

КОНЦЕПЦІЯ “ЄДИНОЇ НАУКИ”: ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Наука, за визначенням В.І.Шинкарука, “історично виникла із пізнавального (теоретичного) відношення людини до світу, коли вона виділилася у відносно самостійну сферу людської діяльності. Це визначає сутність науки як одного із способів людської діяльності, метою якого є пізнання суцього (і належного) як необхідного продукування логічно та експериментально доказового знання” [1, 320]. Суцце взагалі і як предмет наукового дослідження, попри його різноманітність, є цілісним утворенням. А наука до сьогодні має велику кількість конкретних напрямів (дисциплін), які поділяють єдине суцце на безліч невзаємопов’язаних фрагментів. Тому принципово важливою є координація зусиль учених, інтеграція наукових напрямів, за якими вони, вчені, спеціалізуються.

Споконвічна мрія людства про єдину, цілісну науку має глибоке історичне коріння. В історії філософії та історії науки є багато прецедентів і цікавих спроб постановки означеної проблеми та її усвідомлення, які можна документувати від “Природничої історії” Плінія Старшого та праць Гіппократа. Тенденція поєднання природничої та гуманітарної складових наукового пізнання була дещо призупинена картезіанством і почала відроджуватись уже в пізніх формах неопозитивізму (постпозитивізму), які уособлювали А.Н.Уайтхед, Т.Кун, К.Поппер, П.Фейерабенд та ін.

Як було вже зазначено, намагання поєднати зусилля спеціалізованих наук (дисциплін) мають глибоку історичну традицію. Багатьом теоретикам наука уявлялася як єдине органічне ціле, яке можна реалізувати за допомогою певного методологічного принципу. Р.Декарт, Г.Галілей, Г.Лейбніц сподівалися на математику, як універсальний інтегруючий засіб. Принципи еволюційної теорії та геології успішно поєднував Ч.Лайель. Ф.Фур’є вважав за можливе побудувати “соціальну науку” на принципах “всесвітнього тяжіння”. Хоча єдність матеріального світу завжди була майже аксіомою, шлях до формування єдиної науки був важким, суперечливим і донині незавершеним.

Що ж до новітніх тенденцій розвитку наукового та філософського знання, то чільне місце в світоглядно-методологічних

трансформаціях наукового пізнання сьогодні посідає усвідомлення нагальної потреби в поєднанні природознавчої та гуманітарної культури сучасної людини, головним чином шляхом розвитку трансдисциплінарних досліджень. Можна сказати, що стратегічним завданням методології сучасного наукового пізнання є осмислення людини та її природного оточення як цілісного феномена, з урахуванням його матеріальних та духовних складових. Як зазначав В.І.Шинкарук, “формою суспільної свідомості наука виступає у систематичній єдності усіх її галузей та елементів знання” [2, 19].

Необхідним методологічним підґрунтям такого осмислення є розвиток міждисциплінарних зв’язків та інтеграція природничо-наукового знання з соціогуманітарним. Причому мається на увазі саме інтеграція, а не їх злиття. Як свідчать історія науки та сучасні розробки з філософії та методології науки, між цими головними блоками наукового пізнання завжди будуть принципові відмінності. Проте, як ми сподіваємося показати далі, є можливою (і вона вже створюється) єдність дослідницьких методів.

Інтеграція зусиль природознавства та соціогуманітарних дисциплін (особливо в контексті осмислення феномена людини), що традиційно так чи інакше здійснювалася в медицині та педагогіці, набрала суттєвого поштовху в таких сучасних напрямках наукового аналізу, як **біофілософія, філософія людини, соціобіологія, екологія, філософія техніки**. Принципове протиставлення знання про природу (номотетичного) знання про суспільство (ідеографічному), обґрунтоване в працях О.Конта, В.Віндельбанда та Г.Ріккєрта, нині успішно долається. Стає очевидним, що попри всі їх відмінності вони органічно доповнюють одне одного в процесі цілісного освоєння дійсності. Таке взаємодоповнення на перших порах відбувалося шляхом запозичення гуманітарними дисциплінами методології точного природознавства, яке традиційно було зразком і уособленням науковості взагалі. Проте “картезіанська програма” обґрунтування дослідницького процесу не могла достатньо враховувати специфіку гуманітарії. Тому конкретні гуманітарні дисципліни, заглиблюючись у предмет свого дослідження (мову, психіку, культуру та ін), користувалися методологією “точних наук” як єдиним взірцем наукового дослідження, досягаючи, звичайно, певних успіхів, але відходили від реального “людського світу”.

О.Неклєсса вважає, що суспільним наукам завдає шкоди

тяжіння до статусу природничих дисциплін. Вони забули власні гносеологічні корені, що сягають аристотелівського кола політики та моралі, а також уявлення про органічно властиві людям свободу та “категоричний імператив”. Водночас їхні можливості помітно зросли б, якби вони використовували досягнення “чистого розуму” – інформатики, теорії систем, кібернетики, синергетики, еволюційної теорії і теорії катастроф, теорії динамічного хаосу, генетики, семіотики, лінгвістики. Позаяк “історична фізика” є невіддільною від “історичної метафізики” [3, 60]. Соціальні науки постали нині перед історичним вибором, який стимулює створення методологічних підвалин гуманітарного знання. Сфера гуманітарного виявилась значно складнішою, ніж сфера “натуральної філософії”. Закони внутрішньої природи людини і закони “зоряного неба” належать до різних всесвітів. Кризовий стан суспільних наук – “ще одне свідчення того, що криза сучасної цивілізації має системний характер, охоплює не лише політичні, економічні, правові, культурні інституції, але й саме світовідчуття людини, її погляди на мету й сенс буття” [3, 59].

Отже, для сучасного наукового пізнання надзвичайно актуальним є створення ефективної методології соціогуманітарного знання, здатної входити в творчий контакт з традиційними і новітніми методами природознавства. Це – непросте завдання. На думку В.Межуєва, методологи, котрі працюють в галузі природничих наук, відчують себе менш впевнено у галузі суспільних наук. Це, як він вважає, – різні рівні методології науки, а не дві паралельні лінії, це – два поверхи єдиної науки. До суспільних наук ми піднімаємось на “верхній поверх”, котрий відрізняється від першого не лише пізнішим часом свого з’явлення, але й більш складною, а в перс-пективі й більш розвиненою, теоретичною формою знання. Це відповідає співвідношенню природного і суспільного буття в реальному світі. “Зрівнялівка” цих поверхів дає негативний ефект. Методи, що працюють на “нижньому поверсі”, є непридатними для “верхнього”. Разом з тим “соціальне пізнання стає однобоким і абстрактним, якщо абстрагується від природних умов як передумов людської діяльності” [4, 340].

Сьогодні ми спостерігаємо черговий сплеск активізації ідеї “єдиної науки”, про що мріяли видатні дослідники від Плінія Старшого до К.Маркса. “У майбутньому природознавство включить

у себе науку про людину такою ж мірою, якою наука про людину включить у себе природознавство: це буде одна наука” [5, 596]. Прикметним є те, що К.Маркс вважав не математику, а історію тим фактором, що інтегрує науку. Він “історизує” природознавство і намагається створити моністичну картину, спираючись на принцип різноманітності історичних форм розвитку в суспільстві та природі. При цьому, обстоюючи концепцію “природно-історичної необхідності”, не зводить ні історію до природознавства, ні природознавство до історії.

Марксизм, мабуть, був одним із небагатьох філософських напрямів, що претендував на перетворення розрізаних уявлень про людину та закономірності розвитку суспільства в єдину науку. Зокрема, винятково велику увагу було приділено упорядкуванню трьох його “складових частин” – діалектико-матеріалістичної філософії, пролетарської політекономії та наукового комунізму (теж трансформованого “з утопії в науку”). Причому ці претензії були небезпідставними. Марксизм активізував дискусію щодо статусу наук про суспільство, яка відбувалася між його прихильниками та опонентами. З певними застереженнями можна вважати, що сучасний стан соціогуманітарного профілю багато в чому завдячує цій дискусії.

Проте з набуттям статусу наукового протиставлення його природничим наукам (що досить чітко аргументовано в концепції “двох культур” Ч.Сноу) триває. Науки про суспільство, не здатні оволодіти універсальною науковою мовою – мовою фізики, з позицій канонізованих класичних уявлень, лишилися певною мірою науками “другого сорту”. Вони ще лише шукають свого Галілея (К.Поппер).

Поряд з тим представники соціогуманітарних наук не погоджуються з таким статусом другорядності. Арнольд Дж.Тойнбі, виступаючи проти експансії природничонаукових підходів та природознавчої термінології в історичні дослідження, запитував: “Чому ми повинні вважати, що науковий метод, створений для аналізу неживої природи, може бути перенесений в історичне мислення, яке передбачає дослідження людей та діяльності? Коли професор історії називає свій семінар “лабораторією”, то чи не відгороджується він таким чином від власного природного середовища?” [6, 16–17].

Сьогодні методологи та філософи науки аргументують положення

про те, що ідеографічність може бути властивою й точним наукам, а номотетичність – соціальним (К.Поппер, В.Лекторський, В.Стьопін та ін.). Зокрема, головне заперечення історизму К.Поппером спиралося на тезу, що за допомогою раціоналістичних (наукових) методів неможливо передбачити хід історії. Тому некоректним є термін “історична необхідність”. Причому заперечення наперед передбачуваного історичного процесу в нього не експлікувалося з традиційного класичного протиставлення мінливого соціального та незмінного фізичного світів. Поппер показує, що індукція, головний інструмент емпіричного природознавства, не здатна приводити до універсальної істини. Тому наукові відкриття в точному природознавстві є такими ж непередбачуваними, як і в суспільствознавстві. Виходячи з цього, він піддавав критиці уявлення про завершену точність наукових доведень. “Думають, що гуманітарні науки радикально відрізняються від природничих у розумінні. Ми можемо розуміти людей, а не природу, інтуїтивне ототожнення себе з іншими людьми. Але інтуїтивне розуміння навіть наших друзів далеко не досконале. Не можна заперечувати й розуміння як мету природничих наук” [7, 179–180].

Логіка й математика розробляють лише засоби наукового опису світу, але не надають нам об’єктивної інформації про нього. Значущість теоретичних положень природознавства полягає не в їх абсолютній достовірності, а в постійній можливості й необхідності їх фальсифікації. На цих засадах, на думку Поппера, можна формувати певну єдність природознавчих та соціогуманітарних наук. Тоді, замість покладання на “об’єктивні закони історичного розвитку”, слід створювати суспільні проекти шляхом удосконалення методу проб і помилок, методу часткових змін і протистоянь. Об’єднання методів природознавства та суспільствознавства має полягати в узагальненні, елементах гіпотетико-дедуктивних конструкцій та постійному процесі селекції ідей внаслідок фальсифікації усталених положень [8, 155].

Загалом творча еволюція К.Поппера є чудовою ілюстрацією настійливих пошуків засобів та принципів осмислення теоретичного й практичного “світу людини” як соціоприродної системи. Категорично не сприймаючи механістичний детермінізм та метафізичну “іманентність”, будучи фізиком за освітою і стилем мислення, вчений цікавився біологією та соціальними науками,

хоча був переконаний у тому, що навіть такі феномени, як людська культура і людський дух, можуть і повинні вивчатися методами природознавства [9, 100–101].

В.Лекторський, аналізуючи особливості співвідношення природознавства та соціогуманитарії, посилається на такі прецеденти, як запровадження понять “соціальна статика” та “соціальна динаміка” О.Контом, застосування образів та ідей механіки, а також продуктивне використання соціологом Е.Дюркгеймом метафор із біології. Передбачення природних явищ є нелегким завданням, але такі передбачення можливі і в гуманитарії. Лекторський заперечує принципovu відмінність між науками про природу й науками про людину й аргументує необхідність їх інтеграції, позаяк під час вивчення складних самоорганізуючих систем природні закономірності проявляють себе як історичні, що постійно змінюються [10, 44–45].

Це лишає надію на об’єднання (інтеграцію) здобутків наук гуманітарного та природничого комплексів. Нині, особливо в екологічному контексті, стає очевидним хибність абсолютного розведення природи та соціуму. Класична диференціація наук, яка розділила цілісний світ на окремі автономні сегменти, безперечно, відіграла позитивну роль у розвитку наукового пізнання, але має долатися в сучасній науці. Ще В.Вернадський наголошував, що ми вже спеціалізуємось не за дисциплінами, а за проблемами. Проте й сьогодні антрополог визначає людину в протиставленні тварині; культуру – в протиставленні природі; царство людей – синтез порядку протиставляється водночас і природному безпорядку, і механізмам сліпого інстинкту; людське суспільство набуває своє визначення в протиставленні стадним тваринним утворенням. Все це, на думку Е.Морена, є “безплідним протиставленням уродженого і набутого” [11, 83].

Драматизм стосунків “створеного” та “народженого” достатньою мірою постає в процесі аналізу проблем **філософії техніки**. Традиційно техніка вважається чимось автономним, стороннім та зовнішнім щодо соціуму. Вона сприймається як матеріальний практичний засіб, знаряддя виробництва. Пізніше з’ясувалося, що техніка теж є феноменом, який неможливо аналізувати без усвідомлення його соціоприродної організації. Більше того, “техніка є суто людським феноменом і відтак є предметом не тільки природничих наук, а й наук про дух. Окрім того, вона становить особливу онтологічну проблему, адже її прикметною рисою є конституювання

нової царини буття – артефакту, який не можна зводити ані до чогось суто природного, ані до чогось суто фізичного” [12, 95].

Як слушно зазначає А.Глозман, техніка є можливою тому, що в ній реалізуються закони природи, але те, що може бути віднайдене в ній та природі, такою ж мірою є властивим і для інших штучних і природних утворень. Розглядати техніку як логічне продовження природи, як пряму реалізацію її законів буде некоректним. В ній є однозначно присутнім компонент соціального і духовного. Техніка конструюється не за аналогією з природою, а лише з урахуванням властивостей природних матеріалів, котрим у цьому процесі надаються “неприродні” якості. Нарешті, до створення природи людина не має жодного стосунку, а з появою і подальшим розвитком техніки вона пов’язана безпосередньо [13, 27–28].

Отже, проблема техніки підноситься на рівень філософської рефлексії. Відтак поступово формується новий напрям – “філософія техніки” (М.Бердяєв, П.Енгельмейер, М.Гайдеггер, Л.Мемфорд, А.Тоффлер, В.Гьосле та ін.). Філософія має справу з людською долею, а доля людини все більше залежить від техніки. Головними аспектами цього напрямку є методологічний, еволюційний (історичний) та аксіологічний. Криза “техногенної цивілізації” надзвичайно актуалізувала такі її проблеми, як побічні наслідки розвитку техніки, взаємозв’язок штучного й природного, техніки і етики, гуманізація техніки та ін. Зокрема, побічні наслідки розвитку техніки, за В.Гьосле, мають аспекти: екологічний – “напруження між технікою та принципом органічного” – та соціально-економічний. “Оскільки сучасна техніка орієнтується на масове споживання, вона змінює поведінку чималої кількості населення” [12, 114].

Одним із виявів прагнення до інтеграції наукових знань є актуалізація проблеми гуманізації наукового пізнання, насамперед природознавчого. Зазначимо, що гуманізація природничих наук стимулюється розвитком уявлень про **живе** і таким методологічними засобами, як **коєволюція** (принцип розвитку) та **діалогічність** (принцип наукового пізнання). Стратегічний контекст науки про живе включає в себе питання про життя і свідомість, про межу між живим і неживим, людиною та твариною. Усі вони мають принципове значення для гуманітарної культури. Коєволюція – термін для позначення механізму взаємопов’язаних змін фрагментів цілісної системи, що розвивається. Термін має полісемантичний

характер: вживається не лише в біології, а й має статус загальнонаукового поняття. Основні напрями його застосування: а) в біології, в процесі осмислення механізму ускладнення організації та взаємозалежної еволюції живих систем на макро- та молекулярно-генетичному рівнях; б) як позначення процесу взаємозалежного розвитку людини та біосфери (М.В.Тимофеев-Ресовський); в) як уособлення синтезу й організації знання в філософії та методології науки; г) як механізм цілісної генно-культурної еволюції у теоретичних побудовах сучасної соціобіології. Принцип коеволюції набув великого поширення в процесі дослідження системи “природа – людина – суспільство” та глобально-еволюційної проблематики. Коеволюційна стратегія задає нові перспективи для організації знання, особливо в аспекті усвідомлення взаємозалежності світу природи та світу людини, їх **діалогу**.

Проблема діалогу в науковому пізнанні та соціальному бутті є традиційною в гуманітарії та філософії (Сократ, Ксенофонт, Платон, Цицерон, Августин, Г.Сковорода, М.Бубер, М.Бахтін, Е.Левінас та ін.). Можна сказати, що вся гуманітарія є принципово діалогічною. Тому проблема гуманізації та гуманітаризації у сучасній науці потребує певного переосмислення значущості діалогу як засобу наукового аналізу. Зокрема, ґрунтовний аналіз феномена діалогічності зроблено у монографії Л.Озадовської “Парадигма діалогічності в сучасному мисленні” (2007). Людина живе у соціальному оточенні в режимі спілкування (комунікації), значення якого у сфері науки (діалог серед членів наукового співтовариства та діалог з природою) важко переоцінити. М.Бубер досліджує проблему діалогу в трьох вимірах: діалог між людиною і Богом, людиною та людиною і між людиною й світом. Спілкування з чимось іншим, знайомство з ним, орієнтація з оточенням є необхідною передумовою існування людини. Діалогічність, навіть у міжособистісному спілкуванні, є надзвичайно складним явищем. “Діалогізм – це зіткнення радикально різних логік мислення, обмін інформацією не тільки між реальними учасниками діалогу, але й внутрішній діалог у формі взаємодії різних поглядів, що розвиваються одним і тим самим суб’єктом” [16, 27].

Кризовий стан суспільства, культури та природи стимулює науковців та філософів досліджувати **феномен життя**. Наука про життя (передусім біологія та екологія) в наш час посилює свій вплив на формування цілісних уявлень про соціум та культуру.

А.Швейцер і В.Вернадський започаткували тенденцію ставити живе в центр світобудови. Властивість життя підноситься до чогось більшого, ніж воно є у фізіологічному аспекті, спонукає до висновку, що його не можна розглядати як пересічну субсистему соціуму, поряд з економікою або формами державного правління. Крім того, як гадає німецький дослідник Г.Фоллмер, біологічна еволюція не закінчується там, де починається культурна еволюція. Тобто в процесі розвитку людини біологічні та культурні чинники продовжують взаємодіяти.

Отже, життя постає як наскрізний вимір усіх без винятку природних та соціальних утворень. Фундаментальний концепт “механізм” витісняється новим концептом “організм”, уособленням живої еволюціонуючої системи, яка охоплює і людину, і соціум, і природні явища, і Всесвіт. Філософські проблеми біології нині є дотичними до теорії розвитку світу та теорії його пізнання. Як доречно зазначає О.Мамзін, філософські проблеми біології у сучасному науковому пізнанні “ставляться і вирішуються в загальному контексті *теорії розвитку світу* і *теорії його пізнання*. Це трапляється тоді, коли дослідник не просто розглядає ту чи іншу, хай навіть найзагальнішу проблему, а прагне з’ясувати її місце в загальній системі світобудови, виявити її місце у загальній картині світу, яка створюється всім ходом людського пізнання” [15, 92].

Сьогодні надзвичайно актуалізується проблема спорідненості знання про **сутність життя** і **знання про суспільство**. Про гуманізацію природничих наук писали такі відомі представники “точного” наукового знання, як А.Ейнштейн, А.Пуанкаре, В.Вернадський, Н.Бор, В.Гейзенберг та ін. Своєрідним містком між природознавством та соціогуманітарією традиційно вважається біологія (наука про живе). Вона стала ближчою до матеріальних потреб суспільства, зробилася органічною складовою складної системи суспільної ідеології. У класичній науці феномен життя сприймався лише як “форма існування білкових тіл” (Ф.Енгельс), або як незбагненна “життєва сила” (Г.Дріш). Як слушно зауважує П.Тищенко, він “опиняється на перехресті двох однаковою мірою однобічних тенденцій – антропологізму та фізикалізму в сучасному науковому пізнанні, виступаючи опосередкованою ланкою між культурою, з одного боку, та неживою природою – з іншого, пов’язуючи їх в єдине ціле, але й, одночасно, роз’єднуючи та протиставляючи їх” [16, 143].

Саме ця обставина й зумовлює принципову відмінність у методологічних підходах до аналізу проблем природознавства та гуманітарних наук.

Тому ми спостерігаємо посилення ролі біології у вирішенні глобальних проблем сучасності. Її методологічний апарат охоплює методи рафіновано раціональні й такі натурфілософські конструкції, як віталізм, телеологія, фінальні причини та ін. У біологічному дослідженні йдеться про життя, яке теж є соціоприродним феноменом. Ігнорування соціального чи природного тут означатиме втрату предмета дослідження або, в кращому разі, його усічене, фрагментарне бачення.

Отже, біологія, безперечно, відіграє надзвичайно важливу роль у складному й суперечливому процесі гуманізації сучасного природознавства. Вона досліджує не лише власне природні органічні процеси, а й людину як представника органічного світу, а також штучні, створені людиною біогеоценози і навіть штучні гени і клітини. Такі глобальні проблеми, як реальна загроза екологічної катастрофи, очевидна неспроможність технократично налаштованих стратегем подальшого розвитку людського суспільства та ін., безпосередньо стосуються біологічного профілю. Крім того, блискучі й водночас приголомшливі успіхи наук медико-біологічного комплексу, що багато в чому спираються на методологію технократизму, роблять біологію сферою драматичного протистояння ідеологій класичного раціоналізму та гуманітарії. Означене протистояння намагається вирішити сформована порівняно недавно **біологічна етика**, яка є водночас академічною дисципліною та соціальною інституцією і потребує міждисциплінарного підходу до своїх проблем. Людство так швидко рухається вперед, що й не встигає осмислювати результати такого прогресу, особливо ті, котрі можуть бути надзвичайно небезпечними.

Маніпуляції з вибором статі, успіхи генної інженерії та трансплантології тощо є надзвичайно вражаючими. Але, як часто буває, благі цілі часто-густо обертаються неочікуваними й небажаними наслідками. Тому величезні можливості біотехнологій у діагностиці, лікуванні, фармакології, селекціюванні й виробництві потрібних органічних матеріалів не повинні відволікати увагу від можливого негативу в їх реалізації. Суспільство не може диктувати людям мати чи не мати потомство, воно мусить поважати релігійні та

інші погляди, навіть якщо через них народжуються дефективні діти. Не можна покладати на гени всю відповідальність за спосіб життєдіяльності людини. Очевидно, що втручення в “свята святих” живого, можливість непродуманих генетичних маніпуляцій, прагнення “поліпшити” природу не лише пересічних представників флори й фауни, а й людини, можуть спричинити наслідки, не менш пагубні, ніж ті, що плануються стратегами ракетно-ядерної війни. Тим більше, що людина у своєму історичному розвитку майже завжди приймала рішення за умов неповної інформації і досить часто, в процесі реалізації своїх проєктів, стикалася з негативними явищами, що супроводжують досягнення її прагнень.

Біологічна етика повною мірою репрезентує етику науки загалом, має яскраво виражений міждисциплінарний характер, зокрема в ній активно відбувається синтез природознавчих, етичних, соціальних та юридичних задач. Її проблеми настільки актуалізувалися, що сьогодні вона лишає “в тіні” етику екологічну, котра має глибокі історичні коріння і в системній формі була представлена у працях А.Швейцера і О.Леопольда.

Екологічна етика кваліфікується як учення про належне у відносинах людини з природою, в якому людина сприймається як суб’єкт, котрий визнає моральний статус природи, високо поціновує її внутрішні та матеріальні цінності, поважає її права та обмежує свої права щодо неї [17, 7].

Розвиток екологічної етики пов’язаний із низкою питань, які розв’язуються надзвичайно суперечливо: екологічна етика повинна включати в себе турботу про індивідуальний добробут тварин чи мусить бути спрямованою лише на турботу про екосистему в цілому? Вона повинна піклуватися лише про “природне” середовище, яке не створене людьми, чи, навпаки, – про середовище, яке створене людиною та маніпулюється нею? (Е.Лайт). Зокрема, Конвенція про права людини у сфері біомедицини вимагає пріоритету для інтересів і блага окремої людини перед інтересами суспільства та науки.

Споріднена з екологічною етикою біологічна етика є продуктом вже нашого часу. Доречно звернути увагу на некоректність абсолютного розведення цих етик. Як би ми не засуджували стратегію “суспільства споживання”, вона продовжує реалізуватися в сучасному світі. Усі держави (розвинуті й ті, що розвиваються) сповідують цю стратегію. А оскільки це справді так, то можна з великою

впевненістю припустити, що екологічна криза прогресуватиме й далі. Поряд з цим небезпечні тенденції “антропологічної кризи”, крім власне соціально-духовних явищ (загальноновизнана криза системи цінностей, наприклад), містять у собі й небезпеку порушення генома людини, а отже і її природи, внаслідок впливу “освоєного” людиною природного середовища і сучасних проектів її “вдосконалення” засобами генної інженерії. По суті це – єдиний процес. У екологічній етики і етики біологічної – єдине проблемне поле, загальні завдання і чітко виражений гуманістичний контекст. У ньому однаково важливими є погляди як А.Швейцера, так і В.Р.Поттера.

Усвідомлення підвищення статусу біологічного пізнання в системі сучасної науки, безперечний теоретичний і практичний вплив цього статусу на формування новітньої наукової картини світу стимулює з’явлення таких міждисциплінарних феноменів, як **біофілософія**. Термін набрав поширення після виходу публікації Р.Сатлера “Біофілософія. Аналітична і холістська перспективи” [18], предметом дослідження в якій були гносеологічні аспекти і особливості пізнання живого в поєднанні холістичної та аналітичної традицій із активним залученням можливостей інтуїції.

Використовуючи численні теоретичні узагальнення біології, філософія біології виходить на складні соціокультурні проблеми сучасності. В.Борзенков характеризує цей науковий напрям як суто філософський, в якому природничі науки відіграють лише допоміжну роль. Загальною характеристикою його є поєднання “генетико-органічної та соціокультурної еволюції” [19, 199–200].

Очевидною є, якщо не тотожність, то спорідненість біофілософії із **соціобіологією** (“теорією геннокультурної коеволюції”) – Е.Уїлсон, Ч.Ламсден, М.Р’юз та ін. Якщо біофілософія орієнтується на цілісне осмислення феномена життя в усіх його проявах, то інший, теж споріднений, напрям – **еволюційна епістемологія** (К.Лоренц, Г.Фолмер, К.Поппер) – є зворотним рухом: від холістичного (цілісного) бачення сфери життя до тлумачення природи наукового пізнання як продукту еволюційного пристосування. К.Лоренц був у захопленні від апріорних форм споглядання та мислення І.Канта і інтерпретував їх як спадок від предків, що історично накопичувався в процесі адаптивної еволюції людини як біологічного виду.

Наскрізною у філософській антропології є така інтегруюча проблема, як співвідношення **соціального та біологічного** в

людині; вона має яскраво виражений міждисциплінарний характер. Досить яскравою ілюстрацією тенденції поєднання цих феноменів є **соціобіологія** – напрям наукового дослідження, який, спираючись на інтеграцію даних генетики, еволюційної теорії, екології та етології з гуманітарним знанням, обстоює повну детермінованість соціальної поведінки біологічними законами. Її представники (Е.Уїлсон, Д.Береш, Д.Фрідмен, М.Р'юз та ін.) роблять спробу дослідити біологічні засади усіх форм соціальної поведінки, осмислити в руслі єдиної концепції проблеми природи людини та шляхи подальшого розвитку культури, етики, свободи волі, створити синтетичну науку, такий “новий синтез”, який мав би охопити усі виявлення людської життєдіяльності.

Одним із головних положень соціобіології є те, що “гени та культура тримають один одного на прив'язі”. А оскільки існує генно-культурна трансмісія, відбувається синтез генних та культурних чинників, то науки соціогуманітарного корпусу тлумачаться як завершальні розділи біології. Соціальне знання має починатися з біології. Попри всю дискусійність розробок, здійснених у цій галузі, несприйняття крайнощів “генетичного детермінізму”, інтерес до її ідей з боку широких верств наукової спільноти та широкої громадськості постійно зростає. Передусім це дістає пояснення в тому, що в цій галузі здійснюються цікава спроба синтетичного осмислення феномена людини, дослідження генези та розвитку соціальних форм поведінки (аргументація положення, що поведінкові структури є такою ж мірою продуктами еволюційного процесу, як і морфологічними), переконливе обґрунтування необхідності збереження життя на Землі в усьому розмаїтті його форм та виявів, пошук ефективних шляхів збереження людського роду за умов сучасної екологічної кризи. Соціобіологія є одним із напрямів сучасного наукового дослідження, в яких так чи інакше відбувається реалізація загальнонаукової потреби в інтеграції біології з системою гуманітарного знання, де розвиток розглядається як соціоприродна єдність.

М.Бердяєв свого часу зауважував, що людина є не лише природною істотою, а й надприродною. Вона, хоч і існує “у світі цьому”, але “не від світу цього”. До сфери життя, яку ми часто густо звужуємо до суто біологічного, належать такі феномени, як “суспільне життя”, “літературне життя”, “життя тексту”, “життя

ландшафту”, “органічність архітектури”. І це не метафори, а вияви життя в різних іпостасях: біологічні – в рослинних і тваринних організмах; психофізіологічні – у вищих тварин та людини; вітологічні – життя не лише біологічне, але й соціальних інститутів, навіть зірок і мінералів, а також духовне життя [20, 5].

Цей підхід як “біогерменевтичний” обстоюють представники Санкт-Петербурзької школи О.Румянцев, М.Туровський, К.Тукмачов, В.Каганський та ін. Попри всю широту їхніх інтерпретацій феномену життя, слід погодитися з тим, що фундаментальне співвідношення біологічного і соціального в нашій філософській традиції розглядається занадто спрощено. Біологічне ототожнюється з тваринним, а соціальне – з людиною. Етологи (представники науки про поведінку тварин) досить переконливо аргументують положення про соціальність тварин. Водночас ведуть мову про біологію людини як пересічної органічної системи. Для того, щоб розібратися в цих суперечностях, представники згаданої школи рекомендують змінити методологічні підвалини аналізу співвідношення біологічного та соціального. В основу новітніх підходів до означеної проблеми пропонують покласти аналіз біологічної еволюції як такої цілісної форми розвитку планети Земля, що характеризується взаємопорядкуванням. Такий підхід, на думку дослідників, дасть змогу аналізувати живе як таке, яке не лише не протиставляється неживому, але й є його похідною (рос. – “производным”). Тобто пропонується своєрідне повернення до схеми В.Вернадського – обміну речовин та обміну енергією, до біогенної міграції атомів у біосфері. Це має стосуватися історії і культурології. Сучасний стан цієї проблематики, як у природознавстві, так і в суспільствознавстві, потребує усвідомленого визначення людини в єдності її життєдіяльності без протиставлення біологічного соціальному, без конфронтації душі і тіла – інакше кажучи, визначення людини як певної цілісності [20, 700–701].

Досить активно в цьому напрямі працюють “глибинні екологи” (Арне Наес, Джон Сід, Джоанна Мейсі, Пет Флемінг та ін.). На їхню думку, казенна (реформістська) екологія пробує лікувати лише деякі симптоми кризи природного середовища. А глибинна екологія має своїм предметом фундаментальні цінності сучасної цивілізації, є джерелом передової думки. Вона визнає, що лише революційна трансформація нашої свідомості зможе допомогти нам

зберегти на нашій планеті системи життєзабезпечення [21, 12].

Стає очевидним, що у формуванні нової системи цінностей нашого сучасника, яка б допомогла “почути в глибині власних сердець голос землі, що страждає”, щоб нас не “пригнітило відчуття безвиході” (Джон Сід), потрібно звертатися до таких соціоприродних напрямів, як біологія та психологія. Виразною є тенденція шукати витоки людської духовності у тваринному світі. Зокрема, за А.Маслоу, людині притаманна вроджена (біологічна) схильність розглядати певний спосіб дій як справедливий, а інший – як несправедливий. Актуалізується тенденція виведення біологічних засад добра і зла. В аспекті екології великі сподівання покладаються на інстинкт самозбереження (сучасні школи соціобіології, еволюційної епістемології, холізму та ін.).

Доволі релевантним щодо розглянутої концепції є відомий проект “гіпотеза Геї”, запропонований американським дослідником Джеймсом Лавлоком. У своїй книзі “Гея – новий погляд на життя на Землі” він аргументує положення, що планету Земля слід розглядати як єдину живу систему, не поділяючи на органічну та неорганічну матерії. Людство мусить відмовитися від ролі “менеджера Землі” й усвідомити, що людина на рівних правах з іншими істотами є часткою гармонійного земного цілого. Земля є самоорганізуючою системою, яка управляє всім різноманітним процесом життя. І тому, якщо людина, спираючись на можливості науково-технічного прогресу, й далі буде перебудовувати природне оточення, то обов’язково зазнає поразки, оскільки виявиться втягнутою в боротьбу сама із собою.

Концепція Дж.Лавлока нагадує концепцію біосфери В.Вернадського. Проте між ними є принципові розбіжності. Якщо, за В.Вернадським, біосфера являє собою сферу живого на планеті, то проект Геї має на увазі планету Земля в цілому. Якщо розвиток біосфери, за першим, спричиняє виникнення ноосфери (сфери розуму) – найвищої стадії управління людиною і суспільством (“силою наукової думки”), усім подальшим розвитком життя, то Лавлок категорично заперечує антропо- і соціоцентризм і стоїть на позиціях екоцентризму. Проблема ноосфери ним навіть не обговорюється. Сучасна індустріальна цивілізація, з її початками ноосфери, розцінюється ним як патогенний фактор. Щоб вижити, людство мусить кардинально змінити своє ставлення до живої планети –

Геї, саморозвиток якої є гарантією благополучного існування будь-якого суб’єкта життя на Землі. Хоча концепція Дж.Лавлока є, на перший погляд, надто екзотичною, вона сприяє розвитку системного підходу до вивчення Землі, в контексті якого наша планета розглядається як єдине ціле, а не як сукупність фрагментів [22, 166–177].

Як би ми не ставилися до наведених у статті спроб усвідомити сутність і потребу в “єдиній науці” для вирішення локальних і глобальних проблем сучасності, – попри романтизм, екзотичність та неприйнятність деяких із них для класичної наукової рефлексії, – вони достатньо переконливо засвідчують актуальність цих проблем. Загалом ідея “єдиної науки”, як і теорія “єдиного поля” в сучасній фізиці, не має сприйматися буквально. Тобто вона лишається своєрідним “ейдосом” сучасної філософії науки, який, крім усього іншого, безпосередньо стосується реальності: підсумовує сукупний гносеологічний досвід та орієнтує на пошук нових шляхів вирішення проблеми інтеграції знань, здобутих людством.

Література

1. *Шинкарук В.І.* Вибрані твори: у 3 т. – К., 2005. – Т. 3.
2. Единство научного знания. – М, 1998.
3. *Некlessа А.И.* Трансмутация истории // *Вопр. философии.* – 2001. – № 3.
4. *Межуев В.М.* Наука как объект культурологического анализа // *Научные революции в динамике культуры.* – Минск, 1987.
5. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // *Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений.* – М., 1956.
6. *Тойнби А. Дж.* Постигание истории. – М., 1991.
7. *Поппер К.Р.* Объективное знание. Эволюционный подход. – М., УРСС, 2002.
8. *Поппер К.Р.* Злиденність історизму. – К., 1994.
9. *Норман Г.Э.* Карл Поппер о ключевых проблемах науки XX века // *Вопр. философии.* – 2003. – № 3.
10. *Лекторский В.А.* Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке? // *Вопр. философии.* – 2004. – № 3.
11. *Морен Э.* Утраченная парадигма: природа человека. – К., 1995.
12. *Гьосле В.* Практична філософія в сучасному світі. – К., 2003.
13. *Глозман А.Б.* Природа взаимосвязи природы и техники в философии техники // *Вестник Московского Университета. Серия 7. Философия.* – 2006. – № 2.
14. *Озадовська Л.В.* Парадигма діалогічності в сучасному мисленні. – К., 2007.

15. Мамзин А.С. Биология и современная культура // Биология и культура. – М., 2004.
16. Тищенко П.Д. Природа – жизнь – культура. К проблеме единства форм познания // Пути интеграции биологического и социо-гуманитарного знания. – М., 1984.
17. Борейко В. Е. Прорыв в экологическую этику. – К., 2003. – Серия: Охрана дикой природы. Вып. 36.
18. Sattler R. Biophilosophy: Analytic and holistic perspectives. – Berlin, New York, 1986.
19. Биология и культура. – М., 2004.
20. Логос живого и герменевтика телесности. – М., 2005.
21. Сид Дж., Мэйси Дж., Флеминг П., Наэсс А. Думая как гора. На пути к Совету Всех Существ. – М., 1994.
22. Хруцкий К.С. Человек и биосфера – проблемы эволюционного развития // Вопр. философии. – 2007. –№ 10.