стояти найвище, бо через його руки проходять усі майбутні творці” [3, 8].

Одним з компонентів, що значною мірою впливає на становлення педагога-майстра є його світогляд. А це ціла система філософських, наукових, соціально-політичних, моральних, етичних, естетичних поглядів і переконань учителя, які визначають спрямованість його діяльності. Створюючи уявлення про загальну картину світу, світоглядові характерна більш висока інтеграція знань і наявність не тільки інтелектуального, але й емоційно-ціннісного відношення індивіда до світу. Погляди ж і переконання є прийнятими особистістю достовірними й емоційно пережитими уявленнями про світ. Однак структуру світогляду сучасного вчителя складають не просто погляди і переконання, а й теоретична система узагальнених знань про світ і місце в ньому людини.

З огляду на це основними чинниками, що визначають місце та роль педагогічної майстерності в системі професійних характеристик сучасного вчителя є рівень його світогляду, гуманістична спрямованість діяльності, професійна і психологічна культура, професійна і комунікативна компетентність, стиль мовлення, креативний характер праці й ін. Крім того, кожен учитель має пам'ятати, що він належить відразу до двох світів, має сприймати два різні світогляди, має творити у двох вимірах – дитячому і дорослому. Тому вчитель сучасної школи повинен володіти високим рівнем саморегуляції, уміти ідентифікувати себе з дитиною і з дитячим колективом, урівноважувати взаємозв'язок і взаємозалежність дорослого і дитячого світоглядів. Запропонована нами модель світоглядної позиції сучасного вчителя (Див. рис.) наочно демонструє, так би мовити, „еталонне” (бажане) усвідомлення педагогом особливостей сприйняття світоглядної позиції дитини й уміння синтезувати її позицію і власну дорослу в процесі навчально-виховної взаємодії.

Завдання вчителя – бути посередником, а інколи і провідником світоглядних позицій як дитини, так і дорослого, при цьому вміти не лише поєднувати, а й відокремлювати світобачення, світовідчуття та світосприйняття дитини і дорослого, оскільки таке усвідомлення та його подальший перехід у практичне застосування безпосередньо впливає на комунікаційні процеси у стосунках суб'єктів як між собою, так і зі світом у цілому.

Модель світоглядної позиції сучасного вчителя можна зобразити наступним чином:

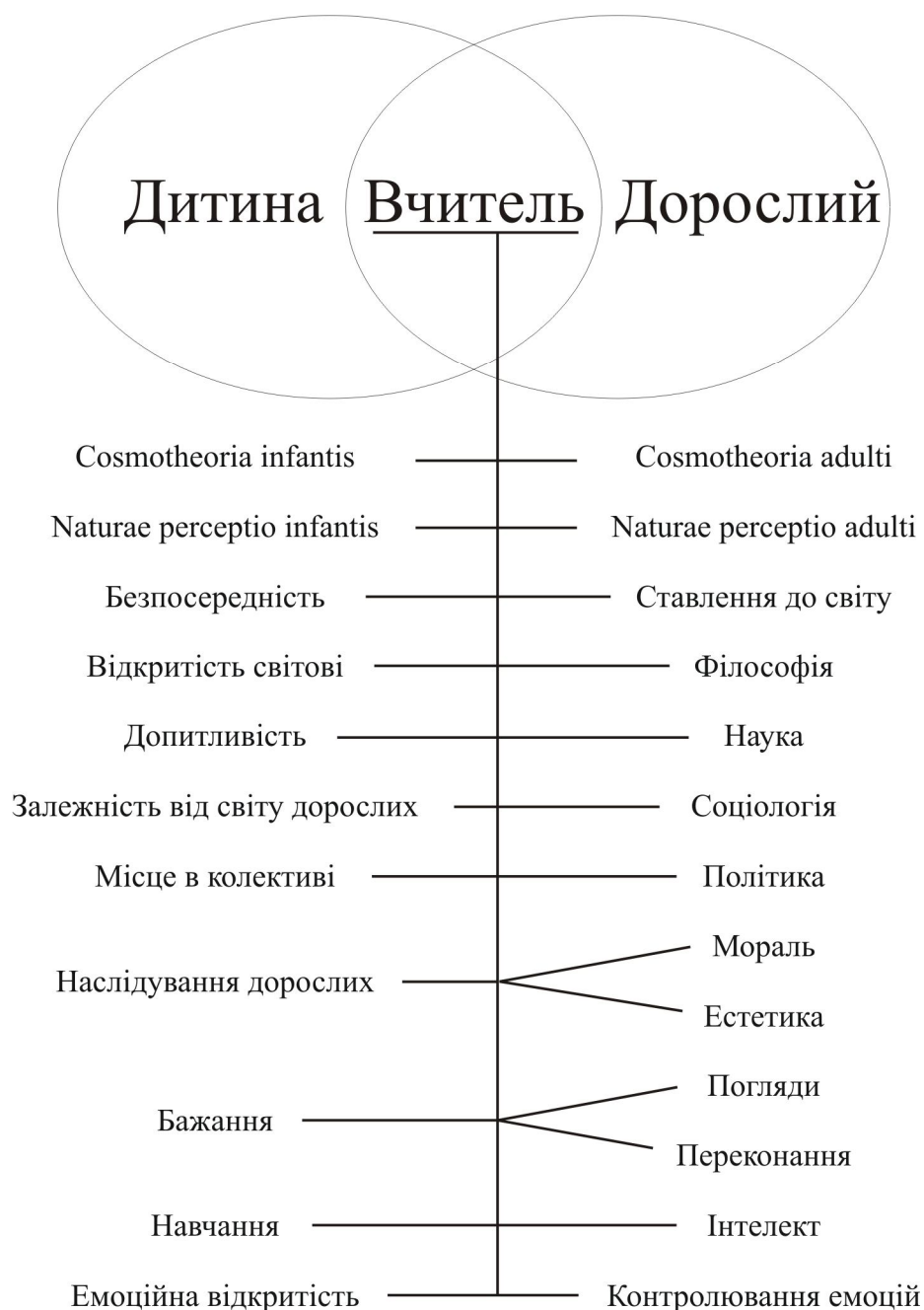


Рис. 2.2. Модель світоглядної позиції сучасного вчителя

Відповідно до моделі світоглядної позиції вчителя (Див. рис.) можна визначити такі специфічні особливості у світовідчутті та світосприйнятті дитини і дорослого: дитяча безпосередність – доросле ставлення до світу; емоційна, дитяча відкритість світові і допитливість – філософські та наукові дослідження, чіткий емоційний контроль; залежність дитини від світу дорослих, її намагання зайняти певне місце в колективі, прагнення дорослості – дані соціології, політичних уподобань, моральних норм та естетичних смаків тощо. Урахування цього є необхідним філософським підґрунтям для налагодження взаємодії вчителя з дитиною у процесі навчання та виховання.

У педагогічному процесі надто важливими для суб'єктів є їх взаємини. Від їх характеру залежить настрій, моральне самопочуття, працездатність тощо. Стосунки з оточуючими сприяють осмисленню свого існування, усвідомленню себе як частки колективу або суспільства. Людина, як суспільна істота, немислима поза взаєминами з іншими людьми. Саме завдяки спілкуванню і певним взаєминам, що складаються у процесі цього спілкування, індивід поступово стає особистістю, здатною усвідомлювати не лише інших, але й самого себе, свідомо й активно регулювати власну діяльність та поведінку, впливати на оточуючих, урахувати їх прагнення, інтереси.

Тому всебічний розвиток особистості вчителя передбачає формування загальнолюдських норм життєдіяльності та таких її складових, як добро, краса, істина, свобода і совість, повага і любов. За цими показниками, тобто з позицій загальнолюдської моралі в повсякденному житті, й оцінюється вихованість педагога. Тож, його світогляд формується в процесі виховання та практичної діяльності.

Нині не дискутується питання, який світогляд потрібно формувати сучасному вчителю. У Національній доктрині розвитку освіти України у XXI столітті наголошується на необхідності формування цілісної наукової картини світу і сучасного світогляду, здібностей і навичок самостійного наукового пізнання, тобто наукового світогляду [5]. Саме науковий світогляд виконує життєво важливі функції – пізнавальну, методологічну, критичну й інші. Як такий, він є осердям, фундаментальним чинником розумового, морального, естетичного розвитку педагога, надає його поведінці цілеспрямованості, сприяє реалізації гуманістичних ідеалів.

У контексті освітніх інновацій, гуманізації освіти необхідно вирішити два головні завдання: виживання людства в цілому і якомога повне задоволення потреб в освіті окремої людини з метою найповнішої реалізації її здібностей та власної життєвої мети. Для вирішення першого завдання необхідне формування принципово нового світогляду, який повинен включати усвідомлення людства як цілісної системи та забезпечення гармонійної взаємодії людства і природи. А це вимагає поглибленого діалогу культур [11]. Друге завдання має бути підпорядковане першому, а тому потребує обачливого формування мотиваційної сфери та ціннісних орієнтацій учителя. Розв'язання цих проблем, як підтверджує вітчизняний і світовий досвід, можливе за умови оптимізації управління процесом виховання за допомогою гуманізації освіти, що має забезпечити затвердження пріоритету загальнолюдських цінностей у суспільстві.

Упродовж останніх років педагогічними колективами шкіл і ВНЗ України набутий значний досвід гуманізації навчально-виховного процесу. Проте школа ще не готова відповісти на запитання щодо сутності та змісту гуманізації підготовки вчителя, не розроблені основні положення теорії і практики гуманізації, які відповідали б вимогам сучасності. Процес гуманізації освіти, який відображає соціально-педагогічні перетворення у суспільстві, буде ефективним за умови переорієнтації кінцевої мети навчально-виховного

процесу як у школі, так і у ВНЗ, стрижнем якої має стати гуманізація педагогічної діяльності у світлі людиноформуючої функції, а також створення і реалізація системи гуманних взаємин і стосунків, навичок і звичок гуманної поведінки. Тому одним з основних завдань становлення педагогічної майстерності сучасного вчителя є повернення у навчально-виховний процес сутнісної ознаки народної та класичної педагогіки – її гуманістичного джерела. Реалізація цієї мети забезпечується шляхом становлення й розвитку в учителя тих професійно необхідних якостей, які забезпечать відповідне рефлексивне керівництво, а саме: спостережливості, емпатії, динамізму, емоційної стабільності, педагогічного такту. Джерелами, що забезпечують необхідний рівень активності вчителів у роботі над вдосконаленням педагогічної майстерності є мотиви самоактуалізації особистості у сфері професійно-педагогічної діяльності. Регулятором цих мотивів, які забезпечують їх органічне включення в загальну систему професійно-ціннісних орієнтацій особистості вчителя, є гуманістична спрямованість педагогічної діяльності.

З огляду на це, педагогічна майстерність як навчальна дисципліна у вищих педагогічних навчальних закладах ґрунтуючись на ідеї формування професіоналізму найвищого рівня, орієнтує майбутніх учителів на дієвий, а не задекларований гуманізм. У процесі засвоєння змісту педагогічної майстерності, відповідних умінь і навичок, складних стратегій розв'язання педагогічних колізій саме гуманістичне джерело є метою і організуючим компонентом педагогічних дій. Відпрацьовуючи окремі прийоми й уміння, студенти навчаються утримувати наскрізну, пролонговану мету – реалізацію на гуманістичних засадах взаємодії з майбутніми колегами і вихованцями. На жаль, більшість навчальних предметів тільки декларують теоретичні положення гуманістичного підходу, але не забезпечують майбутнім учителям оволодіння технікою гуманістично орієнтованої діяльності. При цьому саме педагогічна майстерність заповнює суттєвий проміжок у структурі та змісті гуманізації професійної підготовки майбутніх учителів. Тож організовуючи роботу з майбутніми вчителями, необхідно виходити із специфіки навчального курсу основ педагогічної майстерності, а саме:

- курс педагогічної майстерності – більше освітній, ніж виховуючий, що формує майбутнього вчителя не стільки на рівні теорії, скільки на рівні відносин;

- зміст і логіка побудови занять з основ педагогічної майстерності мають бути спрямовані на створення умов для сприйняття, усвідомлення, засвоєння і реалізації студентами моделі гуманістично спрямованої особистості, розкриття зв'язку гуманістичної спрямованості з педагогічною культурою загалом;

- особливістю проведення занять є завдання забезпечення високої комунікативності й активності кожного студента, включення його у взаємодію не тільки з викладачем, але й зі студентською аудиторією, вимога постійного функціонування лінії зворотного зв'язку з іншими членами групи (аналіз кожним студентом і групою в цілому реальних педагогічних досягнень під час

оволодіння педагогічною технікою, формування педагогічних здібностей, реалізація гуманістичної спрямованості);

- під час проведенні занять обов'язковим є моделювання майбутньої педагогічної діяльності, ситуативне програвання окремих фрагментів педагогічної дійсності, під час яких відбувається засвоєння і відпрацювання окремих елементів педагогічної майстерності;

- зміст роботи зі студентами базується на розвитку й удосконаленні педагогічної техніки, педагогічних здібностей і загалом особистісних якостей, необхідних для успішної професійної діяльності [2, 44; 7, 37].

Сучасна епоха характеризується процесами пошуку нових директив у філософії та теорії освіти. Нове світовідчуття і світорозуміння спричиняють зміну в освітніх поглядах на розвиток і формування особистості дитини, визначають можливості, завдання, мету й засоби освіти. Побудова нової освітньої моделі передбачає її теоретичне переосмислення та практичну орієнтацію вчителя на новий ідеал, зміну пріоритетів і переоцінку цінностей. Нова соціально-політична ситуація, з одного боку, спрямовує на переосмислення мети навчальної та виховної діяльності, провідних теоретико-методологічних принципів і критеріїв ефективності її змісту, форм і методів, а з другого – призводить до порушення елементарних прав дитини на її розвиток, адже найважливішою особливістю формування гуманних стосунків є те, що їх не можна нав'язати, вони не виникають за безумовної слухняності та підкорення зовнішньо заданим вимогам. Для їх формування потрібен не зовнішній, а глибинний процес концептуального переосмислення провідних задумів, конструктивних принципів системи дій, засобів реформування всієї шкільної освіти.

З огляду на це для вчителя чи не єдиною можливістю отримати доступ до внутрішнього світу учнів є готовність навчитися жити одним з ними життям. У вітчизняній школі це означає насамперед подолання статусно-функціонального розподілу ролей у навчально-виховному процесі, який протягом багатьох десятиліть нав'язувався авторитарною педагогікою. Іншими словами, відносини між педагогом та учнем зі сфери формально-організаційної має перейти у сферу неформальної комунікації.

Специфіка формування педагогіки співробітництва у тому й полягає, що принципові зміни мають відбутися передусім на рівні особистісних орієнтирів педагога. Він має змінити своє ставлення до учнів і навчального процесу настільки радикально, наскільки це дозволяє йому зробити формування нової системи цінностей. Видатний вітчизняний педагог і гуманіст В. Сухомлинський писав, що необхідно прагнути до того, аби учителя й учнів об'єднувала духовна спільність, при якій забувається, що педагог – керівник і наставник [9]. Але дотепер на рівні масової школи не вдалося створити навіть найпростішої системи міжособистісного спілкування учителя й учня. Причини цього слід шукати не лише у школі, але й у сучасному суспільстві. Проте система освіти має самостійно культивувати нові принципи стосунків між учителем та учнем, у тому числі використовуючи кадровий відбір, нові критерії оцінювання

діяльності педагогів та педагогічних колективів, комплексне впровадження випробуваних гуманоцентричних систем навчання та виховання. Поступово має втілюватися в життя один з основних постулатів гуманістичної педагогіки – у педагога в школі не повинно бути життя, відірваного від життя його учнів. І загалом ніякого ізольованого від учнів педагогічного життя у школі не повинно бути, оскільки школа принципово існує для дітей, а їхнє життя – це і є життя школи. Надати середовищу міжособистісного спілкування людського виміру, утвердити в навчальному закладі особистість, а не просто функціонуючого суб'єкта пізнавального процесу, не тільки любити й поважати, але й уміти жити одним життям, проживати його разом щоденно – такий єдиний шлях наших педагогів до створення гуманоцентричної школи [10].

Саме тому сучасному вчителю повинна бути притаманна висока професійна і психологічна культура, яка найтіснішим чином пов'язана з відповідним рівнем наукового світогляду, який правомірно спирається на сукупність показників усіх наук, на здобуті знання стосовно законів суспільства, духовної діяльності людини. Саме такий світогляд, достатньою мірою апробований практикою і позитивним досвідом педагогіки, сучасною методолого-гносеологічною ситуацією розвитку освіти, безпосередньо сприяє прирощенню нового наукового знання про людину як найвищу цінність суспільства. Науковий світогляд цілком правомірно є наріжним каменем сучасного стилю наукового мислення учителя-професіонала, важливою складовою інтелектуального, загальнокультурного підґрунтя його діяльності. Поглиблюючи змістовні характеристики гуманізації вищої педагогічної освіти, виділяючи її філософсько-світоглядні аспекти, необхідно аргументовано переконувати вчителів у тому, що саме такі освітянські настанови повинні складати основу цілеспрямованості вдосконалення їхньої професійної культури, фахової діяльності з усвідомленим способом бачення, осмислення й оцінки дійсності. Важливо доказово подати принципову значущість філософсько-світоглядних передумов і категорій для визначення предмета і об'єкта досліджень, постановки і розв'язання конкретних і практичних завдань, вибору методів дослідження і стратегії подальших висновків та узагальнень результатів пошуку. Зрештою, педагоги мають осмислити, що істинна свобода особистості набувається нею завдяки істинній освіті і тільки їй. Тільки сплав істинно наукового світогляду і справжнього гуманізму може бути справжнім еталоном менталітету українця. Саме таких думок дотримувались у своїх педагогічних працях і практичній діяльності такі видатні, всесвітньо відомі вчені В. Вернадський, А. Кримський, О. Потебня та їх послідовники [4, 124]. З огляду на це, основними концептуальними положеннями в підготовці вчителів є опора на пріоритети загальнолюдських цінностей, необхідність виховання комунікативних навичок і вмінь, формування планетарного мислення, розуміння та відчуття особистості як невід'ємної частини єдиного та взаємозалежного світу. Отже, освітні інновації в Україні зумовлюють необхідність підготовки вчителя-професіонала, здатного забезпечити виховання

людини демократичного світогляду і культури, яка б з повагою ставилась до традицій народів і культур світу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Балл Г.О. Про психологічні засади формування готовності до професійної праці // Психолого-педагогічні проблеми професійної освіти. – К., 1994. – С. 98–100.
2. Барбина Е.С. Педагогическое мастерство – искусство и наука быть человеком. – К.: Вища школа, 1995. – 105 с.
3. Карпенчук С.Г. Сходження до Макаренка // Постметодика. – 2001. – № 4. – С. 3–12.
4. Люріна Т.І. Професійна культура вчителя: педагогіко-антропологічний аспект // Матеріали науково-практичної конференції „Роль антропологічного фактора в освітніх технологіях ХХІ століття”. – Мелітополь, 2002. – С. 124.
5. Національна доктрина розвитку освіти України у ХХІ столітті. – К.: Шкільний світ. – 2001. – 24 с.
6. Пасько К.М. Професійне становлення вчителя та засоби педагогічної майстерності в контексті освітніх реформаций (філософсько-педагогічний аналіз)) // Філософські науки. – Суми: СумДПУ, 2007. – Вип. 2. – С. 163–176.
7. Проблеми формування сучасного вчителя у вищій педагогічній школі: Шляхи підвищення пізнавальної активності студентів педагогічного навчального закладу: Наук.-метод. зб. / Упоряд. і заг. ред. М.М. Астаф'євої. – Ніжин: Вид-во НДПУ, 1999. – 174 с.
8. Романенко М.І. Соціальні та парадигмально-когнітивні детермінанти розвитку сучасної освіти: Автореф. дис. ... доктора філософ. наук / Дніпропетр. нац. ун-т. – Дніпропетровськ, 2003. – 32 с.
9. Сухомлинський В.О. Людина неповторна // Вибр. Твори: В 5 т. – К.: Вид-во Радянська школа, 1976. – Т. 5. – 639 с.
10. Учитель: крупным планом. Социально-педагогические проблемы учительской деятельности / Под ред. В.Г. Вершловского. – СПб.: ГУПМ, 1994. – 160 с.
11. Філософські абрисы сучасної освіти / І. Предборська, Г. Вишинська, В. Гайденко, І. Гамрецька та ін.; за заг. ред. І. Предборської. – Суми: Університетська книга, 2006. – 226 с.

РЕЗЮМЕ

Е.Н. Пасько. Особенности становления мировоззренческо-философской позиции современного учителя в контексте образовательных инноваций.

В статье рассматривается проблема становления мировоззренческо-философской позиции педагога в контексте запросов современного общества и личности.

SUMMARY

K.N. Pasko. The Specification of Forming of a Modern Teacher's World Outlook and His Philosophical Position in the Context of Educational Innovations.

The article is devoted to the problem of forming the teacher's world outlook and his philosophical position in the contexts of the development of a modern society and a personality.

В.В. Полюга

Дрогобицький державний педагогічний
університет ім. І. Франка

КОНЦЕПТ БОЛЮ ЯК АСПЕКТ ОСОБИСТІСНОГО НАЧАЛА (НА ПРИКЛАДІ СПАДЩИНИ ВАСИЛЯ СТУСА)

У статті осмислюється особистісне начало в контексті трактування концепту болю українським мислителем, поетом-класиком ХХ століття Василем Стусом. Розглядаються ті категорії філософування мислителя, що формують світоглядний потенціал сучасної української молоді.

Ключові слова: біль, екзистенція, буття, світогляд, страждання, людське існування, особистість.

Динамічні процеси, що відбуваються в сучасному суспільстві є проявом філософського (інтелектуального) рівня певного соціуму, і саме тому не є випадковістю, і тому духовна проблематика як ніколи актуальна. Так, для успішності адаптації людини до нового стану суспільства є оволодіння основами сучасної культури та здобуття високого інтелектуально-особистісного потенціалу. За таких умов важливим є осмислення філософських проблем, що розкривають особистісний потенціал людини. Однією з них є концепт болю, що розглядається нами крізь призму філософувань Василя Стуса.

Метою статті є з'ясування у спадщині Василя Стуса тієї форми екзистенціального мислення філософа, у якій відображено його міркування про зміст людського існування, про особистісне начало в людині, що є важливим аспектом у формуванні високого інтелектуального потенціалу молоді та її взаємозв'язків із соціумом. Такою формою, що розкриває людину як особистість у контексті філософування Василя Стуса є проблема болю, яка нами розглядається у співвіднесеності із вченням німецького філософа-екзистенціаліста Мартіна Гайдеггера.

Серед українських дослідників спадщини В. Стуса відзначаються такі науковці, як Дмитро Стус – син мислителя, який аналізує особливості єдності життя і слова В. Стуса [10], Михайлина Коцюбинська – дослідниця феномена творчості В. Стуса [3], Елеонора Соловей, яка наголошує на зверненні до традицій автентичного буття мислителя [9], Євген Сверстюк, який характеризує буттєвий простір В. Стуса як “життя у сфері духу” [7].

Викладення проблематики. У творчій спадщині філософа та мислителя Василя Стуса (1938–1985) наявний великий потенціал для сучасних філософських роздумів, зокрема, над проблемами онтологічного й екзистенціального змісту. Такими проблемами є існування людини відповідно до її сутності, проблема любові, болю, долі, щастя.

Особливо актуальним є екзистенціально зорієнтоване осмислення особистісного начала в контексті трактування проблеми болю В. Стусом, та проведення паралелі із зарубіжними філософсько-екзистенційними вченнями. Такий підхід, на нашу думку, дає змогу на оволодіння основами сучасної культури, впливає на формування українського менталітету. Адже саме з метою формування особистості втілюються філософські, естетичні уявлення про досконалість людини та її призначення у світі. Тому в сьогоденні залишається важливим філософське осмислення певних проблем, що розкривають розуміння людини, як особистості. Такими проблемами є: любов, щастя, біль, вірність самій собі, своїм принципам, ідеям, інтересам держави, що актуалізують те саме особистісне начало в людині.

Проблема особистості у філософії, перш за все, є вирішенням питання про місце людини у світі, ким є людина і ким вона може стати та якими є грані її свободи вибору і соціальної відповідальності [5, 313]. У філософуваннях В. Стуса спостерігаємо таку проблематику, як справжність, істинність життя людини, що проявляється на власному, максимально загостреному життєвому шляху. Провідною темою філософсько-літературної спадщини Василя Стуса є тема людини – існування людини відповідно до її сутності, пошуки свого місця у світі, прагнення до свободи вибору, а основними категоріями є ті, за допомогою яких філософ осмислює проблему існування людини як особистості – інших людей, предметів і явищ; у стосунках із самою собою – на рівні свідомості та самосвідомості, у трансценденції – до любові, щастя, болю в якому здійснюється людська свобода і яке є необхідною умовою творення людиною самої себе. Така філософська зорієнтованість мислителя відповідає вищевказаній проблематиці і є основним постулатом екзистенціальної філософії. Таким чином, зробимо спробу осмислення категорії болю, як аспекту особистісної проблематики в контексті філософії екзистенціалізму.

Екзистенціалізм з'явився як філософія, яка не ставила собі за мету дати пояснення світу, виходячи з матеріалістичного (натуралістичного) чи ідеалістичного принципів, як реакція на історичний фаталізм узагалі і песимістичний зокрема, розвиваючи філософію кризової епохи й кризової свідомості, ролі свободи й суверенності суб'єкта, вбачала смисл життя в тому, щоб знайти себе, досягти справжнього буття. Сама назва цієї філософії розкриває її таїнство. Вона походить від латинського слова *ex(s)isto* – «існую», яким визначається людське існування [4, 755]. Екзистенціалізм претендує на пояснення світу, яке було б співвіднесено тільки з людиною, а не з принципом матеріальності чи ідеальності світу. Передусім це стосується усвідомлення принципової закинутості людини у світ, у якому вона повинна жити, а отже, постійно здійснюючи спроби переступити через обмеженість обставин і через

власну однозначну заданість. Тобто людина постає, як неповторна індивідуальність, особистість, мікрокосм, і, щоб зберегти власну самоідентичність та інваріантність, вона повинна постійно переходити через грані свого наявного буття, виходити за межі самої себе, трансцендентувати, виносити себе за межі сущого. Через це граничні ситуації мають для людського існування таке принципове значення. Саме через них людина може найбільш глибоко реалізувати себе, проявити найсуттєвіші, особистісні складові свого існування. Тому людське існування характеризується постійним прагненням знайти самого себе, самореалізуватися. Проте, враховуючи жорсткі межі людського ества, людина повинна навчитися жити із постійним усвідомленням кінцевості, і цей глибоко прихований біль, спричинений цим усвідомленням, наповнює людину особливою чистотою і духовністю [4, 756].

Серед представників німецької екзистенціальної філософії чільне місце посідає вчення Мартіна Гайдеггера (1889–1976) згідно з ним раціоналістичне витлумачення людини не є неправильним, проте обмеженим. Обмеженість його полягає в тому, що воно не стосується “істинного” в людині [14, 75]. Іншими словами, М. Гайдеггер розуміє визначення людини як такої де раціональність не взмозі витлумачити його істинну сутність. З точки зору М. Гайдеггера, таке “істинне” витлумачення не може бути суто раціональним, у його якості виступає онтологія людини. Головна увага приділяється духовній активності та духовній витримці людини, яка виявилася закинутою в нерозумний потік подій і глибоко розчарувалася в історії. Єдиною справжньою дійсністю слід визнавати лише буття людської особистості. Це буття – головний предмет пізнання, насамперед, філософського. Саме онтологія людини подає істинно гуманне, тобто, людяне визначення людини [14, 90]. “Хранителем буття” М. Гайдеггер вважав поезію, оскільки не люди говорять мовою, а мова говорить людьми [14, 61]. Якщо справжньою дійсністю є буття людини як особистості, а “хранителем буття” – поезія, то логічним розвитком для нашої статті буде осмислення концепції “болю” в поетичній мові В. Стуса.

Осмислення поезії як буття було апіорі закладено у В. Стуса. Це було особливим, своєрідним виявом його особистості, індивідуальності. Така реакція була відповідною до тогочасного ставлення до мови як до засобу передачі інформації, і В. Стус добре усвідомлював, що так втрачався істинний смисл мови, який зв’язує людину і її культуру зі “становлення буття за допомогою слова” [10, 256].

Буття людини у творчості Василя Стуса – це та реальність, яка спонукає людину жити в боротьбі за власний індивідуалізм. Це та людська специфіка, яка полягає в тому, що людина “змушена існувати всупереч реальності, в абсолютно забороненому для себе світі” [12, 8]. Особистісне начало людини в умовах чужого їй світу, збудованого за принципами абсурду, де царює відчай, трактується В. Стусом категорією болю і є провідною темою більшості його поезії (*За вченням А. Камю домінує принцип абсурду. Абсурд і є реальність. Філософське кредо А. Камю “Я бунтую, отже я існую”* – примітка В.П.). Сприйняття світу як абсурдного – це таке бачення його організації, яке

заперечує наявність причинно-наслідкових, логічних зв'язків. Істинне пізнання не можливе, оскільки вся дійсність нерозумна й алогічна [8, 154]. Таке бачення бере початок із філософії екзистенціалізму, зокрема філософії Альбера Камю (1913–1960). У Василя Стуса такий контекст осмислений у символічних, художньо-образних рівнях, тим самим, відбиваючи певне світосприйняття.

Твором, у якому поет якнайкраще відображає ці положення, є вірш зі збірки “Зимові дерева” – *“Присмеркові сутінки опали”*.

Присмеркові сутінки опали,
Сонну землю й душу оплели [11, 61].

Трактування сутінок, символізує в контексті світової культури зло, а воно у свою чергу є всім тим, що шкодить нації [6, 44]. Так, і в творі В. Стуса зло – це соціальний занепад, що асоціюється з “сонною землею”, адже сну іманентне завмирання почуттів, думки. Таке завмирання було притаманне більшості тогочасного суспільства. При цьому виокремлюється внутрішня самотність, яка є екзистенційною і розглядається, як специфічне буття та його переживання. Внутрішня самотність людини є таким проявом її буття, який означає дисгармонію особистісного розвитку, спричиняючи біль і само відчуження, яке призводить до відокремленості в соціумі, і спричиняє пошуки людиною свого місця у світі, проте вже як особистості.

Так, у контексті твору простежується закинутість людини, її особистісного світу в суспільну ситуацію. Людину “закинуту у світ”, М. Гайдеггер осмислює як чужу світові [13, 71–78]. Форма її буття – самотність, яку філософ позначає “буття-у-світі” (Dasein) яке, виступає як асоціальне, трансцендентне стосовно знеособлення світу повсякденності (Man), є виходом людини до глибинних підвалин свого існування, тобто до буття, узятото в його справжньому, дійсному значенні.

Продовжуючи відображення філософських поглядів В.Стуса, доречним буде зазначити і те, що світ, у який “закинута” людина фактом свого народження осягається у процесі соціалізації через слово (мову), поскільки цей світ вже є освоєним попередніми поколіннями. Отже культурна реальність проявляється в самому акті людського існування, що неможливе без мови, мовлення, слова. Тому слово не сприймається відокремлено від глибокого контексту [1, 49]:

Самоти згорьовані хорали
геть мені дорогу замели.
І куди не йду, куди не прагну –
смерк сосновий мерзне угорі [11, 61].

Так, вислів “сосновий смерк” осмислюється як такий аргумент, що обтяжує суспільство, людську свідомість, духовність. Проте, духовність – вільна за своєю природою і, як зазначалося вище, є проявом усвідомленого болю, виявляється охопленою суспільством, що зумовлює абсурд. В такому абсурді, простежується яскраво виражений процес гри:

Аж і гра: літають головешки,
зуби клацають під ідіотський сміх [11, 61].

Таке суспільство, де людина може хіба що “клацати зубами”, тобто, страждаючи відчувати біль, призводить до переживань, але не до нарікань на долю:

Що тебе клясти, моя недоле?

Не клену. Не кляв. Не проклену [11, 61].

У цих словах – відбувається узгодження свого минулого, теперішнього і майбутнього за власними переконаннями. Аналогічно у книзі “Буття і час” М. Гайдеггер проголошує свого роду парадоксальну думку, що минуле, сучасне і майбутнє – тотожні. Він уводить поняття “часовості” як часу, який переживає людина. Сутністю “часовості” є поєднання одночасно минулого, теперішнього і майбутнього, що стає можливим у результаті перетворення останніх в “екстази”, які мисляться як моменти суб’єктивних переживань людини [13, 366]. Сутність “часовості”, як пише М. Гайдеггер, полягає у виявленні єдності “екстазів”. Тобто, у часі, який переживається людиною, також спостерігається факт зміщення в одночасність, минулого, теперішнього і майбутнього. Допоки людина живе, для неї минуле, теперішнє і майбутнє зливаються в самому факті її теперішнього існування [13, 366–369]. Так, в аналізованому творі, життєвий вибір вбачається в стоїчному прийнятті труднощів і випробувань “життя – одне стернисте поле”. Знову ж спостерігаємо певний напрямок мислення М. Гайдеггера, що виражає поняття стоїчного песимізму – поклик зберігати стійкий “героїзм”, незважаючи на загибель особистості [2, 33]. Згадаємо також “Міф про Сізіфа” А. Камю, де ірраціоналізм його філософії впадає в глибокий песимізм. Так і у В. Стуса:

Хай життя – одне стернисте поле,

але перейти не помину.

Дотягну до краю. Хай руками,

хай на ліктях, поповзом – дарма,

душу хай обшмугляю об камінь [11, 61].

Простежується чітке уявлення можливих наслідків, які стоять за цим в умовах тогочасного тоталітарного суспільства, проте така перешкода не є завадою для людини як особистості. За цим стоїть вища сила – Батьківщина, нехай навіть “утрачена, ледача, байдужа, осоружна”. Це вже духовна категорія, яка дає сенс справжньому, особистісному людському існуванню, осмисленому з болем, зі “сльозою”:

Все одно милішої нема

за оцю утрачену, ледачу,

за байдужу, осоружну, за

землю цю, якою тільки й значу

і якою барвиться сльоза [11, 61].

В аналізованому творі є моменти, які показують близькість ідей В. Стуса й екзистенціалістів, зокрема М. Гайдеггера й А. Камю, – це ідея ворожості світу щодо людини, тема самотності людини в світі і прийняття долі. Наприкінці твору з’являється певна деталь – “барвиться сльоза”. Це прояв протилежної сторони страждання – радості, яка є усвідомленням патріотизму через катего-

рію болю, страждання. Отже, у контексті цього твору розкривається буття людини як особистості в суперечливому світі, сенс такого буття усвідомлений за допомогою патріотичного мотиву, який розкрито почуттям особистого страждання – категорією болю.

Осмислення буттєвих проблем, зокрема погляду В. Стуса на проблему пошуку власного особистісного начала, відображається також у філософській концепції вірша *“Цей біль – як алкоголь агоній”* зі збірки *“Веселий цвинтар”*. Тут простежується стан емоційного, душевного страждання, також окресленого словами *“біль”, “жаль”*. У такому контексті категорія болю є тотожна стану *“на межі”* життя і смерті. За вченнями екзистенціалізму, саме перед лицем смерті, на смертній грані найповніше розкривається істинна людина. Так, М. Гайдеггер зазначає: *“Буття до смерті є заступанням в здібність бути того ж сущого, чий спосіб бути є самим заступанням... Заступання є можливістю розуміти найбільш крайню свою здібність бути, тобто, можливістю власної екзистенції”* [13, 298].

Пошук істини буття, за концепцією твору, осмислюється, як такий процес, де людина ігнорує, *“забуває”* світ:

Цей біль – як алкоголь агоній,
як вимерзлий до хрусту жаль
Передруковуйте прокльони
і переписуйте печаль
Давно забуто, що є жити,
і що світ є, і що є ти.
У власне тіло увійти
дано лише несамопитим [11, 183].

Емоційно-болісне напруження трактується В. Стусом як *“несамопитість”*, що актуалізує особистісне начало – *“У власне тіло увійти”*, тобто віднайти самого себе, зрозуміти своє покликання. Таке усвідомлення пов'язане з душевними переживаннями (*“а ти ще довго сатаній”*), що призводить до самознищення:

Ще довго сатаній, допоки
помреш, відчувши власні кроки
на сивій голові своїй [9, 183].

Отже, в аналізованому творі В. Стуса, людина обирає страждання, щоб віднайти саму себе, своє особистісне начало, а тому відображення філософських поглядів мислителя осмислюється за допомогою концептуального змісту. Основним концептом, що розкриває внутрішні переживання В. Стуса, або ж наближує до дійсного людського буття – є біль.

Своєрідність бачення елементів внутрішньої екзистенції В. Стуса – є, як зазначалося вище, виділення їх категоріального змісту. Біль для поета не просто вимушений стан буття, у ньому мислитель вбачає і доцільність з погляду прилучення людини як особистості до справжнього.

Таким чином, зробимо певний висновок про те, що, з'ясовуючи категорії екзистенціального філософування Василя Стуса, концепт *“болю”* постає як

феномен, за допомогою якого на художньо-образному рівні мислитель розглядає проблему існування людської особистості.

Екзистенціалізм проявляється у В. Стуса в ідеях трагічного стоїцизму і пов'язаний з темою “закинутості” людини у світ, нівелюючого впливу соціуму на особистість, на противагу чому вона може протиставити свою духовність усвідомлену категорією “болю”. В. Стус вважав, що у важких умовах існування справжня людина знаходить особистісне начало, власну сутність.

Співставивши вчення М. Гайдеггера з творами наповненими філософського змісту, В. Стуса, ми дійшли висновку, що їх філософські вчення є досить спорідненими, зокрема, в схожих моментах трактування онтології людини, або ж дійсної людської сутності в світі нівелюючого суспільства. Зокрема, у понятті “буття-у-світі” як асоціального, що розкриває самотність; у моменті “на межі”, що осмислюється мислителями як можливість буття власної екзистенції у стані страждання, болю. Концепт болю виявляє основний предмет екзистенціально зорієнтованої філософсько-літературної спадщини В. Стуса – становлення особистісного начала, існування людини відповідно до своєї сутності.

Все це вказує на те, що досліджуючи існування людини, що відповідає її сутності, філософ-поет впливає на формування особистісного аспекту в становленні української молоді, на формування українського менталітету тим самим збагачуючи соціокультурні процеси нашої держави.

ЛІТЕРАТУРА

1. Біленко Т.І. Мова і самореалізація особистості: моральні засади, вербальна оснащеність // Людинознавчі студії. – Дрогобич: “Вимір”, 2005. – С. 44–53
2. Габитова Р.М. Человек и общество в немецком экзистенциализме. – М.: Наука, 1972. – 221 с.
3. Коцюбинська М. Новітні палімпсести: (Кілька думок про феномен В. Стуса) // Філософська і соціологічна думка. – 1990 – № 2. – С. 100–102
4. Экзистенциализм // Философский энциклопедический словарь / Редкол.: С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичёв и др. – 2-е изд. – М.: Сов. энциклопедия, 1989. – С. 755.
5. Личность // Философский энциклопедический словарь / Редкол.: С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичёв и др. – 2-е изд. – М.: Сов. энциклопедия, 1989. – С. 313.
6. Іванишин П.В. Печать духу: національно-екзистенціальна Франкіана. – Дрогобич: “Відродження”, 2006. – 96 с.
7. Сверстюк Євген. Блудні сини України. – К.: “Знання” України, 1993. – 256 с.
8. Скотний В.Г. Філософія: історичний і систематичний курс. – К.: Знання України, 2005. – 576 с.
9. Соловей Е. Проблема автентичного буття (В. Стус) // Українська філософська лірика. – К., 1999. – С. 253–291.

10. Стус Дм. Василь Стус: життя як творчість. – К.: Факт, 2005. – 368 с.
11. Стус В. Твори: В 4 томах. – Львів: Просвіта, 1994. – Т.1, кн.1. – 420 с.
12. Стус В. Феномен доби (сходження на Голгофу слави). – К.: Товариство “Знання” України, Видавничо-поліграфічний центр “Знання”, 1993. – 96 с.
13. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. – Харьков: “Фолио”, 2003. – 503 [9] с. (Philosophy).
14. Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den “Hummanismus”. – Bern, 1947. – S. 75.

РЕЗЮМЕ

В.В. Полюга. Концепт боли как часть личностного начала (на примере наследия Василия Стуса).

В статье осмысливается концепция боли, в контексте философского понимания украинского поэта-мыслителя XX века Василия Стуса. Рассматриваются те категории философствования мыслителя, которые формируют мировоззренческий потенциал украинской молодежи.

Ключевые слова: боль, экзистенция, бытие, мировоззрение, страдание, человеческое бытие, личность.

SUMMARY

V.V. Polyuga. The Conception of Pain As an Aspect of Personal Beginning (Following the Example of Vasyl Stus Inheritance).

An attempt of comprehension of the conception of pain in the context of philosophical interpretation of Ukrainian poet-thinker of the XX century Vasyl Stus is made in the article. When examining personal beginnings of a man and a category of pain in existential context we turn out such philosophical idea of Vasyl Stus, which form outlook potential of modern Ukrainian youth.

Key-words: pain, existence, being, outlook, suffering, human existence, personality.

ЗМІСТ

Кисельов М.М.	Наука і освіта в епоху постнекласики: проблеми перетину.....	3
Чуйко В.Л.	Особливості концепції істини в теорії наукового пізнання.....	12
Вовк С.М.	Проблеми та статус предмету синергетики.....	17
Мороз О.Я.	Самоорганізація в дослідженнях з кібернетики, штучного інтелекту та синергетики.....	28
Лебедь Е.А.	Природа и наука в человекомерном пространстве.....	39
Дмитриева М.С.	Ceteris paribus в контексте современных научных исследований.....	48
Рошкулець Р.Г.	Співвідношення науки та інших форм світогляду в філософії науки П. Фейєрабенда.....	57
Білоус Т.М.	Реабілітація емпіризму. Ревізія поглядів на наукову теорію логічного позитивізму	
	Басом Ван Фраасеном.....	65
Богатая Л.Н.	Концепт сознания в философских размышлениях В.В. Налимова.....	72
Шимоліна О.В.	Філософська антропологія як загальнонаукова методологія.....	79
Косяк В.А.	Духовное водительство телом человека.....	83
Мармуров В.В., Давидов П.Г.	Духовність як основа розвитку особистості у вітчизняних педагогічних та етико-аксіологічних концепціях.....	93
Сухорукова А.В.	Соціально-філософський аналіз виховання духовності як складової системи соціальної безпеки.....	100
Долгих А.А.	Социокультурная трансформация: онтологический аспект.....	108
Лебідь А.Є.	Питання про буття: ментальний, евристичний та логічний аспекти тлумачення.....	115
Зленко Н.Н.	Риск в обществе и общество риска	123
Десятков А.С.	Информационное общество и проблема глобального риска.....	129
Клевець І.Ю.	Онтологічні та гносеологічні аспекти синергетичного розгляду соціального конфлікту.....	137
Ангелина Э.А.	Мировая интеграция: историко-философский аспект.....	145

Александровская В.Н., Смеричевский Э.Ф.	Глобальная компьютеризация: региональные эксперименты моделей «информационного общества»..... 151
Карпенко В.Є.	Проблема штучного інтелекту в сучасній філософії..... 159
Белоусова В.Ю.	Информационное общество: анализ современных концепций социального управления..... 167
Нестерова М.А.	Методологический потенциал концепции габитуса в управлении изменениями..... 174
Медуница Г.И.	Информационное общество: аксиологическая связь с ноосферой В.И. Вернадского..... 183
Коломієць А.М.	Становлення нелінійного мислення вчителя в умовах переходу до постнекласичної освіти..... 192
Пасько К.М.	Особливості становлення світоглядно-філософської позиції сучасного вчителя в контексті освітніх інновацій..... 199
Полюга В.В.	Концепт болю як аспект особистісного начала (на прикладі спадщини Василя Стуса)..... 208

Наукове видання

Філософські науки

Збірник наукових праць
Випуск 2

Відповідальний за випуск В.В. Бугаєнко

Директор видавництва Р.В. Кочубей
Головний редактор В.І. Кочубей
Комп'ютерний набір і верстка Т.О. Кравченко

Здано до складання 07. 07. 08.

Підписано до друку 28. 08. 08.

Формат 60x84/16. Гарн. Times. Папір офсет. Друк ризогр.
Умовн. друк. арк. 13,3. Обл.-вид. арк. 17,2. Тираж 200 прим. Вид. 3.

ТОВ «ВТД «Університетська книга»
40030, м. Суми ,вул. Кірова, 27, 5-й пов.
E-mail: publish@book.sumy.ua
www.book.sumy.ua

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів
видавничої продукції ДК № 489 від 18.06.2001