

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМ. ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

На правах рукопису

ОЖЕВАН Микола Андрійович

КОНЦЕПЦІЇ ЛЮДИНИ В ПРИРОДНИЧОНАУКОВОМУ ПІЗНАННІ
/ ЩОДО ОЦІНКИ АЛЬТЕРНАТИВНИХ ПАРАДИГМ
ЛЮДИНОЦЕНТРИЗМУ ТА ЛЮДИНОКОСМІЗМУ /

Спеціальність 09.00.08 - філософські питання
природознавства і техніки

А В Т О Р Е Ф Е Р А Т
дисертації на здобуття вченого ступеня
доктора філософських наук

Київ - 1993 р.



00810572 (N)

AB 28503

Дисертація є рукописом.

Робота виконана в Київському університеті на кафедрі філософії і методології науки.

Науковий консультант - доктор філософських наук,
професор Костюк Нінель Трохимівна.

Офіційні опоненти:

1. Доктор філософських наук,
професор Кримський Сергій Борисович;
2. Доктор філософських наук,
професор Огородник Іван Васильович;
3. Доктор філософських наук,
професор Тарасенко Микола Федосійович.

Провідна установа - кафедра філософії Українського державного медичного університету ім. академіка О.О.Богомольця Міністерства охорони здоров'я України, м.Київ.

Захист відбудеться 29 листопада 1993 року на засіданні спеціалізованої Вченої Ради 01.01.04 при Київському університеті ім.Тараса Шевченка за адресою: м.Київ, вул.Володимирська, 64, а.д.330.

З дисертацією можна ознайомитись у бібліотеці Київського університету ім.Тараса Шевченка.

Автореферат розісланий 29 жовтня 1993 року.

Вчений секретар
спеціалізованої Ради

В.В.Виницький

СКРИПКА П.І.

I. ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА РОБОТИ

Актуальність теми дослідження. Буття людини, а саме й буття світу людини /людської реальності/ є не що інше як органічна, хоча й внутрішньо суперечлива єдність трьох видів діяльності - предметно-практичної, практично-духовної та духовно-теоретичної. Остання ж, як відомо, свій найпоширеніший вираз знаходить в феномені наукової творчості.

Проте, характерний для новоєвропейської науки посередній, а згодом і безпосередній її зв'язок з предметною практикою істотно завуальовав, відсунув на другорядний план реальну проблему дослідження зв'язків науки з діяльністю практично-духовною. Але ж саме завдяки духовній практиці створюються ті ціннісно забарвлені концептуальні образи людини та світу людини, без яких неможливе людське "самовлаштування" і поза осмисленням яких навряд чи можна отримати відповідь на ключове питання "що таке людина". Саме згадані образи є тими граничними практично-духовними засадами наукової творчості, що складають в своїй системній сукупності світогляд та етос науки та інтегрують науку в "організм" гуманістичної культури.

Проблема обґрунтування практично-духовних засад сучасної науки є особливо актуальною сьогодні, в умовах глобальної цивілізаційної кризи, до виникнення та загострення якої наука теж в тій чи іншій мірі причетна. Актуалізує цю проблему і кризовий стан самої наукової раціональності, що переживає період докорінної трансформації. Йдеться про перехід від класичної раціональності до некласичної /за визначенням М.К.Мамардашвілі/ або ж постнекласичної /за визначенням В.С.Стьопіна/.

Характер вищесформульованої нами проблеми стане зрозумілим, якщо порівняти, хоча б в найзагальніших рисах, "докласичну" та класичну новоєвропейську науку саме з цієї точки зору. Перша якраз і орієнтована виключно на внутрішньо-духовний світ людини та не визнає необхідності зовнішнього активізму. Друга - натомість вибирає зовнішньо-практичні орієнтації. Перший підхід є чисто споглядальним, найсуттєвішим для нього є пошук людини власного місця /антропного топосу/ в універсумі та шляхів внутрішньої гармонізації стосунків з останнім. Такі практично-духовні підвалини науки можуть бути окреслені як людинокосмічні /антропокосмічні/.

Що ж до новоєвропейської "класики", то в ній панівними стають протилежні практично-духовні установки людиноцентризму /ант-

ропоцентризму/. Адже наука виступає тут в ролі служниці предметної практики, яка не може не бути людиноцентристською. Основоволожні принципи людиноцентризму були сформульовані вже в іудеохристиянській традиції. Проте, новоевропейський активізм, як відомо, зовсім не вдовольнився межами, окресленими релігійним світоглядом, а навпаки - кинув їм рішучий виклик. Як наслідок людиноцентризм набуває вельми небезпечних вимірів людинобожжя.

Смисл сучасної наукової революції, процесу переходу до не-класичної /постнекласичної/ наукової раціональності полягає, з точки зору пошуку адекватних цьому процесові та його кінцевим цілям практично-духовних засад, напевно, в спробах синтезу обох вищезгаданих позицій - людинокосмізму та людиноцентризму. В даній дисертаційній роботі пропонується оцінити, наскільки реальною є подібна перспектива та наскільки підтверджується вона тими перетвореннями, що насправді мають місце в сучасній науковій теорії та практиці.

Реалізація поставленої мети передбачає філософське та культурологічне осмислення як людського виміру науки, так і наукових "вимірів" людини. Складність завдання полягає в тому, що класична наукова раціональність заради досягнення об'єктивності знання сповідує ідеал його аксіологічної нейтральності /концепція "чистих об'єктів"/. Відповідно й наукознавству рекомендується знеосіблений, "безлюдний" підхід до аналізу наукової теорії.

Іринципово відмінними є ідеали та норми некласичної /постнекласичної/ наукової раціональності. Малчи справу із складними системними об'єктами, що так або інакше задіяні на людський вимір, ця новітня наука змушена свідомо фіксувати парадигмальні образи людини та рахуватися з ними. Іноза цієї процедурою стає неможливим розуміння згаданих об'єктів. Адже одного лише опису та пояснення, як це мало місце в межах "класики", тут явно недостатньо.

Отже, звичні для вітчизняного наукознавства твердження про те, що гуманного або антигуманного характеру наукова діяльність набуває тільки залежно від соціально-економічної структури суспільства, виглядають сьогодні наївно-спрощеними. Наука має не тільки свій соціально-економічний контекст, але й властиві їй відносно автономні внутрішні закони функціонування та розвитку, свої специфічні, лише їй притаманні уявлення про людські цінності та їх ієрархію /етос науки/.

Обидва типи раціональності та відповідні стилі наукового мислення невірно "розводити" в певних хронологічних межах, вважаючи, скажімо, класичний - віджилим та реакційним, а неklasичний - новаторським та прогресивним. Цим типам раціональності доведеться, напевно, ще довго співіснувати, а отже при вирішенні конкретних проблем завжди зберігатиметься можливість вибору, не двозначно-альтернативно мотивованого, між ними. Важливо лише, з наукової точки зору, чітко окреслити прийнятні межі класичного стилю мислення. Що ж стосується опису людини та людського суспільства, то слід констатувати, що класична наука вже впритул підійшла до згаданих меж.

Справа в тому, що за Нового часу відбулися не лише деаксіологізація, але й пов'язані з нею деєтизація та дезантропоморфізація наукового знання та наукової картини світу. Насамперед це стосується "картин" /образів/ людини, що виявляються абсолютно відчуженими від життєвого світу людини, позбавленими будь-яких ціннісних антропоморфних проєкцій.

Класична ньютоніансько-картезіанська парадигма зі своїми лінійно-механістичними пояснювальними схемами, залишаючи за богоподібним гомогенно-знеособленим суб'єктом право на нічим не стримуване маніпуляторство, на рівні об'єктивного "чистого" опису людської реальності, уподібнювала людину до образів біо- або/і соціомашини, що приводиться в дію або інстинктивними імпульсами тваринної природи або раціонально-усвідомленими соціальними санкціями-стимулами, але в будь-якому разі є зручними для маніпулювання об'єктами. Така пояснювальна схема жодною мірою не суперечить висхідним установкам людиноцентризму-людинобожжя, що концентруються в протилежному "суб'єктивному фокусі" класичної наукової теорії. Мова може йти лише про взаємодоповнення фундаментально подвоєних, - суб'єктивних та об'єктивних, - образів людини, органічно притаманних "класиці": "чистий суб'єкт", що виступає тут в ролі всесильного маніпулюючого людинобога має на увазі "чистого об'єкта", - маніпульовану людиномашину.

Із вищесказаного зрозуміла соціально-практична актуальність теми дисертації. Адже альтернативні програми розвитку науки, якщо їх розглядати через призму людського виміру, виявляються безпосередньо причетними до актуальної нині проблеми вибору альтернатив цивілізаційного розвитку. Це повною мірою стосується й го-

го вибору, перед необхідністю якого опинилися посттоталітарні країни колишнього Союзу, включаючи й Україну.

Утопічно-тоталітарна ментальність в гротескній формі виражає риси, властиві новоевропейському людиноцентризму-людинобожжю та, в свою чергу, активно заперечує людинокосмізм з його ідеологом "природної людини" в повній гармонії з Космосом. Натомість пропонуються програми "нової людини" та "нового суспільства" /"світлого майбутнього"/. Чільне місце в утилітарно-прагматистському мисленні Нового часу, хоча й в ослаблених, більш "цивілізованих" формах, теж належить ідеям звільнення людини шляхом використання "хитроців розуму" /Гегель/ від влади об'єктивно-космічних законів світбудови.

Отже, не створивши цілісної багатовимірної концепції людини, що є, за висловленням засновника Римського клубу А.Печчеї, "душею гуманізму"¹, класична наука в самій своїй структурі містить ті зерна небезпеки, з яких за певних умов можуть зійти паростки антидемократизму та антигуманізму.

Така вкоріненість утопічно-тоталітарних проектів "нової людини" в "новому суспільстві" в раціоналістичній новоевропейській культурі з властивими їй сциєнтистськими міфами та характерними рисами репресивності стосовно природи та "природної людини" особливо актуалізує вищесформульовану тему. Криза "комунізму" означає з цієї точки зору дійсно "кінець історії" /Ф.Фукуяма/, оскільки вона сигналізує безперспективність і всіх інших "ізмів" /настанов монофундаменталізму/, що ґрунтуються на парадигмі екстремального людиноцентризму та екстраполяції в соціогуманітарку сферу класичної природничонаукової парадигми.

Ступінь розробленості проблеми. Одна з перших перспективних програм людинокосмічного оновлення світогляду науки була запрограмована Д.Бомом та його послідовниками /А.Янгом, К.Прибрамом, Ст.Грофси та ін./ . Ними, зокрема, введені поняття "голографічної парадигми", "холономної моделі", "холотропності", "рефлексивного Всесвіту", "Всесвіту, що сам себе організовує", "фізики свідомості", "екології розуму" і т.п. Статус людини в структурі світбудови осмислюється через понятійне поле "голографічної парадигми"

¹ Див.: Печчеї А. Человеческие качества.-М.:Прогресс.-1985.-С.214.

не в альтернативному плані або привілейовано! "центризаності" або ж повного саморозчинення, безслідного поглинання космічним цілим. Умовний антропний центр "голографічним" чином містить в собі, згідно вказаних поглядів, весь Універсум, а останній проявляє антропну природу.

Світоглядний потенціал людинокосмізму досяг своєї "критичної маси" в 70-х роках, коли резом із входженням НТР в другу фазу розвитку стало зрозумілим, що "високі технології" не лише розширюють до крайніх меж можливості маніпулювання поведінкою людини, але й створюють загрозу безпосереднього втручання в її біогенетичну природу. В 70-ті роки на Заході бестселерами стали витримані в людинокосмічній тональності різні за своїм змістом та спрямованістю праці Ф.Капри, Л. Ле Шана, А.Янга, Г.Зукава, Н.Герберта, Л.Рона Хаббарда, Ф.Вольфа, І.Бентона, К.Прибрама, Ст.Грофа та ін. Їх популярність обумовлена реальною загрозою людській ідентичності, що її несе з собою нестримний НТП.

В працях згаданих авторів ставляться під сумнів демаркації між природничим та соціогуманітарним знанням та між матеріальним світом, з одного боку, та світом свідомості й духовності, - з іншого, пропонується нетрадиційна концепція "омніективності" /від лат. "omnia" - "все"/ реальності. Остання формулюється в працях Ю.Вігнера, Дж.Чу, С.-П.Сірага, Дж.Уілера, М.Тальбота, Ф.Вольфа та ін.

Окремо слід відзначити людинокосмічний потенціал "шнуровочної філософії" Дж.Чу /бутстрапна гіпотеза/, що при належному тлумаченні дозволяла відкинути застарілі догми людиноцентризму-людинобожжя з жорсткими протиставленнями Суб'єкта та "чистих об'єктів" і повернутись до пояснення статусу людини в структурі світобудови за принципом "все у всьому".

Вищезгадані концептуальні підходи, запропоновані неklasичною наукою, в значній мірі знайшли своє віддзеркалення в вітчизняній філософії. Цьому сприяло те, що, починаючи вже з кінця 70-х років, київською школою філософів був вибраний як пріоритетний антропологічний напрям досліджень. Серед представників цієї філософської школи /її як академічного, так і університетського відгалужень/, чий створені в різні роки праці, присвячені проблематиці трансформації наукового знання, експліцитно або ж імпліцитно не позбавлені антропологічного змісту, слід назвати

Андроса Б.І., Бистрицького Б.К., Дишлевого П.С., Дем'янова В.О., Джулая В.В., Звіглиця В.О., Копніна П.В., Кримського С.Б., Кузнецова В.І., Князева В.М., Костяк Н.Т., Кисельова М.М., Кри-саченко В.С., Костева В.М., Лутая В.С., Огородника І.В., Омель-ньовського М.Б., Парнюка М.А., Поповича М.В., Пікашову Т.Д., Солов"я Л.А., Тарасенка М.Ф.

Особливо слід виділити праці тих українських філософів, що, на нашу думку, безпосередньо причетні до аналізу тієї антрополо-гічної переорієнтації, що має місце в сучасному неklasичному при-родознавстві. Так, проблема нелінійного синергетичного мислення /в дусі Пригожина І.Р., Хагена Г./ знайшли достатнє філософське висвітлення в працях Добронравої І.С., Лук"янця В.С., Попови-ча М.В., Ратникова В.С., Храмової В.Л., Цехмістро І.З. та ін. Принцип "все у всьому" в контексті проблеми квалтової цілісності філософськи осмислений в працях Бургіна М.С., Гудкова М.О., Кравченка О.М., Кримського С.Б., Кузнецова В.І., Цехмістро І.З. та ін.

Проблематика "людських перспектив" сучасної наукової револю-ції знайшла відображення в російській /російськомовній/ філософ-ській літературі і, зокрема, в працях Акчуріна І.А., Батіцева Г.С., Біблера В.С., Баткіна Л.М., Баженова Л.Б., Ільєнкова Е.В., Каз-начеева В.П., Кузнецова В.М., Кузнецова І.В., Кочергіна А.М., Лекторського В.А., Мамардашвілі М.К., Мамчур О.А., Майкова В.В., Мойсеева М.М., Налімова В.В., Огурцова А.П., Стьопіна В.С., Турсунова А., Федотової В.Г., Фролова І.Т., Філатова В.П., Шрей-дера Д.А., Ідіна В.Г.

Серед сучасних природодослідників, котрим органічно прита-манна філософська рефлексія в дусі людинокоsmізму, на нашу дум-ку, слід насамперед назвати Казначеева В.П. та його співавторів /Васильєва Г.Я., Михайлова Л.П., Спірін Є.О., Субботін М.Я. та ін./, праці котрих присвячені питанням соціально-медичної та космічної антропології, а також науковому обґрунтуванню концеп-ції біологічного поля в дусі оригінальних ідей О.Г.Гурвіча. На особливу увагу заслугоує людинокоsmічне переосмислення Каз-начеевим В.П. ноосферної концепції та аналіз Казначеевим В.П. і Спіріним Є.О. "космопланетарного феномену людини". Саме відсутністю "голографічного" розуміння першооснов людської сутності пояснює Казначеев В.П. "глобальні перекоси нашого дра-

матичного буття"¹.

Духом людинокозмізму пронизані також континуально-польові уявлення про феномен людини Налимова В.В., що він їх розвиває, зокрема, в своїх працях про природу несвідомого².

В зв'язку з загостренням глобальної екологічної проблеми останнім часом з'явився не тільки в світовій, але й вітчизняній філософській літературі антиантропоцентристський цикл праць з вираженою людинокозмичною спрямованістю. Суди, зокрема, слід віднести роботи Батіщева Г.С., Гардашук Т.В., Гумільова Л.М., Забеліна І.М., Кисельова М.М., Крисаченко В.С., Кримського С.В., Орлова В.В., Разумовського О.С., Фаддеева Є.Т., Хайрулліна К.Х. та ін. Щоправда, оцінки перспектив людини, що містяться в цих працях досить суперечливі: починаючи від алармістських спроб "натуралізувати" людину і кінчаючи вірою в прогрес людства на шляху здобуття автототальності та необмеженої коєволюції з природою.

Концепції коєволюції вперше були сформульовані біологами, схильними до філософської рефлексії та філософами, сферою зацікавленень яких є саме проблеми біологічного пізнання: Бергом Л.С., Бердниковим В.О., Карпінською Р.С., Кордюмом В.О., Любіцевим О.О., Мойсєєвим М.М., Нікольським С.О., Назаровим В.І., Огородником І.В., Огурцовим А.П., Пікашовою Т.Д., Родіним С.М., Свірежевим Ю.М., Татаринцевим Л.П., Тимофєєвим-Рєсовським Л.В., Чорносвитовим П.Д., Шмальгаузенем І.І., Яблоковим О.В.

Про нетривіальну епістемологічну та методологічну ситуацію в сучасному природознавстві свідчить те, що на зміну жорстким опозиціям "нейтралізованого суб'єкта" та "чистих об'єктів" тут приходять "природний онтологічний підхід" /А.Файн/, "антропологія пізнання" /І.Елкана/, "антропні принципи" /В.Картер, Дж.Уїлер та ін./, "методологія співучасті" /Г.Сколімовські/. Щоправда, слід враховувати "відому абстрактність та нечіткість

¹ Див.: Казначеев В.П. Учение В.И.Вернадского о биосфере и ноосфере. - Новосибирск: Наука, Сиб.отд., 1989; Казначеев В.П., Спириин Е.А. Космопланетарный феномен человека. Проблемы комплексного изучения. - Новосибирск: Наука, Сиб.отд., 1991.

² Див.: Налимов В.В. Непрерывность против дискретности в языке и мышлении // Бессознательное. Природа, функции, методы исследования. - Тбилиси: Мецниереба. - 1978. - Т. III. - С. 286-292.

подібних програм трансформації наукового знання¹.

Вищезгадану абстрактність оновлених ідеалів науковості найуспішніше долає сучасна біологія. Її методологічну гетерогенність та тяжіння не тільки до ідеалів науковості, характерних для "точного" природознавства, але й до тих, що притаманні гуманістиці, зауважили вже такі біологи-теоретики як Берг Л.С., Бауер Е.С., Гурвич О.Г., Заварзін Г.А., Любіцев О.О. та ін. Нетривіальність цієї пізнавальної ситуації на рівні філософсько-методологічної рефлексії, починаючи з 70-х років, отримала глибоке осмислення представниками української школи "філософії біології"². Варто згадати в цьому контексті також цикл змістовних праць Карпінської Р.С., Мейєна С.В., Межжеріна В.О., Олескіна О.В., Соколова З.С., Тищенко П.Д., Шрейдера Д.А. та ін.³.

До вищезначеного широкого кола досліджень, що мають пряму причетність до теми даного дисертаційного дослідження, не можна також не віднести численні людино- та суспільствознавчі праці, які присвячені аналізу тоталітарно-утопічної свідомості та релевантних їй уявлень про "нову людину" в "новому суспільстві" /Андрущенко В.П., Гоман Л.Я., Губерський Л.В., Джилас М., Еткінд О.М., Зінов'єв О.О., Каган В.Є., Кримський С.Б., Кордонський С.О., Лефевр В.О., Померанц Г.С., Попович М.В., Хайек Ф., Шрейдер Д.А. та ін./.

¹ Див.: Швырев З.С., Х.Сколимовски. Танцующий Шива в экологический век /рецензия/ // Вопросы философии.-1993.-№ 3.- С.160.

² Маються на увазі насамперед філософські колективи, очолювані Депенчук Н.П. та Костяк Н.Т. /згодом - Пікашовою Т.Д./.

³ Див.напр.: Мейен С.В., Соколов Б.С., Шрейдер Д.А. классическая и неклассическая биология. Феномен А.А.Любичева//Вестник АН СССР.-1977.-№ 10.-С.112-124; Межжерин В.А. Этюды по теории биологических систем//Системные исследования.Ежегодник.-М.:Наука.-1974; Пути интеграции биологического и социогуманитарного знания.- М.:Наука.-1984; Карпинская Р.С., Тищенко П.Д. Новая парадигма в биологии?//Гуманизм, наука, техника.-М.:Наука.-1990; Карпинская Р.С. Биология, идеалы научности и судьбы человечества//Вопросы философии.-1992.-№ 11.-С.139-148; Олескин А.В. Гуманистика как новый подход к познанию живого//Вопросы философии.-1992.-№ 11.-С.150. Олескин А.В. Голограмма мира//Человек.-1990.-№ 3.-С.31-39.

зують на те, що одним із джерел тоталітарно-утопічного мислення є сциєнтистське світо- та людинорозуміння та екстраполяція на сфери гуманістики і соціальної практики класичних природознавчих моделей теоретизування.

Мета і завдання дослідження. Основною метою даного дослідження є системний філософський аналіз конфліктуючих світоглядних парадигм людиноцентризму та людинокосмізму, а також релевантних їм образів людини з точки зору їхнього впливу на розвиток та якісні трансформації наукової раціональності.

Із поставленої мети випливають наступні завдання роботи:

- розкриття поняття ціннісної антропосфери як системної сукупності притаманних світоглядній картині світу концептуальних образів людини, а також відповідних цінностей, смислів та значень. Аналіз впливу ціннісної антропосфери на становлення, розвиток та якісні перетворення наукової раціональності;

- аналіз образу "природної людини" та його світоглядного змісту, його взаємозв'язку з іншими антропосферними образами, способів функціонування цього образу в соціокультурних контекстах "докласичного", класичного та сучасного неklasичного наукового знання;

- дослідження реальних можливостей функціонування в науці неklasичних методологічних та епістемологічних парадигм /"методології співучасті", "природного онтологічного підходу", "антропології пізнання" і т.п./;

- розкриття ролі антропних принципів в утвердженні сучасного неklasичного стилю наукового мислення, а також їх значення як своєрідних "синтезаторів" ідей людиноцентризму та людинокосмізму, формулювання узагальнено-філософського антропного принципу, що адекватно репрезентував би статус людини в сучасній людинокосмічній науковій картині світу;

- критичний аналіз безальтернативно-реалістичного /концепція "чистих об'єктів"/ стилю теоретизування, притаманного класичному природознавству та наслідків його екстраполяції на сферу соціальної теорії та соціальної практики /аксіологічний натуралізм, маніпуляторський підхід до розуміння природи та людини і т.п./;

- обґрунтування положення про органічний взаємозв'язок альтернатив людиноцентризму та людинокосмізму в герменевтичними

проблемами "розумілих" та "нерозумілих" наук;

- дослідження перспектив та сучасного стану всеосяжного розвитку природничого та соціогуманітарного знання, можливостей формування на засадах подібної сумірності Єдиної Науки. Аналіз світоглядних, методологічних та гносеологічних аспектів синергетики як прообразу Ідеалу Єдиної Науки;

- порівняльний аналіз лінійного та нелінійного стилів наукового мислення в соціогуманітарній сфері та їхнього впливу на формування відповідних образів людини та суспільства. Обґрунтування тези про взаємозв'язок лінійного мислення з парадигмою людиноцентризму, а нелінійного - з парадигмою людинокосмізму;

- системне дослідження взаємозв'язків антропологічної філософії з природознавством, трансформації цих зв'язків в умовах сучасної "антропологічної революції", тобто проникнення в науку, філософію та соціальну практику ідей людинокосмізму.

Джерела та методологія дослідження. Методологічною основою дисертації є гуманістичний матеріалізм, синтезований з ідеями сучасного людинокосмічного світо- та людинорозуміння в тому вигляді як вони відображені в світогляді неklasичної /постнеklasичної/ науки.

Отримані дисертантом результати опираються на світоглядно-філософські погляди сучасних вітчизняних та зарубіжних вчених /як природодослідників, так і гуманітаріїв/ з проблем формування "голографічної парадигми" науковості, трансформації світогляду науки на шляхах його переходу від установок людиноцентризму-люднобожжя до людинокосмізму включно із перспективою синтезу найпродуктивніших ідей, властивих вказаним альтернативам.

Особливістю дослідження, що позначилась і на його методології, є те, що воно виконане на пограниччі філософії науки та антропологічної філософії. Тому, не полишаючи засад гуманістичного матеріалізму /найконструктивніших, на нашу думку, в плані формування світогляду науки, орієнтованої на об'єктивне знання про світ та про людину/, дисертант разом з тим намагався максимально використати та творчо асимілювати ідеї і методологічні принципи, притаманні різним течіям сучасної антропологічної філософії.

Людинокосмізм є не лише темою даного дисертаційного дослідження, але і його невід'ємним методологічним регулятивом. В окремих фрагментах роботи цей регулятив, в свою чергу, конкретизу-

вівся в принципіал антропоності /гуманістики/, "співучасті" суб'єкта в досліджуваних ним об'єктах, коеволції /включно з принципом коеволції природничонаукового та соціогуманітарного знання/, глобально-космічного еволюціонізму.

Наукова новизна дослідження виражена в наступних тезах, що виносяться на захист:

1. Оскільки наука функціонує в соціокультурних контекстах, на неї суттєво впливають притаманні ним контекстам світоглядні картини світу та відповідні "картини людини" виключно із такими ситуативними "картинами" як людиноцентризм та людинокосмізм. Останні не лише окреслюють "людську ситуацію" в структурі світобудови, але й відіграють інтегруючу роль в системі різноманітних образів людини, що разом творить ціннісну антропосферу, - практично-духовний результат самоусвідомлення та саморозуміння людини і людства. До атрибутивних властивостей антропосфери належать системність, осмисленість, значимість та аксіологічність /ціннісна орієнтованість/. Останнє означає, що антропосфера є виразом ідеального, належного стану людської реальності. Саме тому антропосферні образи більш-менш строго ієрархізовані, неоднозначні та нерівноцінні.

2. Класичне природничонаукове знання, що в межах "класики" вважається еталонним в смислі критеріїв науковості та її кінцевих цілей, а також побудоване за його взірцем знання соціогуманітарне антиантропоцентристські в своїх об'єктивно-відчужених вимірах. Парадигмальними в цьому розумінні є образи людини в концепціях М.Коперника, Ч.Дарвіна та З.Фрейда. Принципово відмінно в цьому смислі є людиноцентристська /і разом з тим людинокосмічна/ "докласична" аристотелівська наука. "Класика" руйнує образ сумірного людини Космосу та позбавляє саму людину в ролі "чистого об'єкта" теорії будь-яких атрибутивних рис "людинності", оскільки людина виступає в класичних теоретичних побудовах лише як своєрідна біо- або соціоматина.

3. Протилежним є статус людини в "суб'єктивному фокусі" класичної наукової раціональності. В відповідності з ньютонівсько-картезіанською парадигмою людина в цьому "фокусі" виступає не в ролі маніпульованого об'єкта, а навпаки - всесильного Маніпулятора. В функціональному плані гомогенно-знесіблений суб'єкт класичної науки уподібнюється до Бога. Наукове раціо видає такому

людинобогу санкції на нічим не обмежене маніпуляторство - на творення штучного космосу та штучної "нової людини".

4. В антропосферному сенсі людинобожеські тенденції пов'язані з образом "фаустівської людини", для якої критерієм власного існування є нічим не обмежений активізм. "Фаустівська людина" є тогатастрофічна та автодеструктивна: вона водночас і творить себе, і руйнує, причому саморуйнація знаходить позитивне виправдання в самотворенні. Коли подібні автодеструктивні установки стають складовими елементами світогляду науки, вони спричиняються до того, що технологізація наукового знання розглядається як самодостатня цінність, а гуманістично-соціальна відповідальність вченого ставиться під сумнів.

5. Класичній науці властиві дві суперечливі тенденції: до повного оприроднення, натуралізації людської реальності та до її розуміння з точки зору прогресивної реалізації автономного та трансцендентного щодо природи людського розуму. Звідси й намагання провести жорсткі демаркації між природознавством, предметом якого є натуралістичні аспекти людського існування та гуманістично, орієнтованого на дослідження цінностей культури. Коли такі демаркації порушуються і гуманістика бере собі за вірець ті методи дослідження цінностей культури, що є аналогами методів природничих наук, то це призводить до аксіологічного реалізму /натуралізму/, - отождолення цінностей з об'єктивними нормативними законами, а налчного - з реально сушим, дійсним.

6. Необхідною передумовою подолання крайнощів безплідної та негуманної натуралізації цінностей культури, з одного боку, та атинатуралізму гуманістики, - з іншого, є не екстраполяція на гуманістику "Бдино Правильного Методу" природознавства, а відмова від чисто об'єктивістського, позалюдського, позациннісного та позакультурного розуміння природознавцями "зовнішньої" природи. Будь-які спроби мислителів антропологічної орієнтації запропонувати якусь автономну, абсолютно відмінну від тієї, що використовується природодослідниками, логіку людинорозуміння малоперспективні, бо вони, по-перше, прирікають на невдачу намагання зрозуміти людську сутність "зовнішньої" природи та, по-друге, "відлучають" від культури та культуротворення саме природознавство.

7. Те істотне наближення природничонаукового знання до знання соціогуманітарного, що має місце в межах сучасної некласичної

наукової раціональності, відбувається завдяки тому, що багато якостей, які традиційно були притаманні гуманістиці /діалогічність, аксіологічність, поліваріантність, концептуальність і т.п./ і вважалися "протипоказаними" наукам про природу, стають здобутками природознавства. В зв'язку з цим актуалізуються проблеми гносеолого-методологічного плану, пов'язані зі спробами зняття жорстких опозицій "нейтралізованого суб'єкта" та "чистих об'єктів", запереченням класичного тлумачення наукової істини як відчужено-об'єктивного, безальтернативного знання про "чисті об'єкти".

8. Притаманні "класиці" уявлення про належний "порядок природи" із людською природою включно, про раціональне влаштування світу органічно пов'язані з парадигмою лінійності. Зрештою, й самі класичні наукові теорії організовані за "одноритковими" гіпотетико-дедуктивними лінійними схемами. Оскільки складні системи вимогам лінійності задовольняють лише в умовах екстремальності, виникає намагання не лише в теоретичному, але й в соціально-практичному плані ставити складні біо- та соціосистеми з метою їх лінеаризації в екстремальні умови існування, де на зміну властивим таким системам законам "стійкої неврівноваженості" /Е.С.Бауер/ приходять стійка лінійна рівноваженість.

9. Сумірна людинокозмизму альтернативна парадигма нелінійності, що реалізується в синергетиці, "хаотичні" неврівноважені біо- та соціосистеми вважає істотно-критеріальними щодо наукового опису та пояснення будь-яких інших систем включно із тими, що відрізняються впорядкованістю та рівноваженістю. Упосередковано це означає, що синергетика в методологічному плані орієнтується на принципи антропоності /людиносумірності/, оскільки саме людину та олюднені об'єкти розглядає як критерій існування та ключ до розуміння всіх інших об'єктів.

10. Поширення в різних наукових дисциплінах /біології, космології і т.п./ антропних принципів, що синтезують в собі ідеї людиноцентризму та людинокозмизму та виступають в ролі методологічних регуляторів оптимального поєднання об'єктивно-наукового знання та гуманістично-культурних цінностей, кидає виклик філософії та ставить її перед необхідністю формулювання узагальнено-філософського антропного принципу. Останній може бути введеним до трьох важливих моментів: а/ людино-критеріальності матеріаль-

ного розвитку, ноогенної та антропогенної спрямованості глобальної еволюції; б/ заперечення можливості виникнення післялюдської / післясоціальної / реальності та утвердження "інтенсивно!" точки зору на процеси глобального розвитку як такі, що можуть здійснюватися, не виходячи за межі соціально-людської реальності, вичерпуючи її безконечні потенції та примножуючи їх.

Теоретичне і практичне значення дослідження визначається кризовим станом, що його переживає не тільки вітчизняна філософія, але й весь комплекс соціогуманітарного знання та численними спробами подолати вказану кризу на шляхах гуманізації.

Той антропологічний поворот, що намітився в працях вітчизняних філософів, знаходить свій подальший розвиток в даній дисертаційній роботі, що в разі з тим продовженням традицій українсько-російського людинокозмізму / антропокозмізму /, перерваних засиллям догматичного "діалектичного і історичного матеріалізму". Останній був покликаний виконувати функції апології тоталітарного режиму і вже в силу свого сервілістського статусу не здатен був "асимілювати" антропологічну проблематику, яка практично випала з навчальних програм та планів і не знаходила належного місця в наукових публікаціях.

Критичне переосмислення вітчизняної філософської спадщини неможливе без адушливого аналізу процесу трансформації наукової раціональності, оскільки деаксіологізована і деонтологізована тоталітаристська "марксистсько-ленінська" філософія опосередкована була породженням класичного стилю теоретизування. Притаманні останньому установки людиноцентризму-люднобожля знайшли в цій філософії свій крайній прояв.

Отже, дане дисертаційне дослідження стосується не тільки і не стільки аналізу ситуації в природознавстві, скільки аналогічної ситуації в сфері соціогуманітарного знання, яке, як це не парадоксально, набагато повільніше звільняється від агресивно-догматичного монотеоретизму, аксіологічного реалізму /натуралізму/ та інших трансльованих свого часу в цю сферу із класичного природознавства ознак "науковості".

Дисертація матиме прямий вихід на практику вузівського викладання філософських курсів. Запропоновані в ній світоглядно-методологічні підходи сприятимуть оновленню та зміцненню зв'язків філософії з конкретними науками, як природничими, так і соціогу-

манітарними.

Апробація роботи. Дисертація обговорювалась на всіх етапах її виконання та була рекомендована до захисту на кафедрі філософії і методології науки Київського університету.

Фрагменти дисертації були представлені в вигляді доповідей та повідомлень на міжнародних / всесоюзних / та республіканських конференціях та семінарах:

- на Всесоюзній школі молодих вчених / Гурзуф, 1982 р. /,
- на республіканських науково-теоретичних конференціях з міжвузівською комплексною темою "іносеологічні та соціальні проблеми сучасної медицини" / Київ, 1983-1992 р.р. /,
- на міжобласній науково-практичній конференції лікарів / Харків, 1987 р. /,
- на Всесоюзній міжвузівській науковій конференції "Творчість як предмет філософського дослідження" / Київ, 1989 р. /,
- на Республіканській науковій конференції "Людський фактор в умовах перебудови і оновлення" / Донецьк, 1989 р. /,
- на Міжнародних / Всесоюзних / симпозиумах "Світогляд та наукове пізнання" / Чернівці, 1981 р.; Ужгород, 1990 р.; Переяслав-Хмельницький, 1991 р. /,
- на Філософських людинознавчих читаннях "Гуманізм. Людина. Сучасність" / Дрогобич, 1990 р. /,
- на Міжнародному науковому семінарі "Природа і культура" / Луцьк, 1992 р. /,
- на Республіканській науково-методичній конференції "Методологічні та методичні основи оновлення філософської освіти в вищій школі" / Київ, 1991 р. /,
- на Всеукраїнському конгресі філософів / Секція філософських проблем екології /, Київ, 1991 р.,
- на Республіканській науково-практичній конференції "Молода сім'я в кризовому соціумі" / Київ, 1993 р. /,
- на Республіканській науково-теоретичній конференції "Методологічні проблеми інженерної діяльності" / Вінниця, 1993 р. /,
- на Українській науково-теоретичній конференції "Дух, душа, людина: витoki та пошуки" / Суми, 1993 р. /,
- на Міжнародній науково-практичній конференції "Природа, феноменологія та динаміка конфліктів у сучасному світі" / Чернівці,

1993 р. /.

Основні положення дисертації були апробовані в педагогічній практиці в процесі читання лекційних курсів та проведення семінарів з філософії для студентів Чернівецького медичного інституту та філософського факультету Київського університету. Так, в 1988-1990 роках студентам-філософам дисертантом було прочитано спецкурс "Людина як філософська та природничонаукова проблема", програма якого опублікована.

За безпосередньої участі дисертанта була перебудована в дусі гуманітаризації програма викладання курсу біології в Чернівецькому медичному інституті / зав.- проф. Пішак В.П. /. Відповідний досвід знайшов своє відображення в двох колективних науково-методичних працях.

Матеріали дисертаційної праці були також апробовані в процесі читання авторського курсу "Вічні цінності" в Медіальній жіночій гімназії / м. Чернівці /.

Дисертант також систематично виступав з тематичними спецкурсами перед слухачами факультетів підвищення кваліфікації Київського та Чернівецького університетів та Чернівецького обласного інституту вдосконалення вчителів / нині - науково-методичного інституту освіти /.

II. ОСНОВНИЙ ЗМІСТ РОБОТИ

У вступі дається загальна оцінка концепцій людиноцентризму та людинокосмізму, їхньої ролі в контекстах культури, в природничонауковому та соціогуманітарному пізнанні, обґрунтована актуальність вибраної теми, а також розкривається міра її опрацьованості. Сформульовані мета і завдання дисертаційного дослідження, представлені його джерела та методологія, наукова новизна і практична значимість. Особлива увага звертається на висхідну в плані аналізу проблеми тему сумірності об'єктивно-наукового знання та людських цінностей, оскільки саме з нею генетично пов'язані питання відчуження науки від цінностей культури, що, в свою чергу, обумовлює феномени сциєнтизму та антисциєнтизму, колізії наукової субкультури з гуманістичною загальнолюдською культурою / конфлікт "двох культур" за Ч.Сноу /. Показано, що в кінцевому підсумку весь цей спектр колізій та антиномій має своєю першопричиною конфлікт парадигм людиноцентризму-людинобожжя та людинокосмізму.

В першому розділі "проблема сумірності природничонаукового

та соціогуманітарного знання в контекстах класичної та неklasичної парадигми раціональності" "зіштовхуються" два протилежних підходи, що акцентують відповідно на ладиновимірності науки або науковимірності людини. Хоча перший підхід є найбільш виправданим, сформована на сцієнтистських міфах новоевропейська ментальність схильна віддавати перевагу другому підходові в душі всеосяжної науковимірності. Характерно, що образи людини в класичній науці гомогенні, строго однозначні та одновимірні, а це означає, що вони не підлягають жодним приватним інтерпретаціям і не можуть бути довільно "промодельовані". Така безальтернативність спричиняється до нетерпимості класичної науки щодо "ненаукових", тобто створених на основі відмінних від класичної парадигми людино- та світобачення, уявлень про людину та світ людини. Тому в сферу наукового теоретизування їй не вдалося, зрештою, включити весь спектр поширених в гуманітарній культурі /антропосфері/ образів людини. Тому недосяжним в межах "класики" виявилось комплексне цілісне наукове людинорозуміння. Із цих же причин виникли жорсткі демаркації між природничонауковим та соціогуманітарним знанням, що виявились парадигмально несумірними. Проте, ця несумірність проблематизується в умовах сучасних парадигмальних зрушень в науці.

Парадоксальність класичного протиставлення суб'єкта світу в душі відчуженої об'єктивності полягає в тому, що, формуючи для себе ідею об'єктивного, наука повинна навелитися на самотрансцендування, на вихід за межі суб'єктивності, за межі самсі теоретичної думки. Причому мусить вона це зробити в такий спосіб, щоб не втратити при цьому зв'язків із собою, не наполягати на винятковості кожного конкретного акту об'єктивації-трансценденції. На жаль, на класичному етапі саме ці зв'язки об'єктивності з суб'єктивністю якраз і не вдалося зберегти, що і породило стиль теоретизування, що його характеризують як безальтернативний реалізм.

Звідси зрозуміло, що проблема репрезентації суб'єкта в об'єктивних результатах наукового пізнання не могла знайти в межах "класики" свого вирішення. Класичне природознавство орієнтується на ідеал безсуб'єктивності здобутого ним знання. Та й саме поняття суб'єкта має в даному випадку трансцендентний гомогенізований, деперсоніфікований та деаксіологізований характер, що робить неможливою екстраполяцію методів природничих наук на соціогумані-

тарну сферу. Якщо ж така екстраполяція відбувається, то це неминуче призводить до підміни предмета соціогуманітарних наук. На місце цього предмета, яким є людина, з'являється фантом, що власне з людиною немає нічого спільного.

Теоретичні системи класичного природознавства побудовані на засадах безальтернативного реалізму, мають характер "Єдино Правильних Теорій". Такий стиль теоретизування пов'язаний з тенденціями до якомога повнішої "нейтралізації суб'єкта", коли добивається стану такої його "прозорості", щоб він не заважав бачити та описувати "чисті об'єкти". Взнявши курс на таку "нейтралізацію", класичне природознавство поставило собі за мету дезантропоморфізацію природи, тобто позбавлення її будь-яких моментів людиноподібності.

В епістемологічному сенсі реалізм /пла.онізм/ - це утвердження примату загального над одиничним. Загальнозначимі ідеалізовані об'єкти науки /конструкти/ вважаються такими, що існують самостійно, і, будучи відчуженими від суб'єкта, що їх породив, репрезентують трансцендентну реальність. Остання, на думку реалістів, відображена в мові науки, референційній щодо об'єктів емпірії. Реалізм ігнорує той факт, що конструкти - суть порсдження суб'єктивного розуму і поза його межами втрачають сенс.

Якщо в сфері природознавства реалізм не становить особливої загрози, то в соціогуманітарній сфері, особливо, коли соціальну практику намагаються орієнтувати згідно з теоретичними постулатами, наслідками реалізму стає тоталітарна свідомість та агресивний утопізм. Такі людинознавчі пояснювальні схеми будуються за принципами: від буття - до свідомості, від соціального - до індивідуального, від зовнішнього - до внутрішнього. На практиці це оберталося повним ігноруванням всього індивідуального в людині, яке прирівнюється лише до "сукупності суспільних відносин".

Будучи позасуб'єктивною за змістом своїх "текстів", класична наука претендує на позаціннісний характер, чисту описовість, а тому ставить себе поза межами людської реальності. Проте, не будучи вільною від практично-духовних детермінант та соціокультурних контекстів, "класика" теж імпліцитно керується в своїх теоретичних побудовах ціннісними образами людини, тобто уявленнями не про те, якою людина "є насправді", а про те, якою вона повинна бути, - образами належного людського буття. "Картина людини",

що в практично-духовному сенсі детермінують класичну наукову теорію альтернативно подвоєні, оскільки тут існує різка опозиція з одного боку "чистого суб'єкта", а з іншого - "чистих об'єктів" та неможливе будь-яке їх взаємопроникнення, "співучасть". Відповідно, якщо в суб'єктивному /суб'єктному/ вимірі гомогенно-знесоціблена /а отже, - абстрактно-уявна/ людина - це тотально-всесосяжно богоподібне ісе, то в інших, об'єктивних вимірах людина з точки зору класичної наукової раціональності - це чисте ніщо, якому лише потенційно належить стати всім.

Для постнекласичної науки характерним є взаємоперехресне засвоєння парадигм науковості: в той час як частина гуманітаріїв під впливом методології позитивістського натуралізаторства робила спроби "асимілювати" класичну /природничонаукову/ парадигму некласичне природознавство засвоювало альтернативні соціогуманітарні парадигмальні критерії, - рефлексивності, діалогічності, "методології співучасті", аксіологічності, антропоморфності, онтологізму, поліваріантності і т.п. Згодом вказані критерії опосередковано транслювались в зворотному напрямі, - в сферу гуманістики, що остаточно дискредитувало позитивістську методологію натуралістської редукції гуманістики, хоча й не вирішило остаточно проблему сумірності природничонаукового та соціогуманітарного знання й осягнення ідеалу Єдиної Науки про природу та людину.

Проте, суть радикально оновленої некласичної епістемології та методології складає не просте наслідування пізнавальним нормам та цінностям гуманістики. Якби це справді було так, то йшлося б всього-навсього про зворотний редукціонізм, - про антитезу "з точністю до навпаки" відомому позитивістському проєктові "поглинання" гуманістики природознавством. Зміст і сенс некласичного оновлення гносеології та методології полягає в пошуку регулятивних норм синтезу гуманістики та притаманних їй методів з тими методами, що були традиційно опрацьовані в межах орієнтованого на об'єктивне знання природознавства.

Постнекласична раціональність повертає нас до античного розуміння пізнання як етично забарвленої "гри з реальністю". Це означає, що дослідницький процес, який "класика" тлумачила в дусі безсуб'єктного позацинінісного реалізму, набуває тепер вимірів гри, правила якої жорстко не фіксовані і можуть довільно змінюватись її учасниками. Цей ігровий підхід до розуміння наукової

творчості і є "природним онтологічним підходом" /А.Файн/, бо він не ігнорує людську онтологію, а навпаки, - побудований на її свідомому врахуванні, орієнтований на внутрішньо-людські виміри знання, на "людську редуцію істини".

Сучасна "постмодерністська" методологія науки наполягає на необхідності подолання відокремленості суб'єкта та об'єкта, свідомості та матерії та вважає, що на місце класичного безальтернативного фаталізму новітня наука повинна поставити принципи поліваріантності, релятивізму, плюралізму і т.п. Цю постнекласичну парадигму позначають також як "еволюційний органіцизм" /А.Уайтхед/, "методологія співучасті" /Г.Сколімовські/.

Краху аналітичної концепції безальтернативного реалізму значною мірою сприяло два концептуальних положення: а/ теза Дюгема-Куайна, згідно з якою науковій теорії не повністю детерміновані емпіричними даними, тобто будь-яка теорія не може в принципі бути спростована даними емпірії, що її суперечать, оскільки теорію завжди можна модифікувати так, щоб зняти відповідні суперечності; б/ теза про теоретичну навантаженість даних спостереження, оскільки вони обов'язково спираються на певні теоретичні припущення і врешті-решт сама теорія визначає те, що в матеріалі спостереження слід вважати "причетним до справи".

Отже, стосунки класичної теорії зі сферою емпірії тлумачилися аналітиками-позитивістами явно неадекватно, бо подібні стосунки одночасного взаємовідображення теоретичних висновків-теорем та "протокольних речень" /мова йде про гіпотетико-дедуктивну модель в її стандартній інтерпретації/ мають місце хіба що в момент остаточної вичерпаності теорії, її "ожостеніння". Для "живої" теорії так звана емпірична інтерпретація - це не результат оперування із своєрідним словником "правил відповідності" /Р.Карнап/, а наслідок вельми складного і непередбачуваного процесу метафоризації. Остання ж і є, власне кажучи, "грою з реальністю".

Серйозну опозицію методології безальтернативного реалізму створили представники західної соціології науки /когнітивної соціології та соціальної історії науки/, які переконливо довели, що різниця між "точним" природничонауковим та "неточним" соціогуманітарним знанням не настільки принципова як це уявлялось в межах класичної науки, бо в обох випадках прийняття тих чи інших теорій визначається не лише емпіричними даними, але й соціокуль-

турним контекстом. "Когнітивні соціологи" /Дж.Н. Гілберт, М.Малкей, К.Кнорр-Цетіна та ін./, віддаючи належне опису суб"ективних аспектів наукової істини, релятивізують останню так, що навіть складається враження, що в суб"ективному вони без залишку "розчиняють" все емпірично-об"ективне. Проте, згадана релятивізація не є безпідставною і з теоретичної, і з соціально-практичної точок зору.

В класичному її тлумаченні істина має позалюдський відчужено-об"ективний характер і сприймається як щось "дароване зверху", а не як процес сумісного пошуку, не як результат діалогу. В соціогуманітарній сфері таке розуміння істини породжує конфліктний тип взаємин між суб"ектами, що безроздільно "володіють" нею або повністю позбавлені права на неї. Відповідно виключаються ситуації співробітництва з носіями "фальшивих істин", а насильство стає єдиною силою досягнення соціального порядку та методом вирішення всіх соціальних проблем. В неklasичній науці істина набуває людиноsumірності, тобто з її об"ективними вимірами поєднуються виміри суб"ективно-людські. В сфері соціальної практики це спричиняється до утвердження консенсусного типу регуляції взаємин, що ґрунтуються на усвідомленні і принципів її неповноти власних уявлень про істину, а сама вона виступає як процес пошуку та поступового добру найбільш доцільних та оптимальних форм соціальної організації. Плералізм істини, з точки зору неklasичної парадигми, - це не тільки множинність уявлень про неї, але й сумісність, сумірність цих уявлень, яка регулюється єдиними принципами, що з ними рахуються всі учасники наукового або соціального процесу, в результаті чого досягається єдність в багатоманітності, не ліквідація суб"ективних відмінностей, а управління ними. Подібні зрушення в епістемології спричинились до активізації уваги дослідників щодо етосу науки, її соціокультурних, практично-духовних засад.

Якщо в класичній науці практично-духовні презумпції пізнання та можливі образи людини залишалися "за дужками" результатів пізнавально-дослідницького процесу, входили до цих результатів /"істин науки"/ лише імпліцитно та неповно, то неklasична гносеологічно-методологічна парадигма диктує необхідність рахуватися з гносеологічною ситуацією, де образам людини, релевантним тим чи іншим конкретно-можливим онтологіям, ставляться в відповідність можливі "потенційні світи" та результати пізнання, тобто різно-

манітні версії науково-істинного знання.

Характерною ознакою класичної парадигми є феномен аксіологічного реалізму, що має місце там і тоді, де і коли людські цінності /сфера належного буття/ вважаться "чистими об'єктами", існуючими позасуб'єктивно, в позалюдський спосіб, а отже вважається, що лише соціогуманітарне знання, уподібнене до природознавства та здобує за допомогою "наукових методів", вказує єдино правильний шлях до розуміння таких цінностей. Аксіологічний реалізм - це спотворений та неадекватний вираз того, що навіть в умовах взаємовідчуження та несумірності природознавства та світу людських цінностей відбувається їхнє взаємопроникнення і взаємодія: "проекція" цінностей на сферу природничонаукового знання в пошуках позитивного "онтологічного обґрунтування", а різноманітних природничонаукових ідей в перетворених формах на ціннісно-культурну сферу. Наслідком та проявом аксіологічного реалізму є намагання редукувати приватні плюралістичні думки /гадки/ суб'єктів, їхні переконання до загальнозначимої "Єдино Правильної Теорії", що призводить до псевдонаукового виправдання безальтернативного тоталітаризму. Належне уявляється в цьому разі не сферою вільного особистісного вибору, а наслідком примусової "науковленої" соціальної нормативності.

На даному етапі характер некласичної наукової теорії, що остаточно не конституївався, можна окреслити лише в альтернативному плані, йдучи "від зворотного", тобто в порівнянні з класичною теорією. Так, в некласичній теорії на зміну засадам людиноцентризму-люднобоща приходять засади людинокосмізму /"гологографічна парадигма"/, на зміну аксіологічному реалізму приходять ціннісно орієнтовані антропні принципи, а безальтернативному реалізму разом з концепцією "нейтралізованого" суб'єкта та "чистих об'єктів" протистоїть антиреалізм /"природний онтологічний підхід"/ та практикується поєднання експериментального /досвідного/ та експериментального методів пізнання. За способами теоретизації обидві парадигми відрізняються тим, що, якщо в класичній утверджуються монізм, монофундаменталізм, монотеоретизм, то в некласичній - плюралізм, поліфундаменталізм, політеоретизм. Суттєвими є також відмінності в ставленні до концепції елементарності: елементаризму та редукціонізму "класики" в некласичній теорії протистоїть інтегралізм в поєднанні з поліекранністю, іпостасністю уявлень про об'єкт. Характерними ознаками некласичного підходу є також

його орієнтація на принципи глобального еволюціонізму, коеволуції, синергетизму, нелінійності.

Синтетичний аналіз епістемологічних та соціокультурних /практично-духовних/ засад науки знаходить в дисертаційній роботі своє продовження в другому розділі "Еволюція природничонаукового пізнання як процес розв'язання суперечності між людиноцентризмом і людинокосмізмом". Розв'язання вказаної суперечності передбачає насамперед розв'язання суперечностей між наукою та культурою, а тому саме на функціонуванні науки в системі культури і зосереджується головним чином увага дисертанта.

Ігнорування класичною наукою ціннісно-гуманістичних вимірів наукової істини спричиняється до відчуження науки від культури, виразом чого є сциєнтистські концепції культурної самодостатності науки та повного "онауковлення" культури. Відповідно це породжує дві антиномічні позиції: "наука - поза культурою" і "наука - вища форма культури", що або демонізують або сакралізують науку і техніку. Коли ця несумірність між класичною наукою та культурою переноситься в особистісну сферу, то це, в свою чергу спричиняє дилему втрати індивідами "самості" в світі відчужено-об'єктивного знання або індивідуальної самоізоляваності.

Відчуження "класики" від гуманістичної культури робить вельми проблематичним поняття "наукового світогляду". За самою своєю природою класична наука є не імперативно-наказовою, а інструментально-описовою, а тому не може претендувати на світоглядні функції, не може "науково" ані утверджувати, ані спростовувати ті чи інші ідеали, цінності і переконання. Стосовно "класики" коректною є постановка питання не про "науковий світогляд", а про "світогляд науки".

Справді, якщо класична наука є позаціннісною, а цінності є неодмінним елементом світогляду, то чи коректною в такому разі є постановка питання про науковий світогляд? Напевно слід погодитись з тими дослідниками /Померанц Г.С., Тростников В.М., Шрейдер Ю.О./, які стверджують, що в випадку, коли "світогляд науки", що є по суті частиною наукової субкультури, її етосу, видають за світогляд як такий, за єдино можливий "науковий світогляд" то це врешті-решт і породжує тоталітаристську свідомість.

Отже, у випадку з "науковим світоглядом" дуже часто йдеться про "Єдино Правильний Світогляд", тоді як світогляд науки не є

однорідною системою, "делукованом" з уніфікованих універсальних принципів, бо подібний монофундаменталізм суттєво збіднює і можливості науки, і картину світу, що в ній формується. Сказане означає, що альтернативи людиноцентризму та людинокосмізму в наш час однаково важливі для формування світогляду науки та наукової картини світу. Більше того, - вони повинні сприйматися як діалектична пара протилежностей, де існують тенденції не тільки до взаємовідтворювання, але й до взаємного тяжіння, синтезу. І якщо в класичному світогляді науки переважали перші тенденції, то в неklasичному на перший план виходять другі - синтетичні, що проявляються, зокрема, в антропних принципах.

Нездатність "класики" безпосередньо продукувати світоглядні принципи, в свою чергу, обернулася її антиметафізичністю в дусі ньютонівського девізу "фізика, біяся метафізик". Це і призвело до того, що всі антропокосмічні світоглядні рухи XIX-XX століть, орієнтовані на прилучення людини до космічно-вселенських першовитоків її буття, виявились маргінальними в контексті "онауковленої" культури, подібна ситуація не може бути визнана правомірною. Проте, всі спроби досягти синтезу науки і філософії /"метафізики"/, науки і світоглядних засад людського буття /О.П.Блаватська, Р.Штайнер, С.Л. Франк, В.І. Вернадський та ін./ в період панування класичної парадигми людиноцентризму-людинобожжя виявились малопродуктивними. Не розв'язав цієї проблеми і марксизм попри всю декларовану ним науковість власної філософської системи. Передумови для такого синтезу з'явилися лише з появою неklasичної науки, де містично-іраціональне не протистоїть жорстко науково-раціоналістичному і де виник феномен справжньої "метафізичної чутливості" науки.

Коли від класичного наукового знання, не враховуючи його специфіки, вимагають не тільки інструментально-описової, але й імперативно-наказової інформації, тоді неминуче відбувається аксіологізація /ідеологізація/ цього знання і воно втрачає свій об'єктивно-науковий характер.

Суперечливий статус класичного наукового знання в системі культури обумовив існування в філософському наукознавстві двох суттєво відмінних підходів до аналізу науки - гносеолого-методологічного та соціокультурного. Якщо перший з них має предметом дослідження лише кінцеві результати наукової діяльності, - об'єктивне знання і абстрагується від аспектів "роблення науки", то другий

зосереджує свою увагу саме на цих діяльнісних /процесуальних/ аспектах. Передумови для синтезу науковнавчих "гносеологізму" та "культурологізму" з'являються в процесі утвердження неklasичної парадигми науковості.

Породженням притаманної "класиці" практично-духовної парадигми людиноцентризму-людинобожжя є лінійний стиль мислення. Лінійність в даному випадку виступає як "належний порядок" природи та соціуму, принцип організації штучного космосу. В дисертації обґрунтована теза про те, що і в теоретичному, і в соціально-практичному вимірах лінійний ідеал "порядку" є екстремальним. Адаже лише в умовах екстремальності можливе ефективне "вигладжування" нелінійних систем з метою перетворення їх в системи лінійні /процедура лінеаризації/.

Будучи екстрапольованим на сферу соціогуманітарного знання, рівноважно-лінійний підхід знайшов свій вираз як в численних економіко-математичних моделях, так і в аналогічних соціологічних теоріях. Соціум та економіка зскрема інтерпретуються в відповідності з такими моделями як закриті автономні системи, які керуються ендогенними факторами, саморегулюються та рухаються до чітко визначеної, наперед передбачуваної точки рівноваги. Будь-які "хаотичні" стани елімінуються. Звідси й виникають претензії теоретиків /а згодом і практиків в сфері соціальних технологій/ на конструювання ідеально врівноваженого "нового суспільства", що й знаходить втілення в утопічно-тоталітарних проєктах.

Альтернативою щодо класичних принципів рівноважної лінійності є принципи синергетичної нерівноважної нелінійності, що утверджуються в неklasичній науці на практично-духовних засадах людино-космізму. Синергетика виступає як концептуальна першооснова для а/ подолання характерних для "класики" жорстких суб"ект-об"єктних опозицій, б/ для синтезу природознавства та соціогуманітарних знань, в/ для формування як конкретно-наукових, так і узагальнено-філософських антропних принципів, що стають методологічними регулятивами "співучасті" суб"єктів та об"єктів неklasичної науки.

Установки людиноцентризму-людинобожжя спричиняються до розмежування "нерозуміючих" /природничих/ та "розуміючих" /соціогуманітарних/ наук. В ролі методологічної основи останніх виступає герменевтика, тоді як на роль методології природознавства претендує "науковий реалізм", що акцентує на необхідності кзузально-по-

яснюючого аналізу. Процес становлення неklasичної науки характеризується зближенням згаданих методологій, засвоєнням "науковим реалізмом" герменевтичних методів та способів аналізу.

"Наукові реалісти" /В.Селларс, Г.Гаттінг, М.Хессе, Б.Макмаллін, Е.Мадден, Л.Лаудан, П.Рікьор, Р.Бубнер та ін./ як і їхні історичні попередники апелюють до трансцендентного суб'єкта, що, знаходячись по той бік конкретно-чуттєвого досвіду, "звідтіля" його організовує з допомогою апріорних логічних понять та категорій. Цю справу, останнім часом "наукові реалісти" все частіше тлумачать потойбічного суб'єкта не в дусі людиноцентризму-людинобожжя і не в теїстичному дусі, а людинокосмічно, посилаючись на структурну подібність мікрокосму особистості та космічного макрокосму.

Сильною стороною герменевтично доповненого "наукового реалізму" є намагання віднайти "базис очевидності" для взаємопорозуміння пізнаючих суб'єктів. Але виникають застереження: чи не об'єктається в даному випадку суб'єктивна самовіднесеність самодостатності суб'єкта, що виключає альтернативність як самих актів розуміння, так і форм знання. Незрозуміло також і те, як "науковий реалізм" може осягти суміщення індивідуальних актів пізнання і розуміння загальної теорії розуміння і чому в умовах такої тотальної суб'єктивності має місце відчуження об'єктів. Все це засвідчує нетривіальність проблеми синтезу обох методологій, - класичної та неklasичної, реалістично-пояснюючої та герменевтично-розуміючої як і, зрештою, синтезу природничонаукової та соціогуманітарної парадигми та відповідних настанов людиноцентризму та людинокосмізму.

Напевно, остаточний синтез вказаних підходів як і перетворення "нерозуміючого" природознавства в "розуміюче" стане можливим лише за умов аксіологізації, онтологізації та антропоморфізації природничонаукового знання, що забезпечить його сумірність зі знанням соціогуманітарним.

Хоча синергетичне неklasичне природознавство ще не може конкурувати з "класиком" в сфері власне об'єктивно-наукового аналізу, воно справило серйозний вплив на світоглядні орієнтації та на сферу соціогуманітарного знання із філософським виключно, що можна характеризувати як "антропологічну революцію". Суть останньої - в утвердженні ідеалів людинокосмізму не в їх тради-

ційній духовно-споглядальній, а в сучасній духовно-перетворювальній формі. Спрямована на творення "природозберігальчих" образів людини та людства "антропологічна революція" стане важливим фактором подолання сучасної цивілізаційної кризи.

Питання взаємодії та взаємовпливу сучасного природознавства /переважно на матеріалі біології/ та філософської антропології в її біоантропологічній версії є темою аналізу в третьому розділі дисертаційної праці "Взаємодоповнюючі тенденції до гуманізації образів людини в природознавстві та їх "оприроднення" в філософській антропології". В дослідницькому "фокусі" тут знаходиться образ "природної людини", довкола якого концентрується останнім часом увага як гуманістичної біології /біоетика, біополітика, біоісторія і т.п./, так і філософської антропології.

Образ "природної людини" є приналежним до ціннісної антропосфери. Останню творять в своїй системній сукупності множинні та багатовимірні "картини" людини, що є результатом практично-духовної діяльності. До найважливіших характеристик антропосфери належать системність, осмисленість, значимість та аксіологічність. Отже, функціонуючи в соціокультурному контексті та будучи безпосередньо причетною до етосу науки, антропосфера не є результатом об'єктивно-неупередженого відображення людської реальності, а зображує належний, ціннісно-ієрархізований стан такої реальності.

Між образом "природної людини", пов'язаним з етосом класичної науки та невід'ємним від установок людиноцентризму-людинобожжя і соціокультурним ідеалом людської "природності" існує фундаментальна суперечність, що в науці спричиняється до колізій натуралізму і антинатуралізму. Соціокультурний процес творення та утвердження в науці та масовій свідомості образу "природної людини" є важливою передумовою пошуку людинокосмічних альтернатив цивілізаційного розвитку. Цей процес суттєво прискорює також зближення природничонаукової та соціогуманітарної парадигми.

З кожним образом людини в ціннісній антропосфері пов'язане певне коло цінностей та ціннісних орієнтацій. Атрибутивними щодо образу "природної людини" є природно-соціальні /біосоціальні/ цінності, що регулюють "першоприродну" поведінку людини та пов'язані з життям і смертю, здоров'ям та хворобам, батьківством та материнством і т.д. В нововірпейській культурі природно-соціальні цінності втрачають свій самостійний /самоцінний/ характер та сприй-

маються в світі інших, "вищих" цінностей /утилітарно-прагматичних, технічних, економічних, політичних і т.п./. Такий їх низький статус пояснюється притаманними новозвропейській культурі акосмічними тенденціями до витіснення буття "першоприродного" буттям штучно організованим.

Якісні перетворення в ціннісній антропосфері та формування образу "природної людини" складають суть практично-духовної за своїм змістом "антропологічної революції". Остання має своїм наслідком докорінну пересцінку цінностей, коли домінуючими в культурі та відповідно в етосі науки стають цінності "природної людини", що, втрачаючи свій попередній вторинний зміст і смисл, знову набувають самоцінного характеру.

"Антропологічна революція" має на меті подолання бар'єрів штучності між людиною та її "першою" природою. Стосовно етосу та методології науки це означає необхідність радикальної відмови як від одновимірної лінійної натуралізації образів людини в сфері природознавства, так і від альтернативних, переважаючих в соціокультурній сфері установок антинатуралізму, - трансцендентного щодо меж "першоприродної тваринності" розуміння людської реальності. В результаті зближуються "дві культури" та обидві альтернативи людинорозуміння: відбувається гуманізація природничонаукового знання, з одного боку, та "сприроднення" знання соціогуманітарного, - з іншого.

Образ "природної людини" в тій чи іншій мірі був завжди предметом дослідження біології, що на відміну від фізики більш наближена до життєвого світу людини та природно-соціальних цінностей. Саме тому на кожному з етапів свого розвитку біологія не відповідала в достатній мірі класичному ідеалу ціннісно-нейтрального знання, що і стало причиною явного її ігнорування філософією та методологією науки під час безроздільного панування в ній позитивістських тенденцій.

За всіма ознаками біологічне знання демонструє неklasичний гуманістичний характер та відповідає канонам постпозитивістського "постмодерністського реалізму", оскільки воно а/ холістичне /антредукціоністське/ в епістемологічному плані, б/ далеке від класичного ідеалу однозначного референційного тлумачення мови науки, в/ не може бути в достатній мірі десуб'єктивізоване та дезантропоморфізоване, бо безпосередньо залежить від концептуальних обра-

зів, що їх пропонують колективні суб'єкти /співтовариства вчених/.

Найбільш показовим прикладом ціннісної заангажованості біологічного знання є дарвінівська /а згодом - синтетична/ теорія еволюції, що впритул наближається за способами побудови до соціо-гуманітарного ідеалу, хоча й не тотожна йому, про що свідчать, зокрема труднощі об'єднання сучасної синтетичної теорії еволюції з трудовою теорією антропогенезу.

Гуманістичні тенденції в розвитку біологічного знання обумовили появу в філософській антропології "оприроднювального" /біо-антропологічного/ напрямку, в межах якого вдалося а/ досягти структурно-розгорнутого розуміння людської реальності в природно-космічному контексті, б/ виділити та дослідити природно-біологічні першооснови індивідуального та соціального буття людини, в/ узагальнити дані природознавства, медицини і техніки, що прямо або посередньо причетні до людинорозуміння. І що найголовніше, - "природно" орієнтованій філософській антропології вдалося запропонувати програми "антропологічної революції" /соціальної перебудови на принципах біосферного егалітаризму/, що при всій своїй позірній утопічності не позбавлені конструктивного соціально-практичного змісту. До цього напрямку відносяться, зокрема, негативна антропологія Е.Ротхаккера, антропологія Г.Андерса, своєрідний натуралізм Е.Рассела, концепція "зовка та ягнати" Е.Фромма і т.п. Щодо соціально-практичних програм філософської антропології, то їх характеризує крайній психологізм з деяким ухилом в релігійність. Такими, наприклад, є концепції емпатії зі своїми тваринними співбратами М.Мюллера, емпатії в речах Е.Г. Хекстенберга, біофілії Е.Фромма та т.п.

Тісні взаємовпливи та взаємодія біології та "оприродненої" філософської антропології спричинились до конституювання гуманістики як відносно самостійного пограничного природничо-гуманітарного комплексу знань. Як неklasичний напрям біологічного пізнання гуманістика намагається сполучати ідеї натурфілософії та філософської антропології з ідеалом наукової об'єктивності. На відміну від "класики", гуманістична біологія /біоетика, біополітика, біоісторія і т.п./ не будує образи людини, йдучи від об'єктивного світорозуміння, а навпаки, - до світорозуміння йде від концептуальних образів людини, тобто явно або неявно спирається на антропні принципи як методологічні регулятиви.

Біотика, біополітика, біоісторія та інші розділи гуманістичної біології жодню мірою не можуть розглядатися як прикладні сфери функціонування традиційних соціогуманітарних знань, оскільки не існує таких фундаментальних теорій /відповідно - етичних, політологічних, історичних і т.п./, з яких можна було б безпосередньо "дедукувати" гуманістично-біологічні знання. Навпаки, останні в певному сенсі знаходяться навіль в опозиції до теорій, категорій та принципів соціально-гуманітарних наук в їх традиційному розумінні і кидають їм виклик, оскільки пропонують аналіз таких колізій, що не мали прототипів в минулому, а отже, й не були осмислені класичною гуманістикою.

Хоча гуманістична біологія не співпадає по предмету з традиційною гуманістикою, вона співпадає з нею по методу, оскільки створює прецедент ефективного функціонування соціогуманітарної парадигми науковості в природознавчій сфері, прототип науки, побудованої на оновлених практично-духовних засадах людинокозмізму.

Антропні принципи як світоглядно-методологічні регулятиви, притаманні постнекласичній науці та сучасній філософії гуманістичного матеріалізму, є предметом дисертаційного дослідження в четвертому розділі "Антропні принципи як спроба синтезу ідей людиноцентризму та людинокозмізму".

Як вже зазначалось, в постнекласичній науці ставиться проблема не однозначного вибору альтернатив людиноцентризму та людинокозмізму, а їх синтезу. Тенденції до вказаного синтезу мають свої прояви в сферах як природознавчого, так і соціогуманітарного знання і, зокрема, - філософського. Мова йде про формування антропних принципів, що зустрічаються в постнекласичній науці не лише в своїх конкретно-наукових модифікаціях /в біології, космології, квантовій фізиці і т.п./, але й в вигляді спроб формування узагальнено-філософського антропного принципу, що зміг би задавати "вектор" сучасного людино- та світорозуміння.

В даному розділі уточнюються висхідні поняття людиноцентризму та людинокозмізму. В зв'язку з цим проводиться диференціація людиноцентристського світогляду та світоглядного людиноцентризму. Останній є атрибутивною ознакою будь-якого світогляду, оскільки "картини" людини та картини світу сумірні та співзалежні: уявлення про світобудову неодмінно концентруються навколо певних образів людини та "спідручних" їй ідеалів світовлаштування. Що ж

стосується антропоцентризму як різновиду світогляду, бо він виражається в різноманітних формах як матеріалістичних, так і в ідеалістичних, як в релігійних, так і в вільнодумних /секуляризованих/, тобто всупереч усталеній в вітчизняній філософії думці зовсім не є приналежністю лише ідеалізму та релігії.

Новоєвропейський етос науки, що ґрунтується на екстремальному антропоцентристському світогляді, - люднобожжі, знаходить свій вираз в концепції трансцендентного гомогенного суб'єкта. Це містифіковане втілення сукупного, необмеженого в своїх можливостях людського Рацио, яке санкціонує всі "часткові" форми людського існування та діяльнісного активізму. Звідси й випливає картезіанський екзистенціальний критерій "я мислю, - а отже, існую".

Антиантропоцентристські побудови новоєвропейської "класики" в сфері теорії /Коперник, Дарвін, Фрейд та ін./ не мають самостійного значення, бо є лише продовженням та доповненням стосовно "чистих об'єктів" антропоцентризму-люднобожжя по принципу "свого іншого". Люднобожжя є прямим породженням антропоцентризму, але в певному сенсі виступає і його протилежністю, руйнуючи зв'язки між людиною та світом, образи сумірного людини Космосу /нарцисизм в розумінні Е.Фромма/. Вільний від взаємозв'язку з люднобожжям, сучасний антропоцентризм втрачає свою альтернативність щодо люднокосмізму та функціонує в контексті останнього.

Конкретною спробою розв'язання суперечності між антропоцентризмом та люднокосмізмом, між реальними фактами, що підтверджують антропогеоцентризм, тобто унікальність розумного життя на планеті Земля, з одного боку, та потенційною універсальністю всього розумного життя в його позаземних формах, висновок про яку випливає з відомого положення про прогресивну спрямованість еволюції Всесвіту, - з другого, є створення антропоного космологічного принципу /АКП/. Останній означає відмову постнекласичної науки від антиантропоцентристського принципу Бруно-Коперника. Водночас, на відміну від традиційного антропоцентризму, що замикав людину в межах земної дійсності, АКП підкреслює її космічне повикання та вселенський статус, її "воємо-вибраність".

АКП і подібні до нього конкретно-наукові антропопринципи з філософської точки зору є лише підтвердженням сформульованої спочатку Лейбніцем, а потім німецькими філософами-класиками/Кант, Гердер, Шеллінг, Гегель/ думки про те, що людина своєю вільною

діяльність довізначає світобудову і що закони цієї світобудови такі, що вони лише в людині і завдяки людині стають цілковито виваженими. Діяльнісний аспект АКП підтверджує також висновок філософії гуманістичного матеріалізму про те, що соціально-людська форма організації матерії не тільки включає в себе всі нижчі форми матеріального саморуху, але і за принципом зворотного зв'язку підпорядковує їх собі, активно їх трансформує та олюднює.

Квантово-механічні антропні принципи зобов'язані своїм походженням феномену, що отримав назву квантового парадокса Зенона, згідно з яким "виживання" квантового об'єкта в нестабільному стані зростає в міру збільшення частоти його спостереження. Інакше кажучи, до вимірювання властивості квантових об'єктів існують лише потенційно /В.А. Фок/. Інтерпретація згаданого парадоксу поділила фізиків на реалістів та антиреалістів. Якщо перші намагались зняти парадоксальність ситуації шляхом чіткого розмежування її онтологічних та гістологічних аспектів, то другі, навпаки, вважали подібне розмежування неперспективним. Розвиваючи ідеї антиреалізму, Дж. Уїлер прийшов спочатку до формулювання "антропного принципу із співчасником", а згодом до більш радикального за своїм змістом остаточного /фінального/ антропного принципу, згідно з яким Всесвіт покликаний до життя всіма можливими спостерігачами в минулому, сучасному та майбутньому. З філософської точки зору останній принцип можна тлумачити в дусі безоглядного суб'єктивного ідеалізму. Але його можна зрозуміти також як твердження про кардинальну співзалежність матерії та свідомості, суб'єктивного та об'єктивного вимірів буття, тобто в дусі ідей омніективності. А це означає, що людина, навіть покидаючи межі звичного їй макросвіту та проникаючи в незвичні мікро- та мегасвіти, не повинна поривати зв'язки з онтологією людської реальності, що є цілісно-неподільною, омніективною. Наші інтерпретації, напевно, закладені в наше людське ество в процесі біологічної еволюції таким чином, що розуміння світобудови є передумовою виживання в оточуючому світі, а отже, не може бути "переписане безантропно" наукою навіть задля вищих критеріїв об'єктивності. Нормативна епістемологія значною мірою обумовлена онтологічною ситуацією пізнаючого суб'єкта.

Втіленням єдності онтологічних та епістемологічних аспектів науки є "олюднення" глобальний еволюціонізм, що не зводиться лише

до констатації того, що все еволюціонує та все пов'язане з усім. Евристичне значення принципу глобального еволюціонізму полягає в іншому: він задає стратегію дослідження "векторів" гомінізації /олюднення/ Всесвіту, вивчення тих факторів, які, висловлюючись мовою синергетики, відіграють в процесі глобальної еволюції в кожному з пунктів біфуркації роль "необхідних випадковостей", що неухильно спрямлюють еволюцію в напрямі появи розумного життя. Зрозуміло, що таке тлумачення є людиноцентристським, бо людина розглядається в даному випадку як міра розуміння "доречності" всіх речей на всіх ступенях еволюційного прогресу, їх виправданості саме з цієї антропної "вершинно-осової" точки зору.

Запереченням, хоча й не радикальним, людиноцентристського розуміння глобального еволюціонізму є припущення про існування у Всесвіті відмінних від людської форм розумного життя /проблема СЕТИ/. І навпаки, автори антропних принципів заперечують можливість існування "братів по розуму". Так, Дж. Уїлер вважає, що поява інших, відмінних від людини, розумних істот суперечила б принципу оптимальної достатності, тобто привела б до "розтринькування" ресурсів Всесвіту.

Строго кажучи, АКП /навіть в його сильній інтерпретації/ не відкидає ідею існування позаземних цивілізацій. Йдеться лише про те, що останні ні за своєю біологічною організацією, ні за віком свого розвитку не можуть істотно відрізнитися від людської цивілізації, а "брати по розуму" за субстратом, структурою та функціями мають бути тотожними людині. Звідси випливає висновок: можливості космічних контактів у "братів по розуму" такі ж обмежені, як і наші власні, це, в свою чергу, означає, що у Всесвіті існує стосовно землян "ноокосмічний вакуум". Космічний "нормою" є, можливо, не екстенсивно-експансіоністський, а інтенсивно-самозосереджений варіант розвитку /"астросоціологічний парадокс" Й.С. Шяловського/.

В дисертації філософські аналізуються чотири концептуальних версії до осмислення феномену "ноокосмічного вакууму": а/ космічний катастрофізм /Дж.Холдейн, С.Хорнер, Ф.Уоршофскі, В.С. Троїцький/, б/ посилення на молодість Всесвіту /К.Е. Цюлковський, М.Кардашев, В.В. Рубцов, А.Д. Урсул/, в/ твердження про виключно інтенсивний напрям еволюції космічних цивілізацій /Л.В. Лєсков, М.Г. Козін/, г/ людиноцентристська концепція унікальності земно-

го життя" / Н.С.Шкловський /. Очевидно, що сумірними АКП є лише останні два пояснення феномену "ноокосмічного вакууму".

Екстраполяцією конкретно-наукових антропних принципів на проблематику світоглядно-філософського та соціально-практичного змісту є узагальнено-філософський антропний принцип / УФАП /, що визначає статус людини та творчої / креативної / людської діяльності. По аналогії з АКП дисертант виділяє дві форми УФАП - слабку "базисну" та сильну "фіналістську". В соціально-практичному сенсі УФАП накладає обмеження на людську креативність та автокреативність в вигляді самої "природи людини", категорично заперечуючи ті форми цієї креативності, які так або інакше спрямовані на подолання вказаної "природи" та відповідні концептуальні обґрунтування / концепції післялюдського, післясоціального, надцивілізаційного і т.п. /. В цьому розумінні УФАП з необхідністю доповнює технологічний антропний принцип.

В найсуттєвіших своїх моментах УФАП в інтерпретації дисертанта може бути "сфокусованим" в вигляді таких тез філософсько-світоглядного змісту: а/ про цілісно-омніективний характер реальності та про принципову неможливість існування буття матеріально-природного без буття ідеально-духовного, і навпаки; про взаємобумовленість їх прогресивної еволюції; б/ про людино-критеріальність матеріально-природного саморуху та саморозвитку; в/ про "інтенсивний" характер ноогенної за своєю спрямованістю еволюції, що в глобальних масштабах здійснюється на своїх фінальних стадіях, не виходячи за межі соціально-людської реальності, - не "в ширину", а "в глибину", вичерпуючи безконечні внутрішні потенції цієї реальності та примножуючи їх; г/ про унікальність людської форми розумного життя та принципову неможливість існування інших, відмінних від людської, форм такого життя в масштабах Всесвіту; д/ про неможливість виникнення надлюдини / "післялюдської людини" / або надцивілізаційної післясоціальної реальності як результату людської автокреативності; е/ про виняткову роль вільної, універсальної за своїм характером людської діяльності в довизначенні матеріально-природного буття до його дефінітивних форм. В вищевказаному тлумаченні УФАП є не чим іншим як спробою синтезу провідних ідей людиноцентризму та людинокосмізму.

В "Закінченні" підводяться загальні підсумки дослідження та окреслюється проблемне коло подальших досліджень.

Основний зміст дисертації відображений в таких публікаціях:

Монографія

1. Ожеван М.А. Людський вимір науки та наукові "виміри" людини.- К.: Либідь, 1992.- 11,5 др.арк.

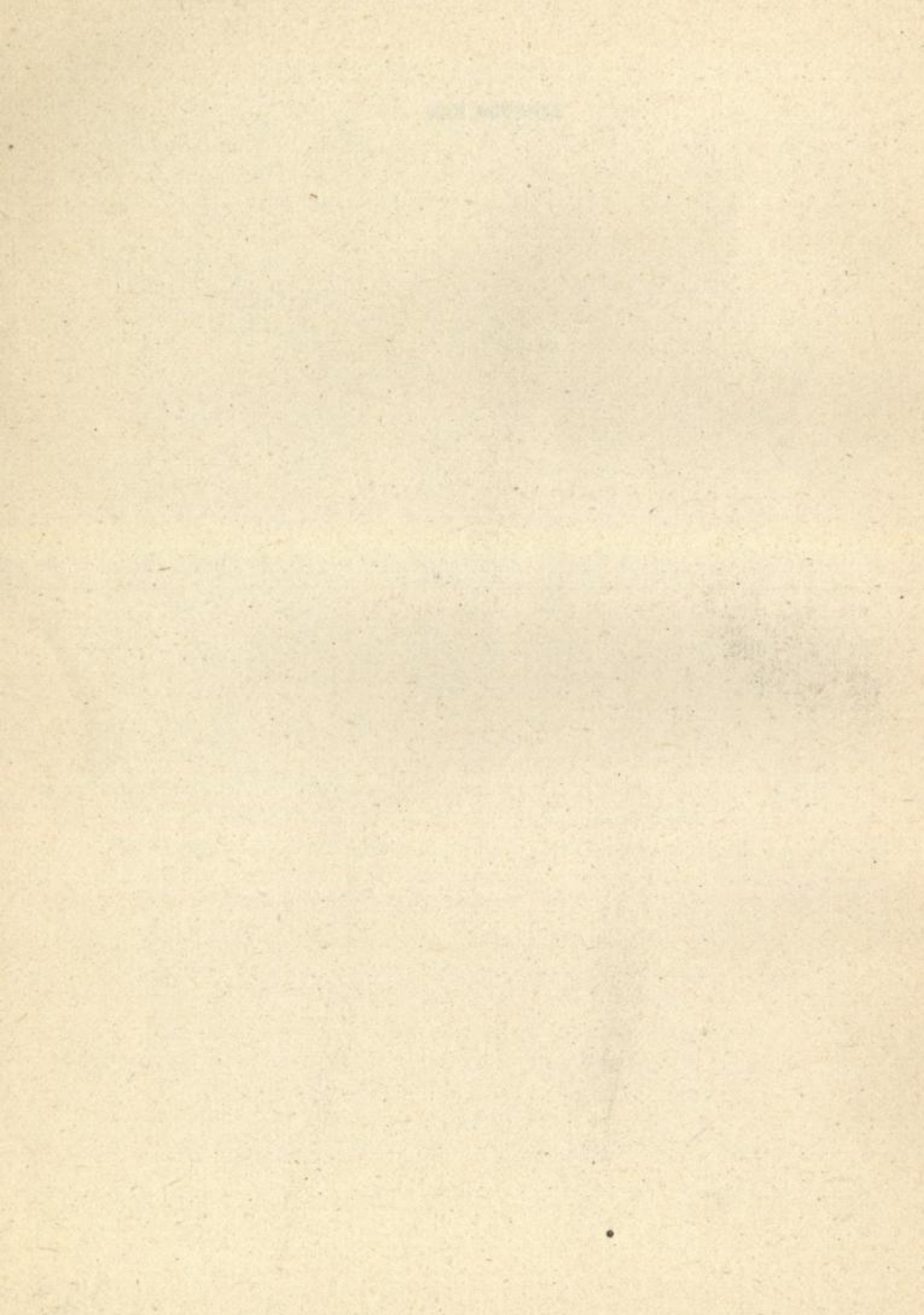
Розділи в колективних працях, статті, тези

2. Ожеван Н.А. Проблема теоретического исследования экстремальных ситуаций в биологии и медицине // Философские вопросы медицины и биологии. Вып. 13.- К.: Здоров'я, 1981.- 0,5 п.л.
3. Ожеван Н.А. Проблема аксиоматизации теоретического знания в биологии и медицине // Философские и социальные аспекты взаимодействия современной биологии и медицины. Тезисы докл. и вист. участников Всес. школы молодых ученых /Турауф, 1982/- М.: Изд. ВИНТИ, 1982.- 0,2 п.л.
4. Ожеван Н.А. Врачебная деятельность и предмет медицины // Философские вопросы медицины и биологии. Вып. 15.- К.: Здоров'я, 1983.- 0,5 п.л.
5. Ожеван Н.А. Мировоззрение и духовное здоровье // Философские вопросы медицины и биологии. Вып. 17.- К.: Здоров'я, 1985.- 0,5 п.л.
6. Гончаренко В.В., Киселев В.А., Ожеван Н.А. Закон отрицания отрицания. Учебно-методический комплекс.- К.: Изд. Минвуза УССР, 1985.- 2,5 п.л.
7. Ожеван Н.А. Здоровье как предмет теоретико-медицинского и философского исследования // Философские вопросы медицины и биологии. Вып. 16.- К.: Здоров'я, 1984.- 0,5 п.л.
8. Ожеван Н.А. Диалектика структурных преобразований теоретического знания в биологии и медицине // Проблемы методологии в современном естествознании.-Коллективная монография.- К.: Вида школа, 1987.- 1 п.л.
9. Дьякова Т.Е., Ожеван Н.А., Пишак В.П. Формирование диалектико-материалистического мировоззрения студентов на кафедре биологии медицинского института.- Черновцы: Облполиграфиздат, 1988.- 2,5 п.л.
10. Ожеван Н.А. Человекоцентризм и человекокосмизм как альтернативные концепции социокультурного развития // Актуальные проблемы научного коммунизма в условиях реальностей современного мира.-Тезисы докл. и вист. на Всес. научн.-теорет. конф. Секция Э.- К.: Изд. КГУ, 1989.- 0,2 п.л.

11. Ожеван Н.А. Синергетика и онтологические основы творчества // Творчество как предмет философского исследования. Тезисы докл. и вист. на Всес. междуз. научн. конф. Секция I.- К.: Изд. КИИ, 1989.- 0,1 п.л.
12. Ожеван Н.А. Концепция человекоцентризма в системе диалектико-материалистического мировоззрения // Человеческий фактор в условиях перестройки и обновления социалистического общества. Тезисы докл. и вист. на респ. научн. конф. Секция I, 2.- Донецк: Изд. ДГУ, 1989.- 0,1 п.л.
13. Ожеван Н.А. Воздействие медицинской практики на человекокосмическую пересориентацию естественнонаучного познания: история и современность // Философские вопросы медицины и биологии. Вып. 22.- К.: "Здоров"я, 1990.- 0,5 п.л.
14. Ожеван Н.А. "Образы человека" в науке и "сбразы науки" в культуре: их взаимосвязь и взаимодействие // Гуманізм. Людина. Сучасність. Тези доповідей людинознавчих філософських читань.- Дрогобич: Вид. ДІП, 1990.- 0,2 др.арк.
15. Ожеван М.А. Антропні принципи та їх роль в формуванні синергетичного підходу в сучасному природознавстві // Філософські проблеми сучасного природознавства. Вип 75.- К.: Либідь, 1991.- 0,5 др.арк.
16. Ожеван Н.А. Евгеника в поисках "оптимального человека": дилемма аксиологизма и натурализма // Философские вопросы медицины и биологии. Вып. 23.- К.: "Здоров"я, 1991.- 0,5 п.л.
17. Ожеван Н.А. Человекокосмическая альтернатива: мировоззренческие предпосылки синергетической революции в естествознании и технологии // Технология и методология. Коллективная монография.- К.: Депоп. в Укр. НИИТИ, 1991.- I п.л.
18. Ожеван Н.А. Концепция человекоцентризма в современном биологическом познании // Гуманистические аспекты биологического познания. Сборн. научн. трудов.- К.: Наукова думка, 1991.- I п.л.
19. Ожеван Н.А. Две социокультурные концепции "естественного человека" // Человек, бытие, культура. Тезисы XIV Всес. теор. семинара "Мировоззрение и научное познание". Секция I.- К.- Переяслав-Хмельницкий: Изд. ИДАН УССР, 1991.- 0,1 п.л.

20. Ожеван Н.А. Гуманитаризация образования как важная предпосылка преодоления "ветеринарного синдрома" в теории и практике научной медицины // Методологические и методические основы обновления философского образования в высшей школе. Тезисы докл. и вист. на респ. науч.-методич. конф. Ч. IУ.- К.: Изд. КГУ, 1991.- 0,2 п.л.
21. Ожеван Н.А. Человек как философская и естественнонаучная проблема. Программа спецкурса // Программы спецкурсов по актуальным проблемам естествознания, науки и техники для студентов естественных факультетов.- К.: изд. КГУ, 1990.- 0,5 п.л.
22. Ожеван М.А. "Природна людина" та її цінності // Природа та культура. Тези доп. та повід. Міжнар. наук. семінару.- К.-Луцьк: Вид. ІФАН України, 1992.- 0,2 др.арк.
23. Ожеван М.А. Конфліктуючі парадигми раціональності та конфліктний тип "флуєтивської людини" // Природа, феноменологія та динаміка конфліктів у сучасному світі. Тези доп. та повід. Міжнар. наук.-практ. конф.- Чернівці: Вид. ЧДУ, 1993.- 0,2 др.арк.
24. Ожеван М.А. Людинокосмізм та "голографічна парадигма": спроба нетрадиційного наукового тлумачення космопланетарного феномену людини // Дух, душа, людина: витoki та пошуки. Тези доп. та вист. Укр. наук.-теорет. конф. Секція I.- Суми: Вид. СДУ, 1993.- 0,1 др.арк.

ДЛЯ ПОСТАТОВ



U639

AB 28.503

AB 28.503