НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ

Центр гуманітарної освіти

Ю.А.Іщенко

Біогносис:

подвійний топос життя

(*нариси з трансформації філософської культури біології)*

Київ - 2010

УДК 128:5
ББК 87:28
І - 98

Іщенко Ю.А. Біогносис: подвійний топос життя. - Київ: ЦГО НАН України, Житомир:В-во «Волинь», 2010 - 300 с., бібліор.291-297.

ISBN 978-966-02-5249-3
ISBN 978-966-690-116-6

Відповідальний
редактор**:** ***В.А.Рижко****, доктор філософських наук, професор*

Рецензенти: ***М.М.Кисельов****, доктор філософських наук, професор,*
В.С.Лук'янець, *доктор філософських наук, професор*

У монографії з позицій філософії та історії науки досліджується концепт «життя» як він репрезентований на різних рівнях знання про живе: практичному, науково-теоретичному (в природничонаукових та соціо-гуманітарних дисциплінах),власне у циклі біологічних дисциплін та філософії біології.Що ми можемо сказати про життя поза нашими уявленнями про життя? Чи може наука, передовсім біологічне знання, розкрити сутність життя: чи можемо ми, науково пояснюючи сутність життя, зрозуміти його сенс? Пошуки відповіді на ці питання ведуть до обґрунтування концепту «біогносису», що дає змогу з'ясувати змістовні контексти топосів життя в мережах знання про нього.

Розрахована на філософів, науковців, широке коло читачів.

Затверджено до друку Вченою радою ЦГО НАН України
19 січня 2010 р., протокол № 1

ISBN 978-966-02-5249-3
ISBN 978-966-690-116-6

© Ю.А.Іщенко, 2010
© Г.І Шалашенко, обкладинка,2010
© Видавництво»Волинь», видання,201
© ПП «Рута», друк,2010

Зміст

Від автора…… 3

„Прокинеться життя, і спалахнуть творіння сили...”
(Пролегомен до концепту «біогносис»)…… ..9

Глава І

Кентавр, або подвійний топос життя

§1 Короткий природничонауковий пролегомен 33
§2 Що сказав би Геракліт Парменідові?.....50
§3 Життя між буттям і небуттям: феномен становлення ..... .67

Глава ІІ

Трансформації філософської культури вивчення життя

§1 Історичні образи біологічного знання: зміна парадигм розуміння життя.....139
§2 Когнітивні і нормативні складові біологічного знання.....160
§3 Мова і етос біологічного знання 185
§4 Біогносис як концепт та епістема …….. 201

Глава ІІІ

Біологічне знання як місток між природничонауковим і соціогуманітарним знанням про живе

§1 Інтегративні процеси в біологічному пізнанні 227
§2 Біомистецтво як текст і дискурс культури.....246
§3 Релігійне знання про живе як символічна форма вираження натурмагічного і гуманітарного знання..... ..255
§4 Життєсвіт людини: експертне знання та нові імперативи відповідальності.....267

Змагання зі смертю, або Вічність життя……. 281

Література…… 291

~~~~~~~~~~

Ці нариси визріли на ниві курсів лекцій та семінарів з філософії біології, читаних для аспірантів і здобувачів кандидатського ступеню в Центрі гуманітарної освіти НАН України та магістерського ступеню на природничонауковому факультеті Національного університету «Києво-Могилянська академія». Коріння проблеми, яка утворила тематичне стебло даних курсів, вростає у грунт пошуків відповіді на питання, сформульоване свого часу Гельмутом Плеснером: як можна поєднати духовну історію запитань і відповідей про життя із сьогоднішнім, співвимірним людині як суб'єктові культурної діяльності, який має певні знання, запитуванням про Всесвіт і природну історію, про тілесність і свідомість, про чуттєвість і духовність людини?

Дана розвідка не належить до „строго" наукових праць як, власне, і до суто філософського жанру. Радше, це - огляд ідей, понять, концептів та концепцій, який набуваючи форми письма «проростає» своїми дискурсними формами в *оповідь*. Отже, і сама ця розвідка постає як певна оповідь про те, як в історії культури, в науці та філософії ставились питання і шукались відповіді щодо співвідношення уявлень про життя та самим життям, що відпочатку живило людську думку в розумінні живого й, зрештою, сприяло створенню певних концептуальних і понятєвих засобів його опису та пояснення. З іншого боку, на обрії мислення автора весь час височіло питання: що ми можемо сказати про життя поза нашими уявленнями про нього, уявленнями, які посутньо формувалися історично у відповідних формах свідомості та системах знання – міфопоетичній, релігійній, мистецькій, буденно-практичній, науковій, філософській? За такої візії питання розгляд життя набував характеру роздумів (чи-то жанру розмислів) про нього, тобто *дискурсу* життя, що має своєю онтологією саме життя. У цій перспективі бачення життя починає мислитись в його *двоокличності*: воно немовби окликає уявлення про себе, які водночас окликають саме життя. Така двоокличність утворює своєрідну наскрізну структуру життя, позначувану в пропонованих оповідних текстах як „біогносис" („життєзнання"), в якій життя *онтологічно* посідає подвійне місце - *„в"* знанні і *„поза"* знанням про нього, тобто топологічно визначається як одночасове подвійне місцеперебування.

Взагалі можна аналізувати біологічне знання про життя в контексті певної *наукової картини світу (відповідно знання)*, яку філософія науки будує, виходячи переважно з осмислення розвитку природознавства. Можна піти іншим шляхом, а саме подивитися на розвиток бігносису з погляду тих неоднозначних і не завжди чітких відповідей, які постають унаслідок опису проблемних ланок тих чи тих форм концептуалізації біологічного знання в історії мислення, які є не просто ланками „великого ланцюга буття" (Лавджой), а складними сполучниками генези і розумного переосмислення Великого Ланцюга Життя, де «людина росте корінням нагору» (Жюль Ренан). Автор обрав другий шлях. І це змушувало його до розгляду життя в контексті культури, проте не з погляду породжуваних тією чи тією культурою міфологічних, релігійних, наукових, мистецьких та філософських його концептів, а, так би мовити, в принципі. Відтак він неминуче натрапляв на низку проблем, як-то онтологічну - співвідношення «природного-штучного», проблему семіозису, проблему мови «як вторинної моделюючої системи» дійсності та ін., кожна з яких обернено поставала перед ним під кутом зору життя як специфічного феномена, що розкривається людині в абсолютній даності. Це виводило пропонований в книзі дискурс у метафізичній режим
~~~~~~~~~~

роздумів про співвідношення Життя і Буття, Життя і не-Буття, Життя і Смерті тощо. Тому намагаючись вийти поза межі чисто філософської рефлексії, автор, можливо й підсвідомо, не міг уникнути переживання, що життя в тих формах, в яких ми його уявляємо (переживаємо), можливе саме на грунті знання про факт смерті і незнання того, коли вона настане. У такий спосіб у полі рефлексії з'являлась ще одна інтенція, а саме – інтенція означення безсмертя, яка, з одного боку, спиралась на передрозуміння, що смерть іманентна життю (тобто протилежність смерті життю утворюється в самому житті, власне смерть - результат процесів змін у житті тіла), а з другого, на думку, що безсмертя - це інша форма буття, ніж життя, а не *інше* життя поза *цим* життям. Дана інтенція на свій кшталт актуалізувала проблему наукового об'єктивуючого способу репрезентації життя, тобто того *як ми можемо знати*, що життя, скажімо, – це особливий якісний стан світу, випадковий чи необхідний щабель у розвитку Всесвіту, результат еволюції живих організмів на Землі тощо. Іншими словами, тут на весь зріст поставала проблема власне філософського ґатунку: чи можемо ми помислити позачасові, потойбічні життю життєві змісти? За такою формою постановки, звісно ж, стоїть класична філософська проблема співвідношення мислення і буття, зокрема, як можлива їх тотожність чи то збіг (у мисленні чи бутті, або і там і там водночас), яка відома ще з часів Геракліта й Парменіда.

Звичайно, запитуючи про життя співвимірно людині як суб'єктові культури, ми в інтервалі нинішнього історичного часу буття не можемо не абстраговуватись від класичної ходи думки. Це, власне, відбувається вже у романтиків, Шопенгауера і Ніцше, а потім інтенціюється у розмислах Бергсона, Дільтея, Зіммеля та ін. представників «філософії життя».Тлумачення життя починає спиратися на очевидну його (життє)даність. При цьому виявляється парадокс: ми розумно осягаємо життя тільки у процесі постійного наближення до нього. З одного боку, таке розуміння виступає своєрідним проектом *можливості*, адже воно постає як рух нашого бажання зрозуміти життя *належним* («посутнім») чином, отже перетворити його на щось безумовне відносно просторово-часових умов його існування. З другого боку, прагнучи дискурсно виразити це розуміння, ми серед різних мовних і знаково-семіотичних способів трансляції певного сенсу та змісту шукаємо й логіко-дискурсивні засоби та категорії, що схоплювали б життя безумовно до будь-яких умов (схоплювали «по суті»). Але у цій площині дискурсу життя виявляється цілковита змістовна невмістимість повноти життя у будь-які тезаурусні та логічні форми. З'ясувалося, що у самій природі мислення і розуміння, як і в самому житті, міститься те, що життя, будучи осяжним із цілком різних перспектив, в яких схоплюється його різна просторово-часова розмірність, являє нам себе лише в різних формах і з різних боків.

З філософських позицій мислителі у цих розмислах неявно виходили з певних антропологічних уявлень, утім не уникаючи, хоч би як бажали цього, подвійного погляду на людину: людина як самість, як «Я», суб'єкт свобідної волі і людина як природи, як річ, об'єкт каузальної детермінації. Можна припустити, що якщо ми нині не виявимо якогось єдиного фундаменту (певного єдиного знаннєвого фундаменту), то й надалі будемо приречені на подвійне бачення життя – у перспективі свідомості та у перспективі природи. Втім, чи є це фатальною вадою: з теоретичного боку - похибкою і спотворенням істини, а з практичного – небезпекою і ризиком для людського існуванні та життя в цілому? Багато наукових, позанаукових та філософських роздумів нині схильні дати позитивну відповідь на це питання. Однак, можна запитати й у такий спосіб: чи не є ці припущення лише наслідком класичного способу мислення і характерних для нього ціннісних настанов, методологій та принципів?

У власне науковій площині ми маємо справу із проблемою єдності реальності та способів її опису, що на весь зріст стоїть, скажімо, у сучасній космології та біології. Так у теоретичній космології ідея глобального еволюціонізму орієнтує на пошук і вивчення універсальних процесів еволюції – від флуктуацій хаосу і генези елементарних частинок до мікровсесвіту, включаючи виникнення із деяких з них життя і, зрозуміло, людства.

Посутньо, цей задум становить собою апофеоз класичного редукціонізму, оновленого на грунті еволюційних, системних і синергетичних уявлень.

У сучасній же біології має місце вперте прагнення до цілісного теоретичного пояснення біологічної реальності, що виходить, на перший погляд, з очевидної єдності біологічного життя. При цьому численні біологи, натрапляючи на різні типи біологічної реальності, неначе заплющують очі на цю обставину і намагаються звести різні рівні біологічної реальності до однієї. Наприклад, прибічники дарвінізму і синтетичної теорії еволюції апелюють нині до даних генетики і молекулярної біології. При цьому вони, як правило, також здійснюють редукцію, стверджуючи, що розвиток видів і популяцій можна повністю пояснити на основі знання генетичних механізмів.

Однак маємо і грунтовних критиків дарвінізму (Ю.А.Філіпченко, В.І.Назаров, О.О.Любіщев, Ю.А.Шрейдер)і критично налаштованих до ідеї глобального еволюціонізму космологів (Е.Мілн, Г.Бонді, Т.Гольд), які стверджують неефективність методів редукції та екстраполяції. Це знову і знову провокує у науковців питання: а чи не на часі змінити методологію? Адже: 1) можливо, ми маємо справу з феноменами, що належать до різних рівнів реальності; 2) хоча, можливо, ці рівні якось об'єктивно пов'язані, методологічно з метою пізнання ефективніше їх вважати непов'язаними і описувати самостійно в різних дисциплінарних матрицях. Скажімо, не намагатися шукати загальні фізичні закони для Сонячної системи і мегагалактик, а, навпаки, виходити з того, що у межах першої ми маємо справу з фізичною реальністю і природничою наукою (закони Кеплера, Ньютона), а в межах мегагалактик – із реальністю, що ближча до проблем сенсотворення, тобто гуманітарними реаліями, які охоплюються гуманітарними дисциплінами, які, втім, живляться й природничонауковим знанням.

Ще більшою мірою це стосується ідеї еволюції, в певному інтервалі мислення якої тільки і можна уявити життя. Втім, за розширення такого інтервалу мислення, що спирається на певний базис природничонаукового знання, це виводить поза її межі, де життя постає в своїй вищеозначеній двоокличності і фіксоване концептом «біогносису». Зрештою, нам треба знати, про що йдеться, коли ми використовуємо поняття «еволюція живого», а передовсім «живе», «життя», «наділене життям», «носії життя» тощо. Те, що їх використовували метафорично, або ж як культурно-історично релевантні поняття з метафізичними чи то релігійними конотаціями, або ж в якомусь природничонауковому сенсі, не скасовує, а, навпаки, загострює питання. Наше знання найбільш кумулятивно виражене в універсальних словах і висловлюваннях. Універсалії, як це відомо ще з часів схоластики, мають характер випереджаючого знання, бо прагнучи повноти вираження невиразного (отож, «знання незнання»), вони не лише описують певний «клас» об'єктів, але й включають певні очікування щодо спостережного, тобто включають певні проекції життя, відповідно вірування і сподівання людей.

Це повною мірою стосується й такої універсалії як концепт «біогносису», який тут визначає «епістемологічний профіль» (Г.Башляр) різних концептуалізацій життя. Взагалі, поява того чи того концепту в той чи той історичний час як певного символу і водночас терміна та інтенції пізнання завжди має сенсові підстави, насамперед у тому, що в ньому певна культура знаходить своє виправдання та волю до життя. З цього погляду, «біогносис», вбираючи в себе різні шари знання з фізики, хімії, мінералогії, геохімії, палеонтології, біології, філософії біології, біофілософії, філософії життя та циклу соціогуманітарних наук, і репрезентуючи при цьому якісь приховані архетипи нашої свідомості, може бути образно-символічно репродукованим по-різному. Бо життя завше прагне притулитися до одного з можливих онтологічних спектрів і намертво зростися з ним, утворюючи певне місцеперебування і епістему знання про себе. У цих архетипах, що спливають у нашій уяві, відбувається повернення до джерел життя і самої свідомості, де буття та мислення самовизначають одне одного. Відтак можна запитати: чи не ближче нам нині, збігаючися певною мірою з античним раціоналізмом і діалектикою, скажімо, символообраз Анаксименового безмежного повітря як «архе» всього сущого, що «все

знає»? Чи образ Гераклітового вогню, що мірою спалахує і мірою згасає, відтак постає як Логос, який просякає весь Космос, насамкінець номотетично упорядковуючи його в мовленні, що, сакралізуючись, розгортається під Іменем-Логосом «Вогню»? Або ж символ Кентавра як уособлення подвійності життя? Отже, в основу концепту «біогносису» покладають якусь вихідну міфологему?, - зауважать критики і, ймовірно, матимуть рацію. Понад те,тоді цілком зрозумілим стає й скепсис, наприклад, Клода Леві-Строса, який запитуючи «Що таке життя?» відповідав: «Моє глибоке переконання полягає в тому, а це може бути цілковитою помилкою… що ми ніколи не взнаємо цього». Звідси й припущення ідеї (та своєрідне буддистське толерантне ставлення до неї), що сенсу не існує, звідси й позиція, що у відсутності сенсу й полягає остання мудрість. Але запитаємо й інше, а саме: чи не є концепт «біогносису» таким Іменем, що дає нам підстави розгорнути в поняттях саме «живе життя», а з ним і сенс як східної, так і західної, зокрема, неоплатоністичної мудрості, що, змикаючись з якоюсь втаємниченою містерією самого життя, карбується як «Життя дихає, де може». Питання, питання, питання…Зрештою, це й є життя... Яке, втім?

Автор глибоко вдячний своїм батькам, рідним, дружині і дітям які зігрівали родинним теплом і живили його працю. Автор щиро вдячний також своїм товаришам і колегам з Центру гуманітарної освіти НАН України, в колі дружнього спілкування з якими викарбовувались і перевірялись ідеї та положення поданої на суд читача книги.

„Прокинеться життя, і спалахнуть творіння сили...” (Й. Гете)

(Пролегомен до концепту «біогносис»)

„Якщо б життя задавалось
поняттям, то ми б загинули”
(М.К. Мамардашвілі)

„Є тільки одне істинно серйозне філософське питання – це самовбивство”, - так починає свій дослід про Абсурд - есей „Міф про Сізіфа”- Альбер Камю. „Вирішити, варте чи не варте життя того, щоб бути прожитим, - значить відповісти на фундаментальне філософське питання. Все інше – чи три виміри має світ, чи дев’ять категорій мислення – приходить потім. Все це іграшки; спочатку треба відповісти на перше питання...”

Відповісти на це „фундаментальне питання” людство намагається впродовж усього свого *культурного* існування, а людина - у спосіб життя *в* культурі. Саме ***в*** культурі, бо поза культурою, в „до-культурі” чи „посткультурному”, часто-густо, після його настання, вимушеному просторі „варварства”, людина не культивує *час буття*, розчиняючи його в космо-органічних циклах виживання та природних інстинктах боротьби за існування. І як історично, від культури до культури, давались різні в своїй інварантності відповіді на це „серйозне питання”, так і екзистенційно людина в своїй доцільній діяльності відповідала на нього по-різному, шукаючи при цьому в граничних ситуаціях сенс своїх дій як остаточний сенс життя. Актуалізований і осмислений екзистенціалізмом феномен людської конечності на тлі масової смерті і винищення людей в війнах і революціях, в соціально-класових, расових і національних експериментах ГУЛАГу, Холокосту і Голодомору, дійсно довів до межі абсурду цей пошук, поставивши водночас питання про сенс існування культури і людини як біологічного виду. Екологічна ситуація, процеси глобалізації, біотехнологічна революція та біомедичні маніпуляції з людським ”матеріалом” гранично загострили проблеми людського існування і спровокували філософський, соціально-гуманітарний і, навіть, природничо-науковий дискурс у напрямку розмов про „антропологічну кризу”.

В екзистенціалізмі посутньо відбилось філософське самовизначення стрижня проблем соціогуманітарної сфери, відтак й проблематики соціогуманітарних наук, хоча екзистенціалізм відпочатку став в конфронтаційну позицію до науки як такої. Щоправда наука в той час поставала здебільшого в своєму позитивістському та неопозитивістському обличчі. Тим не менш, цей факт виявив гостре протиборство не лише двох способів мислення в культурі, а власне двох культур – наукової і гуманітарної, які однаково претендували на роль всезагального і граничного підгрунтя культури. „Науковий дух" вчив *як бути об'єктивним,* між тим гуманітарний, спрямований на людину „дух" - *як бути взагалі,* як жити не втрачаючи своєї автентичності, справжності. І тому ці дві культури, культивуючи питання *бути,* або *людського життя,* виявили колізію: з одного боку, прагнучи *бути* об'єктивним, ми все ж не можемо із наукового знання, яке намагається зафіксувати (пізнати) будь-яку реальність *об'єктно,* повністю елімінувати буття суб'єкта і людську суб'єктивність, а з іншого – прагнучи бути (а це означає бути не лише тим, чим ти є), ми не можемо уявити свою суб'єктивність поза її об'єктиваціями, відтак об'єктивними формами самоздійснення себе, що означає й неможливість бути без знання про об'єкт, відтак об'єктного як об'єктивного знання. Надалі з'ясувалось, що гуманітарій теж *знає* щось об'єктивно, але знає не так, як природничонауковець, тобто знає об'єктивно по іншому й щось інше. Виявилось, що для гуманітарія знати, означає радше не пізнати, а у*свідом*ити, о*смисл*ити, з*розум*іти. Категоричність протиставлення цих двох способів мислення надалі показала свою культурну безплідість, однак щодо відповіді на питання про сенс людського буття воно актуалізувало проблеми: чи можемо ми пізнавши *сутність* життя, відповісти на питання про *сенс* життя? Інакше: чи можливе на основі об'єктивного знання про сутність життя об'єктивне знання про сенс життя? Або: чи можна на основі і за допомоги об'єктивного знання (найдосконалішою з відомих нам насьогодні форм є наукове) про сутність життя обгрунтувати сенс життя?

Зрозуміло, що ці питання перегукуються з власне філософською і філософсько-антропологічною проблемою співвідношення сутності та існування (людини), та філософсько-релігійною, передовсім християнською, традицією дослідження концептів *essentia* та *existentia* - традицією, яка, втім, зазнала істотних трансформацій із становленням науки в Новий час.

Релігійний аспект. Можна з певною долею умовності казати, що у християнській теології чи богослів'ї *essentia* та *existentia* лише наближаються до категорної форми осмислення. Проблема сенсу людського життя тут *немов* виноситься поза межі людського розуму і сфери знання,

адже, зрештою, розв'язується в акті віри. У релігії саме віра упевняє нас в існуванні іншої, трансцендентальної дійсності і нашого зв'язку з нею. Реальність, що відкривається в актах віри, дається не примусовістю зовнішніх почуттів, не нав'язується насильно, а є вільним устремлінням, що виходить з любові і вольового зосередження особистості. Але це водночас породжує й питання: можливо досвід віри є особливою формою знання? Як тоді можливе релігійне знання взагалі, і чи можливе релігійне знання про сутність життя, зокрема? Якщо так, то чим відрізняється релігійне знання від наукового і філософського? Чи можливо розглядати релігійне знання щодо життя як певне гіпотетичне знання або ж у вигляді певних регулятивних ідей, які спрямовують природничонаукове і соціогуманітарне пізнання сутності життя та осягнення його сенсу?

Пошуки відповіді на низку цих питань, зрештою, виявляє парадоксальну антропоцентричність заснованого на вірі християнського релігійного знання. Людина тут – не центр ні буття, ні життя. Центром буття, який «повсюди, а периферія якого ніде» є Бог, він же як творець є і центром життя, що поставив (створив) людину вище всього тварного – рослин, тварин, «всієї тварі» - і над ним. Людина завершує ієрархію творення Богом світу і життя. Можна казати, що в людині життя приходить до свого кінця: 1) самопізнається; 2) усвідомлюється у своїй конечності і смертності. При цьому Бог і «дистанціюється» і не «дистанціюється» від людини, він і полишає людину і водночас, «вдихнувши» в неї життя, завжди в ній і з нею. Бог існує не для неї (бо Він відкривається у вірі як самодостатній у своєму бутті – «всемогутній і всеблагий»), але й сама людина існує не для себе. Лише в устремлінні до Бога людське життя набуває сенсу, осягається як таке, що створене Богом як і все суще. «Ти створив все, і *все* по Твоїй волі існує і створене» (Одкр.4,11). Але повсякчас людина у своєму тварному бутті (земному житті) (антропо)центрує все навколо себе. Вона, не належачи собі, стремить, щоб створений світ належав їй. Це відкриває глибоку прірву між божественним і людським: Творець і творець конечний (смертний) – людина, неспівмірні за своїми можливостями. Ті закони, по яким створений світ, для людини несповідимі. Разом із тим в «Книзі буття» людина поставлена надзвичайно високо, і володарює над рибами морськими, і над птицями небесними, і над усілякими тваринами, що плазують по землі (Буття,I,28). Підстава цього володарювання – людина як образ Божий.

Але якщо світ є Творіння Боже, тоді *все, що є, гідне пізнання*. Пізнаючи тварне, ми пізнаємо Волю божу, а це означає, що наше прагнення знання має відповідати цій Волі, відтак передбачає *сумнів* і *оцінку* **з позицій**

цієї Волі всього створеного, в тому числі й власних життєвих очікувань та бажань як наслідків акту творення. В цьому один із християнських екзистенційних витоків об'єктивуючого наукового пізнання тварного (створеного) життя. Бог, втім, вимагає справжнього знання, бо він як Творець *відповідає* за все, що у світі є і що в ньому відбувається, відтак і за спостережувані людиною недосконалість і зло світу. Пізнаючи волю Бога в її істинному, а не мнимому образі, ми підкоряємося велінню Божому, відповідаємо задуманому Ним образу світу і людини, що виник з безмежної Його любові до нас. «У тому любов, що не ми полюбили Бога, але він полюбив нас» (1 Ін.4,10). Отож, Волю Божу, яка несе безумовну істинність не можна пізнати, будуючи ілюзії: він сам не бажає цього, і вимагає істинного знання, хоча б це знання й висувало звинувачення проти нього як Творця світу, в якому людина живе, частиною якого є і який вона пізнає у своєму житті. Центральне з питань, навколо якого тут концентруються інші, – як Бог може припустити існування Зла, «сльозу невинної тварі», насилля, зрештою, «смерть власного сина». Один з парадоксів християнства полягає в тому, що воно розглядає смерть поза зв'язком із життям, а життя - з погляду вічності.Смерть долається не лише тому, що життя виходить за межі своєї конечної форми, але й тому, що воно заперечує всі окремі свої моменти, внутрішньо обмежуючи смерть. Життя тут береться тільки в аспекті його позитивних моментів, смерті ж підлягають лише його зовнішні дії, тобто те, що не є справжнім життям.

Якщо виходити з того, що знання завжди виводить нас у нові життєві реалії і своєрідно «приміряє» нас до буття, але не тільки в розрізі існування реальності, але й в розрізі нашої спроможності жити, то можна говорити про *специфічний релігійний «біогносис»*, який структурує епістемне поле пізнання (знання про) життя навколо співвідношення віри і зання. Зокрема, християнській погляд на життя ґрунтується на вірі в Абсолют, що дарував (створив) життя, *сенс* спасіння (отож, існування) якого відкривається за умови прилучення до одкровення Абсолюту. Відтак, причина (джерело) існування живого постають як надприродні, а саме життя є абсолютною даністю, яка відкривається в акті віри. Існування живого – не процес, який з необхідністю призводить до появи людини, здатної пізнавати. Воно розкривається в актах творення та іменування Словом Бога, який бачить, що «це добре». Життя *називається* таким, що має душу. Бог в своїй іпостасі святого Духу також животворить, і вказує людині шлях та істину, сакралізуючи у такий спосіб не тільки знання про життя, але й сенс смерті та безсмертя людини. Віра виступає в релігійному «біогносисі» головним «інструментом» пізнання життя.

Філософський аспект. Перше наближення до категорного розгорнення *essentia* та *existentia* ми подибуємо в античному раціоналізмі, що виростає із символізму міфологічного мислення.Це відбувається у так званих «фюсістів» і пов'язане з пошуками первнів («архе») буття. Всюди де є буття, яке «полюбляє ховатися від думки» (якщо перефразувати Геракліта), воно мислиться *як буття* саме тому, що постає як «фюсіс». З лінгвістичного погляду «фюсіс» належить етимону «буття». Як показує А.В.Ахутін, буття в корені означає те саме, що і «фюсіс». Це означає, що воно включає в себе такі основні семантичні моменти: народження, джерело, початок; зростання, розквіт; дорослість, зрілість. В силу цього зовінішній вигляд, форма отримує сенс буття самого по собі, і це формальне буття може бути зрозумілим як животворяща душа. Разом із тим «фюсіс» не означає «натуральної» сфери існування. У мові це слово майже синонімічне «існуючому» і «істоті». Тому «фюсіс» стає у подальшому філософському дискурсі смисловим центром з якого виростають найфундаментальніші поняття грецької «теорії»: «усія» (існуюче-істота), «логос», «ейдос», «дюнаміс», «єдине», «інше», «архе», «матерія» та ін. Але в кожному випадку воно неначе «тікає» від поняття, протиставляється йому як дещо незрозуміле, і таке, що потребує розуміння. «Фюсіс» постає як перед-логічний досвід буття, втім, містить у собі можливість логіки, яка дозволила б зосередити «фізичне» існування у мислимому бутті ейдоса, побачити ідею буття в простому бутті ідеї (Ахутин, 1988,с.118,119,123). Це вказує на семантичну близкість «фюсіс» як чогось природного життю, власне - природному життю. Природа, як «фюсіс», мислиться як жива природа, одухотворена природа, як життя, а сам термін «фюсіс» вказує на намагання мислення вислизнути із лабет символізму, просякнутого первинним анімізмом і гілозоїзмом.

Важливим є те, що в античній філософії і науці природа («фюсіс») починає мислитися через протиставлення неприродному, штучному, тому, що носило назву «техне» і було продуктом людських рук Так, за Аристотелем із існуючих предметов, одні існують «по-природі» – це тварини і частини їх, рослини і прості тіла як-то вогонь, земля, повітря, вода. «Фюсіс» як природне тут є первнем «сутності», що рухається, позаяк для цієї сутності рух істотно входить у визначеність її буття: для рослини бути – означає рости, для тварин - жити, для Сонця – світити…Все існуюче по природі має в собі початок руху і спокою. Рукотворні, штучні ж предмети, як-то, скажімо, ліжанка, плащ на мають ніякої вродженої потуги до зміни. Відтак, «фюсіс» тут пов'язаний з рухом, із становленням і поняттям доцільного улаштування, формування, творення. Рух і є «фюсіс», або природне буття як життя, як буття, що має душу (Аристотель,1976, с.444-448).

Філософське осмислення досвіду «фюсіса-буття» історично призвело до розщеплення знання про нього на «фізику» і «метафізику», «фісіологію» і «онтологію», що дало згодом Канту можливість твердити: природознавство буває або «чистим» (вчення про апріорні основи), або прикладним - *вченням про рух.* Відтак закладалися основоположення об'єктної репрезентації життя, які поступово конституювали природничонауковий спосіб мислення, а з іншого боку, засади його феноменолого-герменевтичного тлумачення, що спрямовувалися на розкриття його сенсу як сутності культуротворення, і які, зрештою, були підхоплені гуманітарними науками. Сучасна феноменологія знову поставила в центр філософського мислення античний досвід буття. Як зазначав М.Гайдеггер про це свідчить те, що коли ми мислимо історичні процеси, то мислимо історію, коли твори мистецтва, то – мистецтво, а коли живе, то життя у всьому живому.

Пізнаючий розум Нового часу розглядає життя вже не крізь призму епістеми «фюсіс», а крізь «окуляр» епістеми «натури» - *об'єктної репрезентації природи*, адже він намагається зрозуміти предмет як він існує «сам по собі», окремо від людини, більше того на безконечній відстанні від неї на кшталт того, як res exstensa Декарта відділена від res cogitans та її ментальних станів. Як наслідок, в цьому схематизмі мислення життя покладається поза самим життям, трансцендується щодо нього, і немов би «береться у дужки». Класичне «раціо» тим самим перетворює його окремі виявлення і форми на очищенний від ментальних домішок об'єкт розгляду. Відтак й екзистенційні самоочевидності буття людини, що носять характер первинної достовірності сущого, переводяться з режиму її життя в режим відстороненого і опосередкованого абстракціями та приладами спостереження. В цілому можна казати, що в рамках класичного розуму пізнавши сутність життя ми знаходимо і його сенс. Каузальне пояснення тут доповнюється телеологічним, дієва причина цільовою, внаслідок чого дескриптивне описання не протиставляється нормативному тлумаченню життя.

У некласичній філософії, що починає утверджуватися з концепцій А.Шопенгауера, Ф.Ніцше, С.Кіркегора, життя отримує нову епістему розгляду, постаючи як ірраціональний корінь буття, сутність світу і орган його пізнання. Так у А.Шопенгауера, все можна назвати живим, позаяк причиною всього є воля. Відтак матеріальність не є необхідною умовою визначення живого. Це доповнюється уявленням, що живе – це все не створене, не сконструйоване людиною, тобто не штучне. Постметафізична філософія вносить в епістемологічний профіль тлумачення життя нові виміри. Передовсім вона зміщує центр ваги у розгляді життя з «факту» і

«логічної доказовості» та «екзистенційної самоочевидності» на структури відношень та дискурсів, що запобігає універсалізації та релятивізує концепт життя. Внаслідок цього утворюється уявлення про життя як множинну актуальність його різноманітних ліній, які можуть перетинатися в деякій віртуальній єдності (Ж.Дельоз).

Класичні і некласичні філософські концепції, які торкались проблеми сутності життя, здебільшого явно чи неявно маніфестують антропоцентризм в своїй антропологічній, екзистенційній та етичній спрямованості. Вони розглядають життя в його зв'язку зі смертю, а людське буття із людською конечністю. Філософи, прикінцево, виходять з уявлення про те, що *смерть виявляється як прихована сутність життя (буття*), його визначальна і невід'ємна якість, проти якої безсила будь-яка дія і думка людини. Саме такий висновок робить екзистенціалізм, що осмислює (і дає в такому осмисленні) визначення людини крізь феномен її смертності. З іншого боку, філософсько-антропологічним антропо-*центричним* уявленням, що ставили людину в центр *даного у досвіді життя* емпіричного світу, завше потребувалась ідея *трансцендентності*. Припущення або включення останньої в картину світу чи онтологію мислення про світ, обгрунтовувалось тим, що людина в своїй екзистенції, виходить за наявні і конечні межі свого *існування* та вимагає деяких трансцендентних, чи то потойбічних *сутностей* (або Сутності), відтак, якщо не абсолютного знання істини, добра, краси, то Абсолюту чи то Бога, без яких людська істота відчуває неповноту і ущербність свого буття, насамперед незавершеність унікального світу своєї суб'єктивності. Послідовне продовження такого способу думання обертається на обмеження раціонального знання, актуалізує містичний і релігійний досвід, а у практичному житті людини провокує повернення до когнітивних схем міфологічного мислення, культивуючи окультизм і магію, зокрема міф про фізичне безсмертя кожної людини.

Філософський підхід істотно збагачує епістему «біогносису», і це насамперед пов'язане з тим, що філософія завжди цуралася власне *філософської* апології життя (на противагу філософській апології смерті), вона більше намагалася «схилити» життя, ніж схилити свої міркування до життя, як сказав один із філософів. Ця явна чи неявна ціннісно-нормативна настанова філософської рефлексії кристалізує в шестигранному кристалі «біогносису» такі його визначальні грані:

1. Життя утворює в самому собі відношення до себе як умову свого пізнання. Це відношення епістемно виступає у своїй подвійності, внаслідок чого життя усвідомлюється і як абсолютна даність (присутність) і як об'єкт мислення (знання).

2. Життя «вимірює» себе не тими мірками, що іманентні життю, а іншими – цілісними, граничними і трансцендентними (з позицій Космосу, Абсолюта, Бога, Буття, трансцентних сутностей…); воно виробляє в собі певні диспозиції, що в рефлексії над ними дають змогу виявити в «біогносисі» рівні сигніфікації, референції, репрезентації, категоризації, інтерпретації, конвенції як універсальних способів гносису життя.

3. «Життєзнання» виводить нас у нові життєві реалії, «приміряє» нас до буття; воно - саме життя, але не тільки як існування життєвих реалій, а сам спосіб існування людини. Дискурс життя має своєю онтологією саме життя. У цій перспективі бачення життя починає мислитись у своїй *двоокличності*: воно немовби окликає уявлення про себе, які водночас окликають саме життя. Така двоокличність утворює своєрідну наскрізну структуру життя, що позначається тут як „біогносис" („життєзнання"), в якій життя онтологічно посідає подвійне місце - *„в"* знанні і *„поза"* знанням про нього, тобто топологічно визначається як одночасове подвійне місцеперебування.

4. Дискурс смерті в контексті «біогносису» постає, починаючи з Сократа, як alogos і atopos. Будь-кому дана смерть в сенсі дара смерті і розуміння можливості жити для смерті. Сократ, згідно «Федону» Платона, зміг прийняти смерть як дар тому, що дав собі нове тлумачення смерті, пояснюючи, що мислення може стати чистим тільки у випадку смерті, завдяки якій вона звільняється від «тюрми свого тіла». Відтак «деконструкція» звичаєвого «житейського» знання пов'язується із «даром» смерті: смерть надає відповідальності мисленню, бо мислення про життя є відповіддю на смерть. Позаяк всі люди рівні перед смертю, то це дає змогу обгрунтувати всезагальність етичних принципів, однак ця універсальність парадоксальним чином обертається безвідповідальністю і таїть нігілізм.

5.«Біогносис» можна визначити на кшталт «епістем» М.Фуко – відтак як диспозицію, яку воно займає щодо наявних знань про нього. З цього погляду й «культура виступає як велика невдача життя» (М.Бердяєв). Культура тут утворює епістемічний профіль різних концептуалізацій життя, породжуючи низку таких питань, які йдуть в розрізі співвідношеня раціонального і ірраціонального у тлумаченні життя, зокрема поняттєвого та символічного охоплення життя: чи перешкоджає раціоналізм використанню метафор й інших тропів життя? Чи обов'язково метафора потребує відношення до реалій життя? Чи не визначається метафоричне бачення життя ступенем і способом розробленості теоретичного його схоплення? Чи не живиться теоретичне охоплення життя прихованими архетипами свідомості?

6. Біогносис як реальний процес - не лінійна схема пізнання, а складне сполучення генези та розумного переосмислення життя, де відбувається *постійне повернення* до джерел життя і свідомості, в якій життя розпадається на буття та мислення. «Біогносис» не може бути зрозумілим ні як узагальнення інших способів пізнання життя, ні як гегелівське «зняття» в універсальному понятті (ідеї) визначень життя, які конституюються в різних дискурсах та способах його концептуалізації. Радше концепт «біогносису» утворюється внаслідок деконструкції як реалізації своєрідної стратегії «подвійного письма», що намагаючись уникнути звичайної нейтралізації бінарних опозицій метафізики й разом з тим – звичайного укорінення у замкненому просторі цих опозицій, позначає дистанцію між інверсією, яка перевертає верх донизу і деконструює ідеалізуючу генеалогію, та виникненням-вторгненням нового «концепту», який не припускає розуміння у дусі попередньої конструкції (Дерріда, 1994, с.63, 64).

Науковий підхід у світлі ноосферної концеції В.І.Вернадського. Не так постають питання у науковому дискурсі. Тут нині головує теза: позаяк об'єктивне знання про сутність життя скорше дає цикл біологічних дисциплін, то, звісно, нам не лише здається, а й логічно припустити, що на це питання передовсім відповідає біологія у всій розмаїтості своїх наукових дисциплін. А поскільки сучасна біологія не можлива без циклу геологічних, фізичних, хімічних та інформаційно-кібернетичних досліджень, а також без математики і комп'ютерних технологій, з одного боку, без історії, психології, лінгвістики, соціології, філософії – з іншого, то вона сама перетворюється на своєрідний місток між природничими і соціогуманітарними науками.

У цій перспективі розмислів, коли ставиться питання про *essentia* та *existentia*, зокрема, *співвідношення сутності і сенсу життя,* виникає спокуса пристати до концепцій подібних до ноосферної концепції В.І.Вернадського. Її, окрім всього, можна розглядати, попри погляди самого мислителя, як реалізацію підходу, який проблематизує можливості природничонаукового й гуманітарного наукового мислення у спосіб постановки питання: чи не маємо ми в дійсності справу з такими проявами життя, що виходять за межі *відомого нам природничонаукового, технічного і гуманітарного знаннєвого досвіду*?

Гуманітарна і гуманістична привабливість концепції В.І.Вернадського очевидна. Не дивлячись на її духовні і ціннісні коріння в „російському космізмі", вона, наважусь твердити, *життєцентрична*. Життєцентрична як в своїй етичній, так й екзистенційній спрямованості, хоча у природничонауковий спосіб обгрунтовує імператив необхідності розуміння життя в його зв'язку з Космосом, зрештою, ноосферою. І теза про наукову

думку, як планетне явище, лише підтверджує цей життєцентризм, бо її прийняття вибудовує розвиток наук в напрямку *життя* і *розумності людини*, на основі яких обґрунтовується ідея ноосфери як завершення геологічного розвитку біосфери. Ось пафос міркувань вченого: „Наукова думка людства працює лише у біосфері і в ході свого поступового прояву зрештою перетворює її на ноосферу, геологічно охоплюючи її розумом. Вже виходячи з одного цього факту, біогеохімія пов'язується не лише з галуззю наук біологічних, але й гуманітарних.. Наукова думка є частиною структури – організованності – біосфери і її в ній виявлення, її створення в еволюційному процесі життя є великої важливості подія в історії біосфери, в історії планети. В класифікації наук біосфера має бути врахована як основний фактор... Науки про явища і природні тіла біосфери мають особливий характер" (Вернадский,1977,с.91-92). При цьому, вважає мислитель, жива природа є основною рисою виявлення біосфери, й будова біосфери насамперед найбільше характеризується саме життям (Вернадский,1977,с.95). З цього погляду, біосфера має відображатись у всіх, без виключення, *наукових судженнях*. Вона повинна виявлятися у будь-якому науковому досліді і науковому спостереженні, у будь-якому міркуванні людської особистості й умоспогляданні. Більше того, „вибух" наукової думки у XX ст. підготовлений саме всім минулим розвитку біосфери.

Прикметним, проте, в міркуваннях В.І.Вернадського є те, що він, розвиваючи свою концепцію біосфери як стану, який в перетворювальній біогеохімічній та пізнавальній діяльності людини (і ширше - в її науковій діяльності продукування знання) переходить в ноосферу, наполягає не вживати понять „життя" і „живе" як таких, що виходять за межі вивчаємих в науці явищ, виходять в сферу „чужу науці" – філософію. Тому Вернадський наголошує на необхідності обмежуватись в конкретних дослідженнях життя поняттями „живого природного тіла" та „живої речовини". Адже кожний живий організм в біосфері – природний об'єкт – є живе природне тіло, а жива речовина біосфери є сукупність живих організмів, які існують в ній.

Можна, звичайно, погодитись з логікою міркувань В.І.Вернадського, особливо, якщо розглядати структуру наукового знання як виявлення ноосфери, а саме сфери мислення як продовження біосфери в ході „історичного планетного проявлення *Homo sapiens* шляхом створення ним нової біогеохімічної енергії" (Вернадский,1977,с.93). Тоді, дійсно, науки про біосферу і її об'єкти - всі науки гуманітарні без виключення, природничі у власному сенсі слова (ботаніка, зоологія, геологія, мінералогія та ін.), всі науки технічні (прикладні в широкому їх розумінні) є галузями знання, які максимально доступні науковому мисленню людини як планетному явищу.

Важливою для розуміння такої логіки міркувань є *епістемна установка* В.І.Вернадського, згідно якої наука не існує поза людиною і її „твореннями", так само як і поза **словом**, без якого не може бути науки. Знаходячи „правильності" і „законності" у навколишньому світі, людина неминуче зводить їх до себе, до свого слова і розуму, - підкреслює мислитель. У науковому осягненні природи людина виходить з ідеї причинного зв'язку всіх явищ, приводячи їх до єдності. Але апарат розуму, який міцно пов'язаний із словом і поняттям, не охоплює всього знання про реальність. Тому пізнати наукову істину неможливо тільки логікою, а можливо лише як ... (і тут - *NB!* - В.І.Вернадський апелює до „ненаукового концепту", який він витісняє з наукового мислення у сферу філософії) *життя*. Знаковим є те, що при цьому він розглядає наукове мислення в його дії, а не просто як результат позалюдського біосферного розвитку. „ *Дія* - характерна риса наукової думки, розгортається у *гущині* життя, - пише мислитель. - Вона є стихійне відображення (мається на увазі, очевидно, спонтанне зародження і прояв - *Ю.І.*) життя людини в оточуючому її середовищі – в ноосфері". Наука тому є проявом дії сукупної людської думки. Відтак виявляється й „*інтернаціональність науки",* з її устремліннями до свободи думки, формується й свідомість відповідальності вчених за використання наукових відкриттів (Вернадский,1977, с.37, 39, 36).

Очевидно, що у теоретичній (науковій) площині життя з цього погляду постає *онтологією* розгорнення власне пізнавальних актів щодо біосфери. Онтологією, яка, з одного боку, виводиться, а з іншого – інспірує побудову загальної картини (отже, і концепції) наукового мислення В.І.Вернадського як планетного явища. Життя в цій картині позначається як біосфера. При цьому, зазначає мислитель, біосфера відповідає тому, що в мисленні натуралістів (і більшості міркувань філософів, в тих випадках, коли вони не торкаються Космосу в цілому) виступає як Природа. Втім, уточнює мислитель, така Природа не аморфна і не безформена, як це вважалось в нові часи, а має „точно обмежену будову". Ця „будова" не є механізмом, а мислиться як *динамічна рівновага*, ближче до якої стоїть живий організм (тут відбувається те саме обернення думки, що й випадку з життям як онтологією думки (про нього): мислячи природу за аналогією живого організму, Вернадський саме виникнення поняття «організму» висновує з розуміння Природи як організмічної організації). В цілому таку будову, підкреслює мислитель, зручно визначити особливим поняттям - „організованість" (це надалі дало „синергетикам" підстави вбачати в концепції Вернадського один із витоків „науки про самоорганізацію"). Дану обставину, вважає В.І.Вернадський, потрібно враховувати у всіх висновках,

що пов'язані з вивченням природи, позаяк несвідомо протиставляючи Природі людську особистість, вчені досягають лише того, що пригнічують себе величчю Природи.

Отже, ми бачимо, по-перше, що поняття «живого організму» обгрунтовується за допомогою припущення ідеї організованості природи. А по-друге, що тут виявляється „некласичний хід думки" В.І.Вернадського, який полягає у включенні спостерігача у сам природний процес. Ставлення людини до природи розглядається мислителем як виявлення самої природи. Для позначення природи, формою саморуху якої є *розумове* (ноосферне) ставлення до неї людини, мислитель вводить поняття „космос натураліста". Проблема пізнання природи перетворюється у такий спосіб на проблему, щоб навчитись переходити від опису її як об'*єкта* до її опису як *субстанції*, що включає життя і розум суб'єкта. Це передбачає введення або поняття „самоусвідомлюючого суб'єкта", що на кшталт Гегелевого у своєму опануванні об'єктивних форм і самоусвідомленні, змінює знання про себе і піднімається щаблями розвитку абсолютної ідеї до самого Абсолютного духу, або поняття „внутрішнього спостерігача", який описує субстанцію мовою самої субстанції, об'єктивно пізнаючи її закони. Втім, вирішення цієї проблеми і в першому і в другому випадку зводиться до формування єдиної науки чи філософії, і за всієї різниці підходів, і там і там це відбувається на підставі *ідеї єдності онтології і гносеології*

Ноосферне мислення - це не Гегелів спосіб думання. Спрощенним буде уявлення про ноосферу Вернадського, якщо виходити з того, що зрештою буде досягнутий такий стан взаємин людини і природи, за якого кожна дія, як з боку природи, так і з боку людини, буде пізнана і на основі знання стане контролюватись людською свідомістю й волею. Таке припущення позбавлене сенсу, бо неявно передбачає, що людина *може актуально володіти всією повнотою знання.* Для В.І.Вернадського ж ноосфера – природний і живий розумовий процес, в якому вона формується за участю розумності людини, проте незалежно від того, як вирішується нею питання про повноту знання про світ і свідомого регулювання природних та життєвих зв'язків. Людина у своєму житті діє практично і у *конечний спосіб*, не очікуючи, що в підґрунтя її дій будуть покладені результати *повного* розуміння устрою природи і життя. *Винайдена мислителем концепція ноосфери вводить уявлення про світ, який весь час* ***довизначається*** *людиною, відтак залишає людині свободу у плануванні свого життя, привносячи разом із тим невизначеність, сумніви і страх в її дії, хоча й керується високою Просвітницькою вірою в Розум, який може здолати це.*

Однак яким має бути світ життя, якщо знання про світ є його структурою? Мислячи цей світ як ноосферний ми накладаємо обмеження на природничонауковий спосіб його розгляду, відтак і розгляду життя. Адже природничонаукове знання будується як таке *знання, що* ***саме себе*** *не знає.* Застосування природничонаукових методів у дослідженні зв'язків людини з живою природою лише проблематизує можливості об'єктного спостереження життя у всіх формах його виявлення й потребує, як ми бачили, відмови від нього як певної універсалії чи то філософської категорії і введення понять „живого тіла" та „живої речовини". Разом із тим у такий спосіб формується нова предметна сфера природознавства, що задається поняттям „штучне". Вводиться сконструйоване нашим розумом уявлення про те, що *ми знаємо, яким є світ і життя самі по собі,* але це уявлення є *формальним*, а не *змістовним*. Між тим, саме цим „зробленим", ми й осягаємо світ природи у природознавстві.

Проте доконечно пізнати життя „штучним" – приладами, абстракціями, конструкціями – неможливо. Все це, скажемо ми йдучи за логікою мислителя, „витівки" об'єктного природничонаукового мислення, намагання припасувати „механізм" до організму, протез до живого тіла. Тому В.І.Вернадський, розуміючи неможливість природничонаукового пояснення походження і необхідності життя, бачить вихід не в тому, щоб відмовитись від такого підходу, а в уточненні „зрізів" життя, які можуть об'єктно вивчатись природознавством (звідси й поняття „живої речовини", „живого тіла"), з одного боку, і в обмеженні „механістичного" розгляду життя – з іншого. Таке обмеження доповнюється, втім, у В.І.Вернадського, припущенням „вічності життя". Він руба ставить питання: „Чи був колинебудь початок життя і живого, чи життя і живе такі ж вічні засади космосу, якими є матерія і енергія?" (Вернадский, т.5.,с.20).

Розглядаючи життя як *необхідний* атрибут космосу, мислитель припускає, що визначення необхідності можуть бути віднесені до тих процесів і явищ, які *не мають своїх підстав в іншому*, тобто не мають „початку" свого походження. Однак протиставлення необхідності і генези, необхідності і випадковості не дозволяє теоретично обгрунтувати системно-функціональні зв'язки між неорганічною і органічною природою, бо кожна з них є самодостатньою субстанцією, що не потребує іншої. В.І.Вернадський не тільки усвідомлював суперечливість такого підходу, але докладав багато зусиль, щоб, зберігши ідею вічності і космічної необхідності життя, теоретично обгрунтувати наявність й можливість існування зв'язків між ними. Він писав: „Визнання вічності життя немов би вказує на якусь докорінну відмінність живого і мертвого... ця відмінність має або звестись до

розрізнення матерії або енергії, що знаходиться в живому організмі, порівняно з тими їхніми формами, які вивчаються фізикою і хімією, або ж воно вказує на недостатність наших уявлень про матерію і енергію, виведених з косної матерії для пояснення всього процесу життя..." (Вернадский, т.5, с.122).

Надалі для В.І.Вернадського ця суперечність знімається у спосіб нового розуміння зв'язків людини з природою. Такі зв'язки виступають як *те*, *що саме себе знає і на грунті цього знання перебудовується,* тобто як ноосфера. Зрозуміло, що у такий спосіб ноосфера, як зазначає Ф.І.Гіренок, постає як теоретичний конструкт, онтологічний статус якого не можна визначити в рамках природничонаукового розуміння природи, й особливо тоді, коли це розуміння вибудовується у відповідності з нормами класичної наукової раціональності. Ноосфера - *не предмет*, який можна об'єктивно спостерігати, а *умова бачення* того, що у своєму існування залежить від людини. Зміст поняття ноосфери описується лише за допомогою системи абстракцій, що викристалізовуються в ході історично зумовленого розвитку розумового життя людини (Гиренок,1987, с.182.)

Ноосфера, відтак, постає як концепт, що дає можливість пояснити універсальні характеристики зв'язку природи і суспільства та дозволяє відобразити природні й штучні (створені розумом людини) компоненти її діяльності, спроецювавши їх на еволюцію біосфери. Включення структур, утворених природними формами життя в контекст „штучного", власне - культурного, дозволяє, з іншого боку, представити їх в якості таких, що репрезентують вже інший, неприродний зміст. Це актуалізує проблему з'ясування специфіки природничонаукового знання як такого, що має справу з природним як таким, і знання соціогуманітарного як такого, що має своїм предметом „штучні", культурні артефакти. Втім, ноосферна концепція виявляє й відносність такого „попредметного" розмежування. Фізична, хімічна, біологічна локалізація зв'язків людини і природи дозволяє розглядати їх як серії, пучки, низки подій, які породжені природними, причинно-наслідковими відношеннями. Але „причина" немов би „згасає" у найближчому наслідкові, а рух думки по ланцюгу причинних зв'язків може відбуватись безконечно і виходити за межі взаємодії людини і природи. Тут, говорячи мовою Спінози, розуміння природи як „причини самої себе" виступає своєрідною межою абстракції причинних зв'язків в дослідженні взаємин людини і природи, вихід за яку з природничонаукової точки зору втрачає сенс, проте вказує на певну неповноту моделі причинно-наслідкового знання, особливо в поясненні життя як природного (космічного) феномену.

Саме тому природодослідники часто-густо звертаються у пізнанні не лише до експериментів і дослідів, але й до певних наукових традицій, що носять культурний характер, знаходячи там ідеї для розвідок та моделі наукових пояснень. Звернення до культури тут є одним із способів формування нових зразків мислительної діяльності у сфері вивчення зв'язку людини і природи як цілісного, за В.І.Вернадським, „ноосферного" явища. Тут постають питання: як описуючи „іззовні" стан природних процесів ми можемо результати цього опису віднести до тих внутрішніх станів, в яких це знання формується як певна культурна розмірність, тобто як щось неприродне штучне? Як, водночас, це „штучне", що не виводиться з дії природних законів (тобто, не є простим продовженням причинно-наслідкових зв'язків), слугує підставою та інструментом репрезентації природного як власне природного? Як природне існує в культурі, тобто як фізичні явища існують в певному семіотичному і смисловому полі за своїми природними законами?

Сучасний науковий дискурс. Ідея ноосфери відтак у природничонауковий спосіб передхоплює і визначає парадигматику мислення, в рамках якої концептуалізуються синергетичний, голістичний, „тоталогічний" та ін. підходи до описання і пояснення універсуму в термінах наук та гіпотез про природу (див.,наприклад: Кізіма,2005; Цехмістро,2003.). При цьому вибудовується картина природи, що включає різні рівні сущого від Великого вибуху у Всесвіті, космогонічних процесів, планетної неорганічної природи до появи життя, суспільства, свідомості. Відпочатку вихідними принципами тут були *1) ідея еволюції*, згідно якої відбувається спрямована і незворотна зміна систем і процесів, та *2)* явний чи прихований *есенціалізм*, відповідно до якого всі наукові висловлювання, які можуть мати істинне значення, повинні мати форму асерторичних суджень *(„А є В")*.

На сьогодні, з установленням нелінійного характеру еволюції, есенціалізм, хоча й не втрачає свого методологічного значення, втім, рельєфно виявляє свою слабкість: не всі наукові положення і принципи мають характер асерторичних тверджень та редукуються до них, а постають як певні ідеалізації і конструкти, тобто „штучні" утворення та модальні твердження. А після пригожинського „перевідкриття часу" у „філософії нестабільності" складна поведінка динамічних систем почала тлумачиться як така, що видрізнятися від простої детерміністської своєю „чутливістю" не лише до теперішнього, але й до майбутнього та минулого. „Чи може фізик після відкриття вирішальної ролі нелінійних відношень у фізиці ігнорувати своєрідність людської історії, в якій такі відношення присутні повсюдно, вбираючи в себе локальні точки зору, глобальні бачення, розмаїті уявлення

про минуле, теперішнє та майбутнє? – дещо іронічно запитує І.Пригожин (Пригожин,1989,с.12). У цих природничонаукових – емпірико-дослідницьких та теоретико-концептуальних - процесах „перевідкриття часу", зрештою, конституюються „науки про складність, що еволюціонують". Останні, зазначає В.С.Лук'янець, не тільки змінюють традиційний науковий дискурс, його проблемне поле, сімейство його наукових мов, а й породжує можливість єдиного трансдисциплінарного наукового розуміння еволюційної розмаїтості Всесвіту (Лук'янець, Кравченко, Озадовська, 2000, с.266).

Розвиток наук про складність, очевидно, започатковує еволюційна теорія Дарвіна, яка протистоїть механістично-детерміністській картині Всесвіту Ньютона*- Лапласа, в якій знаходиться місце для Бога, проте

---

* Сам І.Ньютон, щоправда, припускав можливість заселення Всесвіту живими істотами. Але одна справа погляди мислителя, інша – принципи його теорії, що виключають можливість їх обґрунтування в її рамках.

„порожнього" для Життя, і яка, до певної міри, протистоїть й світу теорії відносності Альберта Ейнштейна й світу квантово-механістичної теорії Макса Планка (про це непрямо може свідчити праця Е.Шредінгера „ Що таке життя з погляду фізика?"), принципи яких, втім, лежать в підгрунті конституювання наук про складність. Для переходу від уявлень про трансформацію видів до ідеї еволюції Дарвіну необхідно було *побачити конструктивну роль часу* в „історичному розвиткові" організмів, і це він зробив, як відомо, під впливом геологічної уніформістської концепції Ч.Лайєля, а отже й перетворив природний процес утворення видів на історію.

Час і історія набували вирішального значення й в ноосферній концепції В.І.Вернадського, і саме в площині розуміння процесів формування біосфери та переходу її в ноосферу. Час тут структурує й сам простір природничонаукового мислення В.І.Вернадського, вимушуючи його включати життя, свідомість, розум, історію, науку в планетне мислення, а сам процес пояснення виникнення життя, з погляду цього планетного мислення, доповнювати ідеєю вічності (щось аналогічне спостерігається і в еволюційній концепції Т.де Шардена, в якій спрямованість еволюції від переджиття до життя, свідомості і розумності, визначається „точкою Омега"). Це означає, що всю повноту знань про життя ми не можемо мати актуально, „тут" і „тепер". А коли все ж хочемо актуалізувати, не локалізуючи ні у просторі („подисциплінарно"), ні у часі (генезисно) всі ці знання, то можемо

лише *хронотопічно* (у смисловому зв'язку часу і простору) помислити (уявити у певний спосіб) це, бо каузально-наслідково встановити його останню, фінальну причину актуально неможливо, позаяк ми будемо „обривати" деякими конечними розумовими діями безконечний ланцюг причинних зв'язків, виходячи при цьому не з когнітивних, а ціннісно-нормативних умов мислення: ми будемо прикладати до цього нашу волю, відтак приймати рішення, свідомо чи несвідомо перетворюючи „останню причину життя" на його „мету" чи „сенс". Відтак вся розмаїтість наукового знання про життя буде скріплюватись певними припущеннями щодо кінцевої мети, отож сенсу життя в його найбільш безпосередньо знаній людській і особистісній формі. В науковому пізнанні і об'єктній („ортогональній") проекції наукового знання, абстракцією, взятою від цього екзистенційного припущення, виступає антропний принцип.

Треба відзначити, що нинішні прихільники парадигми трансдисциплінарної науки, яка домінує в „науках про складність", скептично оцінюють історично посталий науковий поділ праці на такі дисциплінарні галузі як космологія, фізика, хімія, біологія та ін. Як зазначає В.С.Лук'янець, така організація наукового знання є умовною і такою, що не відповідає глибинній структурі Всесвіту. На найглибшому рівні пізнання, практика наукових досліджень виглядає інакше. Тут Всесвіт, зазначає дослідник, постає не лише як трансдисциплінарний, а й як транспрофесійний, транскультурний і транснаціональний. Адже світ стає фізичним, хімічним, біологічним на *феноменологічному* рівні, і тільки внаслідок цього перетворюється на предмет фахового когнітивного освоєння, який опосередковується лінгвістичними засобами мови того чи того наукового співтовариства фізиків, хіміків, біологів (Лук'янець, Кравченко, Озадовська, 2000, с. 260)

З точки зору класичного природознавства світ побудований раціонально, і в цілому тут годиться така модель: природа - вистава (режисером, якої є, якщо не Бог, то деяка невідома прикінцева причина, що надає природному певного номотетичного значення), а людина (науковець) – її глядач і наглядач, проте не актор. Сучасне природознавство долає цю раціональність і виявляє своєрідну подвійність людини: і як глядача, і як актора в житті природи. Ця подвійність, як відзначають І.Пригожин та І.Стенгерс, „точно відображає нинішню ситуацію теоретичного пізнання в фізиці" (Пригожин,Стенгерс,1986,с.76). Природа, за такого розуміння, не вистава поставлена без участі людини, сценарій якої написаний невідомо ким і невідомо з яких причин та мотивів, а світ в якому живе людина, світ її життя. Природничонаукові концепції природи, що припускають існування в

ній людини, фіксує антропний принцип.

Посутньо формулювання принципу антропності є реакцією на вимогу виключення будь-яких можливостей апеляції до людини у досягненні об'єктивності наукового знання, зазначав Б.Картер. Активно цей принцип почав обговорюватись в 60-ті роки XX ст. у фізиці, зокрема, у працях Г.М.Ідліса, Р.Дікке, Б.Картера, Дж.Уілера, С.Гокінга. Останній подає його так: „Речі є такими, тому що ми існуємо". Відтак, відповідпючи на питання, чому ми спостерігаємо світ таким, яким ми його спостерігаємо, вчені, виходячи з принципу антропності, мають погодитись з тим, що „якщо б було інакше, нікому було б ставити таке запитання" (Хокинг,1982,с.49,50). Прикметним при цьому є те, що сам С.Гокінг доволі скептично ставиться до використання принципу антропності, однак, між тим, відзначає, що „антропний принцип дійсно дає в певному сенсі пояснення багатьом пре*чудовим* (курс.– *Ю.І.;* ось – виявлення людиномірності природничо-наукового дискурсу) числовим співвідношенням, що спостерігаються між значеннями різних фізичних параметрів" (Хокинг,1982, с.50).

Власне природодослідників цікавить фізичний аспект застосування принципу антропності, проте ігноруючи його філософській зміст вони намагаються знайти фізичне вирішення нефізичних проблем. Так, дотримуючись змісту фізичних законів, С.Гокінг приходить таких формулювань вихідних умов існування Всесвіту, за яких самі ці закони виключаються. Тут ми стикаємось по суті з тією обставиною, що перехід від вихідних (не спостерігаємих) умов Всесвіту до законів спостерігаємого Всесвіту (Природи, Життя) не можна описати в термінах відомих законів, не підміняючи вихідне завдання. Проте інших законів у нас не має, але згідно С.Гокінгу, вони мають бути, і він намагається їх віднайти (з дослідницькою метою, дослідницьким завданням!) для того, щоби *в якійсь граничній точці* знайти витоки однорідного і безперервного процесу переходу від вихідних умов Всесвіту, що виключають закони спостерігаємого Універсуму, до спостерігаємих природних явищ. Чи можна тут обмежитись лише констатуванням того, що С.Гокінг залишається в межах копернікансько-галілеєвої парадигми природничонаукового мислення? Чи все ж у такий спосіб він порушує питання: чому закони природи мають такий, а не інакший вигляд? Чому в природі взагалі є закони? Чому природа виявляється „номосною", „нусною"*, „розумною"? І стосовно нашої проблеми - чому в природі є життя? [1*]

1* Від грецьк. „номос" – закон, та від „нус" –розум.

Методологічна парадоксальність антропного принципу, який вимагає включення людини в закономірний причинно-наслідковий ланцюг процесів Всесвіту і водночас сполучення його з природничонауковим об'єктивним описанням спостерігаємих фізичних явищ, у якому вимагається максимально мінімізувати вплив суб'єктивного фактору на такий опис (і гранично елімінувати з природопізнавальних процесів будь-яку суб'єктивність) знаходить певне пояснення в запропонованому М.К.Мамардашвілі розрізненні *змісту* наукового знання і тією *розмірністю* (завжди конкретною, *людською* й *культурною*), у якій ми *володіємо* цим змістом, а також своїми пізнавальними силами та їхніми джерелами" (Мамардашвили,1990,с.340). З цього погляду „мислительний зміст" універсальних фізичних законів, який, звісно, пов'язаний з їхньою емпіричною „розв'язністю" відповідно до певних дослідних правил, не співпадає з його „життям" у простірі й часі культури. Формулювання таких законів не може бути обмежене конкретним, якимось частковим (і в цьому сенсі – випадковим) психофізичним та соціальним характером людської істоти, чи самим *образом людини* як відображального, спостережного „пристрою" (коли вчений у певні моменти перетворюється на пізнавального „кентавра": „людину –телескоп", „людину-мікроскоп", „людину-комп'ютер", або ж людину обгорнуту немов кокон шовкопряда знаннями, скажімо, математичними формулами і законами, що висновує із свого життя, перетворюючи водночас його на іншу форму існування). Понад те, у своєму змісті фізичні закони не залежать також від того факту, що ті спостереження на підставі яких вони формулюються, здійснюються в часткових умовах планети, яка має назву „Земля".

Разом із тим, говорячи про космічну ситуацію, в яку людину ставить наука і *яка відрізняє її від того часткового образу*, який вона утворює про себе і який вона намагається подолати, щоб зрозуміти цю ситуацію, ми неминуче повинні припускати існування у Всесвіті певних явищ, процесів, подій, що хоча й спостерігаються фізично, тим не менш не відбуваються самі по собі, у *самодії* природних зв'язків та законів і без „присутності" людини. (колеса самі по собі як натуральні явища не обертаються, снаряди не літають, електрони не залишають слідів у камері Вільсона, а людина як природна істота не чинить героїчно чи моральнісно, всупереч природній доцільності і природним інстинктам). Тобто у структурі Всесвіту є явища, які по законам природи не відбувалися б, але трапившися, були б спостережуваними іззовні цілком фізично і згідно із законами природи припущуваними. Відтак це певного роду „*існування*", а не просто *мислиме та зміст думки,* або ж

ціннісні значення, які людина приписує Всесвіту внаслідок його *оцінки,* тобто переведення в модус існування як *належного.*

Виходячи з цих міркувань можна погодитись, що культура в науці, як й в інших сферах діяльності, виростає з того, що не могло б відбутися за природними законами, проте все ж відбувається, а відбувшися, стає спостережуваним в якості певного роду існувань, які *розширюють можливості* людини. За всієї „натуральності" (предметної „матеріалізації") своєї форми (а це – мова, інструменти, прилади, образи творів мистецтва, числа, наукові моделі, особистісні виявлення цілості життя у вчинках і творах та ін.) ці існування ***є*** своєрідними *органами відтворення людського життя.* Прикметно, що на підтвердження своєї думки філософ наводить слова К.Маркса про теорію Дарвіна як першу історію „природної технології", тобто історії органів як засобів виробництва тваринами свого життя (Мамардашвили,1990,с.342-343). *Наукові знання, в тому числі, й особливо, біологічні знання про життя, що спрямовані на розкриття сутності живого, в цьому розумінні також постають як засоби виробництва людиною свого життя.*

Взагалі ж „*стан думки"*, відтак й зміст знання, що цей стан фіксує, а думка несе, завжди є деякий доповнюючий *живий акт*, що „трапляється разом із значенням понять". Коли ж це спо*дію*ється, то такий стан стає невід'ємним від поняття, в якому він, втім, не міститься. Тому живе дає про себе знати своєю присутністю, але схопити відмінність живого і мертвого в понятті ми не можемо (Мамардашвили,1990, с.141). Перефразувавши слова Геракліта, який говорив, що „природа любить ховатися", можна сказати: „ Життя полюбляє грати з нами в піджмурки". І знайдення місця (викриття, розкриття) його переховування (присутності там) залежить виключно від нашого бажання, вміння і волі, отже від того, в який спосіб і за якими правилами ми його шукаємо. Граничне ж підґрунтя - незалежно від того усвідомлюємо ми це чи ні - нашого бажання і волі до пошуку становить зрозуміла (певна, ясна і прийнятна) для нас відповідь на питання „для чого ми шукаємо?" або „для чого ми робимо це?".

Але ці питання завжди постають у *часі*. Просто настає час запитувати. І цей час запитувань перетворює життя на *буття* людини. На екзистенційне буття, що розгортається як *час історії* і як *час природи*, але не відразу in momento, а як історичні спалахи становлення (само)свідомості людини, яке нині прикінцево проступає для сучасного мислення через феноменологічний час гуманітарного й природничонаукового дискурсу як конститутивних моментів буття людини. Як вже історично розвинені і культурно проартикульовані дискурси, й той й той у свій спосіб, зрештою, запитують:

„Що відбувається?”,«Що відбулось би, якщо...?”, „Що відбудеться, якщо...?”. Ці питання виникають не лише перед істориком, але й перед природодослідником, і там і там перед лицем ситуації, яка не піддається маніпулюванню і контролю та водночас виявляє, що людське знання - це не щось випадкове, а таке, межі якого, ми пізнаючи долаємо - долаємо розширюючи одночасно й сферу *незнання...*

Незнання існує не лише в потенційному модусі його подолання шляхом пізнання, а й екзистенційно - як завжди актуальне незнання, що супроводжує знання і невід’ємне від людської екзистенції, є її принципово неусувним і непереборним моментом, як, власне, й час людського буття. І саме час й виявляє екзистенційний статус незнання. Адже Час не є чимось „готовим”, таким, що постає у завершених формах перед гіпотетичним понадлюдським розумом, це – дещо таке, що „твориться” в кожний даний момент і людина бере активну участь в його «конструюванні». Після Канта, який щоб обгрунтувати спосіб розуміння, притаманний Ньютонівській фізиці з її абсолютністю простору і часу, шукав основу людських дій по той бік історії, уявлення про людину як вільну і позачасову істоту, котра відповідає на трансцендуючий історію етичний імператив, і яка панує завдяки знанню над природою та ігнорує можливості історії, викликає різке *несприйняття* як гуманітарної, так і природничонаукової культури й відповідних способів мислення.

Кантове протиставлення свободи і пізнання, зрештою, поставило під питання легітимність цих двох понять. Втім, кожна „перемога” розуму, який зберігає дане протиставлення, відтак й легітимує протиставлення existentia і essentia, виявляється воно в антропології чи історії або ж біології, породжує небезпеку „редукції” людини до феномену серед йому подібних. Можна, врешті-решт, пізнати явище, якщо володієш теорією сутності як основи будь-якого знання, а якщо ні... ? І чи можемо ми тоді це незнання як межу знання толерувати вірою? Дещо в іншій спосіб ці питання звучать в сучасному природничонауковому дискурсі: „До чого істота сприйнятлива?”, „Чим можна на неї впливати?”, „На що роблять її здатною зв’язки з оточуючим середовищем?”. „Такого роду питання, - пише І.Пригожин, - мають сенс вже для таких простих „істот” як фізико-хімічні системи. Але наскільки ж вони істотніші для тих, хто вивчає живі істоти, які наділені пам’яттю, здатні навчатись й інтерпретувати? Вони не зможуть не розкривати найрішучого сенсу, коли йдеться про людей, чия мова робить їх здатними сприймати безконечну множину варіантів минулого або майбутнього, яких лякаються або ж чекають з надією... Чи не є науки одним з векторів подібної здатності до сприйняття? Для сучасних людей „Big Bang”

і еволюція Всесвіту є частиною сучасного світу в тому самому сенсі, як раніше міфи творення. У який такий спосіб наперед вирішити, що „є" людина, і які концепції потрібні для визначення її ідентичності, якщо навіть ідентичність фізико-хімічної системи відносна щодо її діяльності?", - тривожно запитує Ілля Пригожин (Пригожин,1989, с.12).

Відтак науковий розум вносить нові грані у концептуалізацію «біогносису» як епістеми пізнання життя. Науковий дискурс, з його формально-доцільним раціоналізмом, устремлінням до об'єктивності, всезагальності, емоційної нейтральності помножених на організований скептицизм і скерованих вимогою незацікавленості, дарує нам інший спосіб осмислення життя, ніж повсякденний практичний досвід, релігійний, мистецький та філософський дискурси. У науково-теоретичній площині життя також постає своєрідною *онтологією* розгорнення власне пізнавальних актів щодо самого себе. Але такою онтологією, яка, з одного боку, виводиться, а з іншого – інспірує побудову загальної наукової картини (отже, і концепцій) життя.

Науковий «біогносис» виходить з того, що життя не зводиться до його знання про саме себе: воно лише знаходить *відносне* знаннєве завершення. З іншого боку, й досвід життя залишається тільки досвідом, наукові підстави якого не можуть бути безпосередньо виведені з життєвого часу і простору того таки досвіду життя.

На перше місце в науковому мисленні (про) життя виходить суб'єкт-об'єктне відношення, рефлексія над пізнавальними засобами й штучно утвореними категорними та приладними опосередковуючими ланками якого виробляє специфічно наукову методологію дослідження життя. Як показує досвід створення ноосферної концеції В.І.Вернадського, спроба помислити феномен життя у відповідності з науковими методами і критеріями, *по-перше*, засвідчує неможливість дати його повну і цілісну картину лише у природничонауковий спосіб; *по–друге*, виявляє методологічні колізії дескриптивного й ціннісно-нормативного підходів до його аналізу, що сягають виявленої ще класичним раціоналізмом проблеми каузального і телеологічного пояснення життя; *по-третє*, актуалізує увагу до репрезентації, категоризації, інтерпретації та конвенції як універсальних прийомів пізнання життя; *по-четверте*, змушує по-новому подивитися на співвідношення дискурсивно-раціональних і не раціональних способів концептуалізації життя; *по-п'яте*, переміщує центр ваги з антропоцентричного на *антропометричний* вимір розгляду життя й примушує інакше підійти до визначення топосів людини в пізнанні життя,

що, *по-шосте*, посутньо пов’язане із переосмисленням часу – часу життя і смерті людини.

Сучасний науковий «біогносис», на відміну від чисто позитивістської точки зору, відповідно до якої закономірності виникнення та розвитку життя логіко-методологічно можуть бути виведені з досвідних і дослідних даних, звертає увагу на ту роль, яку відіграє спрямованість мислення (інтенція або якась інтуїція) в ідеях та поняттях (тобто, на феноменологію), а також на певні «стихійні образи», або на те, що К.Г.Юнг позначав як «архетипи», які стоять за цими ідеями та поняттями про живе. Останні у своїй ціннісно-нормативній подвійності можуть бути описані символічно, скажімо, як *Кентаври* давньогрецької міфології, або ж, пригадаймо Гете, сили *Життя*: «Прокинеться Життя / І спалахнуть творіння сили». Втім, у кожного народу - в його міфах, епосі, фольклорі, літературі, культурі загалом - можна знайти чимало подібних і разом з тим неповторних за формою вираження символів, філософем природи і гімнів живому. Проте науковий дискурс дарує нам інший спосіб осмислення життя. Чи є самодостатнім він?

Глава І

Кентавр, або подвійний топос життя

§ 1 Короткий природничонауковий пролегомен до розуміння життя

„…Не слід дивуватися, якщо хто-небудь вважає, що біологи не витрачають багато часу на гарячі суперечки про значення слів „живий” і „мертвий”.Такі дебати, звичайно, відбувалися б, якби вони приносили хоч якусь користь”

(П.Медавар).

З погляду наповнення своєрідним змістом філософії Модерну тези „природне світло розуму” - а таким Розум виступає тут як просвічений „науковим знанням” епохи європейського (і саме європейського!) Просвітництва - життя завжди поставало як те, що суперечить *неживому*, *мертвому*, *смерті*, обертаючи, втім, ці негативні предикації життя на протилежні, позитивні його визначення як людського *живого*, *життєвого*, *вічного*, *незбагненно-чудового*, що й закріпились в загальнолюдській культурі у вигляді численних міфологічних, релігійно-етичних, мистецько-естетичних дискурсів та націй щодо нього. Набуваючи форми „стихійного матеріалізму” та „наївного реалізму” ця, говорячи словами Гуссерля, „природна установка” розуму знайшла своє втілення у природничонауковому дискурсі, сформувавши впродовж ХУІІІ-ХХ століть кілька образів бачення життя та парадигм („алгоритмів”) його дослідження, які певною мірою й донині визначають загальну стратегію вивчення живого.

Передовсім у природничонауковому, сформованому за модерних часів, мисленні набуло поширення тлумачення життя як форми існування матерії, що закономірно виникає за певних умов й у процесі її розвитку. Тут

за критерії відрізнення „живих об'єктів" від „неживих" правлять такі „ознаки" живого: обмін речовин, подразливість, здатність до розмноження, росту, активної саморегуляції свого складу та функцій, спроможність до різних форм руху, пристосування до наколишнього середовища та низка інших. Всі ці критерії грунтуються на досягненнях біологічного знання останніх двох-трьох століть, появи еволюційної теорії Дарвіна, генетики, розвитку фізіології вищої нервової діяльності, молекулярної біології, інших біологічних дисциплін.

Втім, ще на початку ХУІІІ ст. у природничих дисциплінах були відсутні чітки критерії розмежування живого і неживого. Так, скажімо, в галузь хімічного знання переносились уявлення організмічного характеру, наприклад, стверджувалось, що кислоти являють собою чоловіче начало, а лужне середовище уособлює жіноче. Вважалось, що мінерали ростуть, подібно до рослин, із зерен. Довгий час було відсутнє уявлення про рослини як носіїв життя, останнє поширювалось лише на тваринний світ. Водночас натуралістичні спостереження крок за кроком наближали до вироблення природничонаукових критеріїв розрізнення живого і неживого. Передовсім новим змістом наповнювалось поняття „дихання" як ознаки життя живого тіла, чим значно скореговувалось релігійне уявлення про душу як те, що „живить" і спричинює живе - „вдихає" життя в тіло. Це, зрештою, призвело до витіснення уявлення про душу з природничонаукового знання. Однак спершу дихання мислилося як робота легенів, внаслідок чого заперечувалося дихання рослин. Надалі його почали розглядати як процес „поглинання" („трофічний" термін!) кисню і виділення вуглекислого газу одно- і багатоклітинними організмами. Ще пізніше розвинулось уявлення про дихання як вивільнення необхідної для життя енергії, що призвело до тлумачення дихання як певного способу отримання організмом енергії.

З розвитком природничонаукових уявлень про якісну специфіку живого уточнювались й уявлення про власне *природні умови взаємозв'язку живого і неживого.* Цей взаємозв'язок вдалось виявити вже в кількісному складі хімічних речовин, що утворюють живі тіла.

Ще з часів алхіміків було помічено, що всі речовини у відповідності з їхньою поведінкою при нагріванні можна поділити на дві чітко відокремлені групи. Речовини, що належать до першої групи, наприклад, виварна сіль, свинець, вода, не змінюють своїх властивостей після нагрівання до високої температури (сіль може розпектись, свинець - розплавитись, вода - випаритись, але за охолодження всі вони відтворять свої вихідні якості). Речовини ж другої групи, наприклад, цукор чи олія, змінюють свої властивості під впливом високої температури і не повертаються до

первинного стану (цукор залишається обгорілим, олія випаровується, і за охолодження не повертається до стану рідини). З часом було встановлено, що речовини стійкі до зміни температури, мають неживу природу і містяться у повітрі, Світовому океані, грунті. У 1807 році шведський хімік Я.Барцеліус назвав другу групу речовин – тих, що горять (тут, до речі, виникає цікава паралель з міфологічним, зокрема у Геракліта, тлумаченням „душі=життя" як результату випаровування вогняної субстанції) – *органічними*, позаяк їхнє походження безпосередньо чи опосередковано пов'язане з живими організмами, всі ж інші речовини отримали назву *неорганічних.*

Згодом було встановлено, що в хімічному складі живих тіл містяться ті самі елементи, що й в мінералах. Різниця полягала лише в кількісних співвідношеннях. Дві різні речовини могли мати один й той самий склад, проте їхні якості були несхожими. Відмінність полягала в тому, що органічна молекула містить набагато більшу кількість атомів, ніж прості неорганічні сполуки. Надалі з'ясувалось й те, що в живих тілах наявні численні сполучення, які ніде в природному середовищі не зустрічаються інакше, як у вигляді результатів життєдіяльності живих тіл. Я.Барцеліус звідси зробив висновок, що органічна хімія підпорядкована своїм закономірностям. Лише жива тканина, стверджував він, здатна створювавати органічні сполучення, чим власне природничонауково узасадничив принципи *віталізму*.

У 1828 році німецький хімик Ф.Вьолер, учень Я.Барцеліуса, отримав органічну речовину в лабараторії. Як це могло статись?! Адже згідно поглядів Я.Барцеліуса, лише нирки живого організму могли утворити сечовину, а Вьолер отримав її з неорганічного матеріалу за допомогою невеликого нагріву. За ним це зробили інші, а першим, хто синтезував органічну речовину з елементів був німець А.Кольбе, який у 1845 році в результаті синтезу отримав оцтову кислоту. З часом виявили достатньо просту відмінність між органічними і неорганічними речовинами: всі речовини, що містять вуглець (за виключенням декількох простих сполук, таких як двоокис вуглецю) є органічними, інші неорганічними.

У 1953 році американський вчений Л.С.Міллер експериментально довів можливість абіогенного (не від живого організму) синтезу органічних сполук з неорганічних. Пропускаючи електричні розряди крізь суміш нагрітих газів H_2, H_2O (у вигляді пари), CH_4, NH_3, він отримав набір декількох амінокіслот і органічні кислоти. Виявилося, що у такий спосіб можна синтезувати велику кількість органічних сполук, що входять до складу біологічних полімерів – білків, нуклеїнових кислот і полісахаридів. А більш ніж 4 млрд. років тому такою „колбою Міллера" була уся земна куля.

Вчені, які займались дослідженням живої матерії, давно помітили, що є група речовин, які при нагріванні переходили з рідкого стану в твердий, тоді як для більшості речовин характерним є зворотний процес. До сукупності цих незвичайних речовин входили й яєчний білок, казеїн (один з компонентів молока) і глобулін (один з компонентів крові). У 1777 році французький хімік П'єр Маке поєднав всі речовини, які при нагріванні згортались (коагулювали) в окремий клас, і позначив їх як *білки* (за аналогією з яєчним білком). Коли в XIX ст. хімики-органіки почали аналізувати речовини білкової природи, вони виявили, що ці загадкові сполуки мають набагато складнішу будову, ніж інші органічні молекули. У 1839 році голандський хімік Жерар Іоганн Малдер спромігся експериментально встановити емпіричну формулу білків, яка за результатами його дослідів виглядала так: $C_{40}H_{62}O_{12}N_{10}$. На думку вченого вона була єдиною для всіх білків. Він вважав, що відмінність між окремими білками полягала в тому, що в них до деякої загальної для всіх сполуки прикріплюються різні невелики групи атомів, які містять сірку або фосфор. Мадлер назвав цю „материнську" речовину *протеїном*, що у перекладі з грецької означає „найважливіший" (цей термін запропонував йому заядлий вигадник назв Берцеліус), та водночас, як на мене, асоціюється з давньогрецьким Богом *Протеєм*, що уособлює постійну *рухомість* та *змінюваність* сущого. Термін „протеїн", за задумом вчених, мав підкреслити важливість „материнської" молекули, на підставі структури якої будуються всі інші речовини, які відносяться до класу білків. Однак, як виявилось пізніше, вибір терміну був набагато пліднішим з огляду на ту надзвичайно величезну роль, яку відіграють білки у життєдіяльності організмів.

На сьогодні встановлено, що білкови речовини побудовані приблизно з 20 різних *амінокислотних* залишків, причому властивості білка залежать як від амінокислот, що входять до його складу, так і від послідовності їх розташування у поліпептидних ланцюгах, які утворюють білок. Кількість можливих комбінацій з 20 амінокислот настільки велика, що не тільки кожний вид тварин чи рослин може мати особливі білки, але й навіть кожна тканина організму може утримувати їх як свої специфічні.

Особливо важливе значення в живих тілах відіграють *нуклеїнові кислоти*, що вступаючи між собою у сполучення, утворюють білкові тіла, які називаються нуклеопротеїдами. Існує два типи нуклеїнових кислот: дезоксирибозна нуклеїнова кислота (ДНК), що знаходиться в ядрах клітини, і рибозна нуклеїнова кислота (РНК), що знаходиться як в ядрах клітин, так і в цитоплазмі. З'ясовано, що хоча кожна нуклеїнова кислота побудована з 4 різних нуклеотидів, однак чергування останніх в макромолекулі нуклеїнової

кислоти досить багатоманітне і склад нуклеїнових кислот обох типів є специфічним для кожного виду. Отже, якісна відмінність живого від неживого полягає не в складі елементів, що вказує на їхню єдність, а в будові, функціональних особливостях і характері організації хімічних взаємодій у живому тілі.

Якісна багатоманітність у складі білків в сукупності з їхніми функціональними можливостями зумовлює багатоманітність функцій власне білків в організмі. Вони діють й як ферменти-каталізатори, й як агенти процесів переносу енергії, й як такі, що виконують функції опорних органів і органів, які виконують механічну роботу. Особливо важливою для процесів життя є *каталітична* функція білків. У неживій природі не зустрічаються такі сильно прискорюючи каталізатори хімічних процесів.

Живі тіла є *гетерогенними* за будовою. В них зустрічаються справжні розчини, колоїдні розчини та суспензії. *Колоїдний* стан виявляється істотним для життєвих процесів. Завдяки наявності колоїдних частинок, розмір яких коливається від 6 до 140mμ, утворюється велика поверхня, яка відділяє тверду поверхню від рідинної фази функціонування живого тіла. Позаяк цими частинками є білкові макромолекули, які мають велику реакційну активність, то на цій поверхні й відбуваються численні реакції. З цим пов'язана й така якісна особливість живих тіл як *оптична* активність. До складу білків живого тіла входять виключно ліві ізомери амінокислот, відтак організм немов би живе в оптично активному просторі.

Характерною рисою перебігу реакцій в живому організмі є *уподібнювання* речовин, що надходять іззовні до білків, з яких будується організм. При цьому структурні білки і нуклеїнові кислоти відіграють роль речовин, що забезпечують циклічну повторюваність процесу відтворювання організмів. Цей порядок повторення лежить в основі росту і розмноження, а також диференціації живого. На вищих рівнях ця повторюваність виражається у дробленні ядра, що призводить до розвитку багатоклітинного організму. Вся ж сукупність хімічних реакцій, які характеризують *процеси обміну речовин* в рослинах, тваринах, мікроорганізмах і людині отримала назву *метаболізм* (від грец. metabole – переміна, перетворення).

Обмін речовин складається з двох тісно пов'язаних між собою процесів: *асиміляції*, яка полягає у побудові властивих даному живому тілу сполук з речовин, що надходить із зовнішнього середовища, і *дисиміляції*, яка полягає в хімічному розщеплені речовин живого тіла і вивільнені необхідної для життя енергії. Процеси асиміляції і дисиміляції знаходятся між собою у напруженій суперечності, яка утворює своєрідне джерело обміну речовин як процесу саморозвитку - оновлення і водночас старіння - живого організму.

Одним з кардинальних питань природничонаукового пояснення зародження і рівнів організації живого постала проблема самовідтворення енергетичних ресурсів живого тіла. Вже наприкінці XIX початку XX ст. дослідно було доведено, що процеси обміну речовин у живих тілах підпорядковані *закону збереження енергії*, тобто *першому закону термодинаміки..*Тим самим було встановлено, що процеси життєдіяльності принципово однотипові з основними енергетичними процесами у природі. Подальший розвиток природничонаукового знання, втім, показав якісну відмінність біоенергетики від фізико-хімічних процесів неживої природи. Це виявилось в дослідженні можливості прикладання до живих тіл другого закону термодинаміки. Згідно цьому закону, в замкнених системах можуть відбуватись лише процеси, які супроводжуються зростанням *ентропії* або ж за яких вона залишається постійною. Максимум ентропії – це такий стан хаотичного теплового руху молекул, за якого теплота не може бути використана на будь-яку механічну роботу. Живі тіла, однак, є відкритими системами, які безперевно отримують енергію ззовні у формі хімічної енергії харчових продуктів, а також, якщо вони здатні до фотосинтезу, у формі енергії світла. Живі тіла можуть тимчасово затримувати процеси, які ведуть до зростання ентропії. Це досягається шляхом накопичення енергії у різного роду хімічних сполуках. Отже, живим організмам як відкритим системам притаманна якість самовідтворення енергетичного потенціалу. Будучи водночас високою мірою нестаціонарними, вони є самовідтворюваними, позаяк використовують енергію для самооновлення своєї будови і функцій.

Найбільш повне уявлення про життя як процес накопичення дієвої енергії і її впливу на неживу природу було розвинуте творцем біогеохімії В.І.Вернадським. Він писав: „...Вивчення енергетики проявів життя приводить до змін основних понять енергетики, зокрема до створення вчення про ектропію, тісно пов’язаного з космогонічними енергетичними уявленнями і з живою матерією. Якраз сферою виявлення ектропії і мали б бути геохімічні прояви живої матерії” (Вернадский,1978,с.100). „ Ентропія Клаузіуса не має реального існування; це не факт буття, це математичний вираз, корисний і потрібний, коли він дає можливість виразити природні явища математичною мовою. Він є правильним в межах припущень. Відхілення такого основного явища, яким є жива речовина в її впливові на біосферу... від принципу Карно вказує, що життя не вкладається у припущення, в яких ентропія встановлена” (Вернадский, 1954,с.220).

Всі ці біогеохімічні уявлення істотно скорегували *клітинну теорію* будови організмів, яка для біології має те саме значення, що для фізики і хімії атомна теорія будови речовини. Її значення для розуміння динаміки живого

приблизно у 1860 році німецький патолог Рудольф Вірхов виказав у такий спосіб*: клітини походять від клітин*. Він показав, що клітини хворої тканини утворюються при діленні здорової клітини. Відкриття ж клітини відносять до 1665 року, коли англійський вчений Роберт Хуук за допомогою складного мікроскопу, який він сконструював сам, виявив, що корок (кора деревини) подібно до губки розбита на дрібні ячеї. Він назвав ці ячеї клітинами, порівнявши їх з чернечними келіями. Слід за ним й інші дослідники виявили подібні комірки в живих тканинах.

У наступні півтора століття біологам ставало дедалі зрозумілішим, що вся жива матерія побудована з клітин, і що клітина є незалежною структурною одиницею живого. Є живі форми – деякі мікроорганізми – що складаються лише з однієї клітини, інші ж, більш крупні організми складаються з багатьох клітин, які взаємодіють між собою. Одним з перших, хто висунув цю точку зору, був французький фізіолог Рене Дютроше, однак його доповідь, видрукована 1824 року, залишилася непоміченою. Клітинна теорія будови живої матерії стала відомою після того, як її незалежно один від одного сформулювали німецькі дослідники Маттіас Шлейден і Теодор Шванн у 1838 і 1839 роках відповідно. Колоїдні речовини, які заповнюють деякі клітини, чеський фізіолог Ян Пушкіньє, назвав *протоплазмою* (що у перекладі з грецької означає „передформа"), а німецький ботанік Хуго фон Мооль поширив цей термін на вміст всіх клітин. Анатом, німець за походженням, Макс Шульце підкреслюючи значення протоплазми як „фізичної основи живого", показав, що вона у всіх клітин є схожою - як у рослин, так і тварин, власне як клітин найпростіших, так і клітин найскладніших організмів.

Наступні досягнення у вивченні клітини були пов'язані з дослідженням процесів її ділення і, як наслідок, відкриттям *ядра, мембрани* і *хромосом*. Це сформувало відповідний спосіб мислення, методологічний інструментарій дослідження і мову концептуалізації. Відповідь на те як клітини діляться, знайшли в існуванні всередині них невеличкого кулькоподібного тіла, що складається з відносно міцного оптичного матеріалу. Його вперше описав і дав назву „ядра" Роберт Броун (автор концепції „броунівського руху") у 1831 році. А у 1882 році німецький біолог Вальтер Флеммінг видрукував книгу, в якій детально описав процес ділення клітини. Той спосіб ділення, який він спостерігав, Флеммінг назвав *мітозом*, що з грецької означає „нитка", позаяк саме нитки „*хроматину*" (грецьк.- „колір", спеціально зафарбованої для спостереження речовини клітинного ядра, що, втім, *робило клітину вже неживою,* але придатною для дослідів), відігравали в ньому вирішальну роль. У 1888 році німецький анатом В.фон

Вільдейєр дав нитці хроматину назву *хромосома* (грецьк.- „зафарбоване тіло"), термін яким користуються й понині, хоча хромосоми у своєму природному стані позбавлені кольору і їх важко розрізняти на загальному фоні вмісту клітини (хоча німецький ботанік-аматор Вільгельм Гофмейстер ще в 1848 році зміг у клітинах квітів розгледіти розмите зображення хромосом).

Справжнім проривом у вивченні рівнів організації живого стали досліди австрійського ченця Грегора Менделя, який схрещуючи горох і спостерігаючи які ознаки рослин передаються наступним поколінням, заклав основи нового способу біологічного мислення - генетичного. Він звернув увагу на фактори, що визначають певні ознаки, які успадковуються. Ці фактори згодом отримали назву *генів* (грецьк.- „давати початок", „виникати"), термін який у 1909 році ввів датський біолог В.Йогансен. Різні форми генів, що визначають відмінність за однієї тієї самої ознаки, Йогансен назвав *алелями.* Відтак, згідно законів, які встановив Мендель, ген, який, наприклад, визначає колір горошин складається з двох алелей: одна алель визначає, скажімо, жовтий колір, інша – зелений.

Класична менделівська генетика поставила перед сучасною наукою про спадковість головні питання: що таке ген, як він контролює розвиток ознак, як змінюються ген і генотип, у який спосіб відбувається розвиток популяцій і виникнення нових видів? Перший закон Менделя вказує на єдність першого покоління гібридів. Другий, який ще називають законом розщеплення, відображає прояв у потомстві домінантних і рецесивних генів у певних кількісних співвідношеннях. Третій закон Менделя фіксує незалежне комбінування ознак. Носіями спадкової інформації, згідно сучасним науковим уявленням, є хромосоми і гени. Основу гена становлять нуклеїнові (nucleus – ядро) кислоти (ДНК і РНК) – як ми бачили, складні органічні сполуки, до яких входять вуглець, водень, кисень, азот та фосфор.

Вперше доказ генетичної ролі ДНК разом зі співробітниками отримав у 1944 році О.Ейвері (США) в дослідах з трансформації, здійснених на бактеріях. Виявилось, що ДНК містить в якості азотистих основ: аденін (А), тимін (Т), гуанін (Г), уранін (У), цитозин (Ц).Особливості макромолекулярної структури ДНК вперше встановили Дж.Уотсон і Ф. Крік 1953 року. Процес, в результаті якого відбувається ділення клітин є виключно точним. Але приблизно один раз на тисячу чи мільйон випадків цей процес порушується, і тоді хромосоми нової клітини виявляються не абсолютно подібними до попередньої. Це явище отримало назву *мутації* – термін, який ввів Г.де Фріз.

Відповідно до поглядів Т.Х.Моргана і його школи (ними вперше й була розроблена теорія гена), ген становить собою одиницю мутації,

рекомбінації і функції, тобто при мутуванні ген змінюється як ціле. Рекомбінація відбувається лише між генами. Однак мірою збільшення пояснювальних можливостей генетичного аналізу ставало зрозумілішим, що ген є ділимим, відтак не є одиницею мутації і рекомбінації. У зв'язку з посиленим проникненням в молекулярну структуру генетичного матеріалу далі важче було знаходити в молекулах ДНК межі того, що позначається поняттям „ген". Дослідження показували зростання кількості нових генетичних одиниць. Як наслідок, було введене поняття *геному* - сукупності всіх генів хромосомного набору певного організму. Так, в хромосомах людини нині локалізовано біля 100000 генів. Втім, ці активні гени складають лише 2% всієї речовини спадковості – ДНК, 98% її слугують для регуляції генної активності і є своєрідним полем еволюції. Разом із тим встановлено, що виключну роль в науках про спадковість відіграє *генетичний код.* В живій клітині є органели – рибосоми, які у певний спосіб „зчитують" первинну структуру ДНК і синтезують білки у строгій відповідності до „записаної" на ДНК „інструкції".

Молекулярно-генетичний спосіб осмислення живого активно взаємодіє з *онтогенетичним*, а також з *популяційно-видовим* способом дослідження організації живого. Це посприяло тому, що, наприклад, популяцію подібних особин, які живуть на обмеженій території і схрещуються між собою, називають генетичною популяцією. Зрештою це призвело до формулювання фундаментального генетичного закону, який відомий як закон Харді-Вейнберга: будь-яка популяція, в якій розподілені пари генів *A* і *a*, відповідає співвідношенню $\boldsymbol{p^2AA+2pgAa+g^2aa}$, знаходиться у генетичній рівновазі. Частки цих генів у наступних поколіннях будуть залишатись постійними, якщо їх не змінить відбір, мутаційний процес або яка-небудь випадковість (тут A,a –гени, p,g – частота генів в даній популяції).

Нині в біологічному знанні майже незаперечною є теза, що онтогенетичний рівень пов'язаний з індивідуальним розвитком особин. Онтогенез (від грец. ontos – суще) індивідуальний розвиток особини, вся сукупність її перетворень від зародження (запліднення яйцеклітини, початку самостійного життя органу вегетативного розмноження чи ділення материнської одноклітинної особини) до кінця життя (смерті або нового ділення). Центральним поняттям онтогенезу, відтак, постає клітина, в склад якої входять біля 70 елементів Періодичної системи елементів Д.І.Менделеєва.

На цьому грунті як граничній підставі сучасного біологічного теоретизування (сучасного біологічного теоретичного дискурсу) базується нинішнє уявлення про біологічні види та їхню еволюцію. Тут, не дивлячись

на незначні варіації, поширений такого типу природничонауковий дискурс: Життя відоме лише у формі існування окремих живих тіл – індивідів. Кожний живий організм як індивід являє собою цілісну систему, єдність якої забезпечується динамічною структурою, що самозберігається у процесі постійної зміни. Живим тілам притаманна *змінність* у процесі розвитку і вони відрізняються одне від одного як індивіди. Не існує двох тотожних живих тіл. Водночас відносна *стійкість* їхньої структури визначає не лише єдність індивіда, але й „родство" індивідів за походженням. Генетичне наслідування індивідів досягається шляхом розмноження через механізм *спадковості*. Відтак, в біологічній еволюції єдність будови виявляється не в індивідах, а в систематичних групах індивідів, пов'язаних єдністю походження. Сукупність подібних індивідів, об'єднаних єдністю походження і здатних за схрещування давати плодовите потомство, носить назву *виду*. Однією з основних особливостей живих тіл є здатність у певний спосіб, який отримав назву *доцільності,* реагувати на зміну середовища і пристосовуватись до цих змін. Ця проблема доцільності („поведінки") живих тіл (як і пов'язані з нею проблеми походження життя, „частини і цілого") є однією з кардинальних проблем пояснювальних можливостей біологічного знання й породжує непримиренну конфронтацію методологічних підходів і концептуальних узагальнень в сучасному біологічному пізнанні. Одним із перших найбільш серйозний удар по телеологізму в описі та пояснені існування живих організмів завдав Дарвін, який намагався дати природничонаукове пояснення доцільності в живій природі за допомогою концепції *природного добору*.

В концепції Чарльза Дарвіна виділяють передусім три принципи.

1. Змінюваність є невід'ємною якістю живого.

2. В живій природі існує внутрішня суперечність: з одного боку, всі види організмів мають тенденцію до розмноження в геометричній прогресії, з іншого боку, зрілими особинами стає лише незначна частина потомства.

3. Принцип природного добору – центральне ядро теорії Дарвіна.

Всі наступні еволюційні теорії, які визнають принцип „природного добору", називають „неодарвіністськими".

Одним з напрямків розвитку дарвінізму є *синтетична теорія еволюції*, створена в 30-40 роки XX ст. (Е. Майєр називає 1936-1947 роки як терміни її створення). В ній на основі дарвінізму поєднані сучасні біологічні концепції: генетико-біологічне вивчення структури популяції, результати експериментальної і теоретичної генетики, моделі боротьби за існування і природного добору. Іноді синтетичною теорією називають поєднання

менделізму і дарвінізму. У витоків цієї теорії стоять С.Четвериков, Р.Фішер, С.Райт, Дж.Холдейн.

У цілому в сучасній біології за еволюційні зміни вважаються ті, завдяки яким нащадки якої-небудь групи живих тіл починають радикально відрізнятися від своїх предків морфологічно, фізіологічно і психологічно. Процес еволюції при цьому пов'язується з еволюцією Всесвіту і визначається як такий, що триває міліарди років. Цей процес розпадається на безліч менш масштабних процесів. Проте в теорії еволюції масштаби часу набагато перевершують часові масштаби фізики і хімії. Дж. Холдейн зазначав, що найдовший з періодів часу, з яким ми маємо справу, перевершує найкоротший більше ніж в 10^{22} разів. Еволюційною одиницею постає не особина, а популяція. Вона є нижчою самостійною еволюційною структурою і виступає в еволюційному процесі як екологічна, морфологічна і, головне, генетична єдність.

Визначальним (спрямовуючим) в еволюції здебільшого вважають відносну *рівновагу біосфери*. Ключові природні системи, в межах яких відбувається еволюція, - це біоценоз і біогеоценоз. Останній являє собою рівноважну природну систему, що утворилась внаслідок „компенсацій" всіх біосферних впливів в межах частин відповідних геосфер. Лише тоді, коли енергетичні впливи неживої природи врівноважуються живими, виникають стійки умови для існування живого.

Головні події в історії виникнення життя з точки зору сучасного природознавства нині виглядають так:

- 3,8 млрд. років назад солевий склад океану був близький до нинішнього; склад атмосфери також наближався до сучасного, але в ньому не було кисню;
- 2,3 млрд.років назад розпочався фотосинтез з виділенням O_2;
- 2,0 млрд.років назад виникає величезне багатоманіття бактерій; вміст кисню в атмосфері досягає 1% від сучасного („точка Пастера")

Після „точки Пастера" мікроорганізми отримують можливість перейти від процесів бродіння до процесів дихання. Згодом утворюється біосфера.

Біосфера – оболонка Землі, яка заселена живими організмами і перетворена ними. Вона міцно пов'язана із всіма іншими земними оболонками і є наслідком, насамперед, біохімічного колообігу, забезпеченого сонячною енергією. У біосфері організми і середовище їхнього існування утворюють цілісну систему, що знаходиться у динамічній рівновазі. За В.І.Вернадським біосфера включає в себе:

1. Живу речовину, утворену сукупністю організмів.
2. Біогенну речовину, що утворюється у процесі життєдіяльності організмів (гази, кам'яний вуголь, нафта, вапняки та ін.).
3. Косну речовину, що формується без участі живих організмів (в результаті руху земної кори, діяльності вулканів, метеоритів).
4. Біокосну речовину, що є спільним результатом життєдіяльності організмів і небіологічних процесів.

В.І.Вернадський сформулював основні принципи організації біосфери в цілому. Передовсім це два біохімічні принципи:

1. Геохімічна енергія живої речовини в біосфері (включаючи й людину як вищу наділену розумом істоту) прагне максимального прояву.

2. В ході еволюції видів живих організмів виживають організми, які своєю життєдіяльністю максимально збільшують біогенну геохімічну енергію.

Здійснюючи оцінку кількості живої речовини в біосфері, вчений сформулював й третій принцип: упродовж всій історії Землі кількість живої речовини в біосфері є постійною.

Існують різні точки зору щодо часу виникнення біосфери. Відповідно до однієї з них (концепція В.І.Вернадського) біосфера виникла на ранній стадії розвитку планети Земля й має вік, близький до віку Землі (приблизно 4,6 млрд. років). За Вернадським перехід від неживої речовини до найпростіших форм живого зайняв незначний (в геологічному масштабі) відрізок часу – не більше 200 років. Виникнення біосфери, згідно думці вченого, відрізняється такими рисами:

1. Біосфера виникає відразу як сукупність біогеоценозів. Жива речовина сформувалась як сукупність складних живих організмів.
2. Первинні організми здатні забезпечити всі основні процеси (біохімічні, біологічні), що відбуваються в оболонках Землі.
3. Живі організми забезпечують міграцію хімічних елементів в земній корі.

Згідно з іншою точкою зору, біосфера сформувалась на певному етапі розвитку Землі з таких земних оболонок, що передували їй, як гідросфера та атмосфера.

У дослідженні проблеми походження життя можна виділити декілька основних підходів. Насамперед слід виділити *субстанційний підхід*, який розвивали А.І.Опарін, Дж.Холдейн. Ключове значення для походження життя, відповідно до цього підходу, має наявність певної субстанції („первинного бульону", за Опаріним). Один з представників цього підходу В.А.Енгельгардт вважав, що вивчення проблеми життя мусить грунтуватись

на данних хімії, а не математики, а Опарін підкреслював незвідність біології до фізики та хімії.

Прибічники *функціонального підходу* (О.М.Колмогоров, А.О. Ляпунов) розглядали живий організм як свого роду термодинамічний „чорну скриньку", де відомі лише „сигнали" на „вході" і на „виході". Відмітною особливістю живих організмів вони вважали наявність „керованих процесів" передачи інформації. Вчені не надавали особливого значення зв'язку життя з певними хімічними елементами і припускали існування небілкових форм життя.

Слід уважніше поставитись й до гіпотези Сване Арреніуса, який відроджує ідею *панспермії*. В.І.Вернадський у зв'язку з цим писав: „ Життя може бути вічним, але новим лише на Землі, де є умови для його продовження, але не для зародження. Гіпотеза Арреніуса заслуговує на серйозну увагу і вимагає насамперед ретельного вивчення явища, що лежить в його основі, - космічного пилу на поверхні нашої планети. Тут ми маємо нині більше теорій і припущень, чим точних спостережень. Необхідна широка організація спостережень над космічним пилом, причому мають бути взяті до уваги і висновки з гіпотези Арреніуса. Я не вважаю їх настільки безнадійними, як гадає сам Арреніус, який вказував, що кількість спор може бути незначною і може бути не поміченою у середовищі космічного пилу" (Вернадский,1978,с.132).

Ідея *тотожності всього живого* – єдності життя – нормативно конституювалась в кінці ХУІІІ ст., що знайшло своє вираження в об'єднані наук, які займались дослідженням рослинного й тваринного світу. Ламарк вводить для них назву *біологія* – наука про життя – і ставить перед нею завдання – вивчення всіх явищ і загальних законів життя, хоч би в яких морфологічних формах воно не виявляло себе. Прикметно, що ця ідея не відразу увійшла в свідомість натуралістів, для цього знадобились десятиліття. Нині цілком прийнятним з точки зору ідеалів та норм природничонаукового пізнання можна вважати таке розуміння біології: „ Біологія – це загальний термін, що охоплює всі ті науки, які мають справу із будовою, діяльністю і взаємодією живих організмів. Сюди відносяться такі біологічні науки як ботаніка, зоологія, анатомія, фізіологія та генетика, а також науки, що межують між собою і мають характерні риси біологічних та фізико-хімічних наук – біохімія, біофізика, біоніка, яка пов'язує біологію з теорією інформації (Медавар П., Медавар Дж.,1983,с.17).

В якості постулатів сучасної біології, виходячи з впливу на неї фізики і математики, нині пропонуються наступні чотири (два перших пов'язані зі спадковістю, два наступних – з еволюцією):

1. Всі живі організми мають бути єдністю фенотипу і програми для його побудови (генотипу), що передається у спадок від генерації до генерації.

2. „Спадкові молекули” синтезуються матричним шляхом. В якості матриці, на якій будується ген наступного покоління (генерації, родоводу), використовується ген попереднього покоління (генерації, родоводу).

3. У процесі передачи з генерації у генерацію генетичні програми в результаті сукупності причин змінюються випадково і ненаправлено, і лише випадково ці зміни виявляються пристосовними.

4. Випадкові зміни генетичних програм в становленні фенотипів багаторазово підсилюються і підпадають під дію добору зовнішнього середовища.

Перший постулат виходить з припущення *рівноважності* різних структурних рівнів організації живого. З одного боку, це рівень генів, що можуть бути пов’язаними з одиничними матеріальними точками. З іншого – рівень живого організму, що взаємодіє з навколишнім середовищем і входить до біосфери, тобто належить певному структурному рівню організації живої речовини. На сьогодні серед біологів є до певної міри загальновизнаним, що в земних умовах основу фенотипу становлять білки, а основу генотипу – нуклеїнови кислоти. Перший постулат є єдиним для всього живого: життя на грунті лише одного генотипу і лише одного фенотипу неможливе. Другий постулат вимагає підходу до розгляду рівноваги *як способу її самозбереження і передачи у спадок*. Можна казати, що тут припускається *існування деякого каркасу*, необхідного для *існування* динамічної рівноваги.

Третій постулат є наслідком проникнення у XX ст. фізичних знань в біологію. У термінах фізики цей постулат звучить так: час і частота кожної спонтанної мутаціїї принципово непередбачувані. Таке формулювання спрямоване на виключення телеологічного тлумачення еволюції, яке сягає ще Аристотелевої ентелехії.

В четвертому постулаті провадиться думка, що добір діє не прямо на змінені програми, а на фенотипи, в яких кожна зміна багаторазово посилюється. Порядок такого посилення визначається числом Авагадро NA = $6{,}022 \cdot 10^{23}$. Добір – це не знищення, а диференційоване розмноження. Еволюція розгортається й як випадковий стохастичний мутаційний процес (зміна генетичних програм), й як упорядкований процес відбору фенотипів у відповідності з умовами зовнішнього середовища (реконструкція постулатів подана за кн.: Данилова В., Кожевников Н.Н. Основные концепции современного естествознания. – М.: 2001. – С. 114-115).

Як на мене, дані постулати мають бути якщо не доповнені, то, принаймні, розгорнені в контексті міркувань, висловлених свого часу

В.І.Вернадським, які для загальноприродничого пізнання життя не втратили своєї актуальності й донині.

1. Ми маємо змінність – еволюцію – в геологічному часі видів і родів живої речовини, але ніде не бачимо ознак еволюції всього ладу живої речовини. Навряд чи ми маємо право з того, що ми знаємо, припустити, що вся багатоманітність організмів змогла вирости шляхом еволюції з небагатьох одноклітинних організмів, оселившихся на земній поверхні, скажімо, з космічного поростору. В геології ми ніде не бачимо слідів еволюції живої речовини як цілого. Якщо такий процес розвитку існував, він мусив би відбуватися в догеологічні періоди життя Землі.
2. Поняття „живого" не створене наукою. Воно увійшло до неї ззовні як утворення здорового глузду, донаукового знання і відноситься до тієї сфери думок, які наука отримала вже готовими. Ми його приймаємо як аксіоматичну істину, як це робили раніше з пов'язаними з ним уявленнями, що не підлягають доведенню і визначенню. Різка відмінність живого і мертвого є аксіомою, так само як і положення про існування нерозривного зв'язку між живим і мертвим та колообіг хімічних елементів в живій речовині.
3. Різниця між живим і мертвим й існування життя є такими самими реальними явищями в галузі точного знання, якими є простір, час, матерія, сила та ін. Ця відмінність мало змінюється в своєму науковому вивченні за більш точного і філософського визначення, як мало змінюється в галузі точного знання користування вказаними поняттями в залежності від філософських та логічних визначень, які весь час коливаються і змінюються.
4. Логічний аналіз, заглиблюючись в поняття, які утворені на реальному спостереженні природи, завжди знаходить у будь-якому формулюванні непримеренні суперечності, позаяк розум не в змозі охопити цілісно жодного природного прояву. Тому й висновки зі створених понять ніколи не будуть цілком збігатися зі спостереженнями наслідків природних явищ, які охоплюються відповідними поняттями.
5. Велике наукове значення має вивчення самовільного первинного зародження організмів, що вказує на неможливість одноманітного походження організмів із подібних до себе, а всього живого із такого самого живого, і припускає різноманітні способи зародження живого організму. В історії науки ці способи отримували різну назву, довгий список яких, почасти як momento

загиблих ідей, постає перед нами з архівів історії – generation spontanea, aviginaria, acguivoca, primaria, primigena, primitive automatica, аутогонія, архігонія, архібіоз, абіогенез, гетерогенез... Лише у формі цього дослідження, гадає В.І.Вернадський, наукова робота підходить до основного (у розумінні геохімічних процесів) питання про співвідношення між живою і мертвою природою, або питання про те, чи є нездоланною в природних процесах межа між двома формами речовини – «косної» і «охоплюваної життям». В історії людської свідомості ці питання, які логічно пов'язані з глибшою проблемою, а саме проблемою *сутності життя*, ще й до цього часу майже цілком випадають на долю філософської і релігійної творчості. У такий спосіб вони в своїй загальній формі,свідомому і планомірному вивченні, продовжують охоплюватися лише філософськими й релігійно-поетичними формами, відповідно – логічними розбудовами розуму або ж піднесеним, подекуди містичним, натхненням свідомості.

„Апріорною" ж умовою природничонаукового, як, втім, і будь-якого іншого, пізнання життя є саме життя, і передовсім наше існування у світі в якості живих істот. Ми народились в *цьому* світі і нам слід сприймати його таким, *яким він є.* Але це водночас прирікає наше пізнання життя на радикальне „апостеріорі", яке в своєму феноменальному зануренні у явлення (явища, прояви) життя, не може уникнути самотрансцендування, відтак і конституювання певної „регіональної онтології" сущого. Або ж, як писав Ілля Пригожин, не нами обирається світ, що ми його вивчаємо. Цей світ не є стабільним, він включає фактор часу, а час не є чимось таким, що постає як „апріорі" споглядання-сприйняття світу чи у якихось інших й завершених формах мислення та свідомості. Адже це час народження, життя і смерті нас людей як живих істот, а з іншого боку - це час який ми „конструюємо" своїм життям в нашій доцільній діяльності. Відтак нестабільність не означає, що світ не піддається науковому дослідженню.

Визнання нестабільності – не капітуляція, а навпаки – запрошення до нових експериментальних і теоретичних досліджень, які беруть до уваги специфічно нестабільний характер життя. Саме цією особливістю, на мій погляд, й зумовлюється „кентавричність" життя як об'єкту природничонаукового пізнання: воно і природне «біозно-генне» тіло і людська голова, що належать цьому тілу і є його частиною як цілого, без якого це ціле неможливе як живе тіло. Цим і зумовлюється подвійний топос „знання про живе" або ж „пізнання живого" – «біогнозису», тобто його

належність і голові і тілу „кентавра" Життя. В образі Кентавра схоплюється й висхідна гетерогенність життя свідомості людини (усвідомлювання життя), що виражається в наявності двох не до кінця взаєморепрезентуємих систем.

Можна погодитись з І. Пригожиним в тому, що сучасна наука стає в цілому дедалі більше наративною. Раніше існувала чітка дихотомія: соціальні, переважно, наративні науки - з одного боку, і власне наука, орієнтована на пошук законів природи – з іншого (у зв'язку з цим пригадується неокантіанське розмежування наук на „ідеографічні", описові, власне історичні, та „номотетичні", що спираються на процедури „генералізації", власне природничі науки, й Дільтеєве розведення „наук про дух" та „наук про природу"). Руйнація цієї дихотомії розпочалась ще на початку ХХ ст. Але новим є те, що нинішня пізнавальна парадигма сприяє зближенню діяльності вченого і літератора. Літературний твір, пише І.Пригожин, як правило, розпочинається з описання вихідної ситуації за допомогою конечної кількості слів, причому тут оповідь ще відкрита для численних ліній розвитку сюжету. Ця особливість літературного твору якраз й викликає інтерес, бо завжди цікаво який з можливих варіантів реалізується. Так само і в музиці – у фугах Баха, скажімо, задана тема завжди припускає велику кількість продовжень, з яких, втім, композитор обирав на його погляд необхідні. Такий універсум художньої творчості є досить відмінним від класичного образу світу, проте він легко співвідноситься з сучасною космологією і фізикою (Пригожин,1991,с.51), а відтак, додамо від себе, й з біологією, що, як ми бачили, вбирає в себе як система знань принципи і положення цих наук. Отже, вимальовуються контури нової раціональності, до яких веде ідея нестабільності, й у світлі якої по-новому постає розуміння ще Гераклітом і Парменідом „сконструйованих" концептів „становлення" і „буття" як філософські вихідних у тлумаченні Життя.

§ 2 Що сказав би Геракліт Парменідові?

„Луку ім'я – життя, а справа –смерть" (Геракліт). „Гармонія натягнута у протилежні боки" і „стриляє з лука протилежностями" (Порфірій)... «Універсуму притаманне життя, свідомість, гармонія і розум...те, що Геракліт називає „перевернутою гармонією світу, як ліри і лука" (Плутарх).

Історія думки, як вона розгортається в культурі, показує, що в ній постійно відбувається повернення до декількох фундаментальних ідей, які сперечаються між собою. Звичайно, сперечаються не самі ідеї як такі, а живі люди, що репрезентують їх в своєму мисленні і належать, як ми вже бачили з нашого короткого природничонаукового пролегомену до розуміння життя, до певних шкіл, напрямків, традицій тощо. Водночас вони уособлюють певний «життєсвіт» тієї чи тієї культури. Відтак мислителі несвідомо, чи, як би сказав Е.Гуссерль, «до-предикативно», в своєму досвіді відтворюють не лише ту чи іншу парадигму мислення, носіями якої, зрештою, є певна мислиннєва спільнота, але й „ойкумену" свого життя. Так, з історії філософської думки ми знаємо, що в античності мислителі, котрі спрямовували свій зір на Космос, Буття в цілому і шукали їхні «первоначала», спершу згруповувалися «за місцем замешкання» як *мілетці* та *елеати*. Але, ясна річ, коли нас цікавлять більше «когнітивні» ніж «нормативні» складові мислення, то ми будемо звертати увагу на ідеї, а не на мислителів, а проте, як виявляється, без врахування «живого життя» «носіїв концептів», ми багато чого втрачаємо в розумінні їх змісту, бо вилучаємо суб'єктивну та, головне, інтерсуб'єктивні складові - інтенційність та сенс концептів.

Ф. Гваттарі і Ж. Дельоз як постмодерні мислителі з цього приводу говорили дещо інше. Проте вони також вважали, що концепти потребують концептуальних персонажів, котрі сприяють їх визначенню. Одним з таких персонажів є *друг.* У філософії під "другом" розуміють не зовнішній персонаж, приклад або ж «емпіричну обставину», але щось внутрішньо присутнє в думці, умову самої її можливості, живу категорію, елемент трансцендентального досвіду. Завдяки *філософії*, підкреслюють мислителі, греки кардинально змінили топос „друга", який виявився співвіднесеним

вже не з іншою людиною, а з деякою Істотою, Об'єктністю. Це утвердило розуміння концептів не як чогось мінливого, а навпаки, як того, що вони зроблені добротно і несуть в собі пам'ять про тревоги та небезпеки творчості (Делез, Гваттари, 1999, с. 14).

Що означає "друг", коли він постає концептуальним персонажем, тобто передумовою мислення? Адже щойно „дружество" звертається до сутностей, то двоє друзів виявляються претендентами на „істину" і суперниками („втім, хто його розбере?" – іронізують мислителі). Однак, це - перша особливість, завдяки якій філософія народжується як явище давньогрецької цивілізації, що співпадає з внеском міст-полісів у культуру: тут формувались спільноти друзів або рівних, але й водночас усередині кожної з них стимулювались взаємини суперництва в усіх сферах - в любові, іграх, поезії, судах, управлінні, політиці. Суперництво вільних людей – атлетизм фізичний та «атлетизм» думки і слова - було піднесено до загального культурного принципу – агону (Делез, Гваттари, 1999, с. 17).

З цього випливає інша особливість: „дружество" покликане замиряти цілісність виявлюваної сутності з суперництвом. Мистецтво філософа надає розумовим сутностям статусу існування, внаслідок чого концепти перетворюються на "sensibilia" (чуттєві сутності). Власне, науки, мистецтва і философія мають однаково творчий характер, проте одна лише філософія здатна творити концепти в строгому розумінні цього слова. Проте концепти не чекають на нас „вже готовими на кшталт небесних тіл", у них „не буває небес, їх треба вигадувати, майструвати, або скорше творити, і без підпису творця вони - ніщо". Тому Ніцше, наводять слова мислителя Ф.Гваттарі та Ж.Дельоз, так визначав завдання філософії: "Філософи мають не просто приймати дані їм концепти, щоби чистити їх і наводити на них лиск; слід передусім самим їх виробляти, творити, утверджувати й переконувати людей ними користуватися. Досі кожний довіряв своїм концептам, начебто це чарівний спадок отриманий ним з так самого чарівного світу", - однак таку довірливість слід замінити недовірливістю. Філософ особливо має не довіряти концептам, якщо він не сам їх створив. Про це добре знав Платон, хоча й навчав протилежному. Він навчав, що слід споглядати Ідеї, але спершу він сам створив концепт Ідеї» (Делез,Гваттари,1999,с.22). Отже, чого вартий філософ, якщо про нього можна сказати: він не створив жодного концепту, або ж - що він не створював власних концептів?

В історії думки концепти «спілкуються» значно частіше, ніж ідеї та мислителі, тим паче, коли мова йде про безпосереднє спілкування. Звісно, що безпосереднього спілкування концептів не буває, бо воно завше

опосередковане певними текстами, які пишуть або виголошують, та контекстами, в які у той чи той спосіб занурені їхні автори. Тим не менш, прикладів такого спілкування ми подибуємо доволі багато в історії науки та філософії, насамперед в наукових та філософських текстах, написаних у жанрі діалогів. І навіть коли таких діалогів не відбувалося, то використовуючи таку діалогову модель та зміст текстів, ми можемо з метою виявлення певної евристики мислення спробувати реконструювати в нашій уяві можливі „діалоги" мислителів, яких у дійсності не було.

З огляду нашої теми вельми цікавий діалог міг би відбутись між Гераклітом, прозваним за велиречивість і метафоричну полісемію своїх висловлювань «Темним», та Парменідом, який не дивлячись на використання міфологічних образів у поясненні природи речей, прагнув логічного їх визначення. Безперечно, вони були і творцями концептів, і їхніми персонажами. Безперечним є й те, що створені ними концепти є зразками (способами) подолання первинної нерозчленованості образного і понятєвого мислення, і водночас свідченням незводимості їх як до образів (якщо йти за Гуссерлем, „асоціативних ідей"), так і до абстракцій (за його ж логікою, „впорядкованих ідей").Та для нас набагато важливішою тут є та обставина, що концепти (і тут я погоджуюсь з С..Неретіною) виступають як терміни, що позначають ***смисл***, а відтак їх не можна ототожнювати з поняттям. Концепти відтворюють, або збирають (concipere) смисли і помисли у щось універсальне, вони як „висловлюване мовлення" формуються саме в мовленні, що розгортається не в сфері граматики (граматика тут є лише частиною) , а в сфері „життя душі" (Платон) з її ритмами, енергією, інтонаціями, безконечними уточненнями, коментуваннями та ін. З цього погляду концепти доконечно *суб'єктивні* і змінюють „душу індивіда", який щось обдумує. Оформлюючись же в концепцію, вони передбачають іншого індивіда (слухача, читача), актуалізують сенс у відповідях, що породжує „двоокличність" концепту, постаючої у змісті мовлення як подвійний топос (сенс) номінальних понять, а у її формі - як подвійна зверненість (еквівокація) до слухача й водночас до джерела Слова, Трансцендентальної ідеї, Бога, чогось єдиного як єдиного сенсу (Неретина, 1999, с. 28-29).

У Геракліта це був Вогонь, у Парменіда – Буття, але, зрештою, й Вогонь і Буття виступають як *Логос*, однак у першого репрезентований ідеєю (сенсом) *становлення*, а у другого - ідеєю *незмінного, нерухомого, вічного Єдиного.* Раціонально осмислені, очищені від свого ціннісно-аксіологічного, сакрального змісту і образної форми, вони надалі стали фундаментальним підгрунтям осмислення живого і Життя, породивши серії концептів руху, еманації, еволюції, розвитку, а з іншого боку – принцип

тотожності мислення і буття і його антагоніста - „натуралістичну настанову” стихійного природничонаукового матеріалізму на подвоєння буття у свідомості, що сягає дуалізму душі і тіла, дуалізму субстанцій, психофізіологчного паралелізму та ідеї відображення. Втім, послухаємо філософів.

Елеєць Парменід, хоча й виходить з філософії „фюсіса”, проте його космологія набуває глибоко концептуального характеру і трансформується в онтологію, тобто концепцію буття. Своє вчення „Про природу” він вкладає у вуста богині, котра напучує його на шлях пізнання Істини. Себе ж Парменід зображує в кареті, яку мчать коні до порогу суворої богині Справедливості, і, врешті-решт, він разом із дітьми Сонця - Ніччю і Днем - досягає жаданої Мети. Богиня, яка символізує Істину, вказує Парменіду на неї: „Необхідно, щоб ти Єдине вивчав”. До цього ведуть три шляхи: 1) шлях абсолютної істини; 2) шлях змінюваних, нетривких думок, помилок і фальші; 3) шлях думок, які заслуговують на схвалення.

„Непохитне серце істини, правильно заокругленої” нам промовляє: буття є і не може не бути; небуття намає і не може ніде і ніяк бути. Відтак, буття є чиста позитивність, небуття – чиста негативність. Парменід напрочуд просто обгрунтовує цей принцип: все про що говориться і що мислиться ***є.*** Неможливо мислити (отож, і промовляти), інакше, як думаючи (отож, мовлячи), про те, що є. Думати ніщо, значит не думати, а мовити про ніщо, значить – ні про що не говорити. Саме тому ніщо немислиме і невиразиме, отже „мислити” і „бути” співпадають: „одне й те саме мислити і бути”. У такий спосіб Парменід дає формулювання принципу несуперечності, відповідно до якого неможливе співіснування у часі суджень, що суперечать одне одному.

Мислитель відкриває й онтологічний сенс цього принципу (який надалі отримав гносеологічне і лінгвістичне значення), утворюючи на цьому грунті концепт буття. Буття є те, що не породжене, відтак і не знищуване. Бо, якби воно походило, то лише з небуття, що позбавлене сенсу, адже встановлено, що небуття немає. Якщо ж воно народжується з буття, то це не менш безглуздо, адже тоді ми визнаємо, що буття є… до буття. Але відтак немає і небуття, позаяк рухатись до буття означало б, що буття *вже* є, отож і залишиться. Буття не має минулого, бо минуле – це те, чого *вже* немає, не має і майбутнього, бо того *ще* не має – буття є вічне теперішнє без початку і без кінця. Буття незмінне і нерухоме, бо рухомість і змінність, припускають небуття, щодо якого буття рухається або ж у що буття трансформується. Буття у всьому рівне – не може його бути „більше” чи „менше”, бо це означало б уторгнення небуття. Звідси, „абсолютна рівність”, або ж

„завершеність” і „досконалість” буття, що породжує образ Сфери як досконалого і цілісного тіла. Істина буття, отож, полягає в тому, що буття ніким і нічим не породжене, незнущуване, незмінне, нерухоме, рівне собі, сфероподібне і єдине. Все інше суть лише порожні імена. В цих мовленнєво-мовних, власне поетично-образних актах стягування сенсів до концепту Буття і дефініювання понять, ми маємо справу з одним з перших виявлень філософського раціоналізму.

Давньогрецька філософія, зазначає в цьому зв’язку С.С.Аверинцев, раціоналістично ставиться до будь-якої дофілософської „мудрості”, позаяк користується технікою дефініції, силлогізму, „критикою мови” та ін. прийомами. Цей раціоналізм, сумісний з певними типами містичного досвіду, виявляється, водночас, зовсім несумісним з буденною свідомістю та тверезістю і практичністю здорового глузду. Це пов’язане з тим, що він по-особливому ставиться до дефініцій: в актах дефініювання „сутностей”, як і в актах їх класифікації та каталогізації, такий раціоналізм утверджує себе, бо спирається на принцип „тотожності”. В онтологічному плані „тотожність” має перевагу над „іншістю”: тотожність” первинна, „іншість” – вторинна. У плані аксіологічному „тотожність” становить собою цінність: вона сама по собі, як принцип вищого ступеня абстрактності, доброякісніша, шляхетніша ніж „іншість”. Однак, у мисленні Парменіда не існує цього розмежування на онтологічне і аксіологічне, позаяк тут ціннісні і когнітивні моменти взаємопов’язані і постають як певна ментальна цілісність. Лише згодом, у Платона і неоплатоніків, *Єдине* постає як „максимум тотожності” і нульова ступінь „іншості” завдяки дефініюванню і класифікації кожної сутності через її „тотожність собі” і причетність до Єдиного. Але грунт для цього заклав саме Парменід, хоча його „Єдине” як промовляєме Слово є достатньо „пластичним” і сенсово пов’язаним з материнським лоном „живого життя” (Аверинцев,1991,с.8,10).

Філософській міф Парменіда про безякісний і у всіх напрямках рівну собі Кулю-Сфайрос, яка містить у собі всю повноту світового буття (як надалі у Платона „ідея=ейдос”, у Демокріта „атом”), оповідає нам про неділимість, незнищуваність, незвідність до чогось „іншого” і непідвладність гераклітовому потоку змін, а також про внутрішню однорідність, односкладовість, кулеподібну замкненість форми в рівномірній віддаленості її точок від центру, що є невід’ємними характеристиками того раціонального способу мислення, на якому грунтуються природничі науки переважно й донині, несучи смерть, як ми бачили, наукам про живе. З іншого боку, Парменід концептно, тобто „смислово”, через концепт самототожного Буття як Єдиного, в онтологічно-аксіологічний спосіб обгрунтовує принцип

тотожності, який згодом покладається в основу визначення (дефініювання) понять, закладаючи цим основи раціональної аргументації та мистецтва оперування „загальним". „Загальне поняття" виявилось продуктивною пізнавальною знахідкою і водночас констатацією об'єктивної структури Буття – відразу і знаряддям і результатом пізнання. „Будь-яке визначення і будь-яка наука, - скаже згодом Аристотель, - мають справу із загальним". При цьому не вдається уникнути й певного ступеня гіпостазування загальних понять, надання їм виключно ідеалізованого, відтак й ідеального статусу існування, як ми це зустрічаємо чи не вперше у Платона. Дефініція – немов би прикордонний знак, що маркірує територію науки, перехід від донаукового і позанаукового знання до наукового.

Раціональна думка античності отримала в дефініції потужну „машину" вироблення і збереження концептів, ідей, понять та забезпечення загальнообов'язкової однозначності вживаємих термінів – щоби „ім'я" речі не розумілось кожним на свій кшталт (саме проти кроків по цьому шляху пізнання Єдиного застерігає Парменіда Богиня). Шлях Істини є стежкою Дня, якою нас веде розум, шлях помилок – стежкою Ночі, якою нас супроводжують почуття. Й справді, від чуттів ми знаємо про народження і смерть, про становлення і рух, проти чого нас саме й застерігає Богиня. „Відверни ж від цього шляху пошуку (свою) думку / І да не примусить тебе (вступити) на цей шлях багата на досвід звичка / Дивитися байдужим оком, яке не бачить, слухати слухом, що шумить / І (куштувати на смак) язиком. Ні, розсуди розумом - логосом багатоспростувальні заперечення / Які я промовила" (Фрагменты ..,1989, с.290)

До Парменіда космологічні уявлення базувалися на динаміці опозицій, одне начало мислилось як позитивне (Буття), інше - як негативне (небуття). Помилка, згідно Парменіду, полягала в нерозумінні того, що самі опозиції можуть бути пояснені розумом, якщо їх включити у вищу єдність Буття: обидві протилежності належать буттю. Звідси, й „дедукція" явищ з пари „день-ніч", жодна з яких не є небуттям. Подорож Парменіда на колісниці, де Богиня Істини наставляє його як правильно міркувати „про природу", завершується встановленням непорушної межі між розумом і почуттями . Схематично її можна було б подати так: Розум = Буття=Спокій = Єдине / Чуття = Небуття =Рух = Множина.

Геракліт також пише твір „Про природу", звідки, на жаль, до нас дійшли лише фрагменти у вигляді серії афоризмів, але й вони настільки туманні, що викликають неоднозначне тлумачення. Втім, головна ідея його розмислів видається зрозумілою. Це відповідь філософа на питання „чи існує змінюваність?", що прикінцево привело до виникнення концепту

становлення. Коли Парменід, як ми бачили, вважав, що *ніщо не знаходиться у стані зміни,* то Геракліт висловлює прямо протилежне твердження: *все знаходиться у стані постійної зміни або руху.* Однак, це твердження виявляє свою суперечність вже виходячи з того, що ми не можемо сформулювати його без допомоги мови. Мова виступає тут засобом означення існуючого, що має тривати, принаймні якийсь час, щоб бути означеним. Отже, умовою осмисленості твердження про постійний рух всього є припущення щодо певної (у певний проміжок часу) незмінності існуючого, схоплюваних мовно, а це суперечить тому, про що говориться про нього.

Однак, насправді, Геракліт не стверджує, що все лише знаходиться - пере*буваючи* - у стані безперервної зміни. Та́к, все перебуває у безперервній зміні: „ ...В одну й ту саму річку не можна увійти двічі, і не можна двічі спіймати смертну природу людини в одному й тому самому стані...Вона утворюється і розпливається, наближується і віддаляється". Проте все відбувається у відповідності з незмінним Законом-Логосом: „ Космос (в іншому прочитанні „цей порядок" *–Ю.І.*) один і той самий для всього існуючого, не створений ні богом, ні людиною (в іншому прочитанні „ніким з Богів, ніким з людей"- *Ю.І*), але завжди був, є і буде вічно **живим** вогнем, що мірою спалахує, і мірою згасає". Цей закон є постійним „*полемосом*", суперечкою, „війною" протилежного, наслідком чого є *примирення* і *гармонія*: „..Народжена протилежність збирає разом, з окремих музичних звуків виникає досконала гармонія, всі речі виникають завдяки конфлікту. Проте люди не розуміють як те, що розходиться саме з собою узгоджується подібно до гармонії, що повертається до себе, як у лука і ліри". Не розуміють вони що: „Шлях угору і шлях униз є той самий шлях"; „Загальне – кінець і початок кола"; „Одне й те саме – живе і мертве"; „Людина, що пильнує і спить, молодий і старий, позаяк одні речі, змінюючись, стають іншими, а ті інші, змінюючись у свою чергу, стають першими". І „все є одне", а „з одного випливає все"(Фрагменты..,1989, с.204,206,217).Отже, Геракліт не заперечує, що існуюче може *тривати* у часі, однак первоосновою всього є „гармонія протилежностей", яка у фрагментах прочитується, то як Космос, то як Вогонь, то як Закон, то як Бог, то як *Логос,*що, втім, поєднує в собі ці спалахи мислення, сказав би Гуссерль, „ноезис" і „ноему", і тому водночас постає як пульсація мови – *слово-мово-мислення.* Але чому, справді, у Геракліта *логос* постає прихованою єдністю в багатоманітності, а у всіх відмінностях (протилежностях) припущено *тотожність?*. І як тоді розуміти вислів: "Бог є день-ніч, війна і мир, ситість і голод"?

Тут ми підходимо до „невимовного ядра" мислення Геракліта, в якому співвідношення когнітивних і ціннісно-нормативних його складових злютовані так, що не дають змоги розрізнювати постаючий у мовленні понятєво-дефінітний зміст слів від образно-символічного способу його репрезентації, з якого він власне „прокльовується, руйнуючи наперед задану образну форму, якийсь там „архетип" чи „гештальт" свідомості. З цим, очевидно, пов'язана й „темнота" тих висловів Геракліта, де, скажімо, „вогонь" як „світова пожежа" може бути проінтерпретованим на кшталт Парменідових розмислів щодо „первооснови" буття, а де він лише постає в якості метафори всезагальної змінюваності. Або ж, скажімо, поетично-символічній (й асоціативній) привабливості тих висловів, де протилежності виступають в Гераклітовому мисленні чи-то як релікти міфологічних опозицій „води-вогню", „ темного-світлого", „вологого-сухого", чи-то у формі їхнього „мовленнєво-логосного", власне словесного промовляння в логічному судженні, де вони можуть набувти модусу мислення „діалектичних протилежностей" на зразок Гегелевих.

Взагалі, як проникливо пише К.А.Свасьян, досократична думка роздвоєна, реактивна, полемічна (в Гераклітовому розумінні), її *топос* – не „наднебесне місце" Платона, а деяке „сварливе" (бранно-лайливе), полемічне поле, де сходилися „умонесамовиті" образи міфічного минулого та логічно-проблемне майбутнє. „Подвійне буття" досократичної (а я сказав би, й „фюсісної") філософії – поріг, що розділяє міф та понятійно-дефінітивний світогляд. У ній ще завелика сила міфу, й тому осмислювати її доводитья більше крізь призму міфомислення, ніж логіки. В якомусь зрізі становлення вона і є sui generis міф, але цей міф весь час обертаєтьс на антиміф, відтак тут нестерпно межують імпульси міфотворчості з вимогами відшмагувати міф розками (Геракліт, 42 фрагмент). Тобто тут народжується „воля до знання" як воля до самовизначення, адже „душі" притаманний „логос", що „зрощує сам себе" (115 фрагмент) (Свасьян,1987, с.40) Саме у *логосній перспективі* „псюхе", що утворює у мовленнєво-мисленнєвий спосіб грунт онтології (картини світу) Космосу і всіх його концептуальних персонажів - Гармонію, Вогонь, Логос, Бога, Закон, Полемос та ін., розкривається, на мій погляд, сенс Гераклітового концепту „становлення" як „життя". Проте, вже сам Геракліт бідкається, що не всі розуміють його Логос - його *Логос як Мовлення.* „Ось це от Мовлення (Логос) існуюче вічно люди не розуміють ...хоча всі (люди) зіштовхуються напряму з цим Мовленням (Логосом), вони схожі на незнаючих (його), даремно що взнають із досвіду (точно) такі слова і речі, які описую я, поділяючи (їх) відповідно до природи (= істинної реальності) і висловлюючи (їх) так, якими вони є. Що ж стосується окремих

людей, то вони не усвідомлюють того, що роблять наяву, подібно до того як цього не пам'ятають ті, хто спить" (Фрагменты..,1989, с.189). В іншому фрагменті Геракліт уже вимагає: „ Хто має намір говорити (= виказувати свій логос) з розумом, ті мають міцно спиратися на загальне для всіх, як громадяни полісу – на закон, і навіть ще цупкіше" (Фрагменты..,1989, с.197).

Посутньо, на мою думку, ця інвектива спрямована проти елеатів, передовсім проти Парменідового тлумачення буття як Єдиного схоплюваного в мисленні у спосіб віднаходження єдності буття у багатоманітності його виявлення у мовленні і закріплені у Слові („Логосі"). „Все тече", „всі речі змінюються" та ін. - вислови, що потім фіксується категорією „становлення", у Геракліта виражають те саме, що й „незмінне Буття" Парменіда. Для нас важливим тут є те, що Геракліт ще до софістів і Сократа, натрапляє на природу („логос", „життя") мовлення, яке в своєму функціонуванні „задає" порядок буття речей, їхню тотожність, протилежність і гармонію, або багатоманітність життя і плину речей у просторі Космосу як єдиного „космосу" мовлення. Слова Сократа, сказані ним в діалозі Платона „Філеб", що *тотожність єдності і множини зумовлені мовленням*, і що вона є, була і буде повсюди, у будь-якому висловлюванні, Геракліт міг би маніфестувати як власні в своїй полеміці з Парменідом. І насамперед тому, що у нього „річ" як об'єктивована думка, що шукає *самовираження* в слові-логосу, і думка, як достеменна „імагінація" самої речі силами новопосталого раціонального мислення, виявляються в мовленні певною конфігурацією душі, позаяк вона „дише„ і „живе". У цьому плані показовим є коментар висловів Геракліта Плутархом в розмислі „Про спокій духу": „З душею слід поводитися як із кольоровим малюнком: висувати на перший план світлі і ховати темні сторони життя. Цілком викреслити їх і позбавитись неможливо, бо „перевернута гармонія світу, як ліри і лука"; так і в людському житті немає нічого чистого і незмішаного (із злом). У музиці нижні звуки сполучаються з високими, в граматиці – голосні букви з приголосними. Музикант і граматик не той, хто обтяжений однією з протилежностей і уникає її, але той, хто вміє користуватись всіма (звуками та літерами), перемішуючи їх у певний спосіб. Такі ж відповідності (протилежностей) містяться і в речах..." (Фрагменты..,1989, с.200).

Відтак, можна зрозуміти іронію і прийняти напівжартівливий тон О.Розенштока-Хюссі, який надавав ідеї „живого мовлення" як *становлення сущого* вирішального значення розмежування Парменідової культури, орієнтованої на „омертвіле" існування речей (відповідне оволодіння ними в навчанні), і Гераклітової, орієнтованої на „живе життя" людини і навчання її законам полісного життя. Тоді, дійсно, цілком можливі б були такі слова,

сказані ним Парменіду: „Суще не існує для того, щоби стати висловлюванням або думкою деякої істоти. Ти підносиш себе над диханням свого життя. Ти не чекаєш богів для того, щоби знати. Ти відкидаєш смирення шляху „назад". Ти хочеш знати вже на шляху туди, виходячи з тіні твого очікування, пертвореної на ідола, замість того, щоби вслуховуватися у висловлювання Бога, який відповідає на наші благання. Ти, Парменіде, - ідолопоклонник, що вклоняється власній тіні, і молодь ти нахиляєш до того, щоби вклонятися цьому просторові тіні...

Необхідність чіткого вираження приводить тебе і мене до прямо протилежних підходів. Ти вкладаєш мислення в самого себе. *Я і кожний, хто говорить*, забуваємо про самих себе. Але ж твоє мислення залишається замкненим у тобі...

Ти не мав би успіху, якщо б в кожній людині не сидів вічний учень. Там, де ми віддаємо накази, зачинаємо дитя, саджаємо дерева, - там ми постаємо справжніми мужами. Але буває так багато моментів, коли ми не можемо бути мужами, і повинні лише чекати. Там, де ми повинні чекати, ти й викидаєш свій прапор. Нездійснившийся шлюб, неотримана посада, відсутність набору ремісничих інструментів – всі, хто страждав від цього приходять до тебе Парменід. Бо ти дуриш їх, видаючи їхню неспроможність за щастя. Ти дуриш їх, стверджуючи, що в такому стані, краще понад усе мислити. Твоє суще доступне лише для того, хто ще не мусить діяти активно. Суще в тебе – це думка, що заміна тому, хто не живе, його неучасть в житті.

Між тим, лише участь визначає той дійсний космос, в якому ми живемо, і який так не схожий на той світ, який ти обговорюєшь. Дійсний космос впливає на тебе і сприймає впливи, які йдуть від тебе. Кожний сприймає лише те, що йому доручене. Уявлення про єдиний світ виникає в нас дорослих, лише тому, що просторово-часові межі, розділяють нас, роблячи кожного носієм того чи того виду діяльності. У найменшій часово-просторовій сфері життя виявляє себе час життя Космосу, який немоби Вогонь - мірою спалахує, мірою згасає (Розеншток-Хюсси, 1998, с. 135).

Наводячи у такий спосіб слова, начебто сказані Гераклітом Парменіду, О.Розеншток-Хюссі привертає нашу увагу до екзистенційних підстав мислення, а точніше до зв'язку мислення з етосом мислителя, і головне до того як цей зв'язок виражається у живому мовленні. Мартін Гайдеггер у „Листі про гуманізм" (1947 р.) також звернув увіагу на цю обставину, коли піддавши етимологічному аналізові вислів Геракліта „Ethos anthropoi daimon", що перекладавсь як „ вдача – божество для людини", витлумачує його так: місце перебування людини і є простір присутності Бога, відтак Божество відкривається їй за узвичаєних умов життя. Тому не

відсторонене (у М.Гайдеггера - «метафізичне») мислення, а мовлення як процес становлення передає *досвід присутності* (участі) мислителя у житті, - досвід, в якому і лише в якому розкривається Логос буття або ж Божество у вічному космічному процесі змін. Звідси й інше розуміння призначення філософа: він передовсім вчитель, який прагне не стільки того, щоби розкрити своє бачення світу, скільки за допомогою духовних вправ виховати послідовників.

Між тим, Геракліт «мовить далі»: «Космос, світ, фюсіс – це ритм, який складається зі всіх ритмів сфер дії, на які ми поділяємось завдяки взаємному іменуванню. Вся мудрість світу цього грунтована на взаємному визнанні імені і особистісній презентації один одному тих, хто в цьому процесі впізнає один одного. Процес мовлення – це перехід від копошіння „ройової маси" до відмінностей рухів, від хаосу до порядку, перехід як початок і кінець, що розгортається як відмінювання дієслів, іменування і відміна іменників. З цього погляду, лише судження, протилежне вихідному, що висловлене в кінці мовлення, надає сенсу судженню, висловленому на початку. На колі перша точка є й останньою. Той же, хто дає визначення процесу „становлення" як точці кола, обожнює пусте слово, і замість Логоса полюбляє logoi, тобто слова. Він хоче мати ці слова поза певним періодом, інтервалом мовлення, відтак слова стають для нього словами у словнику. У такий спосіб зупиняється рух, він приводиться у стан спокою, і мислення, що намагається його відтворити думає, що А=А. Втрачається цілісне бачення буттєвого процесу, коли увесь „фюсіс" і увесь „логос" поєднуються в мені у процесі промовляння Космосу. І тоді, намагаючисчь помислити буття, ми лише в змозі вдатись до конструювання і комбінування у мисленні двох паралельних ланцюжків, встановлення відповідності між якими ми гордо називаємо пізнанням природи, яка, втім, завжди полюбляє ховатися. Ось вони ці два ланцюжки, які й до цієї пори спотворюють наше розуміння природи (див.: Розеншток-Хюсси, 1998, с. 139, 141,145).

Літера	Атом
Абетка	Молекула
Слово	Клітина
Речення	Орган
Абзац	Організм
Розділ	Родина
Книга	Народ
Все написане	Космос

Проте, вів би далі Геракліт, у природі ми спостерігаємо зміну тіл та їх народжень, вічну зміну шляхів „туди" та „назад", „нагору" та „донизу", вічний біг в протилежні сторони. Ніщо ніколи не є, але завжди виникає, постає. Все живе за рахунок смерті іншого і за рахунок життя іншого вмирає: вогонь живе за рахунок смерті землі, повітря –смерті вогню, вода – смерті повітря, а земля – смерті води. Душі також проходять шлях нагору та донизу. Душам смерть – води народження, воді смерть – землі народження, із землі вода народжується, із води – душа. Відтак, душі, з вологи випаровуючись, вологими вічно народжуються. Проте душу слід тримати сухою. Суха душа – наймудріша і найкраща. Вино і їжа роблять тіло міцним, а душу слабкою. Із серцем боротися важко, бо чого воно захоче, купляється ціною душі - життя. Меж душі не відшукати , в якому б напрямку ми не йшли, настільки глибокою є міра її.

Ця переміна тіл і зміна життя зумовлює вічне оновлення Космосу, гармонійний колообіг якого один і той самий – „нагору-донизу", із вічності у вічність. Гармонія ця натягнута у протилежні боки і стріляє з луку протилежностями. Луку ж ім'я - життя, тоді як його справа – це смерть.

Звичайно, цей модернізований „спіч" Геракліта, який ми, додашивши дещо від себе, вибірково відтворюємо за „реконструкції" О. Розенштоком - Хюссі „папіруса, що міг би бути знайденим", по іншому розставляє наголоси у „фюсісному мисленні" Геракліта, де не „тотожність" („самототожність Буття") є грунтом становлення, а „становлення" основою Буття як збігу протилежностей в певних тотожностях сущого, презентованих живим процесом мовлення. А.Н.Уайтхед писав, що коли ми повернемось до вихідного і цілісного досвіду, не спотвореного ніякими „теоретичними тонкощами" (і, додамо від себе, такого, що відразу проступає у нашому мовленні), то в будь-якому реченні ми виявимо Гераклітів потік – panta rhei kai panta menei (*грецьк.*: все тече, бо все палає бажанням). Наступна аналітика показує, що у реченні „всі речі змінюються" міститься три слова, і ми починаємо з того, що виділяємо останнє, потім повертаємось до попереднього („речі") і питаємо, якого роду речі змінюються, і нарешті, доходимо слова „всі", і тоді знову запитуємо: " Яке значення „багатьох" слів, втягнутих в цю всезагальну зміну, і в якому сенсі, якщо такий є, слово „все" може вказувати на у певний спосіб промовлювану сукупність цих багатьох речей? Філософи, які брали за вихідну точку руху мислення Парменідове Буття, дарували нам метафізику „субстанції", а ті, що виходили з Герклітового „все змінюється" – метафізику „становлення" (Уайтхед, с.294).

Звичайним є й те, що за модерного прочитання Геракліта у його вислові „луку ім”я – життя” можна побачити давнє використання омонімії („біос” у давньогрецькій мові означає і „лук” і „життя”, однак, у першому випадку наголос падає на останній склад, а в другому – на перший). Омонімія з лінгвістичної точки зору утворюється у *процесі* розпаду *полісемії* („сем” – смисл), причому омонімія сама знаходиться у стані процесу, що розмежовує „завершене” і те, що „завершується” („незавершене”), тобто розмежовує процеси розходження значень. На мою думку, концепт „становлення”, з яким пов’язують ім’я Геракліта, має одним із своїх витоків цю вихідну мовленнєву інтуїцію, бо саме у мовленні як „живій мові” первинно й відбувається „омонімізація” як процесу розходження значень в завершеному та ще не завершеному висловлюванні. Недарма, „Логос” у Геракліта, це й „закон” („номос”) й „мовлення” як жива енергія (процес) думки, що постає в образі Вогню. Розмежування „мови” як чогось „посталого” і „мовлення” як того, що постає („становлення”), й тлумачення мовлення як „енергії”, тобто як процесу, ми надалі знаходимо й у лінгвістичному вченні Вільгельма фон Гумбольдта.

Вельми симптоматичним є й те, що „енергійну” семантику Гераклітового „Слова-Логосу-Вогню” використовує і Вернер Гейзенберг, але в об’єктно науковий спосіб фізичного пізнання, що дає йому підстави вгледіти у вченні давньогрецького „натурфілософа” витоки квантової теорії. „У наших уявленнях світ розкривається як безконечна багатоманітність речей і подій, кольорів і звуків. Але, щоби його зрозуміти, необхідно встановити певний порядок. Порядок означає з’ясування того, що тотожне. Це означає єдність. На грунті цього виникає переконання, що має існувати єдиний принцип; але водночас виникає ускладнення, в який спосіб вивести з нього безконечну багатоманітність речей. Природним є вихідний пункт: існує матеріальна первопричина речей, позаяк світ складається з матерії. Однак за доведення до логічного кінця ідеї про принципову єдність доходять до безконечно незмінного, безсубстанційного „буття”, яке само по собі не може пояснити всю безконечну багатоманітність речей безвідносно до того, вважаємо ми це буття матеріальним чи ні. Звідси полярність буття і становлення і, зрештою, ідея Геракліта, що основний принцип – це змінюваність, вічне перетворення, яке, за словами поета, оновлює світ. Але саме перетворення не є матеріальною причиною.Цим пояснюється, що у філософії Геракліта матеріальна причина постає у вигляді вогню. Вогонь як первоелемент є водночас і матерією і рушійною силою.

Ми тепер можемо сказати, що сучасна фізика у деякому сенсі йде близько за вченням Геракліта. Якщо замінити слово „вогонь” на слово

„енергія", то майже в точності висловлювання Геракліта можна вважати висловлюваннями сучасної науки. Фактично енергія це те, з чого створені всі елементарні частинки, всі атоми, а тому й узагалі всі речі. Водночас енергія є рушійним первнем. Енергія є субстанція, її загальна кількість не змінюється і, як можна бачити в багатьох атомних експериментах, елементарні частинки створюються з цієї субстанції. Енергія може перетворюватись на рух, теплоту, світло та електричну напругу. Енергію можна вважати першопричиною всіх змін у світі" (Гейзенберг,1989,с. 31).

Між тим, В.Гейзенберг вважав, що для розуміння процесів життя необхідно вийти за рамки квантової теорії і побудувати нову систему понять, граничними випадками якої пізніше можуть стати уявлення фізики і хімії, в тому числі й про енергію. Втім, методи біології відрізняються від методів фізики і хімії, а типово біологічні поняття мають скорше якісний характер, ніж характер понять точних природничих наук. Такі поняття як життя, орган, клітина, функції органа, відчуття не мають собі подібних собі в фізиці або ж хімії. З іншого боку, істотний прогрес, який досягнуто в біології, отриманий завдяки застосуванню до живих організмів законів фізики і хімії, й тому не можна відкидати цього шляху пізнання. Отож, питання полягає, наскільки обгрунтованою є наша надія на фізико-хімічне пояснення живого.

У розбудові нової системи, пише В.Гейзенберг, істотною може виявитись роль *історії*, особливо у поясненні понять „відчуття", „пристосування", „схильність" та ін. Якщо така точка зору є правильною, то поєднання теорії Дарвіна з фізикою і хімією буде недостатнім для пояснення органічного життя. Але завжди залишатиметься справедливим те, що живі організми в широкому плані можуть розглядаттися як фізико-хімічні системи – як машини, за формулюванням Декарта і Лапласа, і те, що, якщо їх розглядати як машини, вони й поводитимуться як машини. Водночас можна було б прийняти, як запропонував Бор, що наше знання про те, що клітина живе, можливо, є чимось *доповнювальним* щодо повного знання її молекулярної структури. Позаяк повне знання цієї структури, здається, може бути досягнуте лише за допомоги втручання, яке знищує життя клітини, то *логічно можливо, що життя виключає повне встановлення фізико-хімічних структур, які лежать в її основі.* Та все ж, якщо ця друга точка зору виявиться слушною, то все одно ми не можемо звернути із шляху фізико-хімічних досліджень живого. Необхідно лише пояснювати життя без якихось теоретичних упереджень.

Отже, посутньо в логіко-гносеологічному плані маємо ту саму проблему зіткнення двох „логосів" у поясненні живого – Гераклітового, що базується на концепті „становлення" і Парменідового, грунтованого на

концепті „буття”. І якщо перший націлює в його сучасному науковому прочитанні на досліження процесів історії самоорганізації та еволюції життя, то другий – на дослідження причинно-наслідкових зв’язків: *а)* як елементів живого організму; *б)* між організмами та організмом і середовищем. В.Гейзенберг, передаючи розмову з Нільсом Бором з цього приводу, пише, що останній висовує *ідею взаємодоповнення* цих способів розгляду живих істот. Ось ці рядки: „ Ми або описуємо організм в поняттях, які утворилися в ході людської історії з досвіду поводження з живими істотами, і тоді говоримо про „живе тіло”, „органічні функції”, „обмін речовин”, „дихання”, „процеси одуження” тощо, або ж питаємо про причинно-наслідкові залежності і тоді користуємося мовою фізики та хімії, вивчаємо хімічні та електричні процеси, наприклад, в нервових волокнах, виходячи при цьому з припущення, що фізико-хімічні закони або, кажучи взагалі, закони квантової механіки без обмежень діють в живому організмі. Ці два способи пояснення суперечать один одному. Адже в одному випадку ми виходимо з посилки, що органічні процеси визначаються призначенням, якому вони слугують, метою, до якої вони спрямовані; в іншому – вважаємо, що вони зумовлені безпосередньо ситуацією, яка передувала їм. Украй малоймовірно, що обидва процеси, так би мовити, випадково дають один й той самий результат. Але обидва способи розгляду взаємодоповнюють один одного; бо ми по суті завжди наперед знаємо, що обидва вони правильні, з тієї простої причини, що життя є. Перед біологією стоїть питання не про те, який з двох способів розгляду є правільнішим, а лише про те, як природа змогла досягти їхньої гармонії”(Гейзенберг,1989,с.233-234). В іншому місці Н.Бор висловлює думку, що „доповнення квантової механіки біологічними поняттями так чи інакше відбудеться. Але чи потрібно буде для такого доповнення також і розширення квантової механіки, цього поки що не можна передбачити” (Гейзенберг,1989,с.235). Наразі достатньо, на його думку, міркувань про доповняльність двох встановлених ситуацій спостереження. При цьому він висловлював припущення, що, можливо, багатство математичних форм, яке міститься в квантовій теорії, давно вже достатньо велике, щоби охопити й біологічні утворення. Проте до тієї пори, доки біологічні дослідження не побачать засновків для розширення, очевидно, не слід наполягати на його необхідності. Справжня ж проблема полягає в тому, *як можливе узгодження тієї частини дійсності, що бере початок в свідомості, з другою її частиною, яка описується фізикою і хімією? Як трапляється, що закономірності обох цих частин не вступають у конфлікт між собою?* – ставить питання Нільс Бор. Відтак він виходить власне за межі природничонаукового мислення у сферу філософських міркувань..

Н.Бор говорить, що серед понять і фізики і хімії нам не знайти нічого, що мало б хоча б віддалене відношення до свідомості. Ми знаємо лише, що свідомість існує, позаяк ми самі є її носіями. Свідомість, втім, робить він висновок, є частиною природи або ж, ширше, *дійсності.* Тому окрім фізики і хімії, чиї закони зафіксовані в квантовій теорії, ми маємо вміти описувати і розуміти закономірності зовсім іншого роду. І тут, зізнається мислитель, навіть він не знає, чи потрібна нам більша свобода, ніж та, яка надається принципом доповняльності. Але як показує історія пізнання, описати „закономірності іншого роду", власне закономірності „неприродного характеру", неможливо не звертаючись до роз'язання колізії започаткованої Гераклітом і Парменідом, колізії концептів „становлення" і „буття".

Мартін Гайдеггер у свій час епатажно заявив, що атомна бомба вперше вибухнула у поемі Парменіда „ Про природу", маючи на увазі, що саме від Парменіда розпочинається шлях мислення, який привів до її створення. Та́к, елеєць, очевидно, був одним з перших, хто висунув ідею логічного доведення, відокремивши розум від гадки, а логічне мислення від образно-чуттєвого, сформулювавши принципи тотожності і несуперечливості. До нього космологічні уявлення базувались на динаміці опозицій, одна з котрих мислилась як позитивне (те, що є , буття), а інша – як негатвнва (те, чого немає, небуття). Згідно з Парменідом, помилка полягала в нерозумінні того, що самі опозиції можуть бути зрозумілими, лише будучи включеними у вищу єдність буття: обидві протилежності належать буттю. Звідси й „дедукція" явищ з пари „день-ніч", ні одна з яких не є небуттям. Але звідси й думка, що у Космосі, з якого еліміноване небуття, немає місця й смерті як небуттю. Відомо, що Парменід приписував трупам чутливість, приміром, чутливість до холоду, мовчання. Морок ночі (холод), в який занурюється труп, не є небуття, ніщо, адже труп продовжує *відчувати*, отож *жити*. Визнавши день (світло) і ніч (темряву) формами буття, ми втрачаємо можливість їх диференціювати. Втім, Парменідове буття не визнає не лише якісних, але й кількісних диференціацій.Феномени, які вкарбовані у незмінне і постійне буття, поставали як тотожними, прирівненими один до одного і, водночас, нерухомими. Проте великий принцип спасав буття, але не *феномени*.

Геракліт же звернув увагу на феноменальне буття, яке то з'являється, то зникає, то народжується, то вмирає, весь час знаходиться у невпинному і суперечливому русі становлення, завдяки чому й гармонізує в скороминущих тотожностях протилежності. У такий спосіб процес становлення у Геракліта вивершується над реальністю буття, відтак набуває характеру вищої реальності, хоча й розгортається в *дійсності дієвого* мово-

мовлення-мислення про нього. Конституюється тип мислення, який зважає на феномени та видимості, й водночас шукає тотожне в змінному. Гегель убачав в цьому розмислі перше *конкретне визначення* становлення, яке є разом з тим першим достеменним визначенням думки, подібно до того, як у Парменідовому „буття є, небуття немає", вбачав початок філософії у справжньому сенсі слова, позаяк філософія є взагалі мисляче пізнання, а у Парменіда маємо чисту думку як предмет самої себе. Гегель у своїй системі поєднує Парменідовий принцип „ тотожності мислення і буття" і Гераклітів принцип „становлення". Таке поєднання дає йому змогу мислити життя як „заглиблення становлення у себе" (Гегель, 1970,с.226), і водночас як *ідею у формі безпосередності*. Не дивлячись на спіритуалізацію розуміння життя, Гегелю вдалось у спекулятивній формі мислення схопити *знаннєво фіксуєму* подвійність життя, яку він виразив у такий спосіб: життя посутньо є дещо *живе*, а з боку своєї безпосередності воно є *„ця" одинична* жива істота (Гегель,1970,с.405). Однак такому формулюванню передував довгий час розвитку філософського мислення, в лоні раціональності якого долався символізм міфологічного і релігійного мислення та вироблялись форми теоретичного охоплення життя.

§ 3 Життя між буттям і небуттям: феномен становлення

Античий символізм, зазначав О.Ф.Лосєв, таїть у собі деякий загальний життєвий досвід і деяке живе світовідчуття, що пояснюють буття і людське життя. Античність є інтуїція заповненого і завершеного у собі конечного тіла. Вона живе цим конечним і строго сформованим тілом, їй чуже новоєвропейське вчення про простір і час та новоєвропейська інтуїція безконечності. Протяжність для давнього грека означає *тілесність*, і давньогрецька мова не знає терміну, який би позначав *простір*. Античне світовідчуття зовсім не знає нашої потреби уявляти новий простір поза межами тілесної оболонки (поза нею лише небуття – «меон»). Тілесна форма виступає тут *a priori* споглядання. Саме слово «тіло» («сома») вживається, скажімо, давньогрецькими математиками для позначення стереометричних утворень, фізиками – у сенсі субстанції, а Софоклом в «Едипі», навіть, для позначення особистості. Це «евклідове світовідчуття»

впливає на ставлення давніх греків до *життя* і *душі*, яку вони мислили як зреалізовану форму тіла (Лосев,1993, с. 8, 46,50, 51, 55, 56).

А:особливості античного символічного мислення та витоки дескриптивного і герменевтичного підходів до вивчення життя

У намальованій нами вище уявній картині про те, що міг би сказати Геракліт Парменідові, виявляється не просто різний стиль мислення цих філософів, але й принципово відмінна філософська парадигматика. Вона мовленнєво витончується (у русі differance – розрізнення-рознесення значень, сказав би *Дерріда*) із способу *с*мислення ними своєї прис*утн*ості в бутті, релевантно - свого способу буття, що тут дорівнює життю. З філософсько-онтологічного погляду це власне й дає підстави читати винесений у заголовок параграфа вираз «життя між буттям і небуттям» не в метафорично-поетичній площині, а концептуально, вбачаючи в такому формулюванні прагнення і рух думки від символічно-образного до поняттєвого (категорного) схоплення суті чи то сенсу життя. При цьому важливо, з одного боку, не впасти у гріх спрощенного (лінійного) розуміння співвідношення образу і поняття, згідно з яким мірою історичного розвитку пізнання первинні образи життя поступово витісняються (науковими) поняттями про нього, а з другого - усвідомлювати те, що весь людський досвід є інтерпретативною структурою, яка опосередкована і живиться знаками, і що навіть коли ми щось споглядаємо, то таке споглядання передбачає семіозис і полягає у семіозисі.

Дослідниця міфу та давньогрецької літератури О.М.Фрейденберг писала, що античні поняття у процесі свого становлення спершу витворювалися як образи із відстороненою функцією. При цьому всі античні конкретні образи являли собою компактні семантичні системи. Образна семантичність при утворенні понять не зникала, а залишалася всередині поняття. Міфологічна семантика отримувала відсторонений сенс, який вона й підказувала як матеріал для відсторонення. Це надавало семантиці цілком нового характеру щодо сенсу. Тому ми й у всіх античних поняттях про живе наштовхуємося на цю притаманну цим поняттям образну семантику (Фрейденберг,1978, с.182).

Міфологічний тілесно-анімістичний світ постає роздвоєним на тотожних двійників, з яких один має «властивість», а інший не має. Ці образи слугували вираженням найголовніших й водночас «зрезультованих» уявлень людини про зміну життя на смерть. «Властивість» відповідала справжності, якійсь «сутності», що лежала в основі предмету, тобто в основі його життя (в

цьому виявлявся первинний анімізм); напроти, двійник без «властивості» був тільки зовнішньою «подобою» справжнього і означав мнимість, тобто смерть. Передумовою такого світорозуміння була неможливість якісних визначень, нерозрізнюваність, цілковита тотожність уявлення та предмета, що призводило до дихотомічного поділу реальності на світло та морок, життя та смерть та ін., поділу який персоніфікувалися в двох «подібних» одне щодо одного істотах. Звідси й своєрідна подвійність, сказати б, «кентавричність» первинних анімістичних образів, зрощеність живого та мертвого, світла та мороку, доброго та злого, звідси – й сам образ Кентавра, який постає то в іпостасі своєї мудрості, то інспірує ниці інстинкти.

Геракліт, здійснюючи своєрідну рефлексію над міфом, посутньо зіштовхнувся, як ми бачили, з проблемою поняттєвого вираження полісемії слів, виявлюваної у русі думки до встановлення тотожності (смислової ідентичності) речей. Він передхоплював, що слова і закріплені в них поняття, позначаючи явища дійсності, розчленовують і перетворюють їх у мовленні на незмінні і сталі речі. Відтак єдине і живе ціле розпадається на низку відокремлених елементів. Філософ ж намагався виразити протилежне, а саме життєвість і активність буття, його цілісність і суперечливу сутність. Звідси й особливості його стилю та прийомів мислення, пошук таких форм вираження думки, що дали б можливість розкрити розгаданий ним втаємничний «Логос» життя і буття, звідси й любов до загадок, парадоксів, порівнянь та ін. «Логос» у Геракліта не просто слово для позначення чогось одиничного і окремого – поняття, речі, явища, а й сенс - *і значення, і те що позначують,* отож, це водночас і загальний сенс усіх слов у мовленні, і загальна смислова формула існування всіх речей у світі. Тому й виникала така його увага до звучання слів, їх «живого життя», за яким він угадував плинність значень. Разом із тим у подібному звучанні слів, у пошуках у мові однакових за коренем слів, Геракліт намагався знайти єдність («спорідненість») і протилежність понять. Слова для нього не мають сталого значення, це – постійний процес означення у мовленні. Можна казати, що це – постійний процес становлення значень життя, лук, з натяжіння тетиви якого пускають стрілу смерті у напрямку Вогню, що, мірою спалахуючи, мірою згасаючи, гармонізує життя. Геракліт посутньо стремить до міфолого-символічного тлумачення життя, що у підґрунті має архетип Вогню як вічного повернення-повторення певного «зразка» («гештальту») Життя і дій, що забезпечують життєспроможність Космосу, відтак й людини (М.Еліаде). Своєрідна «діалектика» Геракліта тут - не раціональний рух мислення шляхом рефлексії над протилежностями, а певна герменевтика, яка не розвінчує, а поглиблює таїну життя, провокує і

дражнить думку. При цьому така герменевтика не вилущує сенс з оболонки слова, а занурює його у живий процес становлення значень.

Парменід на противагу цьому вважав, що слова мають стале значення, принаймні він гадав, що так має бути з погляду «істини», тобто вираження думки у розумі, схоплення буття є умоглядним, або, як сказав би Гегель, схопленням буття у понятті. Поза ж поняттям думка належить сфері чуттєвого й естетичного, сфері «докси», в якій борсаються люди, далекі від істини і незмінного буття. Це - основа Парменідової аргументації принципу тотожності мислення й буття. Безупинна зміна значень слів у світі доксичного спілкування, коли ми на це подивимось з погляду розуму і логіки, не впливає на істинність чи хибність висловлювань, в яких постають відповідні слова. Парменід твердить, що насправді ми можемо знати тільки те, що існує тепер, а те, що вважають минулим, якщо ми хочемо знати його «по істині», не може бути справді минулим, а мусить у певному розумінні існувати і тепер. Звідси він висновує, що перемін насправді («по істині») не існує: посилання можливі на речі наявні тепер, й значень минулого не існує, бо ті є незмінними, як і саме буття. Відтак у Геракліта і Парменіда крізь онтологічну проблематику посутньо окреслено, сказати б мовою сучасної методології науки, дві різні програми вивчення життя: герменевтико-онтологічна та логіко-методологічна, науково-епістемна.

Головний «переслідувач» міфу Платон вбачав у ньому не тільки «живе, наївне, тотожне собі», але й «інше себе…іномовлення або символ» (Аверинцев,1979,с.83-84). Це, очевидно, випливало також з того, що саме давньогрецьке *mythos* було багатозначним словом. Зокрема, співзвучні йому індоєвропейські корені ознають, як підкреслює А.А.Тахо-Годі, і «турбуватися», і «мати на увазі», і «пристрасно бажати» (Тахо-Годі,1979, с. 65-66). Втім, у своєму вченні про ідеї Платон пристав на точку зору не Геракліта, а Парменіда з використанням математичних розвідок піфагорійців, парадоксально розглядаючи пізнання природи і життя як «правдоподібний міф» (Тімей,29d). При цьому, як показує В.П.Візгін, тлумачення способу пізнання (відповідно знання про) життя у Платона відбувається під кутом зору розробленої ним геометричної теорії речовини, на чому позначився вплив античної математики, складеної на грунті геометрично-просторового тлумачення Космосу.

Свою геометричну концепцію речовини Платон будує на *знаннєвій* основі, відтак пов'язує її з *епістемною* проблематикою, в чому проявляє себе новизна його підходу порівняно з досократичною філософією. Питання, яким він переймається, стоїть так: як ми маємо організувати логічний рух думки, спрямований на пізнання *плинності* речей, позаяк «епістема» (істинне

знання), як і у Парменіда, мусить давати *усталені* визначення? Іншими словами, як можна визначити який-небудь елемент, якщо він стає чи може стати іншим? Відповідь Платона полягає в тому, що елементи виражають не «що» буття», а його якість («таке буття»), відтак є не незмінними субстратами, а їхніми змінними визначеннями, атрибутами. Так відбувається трансформація Парменідової настанови розгляду буття: аналіз досократичної концепції циклічного взаємопереходу елементів (вогонь, вода, повітря, земля) приводить Платона до поняття першоматерії – *hyle* - безформного і єдиного субстрату, який лежить у підґрунті речових відмінностей і змін (цю думку, зрештою, успадковує й Аристотель).

Платон визнає хибним погляд на циклічний взаємоперехід елементів бачення іонійської натурфілософії (зокрема, Геракліта) – він, на його думку, ґрунтується тільки на одній видимості, що формується з чуттєвих вражень. Цій логіці явищ, він протиставляє логіку геометричної структури як істиннішу. Це - логіка сутності. Елементи, говорить Платон, народжуються із первинних трикутників, що лежать в їхній основі. Три елементи (вогонь, повітря, вода) складені з нерівнобедреного прямокутного трикутника, а четвертий елемент (земля) - з рівнобедреного прямокутного трикутника. Це означає, що не всі елементи можуть перетворюватися на все, що у відношеннях їхнього взаємопереходу з необхідністю виникають обмеження, визначені відмінністю вихідних трикутників. Відтак найважливішою проблемою, яка постає перед Платоном – це проблема пояснення генези чуттєво сприймаємих властивостей. Так, на рівні нерівнобедрених прямокутних трикутників (тобто, на рівні сутності елементів) різниці між вогнем, повітрям і водою не існує. Між тим, ця відмінність нам чуттєво дана. Це суперечить епістемній (сутнісній, отож й істинній) логіці мислення Платона. Дана суперечність знімається у спосіб, що чуттєві якості не виводяться з чогось безякісного, а моделюються на сутнісному рівні елементарних геометричних об’єктів. Але, насправді, ґенезу якостей тут пояснено за допомоги спочатку їх редукції до геометричних фігур, а потім дедукції з них, що явно домінує над переноенням розгляду у сферу сутності (Визгин, 1982, с.13, 15, 17, 18).

Аристотель критикує геометричну теорію Платона. Він стверджує: математичні істини суперечать тому твердженню, що з неділимих об’єктів (трикутників) можна утворити ділимі об’єкти (елементи). Аристотель не може прийняти *розриву*, що утворюється між властивостями і якостями тіл на «макрорівні» (чуттєво пояснюваний рівень явищ) і первнями тіл (пояснювальний рівень сутності). Епістемна модель Аристотелевого мислення полягає тут в тому, що пояснення елементарної сутності або

підґрунтя якості тіла будоване за подобою явища, яку вони обґрунтовують. Феноменологічне якісне описання якісних властивостей природи набуває у нього характеру сутнісного пояснення. Ця обставина виявляє зв'язок між *континуалізмом* Аристотелевої фізики та її якісними характеристиками (*квалітатизмом*) – зв'язок який можна пояснити своєрідною «біоморфністю» тлумачення Космосу Стагіритом, на відміну від його геометричного розуміння у Платона. Можна погодитися з тією думкою, що логіка Аристотелевої думки рухається від взятого в якості вихідного факту, який треба пояснити, феномена життя (відтворення роду) до його фізичного та метафізичного обґрунтування (Визгин,1982,с.73). Звісно, що така «біоморфність» мислення Стагірита, як і «геометричність» мислення Платона, сягає своїми коренями античного символізму й пластичного тлумачення космосу як тіла (О.Ф.Лосєв).

У Аристотеля не існує відмінності між «неорганічною» та «органічною» природою, хоча він і відрізняє світ мінералів від рослинного і тваринного. Природа постає у нього як єдине ціле з одним характером, проте являє собою розгалужену систему тіл і рухів, окремі роди яких вивчають окремо. Єдність його епістеми природи багато в чому пояснюється телеологічним і «біоморфним» тлумаченням Космосу. Цей «біологізм» Стагірита не слід модернізувати у спосіб, що начебто біологія як галузь знання диктувала свої методи і принципи його фізиці, метереології та й філософії, адже спеціалізація знання лише зароджувалася за часів Аристотеля. З іншого боку, не дивлячись на цей своєрідний «біологічний підхід», у мислителя відсутня еволюційна ідея, що включає уявлення про процес новоутворення органічних видів. Але відсутність цієї ідеї дивним дивом сполучена із своєрідним еволюційним баченням. Це бачення охоплює всю природу, розкриваючи її як умову існування вічних, постійно відтворюваних, біологічних видів. «Піднесення» до організмів є лише умова їхнього відтворювання. Й ґенезу речей він моделює на грунті органічного (біологічного) зразка. Тому й епістема мислення, що обґрунтовує ґенезу речей, виявляється логікою, яка обґрунтовує існування і відтворення біологічних форм. В контексті цієї епістеми біологічного мислення, очевидно, й складається концепція континуальності елементарних якостей, що діють як самостійно сущі сили (Визгин,1982,с.73,74).

У Аристотеля ми не знайдемо якісного аналізу тіл і речовин у сучасному розумінні. Понад те, аналітична процедура не виокремлена у нього зі сфери спостереження за природною поведінкою й посутньо з нею тотожна. Так, пояснення сквашення молока під дією фігової закваски – це не спеціальна аналітична процедура, а вказання на побутовий природний процес

приготовування молочнокислих продуктів. Однак для Стагірита цього достатньо, щоби казати про «земляну» природу молока.

Якісне розуміння матерії пов'яане у Аристотеля з тлумаченням тіл як гомогенних континуумів.Проте тезу про гомогенність тіл можна порушувати, підтвердженням чому може слугувати біологічний трактат «Про частини тварин». Справді, Аристотель розчленовує частини тварин на гомогенні та гетерогенні, відтак континуум тіла порушується, причому двічі: по-перше щодо самого гетерогенного органу, а по-друге, щодо організму як цілого, складеного з гомогенних та гетерогенних частин. Однак якщо уважніше подивитися на те, як функціюють, згідно з Аристотелем ці гетерогенні об'єкти, то ми побачимо, що вони, зрештою, підпорядковані *телеологічному* принципові. Завдяки введенню в епістемне пояснення телеологічного принципу цілісність частин організму та організму як цілого відтворюється. Це міркування дозволяє припустити, що континуалізм і квалітатизм є достатньо усталеними характеристиками Аристотелевої епістеми «біогносису». В цій парадигматиці мислення, очевидно, слід розглядати й Аристотелеве поняття *ентелехії*, що визначає всю динаміку руху (народження, зростання, розквіту, смерті) живого.

З іншого боку, в епістемі «біогносису» Стагірита наявний *розрив* між логіко-метафізичним тлумаченням якостей (відтак і якостей рослин та тварин) й фізико-динамічним розумінням якостей як сил, в аналізі яких домінує причинний матеріально-формально-дійово-цільовий підхід. На межі цього розриву конституйовані два значення Аристотелевого розуміння якостей: по-перше, метафізичний, або ейдетичний квалітатизм логіки і метафізики, який веде до категорного аналізу життя і загрожує, при порушенні певного рівня абстракції, розчиненням життя в ейдосах та універсальних метафізичних поняттях, по-друге, фізичний, або динамічний квалітатизм біологічного знання, що потребує опису та пояснення життя з погляду його поелементного складу та функціональної структури, а не в площині схем «матерія-форма» чи то «тіло-душа», які задіюються і Платоном і Аристотелем.

Цікавою для розуміння Аристотелевої епістеми «біогносису» є й перша (її з певною долею умовності можна назвати „феноменологічно-редукціоністською") настанова стосовно підходу до вивчення живого, яку ми зустрічаємо в трактаті Аристотеля „Про частини тварин": „Розповідають, - пише філософ, - що деякі мандрівники бажали зустрітись з Гераклітом, але, коли підійшли до його дому і побачили, що він гріється біля вогню, у збентеженні спинилися. Тоді він запросив їх сміливо заходити, „ бо і тут теж є боги". Звідси, висновує Стагірит, й «до дослідження кожної тварини слід

підходити не ніяковіючи, і вважаючи, що у всьому є щось природне і прекрасне" (I,5,645a17). Ця Аристотелева настанова націлює на *спостереження і опис живого* і живих організмів, що власне й було зреалізоване ним в його «біологічних» трактатах.

Але ще цікавішою ця настанова стає тоді, коли ми пристанемо до вже згадуваного Гайдеггерова тлумачення слів Геракліта, що звучали у спосіб „ethos antropoi daimon". Згідно з Гайдеггером, це слід потрактувати так: місце перебування людини і є для неї простір присутності Бога, чи то: Божественне життя може відкритися для неї за найзвичайніших умов її побутового життя (Хайдеггер,1993с.215). Відтак, можна казати, що ethos, звичай, побут, моральність, та, як писав Едмунд Гуссерль, *Lebenswelt,* „життєсвіт" людини задає *сенси* пізнання, в тому числі й наукового пізнання, життя, *націлюючи на його потрактування та розуміння.*

Людський „життєсвіт", утім, може утворювати різну, говорячи словами М.Гайдеггера, „екзистенційну налаштованість", а тому викликати й різний „онтичний" настрій у сприйнятті життя, споглядаючи його різноманітні виявлення, скажімо, „сміх" чи „сльози", або „сміх і сльози", або ж „сміх крізь сльози". Легенда про Геракліта як „філософа, що плаче" дає нам можливість ближче підійти до розуміння одного із сенсових модусів сприйняття життя, що задає певне поле значень, в якому ми як філософи, науковці або звичайні люди визначаємо модальність пізнання („судження про") життя – проблематичну, асерторичну або аподиктичну. Тобто тлумачення його в *можливості*, *існуванні* чи *необхідності*, відтак й погляду на нього в ракурсах домінування буденного, етичного, естетичного, науково-раціонального або ж філософського підходу та відповідних дискурсів.

Так от: Геракліт оплакував все, засуджуючи, як свідчить Іполіт, „невігластво всього життя і всіх людей, але відчуваючи жалість до життя смертних". А Лукіан передає таку, начебто Гераклітову, сентенцію (слова в ній, як встановлено на сьогодні, справді належать „логосу" філософа і відомі нам із фрагментів, що зберіглися): «О чужоземець, я думаю, що життя людське нещасне і повне сліз, і немає в ньому нічого, непідвладного смерті; тому я вас жалію і плачу. І теперішнє мені не здається великим, а вже майбутнє й зовсім скорботне - я осягаю світові пожежі і загибель Всесвіту. Про це я і плачу, а ще про те, що не існує нічого постійного, але все змішане, як у базіканні, і одне й те саме: задоволення-незадоволення, знання-незнання, велике-мале – все це пересувається туди-сюди і чергується у грі Вічності. А що таке Вічність? - Дитя, що грає, кості кидає, то виграє, то програє. А що таке люди? – Смертні боги. А боги? – Безсмертні люди» (Фрагменты...,1989, с. 180.)

Зовсім протилежне ми спостерігаємо у народній сміховій культурі, „логос" якої, як показує М.М.Бахтін, наповну відізвався в творчості Франсуа Рабле. У романі письменника „Гаргантюа і Пантегрюель" можна побачити своєрідне пародіювання сліз і слів Геракліта. Коли Епістемон з Панургом йдуть за порадою до Сивілли, то вони опиняються перед темною, закуреною, покошеною хатиною, вкритою соломою. І тоді Епістемон промовляє: «Геракліт, великий скотист і туманний філософ... пояснював своїм послідовникам, що боги мешкають у таких місцях аж ніяк не гірше, ніж у палацах, де повно всіляких насолод». Тобто, й у «таких місцях», є життя освячене богами, відтак гідне, щоби жити – гідне життя!

Це тлумачення „етосу" Геракліта перегукується у романі Ф.Рабле з карнавалізацією „полемосу" ефесця – „полемосу" як «війни», «батька та царя усього». Така війна постає насамперед як словесна сварка та боротьба матеріально-тілесного, природного низу проти „логосу" поетів та філософів. При цьому „людина", тобто „мікрокосм", розглядається тут контрарно християнській спіритуалістичній традиції. У тріаді «тіло-душа-дух» (відповідно до якої, починаючи з гностиків розвивалися концепції «соматичної», «психічної» та «пневматичної» людини), Ф.Рабле цілком споріднено із ренесансною художньою традицією, акцентує життя тіла, у метафоричному дискурсі «ігор подібностей і знаків» якого «раптом» з'являється лексика, в якій, йдучи за Ф.Броделем, можна побачити семантику «ігор ринкового обміну»: *тіло* мислиться як таке, всі члени якого „дають позичку, кредитують, беруть у борг". І це *природний* стан, виголошує Панург, бо природа створила людину саме для того, щоб вона „ позичала іншим й брала в борг сама" (тут так і хочеться вигукнути: чим це не художньо-образне передчуття ідеї життя як обміну речовин та своєрідне пояснення природного „гомеостазису" життя!?). Навіть гармонія небесна, веде раблезіанській філософ, поступається узгодженості дій всіх частин людського тіла за таким принципом! Мета творця „мікрокосму" полягала в тому, щоб підтримувати його життя і душу, яку він поселив у тіло як гостину. Життя перебуває у крові. Кров – помешкання душі. «А уявіть тепер світ, де кожний дає кредити і бере у борг, де всі – боржники, і всі – позикодавці»- радіє Панург. «Яка гармонія запанує в струнком русі небесних сфер! Яка злагода настане між стихіями! Як насолоджуватиметися природа всім, що вона створила і зростила! Церера постане обтяженою хлібними злаками, Бахус – вином, Флора – квітами, Помона – плодами, Юнона, цариця ефіру, постане перед нами світлою, животворною, такою, що несе всім радість» (Рабле,1966, с.297).

М.М.Бахтін показує, що на гротескну концепцію тіла у Рабле найбільше вплинув «Гіппократів збірник» – збірник філософсько-медичних праць, в яких природа хвороб і методів їх лікування виводились із взаємодії чотирьох стихій – повітря, води, вогню, землі. Пояснюється такий вплив, зокрема, й тим, що мислення Гіппократа (й інших авторів збірки) має не стільки поняттєвий, скільки образний характер. Та не менш, а то й більш важливою обставиною тут є те, що гротескна концепція тіла у Рабле, як і розуміння Космосу у Геракліта, грунтується на ідеї *становлення.*

Б:Становлення як архетип, концепт і принцип осмислення життя

Історія філософії малює різнобарвну картину категорного аналізу ідеї становлення. Натомість вся історія людського буття відпочатку вишиває примхливі мережева архетипічних і образно-символічних форм її вираження в різних текстах культури. В цілому можна констатувати, якщо з філософсько-категорного погляду становлення пов'язує буття і небуття, рух і спокій, дійсне і можливе, конечне і безконечне, форму і зміст, оформлене і неоформлене, „макрокосм" і „мікрокосм", зрештою, знання і незнання (відтак й наше знання-незнання про життя, точніше, знання-незнання життя), то з історико-культурного погляду становлення постає як пошук відповіді на інтимний і глибоко вкорінений вже з ранніх форм свідомості потяг людини до розкриття таїни життя.

В архаїчно-міфологічній свідомості становлення в образно-символічній формі пов'язується із архетипом Вогню. У давньо-індійській міфології уособленням вогню є *Агні* (букв. «вогонь), який втілює рухомість і багатоморфність живого (одушевленого, дихаючого) сущого, а тому його важко схопити й виразити. З цієї причини Агні постійно порівнюється з різними богами, людьми, тваринами, птахами, окремими предметами. Звідси й численні версії походження Агні: то він народжений у воді, то на небі, то від самого себе, то від тертя двох кусків дерева, що тлумачиться як акт зачаття, а його батьками є небо і земля. У гімнах «Рігведи» він горить, сяє, освітлює, знає всі шляхи і мудрості, сполучає небо і землю, є посередником між життям і смертю, перетворюючись пізніше на бога домашнього вогнища і жертовної ватри (Мифы народов мира..,1991, т.1, с.35). У давньогрецькій міфології таким уособленням становлення всього сущого в образі Вогню постає *Зевс*, який і мислиться власне «вогнем», «гарячою субстанцією», що володіє всім небом як своєю домівкою, отож, перетворюється на організуючий первень космічного і божественного життя на Олімпі, де земля сходиться з небом й де небо переходить у вогняний ефір. В античній

етимології слово «Зевс» (інд.-євр. - «світле небо») пов'язане з коренями слів «життя», «кипіння», «зрошення». Тут треба зважати, шо міфологічній свідомості властиве розуміння Імені як деякої глибинної (внутрішньої) сутності, відтак тотожності імені і його носія. Тому структура божественного імені відображує структуру самого божества (Мифы народов мира..,1991, т.1, с.465, 509). Звідси, вже в семантиці імені можна виявити, що як первень всього живого Зевс напрочуд дітородний і рухливий у своїх перетвореннях та розмаїтих втіленнях (в чому не поступається Агні). У міфі (оповіді) про нього ця життєдайна сила знаходить своє виявлення в тому, що для відтворення і підтримання життя він здатний перетворюватися на Лебедя, Бика, Змія, золотий дощ, грім і блискавку та ін., тобто набути будь-якої подоби живого (чи того, що сприяє започаткуванню певного родоводу) заради самого життя.

З цього погляду вельми життєдайним виявився зв'язок Зевса і Лети, від якого народилися Аполлон і Деметра, позаяк Зевсовий «вогненний потік», через Аполлона і німфу Корніаду, перелився в їхню дитину - Асклепія, бога зцілення і лікування. Міфічний образ Асклепія як іпостасі Аполлона (а надалі і легендарний родовід асклепіадів з острова Коса) стоїть у витоків народження античної наукової медицини, адже саме поблизу храмів Асклепія, куди приходили хворі та де практикували античні медики, утворювалися перші медичні школи. Цей образ знаходить своє місце і в мисленні Гіппократа. Але якщо в самому «Корпусі Гіппократа» ми майже не знаходимо відблисків «Зевсова вогню» та ідеї становлення (тут йдеться лише про взаємодію «гарячого» і «холодного», «гарячого» і «вологого» та ін. й вплив їхніх співвідношень - позаяк все в природі живе в їхньому сполученні - на самопочуття людини), то в Клятві Гіппократа з її головною вимогою «Не зашкодь!» життю, ми знаходимо безпосереднє звернення до образів Аполлона, Асклепія та його дочок – Гігії (здоров'я) і Панацеї (лікування), які унормовують у свідомості давніх греків архетипи Вогню і становлення як оберегів життя.

Втім, у Гіппократовій традиції насамперед успадковується Аристотелева концепція якостей як самостійно діючих сил. У такий спосіб відкидається Парменідове єдине буття, що пагано сполучається з медичною практикою. Стверджується, що якби людина була чимось єдиним, то вона б ніколи не хворіла. І цей висновок підкріплювався суто емпіричними аргументами, які вказували на багатоманітність існуючих у медицині засобів лікування. Висувалася й «теорія» необхідності існування багатьох начал для народження організму. При цьому вводилося поняття «ізономії», тобто врівноваження сил: якщо між собою не будуть узгоджуватися тепле і

холодне, сухе і вологе, і одне буде брати гору над іншим, то не буде ніякого народження. Тому, життя людини як постійний рух динамічних начал, що узгоджує якості-сили організму – кров, слиз, жовч – постає як постійний процес відновлення-становлення. Відповідно, здоров'я і хвороби - це процеси змін в організмі, процеси врівноваження й порушення рівноваги, що *постають* у житті (Визгин, 1982, с.349).

Ідея становлення, очевидно, не без визначального впливу «Гіппократового збірника», своєрідно трансформувалась в герметизмі, а саме в тлумаченні ним людини як посередника всіх світових сфер – небесних, земних і підземних та сполучної ланки всіх космічних сил і впливів. Людина – мікрокосм, не просто його Аналог, а *істота*, що актуально пов'язана з усім у світі, відтак потенційно всемогутня. Вона, як вважав Парацельс, є таїною і одкровенням усієї природи, її *квінтесенцією* – п'ятою сутністю („есенцією"), що утворюється чотирма стихіями. Людина, з цього погляду, перетворюється на центр природи, на грунті дослідження її складових – мінералів, рослин, тварин, планет, зірок і розумних її стихій - можна проникнути в „нутро" людини. Тому Парацельс й вбачає знаннєву основу лікарського мистецтва у вивченні чотирьох наук – філософії, астрономії, алхімії та етики (науки про чесноти). Герметизм приносить в природу діюче, активне начало. Будучи просякнутою симпатіями і антипатіями, впливами і прагненнями, природа постає діючою і страждаючою, а людське життя - як постійний неспокій та випробування. Адже «бути» означає „якіствовати", тобто за Бьоме – мучитись (Qualitat – guallen–Quall) (Ахутин,1988,с.35). Постійне перетворення тілесного на ментальне, чуттєвого на вольове, втягує життя людини у безперервний процес становлення й створює зворотний ефект – активну дію речей і космічних сил. Відтак знайти природу означає «підгледіти» і «підслухати» її справжню мову – магічну, ангельску чи райську - мову в якій форма існування речі є водночас формою її значення. У власне логічному плані це означало зосередження уваги на тотожностях і відмінностях, подібностях і суміжностях, що пояснювались енергіями суперництва та симпатії. Отже, відбувалося наповненя знаків природи деяким духовним змістом. Але, зрештою, таке осягнення живої природи як постійного становлення її прихованих духовних сил вимагало зверненн до містичного споглядання і магічних дій, які в єдності й утворювали власне герметичний досвід.

В: Микола Кузанський. Становлення: ***те саме*** *– причина багатоманіття речей*

Ідея становлення речей (і знання про них) на свій кшталт „проростає” й в неоплатоністичній схемі мислення Миколи Кузанського, де розум виступає посередником між Єдиним і Космосом. Космос, або Краса, - інша назва світу – виник у пориві до більш ясного відтворення абсолютно собі тотожного - недосяжного «**того самого»**. Можна до цієї причини Всього, тобто **того самого**, силою розуму піднести досконаліть ступенів сущого, його сил і дій, його число, вагу, міру, й у такий спосіб упевнитися, що породження, руйнування, зміни і подібне до цього відбувається від того, що **те саме** ототожнює. Для відтворення недосяжності, яка збігається з «абсолютним тим самим», суще змагається в уподібненні «тому самому» шляхом ототожнення себе із самим собою і, отже, різкого знеподібнення з кожним іншим. Відтак безконечність, або ж недосяжність, розгортається в максимально доступній для природи яскравості знеподібнення. Виходить, що прилучення до однієї тієї самої сутності розвиває протилежну спрямованість сил. Зберігаючи тотожність із самим собою, ці сили, в свою чергу, прагнуть ототожнити - скажімо, гаряче прагне гарячити, холодне охолоджувати, - і, позаяк, гаряче кличе негаряче до тотожності із собою, а холодне кличе нехолодне до тотожності із собою, виникає боротьба, а з нею *становлення*, отже, руйнація і тимчасовість, нестійкість і багатоманіття рухів. Уподібнення означає деякий збіг «сходження униз того самого до не того самого» і «сходження угору не того самого до того самого». Творіння, або виникнення (genesis), можна тому вважати таким уподібненням абсолютному буттю, коли останнє у якості «того самого», ототожнюючи, кличе ніщо, або небуття до себе. Тому святі, резюмує Кузанець, й називають творіння «подобою» і «образом бога» (Кузанский,1979, т.1, с.341, 340).

Філософська рефлексія Кузанця, у вигляді концепції „вченого незнання”, розгортається у напрямі то до Єдиного, що самоформується, то до Космосу, який формується Єдиним. Безконечну простоту творящого Бога розум проецює в точку, що розгортається у безконечному просторі можливих творінь. Створювані форми за такої схематики позбавляються самостійного значення, адже будь-яка з них може бути представлена як модифікація іншої, але не на підставі „внутрішньої природи”, а як „результат” „збігу випадковостей”, що утворюються на грунті виявлення єдиної природи, яка, зрештою, й становить сутність форми. Форма „така” тому, що єдиному випало „*так” трапитися,* отже вона вміщує в собі всю природу, і разом із тим є лише „вузол” всезагальних зв’язків, момент розгорнення ланцюга перетворень, або ж, говорячи математичною мовою, деяке значення функції.

Нове бачення способу буття речей (форм) у світі як певного співвідношення виявляємого у взамостановленні „абсолютного максимуму”

та „абсолютного мінімуму”, постає у Кузанца своєрідною інтерпретацією біблійно-християнського поняття творіння, що, як показав, К.Ясперс, шляхом відокремлення сутності від існування, створювало, окрім власне релігійного змісту,й духовні підстави для раціонального осягнення „трансцендентальної сутності” речей. У М.Кузанського простір розгорнення світу не має безпосереднього, природно-натурального зв’язку з „творящим Суб’єктом”. Цей „суб’єкт” представлений у світі лише як *точка,* яка розгортається у безконечно однорідному просторі (в такому тлумаченні можна бачити і витоки розведення в Новий час двох субстанцій – *мислячої* і *протяжної*). Розум, звернений до недосяжної творчої простоти Творця, перетворюється на „чисте дзеркало”, в якому по-новому бачиться світ. Він споглядає в цьому дзеркалі „зняття” будь-якої іншості і будь-якої відмінності в єдиному або ж, що те саме, „трансфузію” (переливання) єдиного у всі речі. Розумом неосяжний світ – це Божественне ніщо. Умоосягаєма ж основа світу як його „мінімум” – точка, як „максимум” – безконечний однорідний простір. Зрозуміти дещо – означає побачити його як модифікацію Єдиного, подібно до того як фігуру можна розглянути як модифікацію прямої лінії.

Пропозиції (припущення) щодо світу, за Кузанським, мають виходити з нашого розуму, подібно до того як дійсний світ виходить з божественного. Позаяк людський розум є шляхетною подобою Бога, і бере, наскільки може, участь у „плодючості творящої природи”, то він із себе, як образу всемогутньої форми, розгортає «творіння розсудку» подібних до дійсних речей. І чим глибше споглядає себе розум у „розгортуваному із себе ж світу”, тим більше плодів він породжує в собі шляхом творення певних „пропозицій-припущень” та „інструментів” пізнання світу. У своєму творі „Берил” Кузанец пише: „...Врахуй, що говорить Гермес Трисмегист: людина є другим богом. Як бог – творець реальних сутностей і природних форм, так і людина – творець мислетельних сутностей і форм мистецтва, які суть подоби його інтелекту, як творіння бога - подоби божественного інтелекту” (Кузанский,1980,т.2,с.99). Тут посутньо в філософсько-теологічних термінах „промислюється” думка, що „інтелектуальна інтуіція” „природи творящої” може бути висвітлена лише за допомоги певних мислительних припущень щодо неї, а споглядання „природи створеної” не може не бути опосередкованим певними її ідеалізаціями, або ж певним її «мислительним образом» – „знаємим” як „вченим незнанням”.

О.Лавджой в книзі „Великий ланцюг буття” вказує на п’ять новацій бачення Всесвіту, котрі складаються в епоху Відродження та Новий час. Це: 1) припущення, що інші планети нашої Сонячної системи населені; 2) руйнування уявлення про кристалічну сферу нерухомих зірок і розсіяння

цих зірок в безмежних просторах і невизначених відстаннях; 3) розуміння зірок як сонць, подібних до нашого й таких, що мають власні планетні системи; 4) припущення, що планети цих інших світів також населені розумними істотами; 5) твердження про безконечність фізичного Всесвіту, простору і кількості сонячних систем, які містяться в ньому. Ці п'ять положень постали засадовими для космології Джордано Бруно, але, можна стверджувати, що всі вони - дотичні наслідки того способу мислення, що складається в парадигматиці „науки незнання" Миколи Кузанського. В цій науці породжуване безконечним „мікрокосмом" людини знання про творче становлення безконечного „Макрокосму" (творіння його Єдиним) у конечний спосіб довизначає Абсолютну безконечність й розширює просторові та часові межі існування Всесвіту, зумовлюючи його живе Життя, отже, і його *подвійну окличність(еквівокацію) - як поняття (знання) в житті, і як воночас життя в понятті (знанні).*

Очевидно, можна за певної логіки міркувань говорити про те, що у Кузанця апофатичне богослов'я, продумане у філософській науці „незнання", переформулюється на мистецтво діалектики і метод гіпотетичного теоретизування про можливі способи розгортання світу. Можна говорити й про те, що „наука незнання" онтологічно задає «картину світу», логічно - „епістему", згідно якої *акт пізнання* – це зустріч раціонального мислення людини з універсальними схемами дії самої природи, в якій людина відрізняє себе як пізнаючу істоту від світу, що перевершує людське мислення і будь-який спосіб його мислительного конціпіювання, відмежовуючи тим самим в цій „методологічній рефлексії" теологічне одкровення, пантеїстичний містицизм, метафізику природи і наукове знання про природу. Але можна поінтерпретувати позицію Миколи Кузанського й так, що „невидиме" Життя як „творча сила" (Єдине і Творець всього) не осягається конечним людським розумом. Адже перетворюючи його на видиму реальність людського розуму, тобто стягуючи його до деякої локалізованої у просторі і часі мінімальної точки, з якої намагаємось осягнути його безконечність (відтак й багатоманітність), ми в *дій*сності, тобто у *діях* (операціях) розуму, перетворюємо його на даний нам у чуттєвому спогляданні предмет, або річ. А це вже дещо інше ніж Життя, і нагадує хід думки В.І.Вернадського, який витісняв поняття „життя" в сферу філософського мислення, залишаючи природознавству (фізиці, хімії, біології) вивчення форм його нявного *багатоманіття* в аспектах „ живої речовини" і „природного тіла".

Але подібно до того як Єдине, на чому наполягає Кузанець, все ж осягається розумом, так само, можна припустити (позаяк ми вдалися до цієї

аналогії), що й Життя осяжне розумом, але в інший спосіб. Невидиме життя тут виявляється споглядуваним, але „ воно споглядається у невидимий спосіб, саме так, як ум осягаючи те, що читається, у невидимий спосіб вбачає невидиму істину, що прихована під літерою…Подібно до того як відчуття нічого не розрізняє саме по собі, але має здатність до розрізнення від вищої здатності, так і предмети чуттєвого сприйняття існують не від себе, а від більш високої сили. Тому апостол і сказав, що ми від мирської тварі як від видомого світу вивершуємося як творіння від творця… апостол хотів навчити нас у невидимий спосіб осягати в бозі те, що в творінні ми бачимо. Адже будь-яке дійсно існуюче творіння в будь-якому випадку може бути. А те, що не може бути, то не є. Тому небуття не є творіння. Адже якщо воно є творіння, воно принаймні є. Окрім того, позаяк „творити" означає „приводити від небуття до буття", зрозуміло, що саме небуття ні в якому разі не є творінням" (Кузанский,1980,т.2,с.139-140). Для нас у цих міркуваннях Кузанця показовим є, по – перше, його звернення у поясненні осягнення „невидимого" до мови як певної моделюючої і репрезентативної системи мислення (тут проступає його приналежність до платоново-аристотелевої традиції „філософії імені"), а по-друге – заломлення в його мисленні неоплатоністичних ідей еманації Єдиного та ієрархії сущого як різних щаблів поіменування. Останні постали, відповідно, у плані онтології як „піраміда світла", а логіки – як *діалектика становлення* буття із небуття, що є віддаленим прообразом систем німецького ідеалізму, передовсім систем Шеллінга та Гегеля.

Особливо треба відзначити, що М.Кузанський для пояснення актів творення активно використовує символіку світла і вогню, яка, що ми вже бачили, зароджується в архаїчній свідомості, а надалі широко задіюється античними філософами. Кузанець тлумачить творення світу Словом Бога як явлення світла «Батьком світла». Відтак всі створені речі суть деякі «світила» для виведення інтелектуальної сили у акт, щоб у дарованому їй у такий спосіб світлі, вона могла прийти до джерела світил. І зрозуміти це (а розуміння є життям інтелекту, і воно ж є бажаним буттям) неможливо, якщо не підійматися до нього, не знаючи світла (Кузанский, 1979, т.1, с.332).

А ось як він описує конкретні акти творення. Бог застосував при створенні світу арифметику, геометрію і музику разом із астрономією – мистецтва, якими і ми користуємося, досліджуючи пропорції речей, елементів і рухів. У дивному порядку, вигукує філософ, складені елементи Богом, який все створив у числі, вазі й мірі, - число відноситься до арифметики, вага – до музики, міра – до геометрії. Влаштовуючи це, божественна вічна мудрість, застосувала невиразиму пропорцію. Вона

взаємно пов’язала елементи - землю, воду, повітря і вогонь - таким співвідношенням, що одне необхідно існує в іншому. Звідси й Земля («за словами Платона», -обмовляється Кузанець) є деяка жива істота, у якої каміння замість кісток, річки замість жил, рослини замість волосся, а тварини, що здобувають собі їжу серед рослинності Землі, подібні до комах у волоссі живих істот. При цьому земля як елемент відноситься до елементу вогню, «як світ до Бога». У вогня - в цьому відношенні до землі - багато подібностей із Богом, підкреслює філософ: його потенції немає межі, він на землі все виробляє, все пронизує, все осяює, розрізнює і формує через посередництво повітря і води, так що всі породження Землі суть начебто все нові і нові дії вогню, а форми речей є багатоманітними від того, що по-різному відображають один і той самий вогонь. Щоправда, вогонь - занурений у речі, без яких він не існує, як не існує і земних речей без нього. А Бог цілком є абсолютним: він немов би абсолютний вогонь, який поглинає все, і абсолютний блиск – світло, в якому немає темряви. До його вогненності і блиску все суще намагається приєднатися, як ми це бачимо у всіх зірок, де знаходимо цей блиск в його матеріальній визначеності. Той самий блиск, але в його нематеріальній визначеності, ми спостерігаємо у житті істот, які живуть розумним життям (Кузанский, 1979, т.1, с.140-141).

З філософів символіка вогню і світла до Кузанця, окрім згаданих Геракліта, Парменіда, Платона, Аристотеля, також використовувалася неоплатоніками і християнськими містиками, серед яких, зокрема, були Плотін, Прокл, Псевдо-Діонісій Ареопагіт, Іоан Скот Еріугена, Данте. При цьому відстоювалися ідеї (що потім безпосередньо вплинули на Кузанського) еманації світла з повноти буття, ієрархії сутностей як світлової ієрархії, світлового іменування. З цього погляду особливо цікавим постає вчення Діонісія Ареопагіта, в якому все існуюче постає як включене в ієрархію. Всі члени ієрархії – ангельські чини, уми і душі – виступають відображеннями трансцендентних первообразів, які містяться у божественному розумі – випромінюваннями, «теофаніями», виявленнями Бога у світі. Світло у Діонісія – це подоба божественного блага. Творіння тією мірою прилучені до блага, якою вони можуть сприйняти це світло. У трактаті «Про божественні імена» сонце і світло наводяться як приклад найбільш простого і точного уподібнення божественному благу (Андрушко,1989, с.109).

Микола Кузанський у свій спосіб накреслює вчення про Ім’я як вчення про сутність, відстоюючи при цьому ідею ієрархії сутностей. Вершину останньої, як ми бачили, утворює „абсолютний максимум”, в якому можна бачити зародок майбутньої Гегелевої „ ідеї в собі” в її діалектичному

русі до „інобуття”. „Справді, - урочисто проголошує Кузанець, - якщо максимум є той максимум, якому нічого не протистоїть, то зрозуміло, що йому не може підходити ніяке власне Ім’я; адже всі імена накладаються виходячи з деякого неповторного смислу, завдяки якому одне відрізняється від іншого, а там де всі речі суть єдине, ніяке власне Ім’я неможливе. Гермес Трисмегист справедливо говорить: „Позаяк бог є всезагальність речей, жодне з імен не є його іменем власним, інакше або бога знадобилось би називати всіма іменами, або все називати його іменем, поскільки у своїй простоті бог згорнуто містить всезагальність речей. За його словами, це власне Ім’я – яке ми називаємо невимовним, а ще тетраграмою, тобто «чотирьохлітерним”, і яке є власним тому, що відповідає богу не в тому чи тому відношенні його до творіння, а за його власною сутністю, - потрібно тлумачити як „єдиний і все”, або, краще, як „ все в єдності…З іншого боку, єдність є Ім’я бога не в тому сенсі, в якому ми звичайно іменуємо або розуміємо єдність, тому що як бог перевершує всіляке розуміння, так далі більше він перевершує будь-яке Ім’я. Імена накладаються у відповідності з нашим розрізненням речей в русі розсудку, який набагато нижче інтелектуального розуміння; розсудок не в силах вийти за межі протилежностей, і не існує імені, якому в його русі не протиставлялося б інше. Відповідно, єдності в русі розсудку протилежна множинність, або багаточисленність. Богу підходить не ця єдність, а така, якій не протилежні ні відмінність, ні множинність, ні багаточисленність. Така єдність і буде його максимальним іменем, що згортає все у простоті своєї єдності” (Кузанский, 1979, т.1, с. 88-89).

У цьому міркуванні Миколи Кузанського передовсім важливим є те, що його грунтом слугує, як пише Ю.С.Степанов, ідея про „два способи” іменування – земне (людське) і божественне (Степанов,1985,с.52). Найближчим джерелом її є, ймовірно, біблійна традиція. Згідно Біблії „спочатку було Слово” – акт творіння розпочинає божественне Слово. Далі біблійний міф промовляє, що створюючи світ, Бог виступає водночас й як творець імен, проте тут він обмежує (як, доречі, і в індійській міфології) свою діяльність трьома днями творіння: в перший день світло було відділене від темряви, і Бог назвав світло днем, а темряву ніччю; на другий день він створив твердь і назвав її небом; на третій день – сушу і „ зібрання вод”, і назвав перше землею, а друге морем. Коли ж Творець перейшов до створення „тварей” – тварин і рослин, то він доручив іменування Адаму, до якого привів всіх «тварин польових» і «птахів небесних» (про рослини далі не говориться), „щоби бачити, як він назве їх”: і „ нарік чоловік імена всім скотам і птахам небесним і всім звірям польовим” (Буття.20).Тут, в біблійній

традиції, симптоматичним є те, що імена певної сфери *багатоманіття форм живого* („видам життя") дає людина, утворюючи у такий спосіб і „види імен" живого, тоді як „загально-родові імена" життя і того, що забезпечує його *буття і єдність*, залишаються поза її компетенцією.

З цього погляду більш цікавою є подальша хода думки Кузанця. Філософ розрізнює два слова (імені) „єдність". Одне з них – слово звичайної мови, можна навіть сказати всієї мови, Мови взагалі: як таке воно протиставлене словам „множинність", „множина". Й тут філософ формулює принцип, згідно якому значення слів у мові мисляться лише в протиставленні одне одному, тобто *опозитивно*. Це можна розглядати як початок опозитивної, або контрастної теорії значень, основний принцип якої („в мові не існує нічого, окрім відмінностей") надалі був гіпертрофований Ф.де Соссюром, а також в різних напрямках структуралізму (Степанов,1985, с.53). Проте думка Кузанця йде далі: він розглядає Ім'я Бога (друге Ім'я „єдності") як категорію, що не вступає у будь-які відношення опозиції або контрасту з іншими сутностями та їхніми іменами. Однак, разом із тим це Ім'я постає як семантична категорія. У такий спосіб, розгортаючи вчення про „Ім'я Бога", філософ закладає засади іншої, а саме „неконтрастної теорії значення" (Степанов,1985,с. 53).

Ці міркування Кузанця про іменування та осмислення значення імен з погляду „опозитивної", „контрастної" та „неконтрастної» теорії значення, на мій погляд, можуть слугувати певним дороговказом як у загальнотеоретичному категорному конціпіюванні понять „життя" і „живого" в розрізі співвідношення „єдиного" і „багатоманітного", „загального" і „особливого" („одиничного"), „безконечного" і „конечного", „буття" і „небуття", так і в розрізі смислового та знаково-семіотичного їх тлумачення. Якщо перший шлях породжує діалектику розвитку понять у спосіб їх визначення через протилежності, то другий веде до діалектики як герменевтики у спосіб витлумачення самого сенсу ідеї життя. Цікаво, що на першому шляху ми можемо прийти до своєрідної апофатики у логічному визначенні поняття «життя», один із перших зразків якої можна знайти в анонімному трактаті „Ареопагітик". «…Ім'я сущого поширюється на все існуюче, але й перевершує його; Ім'я життя – на все живе, перевершуючи його …» (Антология мировой философии,1969, с.616). У цьому розважанні приховані мовні підставини, а саме, Ім'я класу імен не належить до тієї ж мови, що й імена, які входять до цього класу (це й одна з неявних засад «дерева Порфірія») (Степанов,1985,с. 56).

Другий шлях веде до розробки знаково-семіотичної концепції життя, позаяк виходить з того, що ідея Життя («ейдос») постає як смислова і цілісна

картина *живого* предмету, картина його *природи*. Це націлює на розкриття семіотики значень живого, репрезентованих в різних символічних системах бачення світу – мовних, релігійних, мистецьких, містико-філософських. Опукло, на мій погляд, ця думка проступає в таких словах Бодлера:

Природа – це храм, в якому живі колони
Часом скрикують неясні слова;
Людина йде там крізь ліс символів,
Що спостерігають за нею поглядом розуміння
(„Відповідності": в поезії „Квіти зла")

Г: Життя між ейдосно-смисловим і логосним тлумаченням

Втім, в історії думки спостерігаються й спроби примирити «ейдосно-смислове» й «логосне» («ейдос» і «логос») тлумачення «живого життя», яке ми зустрічаємо, зокрема, в класичному німецькому ідеалізмі. Стосовно життя цей підхід „прочитується" тут в рамках обґрунтування принципу тотожності мислення і буття, і який можна описати так. Спочатку існує ідея буття, яка, втім, як „неконтрастне Ім'я" втілює його «сенс» й тільки, а більше нічого. „Сенс", протиставляючись «іншому», яке є інобуттям, межою і окресленням сенсу, отримує інше буття, що, розгортаючись, проходить різні щаблі; небуття, у відповідності до цих щаблів, *стає* чимось осмисленим і *постає* буттям. Сенс, маючи своєю знаково-символічною передісторією Слово, Ім'я, Бога, Єдине, набуває в німецькому ідеалізмі, починаючи з Фіхте і завершуючи Шеллінгом та Гегелем, значення Абсолютної Ідеї, яка, втім, попри всі хитрощі Розуму, «проростає» з „онтологічного кореню" Життя. Проте саме життя тут немов беруть у дужки, виносять за межі мислення, водночас втискуючи його в рамки його тотожності буттю, відтак намагаються розчинити в мисленні, в його внутрішніх самовизначеннях, в свідомості Я. У такий спосіб життя постає тут як деякий ірраціональний осад, який математично можна подати як √-1. З іншого боку, в такому підході до життя відбувається розмежування „теоретичного" і „практичного" його осмислення, яке постає, в контексті концептуально-системного розведення теоретичного та практичного розуму.

Те, що у Канта з погляду „чистого", теоретичного розуму можна не пізнати, а лише помислити як „річ-в-собі" (а це - „Бог, безсмертя душі, свобода" і - загадкове! - „etc.", які посутньо є „інобуттєвими" виявленнями Життя, що „визначаються", я б сказав, „поіменовуються" лише негативно, „апофатично", і які Кант перетворює на постулати практичного розуму), набуває для Фіхте кардинального значення в його життєвому

самовизначенні. Зустріч Фіхте з Кантовою думкою призвела до духовного перевороту у світосприйнятті мислителя. „Я розчинився у філософії Канта...знайшов в ній лікі від моїх розчарувань, їй завдячую тим, що вірю в свободу людини... Прочитавши „Критику практичного розуму", я побачив себе таким, що живе в новому світі" (Реале, Антисери, 1997; кн..4, с. 33). Новизна думки Фіхте полягала в трансформації „мислячого Я" Канта в „чисте Я".

Власне в цьому моменті він виявляється не лише послідовником, але й послідовнішим за Канта. Фіхте остаточно руйнує сприйняття світу як порожнього простору, в якому знаходяться речі з їхньою незмінною сутністю, котрі лише потребують відповідного поіменування в пізнанні. Він ставить питання: як забезпечити, щоб рефлексивні визначення понять вбирали в себе життя речей. Присутність *Я як ноумена в феноменальному світі* забезпечує єдність чуттєвого й інтелегібельного сприйняття життя, даючи водночас підстави для єдності „Я практичного" і „Я теоретичного". Як стало зрозумілим надалі, Фіхтеанське „Я", взяте у безконечності, являє собою пристрастну жагу свободи, що в людській активності поєднує протилежності безконечності і конечності (обмеженості). Воно підготувало романтичне поняття Духу як вічно життєвого творчого пориву до безконечного (безсмертного). Філософія „Я" Фіхте показує, що *фундамент живої активної свідомості полягає в конституюванні сенсу*. Зрештою, в його системі можна виявити прихований ланцюг тотожностей: життя=активність(дія)=свідомість (мислення) = свобода (сенс)= Я(творчість).

В платоново-аристотелевій традиції, на якій базувалась „філософія імені", безумовним принципом мислення був принцип несуперечності. У вольфіанській філософії (до певної міри ще й у Канта) принципом мислення також є Аристотелів принцип тотожності А=А. Для Фіхте цей принцип випливає з більш первиннішого. Принцип А=А є чисто формальним, він говорить, що якщо існує А, то А=А. „Я", мислячи ж зв'язок А з А, окрім логічного зв'язку, мислить й саме А. Отже, принцип „Я" не є цією логічною тотожністю, адже вона покладена, а тому не первинна. „Я" не покладається іншим, воно покладає саме себе. Тотожність Я=Я не абстрактна і не формальна, це - активний, динамічний процес самопокладання, інакше - безумовна умова. І якщо класична (докантова) метафізика виходила з того, що дещо, щоби діяти, має передовсім існувати (буття є умовою дії), то після Кантової тези „буття не є предикат, а покладання", Фіхтів принцип Tatsache („справи-дії") переосмислює класичне розуміння співвідношення буття і дії: тепер буття іде за дією, розчиняючи її „онтологічний корінь" – Життя - у визначеннях поняттєвого мислення .

З цього погляду відповідність між життям і уявленням про нього пояснюється достатньо просто, адже життя в дії постає як предмет. Тут життя як предмет і уявлення про нього постають не як дещо різнопорядкове, а як *одне й те саме*, тільки перше є породженням *несвідомої* продуктивної сили уяви, а друге – продуктом *свідомої* репродуктивної діяльності мислення, що породжує поняття. Те, що створюється несвідомою діяльністю Я, сприймається як *життєва реальність*, а те, що відтворюється свідомо є світом *ідеального* уявлення про неї. Бар'єр, який виникає між двома цими світами пов'язаний з тим, що Я не може ніколи одночасно діяти й поняттєво усвідомлювати свою діяльність, адже рефлексія, яка необхідна для усвідомлення діяльності, *перериває* останню. Тому Я ніколи не здатне *безпосередньо* бачити свою власну життєву діяльність, а бачить її лише в її продукті, що здається їй зовнішним й чужим.

Але перед метафізичним поглядом Фіхте все ж не зникає примара подвійного образу життя - його *двоякличність* як „знання про життя *в житті*" і „життя *в знанні* про життя". Намагаючись позбутись її він використовує як поняття Єдності, так і неоплатоністичний образ-символ „світла", що іррадіюючи розпадається на буття і мислення. Знання і буття постають вже не як такі, що відпали від свідомості (у самопокладанні Я), а як розмежування (диференціація) в її середині. Ще не розмежована Єдність лежить в основі будь-якої свідомості, але будучи безпосередньо даною в свідомості як єдність суб'єктивного і об'єктивного, вона абсолютно = Х, і не може у своїй простоті стати доступною свідомості. Втім, Фіхте відрізняє знання від Абсолюту, разом із тим стверджуючи, що *призначення поняттєвого знання полягає в тому, щоб бути подоланим з очевидністю, можливою лише у променях Божественного світла* (тут ми знову зустрічаємось із символікою світла). У такий спосіб у горизонті мислення Фіхте опиняється Життя як вічна Воля і вічний Розум. Є тільки безконечний у собі Розум, твердить Фіхте, конечний же – в Ньому і через Нього. Лише він творить світ в наших душах, творить те, з чого ми розвиваємося і крізь що ми проходимо, пізнаючи його, - наші почуття, інтуїцію, закони мислення, почуття обов'язку... Він спопеляє те, що зветься смертю, ведучи нас до нової місії, яка є результатом наших вчинків у світлі того, що ми зобов'язані чинити. Все наше життя – Його. Відтак, не існує життя поза божественним життям. Це буття по-різному затемнюється у свідомості, яка має свої закони, але вивільнившись з цих оболонок і набувши форми безконечного, мислення знову відкриває для себе життя в його спрямуванні до Бога. Євангеліє від Іоанна, на думку Фіхте, могло б виправити помилку будь-якої фальшивої метафізики й теології, бо в ньому є творіння з нічого.

Здається, що Фіхте заради злиття життя з Богом офірує знанням. Проте це не так: для нього *знання про Вічне*, вище ніж *життя у вічному.* Саме в знанні і лише в ньому ми досягаємо повної тотожності з Абсолютом. Тут Фіхте пристає до позицій гностицизму, завдання якого зводились до тлумачення світового життя і до відкриття в ньому крихт істини, що найбільш сконцентровані в розумі людини як найбільш досконалому „органі" одкровення Логосу. Не Я і не абсолютне Я, яке не є чуттєвий, емпіричний індивід, хоча й виявляється у Фіхте дуже близько пов'язаним з „психологічною людиною", тобто її „внутрішнім життям", а *Єдине Життя*, або ж *Знання*, є витоком і метою пізнання. Фіхте так і пише: „...Предмет нашого дослідження – життя, або, що те саме, - знання" (Фихте, 1914,с.125). Даючи знанню ім'я «життя», Фіхте цим хоче підкреслити, що знання є не просто атрибут, властивість, предикат, а – самостійний суб'єкт, що воно „не мертве, але безумовно в самому собі живе" (Фихте, 1914,с.126).

Меншою мірою зазначена вище двоякличність життя, що зумовлює подвійний топос його в біогносисі як онтологічної засади і водночас як певного пізнавального чи то епістемічного образу, що задається попереднім знанням у вигляді певних парадигм, концептів, ідей та гіпотез, виявляється в філософії Шеллінга та Гегеля. Пояснюється це тим, що вони „щасливо" долають транценденталізм Кантового і Фіхтового штибу, й спекулятивно обгрунтовують (кожен на свій кшталт) принцип абсолютної тотожності мислення і буття. Життя внаслідок цього опиняється повністю розчиненим у мисленні і постає як його ідея, її інобуття, внутрішє відношення мислення до предмету мислення, концепт, який конституюється в розгорненні абсолютної ідеї, прообразом чого є неоплатоністична ідея *еманації Єдиного.* Життя виявляється немов би розіпнутим між небуттям і буттям в його становленні.

Щоправда Шеллінг спочатку знаходиться під впливом Фіхтевого трансценденталізму. Тому для нього є актуальною також і проблема трансцендентальної філософії: у який спосіб уявлення можуть бути водночас мислимі як залежні від об'єктів, а об'єкти – як детерміновані уявленнями? Розв'язання проблеми, вважає Шеллінг, втім, лежить глибше ніж Ляйбніцева „наперед встановлена гармонія". Йдеться про такий вид діяльності, який будучи свідомим і несвідомим водночас, присутній як у Дусі, так і в Природі, породжуючи всі речі. Якщо Дух і Природа виникають з одного того самого принципу, то в Природі мають зустрітися динамічна сила і межа, яка її зупиняє, що ми знаходимо у Фіхтовому Я. Опозиція межи і експансивної сили вщухає лише на мить, щоби розпочати свій біг до чергового рубежу. Перша зустріч позитивної сили і негативної (такої, що обмежує) породжує „матерію". Друга зустріч – „універсальний механізм" як загальний

динамічний процес. Шеллінг використовує природничонаукові відкриття свого часу й показує динамічну гру полярних сил в магнетизмі, електриці, хімізмі. Цю ж схему ми знаходимо на органічному рівні, де Шеллінг говорить про чуттєвість, подразливість і репродукцію.

Отже, природа утворена самототожною силою несвідомого розуму, що приходить до своєї свідомості на вищих рівнях свого руху. Нарешті в людині вона виявляється як свідомість і як Розум. Тут стає зрозумілим як один і той самий принцип поєднує органічну і неорганічну природу. Природне виступає у вигляді єдиного „живого ланцюга", де кожний момент є необхідним для цілого. Те, що здається неживим у природі – насправді є живим, хоча й дрімає. Життя – „дихання універсуму", „матерія" ж – заціпенілий, задубілий дух. Природа досягає вищої цілі, коли вона повністю стає предметом самої себе у вигляді останньої рефлексії, і не інакше як в людині. Відтак стає зрозумілим, чому у Шеллінга на вершині життєвого Олімпу опиняється „світова душа" неоплатоників у вигляді гіпотези для пояснення „універсального організму", а людина, взята у безконечності Космосу, постає останньою метою Природи, бо саме в ній просинається Дух, який «відпочивав» на попередніх щаблях світового розвитку. І якщо науки бачать його як *даний*, то філософія бачить його в *становленні* і показує як такий, що народжується прямо перед нашими очима.

Гегель йде далі Шеллінга. Твердження, що реальність є Дух, що вона є діяльність, процес, точніше саморух, як ми вже бачили, зустрічається вже у Фіхте. Але в несвідомому покладанні не-Я міститься і його межа, яка, втім, долається в динаміці діяльності Я, проте Я не досягає завершеності, бо межа весь час відсувається у безконечність. Гегель називає такого роду безконечність у вигляді незавершеної прямої „дурною". Її вада – у роз'єднанні сущого і належного, і будучи породженою самою структурою мислення Фіхте, вона є для нього нездоланною. Шеллінг в своїй філософії тотожності, здавалось би, приводить до єдності розведені фіхтеанським мисленням Я і не-Я, суб'єкт і об'єкт, конечне і безконечне в Абсолюті. Однак Гегель вбачає у мисленні Шеллінга також недолік, який полягає в розмиванні всього того, що має розрізнення і визначеність, відповідно, називає Шеллінгів Абсолют подібним до ночі, в якій „всі кішки сірі".

У Гегеля ж Дух в самопородженні створює і долає власну визначеність, роблячись безконечним: покладаючи визначеність, він покладає й власну межу, тобто заперечує себе, відтак виходить за власну конечну межу... у безконечність. Конечне як таке має ідеальну, або абстрактну, природу, бо його не існує в чистому вигляді, на противагу безконечному. Гегелівській безконечний Дух репрезентує збіг початку і кінця

в динаміці, тому часткове завжди виявляє себе у всезагальному, суще – в належному, реальне в розумному. В цьому моменті постає відмінність Гегеля від Фіхте і Шеллінга, яка полягає в тому, що Дух мислиться ним не просто як „одне й те саме", а як Єдине, що проявляється у вічно змінюваних формах, або як „єдність-множина-себе створююча".

Це має силу не лише для Абсолюту в цілому, але й для кожного моменту реальності, адже Абсолют вимагає присутності всіх частин. Цікаво, що для доведення цієї думки, Гегель використовує організмічну модель, а саме вегетативну структуру життя: квітку, пуп'янок, плід. Пуп'янок зникає, коли розквітає квітка, а плід заперечує квітку. Ці форми не лише різняться між собою, але й витісняють одна одну як несумісні. Однак природа змушує їх бути водночас моментами органічної єдності, де вони не лише суперечать, але й передбачають одна одну з необхідністю. Заперечення у такий спосіб відіграє в системі Гегеля конструктивну роль. У логічній площині воно постає у вигляді тріади: теза, антитеза, синтез і як рух від всезагального (універсального) через особливе (партикулярне) до одиничного (індивідуального). Відповідно до цього маємо й філософію природи як: 1) механіку, що вивчає універсальну тілесність, зовнішню просторовість; 2) „фізику", яка йде далі поняття механічної маси і вивчає магнітні, електричні та хімічні процеси; 3)"органіку", що вивчає, як народжується життя.

З обґрунтування діалектики заперечення заперечення на базі принципу тотожності мислення і буття Гегель робить широкі екстраполяції. Життя Духу, на його погляд, полягає не в тому щоб „бігти від смерті", а в тому, щоб протистояти їй, зберігаючи себе в ній, тобто дивитись в очі негативному і стверджуватись в протистоянні йому. Смерть як існуюча недійсність є саме жахливе, і щоб утримати мертве, потрібна велика сила негативного як енергії, що живить життя Духу. Життя, яке боїться смерті і береже себе від руйнації, не є його життям. Відтак в системі Гегеля безконечне романтичне „Streben" („устремління") набуває позитивного змісту, що співпадає з самореалізацією і самопізнанням Духу, а стадії саморуху абсолюту – Ідея, Природа, Дух - нагадують про неоплатоністичний принцип еманації.

Як зазначає О.Лавджой ідея еманації „виростає" з принципу „повного достатку", „повні" як такої. Саме в такому значенні вона була розвинута Платоном у «Тімеї», де її виведення з центрального принципу «повноти і досконалості буття» нерозривно пов'язане з введенням принципів неперервності і градації сущого: сходячи по щаблям униз від «ідеальних первообразів» до чуттєвих їх втілень ми втрачаємо повноту буття і його досконаліть. У Плотіна ще чіткіше, ніж у Платона, необхідність існування

сущого в його багатоманітності і недосконалості виводитья з потойбічного і самодостатнього Абсолюту. Перший рівень цього процесу належить умоосяжному світові і не має нічого спільного ні з часом, ні з тим світом, що пізнається за допомогою почуттів. Втім, третя з вічних іпостасей – світова Душа – є тим, що породжує чуттєвий світ. Одним боком вона повернута до повноти буття (Єдиного), і до того, з чого безпосередньо виникає, а саме другої вічної іпостасі - світового Розуму, іншим боком - рухається в протилежний бік і породжує подібне собі в образі природи тваринної і рослинної (власне тварин і рослин). Це пояснює й те, чому Плотін вважав недосконалий «цей світ» кращим із світів: бо він «повен» - уся земля повна багатоманітних живих істот, смертних і безсмертних, і заповнена ними до самих небес.Той же, хто вважає, що цей світ, міг би бути влаштованим і краще, не розуміють, що кращий зі світів повинен містити в собі все можливе зло, тобто всі мислимі степені позбавленості блага, в чому Плотін й вбачав єдиний сенс розуміння «Зла» (Лавджой, 2001, с.58).

«Дослідницька програма» Гегеля трансформує неоплатоністичний сенс еманації у *принцип саморозвитку* і самопокладання абсолютної ідеї у світі. Вона також спрямована на виправдання розумності дійсного у спосіб пояснення того, як ідея пробиває собі шлях в чужому їй світі природи і повертається до себе у сфері Духу. Це означає, що в хаосі випадковостей світу природи і історії, виявляється закономірний зв'язок явищ, що у підсумку розвитку дає розумну картину багатоманітного і недосконалого цілого. Абсолютна ідея постає у такий спосіб не як відсторонена космічна характеристика буття взагалі, а як втілення істинного життя, або життя в істині. Набуваючи систематичної форми логічного розвитку категорій від нижчої і найпростішої до найвищої і змістовнішої, абсолютна ідея вибудовує на цьому шляху й певну ієрархію цінностей, де фундаментом слугує просте безпосереднє буття, а вершиною – істинне буття – абсолютне знання (тут ми бачимо своєрідне втілення неоплатоністичної ідеї ієрархічної градації буття, що пов'язана з принципом повноти=абсолютності буття). Ця система категорій-цінностей – царина живих понадчуттєвих сутностей, які обтяжені своєю неповнотою і неповноцінністю і тягнуться до справжньої конкретики, яка є нічим іншим як всеохопною універсальністю. Відтак й знання в розумінні Гегеля не просто відсторонене теоретичне знання, а знання, що виникає з перетворення буття. *Це – живе знання.*

З такого розуміння знання виникає у Гегеля й величний задум «Енциклопедії філософських наук», покликаний створити з хаосу різноманітних і, на перший погляд, неспівмірних знань «універсальне царство думки», де мислення могло би дійсно «жити» в органічній єдності

своїх специфічних предметних змістів, а не мучитися у полоні опредметненого буття, поділеного між окремими науками. Ця концепція «живого знання» відіграла важливу роль в історії російської релігійно-ідеалістичної філософії, починаючи з слав'янофілів і закінчуючи М.О.Лоським та С.Л.Франком (Киссель,1982, с.84, 87, 98).

Гегелева філософія є критикою сучасного йому природознавства, яке він вважав емпірично-розсудковим. Симптоматично, що цю критику Гегель веде відкидаючи механістичний стиль мислення і переходячи до організмічного. Не випадково, що живий організм постає у нього наочно-чуттєвим образом діалектичного поняття. І приклади діалектики беруться ним з біології: рослина, почка, плід тощо. Діалектика понять, маючи своєю нормативною передумовою організмічний спосіб мислення, перетворюється у Гегеля, власне, на логіку наук про життя, і водночас метод дослідження таких специфічних для пізнання об'єктів як «організм» і «духовний організм». Відтак діалектика постає як єдино адекватний спосіб пізнання життя, розсудкове природознавство завжди зупиняється на порозі життя, і якщо, прагнучи знання, торкається своїми методами живого, то відразу вбиває його: думаючи що вивчає життя, воно насправді займається описанням і анатомуванням трупу (Киссель,1982, с. 93).

Зрозуміло, що дотримуючись таких позицій у вивченні живого, Гегель не сприйняв би теорію еволюції Дарвіна, вбачаючи в ній розсудковий та зовнішній підхід до життя. В цьому моменті проявляються вади Гегелевого спекулятивно-діалектичного конціпіювання життя та обмеженість його «біогносису» як певної епістемної установки. М.А.Киссель позначає цю установку як «біо-логізм» (на відміну від «біологізму» як однобічно-біологічного тлумачення явищ вищого характеру, таких, скажімо, як соціальні, психологічні). «Біо-логізм» - це спроба виразити сутність життя в термінах логіки, але не звичної, а, так би мовити, «віталізованої» (поняття у Гегеля є вже жива саморозрізнювана єдність, а організм – «поняття в чуттєвому споглядданні»). Отож, «біо-логізм» є поясненням життя, виходячи з поняття життя, котре саме по собі, за визначенням, вже є життя. Це, пише М.А.Киссель, є класичним прикладом «порочного», кола, в який свідомо і сміливо входить спекулятивна думка, будучи переконаною в необхідності і плідності такого кроку. Спекулятивний філософ переконаний, що за такою тавтологією приховується «остання» фундаментальна істина» вихідна даність життя. Саме тому життя не може бути поясненим чимось іншим, окрім його самого. Поняття про життя, власне справжнє його розуміння, можна отримати тільки якщо належним чином розгорнути зміст самого цього поняття, яке у нас вже є, але лише у вигляді бідної абстракції, невизначеного

і туманного уявлення. «Елементи» цього уявлення потрібно упорядкувати, й тоді вони самі прийдуть у рух, наллються життєвими соками і в іманентній діалектиці опосередкування являть нам життя в його конкретності (Киссель,1982, с. 94-95).

Цілком правильно подаючи «логіку мислення» Гегеля, М.А.Киссель, між тим, проходить повз приховану евристику «біогносису» Гегелевої «біологіки». Ця евристика виростає якраз на грунті *діалектичного вчення Гегеля про саморозвиток поняття.* Гегель, начебто йдучи кроками розгортання Абсолютної ідеї, що дорівнює істинному (повному) життю як сукупності всіх його можливостей, завершує свої діалектичні мандри «поняттям» як досконалим саморозгортанням цих можливостей. Відкидаючи спекулятивну оболонку роздумів Гегеля, можна казати, що *він виходить із інтуїтивного розуміння життя, яке намагається відтворити у системі понять*. Тому ми й знаходимо в його «енциклопедії природи» твердження на кшталт: «Людина не розвинулася із тварини, як і тварина не розвинулася із рослини; кожна істота є відразу і в цілому те, чим вона є». Гегель посутньо реконструює Аристотелеву «якісну» фізику форм, і, навіть, антропоморфний погляд погляд на природу, що знаходить свій апофеоз у сентенції, що людина є розкрита таїна природи: матерія «сумує» за живим, живе – за людиною, а людина прагне поняття, в якому ідея остаточно пізнає себе і підіймається на щабель Абсолютного духу – Істинного Життя.

За всім цим стоїть антропоморфічний принцип пояснення, що знаходить обґрунтування у *наперед розумінні* того, що нижче слід пояснювати із вищого, а не навпаки. Це наперед розуміння є передумовою «логічно-понятійного доведення». Тому у Гегеля ми маємо справу не з порочним колом доведення у сенсі формально-логічної помилки (circulus vitiosus), а з особливою – діалектично-спекулятивною - *логікою розуміння*. Коло у схемі пояснення життя утворюється тут за рахунок певної симетричності *пояснення* і *розуміння*: розуміння цілого залежить від пояснення частин, а розуміння частин – від пояснення цілого. Отож, маємо не логічне коло в доведенні, а своєрідне герменевтичне коло, що навіть переважає класичне герменевтичне його тлумачення за вищенаведеною схемою «частина-ціле», бо постає своєрідною триєдністю, де будь-яке ціле є частиною цілого більш високого порядку, а будь-яка частина є цілим на більш низькому рівні (Лотман,1981, с.12). Це перегукується з вимогою Гадамера до розуміння, яке має постійно турбуватися про те, щоб розробляти *адекватні самій суті запитувань проекції сенсу*, що означає йти на ризик таких передбачень, які мають бути підтвердженими самим предметом запитування. Звідси йде і його пропозиція доповнити змістовний сенс кола

цілого і частини, що лежить у підґрунті будь-якого розуміння, характеристикою *передсхоплення досконалості* (в нашому випадку – повноти). У такий спосіб формується передумова, що спрямовує розуміння, яка звучить так: доступна розумінню тільки дійсна досконаліть єдності сенсу (Гадамер,1991, с.76, 78).

Видається, що саме цими інтуїціями герменевтичного тлумачення і прагненням досконалого сенсу й керувався Гегель у своєму вченні про поняття, що схоплювало б Життя - поняття, яке в його системі, втім, виявилося тотожним життю, власне людині. Принаймні, Гегель стояв на порозі цих інтуїцій, які істотним чином трансформували епістему «біогносису», ввівши в неї вимір передрозуміння життя як умови його розкриття за допомогою логіки понять. І хоча в силу спекулятивності мислення, йому не вдалося методологічно поставити проблему співвідношення пояснення і розуміння та її зрізу у вигляді співвідношення описовості і нормативності в теоретичних дослідженнях життя (бо парадокс кола розуміння було зведено до класичної схеми діалектики одиничного і загального), все ж Гегель вивів епістему «біогносису» на новий рівень, де життя постає в іпостасі співвідношення унікального та універсального. Разом з тим Гегелева діалектика поняття, що намагалася помирити «ейдосне» і «логосне» його тлумачення, задавала своєрідну телеологію його саморозвитку. Тому й становлення життя витлумачувалося німецьким філософом крізь призму «віталістичної доцільності», чим він нагадує Аристотеля. Відтак у Гегеля, на відміну, скажімо, від Канта було відсутнє розуміння того, що життєві процеси носять радше «квазітелеологічний» (або сучасною мовою - телеономічний) характер, розуміння яке зовсім не суперечить детерміністській і каузальній логіці пояснення сучасного природознавства .

Д:Романтичний дискурс в епістемі «біогносису»

Романтичний дискурс вносить в епістему біогносису герменевтичний і релігійно-естетичний зміст. З погляду романтиків природа життя є такою, що її у всій повноті і конкретності неможливо осягнути дискурсивними засобами, зокрема, використовуючи абстрактні поняття. Відтак поняття життя характеризується невизначеністю, відсутністю чітких меж, що зумовлене багатовімірністю самого феномену життя. Романтики, з одного боку, ототожнювали категорії «природи» і «життя» (тенденція, що бере початок у Гете). З іншого боку, життя розглядалося крізь призму

внутрішнього життя «Я», але для систематичності і послідовності такого розгляду не вистачало вихідної точки опертя мислення, яка лише згодом концентровано була виражена у концепті «переживання». Так, у Шлейєрмахера, який ще не задіював поняття «переживання», значення останнього перекривалось низкою синонімів - «життєвий акт», «особисте почуття», «первинно внутрішнє» тощо. Взагалі, романтична позиція щодо життя не артикулюється достатньо чітко, і не відрізняється високим рівнем концептуальної осмисленості. Тому й про існування у романтизмі якогось єдиного поняття життя можна говорити до певної міри умовно.

Антираціоналистичний пафос характеризує самосприйняття романтиків, їхнє принципове бажання бути «життєвими», що у стилі мислення поставало у вигляді оперування образами та символами. У методологичному плані це зумовлювало розробку герменевтичного підходу, націленого на розкриття літературного і культурного контекстів, в яких формувався й реалізувався той чи той зміст поняття «життя». В рамках філософії романтиків можна виділити три його значення - «вітальне», «індивидуальне» та «всезагальне» життя. При цьому поняття життя часто-густо набувало естетико-релігійного тлумачення. Так всезагальне життя являє собою акт осягнення індивідуальним життям життя абсолютного, божественного. Романтичний образ «Блакитної квітки» синтетично пов'язує поняття «життя», «краси» і «любові» й уособлює жіноче начало, тобто розкриває сутність життя під кутом зору його прекрасно-еротичного тлумачення. У такий спосіб в романтичному дискурсі поняття життя перетворювалося (у шерегу таких понять як «краса», «любов», «безконечне» і «геній») на базове, в чому простежувалася тенденція до поєднання універсалізму та індивідуалізму.

У романтизмі формується містично-магічне розуміння тотожності людини і природи, а світ тлумачиться в *органічній* єдності і цілісності. Так Новаліс у будь-якій частині бачить прообраз цілого, а тому пізнання частини постає у нього водночас і пізнанням цілого через цю частину, і частини через ціле. Таке пізнання він називає «антитетично синтетичним», тобто «безпосереднім і робом безпосереднього опосередкованим, реальним і символічним водночас» (Габитова, 1978,с.208).У «Логологічних фрагментах» Новаліса ми подибуємо і характерне для його філософії природи поняття «оживлення». Людина, з його погляду, ідентифікуючи себе з природою, одухотворює й оживлює її. Тому цілком логічним виявляється те, що Новаліс у своїй філософії повсякденного життя приходить до ідеї «моральної астрономії». «Філософія життя», на думку мислителя, має готувати людину до життя, яке невід'ємно пов'язане зі світовим колообігом (вечір, ранок, рік,

тиждень), з універсумом, з рухом зірок, з обертанням Землі. Навіть в фізіологічних виявленнях життя, насамперед в їжі (наприклад, у вечірній трапезі), Новаліс буквально і символічно бачить виявлення вищої єдності людини і природи: буквально - людина асимілює неорганічні і органічні речовини природи, фігурально – їжа символізує для неї потаємні «обійми» природи і духу (там само, с.212), відтак морального і космічного.

Отже, поняття життя у романтизмі порівняно з його тлумаченням в німецкому класичному ідеалізмі: 1) наповнюється магіко-містичним і естетико-релігійним змістом; 2) в ньому відображається зміна уявлення про «внутрішнє» життя – відбувається тренд розсудкових актів *Я* до самоінтерпретації - центром і квінтесенцією *Я* проголошується почуття; 3) утверджується тлумачення життя в якості іманентно-трансцендентного, тобто як *безконечного становлення*, моментом якого є індивідуальне життя. Ці трансформації утворювали грунт романтичного розуміння життя, яке стало прообразом абсолютного, всеохоплюючого тлумачення життя, але в рамках вже іншої мислительної традиції – традиції філософії життя.

Є: Епістема «біогносису» в філософії життя

У філософії життя відбувається пошук форм вираження феномену життя поза межами її біологічних сенсів, в контексті культури і історії духовного світу людини. Тут, на противагу механіцизму і спорідненою з ним формальною логікою, вивершується нова раціональність, онтологією якої виступає людська духовність, що укорінена в історії, культурі, мистецтві, «життєвому світі» людини. Досвід життя розглядається при цьому не як природничонауковий дослід, що спирається, зрештою, на здоровий глузд і зовнішнє спостереження, а насамперед як «досвід переживання» - духовний і чуттєво-естетичний. Головне у «біогносисі» філософії життя – це думка про те, що сутність життя може бути розкрита тільки через людське життя. Філософи життя не завжди свідомо, але намагаються знайти місток між спекулятивним і емпіричним способами мислення життя, зрештою, віднайти такий спосіб мислення, який би пояснював як причинність у сфері природи і духу, так і розкривав би їхню єдність - ціннісно-смислову і підпорядковану певним цілям.

Якщо експлікувати досвід осмислення феномену життя у філософії життя, то побачимо тематизацію в свідомості її представників таких проблем:

- недостатність абстракції «чистої свідомості», обмеженість *cogito* в аналізі життя;

- недостатність формально-логічного дискурсу для розкриття сутності життя;
- необхідність розкриття первинного, фундаментального досвіду сприйняття людиною реальності;
- чи випереджає життя безпосереднє чуттєве знання життя;
- необхідність звернення у розкритті сутності життя до понять «інтуїції», «вживання», «переживання», «воля»;
- необхідність звернення до категорій «унікального», «конкретного», «чуттєвого», «одиничного»;
- чому неможливо уникнути в розкритті феномена життя абстракцій і ідеалізацій, передовсім категорій «одиничного» і «всезагального»;
- необхідність осмислення життя під кутом зору темпоральності, зв'язаності і цілісності.

Під тиском цих проблем та пошуків їх розв'язання відбувалося розширення сфери раціонального та поява нових понять і засобів концептуалізації життя. Водночас на способи концептуалізації життя великий вплив справляли нові природничонакові уявлення, електромагнетичні, хімічні, біологічні та психологічні відкриття, а також новий, трансформований романтизмом, соціогуманітарний та літературний дискурс.

Вже А.Шопенгауер в своїй критиці спекулятивної філософії фіксує два можливі підходи до вивчення життя: об'єктно-репрезентативний і суб'єктно-вольовий. Назву його твору «Світ як воля і уявлення» можна розглядати як своєрідну метафору репрезентації цих двох підходів. В уявлені життя з'являється в образі життя, а не як саме по собі. Тому якщо у Гегеля життя = поняттю життя, то Шопенгауер дає чітко зрозуміти, що така тотожність підрубає життя під корінь. Істотним є те, що уявлення дає нам життя у його відношенні до ідеї, а не саме життя як волю. Воля тотожна волі до життя, відтак воля тотожна життю. Тільки в обрііі волі з'являється уявлення про те, що життя розгортається у часі. Так, життя – це теперішнє, минуле і майбутнє, але дане тільки в уявленні, у сув'язі понять. Адже світ, як він постає у своїй безпосередності, є сукупністю уявлень, зумовлених апріорними формами свідомості, якими є час, простір й каузальність. Принцип каузальності – це не просто послідовність у часі, а часова послідовність, яка пов'язана з певним простором, присутність у часі відносно детермінованого часу. Зміна поєднує кожного разу певну частину простору з конкретним відрізком часу, отже каузальність поєднує простір із часом

(Шопенгауэр,1992,152). Позаяк світ як уявлення є феноменальним, то це означає, що між сном і неспанням не існує чіткої межі: життя і сон подібні. Але сутністю життя є воля, і виявляючи її шляхом заглиблення у себе, ми виходимо зі стану сну. Тому ми є не тільки уявленнями і існуємо феноменально, але й тілами. Тіло є воля, яка стала видимою, відчуваємою (там само).

Ніцше, який відштовхується від натуралістичного уявлення про життя як процесу живлення різноманітних сил, тим не менш осмислює життя виключно у ціннісно-нормативній та сенсовій площині, намагаючись при цьому всіляко розвінчати усталені погляди на цінності і норми з погляду *а)* самої стихії життя, *б)* його вольового начала. Ніцшеві літературно-есеїстичні, гуманітарні життєві роздуми спрямовані проти абстрактно-дискурсивної форми вираження і гносеологізації життя. Тому не випадковою є постановка питання: чи має життя панувати над пізнанням, чи навпаки? Посутньо тут ставиться питання: що ми можемо знати про життя поза знанням? Що ми можемо сказати про нього не тільки поза «логосом», але й поза «номосом»? Такою постановкою питання Ніцше відкриває шлях ірраціональному його тлумаченню, де гору над «аполонівським первнем» бере «діонісійський інстинкт» життя. «О, ці греки! Вони вміли таки *жити*; для цього треба хоробро залишатися на поверхні, у складці, у шкірі, вклонятися ілюзії, вірити у форми, звуки і слова, у весь Олімп ілюзії!» (Ницше,1990, 497). На крильцях метафори тримаються й всі висловлювання Заратустри про життя та відсутність в ньому сенсу - й не тільки у буденному розумінні. Життя як спонтанність, чуттєвість, розчиняється в стихіях. Але, визнає Ніцше, є власне рослинне та тваринне життя, життя поза культурою. Відтак, як і в Шопенгауера, вводиться, поняття «волі», але воно трансформується у поняття «волі до панування», «волі до влади», що й є власне «волею до життя». Очевидно, можна з певною долею умовності казати, що в особі Ніцше гуманітарна думка знаходиться на порозі постановки питання про співвідношення *природне/штучне* в розумінні життя як 1) природного і 2) створеного (спаплюженого) волею людини.

Бергсонова рефлексія також обертається навколо фундаментальних знакових, знаннєвих і сенсових констант західноєвропейської культури. Передовсім вона обертається навколо опозицій «плоть-дух», «душа-тіло», бо вони явно чи неявно просякають, як, втім, і мотивують постановку питання як можлива творчість взагалі? Пафос розмислів А.Бергсона, який намагається відповісти на це питання, спрямований насамперед проти універсалізму причинно-наслідкових зв’язків, якими описувалося життя відпочатку модерної філософії, зрештою, проти механіцизму його потлумачення.

Декарт поділяв універсум на мислення (res cogitans) і протяжність (res extensa). Бергсон заперечує: не існує двох реальностей, а є два полюси однієї й тієї самої реальності – дух і матерія, душа і тіло. У «Творчій еволюції» (1907) він йде від аналізу *безпосередніх даних свідомості* до розробки глобальної ідеї космологічного еволюціонізму.

Еволюційні теорії А.Бергсон поділяє на механістичні і фіналістські. Механістичний еволюціонізм уособлює теорія Дарвіна: випадкові мутації у процесі боротьби за існування сприяють окремим індивідам, а успішні мутації, які передаються у спадок, забезпечують виживання більш пристосованим. У цій моделі еволюції немає ніякої мети і наперед встановленого порядку, вона ателеологічна. Теорію еволюції Дарвіна Бергсон називає метафізикою, в рамках якої тотальність реального дана споконвічно, тільки мислення нездатне пізнати тривалість процесів одночасно. Але й фіналістська теорія еволюції механістична, позаяк їй властивий детермінізм. Механістичний еволюціонізм пояснює еволюцію в термінах діючої причини, фіналістський - в термінах мети. Перший визначає еволюцію з минулого, другий - з майбутнього, довіряючи вдвох лише теперішньому. І механістичний і фіналістський еволюціонізм в силу свого детермінізму не вловлюють реальну суть еволюції. З іншого боку, гадає Бергсон, хоча Спенсер й показав змінювану природу речей, все ж поняття еволюції як *становлення* у нього відсутнє (Реале,Антисери,1997; кн..4, с.495).

Навіть з біологічної точки зору, життя не є механістичним монотонним самоповторенням, зберігаючись вона переростає себе. Життя завше – «життєвий порив», вільний і незворотний. Матерія є тільки моментом зупинки цього пориву. Життя прагне до чисельного зростання і багатоманіття, щоби примножатися у просторі і наповнювати час. Йдеться про постійне зростання форм, причому кожна майбутня - дещо більше, чим проста рекомбінація відомих елементів. Життя – дія, що безперервно збагачується, в той час як матерія прогресивно розпадається і деградує, що підтверджує другий закон термодинаміки. Життя подібне до бурхливого потоку: організуючи тіла, вона поділяє індивіди на роди і види, розчиняючись у них. Матерія є відображенням життєвого пориву, первинна єдність якого розпадається на чисельні елементи, в результаті чого творча еволюція згасає. Траєкторію еволюції неможливо описати як рух кинутого м’яча, радше вона подібна раптовому вибуху гранати, що розірвалася на численні уламки, і впродовж довгого часу вибухи цих уламків продовжуються (цікавий образ, який нагадує концепцію Великого вибуху: він, на мою думку, зайвий раз свідчить про наявність певних архетипів, які лежать у підґрунті біогносису). Творчу еволюцію, за А.Бергсоном, також

можна порівняти з пуком стебелів, кожний з яких символізує особливий шлях еволюції. На її роздоріжжях життєвий порив втрачає первинну єдність. Першій розвильці відповідає поділ на рослини і тварин. Рослини, що замкнені у ніч підсвідомості і нерухомості, концентрують у собі потенційну енергію. У рухомих тварин в процесі пошуку їжі, виникають більш досконалі форми інстинктів, розвивається свідомість й інтелект, який тільки у людини набуває самостійності.

Отже, життя та матерія - засадові для еволюції, історія якої є історією органічного життя в його безупинних спробах вивільнитися від пасивної інертності матерії. Органічна матерія намагається піднятися по тому самому схилу, по якому матерія норовить сковзнути униз. За допомогою фотосинтезу і хлорофілу органічне життя знову і знову відловлює сонячну енергію й абсорбує потенційну енергію, яка витрачається тваринами у русі. У такий спосіб матерія повертається у життєвий потік, а життя підіймається, не дивлячись на падіння й розпад енергії (Бергсон, 2004,с.43)

Ця картина творчої еволюції, що її малює А.Бергсон, виявляє певну природничонаукову і, звісно, філософську знаннєву полотно-фактуру, на якій вона й створюється. У цій фактурі щільно сплетені між собою концепти інстинкту, розуму та інтуїції, які є своєрідними інтерпретантами вже відомих наукових і філософських термінів, і які, внаслідок цього, наповнюються новим змістом й визначають мову біогносису як Бергсонової епістеми пізнання життя. Інстинкт та інтелект становлять два різних, але однаково елегантних рішення однієї тієї самої проблеми – здатності творити, в тому числі створювати органічні і неорганічні інструменти самодовільної дії: інстинкт – створювати і використовувати органічні інструменти, інтелект – органічні. Людина відпочатку є homo faber і homo sapiens водночас. Інстинкт діє робом природних органів, інтелект – штучних. Перший успадковується, другий – ні. Інстинкт завжди постає конкретним щодо речей і повторює їх, розум цікавиться відношеннями й творить. Тому інстинкт й проявляє себе як звичка і пропонує адекватні рішення, проте щодо одиничних проблем, бо позбавлений здатності варіювати, тоді як інтелект знає не самі речі, а відношення між ними, відтак володіє поняттями та формами. Дистанціюючись від безпосередньої реальності він здатен до абстрагування, аналізу, класифікації, систематизації і передбачати майбутнє. Інтелект має справу тільки з перервним (там само, с.61)

Втім, ні інстинкт, ні розум (інтелект) не здатні дати знання реальності: інстинкт не шукає її, розум же обертаючись навколо об’єкта, й набуваючи різних точок зору, не здатен увійти в його середину. Маючи справу з перервним, інтелект характеризується природним нерозумінням

життя (там само,с.68). І це тому, що він ніколи повністю не може відділитися від інстинкту. Проте у своєму зворотному русі до інстинкту він перетворюється на інтуїцію. Інтуїція – це інстинкт, який став безкорисливим, відтак здатним рефлектувати з приводу власного об'єкта і невизначено наповнювати його. Вона діє зсередини життя, знаходить шлях симпатії, а тому співпадає з ним як тим в об'єкті, що є унікальним і невиразимим інтелектуально-розумовим способом. Інтуїція безпосередня як інстинкт, і свідома як розум. Тому власне інтуїції й відкривається життя в його темпоральній сутності як *тривалість, зв'язність, цілісність.* Звідси, у Бергсона можна помітити і неявне рознесення біогносису по сферах метафізики та науки, адже наука аналізує, а метафізика «інтуїцює». Метафізика намагається подолати бар'єр символів, які вибудовує інтелект (відповідно, наука), і за допомогою інтуїції уможливлює контакт із *сутністю життя, яка є тривалістю* (Бергсон,2004, с.74).

В.Дільтея також не задовольняє причинно-наслідкова модель пояснення життя. Відкидає він і наукові категогорії як такі, з яких виключена людина, а тому й не здатні розкрити сутність життя. Дільтей відстоює думку, що лише через звертання до життя, яке дається у внутрішньому досвіді як цілісність, ми можемо репрезентувати об'єктивні структури і зв'язки, що іманентні життю. Життя, за висловом Вільгельма Дільтея, подібне до мелодії, в якій звуки не є вираженням якихось реалій, притаманних життю: сама мелодія і є життя. Тому воно у своїй своєрідності осягається за допомоги таких категорій, які чужі пізнанню його як явища (чуттєвого-візуального чи звукового ряду) природи. З іншого боку, якщо ми шукаємо такі категорії, то важливо, щоб вони не прикладалися a priori до життя, як до чогось чужого, а були укорінені в сутності самого життя. Адже життя існує лише у певному співвідношенні цілого та його елементів. І якщо ми абстрактно виділяємо це співвідношення у категоріях, то вже сама ця операція передбачає, що кількість таких категорій не обмежена, а їхній взаємозв'язок не може набути чіткої логічної форми. Серед цих категорій Дільтей вичленовує передовсім «значення», «цінність», «мету», «розвиток», «ідеал». При цьому взаємозв'язок процесів життя у цих категоріях осягається лише за допомоги категорії «значення», а саме значення окремих компонентів життя для розуміння всього цілого, так само, як і будь-який етап у житті людства, стає зрозумілим тільки тоді, коли осягається його залежність від всіх інших. *Значення* – всеохоплююча категорія, завдяки якій осягається життя, резюмує мислитель (Дильтей,1995, с.132).

«Життєве» як таке не може бути показане предметною свідомістю, в нього неможливо увійти «іззовні», його можна відчути лише із середини,

занурюючись у власну життєвість. Чи не входимо ми у логічне коло щодо визначення параметрів пізнання життя? Ні, бо життя в його самопереживанні постає й як процес, що розгортається в історичному часі. Зрештою, Дільтей приходить до завдання побудови нової теорії знання, що враховує специфіку внутрішнього досвіду – переживання. Переживання визначає зміст людського життя. Час існує тільки в єдності зі змістом, який наповнюється людською діяльністю, історією, культурою. Ніяка інтроспекція не здатна осягнути сутність «живого часу» - його осягає лише людина і тільки робом *розуміння*.

Отже, життєвий процес треба розуміти як внутрішньо пов'язані між собою переживання. Духовне виникає на грунті фізичного світу і є вищим щаблем еволюції. Знання про духовний світ складається у взаємодії переживань, що й утворює грунт для розуміння інших людей та свого життя, але саме у його взаємодії-переживанні з життями цих людей. Так в життя входить темпоральність, що постає в історичному вимірі. Історія виявляє себе як одна з форм життя, а саме об'єктивація життя у часі. Організація життя у відповідності з часом завше постає як ніколи не завершене ціле. Тому темпоральність життя неможливо осягнути через причинно-наслідкову схему. Вона осягається за допомоги *значення*, власне *розуміння*, що розкриває значення для нас (там само, с.133). Так в біогносис як епістему *свідомо вноситься розуміння* як істотний вимір і методологічний прийом пізнання феномена життя.

Така хода думок В.Дільтея перегукується з поглядами Г.Зіммеля. В дискурсі життя останнього з'являється словоутворення «вітальна цінність думки», яка з погляду філософа долає марні сподівання на логічне і психологічне розкриття змісту життя. Наявне буття думки як елементу життя є безпосереднім, більш або менш цінною його якістю. Наші думки не тільки означають щось, що можна виразити у поняттях, вони суть реальні удари пульсу життя. Пізнання – це сцена самого життя, яка готує іншу сцену й тим самим слугує загальній інтенції життя. В біогносис вноситься ідея центрованості пізнання життя життям.

У творі «Споглядання життя» Зіммель вказує на логічні труднощі «понятійного зображення життя». На його погляд, логічні дії не виявляють, а приховують сутність життя. Ірраціональність останнього лише частково може бути схоплена поняттями, і тільки у тому випадку, коли життя набуває «чистих форм культури» (поняття «форми життя» у Зіммеля набуває принципового значення і як «форма форм» співвідноситься з культурою, в чому можна побачити рефлексію з приводу проблеми співвідношення природного/штучного в охопленні життя епістемою біогносису).Проте життя

як безперервна течія швидко долає межі форм. Життя завжди прагне вийти за свої межі, прорвати будь-які – речові, органічні, душевні – форми. Життя покладає свої межі і долає їх: це - обмеженість, відтак й межа, що долає свою межу. Життя – місце перебування, *т опос* знаходження самого себе в перебуванні в ньому, і разом з тим топос знаходження себе поза топосом перебування в іншому топосі, як місці перебування думки про це місце перебування. Відтак виявляється, що життя – місце перебування метафізичних коренів самої логіки, за допомогою якої ми намагаємося схопити сутність життя.

Як порив, чиста і безформена вітальність, життя реалізується в самообмеженні робом створюваних ним же самим форм. На вітальному рівні ці форми як межа – смерть. Смерть не приходить іззовні, життя несе її в собі. На трансвітальному рівні життя перевершує свою обмеженість, утворюючи «більш життя» і «більш ніж життя» – відносно усталені форми. Вони є, власне, формами культури. Культура в образі форм протистоїть не тільки вітальності, голій життєвості, але й духовності, що втілюється в емоційності та творчості. Факти життя – праця, творчість - перетворюються на цінності культури лише тоді, коли перевершують рамки своєї природності. Життя і дух утворюють культуру на шляху саморефлексії своїх форм.

Життя з позачасового топосу-точки теперішнього трансцендує будь-яку дійсність у двох напрямках, реалізуючи свою часову тяглість, власне час свого буття. Воно не обмежує свою реальність теперішнім моментом: минуле існує в теперішньому, а теперішнє у майбутньому, що обумовлене і топосно обмежене теперішнім. Разом з тим Зіммель говорить про «прафеномен» життя - самосвідомість. Так в обрії мислення з'являється *Я*, яке робить себе предметом знання і ставить себе над собою, підставно утворюючи життєве становлення себе. Логічно важко вловити єдність у становленні себе над собою (ми пам'ятаємо, як це намагався робити Геракліт). І якщо ми спробуємо обійти, як це робить Зіммель, пастки емпіризму і трансценденталізму, і разом з тим уникнути «логіки» міфопоетичного дискурсу та принципу тотожності мислення і буття, то - як один із варіантів-можемо пристати до Зіммелевого уявлення, що всі включені у життя і задіянні у його визначенні уявлення повинні мати однакову сутність. Течія життя, пануючи і підкорюючись, проходить через них, як і через будь-які інші свої елементи. Категорії, в яких створює себе свідомий образ речей, суть просто знаряддя в середині вітального зв'язку. У такий спосіб вирішується і постійно викликаюче подразнення питання про збіг мислення і дійсності, бо мислення є лише одним з органічних процесів, робом яких дійсність нашого життя перебуває й можлива у космічній дійсності. Отож, якщо мислення

відповідно до вимог смислу здійснює цю функцію, питання про морфологічний збіг з об'єктом взагалі не виникає. Минаються і труднощі розуміння того, як же самій по собі цілком вільній від понять, дійсно тільки практичній поведінці людини вдається підпорядковуватися теоретичним і понятійним віддзеркаленням динамічних зв'язків життя. Бо чисельність чуттєвих вражень готує відповідні реакції, які ведуть до утворення понять і категорних форм, і звортно, ці категорні форми, доводять до свідомості людини багатоманітність чуттєвих вражень життя. Це доводить й те, що телеологія слугує лише попереднім і символічним вираженням справжнього закону життя. Адже в своїй неперервній течії життя створює свої змісти і в образі дійсного і образі належного, того чим воно стане у «май-*бут т и*», тобто того, в чому життя «на-*буває*» подальшого життя, того - чому воно «на-лежитеме». Образ належного буття життя такий же первинний модус дійсності, як і образ дійсності життя. Звідси йде і експлікація обов'язку у власне людському житті.

Г.Зіммель дає собі раду, що символічно-вітальний опис не є ще наукою. Градація сили і тонкощі такого пізнання ще не дозволяють досягти «принципу науки». Він досягається, на його думку, тільки тоді, коли описане вище відношення перевертається, коли життєві змісти наповнюють форми пізнання. Сутність науки полягає в тому, що ідеально існують духовні форми (скажімо, причинність, можливість індуктивного і дедуктивного методу, систематичне впорядкування, критерії встановлення фактів), яким, робом введення в них, мають відповідати дані змісту життя (Зиммель, 2003, с.197).

У «раціовіталізмі» Ортегі-і-Гассета концепт «життя» постає підставою переосмислення форм раціональності. Це вносить в епістему біогносису такі моменти: не можна спиратися 1) ні на раціональний абсолют, що рятує розум, але губить життя, 2) ні на релятивізм, що рятує життя, але «випаровує» розум. «Раціовіталізм», загалом, відображає певні грані становлення сучасної епістеми біогносису. Розум тут постає як інструмент витлумачення життя, яке розкриває істину в індивідуальних обставинах, виявляючи сукупність сенсів про навколишній світ. Існує низка життєвих феноменів наділених подвійною динамікою: з одного боку, вони є спонтанними продуктами живого суб'єкта, їхня причина і порядок містяться в органічному суб'єкті, з іншого – вони несуть у собі необхідність підпорядкування об'єктивному порядку і закону (обидва виміри зумовлюють одне одного). Життя – спосіб радикального буття, фундаментальне явище, яке передує культурі і науці, вбирає у себе, все що є: математичні рівняння, філософські поняття, речі і події, Універсум і самого Бога. Це – первинна даність, індивідуальний «образ буття», те, що існує без права передавати.

Сутність життя – змінюваність, що змінюються, тобто час. Переживання часу (як і в Дільтея) становить зміст людського життя. Це не безконечний космічний час, а час людини, і він є незворотним. Жити означає жити тут, відтак є вираження того, що ми будемо в тому бутті, де нас немає. Людина у такий спосіб постає як розгорнута життєтворчість. Це - космічний альтруїзм, життя існує як постійне переміщення від життєвого Я до Іншого. Культура – трансвітальна, але підпорядкована законам життя. Вона жива, доки отримує живлення від життя (Ортега–и-Гассет,1991, с. 3-50).

О.Шпенглер також розглядає життя у парі з культурою, концептуально пов'язуючи їх в ідеї морфології історії. Симптоматичним є те, що історія розглядається як аналогія із живою істотою чи рослиною - людиною, твариною, деревом, квіткою, але пояснення дається не біологічне, а радше метафоричне. Життя, взагалі, постає у Шпенглера як образ, в якому відбувається здійснення можливого. Все, що живе – особливе нефізичне спрямування у часі і русі. Воно неділиме і незворотне, однократне і неповторне (Шпенглер,1993, с.477-524).

***

Розгорнуту критику теоретичних засад та принципів течії філософії життя дає неокантіанець Генріх Рікерт.Ця критика проблематизує положення біогносису, як вони складались всередині цього напряму, і разом з тим дає можливість істотним чином скорегувати та уточнити справжній внесок «філософів життя» в обґрунтування сучасної епістеми біогносису. Він передовсім ставить питання: чи можемо ми від тієї частини світу, якою займається біологія, переходити на виключно її знаннєвій базі до світового цілого? – Відповідь філософії життя на це питання є позитивною, більше того, пише Г.Рікерт, в ній відстоюється думка, що ми мусимо розширяти біологічні категорії до світових з метою проникнення у сутність буття. І це цілком логічно висновується із засадничих принципів філософіі життя, згідно з якими справді реальним є тільки *безпосередньо переж иваємє бут т я.* Далі припускається: безпосередньо переживаємє – *ж ит т єве.* У такий спосіб *зв'язує ться принцип ж ит т я і принцип дійснос т і.* Звідси висновується, що дійсний світ може бути зрозумілим тільки як світ життєвий. Отже, підкреслює мислитель, виходячи з цих міркувань, здається цілком обґрунтованим застосування понять життя, які беруться з науки про живе життя для побудови науки про світ.

Однак, зауважує Г.Рікерт, таке *розуміння* життя не є рівносильним баченню його безпосередньої реальності. У своєму пізнанні ми маємо йти далі.Жодна природнича наука не може довго вживати поняття, які суперечать

основам понять наук про природу, хоча вони й були б зорієнтовані механістично. В іншому випадку був би зруйнований зв'язок поглядів на Природу, що призвело б до її нефілософського поняття. З цих позицій й треба відхілити розширення біологічних категорій до категорій світового цілого: їм ще треба з'ясовувати сутність життєвої дійсності. Це, власне, також ставить під питання принципи «біологічної філософії життя» (чи не напрошуються тут аналогія із сучасною «біофілософією»?).

Почасти, веде далі Г.Рікерт, сучасний біологізм має зовнішній вигляд життєвості тому, що він науково вживає ще не зовсім прозорі біологічні поняття, основний сенс яких протистояти «необачному дарвіністичному механізуванню».Проте чим прозорішими вони постають у своїй природничо-науковій «проробці», чим більше вони «пояснюють», тобто чим краще вони продумуються з логічного боку, тим зрозумілішим стає, що й вони відносяться до дій «змертвілого» розсудку, і тому ніколи не зможуть зазіхати на пізнання живого світу в його безпосередній, наочній і первинній дійсності. Це, резюмує Г.Рікерт, не випадає на долю жодній з галузей природознавства.

Все те, що ми пізнаємо, ми самим актом пізнання віддаляємо від життєвої реальності, позаяк ми його не можемо переживати безпосередньо, як реально життєве. Не існує науки без мислення в поняттях, а сенс будь-якого поняття в тому, що воно віддаляє речі від безпосередньо дійсного життя. Сам життєвий об'єкт будь-якого виду пізнання, на думку Г.Рікерта, перестає бути реально живим, позаяк він *розуміється.* Дуалізм дійсності і поняття ніколи не може бути знищеним. Його подолання означає подолання самої науки. Сутність дуалізму полягає в розриві між безпосередньо переживаємим або дійсним життям і теорією життя, або дійсністю. Цю протилежність добре усвідомили такі філософи життя, як, скажімо, Бергсон, поскільки вона має місце в тих науках, на які вони нападали. Втім, гадає Г.Рікерт, вони зупинилися на півдорозі.

Взагалі, критика ведеться Г.Рікертом з позицій розрізнення буття і цінностей, що веде до уточнення понять «змісту» та «форми». Велика увага приділяється при цьому з'ясуванню поняття «форми мислення». Критичні розміркування мислителя простежують зв'язок біологічних форм (мислення) з «формами життя» і «формами світу», як вони постають в філософії життя. Він підкреслює, що в концептуальних побудовах її представників лунає відгомін різних значень терміна життя, а інтуїтивне розуміння життя доповнюється біологічними уявленнями.

Різні наукові дисципліни, які досліджують світ, більш або менш близькі до дійсності. Очевидно, вважає Г.Рікерт, що в поняттях математики

нема й крихти життєвості, якщо брати ці слова у звичайному розумінні. Але порівняно з математикою, скажімо, такі науки про природу як фізика і хімія, містять більше дійсності і життєвості, не кажучи вже про біологію. Втім, різниця між окремими природничонауковими дисциплінами не є принциповою, вона полягає лише у ступені. Науки про природу зі своїми загальними поняттями рівною мірою відстоять від індивідуального життя з його безпосередньою і наочною реальністю життєвості.

Проте є науки, які навіть біологію переважають своєю близькістю до життя, відтак вирізняються більшою життєвістю й більшою дійсністю свого змісту. До них, передовсім, належить історія. Вона прагне осягнути життєві в своїй індивідуальності сполучення, безвідносно до їх виявлення в одиничних чи масових явищах. Але й вона вимушена «омертвляти» «живе життя», позаяк у якості науки розчленовує реальне життя. Тому й історія тільки відносно близька до життя. Навіть біографія не здатна схопити самого життя. Отже, висновує Г.Рікерт, ніколи не вдасться знайти таке знання, зміст якого поністю покриває те, що безпосередньо переживають, тобто реальне життя. А це означає, що ніколи ми не зможемо говорити про життя у формі науково зрозумілих положень, розкриваючи сенс самого життя, позаяк слова в своїй логічній зрозумілості мусять містити загальні «значення», що дається тільки поняттями. Навіть якщо ми будемо намагатися обходитися без слова «поняття», це не допоможе справі. Зміст науково зрозумілого значення слова завжди щось інше порівняно з безпосередньо переживаємою життєвою дійсністю. Проте не все те, що «переживається» - життєве і реальне. Переживаючи поняття або ж наукові значення слів, ми переживаємо нежиттєве, ірреальне. Поняття, що говорять про життєве, самі не є життєвими поняттями, - гадає Г.Рікерт. Тим самим, резюмує він, ми приходимо до критики «форм життя» у їхньому розумінні інтуїтивною філософією життя. Звісно, існує, наприклад, поняття не тільки твердого, але й рідкого, але поняття не стають від цього «протікати», і залишаються «твердими» у своєму значенні, інакше вони втрачають сенс, дещо іронічно резюмує Рікерт (Риккерт,1998, 334).

Критичний аналіз Г.Рікертом положень філософії життя підводить його до висновку, що вона посутньо ставить межі „чисто науковому", або „натуралістичному" вирішенню проблеми сенсу життя. Розвідки в її лоні показали, що осягнення життя не може бути досягнуте на шляху природничо-наукового конструювання життєвої реальності. Філософи життя, власне, зафіксували ту обставину, що потрібно відрізняти наукове - з чітко визначеними поняттями - пізнання життя від тих видів його осягнення, які йдуть ізсередини свідомості людини і пов'язані з переживанням нею свого

буття. Але виявилося, що й з під влади психологічної інтуїції життя вислизає. Отже, треба шукати якійсь «третій спосіб» його осягнення, і він *відкривається на шляху розуміння*.

В цьому моменті Г.Рікерт полемізує з Дільтеєм, показуючи, що ми не в змозі зрозуміти психічні стани іншого індивіда. Безпосередньо розуміти можна не реальні емпіричні стани чужого душевного життя, а ірреальні смислові утворення – ірреальні в тому плані, що вони належать не емпіричній (психічній) сфері, а надемпіричній (логічній) сфері значень. Неможливо *розуміти того, хто говорить*, але можливо *зрозуміти сказане* ним. Я можу зрозуміти сказане тільки як певну єдність *значення*, але не як єдність *вираження*. Не випадково в мові поєднуються два терміни – «розуміння» і «смисл»: зрозуміти можна тільки те, що має сенс. А чуттєво-психологічне переживання, як таке, сенсу не має – сенс привноситься у нього іззовні (Гайденко,1997,с.400-401). Г.Рікерт у такий спосіб посутньо ставить проблему: як можливе логічно-смислове розуміння життя? Іншими словами, які умови мають виконуватися, щоб таке розуміння стало можливим? І відповідає: такими умовами логічно-смислового розуміння має бути спільний логічний світ, світ смислу, або загальнолюдській єдиний розум, до якого належить інтерпретатор, і те, кого/що інтерпретують. Саме з цього логічного світу, ми й намагаємося перекинути місток до живого життя.

Ж:Концепт «ж ит т єсвіт у» т а біогносис

Логічний світ, або загальний логос, у Фіхте, Шеллінга, Гегеля, як ми бачили, носив назву «абсолютного духу», у Канта і неокантіанців, в тому числі й Г.Рікерта – «трансцендентального суб'єкта». У своєму аналізі структури чистого переживання Едмунд Гуссерль – фундатор феноменології – також відштовхується від поняття «трансцендентального суб'єкта». А засадовим для трансцендентальної суб'єктивності Гуссерль робить принцип інтенціональності: «Ми, - майже урочисто заявляє він, - розуміємо під інтенціональністю характерну властивість переживань «бути свідомістю про щось». Ця дивна властивість, до якої зводяться всі метафізичні і пізнавально-теоретичні загадки, з самого початку зустрічалася нам в експліцитному cogito: сприйняття є сприйняттям чогось, якоїсь речі, судження є судженням про деякий стан речей, оцінка – завжди є оцінкою деякого оцінюваного змісту, бажання спрямоване на предмет бажання тощо» (Husserl,1922,168). Звідси, будь-який акт свідомості - мислення, бажання, уявлення – має в якості свого інтенційного змісту певний предмет.

Втім, Гуссерль помітив, що у переживанні існує така даність, яка сама не інтенціонується, тобто не становить предмет інтенційних актів. Ця неінтенціойована даність становить такий само невід'ємний елемент структури чистого переживання, як і сама інтенційність. З метою виявлення способу буття цієї даності Гуссерль вдався до дослідження свідомості часовості, тобто спробував феноменологічно описати чисте переживання часу. При цьому він показав, що будь-яке інтенційне переживання містить нетематитичні даності (на які не спрямована свідомість), котрі складають немов би двобічний горизонт переживання. Ці нетематичні даності Гуссерль й назвав горизонтами «перед» і «після», що актуально не усвідомлюються, але можуть бути усвідомленими, якщо на них спрямувати увагу. Горизонт – це не нерухома межа, він рухається разом із рухом трансцендентальної суб'єктивності. Горизонти окремих предметів зливаються в один тотальний горизонт. Цей тотальний горизонт є дещо наперед дане, щось «нетематично» присутнє у будь-якому інтенційному переживанні і становить напередданий грунт будь-якого досвіду. Отож, і виявляється, що світ – це не речове утворення, а горизонт, що відноситься до трансцендентальної суб'єктивності. Ось цей тотальний горизонт, з метою його відрізнення від речово-емпіричного світу, або, як пізніше скаже Гайдеггер «світу сущого», Гуссерль і назве «життєвим світом» (Lebenswelt).

Поняття «життєсвіту», за допомогою якого Гуссерль намагався розкрити сферу дотеоретичного досвіду, на мій погляд, має кардинальне значення для аналізу когнітивних і нормативних складових сучасної епістеми біогносису.

1. Життєвий світ людини є ціннісною основою всіх ідеальних утворень і теоретичних конструкцій науки. Це – світ донаукового життя з його спонтанністю та хаосом неупорядкованих споглядань і перживань, з його первинними структурами простору і часу.
2. Як горизонт усіх смислів і можливостей свідомості, апріорних структур допредикативного досвіду, життєвий світ має об'єктивність іншого порядку, яку не здатна була виявити класична природничонаукова раціональність з її орієнтацію на механістичну картину світу і формальну логіку.
3. Центральної проблеми «життєсвіту» набуває проблема осмисленого споглядання, яке завжди розглядалось наукою як дещо невизначене і меншвартісне порівняно із загальнозначимістю мислительних форм логічного

дискурсу. Для біогносису в цьому виявляється та важлива обставина, що очевидності логіки наукового пізнання життя потребують осмислення з погляду очевидностей життєвого світу як більш ранніх й універсальніших утворень.

4. У горизонті життєвого світу конституюються інші життєві світи із своїми регіональними онтологіями і «архетипами» простору і часу сприйняття і вираження життя.
5. Концепт «життєсвіту» в його феноменологічному описанні Гуссерлем остаточно дає зрозуміти, що життя неможливо розчинити у свідомості і мисленні.

Феноменологічно-герменевтична концептуалізація введеного Гуссерлем поняття «життєвого світу», відіграла важливу роль у формуванні епістеми біогносису в екзистенціалізмі, де життєвий світ тлумачиться як відкритість світу людині, яка, втім, досягається не через феномен знання, а через присутність людини у світі.

3: Екзистенція та життя

Проблема сенсу життя – постійна тема розмислів в екзистенціалізмі. Так М.Гайдеггер в своїй екзистенційній аналітиці буття не може обминути питання – що це за даність життя? Він виходить з того, що Дільтей визначає певні структури життя, але не ставить питання, який же сенс нашого буття «тут». З іншого боку, феноменологія визначає людину як взаємозв'язок переживань, який утримується єдністю «Я» як центром актів переживань. Втім, тут не ставиться питання про буттєвий характер цього центру.

Гайдеггер рухається від життя до буття (Dasein), намагаючись виявити в людині феноменологічно визначувані буттєві характеристики, побачити людське буття таким, яким воно являє себе в Dasein. Даність Dasein в тому, що воно пере-*буває* в світі. Життя і є даність, що перебуває у цьому світі. Будь-яка істота володіє оточуючим світом не як наявним поруч, а як розкритим для неї. Життя і світ не рядопокладені, бо життя володіє своїм світом. Так «ми» як люди , підкреслює Гайдеггер не «ми самі», ми живемо із середини того, що промовляється, із того, як взагалі дивляться на речі. Ця невизначеність й визначає відкритість Dasein («тут-буття» людини) світові життя.

Але чи можна шляхом такого феноменологічного описання прийти до поняття Життя, і як Dasein може бути дане в цілому? М.Гайдеггер,

намагаючись розв'язати поставлене ним самим питання, у своїй екзистенцій ній аналітиці виявляє таке екзистенційно-герменевтичне коло: життя, якщо воно постає у цілому (як «готове»), закінчується – воно щезає і його вже немає; якщо воно живе – триває - то перед ним залишається ще частина. Вихід з кола полягає у подоланні розуміння життя як ланцюга переживань, який десь і колись має перериватися. Життя треба розуміти як буття часом. І людське життя – саме й є час. Час і долає подвійний топос життя, долає буттєво – не ізсередини мислення, а ізсередини присутності Dasein («тут-буття») (Хайдеггер: Время и бытие, с.392-401)

М.Гайдеггер намагаючись схопити феномен життя, розгортає екзистенційну аналітику як новий спосіб розуміння життя. Життя відпочатку вводиться в текст феноменологічно-герменевтичного міркування. Відтак попередня метафізично-спекулятивна традиція на відміну від філософії життя ним долається *1)* не з погляду *психологічної* категорії переживання, *2)* не з точки зору переживання як воно репрезентується здоровим глуздом, *3)* не з позиції Дільтеєвого витлумачення переживання і *4)* інтуїтивістського розуміння переживання у Бергсона, а вбираючи досвід Гуссерлевого тлумачення «життєсвіту», на грунті онтично-онтологічного розкриття аналітики буття як людської *ек-зист енції*. Ек-зистенцію не можна мислити як деякий специфічний рід серед інших родів живих істот, навіть animalitas, яку ми приписуємо людині на грунті її порівняння з «тваринами», що коріниться в ек-зистенції. Тіло людини є дещо зовсім інше, ніж тваринний організм. Помилка біологізму не долається тим, що люди надбудовують над тілесністю людини душу. Якщо фізіологія і фізіологічна хімія здатні досліджувати людину в природничонауковому плані як організм, то це зовсім ще не доведення того, що в такій «органіці», тобто в науково поясненому тілі, вміщується істотність людини. Це аж ніяк не вдаліше гадки, начебто в атомній енергії міститься суть природних явищ. Наскільки людина як істота не зводиться до тваринної органіки, настільки ж неможливо вилучити або ж компенсувати недостатність цього визначення людської істоти, наділяючи людину безсмертною дешею або особистісними рисами (Хайдеггер: Письмо о гуманизме, с.198).

Підсумовуючи всі ці позиції,очевидно, можна казати, що в епістему біогносису Гайдеггером вноситься варіант категорно-екзистенційного осмислення життя.

І: Біогносис у світ лі ідей філософської ант ропології

Гайдеггерова аналітика «тут-буття» посунула розробки філософської антропології, писав Г.Плеснер, один - нарівні з М.Шелером та А.Геленом – з її фундаторів. На думку антрополога, Гайдеггер відсторонюється від фізичних умов «екзистенції». Таке відсторонення перетворюється на істотну ваду, позаяк спирається на припущення, що спосіб буття, який пов'язаний з тілом, може бути даний тільки негативно і тільки виходячи з екзистенційного «тут-буття». Внаслідок цього життєвий світ, який одним з перших відтворив Ніцше, в екзистенціалізмі губиться. Що імпліковане в здатності «бути налаштованим» чи «мати страх»? – екзистенціалів, до яких апелює Гайдеггер, запитує Плеснер. І відповідає: мабуть – дещо живе, яке аналіз екзистенції помічає, однак лише постільки, поскільки модуси життєвості підпорядковані розкриттю її людської конечності. Відтак: чи може бути екзистенція відмінною від «життя»? – далі ставить питання Гельмут Плеснер.

Г.Плеснер заперечує, що принцип сходин органічного, якого він дотримується у своєму антропологічному осмисленні живого, є відлунням ієрархії форм – рослина, тварина, людина – модель яку запропонував ще Аристотель. З іншого боку, він дистанціюється і від Макса Шелера, який дав нове життя цій моделі. Свою книгу «Сходини органічного і людина» він розглядав як спробу – до чого Шелер «відчував жах і відразу» - дослідити щаблеву будову органічного з однієї точки зору, минаючи історично обмежені визначення (такі як «почуття», «порив», «потяг», «дух»), і намагання знайти шлях, який би уможливлював би характеристики особливих способів явлення живих тіл. Такі характеристики, гадає мислитель, не можуть бути дані ні за допомоги понятєвого інструментарію природничих наук, ні за допомоги психологічного інструментарію, як це робив Шелер, спираючись на старий панпсихізм і будучи зачарованим Фрейдом. Можливості феноменології в цьому плані приваблювали Плеснера, насамперед своїм методом позадосвідного осягнення буття та дескриптивним підходом, що запобігає аналітичним процедурам, які не дають можливості осягнути сутність живого як цілісності. Втім, він вважав, що феноменологічний підхід до живого ще потребує розробки своєї методології, яка не може бути взята ні з емпирії, ні з метафізики. Заперечує він і Гайдеггерову думку, що екзистенційна аналітика людини необхідно має передувати дослідженню позалюдського буття. Ця ідея, на думку Плеснера, пов'язана зі старою традицією, що знаходить своє втілення в багатоманітних формах суб'єктивізму. В її контексті, той, хто запитує, опиняється екзистенційно близьким самому собі, отож й таким, що знаходиться у полі

запитуємого. На противагу цьому, він захищає тезу – і в цьому Плеснер вбачає сутність свого «натурфілософського підходу» - що людина в своєму бутті, не є ні найближчою, ні гранично далекою щодо себе, і в цій *ексцентричності своєї життєвої форми*, виявляє себе як окремий елемент у стихії життя (Плеснер,2004, с.9)

Не приймає він і теорію гештальтів Дріша і Кьолера, у свій спосіб обґрунтовуючи суверенність живого та підкреслюючи двоаспектність сприйняття живого, межу і позиціональність як конститутивні моменти живого. Органічне тіло з притаманною йому життєвістю, пише Плеснер, відрізняється від неорганічного своїм позиційним характером або своєю позиціональністю. Це головна риса, що визначає тіло в його бутті як покладене. Моменти «виходу за свої межі» і «собі протиставленого» зумовлюють специфічне буття наділеного життям тіла, що бере свій початок і тим самим покладається у факті перетинання межі. У специфічних формах «виходу за свої межі» та «протиставленості собі», тіло і відособлене від себе і віднесене до себе, тобто перебуває зовні себе й всередині себе. Відбувається своєрідне подвійне самовідношення, самозвернення тіла до самого себе (там само, с.128).

У тілах, які характеризуються позиціональністю, виявляється взаємопроникнення відношень «ядро-властивість» з відношеннями подвійного трансцендування, за якого трансцендування (=двоаспектність) набуває значення властивості і виявляється як властивість. Поле позиціонування, або середовище, являє собою посутньо арену боротьби і захистний простір. У такий спосіб в самій живій істоті *виконує ться* закон її власного тіла, яке в силу своєї позиціональності є перехід самого себе в середовище, ексцентрична середина. Живе тіло мусить існувати в полі, яке містить у собі природне місце тіла, що співіснує з ним і одночасно протиставлене йому, - існувати між боротьбою і примиренням з життям або смертю. Тому-то жити і означає перебувати у небезпеці, а існування зветься відвагою.

Як наявно існуюче всередині себе та зовні себе, тіло випереджає саме себе і тим самим актуальне для самого себе. І як таке воно огорнуте полем і співставлене з деяким теперішнім.Теперішнє є повсюдно можливим тільки там, де дещо, як ще не сбувшеся, протистоїть вектору випередження. Дещо перебуває у теперішньому, позаяк воно фундоване в ще несбувшомуся, в майбутньому. Тому співвіднесеність організму з оточуючим його полем містить «передбачуваність» з боку організму, тобто акт життєвого ризику. Організм живе цією структурою випередження, і таким чином не потребує спеціальних, таких що походять від нього, актів антиципації. В силу цього

випереджаючого буття і конституюється позиційне поле, до якого, знаходячись з ним у відношенні тотожності і протилежності як його зміст та вміст, належить організм. У такий спосіб розгадується і загадка внутрішньої розміщеності-розташованості-налаштованості організму, з якої виникає його пристосовність – розгадується у тому сенсі, який інтуїтивно був угаданий Гете, коли той говорив, що око утворилося у світлі і для світла. Коло життя, в яке включається організм, стає підставою можливості і істинності того, що дозволяє йому називатися метою і засобом самого себе. Єдність кола життя і його втрата у повстанні органів проти безпосередньої єдності організму виражають один і той самий сенс (там само, с.188,189,179).

Життя як фундаментальна властивість всіх тіл, для яких обмеження становить й межу, виражається у багатоманітності процесів, кожний з яких, взятий окремо, аж ніяк не є життям, і тільки свідчить про нього тією мірою, якою йому слугує. Саме завдяки тому, що життя, посутньо життєвість, зумовлює форму організації фізичної «маси», вона і підіймається на рівень мети, і, виходячи за межі себе як сукупності одиничних взаємодіючих процесів, стає тим, чому підпорядковується все інше.

Та чи може бути життя відособлене від живого і робом цього відособлення знову поєднане з ним. Як це можливо? – запитує Г.Плеснер. І передовсім, як це може бути здійснене в самому життєвому організмі? Вже сама ця обмежуюча вимога – вирішувати це завдання виключно засобами фізичного організму – відпочатку виключає ті поняття життя, які вбачають у тілі *1)* деякий фрагмент, *2)* суб'єкт життєдіяльності, *3)* мету всіх потягів, *4)* вбогий притулок екзистенції. Особливо останнє – життя як екзистенція, що виражена в параметрах простору і часу та як певна повнота можливостей, за допомогою яких утверджується живе тіло, тут не може бути розглянуте. Тим не менш, впевнений Г.Плеснер, ми маємо рухатись по цьому шляху в напрямку розуміння життя як екзистенції у її зв'язку з живим тілом.

Йдучи в цьому напрямку Г.Плеснер натрапляє на низку концептуальних колізій, які є повчальними й для сучасного конструювання епістеми біогносису. Якщо, скажімо, Гуссерль намагався вийти за межі когнітивних кореляцій в понятті «трансцендентального суб'єкта», а пізніше «життєвого світу», що тематизує реальності свідомості, то Плеснер, стаючи в опозицію до Гайдеггерового Dasein, неявно апелює до вільної, спонтанної дії в сенсі Фіхте і Шеллінга, чи - більш віддалений аналог - позабуттєвої енергії еманації Єдиного Плотіна. Так у рух думки з осмислення феномену життя вноситься «принцип конструктивного синтезу», «акт первинної спонтанності», відтак «відпочатку немотивованої» конструктивної дії. Це становить, так би мовити, приховану методологію Плеснерового мислення.

Багато спільного у Плеснера виявляється і з Гайдеггером. Екзистенціали останнього відіграють, фактично, ту саму роль в контексті відношення людини до світу, як і вітальні, екзистенційні категорії і «органічні модальності» Плеснера. Й ті й інші мають неемпіричний, апріорний сенс і виявляються нейтральними до суб'єкт-об'єктної опозиції, конституюючи саме S-O розрізнення. Не приймаючи, як й Гайдеггер, Декартове розведення протяжної і мислячої субстанції, Плеснер разом з тим вказує на необхідність проведення, часто-густо елімінуємого з поля зору, розрізнення між тими істотними ознаками, які вказують на явище життя виключно у сенсі спостережуваного зовнішнього виду живого, й ознаками, «повне» виявлення яких як феноменів гарантує *дійсну* присутність деякої живої істоти – дійсну не за критеріями спостереження емпіричного природознавства, але у сенсі філософського *споглядання*.

У всій повні конститутивні істотні ознаки як категорії живого можуть бути схоплені, підкреслює Г.Плеснер, у спогляданні. Тут вони визначають життя, але ніколи не симулюють його. Визначаючи життя як споглядуване буття, категорії безпосередньо не мають справи з тими шарами буття, де утверджується властиві фізиці чи хімії способи утворення понять. Властивість наочності постає у такий спосіб загальною властивістю для симптоматичних і конститутивних істотних ознак, в силу чого ті й ті можуть бути віднесені до споглядання.

Феноменологічне дослідження за своєю природою має спинятись на симптоматичних ознаках. Але при цьому виникає сумнів, чи здатне воно вийти за їхні межі до конститутивних ознак. Останні, безсумнівно, належать до досліджуваної феноменологією сфери. Однак проникнення в їхній категорний характер, тим не менш, вважає Плеснер, феноменології недоступне. Якщо ж виникає питання, як таке уявлення виростає з самих проблем «логіки» біології, або навіть зі спроб систематизації самої біології, то ми не можемо покладатися у відповіді на нього на метод статистичної дескрипції сутності: ми маємо звернутися до регулятивної ідеї – ідеї керівництва в наших дослідженнях життя принципом дедукції категорій.

Така пізавальна ситуація ускладнюється тим, що неясним залишається при цьому поняття істотної ознаки. Істотні ознаки, зауважує Плеснер, відомі й емпірику. Він шукає їх на шляху спостереження і експерименту – це ознаки спадковості, обміну речовин, які носять передовсім дескриптивний характер (скажімо, коли досліджуються певні, повсюдно повторювані процеси в ядрі клітини, скажімо, розділення хромосом чи зростання кисню за відносного зниження виділення CO). На емпіричні

істотні ознаки й орієнтуються такі дослідження, намагаючись осягнути причини процесів спадковості або обміну речовин.

Філософ рухається в іншому напрямку, хоча й надає вченому-емпірику можливість повністю досліджувати причини явлення органічного. Втім, емпірик орієнтується на чуттєве споглядання-спостереження, а в ньому виділяє різні групи феноменів, таких як розвиток, обмін речовин, регуляція тощо. При цьому їхнє відособлення спирається на деякі основоположні споглядання, в яких окреслюється відмінність живого від неживого. Відтак і виходить, що емпіричні дослідження, описання процесів в яких неможливо здійснити поза специфічно біологічними категоріями, спирається на передумови, доступні тільки філософові. Видимі емпіриками істотні ознаки саме в предметно-споглядуваній якості містять в собі апріорні риси, що можуть бути з'ясовані тільки в ході філософських розмислів.

Та Г.Плеснер не погоджується в цьому пункті з неокантіанцями, що розуміють під категоріями мислительні форми, види суджень, типові поняття. Виходячи з цього, зауважує антрополог, емпірики й бачать своє завдання у створенні специфічної формальної логіки і методології, спрямованої на утворення, в даному випадку, біологічних понять, залишаючи сферу споглядання, де ці поняття знаходять своє застосування - сферу досвіду. Однак, це, з погляду мислителя, є хибним шляхом. Категорії не є поняттями, але вони роблять можливим поняття, позаяк самі являють собою форми узгодження двох сфер – мислення і споглядання, суб'єкта і об'єкта. Ніхто не може сказати наперед, резюмує Г.Плеснер, яка з виділених емпіричним дослідженням груп феноменів, таких, скажімо, як регуляція, обмін речовин, розвиток, належать до чисто емпіричної, а яка - до категорної сфери, що має апріорну чи апостеріорну визначеність (Плеснер,2004,с.116-119).

А.Гелен, на відміну від Г.Плеснера, намагається позбавитись будь-якої «метафізичної спекуляції» щодо феномену життя. Та той, хто подібно до Гелена хоче бути емпіриком, має на це право, іронізує з цього приводу Плеснер. За Геленом, метафізикою є будь-яка теорія, що тенденційно чи «наївно» «групує абстракції», скажімо, такі як «душа», «воля», «дух» тощо. «Абсолютне» (а таким є життя) може носити тільки гіпотетичний характер. З цього погляду, й поняття причини має зовсім зникнути з обрію біологічного пояснення. Воно має певний сенс лише там, де можна ізолювати окремі зв'язки, тобто в рамках експериментальних наук. У всіх же не експериментальних науках причина є метафізичним поняттям, і сенс його полягає в тому, що абстрактно ізолюють якусь ознаку і покладають її в якості

«причини». Натомість, замість того, щоби казати *А* є причиною *В,* потрібно виділяти досліджуваний «*зв'язок умов»*.

На цій підставі в епістему біогносису на емпіричному рівні А.Геленом вводиться поняття «навколишнього світу», яке, втім, нетотожне поняттю «оточуюче середовище». Біологічне поняття оточуючого світу передбачає, що досліджувана тварина живе і існує в «секторі» *можливих* змістів, з яких однак лише певні змісти стають фізично, практично, чуттєво значимими для тварини, утворюючи систему, а саме специфічний оточуючий світ: білка і павук на одному й тому самому дереві незнайомі між собою і не існують одне для одного. Ця особливість оточуючого світу як сектора істотна для його визначення, тому його поняття потрібно відрізняти від поняття оточуючого середовища. З цих позицій ми також говоримо, що оточуючий світ у людини - інший, ніж у тварини (Гелен,1988, 173). Важливим для біогносису А.Гелена є принцип «зовнішнє є вираженням внутрішнього» (тілесність є «зображенням» внутрішнього «зразка» органічного), а також розуміння людини як «ущербленої», неповноцінної істоти, яке сягає своїми коренями поглядів Гердера і ґрунтується на уявленнях: Клаача про архаїчні ознаки і відносну неспеціалізованість тілесної конституції людини, Болка про уповільнення і феталізацію (стан зародку), Портмана про позаутробне визрівання, Шелера про послаблення інстинкту та надлишкових потягах, про підвищення подразливості і відкритості світу. В епістемі біогносису А.Гелена культура як «штучне» протистоїть природному.

Ї: Елементи біогносису в позитивізмі і «критичному раціоналізмі»К..Поппера

Емпіризм біогносису А.Гелена багато в чому живиться позитивістськими епістемними настановами. Традиція елімінації метафізики з позитивного пізнання природи та його тлумачення як спостереження, експерименту і порівняння даних фундується вже О.Контом. Разом з тим О.Конт – не «старий» емпірик, який виключає теорію на користь фактів. Істинна наука полягає у встановленні законів, пізнання яких контролюється фактами. Це повною мірою стосується й біології. Конту ми також завдячуємо обґрунтуванню ідеї специфікації об'єкта біологічного пізнання, його відрізнення від фізичних і хімічних об'єктів. Водночас він обстоює ідею єдності наукового знання.

Т.Мальтус спираючись на дані біологічного пізнання намагається обґрунтувати пропонований ним «закон народонаселення». Він виходить з

того, що тварини і рослини переповнили б землю, якщо б знайшли відповідний простір й достатньо їжі. Однак недостатність життєвих засобів, що є сутністю повсюдного закону життя, стримує їхнє зростання. Загибель зерен, хвороби і передчасна смерть утримують рослини і тварини в жорстких рамках. Це повною мірою стосується й людини, для життя якої необхідна їжа.

Ще до публікації у 1859 році твору Ч.Дарвіна «Походження видів», Герберт Спенсер у книгах «Гіпотеза розвитку»(1852) та «Основи психології» (1855) обґрунтовує еволюційну теорію. Однак на відміну від Дарвіна, який застосовував це поняття до живих істот, Спенсер спочатку говорить про еволюцію Всесвіту. Еволюція є інтеграцією матерії, яка супроводжується розсіюванням руху. У її процесі матерія переходить з невизначеної і незв'язаної гомогенності до певної і зв'язаної гетерогенності. Паралельно відбувається збереження руху, який трансформується відповідно до цих процесів. Надалі він специфікує метафізичну картину еволюціонізму, даючи її різні проекції. У своїх біологічних розвідках філософ говорить про еволюцію під кутом зору пристосування організмів до навколишнього середовища: на виклик його змін організми відповідають диференціацією органів. Відтак Спенсер визнає принцип Ламарка, відповідно до якого функція як пролонгована реакція живої істоти, повільно продукує спеціалізацію органів. Погоджується він й із Дарвіним: природний добір сприяє виживанню більш пристосованих. Індивідуальні органічні мутації закріплюються передачею і спадковістю. Перетворення неорганічної матерії в органічне життя починається з недиференційованої маси, яка, втім, наділена здатністю до самоорганізації. Етичні норми й принципи з цього погляду суть також інструменти пристосування людини до середовища. Еволюція, акумулюючи спадково передаваємий досвід, дає індивіду апріорні моральні норми, які є апостеріорними для виду.

Фундатори емпіріокритицизму – Р.Авенаріус і Е.Мах – так само прагнуть позбавитись «метафізики», тому в основу пізнання природи і життя кладуть досвід, який, втім, витлумачується ними поза межами як матеріалізму, так і ідеалізму. Так Р.Авенаріус, на відміну від попередніх емпіриків і позитивістів, розглядає досвід як безмежну кількість досвідних тверджень, які слугують матеріалом для критики, що досліджує умови самого досвіду. Поняття про світ, як власне знання, вірування та сам досвід, суть історичні конструкції, що пов'язані з певними середовищами, що, зрештою, й встановлює критика. Відтак природна концепція світу складається з трьох елементів: 1) існують індивіди; 2) є елементи навколишнього середовища; 3) між ними існують численні відношення, як

між елементами середовища. Те, що критик описує, є досвід інтеракції, взаємодії середовища і нервової системи індивіда. Це – біологічна подія, яка складається з елементів (наприклад, «зелене», «холодне», «гаряче», «тверде», «мяке», «солодке», «гірке») і характеристик («приємне», «неприємне», «красиве», «некрасиве»). Окрім елементів і характеристик нічого не існує. З цієї причини Авенаріус елімінує різницю між фізичним і психічним: є різні види біологічної залежності індивіда від середовища, але реального дуалізму досвіду не існує. Досвід є неперервний ланцюг життєвих реакцій організма на середовище. Аутентичними є всі види досвіду, включаючи сновидіння і марення божевільного. Нема й ніякої підстави говорити в дусі Канта, що Я містить певні категорні структури. Те, що наша центральна нервова система дозволяє нам мати комплекси уявлень, означає лише, що ми непогано адаптовані до середовища. Звідси випливає й обґрунтування принципу «економії мислення». Позаяк мислення розглядається як продукт прогресивного пристосування до середовища, відтак - максимальний результат мінімальних зусиль, то й не потрібно «метафізичних кружлянь думки», як не потрібно й вербальних і розумових подвоєнь елементів «чистого досвіду», критика якого й спрямована на очищення культурного середовища від непотрібних продуктів розумової діяльності. «Розвиваючи» Дарвіна, Авенаріус тлумачить психічне і розумове життя, включаючи науку, як біологічний феномен з відповідними законами добору, пристосування, боротьби за існування. Його аналіз континуальності суб'єктивного і об'єктивного як біологічних процесів передхоплює кібернетичну ідею моделювання і загальну теорію систем.

Для Маха їжа і природа, про які говорить наука, зовсім не річ у собі або річ для себе, але й не об'єктивна даність. Як і Авенаріус, Ернст Мах тлумачить пізнання як процес прогресивної адаптації до середовища. Кольори, звуки, простір, час тощо, пов'язані між собою відповідно до того як (по-різному) пов'язані між собою почуття і вольова спрямованість. Вольово-чуттєво утворені комплекси, функціонально розташовуються у просторі і часі, й набувають певних імен, позначаючись як тіла. Відчуття, гадає Мах, є глобальний факт, форма пристосування організму до середовища – налаштування ока і вуха, феномен кольору і форми, впізнавання музичного ритму. Звідси зрозуміло, чому основу наукового пізнання, за Махом, складають не факти, а відчуття.

Мах, як і Авенаріус, робить акцент на біологічній функції науки. Наукове дослідження продовжує й вдосконалює процеси життя, завдяки яким вже найпростіші організми за допомогою своїх органів і поведінки адаптуються до середовища. Наука ж адаптує наші ідеї до певної сфери

досвіду, результатом чого є елементи мислення, що здатні репрезентувати цю сферу як ціле. В результаті такої адаптації виникають проблеми, які наука намагається вирішити за допомогою гіпотез. Гіпотези постають як спроби пристосування до середовища й утворюють дещо нове, проте як певні вдосконалення інстинктивного мислення, вони лише намагаються відтворити всі ланки ланцюгу життя. Уява озброює природу великою кількістю ідей, що проходячи через фільтр доведень, показують свою відповідність чи не відповідність фактам життя. «Адаптація» думок до фактів є спостереження, а адаптація думок одна до однієї - теорія. Спостереження і теорія не існують окремо, бо перше відпочатку «інфіковане» другою, а з іншого боку, спостереження набуваючи ефективності у пристосуванні, підтверджує, заперечує чи корегує теорію. Звідси випливає, що фундаментальним методом науки є метод варіацій. Наука дає уявлення про міжфеноменальну залежність. Тому, чим розвинутішою постає наука, тим меншою мірою вона звертається до понять причини і наслідку та субстанції. Є лише один тип усталеності – зв'язок, або відношення. Уся наука має своєю метою замінити у спосіб економії досвід, мисленнево репродукуючи і передбачаючи факти. Розглядаючи науку з позицій еволюційної теорії, Ернст Мах легітимує і обґрунтовує феномен наукового мислення з позицій біології, власне з позицій життя як біологічного феномену.

Принцип економії мислення, метод варіацій та тлумачення гіпотез як способу пристосування до середовища руйнує позитивістську фетишизацію фактів та утворює грунт для розвитку *конвенціоналізму*. Теорія з погляду його представників постає як система положень, виведених з обмеженої кількості принципів з метою представити сукупність експериментальних законів найбільш простим, повним і точним способом. Відтак теорія постає як набір положень конвенційного і економного характеру, яка є тим сильнішою, чим більшою є кількість експлікуємих з нею законів. Конвенціоналізм в особі А.Пуанкаре та П.Дюгема реабілітував роль уяви в науці, і показав динамічну життєвість наукового знання. Як підкреслює К.Поппер, передусім вагомим є його внесок, у прояснення зв'язків між теорією і експериментом, що особливо важливе для біологічного пізнання.

Більша частина наших знань носить універсальний, тобто *випереджувальний* характер. В рамках еволюційної епістемології, концепцію якої розвиває К.Поппер, це пояснюється тією роллю, яке знання відіграє в адаптації. Організм може існувати лише як відносно усталене ціле, а таке існування вимагає довгострокового пристосування, яке ґрунтується на певному знанні (про світ) – знання, яке має форму передчуття й очікування. Наприклад, дерева, ліс, природа в цілому неначе завмирають у перед

настанні - «очікуванні» - зими. Або, скажімо, для амеби не існує і не буде іншого знання окрім того, що включене в її біологічну організацію. Якщо це знання буде «спростосоване», вона просто загине, буде «заперечена» природою як неспроможна форма організації життя.

Втім, ми великою мірою знаходимося у полоні «догматичної установки» мислення. Остання виражається в тому, що істинність знання можна довести, зокрема методом «верифікації» або ж емпіричної перевірки. Але з цього погляду виявляється, що важко перевірити універсальність тверджень, і передусім наведених тверджень про життя. «Критична раціональна установка» показує, що універсальне знання як знання життя й знання про життя, може лише частково підтвердити «тут» і «тепер» досвіду, тобто обмежений досвід, що дарує нам емпіричні знання. До того ж універсальні знання носять випереджувальний і в силу цього проективний, отож невизначений характер, який включає в себе можливу помилковість. Тому К.Поппер вводить принцип «фальсифікаціонізму». Універсальні твердження набувають характеру наближення до істинних тверджень, якщо вони можуть бути зфальшовані.

Взагалі, розвиток знання, за Поппером, відбувається не шляхом виведення, а шляхом висунення універсальних висловлювань. Будь-яке спостереження вибіркове, бо спирається на попереднє знання, що виступає у вигляді «горизонту очікувань». Очікування, згідно Попперу, це не психологічний стан, а наперед визначене реагування (тому й підготовка до реакції організму), що формується у пристосуванні до навколишнього середовища як процесі пристосування до напередсхоплюваної ситуації.

Відтак у світлі еволюційної епістемології К.Поппера виявляється, що:

1) всі пристосування і адаптації суть види знання;
2) майже всі форми знання слугують організмові для пристосування його до виконання завдань актуальних для нього на даний момент, або ж завдань, які можуть постати для нього у майбутньому;
3) розвиток знання – дарвінівський процес; знання еволюціонує завдяки природному добору і шляхом проб та помилок (від амеби до Ейнштейна все живе користується у процесі адаптації методом спроб і помилок);
4) не лише люди, але й тварини й навіть рослини мають вроджені знання у формі очікувань (так дерево очікує настання тих чи тих подій – зими, весни, літа, осені, воно адаптоване до середовища й підлаштовується під нього: біологічні ритми тут можна прослідкувати шляхом їх редукції до геохімічних); дослідження життєвих, природніх ритмів рослин, тварин, людини дає підстави

для *передбачення* (висунення гіпотези), що живі істоти передчувають періодичні зміни навколишнього середовища;

5) функція природних ритмів полягає в тому, щоб дозволяти адаптуватися до передчутних змін навколишнього середовища, включаючи передхоплення цих змін;
6) з еволюційної теорії пізнання висновується, що знання не може бути «істинним», як не можна стверджувати, що організм *ідеально* пристосований до середовища: знання не може ідеально, тобто повністю відповідати реальності = бути «істинним»;
7) поняття істинності чи хибності виникають завдяки появі мови, а саме появі дескриптивної функції; з розумінням, що описання може відповідати або не відповідати об'єкту, з'являється ідея помилки, що як і сумнів, містить ідею об'єктивної істини, яку ми можемо не отримати; поява дескриптивної мови робить можливим відчуження знання від організму: якщо знання і очікування дерева органічно включені в його біологічну структуру, тобто є частиною його самого, то людина здатна відчужувати знання, а виражаючи його мовно, особливо у письмовій формі, вона перетворює знання на об'єкт (Поппер,2002, с.200-201).

Попперове тлумачення життя як світу передбачуваностей-налаштованостей дає змогу говорити, що ним знайдена своєрідна підстава для тлумачення «балансу» між суб'єктивним (екзистенційним) пророкуванням та об'єктивним технологічним прогнозуванням. Цей баланс знімає протиставлення життєвої ймовірності і жорсткої каузальності наукових теорій. На відміну від неопозитивістів, Поппер доводив, що протокольні твердження не є абсолютними і навіть дефінітивними. Дослідження починається з проблем життя, практики, і щоб їх вирішити потрібні гіпотези. Висунуті гіпотези перевіряються шляхом виведення з них наслідків й аналізу того, що вони дають. І за характером наслідків ми судимо, підтверджується гіпотеза чи ні. Відтак, щоб теорія була підтвердженою вона мусить бути контролюємою, або, іншими словами, фальсифікованою з боку фактів. Процес виведення наслідків з теорії під контролем базових (протокольних) тверджень, що описують факти постає як контрольно-дедуктивний метод. Втім, в логічній перспективі такий контроль не має конечної дефінітивної точки, бо наступні кроки здатні відкинути теорію. Перевагу потрібно віддавати тим теоріям, які носять ймовірнісний характер. Позаяк теорія залишається під загрозою спростування, то краще піддати її фальсифікації, бо чим раніш буде знайдена помилка, тим швидше ми

знайдемо іншу теорію необхідну для перевірки. В цьому полягає позитивна роль помилки як принципу досвіду і життя.

Неопозитивісти, пише Поппер, намагалися елімінувати метафізику, але не змогли зробити це, ввівши принцип верифікації (він не доводиться емпірично). Метафізичні ідеї самі по собі як гальмували прогрес науки, так великою мірою і сприяли її розвитку. Серед останніх - ідеї атомізму, фізичного принципу першоелементу, теорія руху Землі, корпускулярна теорія світла, теорія електричного струму та багато ін. Навіть в примітивній формі, підкреслює К.Поппер, вони несли образ світового порядку, ідею, що деякі подіїї людина здатна передбачити. Ідеї реалізму, універсального порядку - наскрізь метафізичні. А з життєвої, психологічної точки зору виявляється, що наукове відкриття неможливе без віри в ідеї спекулятивного характеру. Однак в науковому досліджені ми маємо чітко відділяти метафізичні твердження від власне наукових.

Відстоюючи позиції критичного раціоналізму, К.Поппер вбачав в аналітичній філософії, що виростає з неопозитивізму Віденського гуртка, не лише опонента, але й союзника, що залишається завжди вірним раціональній філософській традиції. Аналітики, на його думку, вірять, що не існує філософських проблем в натуральному вигляді, і що ці проблеми пов'язані із лінгвістичним використанням мови або словесних смислів. Утім, Поппер переконаний, що доступний пізнанню світ складається із «фактів», які являють собою безпосереднє і незмінне буття, яке може бути описане тільки засобами формальної (двозначної) логіки. Така думка сягає коренями Аристотеля, який вказує на необхідну умову аналізу висловлювань – субстанцію, що не міститься у підметі речень, а становить якесь автономне буття як передумову осмислених суджень про суще.

Й: Аналітична традиція: до проблеми топосу мови біогносису

У центрі уваги аналітичної філософії опиняється проблема відношення між словами і життям На відміну від логічного атомізму аналітики відмовляються від тези про взаємно-однозначну відповідність мови і дійсності життя. Логічний позивізм, насамперед в особі раннього Рассела, маніфестував, що мова складається частково з атомарних вербальних тверджень, які співвідносяться з фактами, частково ж з логічних взаємозв'язків між цими логічними висловлюваннями, що описуються формальною логікою. Для того, щоб твердження було *здатне виражати знання*, воно має бути: *1)* добре сформульованим, тобто граматично правильним, *2)* веріфікованим, тобто здатним до підтвердження за

допомогою спостережень та гіпотетико-дедуктивного методу. Твердження, які не задовольняють цим вимогам не виражають знання й епістемічно безглузді. Отож, виявляється, епістемно осмисленими будуть лише твердження, які ми знаходимо у мові формальних наук (логіка і математика) та науках, що спираються на досвід і гіпотетико-дедуктивний метод.

Аналітична філософія не погоджується з тим, що існує тільки одна специфічна мова, яка є принципово правильною, а саме, як виходить з логіки міркувань логічних атомістів, мова природничих наук. Аналітики стверджують, що слова й висловлювання виконують багатоманітні функції. Розглядувані в ізоляції слова і висловлювання мають лише прихований *смисл*. Тільки будучи вміщеними у специфічний контекст вони набувають певного змісту. Отож, *використання* визначає *сенс.* А позаяк слово або ж речення може існувати у багатьох контекстах, то вони набувають численних сенсів.Звідси, між мовою і дійсністю не існує взаємно-однозначної відповідності. Не існує також й єдино правильної «наукової мови», що відображає світ таким, яким він є.

Розмежування між осмисленим і неосмисленим веде до питання: який саме мається на увазі сенс, відповідно, яке мається на увазі використання мови? У багатьох контекстах мова не функціонує дескриптивно. Так в поезії і сфері моральності мова не використовується для тверджень про об'єктивний, безсторонній стан речей. Тому ми не повинні заперечувати у якості епістемно безглуздої ту частину нашої мови, яка не відповідає вимогам емпіричної науки. Завдання полягає в тому, щоб знайти унікальне лінгвістичне використання, якому підпорядковується мова в поезії, сфері моральності та практичному житті.

Відтак, артикулюється й проблема внутрішнього відношення мови до суб'єкта мовлення і пізнання, в тому числі й пізнання життя. У цьому зв'язку досвід аналітичної філософії показує, що аналітичні процедури в мові можуть носити не тільки терапевтичний ефект, як цього домагався, скажімо, Вітгенштейн. За допомогою аналітичного мисленнєвого експерименту, ми можемо з'ясовувати, які поняття між собою внутрішньо пов'язані, а які не можуть бути об'єднаними, бо втратять сенс. Так поняття дії *осмислено* пов'язане з поняттями діючої особи і наміру, тоді як поняття кольору не може *сенсово* сполучатися з поняттям числа (Г.Райл). Лінгвістичний аналіз може бути і засобом розуміння класичних предметів дослідження, наприклад, що таке дія, людина тощо (П.Стросон). Н.Хомський вважає, що базову структуру мови треба розуміти в якості універсальної епістемологічної структури. Такий підхід веде далі терапевтичної позиції Вітгенштейна щодо мови, пов'язаної з простими мовними іграми. П.Уїнч, учень Вітгенштейна,

показав, що розуміння мовної гри означає її розуміння на грунті певних понять та правил. При цьому не можна використовувати інші поняття і правила, скажімо, причинного пояснення. Уїнч пропонує теорію мовних ігор, яка набуває статусу метатеорії щодо різних конкретних мовних ігор, відтак, очевидно, й щодо мовних ігор біогносису.

Бертран Рассел зауважував, що лінгвістична філософія у своїй цікавості не до світу, а до мови, подібна до дитини, яка бавиться годинником без маятника. Граючись у слова і культивуючи звичаєве вживання мови, вони неначе відсторонюються від життя, не дивлячись на намагання бути ближчим до нього. В акцентуванні уваги на моделюючій ролі мови стосовно життя - а це, безсумнівно, несе величезний евристичний потенціал його пізнання - лінгвістична філософія випускає з поля зору ту обставину, що, говорячи словами А.Уайтхеда, духовність людства і його мова створюють одне одного.

К: «Процес» А.Уайтхеда
як конструктивний принцип біогносису

На думку А.Уайтхеда, класична наука ґрунтується на Аристотелевій формальній логіці, яка довгий час й визначала мову наукового мислення із специфічним взаємозв'язком форми і змісту, значення і форми вираження цього значення. На цьому грунті класична наука розбудовувала математичну теорію експериментально фіксованих явищ. Проте бездоганність математичної мови маскувала суперечливість змістовної інтерпретації рівнянь (передовсім фізичної теорії). А ця інтерпретація сягає своїми коренями форм вираження «природної», буденної мови. Тому А.Уайтхед висуває у якості необхідної умови наукового пізнання критику мови, зокрема, відмову від довіри до мови як адекватного вираження значень висловлювань. При цьому він високо оцінює роль мови як культурного артефакту, що акумулює людській досвід. Мова, підкреслює А.Уайтхед, - це тріумф людської винахідливості, що далеко перевершує всі тонкощі сучасної технології (Уайтхед,1990, с.366-367).

Сутність мови полягає в тому, що вона використовує ті елементи досвіду, які найлегше абстрагувати для свідомої реалізації мети і найлегше відтворити в самому досвіді. Але абстракція, без якої мова не змогла б розвиватися, містить певні небезпеки. Вона відсторонює людину від реальності світу життя в його безпосередності. Не дивлячись на це, саме абстракція сприяє пізнанню життя. Мова невід'ємно пов'язана з розвитком практично необхідних абстракцій, в тому числі необхідних й в практиці

наукового пізнання. Втім, абстракції значною мірою спрощують і навіть деформують безпосередню реальність. Пам'ятаючи про це, слід максимально пристосовувати абстракції до природи безпосередньої дійсності, безпосереднього досвіду. Класична наука і філософія не підозрювали про ці небезпеки, тому потрапляли у капкан фундаментальної логічної помилки, яку А.Уайтхед пропонує називати «підміною конкретності», коли абстракції, часто-густо досить високого ступеню, приймаються за саму реальність, за безпосереднє вираження даних досвіду. Тому критика мови перетворюється на систематичну боротьбу з гіпостазуванням абстракцій в ім'я повноти реального змісту концептуального апарату науки (Уайтхед,1990, с.369).

Підміна «конкретності» у механістичному природознавстві призвела до двох наслідків: концепту «пустої реальності» та «роздвоєння» природи. Так такі поняття як, скажімо, «зелений листок» чи «кругла куля» лежать в основі класичного способу мислення. Вони породили дві помилки – «порожньої» дійсності, позбавленої суб'єктивного досвіду, і якості, що міститься в субстанції. Концепція «порожньої реальності», за Уайтхедом, представлена картезіанською доктриною «протяжної речі», а концепція «біфуркації» знаходить своє вираження у вченні про «первинні» і «вторинні» якості. Це є типовий для механіцизму спосіб мислення, який ототожнює абстракцію «чистої» (тобто позбавленої всіх інших якостей) протяжності з реальністю, за межі якої виштовхуються всі якості під приводом їхньої «суб'єктивності». З іншого боку, відношення між «первинними» і «вторинними» якостями не можна розглядати як зв'язок причини і дії, бо обидва класи якостей *суть різні види знання*, відтак йдеться не про відношення знання до його причини, а про *різницю всередині самого знання.*

З цих критичних позицій А.Уайтхедом розвивається концепція природи (і життя), до якої не можна застосовувати термін «позірність». Існує одна природа – така, як вона дається нам в перцептивному знанні. При цьому неправомірно ототожнювати розумові конструкції з безпосереднім досвідом. Тоді виникає питання, яке ж місце посідають абстракції в досвіді. Природним розв'язком проблеми тут, здавалося б, міг би бути конвенціоналізм, або навіть «фікціоналізм» в тлумаченні абстракцій. Тоді реальним слід було б вважати «чуттєві дані», а всі теоретичні конструкти тлумачити лише як корисні інструменти або ж доцільні схеми мислення, тобто «будівельні риштування», які можна зруйнувати після зведення «Будинку знання природи». Однак точка зору Уайтхеда є іншою. Абстракція для нього - не довільний винахід людського духу, а «ізоляція» певних рис самої природи (Киссель,1973, с.141,142). З цього міркування можна вивести, гадаю я, й

методологічне положення про встановлення певного «інтервалу» мисленнєвого «прикладання» абстракції до життя в його пізнанні.

Реальний базис абстракції пояснюється А.Уайтхедом в його «теорії об'єктів». Об'єкт передбачає локалізацію, але не в просторі, що розуміється як абсолютний простір ньютонової механіки, а в просторі, що постає як «подія». Ім'я останньої він надає просторово-часовому випадку, «пригоді». Відтак природа являє нам себе як *процес становлення.* Будь-який процес природи, зберігаючи притаманну всій природі конкретність, являє собою становлення, яке й носить, за Уайтхедом, назву «події».

Об'єкт пов'язаний з «по-дією» особливими відношеннями – відношеннями «ситуації», завдяки яким він включається у подію. Об'єкти виражають усталене, таке, що повторюється у події. Це суть ті елементи у природі, що можуть «бути знову». Вони такою ж мірою спостережувані, як й все інше у природі. Як і події, об'єкти безпосередньо дані у «перцептуальному знанні», і тому відношення між цими двома елементами досвіду не носять характеру роздвоєння, тому, як наслідок, подвоєння реальності на реальність та уявлення про неї, що може виникати у досвіді за його механістичного тлумачення (тлумачення, яке виробила класична механіка). Змінними є ситуації, в яких виступають об'єкти, але самі об'єкти залишаються *тими самими* в різних обставинах й умовах. Наприклад, пояснює Уайтхед, блакитний колір певної інтенсивності («чуттєвий об'єкт») може забарвлювати й небосхил, й уніформу службовця, й пір'я папуги.

Взагалі «відношення ситуації», тобто включення об'єкта у подію, не можна розглядати на підставі суб'єктно-предикативної моделі. Це *багатомістне* відношення, в якому беруть участь принаймні чотири класи подій: 1) події, що пов'язані з суб'єктом сприйняття; 2) події посталої ситуації (ситуацій); 3) активно детермінуючи ситуацію події; 4) пасивно детермінуючи ситуацію події. Отже, включення об'єкта в ситуацію неможливе без суб'єкта сприйняття, який, проте, розпізнає суб'єкт в його самостійному бутті, а не створює його. Як на мене, то виділена чотирьохмістність відношення ситуації, має велике евристичне значення для розкриття топосів знання про життя в епістемі біогносису, тим більше, що онтологією такого тлумачення пізнавальної ситуації через подію виступає організмічно-процесуальне розуміння реальності.

Кожна дійсна сутність може бути описана як органічний процес, підкреслює А.Уайтхед. Тлумачення природи як живого організму, що сягає наївного гілозоїзму досократиків, зближується у цій концепції з механістичним атомізмом. В результаті маємо щось на кшталт «клітинної теорії дійсності» (Кіссель), в якій атоми розглядаються як живі організми. У

такий спосіб конституюється його «органічний атомізм» (а атом – це «організм» всіх речей), що вказує на парадоксальний характер його онтології, яка прагне розв'язати традиційні метафізичні проблеми – частини і цілого, одиничного і загального, руху і спокою, буття і становлення. «Подія» в цьому контексті – це відношення буття та становлення, і в такій якості вона успадковує характеристики того й іншого. Події від*буваються*, вони процесуальні, і їхнє походження відсилає до інших подій і процесів. В цій площині події постають у своїй «зрощеності» (concrescense - лат.: зростатися,загустівати), що передає залежний характер події, а також її неперервний, тяглий характер (Столярова,2008, с.97).

Наукове пояснення включає не лише чуттєві об'єкти (макротіла буденного досвіду), але й створює засоби дослідження. Наукові об'єкти фіксують ті аспекти ситуацій чуттєвих об'єктів, які найбільш стійки і можуть бути виражені без співвіднесення з багатоманітністю відношень, яку породжує ситуація сприйняття подій. Зрештою, спостерігаємі чуттєві об'єкти можуть бути виражені в термінах наукових об'єктів. Останні, проте, за Уайтхедом, не є просто формулами счислення, бо формули мають відноситися до речей у природі, а наукові об'єкти якраз і виступають у ролі таких речей. Тут Уайтхед натрапляє на проблему: чи є «наукові об'єкти», в яких активну роль бере мова, досвід наукового абстрагування та практична ідеалізація, «конструктами», чи це - властивість самої реальності? І чи здатна процесуально-реляційна онтологія епістемно забезпечити узгодження раціонально-мислительного «порядку» і чуттєвого «хаосу» у науковій методології? Корисність, яку можна здобути з такої онтології, пише Ізабелла Стенгерс, намагаючись конструктивіські прочитати «Процес і реальність» Уайтхеда, подібна тій корисності, яку математик здобуває зі своїх абстракцій. Але тут потрібно потрудитися співвіднести спосіб існування («буття») зі способом досягнення «істинно сущого», «впертий факт» з його інструментальною репрезентацією, мнимість з реальністю, а «реальність» з «процесом». Бо звідки ж черпати правила «онтологічного конструювання», які посутньо є правилами життя? (там само, с.103).

Л: Деякі ідеї постмодерної філософії і можливості біогносису

Філософія, якщо вона намагається вловити *спосіб буття речей в становленні*, має віддати перевагу *дієслову*, а не іменнику, зазначає Ж.Дельоз. Ця позиція набуває великого поширення у постмодерній філософії другої половини XX ст. Зміна, розвиток, перетворення на інше, відсутність усталеності, інваріанту – характеристики буття, що знаходиться у

становленні. При цьому сама *зміна*, яку Дельоз закликає описувати дієсловом, не має іншого опертя, окрім самої себе, тобто є суб'єктом, а не предикатом. Цю особливість буття, як ми бачили, вловив А.Уайтхед, який твердив, що становлення визначає те, що є (а буття створене становленням) - в цьому й полягає принцип процесу. Дане «парадоксальне» сполучення буття і становлення порушує проблему континууму. В онтології Уайтхеда, події, що постають, дроблять, «атомізують» просторово-часовий континуум життя, повертаючи час і розвиток в лоно реальності та думки. Утворюється своєрідна «порція», або «квант» дії, що містить безконечну кількість «моментів», а відтак подія-процес постає актуально безконечною. Цей квант простору-часу не є точкою, а може бути описаний за аналогією Ляйбніцевої «складки». При цьому мова описання має виражати ті тотожності, на яких ґрунтується знання, а також передбачає партикулярність вказування на оточуюче, яке є сутністю будь-якого існування.

Однак, щодо мови Ж.Дельоз займає особливу позицію порівняно з іншими постмодерними філософами, як і в тому, що не відмовляється від суб'єкта, а поняття «порожнього місця» і «мандрівних сутностей», які вироблені у контексті ідей структуралізму, поширюються ним далеко за межі лінгвістики. Як і А.Бергсон, який вважав, що життя як «життєвий порив» творення передує опозиції «літера-дух» та протистоїть їхньому розділенню, Дельоз не сприймав ідеї первинності мовних утворень щодо життя. Він заперечував радикальну онтологізацію мови, яка є властивою більшості представників постмодерної філософії. Втім, на думку Дельоза, саме мова є тим місцем, де застосовується принцип «мандрівних сутностей» (які перебувають на перетині численних неспіврозмірних категорій) – принцип, який дає можливість нестатичного розуміння життя. У мові проходить межа поділу та водночас поєднання речей і речення, позаяк смисл хоча і виражається реченням, міститься і в речах. В цьому видно прагнення Дельоза знаходити перетини життя і думки, мислити на межі, що, зрештою, привело філософа до обґрунтування своєрідної концепції (і «концепту»! - за логікою Дельоза-Гваттарі) «складки». У загальному плані він розглядає складку як головний принцип актуалізації Єдиного, що постає через «згин» («інфлексію») буття.

Складка – не є точкою, яка є частиною лінії; вона – оконечність лінії. Тому розгинання не є протилежністю згинанню, йде за складкою до іншої складки. Так, аналізуючи спосіб мислення Ляйбніца, Дельоз пише, що в його текстах можна виявити пояснення «твердої» складності «природної географії», що відсилає до впливу вогню, а за ним води і вітру на землю, внаслідок чого ми бачимо рудні жили як подібні конечним кривим, які

закінчуються колом і еліпсом, чи продовжуються у вигляді гіперболи чи параболи (Делез,1997, с.11). З цього аналізу філософ робить далекосяжні концептуальні висновки, вважаючи, що «наука про матерію» має брати за зразок «орігамі» або мистецтво складання-перегинання паперу. Такий підхід дає також змогу передчути спорідненість матерії з життям і організмом, звісно, з врахуванням того, що у «органічних складок» є своя специфіка, про що свідчать викопні окам'янілості. При цьому, з одного боку, розподіл частин матерії не буває без розкладання криволінійного руху або згинання: ми бачимо це в розвитку яйцеклітини, коли її кількісний поділ являє собою тільки умову морфогенезу та інвагінації, як феноменів складчастості. З іншого боку, формування організму залишилося б неймовірною таїною або чудом, якщо б матерія, навіть безконечно, ділилася б на самостійні точки, - але це формування стає дедалі більш ймовірним і природним, як тільки ми визнаємо безконечну кількість проміжних (вже вигнених) станів, кожний з яких на своєму рівні припускає деяку зв'язаність, яка дещо нагадує неймовірність утворення слів із літер, взятих навдачу, і яка стає набагато ймовірнішою за звернення до складів слів та їх закінчень (там само, с.12).

«Згинати–розгинати» означає не просто «напружувати-послаблювати», «звужувати-розширювати», але й «згортати-розгортати», «скручувати-розкручувати». Організм відзначається здатністю згортати власні частини безконечно, а розгинати їх – не безконечно, але до призначеного організму ступеню розвитку. Організм розвивається із семені (преформація органів), а будь-яке сім'я – з іншого, й так до безконечності (вкладеність зародків один в одного, що нагадує «матрьошку»): перша муха містить у собі усіх наступних, і кожна у свою чергу покликана у слушний момент розгорнути власні органи. Коли ж організм вмирає, він все ж не зникає, але інволює, і стрімко переплигуючи через етапи, згортається у знову поснулому зародкові. Саме просте - сказати, що «розгинати» означає «збільшуватися, зростати», а «згинати» - «зменшуватися, скорочуватися», «повертатися до глибин деякого світу». Проте просте метричне вимірювання не пояснить різниці між органічним і неорганічним, тим паче ми переходимо не від частини до частини а від складки до складки. Коли Ляйбніц наводить у якості прикладу строкатість одеж Арлекіна, то виявляється, що спідня одежа у нього не та сама, що верхня. Ось чому має місце не стільки зміна розмірів, скільки метаморфоза, або «метасхематизм»: будь-яка тварина подвоєна, але гетерогенним, гетероморфним робом, подібно до метелика, що вилітає з гусені. Подвоєння може бути навіть єдиним у часі процесом тією мірою, якою яйцеклітина – не просто оболонка, але частина цілого, інша частина якого знаходиться у чоловічому елементі. Організм же навпаки слугує

оболонкою для внутрішнього середовища, яке з необхідністю містить всі інші види організмів, які в свою чергу є оболонками внутрішніх середовищ: члени живого тіла наповнюються іншими істотами, рослинами, тваринами. Отож, самою простою є неорганічна складка, тоді як органічна буде складеною, перехресною, опосередкованою внутрішнім середовищем.

Матерія складається двічи: у першому випадку під впливом еластичних сил, а у другому – пластичних, без яких перехід від перших до других неможливий. Отож, всесвіт не є величезним живим організмом, це - не «Тварина-у-собі». Втім, живих організмів існує не менше, ніж частин неорганічної матерії. Зовнішнє середовище організмом не є, воно – щось подібне до озера чи ставка, свого роду сажалки для риб. Риби населяють сажалку подібно до складок органічного. Неорганічні складки середовища проходять у проміжок між органічними. Принципи розуму, що у Ляйбніца заломлені у бароковому стилі мислення, волають на весь голос: «Все не є риба, але риба існує повсюдно…Існує не універсальність, а всюдність живого» (там само, с.18).

Можуть сказати, зазначає Ж.Дельоз, що теорія преформації і принцип вкладання (emboitement) у тому вигляді, який вони отримали за часів використання мікроскопу, давно вже забуті. Поняття «розвиватися» і «еволюціонувати» набули зворотного сенсу, позаяк ними нині позначають епігенез, тобто те, що виникнення організмів і органів не є ні преформуванням, ні вкладенням їх один в одне, але суть у певний спосіб сформованим. Виникнення їх з чогось не схожого на них пояснюється тут не чимось «попереднім» щодо них, а набагато більш узагальненим й менш диференційованим «кресленням». Розвиток за такого підходу відбувається не від малого до великого, не шляхом росту або збільшення, а від загального до часткового, робом диференціації первинного суцільного поля – під впливом зовнішнього чи внутрішнього середовища, внутрішніх чи зовнішніх сил, які спрямовують розвиток, не будучи конститутивними і преформативними. Однак тією ж мірою, якою преформізм виходить за рамки простих метричних варіацій, він тяжіє до зближення з епігенезом, притому що епігенез також вимушений зберігати віртуальну чи потенційну преформацію. Але суть не в цьому. Й та й та концепції мають спільний принцип тлумачення організму як вихідної складки, «фальцовки» чи згину, і біологія, на думку Дельоза, ніколи не відмовиться від цього визначення живого, про що сьогодні свідчить основоположна складчастість молекули білка. Преформізм є формою, в якій цю істину сприймали у ХУІІІ ст., починаючи з використання перших мікроскопів. Отже, не дивно, що як в епігенезі, так і в преформації ми стикаємося з тими самими проблемами: 1) чи є всі способи утворення

складок модифікаціями чи ступенями розвитку однієї й тієї самої «Тварини-у-собі», або ж 2) зводяться чи незводяться ці типи складок одна до одної? – проблеми, які Ляйбніц розглядав з преформістського погляду, а Кюв'є та Бер з погляду епігенетичного.

Між двома цими поглядами й досі зберігається протистояння. Згідно епігенезу, органічна складка утворюється, «видовбується» або ж наростає на відносно нерухомій поверхні (тут виникає проблема - як можливо знайти прообраз розщепленню, інвагінації або системі трубок?). Згідно преформізму органічна складка завжди походить від іншої складки, принаймні в межах одного і того самого типу організації. Для пояснення різниці між двома цими позиціями, Дельоз звертається до Гайдеггерової термінології: складка епігенезу є «Einfalt» (нім.-односкладчастість), або «відмінність нерозрізнено-невідмінного»; складка преформації - «Zweifalt» (нім.-подвійність, двоскладчастість), проте – це не складка з двох частин (позаяк будь-яка складка неодмінно є такою), але «загиб-між-двома», «проміжок» у тому сенсі, в якому вона постає «розрізненням, яке розрізнюється». Звідси Дельоз робить висновок, що він не упевнений у правоті точки зору, згідно з якою преформізм не має майбутнього (там само, с.19).

Але за преформістського підходу постає проблема: що відбувається з тілами, яким випадає доля стати людськими – починаючи, скажімо, від семені Адама, яке слугує їм оболонкою? Іншими словіами, чи можемо ми залишитися на позиції преформізму відмежовуючись від презумпції душі в тілі, адже тіла вже на стадії зародку містять наперед визначені акти своєї подальшої долі. Коли ж настає час розгорнути ці акти і досягти властивого людині ступеня органічного розвитку і утворити церебральні складки, «тваринна душа» тіл має поставати розумною, набуваючи вищого ступеня єдності – ступеня духу. Це становлення, бажаємо ми чи ні, набуває форми піднесення і ушляхетнення. Театр матерії поступається своїм місцем театру духів або Бога. Та якщо така зміна сценічної площадки чи поверху є цілком прийнятною для барокового мислення, то як бути з сучасним постмодерним мисленням, в контексті якого концепт складки актуалізуючись, потребує тим не менш свого з'ясування з боку епістемних, когнітивних і нормативних можливостей організації дисциплінарного (наукового, теологічного, філософського) знання.

Щоб краще зрозуміти, як складка, зокрема у модусі згинання, стає фундаментальною категорією, достатньо звернутися до зародження біології, пише Дельоз у праці «Кінець людини». Коли Кюв'є, на думку мислителя, розрізнює чотири великі гілки тварин, він встановлює загальності більш широкі ніж види та класи і посутньо визначає «злами», що стають на

перешкоді континууму видів групуватися у далі більші загальні визначення. Відгалуження або схеми організації вводять у дію вісі, напрямки, динамічні орієнтації, відповідно до яких живе згинається у певний спосіб. Ця ідея Кюв'є знаходить своє продовження у порівняльній ембріології - у дослідженні складок листків, які проростають. Й коли Ж.Сент-Ілер протиставляє схемам організації Кюв'є ідею єдиної схеми композиції, то це імплікує ще один метод згинання: можна переходити від хребетного до головоногого, якщо зблизити обидві частини хребта хребетних. Внаслідок цього, Сент-Ілер також належить тому самому «археологічному ґрунту», що й Кюв'є, бо ж бо спирається на принцип згинання. В цьому вони єдині щодо неприйняття еволюціонізму. Проте Дарвін обґрунтовував природний добір перевагою домінування живої істоти у певному середовищі, перевага, яка примушувала ознаки розрізнюватися (розходитися), а відмінності поглиблюватися. Це відбувалося тому, що вони *згинаються* у різний спосіб (тенденція до дивергенції), і це дозволяє максимальної кількості живих істот виживати в одному й тому самому місці. Відтак й Дарвін знаходиться на тому ж, сказати б, «складчастому ґрунті розмислів», що й Кюв'є, на відміну від свого попередника Ламарка.

Очевидно, можна казати, що концепт складки виростає з презумпції своєрідної реляційної онтології, яка постає у Дельоза грунтом пізнання життя як *буттєвої події.* Осмислюючи феномен життя філософ виходить з властивого всьому структуралізмові принципу релятивації, тобто розгляду існуючого крізь призму відношень. З цих позицій важливо розуміти життя як кожну індивідуальність життя, але не як форму, чи розвиток форми, а як складне відношення. Будь-яке фізичне тіло – це насамперед відношення: тіло або діє, або піддається дії інших тіл. Саме у процесі цієї взаємодії виникає індивідуальність - складне структурне відношення, яке становить саму суть життя. Її Дельоз вбачає у різницях, що безперервно множаться, у диференціації, що безконечно продовжується. Тут ми бачимо вплив лінгвістичних ідей Ф.де Соссюра, у якого поняття різниці осмислюється як основоположне відношення структури. У цьому контексті розмислів, Дельоз виробляє і поняття «порожнього місця» та «мандрівних сутностей» - умови руху та свободи будь-якого життя. Прикметно, що з цих позицій він тлумачить й деякі лінгвістичні утворення, такі як, зокрема, «це», «ніби» та ін., як «мандрівні сутності», що переходять в структурах від одного до інших порожніх місць, завдяки чому мислення актуалізується, рухається і живе.

У праці «Бергсонізм», під впливом віталізму французького філософа та поєднуючи його ідеї зі структуралістським принципом розрізнення, Дельоз формулює засадні позиції свого тлумачення життя: 1) життєва різниця може

бути пережита і переосмислена тільки як внутрішня різниця; 2) різноманітні лінії життя вступають не у відношення асоціації, а у відношення дисоціації і поділу; 3) вони передбачають віртуальність, що актуалізується відповідно до ліній розходження, тому й еволюція рухається не від одного актуального терміна до іншого актуального терміна у гомогенній індивідуальній серії, а від віртуального терміна до гетерогенних термінів, які актуалізують віртуальний термін поруч з деякою розгалуженою серією (Делез, 2000, с.175-176). Ми бачимо, що поняття «потенційне» Дельоз переосмислює як «віртуальне», і це , зрештою призводить до такого тлумачення життя: «Життя як рух відчужує себе у створеній ним матеріальній *формі,* актуалізуючись, диференціюючись, життя втрачає контакт з тим, що лишається від нього самого…Живе не може інакше існувати; позаяк ціле тільке віртуальне, воно ділиться, тільки актуалізуючись, і живе не може зібрати свої актуальні частини, які залишаються зовнішніми одна щодо одної…Ціле ніколи не дане…актуально існує плюралізм, який ні до чого не зводиться – світів стільки, скільки живих істот, і кожна є «замкненою» у собі. Проте з іншого боку, маємо радіти, що *Ціле* не дане (там само, с.180). Отже, *Ціле* – віртуальність, а життя актуальне і плюралістичне. Ціле існує через постійну актуалізацію, безконечну диференціацію, ланцюгове творення різниць, що, власне, й є життям (з цих позицій він оцінює теорію еволюції як глибшу за преформізм, позаяк та вказує на життя як творення розрізнень).

В цьому моменті проступають епістемні та методологічні засаді Дельозового мислення, які резюмуються ним як «трансцендентальний емпіризм». Позаяк Ціле виступає щодо життя як актуальність віртуального, то у пізнанні життя не може бути нічого даного наперед, даного заздалегідь. Тому лише трансцендентальний емпіризм, вироблений на грунті своєрідного прочитання бергсонізму, через специфічну операцію мислення, а саме примусовий (вільного, на його думку, не буває) «диз'юнктивний синтез», дає змогу побачити віртуальне, що пов'язує сутність з її буттям, розгортання Єдиного як цілого у його внутрішній диференціації. Трансцендентальне *являє собою те місце*, де співіснують всі ряди найбільш різних сингулярностей і перебувають різні за природою несумісні світи. Дельоз здійснює свій диз'юнктивний синтез, осмислюючи відношення між такими трьома фундаментальними поняттями: «тривалість», «пам'ять» і «життєвий порив» (Повторева,2007,с.89). Це, на мій погляд, дає йому підстави сформулювати одне з найсуттєвіших положень епістеми біогносису: «Тривалість по суті визначає віртуальну множинність (*те, шо відрізняється за природою*). Тоді пам'ять з'являється як співіснування *всіх ступенів різниць* у певному розмаїтті, у певній віртуальності. Нарешті, життєвий порив позначає

актуалізацію такого віртуального у відповідності до ліній диференціації згідно зі ступенями – аж до конкретного життя людини, де життєвий порив набуває самосвідомості» (Делез,2000,с.190). Як бачимо на обрії мислення Дельоза з'являється суб'єкт як місце **с**-мислення життя.

Жак Дерріда, якось сказав, що його тексти є передмовою, до текстів, які він хотів би колись мати можливість написати. Згодом, ця інтенція набула маніфестації в програмі деконструкції. Поштовхом, до її розгорнення, ймовірно послугувала, передмова до Гуссерлевої праці «Походження геометрії», робота над якою навела його на думку, що власне передмовою до останньої має бути набагато пізніше написана Гуссерлем праця «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія». У такий спосіб виявляється, що написані пізніше тексти можна тлумачити як своєрідну перед-*мову,* до раніш написаних. Неявно Деррідою тут порушується й проблема співвідношення життя і письма як творення текстів. Письмо надалі тлумачиться ним як differans – «розрізнення», «рознесення», «відособлення», «розсіювання» тексту робом введення «міток-слідів» рознесення, що позначають межі осмисленого і неосмисленого. Таке розсіювання тексту й визначає діяльність деконструкції, яка розмикає коло розуміння, переорієнтучи свідомість із себе на Іншого. Метою деконструкції є подолання установки *репрезентативного* мислення, яке покладає суб'єкт – точку, центр спостереження і об'єкт, як те, на що спрямоване око, яке утримує у полі свого зору «картину дійсності» - понятійно структуровану і ціннісно ієрархізовану модель буття. Деконструкція намагається позбавитися від начебто ненав'язливого устремління ієрархізованого центру організувати структуру осмислення і розуміння. Центр і периферія завдяки їй не просто міняються місцями, але й позбавляються своїх місць, які в європейській «логоцентричній традиції» утворюють метафізику присутності. Децентрація, розсіювання сенсу полягає у безперервному пошуку первинної опозиції, один з членів якої приховується конструкцією. Відтак деконструкція, як і ніцшеанська - на противагу історичному методові «генеалогія», - не шукає у минулому нерозвинуте теперішнє, у чужому - своє, а вказує на первинний виток існуючого - виток в іншому й чужому. Так, джерелом моралі виявляється вина, а закону - злочин. Деконструкція як розсіювання сенсу, на відміну від діалектичного «зняття» і «присвоєння» протилежного, намагається утримати і зберегти інше, яке подібно до семені чи паростка або ж отруті-лікам підтримує живе від згасання й омертвіння. За Деррідовою аналогією тверджень, що джерелом моралі є вина, а закону – злочин, виходить, що джерелом життя є інше… Деконструкція вводить дещо, що не є

предметним, вона будучи спрямована проти мовлення, тим не менш намагається щось сказати про невиразиме (Дерріда,1994, с. 59-106).

Трансцендентальний емпіризм Ж.Дельоза вніс в епістему біогносису розуміння того, що життя треба розглядати як складне відношення, процес безперервної диференціації і розділення, утворення чисельних складок, актуальну множинність. «Деконструкція» Ж.Дерріди дала зрозуміти, що життя можна симулювати за допомогою засобів запису і передачі, а намагання отримати повну інформацію про життя підривається розсіюванням притаманним будь-якій текстуальності. Тому Дерріда закликав до світу, в якому тексти не мають зовнішніх сторін, а внутрішнє не є рисою психології, проте рисою дискурсів, в яких відбувається дивний обмін між живими та мертвими. Не треба засуджувати письмо в ім'я усного слова, потрібно віддавати перевагу одному виду письма над іншим (там само,с.83), живому письму над безплідним – як насінню живому над мертвим, яке було посіяне всередині, а не кинуте іззовні.

Глава II

Трансформація філософсько-методологічної культури дослідження в біології

Нещодавні дискусії з приводу доцільності кандидатського іспиту з філософії та історії науки виявили хибність ділеми, посталої у викладанні курсу філософії для аспірантів та здобувачів: філософія чи філософія та історія науки. Стало очевидним, що це різні етапи підготовки фахівців, і справа тут не у принципах, а в організаційних, фінансових та кадрових проблемах. У змістовному, відповідно, програмно-навчальному плані подолати хибність даної дилеми може допомогти розробка концепту «філософсько-методологічна культура фахівця». Він, на мою думку, включає у свій зміст знання: а) історії розвитку наукового пізнання, передовсім історії наукової дисципліни, предмету та проблем філософії науки; б) методологічних, когнітивних і нормативних складових наукового знання; в) мови, етосу та соціокультурного статусу науки. У даній главі розглянемо ці питання стосовно культурно-історичних змін парадигм біологічного дослідження, принагідно відстежуючи змістовні зміни в епістемі бігносису.

§1 Історичні образи біологічного знання: зміна парадигм розуміння життя

Минуле століття багато в чому було століттям становлення біології як сучасної науки, закріплення старих та формування її нових дисциплінарних матриц, таких, скажімо, як біохімія, біофізика, молекулярна біологія, генетика та ін. Фундаментальні відкриття в царині живого призвели не лише до глибшого розуміння життя, але й дозволили дослідникам поставити багато прикладних задач, які донедавна здавалися фантастичними. Щоправда, сьогодні більшість з них вже не сприймаються як фантастика, і є певною

мірою рутинними протоколами лабораторій і клінік. Дедалі більше стає зрозумілим, що біологія досить стрімко переростає з „чистої" науки у синтез теоретичних і практичних знань, тісно пов'язаних із життєдіяльністю окремої людини та суспільства в цілому, економікою, політикою і культурою. Більше того, держави що піклуються нині високими технологіями, і серед них біологічними, перетворюються на лідерів світового розвитку. Разом із тим, окрім практичних надбань біології не залишаються поза увагою і її теоретичні аспекти, або ж такі, що не мають очевидного практичного застосування у найближчому майбутньому. Передовсім це питання походження життя та проблеми існування і еволюції живих організмів, які власне стоять у витоків сучасної епістеми «біогносису» й становлять її предмет в найширшому розумінні. Тому поєднання теоретичного і праксеологічного аспектів дослідження живого є відмітною рисою сучасного біогносису.

А: Контраверсія історико-культурних та методологічних топосів у біогносисі

До XIX ст. *поняття життя* взагалі було відсутнє. Вивчається багатоманітність *живого,* різноманітні форми рослин і тварин, але при цьому не оперують поняттям життя. Відсутня сама *ідея* організації живих істот і рослин. Відтак певний час лише накопичується знання про існування конкретних живих організмів, радше про існування окремих представників тих чи тих родів і видів живого, бо не існує також поняття „організм", як, втім, достатньо розпливчастими є й аристотелеві поняття „роду" і „виду" щодо знання про живі істоти і рослини. Ще на початку XIXст. біологічне знання знаходиться між донауковою і емпірико-описовою стадіями свого розвитку, що в цілому відповідає історії розвитку всіх природничих наук.

XVIII ст. у біології - століття систематизації і класифікації, які визначають епістемне поле та профіль «біогносису» цієї доби. Йому передувало століття „природних історій", написання яких було б неможливим без наростання і порівняння „емпіричного матеріалу" у вивчені рослин і тварин, яке сталось великою мірою під впливом відкриття Колумбом Америки, і завезення до Європи екзотичних їх видів. Це посприяло тому, що у Новий час на терені Європи поширюється культивуваня картоплі і табаку, а з іншого боку - створюються ботанічні сади і зоологічні музеї. Ці практики з живим як таким призводять до того, що зростає потреба переходу від *розповідей* і *написання оповідей* про незвичайні тварини і рослини до їхньої систематизації і класифікації. І якщо в XVII ст.

Белон пише „Історію птахів”, Альдерванді „Історію змій і драконів”, Дюре „Чудернацьку історію рослин”, Джонстон „Природну історію четвероногих” , то у ХУІІІ ст. з’являться розвинуті класифікації і систематизації К.Ліннея та Ж.-Б. Ламарка.

К.Лінней вважається батьком *систематизації*. Що здається вельми цікавим він класифікує не лише рослини, але й самих ботаніків, або як він пише фітологів. Серед ботаніків є просто любителі ботаніки, але й є „збирачі” та „методисти”. Останні постають як „філософи”, що поділяються на „ораторів” та „спорщиків”, і „систематики”, власне збирачі матеріалу. У такий спосіб К.Лінней підходить до проблеми виявлення предметного поля біологічного (ботанічного) знання, окреслюючи його в залежності від намірів і цілей суб’єкта пізнання. З методологічного погляду за критерій класифікації у нього, як і в Аристотеля, править поняття „виду”.

Аристотель, як ми пам’ятаємо, вважав, що життя – це харчування, ріст та старіння, причиною яких є *ентелехія* як мета життя самого по собі. Він запропонував й *першу класифікацію* тваринного світу, звернувши увагу на багатоякісність життя. Про життя, зазначав філософ, не можна говорити як про один вид. Одне життя притаманне тваринам, інше – рослинам. Отже, визначення треба давати так, щоб „будь-яке життя” було відповідно назване і визначене як один вид. Визначення життя у такий спосіб має вказувати на загальне і особливе, а також на його цільову причину. Тому про життя можна говорити тоді, коли є хоча б одна з таких ознак як розум, відчуття, рух і спокій у просторі та рух як споживання, зростання і занепад.

Наприкінці ХУІІІ ст. виникло дві ідеї, які руйнували поняття виду. Перша являла собою наслідок номіналістичної філософії Локка. Як відомо, Локк припускав існування «реальних сутностей», під якими розумів «природи» та їхні атрибути, «ідеї» котрих, відповідно, a priori передбачають ідеї інших атрибутів. У такий спосіб кожна «природа» у своїй сутності не може бути відділеною від іншої. Так з’являються категорії, визначення яких не є випадковими і довільними, а постають невід’ємними від природи речей. Богові за необхідністю, янголам по можливості відомі ці реальні сутності. Проте смертним людям знання про них (за виключенням математичних об’єктів і моральних якостей) посутньо не дане. Відтак й наші поняття про види є лише «номінальними сутностями», комбінаціями ідей в розумі, яким не відповідають об’єктивні і непорушні розмежування у природі. З іншого боку, спостерігається відмова від поняття «виду» у деяких відомих натуралістів тієї доби (передовсім слід назвати Бюффона і Бонне), які відстоювали принцип неперервності у природі. Проте принцип неперервності був значимим й для тих біологів, які не заперечували існування видів. Бо ж

він диктував натуралістам необхідність пошуку тих «форм», які, начебто, були «пропущені» у ланцюгу живого.

Критики поняття «форми» нападали на принцип неперервності, стверджуючи, що багатьох ланок, які він передбачає, не існує. Втім, набувала поширення точка зору, що розриви в ланцюгу розвитку, є тільки видимими, й виникають вони від неповноти нашого знання природи, або ж гранично малих розмірів деяких видів як компонентів серій в ланцюгу живого. Така епістема біогносису задавала своєрідну програму пошуку. Зокрема, вона відіграла стимулюючу роль для зоологів і ботаніків, які проводили дослідження за допомогою мікроскопу. Кожне відкриття нової форми розглядалося тому як емпіричне доведення існування неперервного ланцюгу живого, що в епістемі біогносису надалі стало відігравати ту саму роль, як, згодом, періодична система елементів для хіміків (Лавджой,2001, с.16,18). Платонова парадигма біогносису, що передбачала принципи еманації і неперервності як певних, сказати б сучасною мовою, «ідеалізацій» (Платон, втім, мислив їх виключно «буттєво»), почала сполучатися з Беконовим і Локковим «ідеалом» здобуття знання про живе з чуттєвого досвіду – ідеалом експерименту.

Після Аристотеля формування образу живого та „наук" про живе довгий час визначалося протистоянням, а певною мірою і в певних межах – взаємовпливом, двох парадигм: неоплатоністичного *есенціалізму* та *механістичного детермінізму*. Ці парадигми невпинно формували епістемний профіль концепту «біогносису» та задавали зміст науково-дослідних програм в його структурі як епістеми. Так, вимоги есенціалізму потребували припущення існування певних архетипів живих істот, що зумовлювали їхню організацію та розмаїття. Це уявлення неявно лежить у підгрунті „теорії" „викладених зародків" А.Галлера та Ш.Бонне, концепції „анімалькул" Ж.Б.Робіне, морфологічних поглядів Й.Гете, вчення про план будови організмів Ж.Кюв'є та Ж.Сент-Іллера, теорії епігенезу В.Гарвея та К.Ф.Вольфа, натурфілософських конструкцій Шеллінга, Гегеля. З неоплатоністичним есенціалізмом іманентно пов'язані телеологізм й концепт еманації, змістовна переінтерпретація якого привела до ідеї *віталізму*.

Механіцизм та механістичне пояснення причинності великою мірою виростає з праць Галілео Галілея та вчення про *протяжну* субстанцію Рене Декарта. Концепція останнього про психо-фізичний паралелізм як і вчення про рефлекторну дугу - наочне свідчення механістичного пояснення причинності в живому світі, що надалі посприяло й механістичному тлумаченню людини в праці Ламетрі „Людина-машина". Механіцизм

постулював тотожність органічної і неорганічної природи, зводив складне до більш простого, надавав перевагу напередзаданості та жорстокої зумовленості змін. Можна говорити, що своєрідним ідеалом знання, в тому числі й біологічного, тоді були геометрія та математична теорія (в математичній механіці при цьому спостерігається відлуння есенціалізму Піфагора та Платона), а методами пізнання – математична дедукція та аналіз.

На цьому грунті в науках про живе наприкінці ХУІІ, всього ХУІІІ і майже всього ХІХ ст. було запропоновано чимало узагальнень, які виходили з методології механіцизму. Так, ятромеханіки (Дж.Бореллі, Сантаріо, Гарвей) намагалися пояснити будову та життя тварин законами функціонування машин (механізмів), ятрохіміки (Парацельс, Я. ван Гельмот) шукали відповіді щодо природи життєвих процесів у хімічних, ферментативних механізмах бродіння. Саме з того періоду в науках про живе утвердилося багато термінів, запозичених з механіки – „сила", „енергія", „клапан", „клітина", „функція", „ізоляція" та ін.

До механістичної знаннєвої традиції про живе відносять також концепцію замкненої системи кровообігу (Серветт, Везалій, Гарвей, вчення про подразливість (Й.Прохазка), відкриття „тваринної електрики" – електричних процесів у нервовій та м'язевій тканинах (Л.Гальвані, А.Вольта), дослідження з фізіології дихання (Дж.Пристлі, А.Лувуазьє), преформистські концепції, що грунтуються на положенні про жорстку детермінацію індивідуального розвитку (Я.Сваммердам, Г.Камераріус). Тут на перший план виноситься, якщо говорити аристотелевою мовою, не поняття „мети", а поняття „діючої причини". Механіцизм істотно відтісняв есенціалізм і телеологію з мислення про живе на його периферію. Проте він стояв й на заваді утвердженню *організмової* біології, перешкоджав виробленню наукового поняття про *організм* як цілісність, яке, втім, поступово торувало собі дорогу під впливом розвитку медицини.

Однак, перш ніж це сталося, розвиток уявлень про живе проходить ще одне випробування, а саме – *закономірний* (з точки зору еволюції біологічного дискурсу) етап, вже згадуваної вище і розвинутої Карлом Ліннеєм, систематизації. Системи органічного світу будувалися ще з античних часів (Аристотель, Теофраст, Пліній Старший та ін.), удосконалювалися в наступні епохи (Дж.Рей), проте мали переважно тезаурусний або ілюстративний характер, бо становили або своєрідний підсумок знань про множину тварин і рослин, або ж розкривали певну загальну ідею. Та ось, під впливом географічних відкриттів, наспів час, як пише М.Фуко, „називати, класифікувати, описувати" природну історію рослин і тварин.

При цьому саме слово „історія” починає змінювати свій смисл, і набувати одного з своїх архаїчних значень, а саме – розпитування, набуття знань за допомогою постановки питань, в даному випадку – питань природі, а точніше природній історії. Це передбачало припущення, що природа має свою мову. Складалося уявлення, що природна історія, зазначає М.Фуко, може й *повинна* існувати в якості мови, незалежної від всіх інших, але тільки якщо вона буде добре розбудованою, такою що має універсальну значимість. Спроможність її розбудови виявилась, зрештою, залежною від фундаментальних диспозицій знання, тобто вміння позиціонувати його в організації спостереження як запитування природи. „У класичну епоху природна історія не відповідає просто відкриттю нового об’єкта як виявлення цікавості; вона передбачає низку складних операцій, що входять до сукупності уявлень про можливість усталеного порядку. Вона конституює всю сферу емпіричного як доступну *описові* і водночас *упорядкуванню.* Те, що споріднює природну історію з теоріями мови, відрізняє її від того, що ми починаючи з XIX ст. розуміємо під біологією” (Фуко,1977, с.225-226).

У цю епоху вперше встановлюється ретельне спостереження за самими речами, а його результати описуються нейтральними і надійними словами. Першою формою історії, яка при цьому складається й є історія природи, позаяк для свого оформлення вона потребує лише слів, які безпосередньо прикладаються до речей. Документами цієї нової історії постають не інші слова, тексти чи архіви, але «прозорі обшири», де речі сполучаються між собою: гербарії, колекції, сади. Часто говорять, зауважує М.Фуко, що створення ботанічних садів і зоологічних колекцій, є вираженням нової цікавості до екзотичних рослин та тварин. В дійсності ж вона ніколи не зникала, а те, що змінилося – так це простір, в якому їх можна було бачити і описувати. Так, в епоху Відродження незвичність живого була предметом вистави, видовища як такого, і вона фігурувала на святах, в реальних й фіктивних змаганнях, в казкових виставах та ін. Натомість „кабінет природної історії” та сад, у тому вигляді, якими їх створюють в класичну епоху, заміщує розташування речей по колу огляду розташуванням їх в „таблиці”. Те, що прозирало поміж цим театром і цим каталогом – це не бажання знати, а новий спосіб зв’язувати речі – зв’язувати і з *поглядом* і з *мовленням* (мовою) (Фуко, 1977, с.192).

Починаючи з XVII ст. спостереження перетворюється на чуттєве пізнання, втім, „озброєне” негативними умовами свого здійсненя – виключенням «життя» почуттів - не лише слуху, але й смаку та запаху. Поле зору, в якому спостереження виявляє свої можливості, є лише залишком цих елімінацій: це зорове сприйняття, звільнене від усіх домішок органів

відчуттів, до того ж витримане у сірих тонах. Зорові уявлення, розгорнуті самі по собі і такі, що позбавлені будь-яких подібностей та очищені від фарб, дають, зрештою, природній історії той об'єкт, якого вона прагне, а саме утворюваний тією мовою, яку вона сама намагається створити. Цим об'єктом є протяжність, завдяки якій утворились природні істоти. Ця протяжність набуває визначення за допомогою чотирьох змінних: *форми* елементів, їх *якостей*, *способу* їхнього розташування у просторі один щодо одного, відносною *величиною* кожного з них. Як казав Лінней у „Філософії ботаніки", „кожний знак має бути видобутий з числа, фігури, „пропорції, положення". У Бюффона, постійного опонента Ліннея, маємо, по-суті, ту саму структуру „методу огляду". Тобто, і Бюффон і Лінней пропонують однакову сітку спостереження і його фіксації у мові. Отож, натураліст, як підкреслює М.Фуко, - це людина, що має справу з видимою структурою і з характерною назвою, але не з життям.

Тварина або рослина, у зв'язку з цим вказує мислитель, не є тим, на що вказує знак, який відкривають в них. Вони є тим, чим інші не є, існуючи в собі самих лише тією мірою, якою інші від них відрізняються. Метод і система тут – способи визначення тотожностей крізь загальну сітку розрізнень. Пізніше, починаючи з Кюв'є, тотожність видів буде фіксуватись також грою розрізнень, але вони виникатимуть на грунті великих органічних єдностей, які мають свої внутрішні системи залежностей (кістяк, дихання, кровообіг): безхребтові будуть визначатися не тільки відсутністю хребта, але й певним способом дихання, існуванням певного типу кровообігу... Внутрішні закономірності організму, заміщуючи специфічні ознаки, стануть об'єктом наук про природу. Відтак, класифікація в якості основної і конститутивної проблеми природної історії розміщується в історичному розрізі між теорією *ознаки* і теорією *організму* (Фуко,1977, с.209).

До вивчення організму взагалі, а не лише організму людини, як це відбувалося в анатомії практикуючих медиків Галена і Везалія, звертається *морфологія*, до предтечи котрої можна занести Кюв'є та Сент-Іллера, які переймалися планом будови організмів. Власне, один з її фундаторів - Й.Гете, визначає цю науку і як функціональну дисципліну і як теоретичне життєзнавство в цілому: морфологія, на думку мислителя, має містити вчення про форму, про утворення і перетворення органічних тіл. Надалі питання „перетворень" в організмі, як і в ембріології пізніше, стали предметом особливої науки – *фізіології*, що у першій половині XIX ст. перехоплює у морфології лідерство. Саме в фізіології починає утверджуватися *експеримент*, а обґрунтування Гельмгольцем дієвості закону збереження та перетворення енергії щодо організму підтвердили

ефективність цього методу в біології. У річищі морфології була розвинута теорія клітинної будови організмів (праці Т.Шлейдена і М.Шванна). Встановлення того факту, що схожою ознакою живих систем є їхня клітинна будова, і що клітина є основним будівничим матеріалом (елементом) будь-якого організму, дало відповідь на те кардинальне питання, як єдність принципів структурної організації (росту, розвитку) утворює фундамент наукової концепції еволюції живої природи.

«Біогносис» у XX ст. вже не може обійтись без методів, що дають інші науки – передусім фізика та хімія. І це істотним чином трансформує її епістемне поле та профіль. Багато фундаментальних відкриттів було здійснено завдяки розробкам саме в цих науках. Так рентгеноструктурний аналіз, кристалографія, метод магнітно-ядерного резонансу використовувалися (й продовжують плідно використовуватись донині) для вивчення субклітинних структур – органел та молекул, дослідження поверхнь мембран та трьохвимірної структури білку. Сучасна електронна оптична техніка використовується для вивчення параметрів окремих клітин та спектру молекул, що вони несуть на своїй поверхні.

Біологічний експеримент, що є основою доведення чи спростування, стає в цей час дедалі більше математичним. Біологія й на сучасному етапі задіює не лише специфічно свої методи та інструмети дослідження, але й математичне опрацювання даних за допомогою принципів статистики та теорії ймовірності. Складні процедури математичного опрацювання значно спрощуються завдяки комп'ютерізації.

Водночас у другій половині XX ст. значно зростає кількість наук, що спираються на біологію. Інтенсивно розвиваються такі напрямки як імунологія, генетика та генетична інженерія, біотехнологія, геноміка, структурна та динамічна біохімія, молекулярна біоенергетика та фотобіологія. Синтетичним напрямком декількох відгалужень є онкологія, експериментальна ембріологія, зоопсихологія, біоінформатика.

Неможливо переоцінити й значення сучасних біологічних досліджень для медицини. Завдяки новим напрямкам біології медицина отримує нові можливості для лікування хвороб, які раніш вважалися невиліковними. Так розвиток генетики дає можливість передбачити хворобу ще до народження дитини.

Завдяки розробці фізико-хімічних та геологічних методів змінюється уявлення про еволюцію живого. Розвиток геноміки дав багато нового для розуміння походження видів. Нова технологічно орієнтована наука використовує принципи будови живого для створення більш досконалої техніки. Наприклад, вивчення локаторного апарату дельфінів сприяло

вдосконаленню систем навігації, а імітування форм тварин – вдосконаленню літальних та плавальних пристроїв.

Дедалі більше біологія інтегрується з іншими науками, й саме у міждисциплінарному просторі відбувається зародження нових наукових напрямів. Стало зрозумілим, що на межі біології з іншими науками міститься величезний потенціал, що може стати основою для нового наукового мислення. Можна припустити, що якщо раніше наукові революції починалися у сфері природничих наук, то бурхливий розвиток знання про живе, може кардинально змінити стиль наукового мислення шляхом поєднання природничонаукового і соціогуманітарного знання. Біологія виступає тут своєрідним містком між цими сферами людського пізнання.

Сучасне біологічне знання сприяє становленню нової інтегрованої картини світу. Лінійність світосприйняття поступово трансформується в інтегративне і водночас розгалужене мислення. Прикладом тому є перехід від уявлень лінійної естафети ферментного шляху до теорії метаболону, відтак розгляд генетичного матеріалу як елементу генної сітки. Це веде до поступового перетворення образу „древа життя" на образ живого як розгалуженої сіткоподібної структури. Але навіть усіма сучасними потужними методами не можна охопити всю складність структури та функціонування живого: його інформаційна, структурна та функціональна ієрархія надзвичайно розгалужена та складна.

Перешкодою для нового біологічного мислення може бути стереотипізація світорозуміння, наприклад, через еволюціоністську парадигму, натуралізацію біологічної реальності, схильність до уподібнення біологічної реальності з фізичною, розуміння біологічних законів, що діють на кшталт законів фізики. Тут діють свого роду Беконови „ідоли" „розуму", „печери", „ринку", „театру", що закріплені певною парагдигмою, носіями якої виступає те чи те наукове співтовариство – школи, напрямки - та його комунікативна структура й відповідний дискурс. Ми знаємо, приміром, яку велику шкоду розвитку генетики завдала „лисенковщина" з її орієнтацією на практичну селектику та „народну науку".

Натомість нові дослідження живого ведуть до нового діалогу з природою на базі вивчення дисипативних структур, що кардинальним чином змінює епістемний профіль сучасного біогносису. Втім, не можна робити з синергетики нову „діалектику природи", що пояснює все і вся. Безплідність такого підходу наочно продемонстрував діалектичний матеріалізм 50-60-х років минулого століття в розділі „філософських питань природознавства". Синергетика цікава насамперед утвердженням цілісного і нелінійного способу мислення. Але завше потрібні конкретні пояснення живого в

термінах тієї дисципліни, що співвіднесена зі своєю предметною реальністю вивчення. Так, наприклад, імунна система дивує вчених потенціалом автономності своїх дій залежно від потреб організму: навіть базові закономірності, які працюють за звичайних умов, можуть „порушуватися" в надзвичайних для організму умовах в залежності від його потреб. Отже, очевидною, є неприйнятність уявлень про біологію як науки заснованої на неспростовних критеріях класичного типу раціональності.. На сучасному етапі її розвитку знання про живе не можна вважати довершеним, а скорше таким, що складається із „тимчасових істин", які доводяться у межах певної моделі та системи.

Сучасний «біогносис» переходить на позиції холізму, цілісного вивчення життя сприйняття, адже живе має складну багаторівневу ієрархічну структуру і адекватніше розглядати нижчі рівні організації у контексті вищих, а вищі як сукупність менших частин, що взаємодіють між собою. Так, розглядаючи окремий організм у контексті певної системи організмів та навколишнього середовища, ми відкриваємо великий шар інформації, що стосується взаємодії цього організму та його оточення. Цей підхід дає можливість розуміння такої властивості живого як емерджентність – набуття цілим нових ознак, що не мають його складові частини. Це й означає що „ціле більше за суму своїх частин».

У сучасній біології не існує нічого такого, що дозволило б припустити, начебто життя може виникнути у Всесвіті де б не було, а тим паче, що одного разу виникнувши, воно розвинеться у розумну форму. Дійсно, ще донедавна немало маститих біологів вважало, що існує незворотна спрямованість сходження по драбині живого від простого до складного, від „косної речовини" (В.І.Вернадський) до людської думки, від молекул до людини, й тепер ще багато хто так думає. Проте, як зазначає М. Рьюз, біологічна теорія і експериментальна практика рішуче свідчать проти цього. Сьогодні, коли еволюціоністи назавжди відмовились від телеологізму, що так припадає до серця західно-європейській філософській традиції (яскравим прикладом тут може слугувати, як ми бачили, філософія Гегеля), не існує ніяких підстав вірити в „автоматичний" еволюційний прогрес. Відтак ми не можемо категорично твердити про спрямованість еволюції живого від простого до складного, і, зрештою, до розумної духовності. З іншого боку, те що ми знаємо про біологічні види, говорить про їхню приреченість на вимирання, і дуже мало є привидів думати, що людській рід становитиме тут виняток. З цього погляду сучасне біологічне знання спростовує висунутий фізиками антропний принцип в його сильній версії, а

саме: „Розумний інформаційний процес неминуче має виникнути у Всесвіті і ,одного разу виникнувши, вже не може зникнути”.

Б: Біогносис у світлі науково-дослідних програм

Взагалі в історії та філософії біології можна виділити декілька *науково-дослідних програм* вивчення живого. Нагадаємо, що поняття „науково-дослідна програма” в методологію та філософію науки ввів Імре Лакатос з метою логіко-нормативної реконструкції процесу зміни знань і логіки побудови розвитку наукових теорій на грунті докладного вивчення реальної історії науки. Щодо біологічного знання, то тут передовсім треба назвати дослідні програми у вивчені живого, що склались в Античності, Середні віки та епоху Відродження. Звичайно, як про наукові програми про них можна говорити з певною долею умовності, втім, як і про поняття „парадигми”. І хоча це методологічне поняття береться тут не в своєму строгому значенні, воно для історії наукової, в тому числі біологічної думки має достатньо евристичний потенціал. Адже, як зазначає П.П.Гайденко, наукова програма, як правило задає певну картину (образ) світу. Зміна картини світу, як і перебудова наукової програми, веде до перебудови стиля наукового мислення і викликає трансформацію дослідницької культури. Останнє пов’язане з тим, що в науковій програмі отримують першу раціоналізацію ті умонастрої і несвідомі передумови мислення, що входять до змісту очевидностей і припущень „теорій” (Гайденко,1980, с.11-12).

Перші такі програми вивчення живого, на мій погляд, складаються в медичних та аграрних практиках. Це насамперед *медико-біологічні програми* Гіппократа, згодом Галена, Везалія, Авіценни, в яких живе з сакрально-космічного явища перетворюється на таке, що доступне почуттям і мисленню людини, а через феномени страждання, хвороби і смерті, притаманних життю вивершується до значення етосу людського буття. З певними застороганами до таких „програм” можна віднести різного роду тілесні практики та психотерапевтичні ситеми (наприклад, йогів), позаяк розроблювані в них техніки самовдосконалення людини, сприяли набуттю біотілесних знань.

Аграрні практики не дають таких розвинутих програм вивчення живого, як, скажімо, Гіппократова. Та ідеї зв’язку рослин і тварин з довкіллям, спостереження над циклами народження, життя, розмноження і смерті тварин та рослин, загальний циклічний колообіг живого, як і власне практика культивування рослин, приручення і використання тварин, дає підстави говорити про культурні (в тому числі, магічні і ритуальні) форми та

зразки як певні програми упорядкування та передачі знань про живе. Великого значення в цьому плані набуває врахування культурної специфіки природокористування, яке визначається особливостями етнічного та національного буття людини в природному довкіллі і впливає на практичне вироблення відповідних біологічних знань, що здобуваються та транслюються в якості певної традиції (Кисельов, Канак,2000, с. 128-144)

Втім, до першої, як *власне наукової*, біологічної (ботанічної) дослідної програми належить *аналітико-гомологічна програма* Теофраста, учня Аристотеля. Аналітичний підхід, запропонований ним, націлював на розгляд частин, властивостей, будови, відтак давав змогу побачити своєрідність і унікальність кожної рослини, а гомологічний - шляхом порівняння на основі аналогії веде до з'ясування місця досліджуваного в системі типологічно однорідних об'єктів.

Середніх віків сягає *екобіоморфологічна програма*, що пов'язана з іменами Альберта Великого та Фрідріха II. Головна її ідея полягає у дослідженні зміни способів життя тварин і рослин в залежності від переходу з одного (природного) стану в інший (культивований). Не кажучи вже про вагомі світоглядні потенції подібних поглядів, вони були новаторськими і з суто природознавчого боку, бо закладали знаннєві підвалини екології та географії рослин, а також засади розуміння феномену екобіоформ – цілісних систем взаємообумовлених еколого-морфологічних адаптацій, що визначають загальну конституцію тіла організму, - пише В.С.Крисаченко (Крисаченко, 1998, с.41-42).

Вже в Новий час с*истематичну програму* вивчення живого, як ми бачили, пропонує К.Лінней. Вона грунтується на визнанні ієрархії об'єктів живого (насамперед таксонів), нерівноцінності ознак організму (виявляємих для визначення виду) та запрвадженні уніфікованої мови опису біосистем (бінарна номеклатура). Взяті в єдності ці принципи уможливили осягнення органічного світу як типологічно розчленованого, складно організованого, взаємозв'язаного та цілісного. Ж.Б.Ламарк та М.Адансон своїми дослідженнями значно розширили евристичні можливості цієї програми. Не випадково пізніші узагальнення зроблені на підставі цієї програми привели до теорії еволюції, принципів сиситемності і рівнів організації, закону Бера, закону Геккеля-Мюллера, принципу дивергенції та монофілії Дарвіна.

У витоків *еколого-натуралістичної програми* вивчення живого стоять Ж.-Л.Бюффон та О.фон Гумбольдт. Її головними принципами є цілісний погляд на природу, історична змінюваність тварин і рослин в залежності від клімату та їжі, єдність органічної та неорганічної природи. О.фон Гумбольдт накреслив й контури своєрідної метанауки, об'єктом дослідження якої

постало життя в якості космічного феномену. Можливості цієї концепції пізніше були реалізовані у вченні В.І.Вернадського про біосферу.

Концептуальні засади природничонаукової *еволюціоністської програми* були розвинуті в працях Ч.Лайєля та Ч.Дарвіна. Її суть полягає в розробленні нової методології і теорії виникнення таких феноменів, які нині входять до широкого поля екологічних розробок та узагальнень, виражених в концептах „адаптація", „доцільність", „змінність", "трансформація", „трансмутація", „метаболізм", „прогрес" та ін. Свого часу важливого значення для вивчення живого (як, втім, і соціальних процесів) набули запропонований Ч.Лайєлем принцип уніформізму (актуалізму), згідно з яким „вивчення сучасного є ключем для пізнання минулого», та положення, що види здатні змінюватися, пристосовуючись до довкілля. На ідеї Лайєля спиралися біогеографи Е.Форбс, А.Деконталь, намагаючись пояснити закономірності поширення видів з певної географічної точки. Запропонована Ч.Дарвіним теорія еволюції шляхом природного добору, зрештою, посприяла широкому поширенню еволюційних ідей. У сучасних варіантах вона вступила в різку суперечку з креаціонізмом, а з іншого боку - стала гідним суперником „революційної діалектики" з її „"стрибками" і „вибухами", звернуши увагу на конкретні „механізми" еволюції живого і людини (та її іманентної соціальності). Так би мовити, на „молярному рівні" вона привела до розробки „синтетичної теорії еволюції".

Одним з найважливіших узагальнень науки ХХ ст. стало вчення В.І.Вернадського про біосферу, головні положеня якого можна розглядати як *біогеохімічну програму* дослідження живого. Із постанням людства, на думку мислителя, поверхня планети - біосфера - *хімічно* різко змінюється людиною *свідомо*, а головним чином *несвідомо*. Відтак природні процеси як біогеохімічні мають розглядатись в єдності з розвитком наукового мислення як продукту життєдіяльності людини. У такий спосіб було запропоновано нову парадигму осмислення природи.

Виникнення *системної науково-дослідної програми* відбувалось в річищі загальної переорієнтації наукового пізнання наприкінці XIX початку ХХст. на системний аналіз об'єктів. Методолгічні вимоги системності обгрунтовувались О.Богдановим в „тектології", Т.Котарбінським в „праксеології", Л.фон Берталанфі в „загальній теорії систем", вченні про гомеостазис К.Бернара. Утвердження системного підходу в біології пов'язане також з іменами Ч.Елтона та А.Тенслі. Перший в „Екології тварин" (1927) на його основі сформулював такі положення як піраміда чисел, екологічна ніша, ланцюги та цикли харчування, сукцесії та ін. Другий дійшов висновку, що несистемних об'єктів в біології не буває і запропонував концепцію

екосистеми, яку він розумів як біотичне угрупування - від горщика для квітів чи лісового пенька до степу і біосфери в цілому. Важливим в системному вивченні живого є й поняття „біогеоценозу", що вводить російський еколог Сукачов. Його зміст визначається як сукупність (на певному проміжку земної поверхні) однорідних природних явищ (атмосфери, гірської породи, рослинності, тваринного світу і світу мікроорганізмів, грунту та гідрологічних умов), що утворюють певний тип обміну речовин та енергії між собою.

У сфері біологічного пізнання історично складались й *науково-дослідні програми* ***вивчення власне еволюції живого.*** Однією з найдавніших тут є *епігенетична програма* К.Ф.Вольфа, яка обирає об'єктом розгляду окремий організм, а рушієм еволюції вважає докорінні перебудови в процесі його розвитку, що впливають на філогенез, тобто еволюційний розвиток організмів в цілому. Термін „епігенез" ввів ще Гарвей, але як теорія зародження, тобто ембріологічна теорія, що спростовувала заданість розвитку, обстоювану *преформізмом*, вона була розвинута саме Вольфом, який спрямував її проти „овістів" (Мальпиги і Мальбранша) та „анімалькулістів" (Гартсекера і Левенгука), котрі, на його думку, не могли пояснити утворення органічних тіл. Важливою рисою цієї програми є утвердження єдності індивідуального та історичного розвитку організмів – *онтогенезу* та *філогенезу*. Організм при цьому розуміється не статично як завжди тотожний самому собі (отже, певна „сутність", що містить й певний план свого формовтілення), а динамічно – як низка різних якісних станів.

Епігенетична теорія стала підгрунтям цілої низки еволюційних теорій та концепцій, які в цілому отримали назву *організмістських.* Їх поділяють на три групи.

1. *Телеономічно-організмові*, спрямовані на потлумачення феномену органічної доцільності та мети розвитку. Серед найвідоміших з них: органіцизм (Дж.Холдейн), органічний індетермінізм (Р.Ліллі), органічний механіцизм (А.Уайтхед), неомеханіцизм (Нідгем) - всі вони орієнтовані на організм як „клітинку" життя.

2. *Структурно-організмові*, спрямовані на пояснення особливостей виникнення нових якостей шляхом підвищення рівня організації живої речовини. Найбільш відомими є тут загальна теорія систем Л.фон Берталанфі та концепція структурних рівнів Г.Брауна і Р.Селларса. Організм в них потлумачується як складна системна і водночас ієрархічна будова, а ідея структури організму (ген, клітина, тканина, орган, система органів) доводиться до розгляду еволюційного процесу. Найпопулярнішими нині є теорія біогенезу О.І.Опаріна, та концепція агресивного гену Дж.Доукінса.

3. *Еволюційно-організмові* концепції орієнтовані на розкриття появи нових якостей у процесі органічної еволюції, тобто в діахронічному аспекті. Припускається, що еволюція на всіх рівнях своїм початком має якісні зміни в онтогенетичному розвитку організмів. До цих концепцій належать розробки „розгортання ознак" К.Негелі і В.Бетсона, холізм А.Меєра і Я.Сметса, теорія емерджентної еволюції С.Александера і К.Л.Моргана. Втім, порушувана тут проблема, а саме зв'язок між філогенетичними перетвореннями форм організмів і змінами генетичних систем, потребує розробки та обгрунтування синтетичних теорій еволюції нового рівня.

Вихід з цієї ситуації багато з сучасних еволюціоністів вбачає у зверненні до епігенетичної програми та розбудови загальної теорії еволюції на основі такої форми живого як організм. Цей підхід особливо актуалізується у зв'язку з тим, що сучасні ембріологія, молекулярна біологія, генетика, біофізика та біохімія розкривають дедалі тонкіші механізми еволюційних перетворень, зокрема функціонування структурних та регулятивних генів. З'ясувалось також, що такі феномени еволюційного порядку, як неотенія, адаптивна норма, норма реакції, гетерохронії, гетеротопії та ін., вивилися епігенетичними по суті. Їхнє еволюційне значення важко переоцінити, особливо з погляду переходу мікроеволюції в „макро", тобто формування нових таксонів вищого ієрархічного рівня (виникнення типів і класів організмів).

Однак, як зазначає В.С.Крисаченко, в самій епігенетичній програмі мають місце значні теоретичні проблеми. Наприклад, як пояснити поступовість в розвитку і стійкість у реалізації адаптивних норм, стійкість функціонування регулятивних генів і таємниці роботи „генів-перемикачів"? Чому нагромаджений інформаційний багаж, який інколи „спить" мільйон років, не елімінується, хоча й є тягарем для організму? Це ще більшою мірою стосується особливостей еволюції різних форм організованості живого (хоріонів, екобіоформ, таксонів, екосистем), проблем еволюції бісфери як цілісної системи. По суті, епігенетична програма опинилася перед необхідністю перегляду статусу власного об'єкта (організму) як основи біосферного еволюційного процесу, а також використання можливостей синтезу з еволюційними програмами іншого роду (Крисаченко, 1998, с. 72).

Найголовнішими еволюційними теоріями в історії та філософії біології є ламаркізм, неоламаркізм, ортогенез, теорія природного добору (селектогенез), неодарвінізм і віталізм, які доповнюються мутагенезом та мутаціонізмом. Широкого визнання набула класифікація еволюційних теорій Е.Майєром. Всі теорії поясненя еволюційних змін він поділив на моністичні і синтетичні. До першой групи він відносить екто- та ендогенетичні, до другої

– поліфакторні концепції, і серед них синтетичну теорію еволюції, неоламаркізм та нинішній етап „сучасного синтезу” в дарвінізмі.

У витоків *ендогенетичної програми* еволюції стоїть вчення Ж.Б.Ламарка, якого вважають творцем першої наукової програми теорії еволюції і який ввів терміни „біологія” та „біосфера”. Ламарк піддав грунтовній критиці принцип еманації як фундамент природної історії. Його „драбина прогресу” передхоплює два такі найважливіші узагальнення майбутньої біосферології: по-перше, концепції структурних рівнів організації живого, а по-друге, філогенетичного ланцюгу розвитку живого як сукупності прогресуючих генеалогічних дерев. На противагу неоплатонівській еманації як ідеї погіршення сутностей, Ламарк пропонує зворотну – прогресистську - „драбину істот”, що завершується вищою формою організації живого – людиною. Відтак це дає підстави кваліфікувати вчення Ламарка як *людиноцентричне*. Втім, І.І.Шмальгаузен вважав, що Ламарк відкидаючи телеологічні пояснення і шукаючи причини пристосування організмів до навколишнього середовища, все ж включає в закони уявлення про вихідну доцільну реакцію всіх організмів на «вправляння і невправляння органів», і на зміну зовнішнього середовища (Шмальгаузен, 1969, с.15-16).

Цікаво, якщо Т.Морган відносив ламаркізм до теорій, які пояснюють еволюцію за допомогою вправлянь і невправлянь органів, то Е.Майєр кваліфікував цю теорію як таку, що тлумачить еволюцію вольовими зусиллями, а П.Медавар розглядав як „інструктивну”, маючи на увазі напередзаданість в ній змін. У цьому плані, як мені здається, важливим є оцінка Карлом Поппером програми ламаркізму у порівнянні з дарвінізмом.

В: Вплив теорії еволюції на формування сучасного біогносису

Ч.Дарвіну, як відомо, вдалося створити не лише теорію розвитку видів, але й здійснити перетворення в самій методології біологічного пізнання. У розробці своєї теорії він використав порівняльний метод, систему Ліннея, концепцію еволюції Ламарка і розвинутий ним принцип дихотомії ознак, принципи кореляції і стрибків Кюв’є, уніформізм та історизм Лайєля, натурфілософську традицію розгляду світу в цілому, а також, звичайно широку базу ціннісно-нормативних уявлень своєї доби, включаючи уявлення про етос науки та етику вченого. На цій методологічній і ціннісно-нормативній базі Дарвін й обгрунтовує вихідні принципи своєї теорії еволюції - *мінливості*, *спадковості* та *природного добору*. Власне у формуванні своєї концепції дослідник, як показує В.С.Крисаченко,

послідовно апробовує та рухається від креаціоністської системи тлумачення органічного світу (види походять в результаті акту творення світу) до „автогенезу" (тут старі види перетворюються на нові у процесі послідовного через довгий ряд поколінь розмноження), від нього до „сальтаціонізму" (види непостійні і невічні, створюються раптово, стрибкоподібно, а вимирають поступово), далі до концепції „ізоляціонізму" (види виникають на основі географічної ізоляції) і, нарешті, до „селектогенезу". Остання й є саме тією теорією еволюції, яку іменують дарвінізмом, або теорією природного добору, і яка лежить у підгрунті сучасного розуміння генези та саморуху біосфери (Крисаченко,1998,с.119-137). У методологічному плані цікавим є те, що природний добір як іноваційний еволюційний процес, Дарвін пояснює виходячи, як пише В.В.Крисаченко, з національної (тобто британської) традиції висловлювати судження про щось нове "за прецедентом". При цьому безпосередньою моделлю мислення йому слугує адвокатська практика.

Ч.Дарвін розпочинає свою книгу „Походження видів шляхом природного добору" з формулювання проблеми, тобто „проступку". Далі відшукується „прецедент", за яким можна мати судження про «підсудного» – штучний добір. Відштовхуючись від практики штучного добору, Дарвін й виносить „вирок" дії природного добору. Селекційна практика британських любителів собак, коней, овець стає прецедентом для оцінки „боротьби за існування" (ідея Мальтуса) та добір найпристосованіших у природних умовах. (Крисаченко,1998,с.140).

Ця обставина великою мірою пояснює розгляд К.Поппером теорії Дарвіна як *метафізичної програми.* К.Поппер схарактеризовує її, порівнюючи з ламаркізмом. Дарвінізм, з погляду Поппера, так само відноситься до ламаркізму як: 1) дедуктивізм до індуктивізму; 2) відбір до навчання у спосіб повторення; 3) критичне усунення помилок до обґрунтування. Відкидаючи індуктивізм та ламарківський принцип „навчання органів", К.Поппер вбачає в принципах дарвінізму свого роду „прикладну, або ситуативну логіку". З цього погляду питання про науковий статус дарвіновської теорії стає ключовим питанням. Її неперевіряємість перетворює дарвінізм на метафізичну програму, яка, втім, становить й можливий концептуальний каркас перевіряємих наукових теорій. Дарвінізм, на його думку, в дійсності *не в змозі передбачити* еволюцію змін, бо він не здатен *пояснити* цю еволюцію. У кращому випадку дарвінізм може передбачити еволюцію змін за „сприятливих умов", однак чи можливо описати в загальних термінах, **що** це за сприятливі умови, за виключенням

того, що за наявності цих умов буде виникати багатоманітність форм? - запитує мислитель

Та все ж таки, пише К.Поппер, ця теорія - безцінна. „Я не бачу, як без цієї теорії могло б зростати наше знання, так як воно почало зростати з часів Дарвіна" (Поппер,1996,с.42). Вона дозволила розлого дослідити пристосовуваність до нового середовища раціональним способом - представила механізм пристосування і дала можливість досліджувати цей механізм в деталях. І далі, розгортаючи свою аргументацію щодо пояснення випадковості мутацій на грунті дарвінізму, К.Поппер показує, що, з одного боку, описання можливих генетичних механізмів тут є типовим ситуаційним аналізом, а з другого - пов'язане з ідеєю «ціннісних засад для виживання», яка може бути прояснена в термінах вирішення проблем. Він пише, що найбільша кількість проблем виникає не так в силу завдань виживання, як завдань того, чому надавати перевагу, особливо інстинктивних преференцій. Саме тому організми краще розглядати як істоти, що *вирішують свої проблеми*, ніж «здійснюють свої цілі», що, зрештою, фіксується у принципі *емерджентної еволюції* (Поппер,1996,с.46).

Посутньо, Карл Поппер показує, що теорія Дарвіна йде по шляху подолання класичного розуміння раціональності. Визначальними рисами останньої є: 1) опозиція суб'єкта і об'єкта, в якій вони різко протиставлені; 2) відмежованість *я* від інших *я* в процесі пізнання (так звана, „гносеологічна робінзонада"); 3) зведення „Я" – суб'єкта до форм всезагальності, які й забезпечують отримання всезагального і необхідного, знеособленого знання. Подібне розуміння суб'єкта пізнання відповідало потребам розвитку новочасового (механістичного) природознавства і достатньо добре узгоджувалось з такими підвалинами класичного ідеалу раціональності як „жорсткий" (Ньютонівсько-Лапласівський) *детермінізм*, *рівноважність* систем, *зворотність* процесів. Ці принципи толерують існування Бога як надпотужного інтелекту, гаранта розумності (порядку), відтак й гаранта розумного пізнання світу. З цими моментами класичного ідеалу раціональності узгоджуються й постулати: 1) єдиності істинної теорії; 2) універсальності принципів цієї теорії; 3) лінійного характеру пізнання і можливості досягнення абсолютної істини. Саме в рамках класичного ідеалу раціональності легітимуються й стандарти (нормативність) наукового дискурсу як *логіко-дискурсивного* мислення з його критеріями об'єктивності, систематичності, послідовності, обґрунтованості, предметності. Дарвінівська ж теорія, відштовхуючись від цих засадничих принципів класичної наукової раціональності, разом із тим вносить новий елемент в науковий підхід до знання – критичність та строгий видбір припущень спрямованих на

вирішення проблем (моделлю чого послугувала, як ми бачили, адвокатська практика), що, зрештою, вело й до нового стилю мислення, в якому за принципи правлять ймовірність, нерівноважність та незворотність потлумачення природних процесів.

Перегляду принципів класичної наукової раціональності також посприяли й такі наукові програми вивчення живого як *катастрофізм* Ж.Кюв'є, *уніформізм* Ч.Лайєля, *ектогенична програма* Ж.Сент-Іллера, та *сальтаціонізм* Г.де Фріза. «Катастрофічна програма» націлювала на тлумачення еволюції як низки фундаментальних збурень довкілля і відповідної зміни біоти, уніформізм – на вивчення поступової і невпинної зміни організмів в умовах дії геологічних та біологічних чинників, типологічно споріднених з сучасними. Ектогенетична програма виходить з визнання прямого формоутворюючого впливу чинників довкілля на організм і передання набутих властивостей у послідовній низці поколінь, що й постає як еволюція. Сальтаціонізм ж спрямований на пояснення видоутворення різкими, стрибкоподібними змінами спадковості (мутаціями) і закріпленням їх в наступній низці поколінь. Всі ці настанови та орієнтири своєрідно резюмувались у Дарвіновій науково-дослідній програмі.

Г: Біогносис за межами класичної еволюційної ідеї

Проте сьогодні ця програма, як і синтетична теорія еволюції, що апелює до даних генетики і молекулярної біології з метою вирішення проблеми співвідношення та єдності факторів макро- і мікроеволюції, перетворилась на предмет гострої полеміки. Висуваються альтернативні концепції еволюції, чому прикладом може слугувати поява книжок В.А.Красилова „Екосистемна теорія еволюції"та В.І.Назарова „Еволюція не по Дарвіну: зміна еволюційної моделі" (2005). Власне ця полеміка серед науковців розпочалась ще у XIX ст. (У.Томсон, Ф Дженкін, М.Данилевський) і продовжилась на початку двадцятого. Так у 1927 році відомий генетик і зоолог Ю.А.Філипченко заперечував, що мутаціями, комбінаціями та добором можна пояснити всю еволюцію тваринного і рослинного світу. Яким би шляхом не відбувалось видоутворення, новий вид формується на основі стрибкоподібності перетворень якоїсь частини батьківського виду, відтак саме питання про те чи слугує мікроеволюція передумовою макроеволюції втрачає свій сенс. Тут також можна згадати А.А.Любіщева, котрий вважав, що неможливо відобразити існування різних типів буття, які практично

незвідні один до одного і користуються різними формами причинності і різними законами. Л.С.Берг у книзі „Номогенез, або еволюція на основі закономірностей (1922р.), оголосив, що основним законом еволюції є „автономний ортогенез" – іманентна властивість живого утворювати незалежно від зовнішнього середовища дедалі досконаліші форми. Згідно його номогенетичній концепції, автономічні фактори змінюють істотні ознаки, що визначають сам план будови певної групи. Як наслідок виникають нові органи і утворюються нові групи від рівня виду до класу, причому Берг підкреслює, що відповідні ознаки часом утворюються в певному напрямку незалежно від користі, а іноді навіть й нашкоду організмові. Вчений по суті керується апріорними на кшталт Канта судженнями й заявляє, що про причини прогресу він нічого не знає.

Натомість у концепції Кордюма – еволюції за участю чужородних генів - відстоюється думка, що еволюція просто вимушена йти по шляху ускладнення організації в силу існуючого механізму змінності, шо має справу з постачанням великого масиву екзогенної генетичної інформації. Ця думка знаходить своє підкріплення у даних інших вчених, що ускладнення організації детермінується автогенетичними властивостями самого генетичного матеріалу нарощувати довжину ДНК і збільшувати розмір геному. За цих умов не видається дивуватись появі нових організмів з найчудернацькими ознаками. І що вже зовсім шокує прибічників СТЕ, так це те, що згідно теорії інформації нові види з такими ознаками будуть вимушеними пристосовуватись не стільки до довкілля, скільки до нових ознак.

Те, що пропонував В.І.Вернадський у вивченні життя, власне виходить за рамки науково-дослідних програм. Сьогодні загальновідомі його положення про біосферу і ноосферу (терміни, які він почав вживати майже водночас із французами Леруа та Тейяр де Шарденом, котрі слухали його лекції в Парижі у 20-х роках минулого століття), що сприймаються як головні поняття екології. Але вони концептуально конституюються з прагнення вченого цілісно зрозуміти місце людини в космосі, відтак й місце в ньому розуму (способу і засобу розуміння за його вищої форми - наукової думки як планетарного явища) та життя як носія розуму. В.І.Вернадський підкреслював, що природодослідник ототожнює життя і „живу речовину", позаяк має справу з живою речовиною. Втім, що ж таке життя не як „жива речовина", а як те, що властиве природі? – запитує вчений. І відповідає: *Життя* як єдине ціле не може поставати як сукупність живих організмів або живих природніх тіл, а має розглядатись „ як особливий прояв чогось, в природі яскраво вираженого передусім в живих організмах, але можливо не

тільки у них наявного (Вернадский 1988, с. 169). Така відповідь породжує наступне питання: „Чи складає людський розум ...щось нове і навіть властиве тільки вищим хребетним або навіть людині, чи це є властивість усіх живих істот" (Вернадский 1988, с. 179).

Як „натураліст" В.І.Вернадський посутньо запитує про те, чи можна знайти параметри природи настільки ж загальні як маса чи енергія, але придатні для характеристики життєвих процесів. Як пише М.В.Попович, до відповіді на це питання європейська наука почала наближатись після славнозвісної лекції Шредінгера 1944 року, коли великий вчений вперше сказав про „негентропію" – інформацію як величину зворотну ентропії, самостійний вимір природних процесів (Попович,1998,с.534). В.І.Вернадський розумів, що в тих „космологічних інтуціях" (а в багатьох дослідженнях показана залежність його мислення від загальної парадигматики „руського космізму"), якими він керувався, багато ще неясного. Втім, він вважав, що подальший розвиток науки витіснить ці, межуючи з містицизмом, інтуїції (як-то про розлиті в космосі сили, споріднені з розумом і життям) з обрію людського знання.

В умовах надто складного і гетерогенного характеру сучасного біологічного знання пошуки сутності живого вже не можуть здійснюватися з опорою тільки на системний, структурно-функціональний та еволюціоністський підходи, які в методологічному аспекті являють собою організмо- і видоцентризм. Виникають інші стилі мислення, такі, скажімо, як екологічний, ноосферний, біоетичний, які відпочатку навантажені соціогуманітарно. Так, ідеї В.І.Вернадського, як і пізніше М.Мойсеєва, про біосферу як цілісне соціобіологічне утворення, ідеї ноогеніки як науки про розумне управління суспільством і біосферою, біоценозів як „урбанізованих біогеоутвореннях", біоетики, що виходить не з антропо-, а „вітацентризму", свідчать про гуманізацію біології. Вона полягає не лише в її „повороті до людини", але й у включенні екзистенційних, ціннісно-нормативних складових в структуру і саму тканину біологічного мислення. Якщо в класичній моделі біологічного, як, втім, і будь-якого наукового знання, ціннісні установки існують імпліцитно (типу мертонівського етосу науки) і контролюються системою внутрішньонаукових механізмів, то у новій – виникає рефлексія щодо цих ціннісних установок, яка реалізується відтепер через трансдисциплінарні (інституалізовані як всередині, так і поза наукою) механізми нормативного оформлення наукових програм і практик.

Очевидно, в біології, як і в інших галузях наукового знання, наспів час переходу від дослідницьких програм до зразків і цінностей культури. За такого підходу – а саме на нього націлює філософія науки, в тому числі й

філософія біології – предметом філософської і наукознавчої рефлексії, як зазначає О.П.Огурцов, стають вже не окремі результати наукового пошуку, не окремі факти, емпіричні узагальнення, теорії або послідовність теорій, а процес пізнання в його соціокультурній визначеності і цілісній організації. Такий погляд на наукову діяльність передбачає розгляд компонентів наукового знання не в їхній фактуально-емпіричній чи теоретичній автономності, а у *смисловій розмірності* з *культурою*. Цей підхід дозволяє розкрити взаємозв'язок способів організації мислительного матеріалу з іншими сферами культурної творчості, усвідомити те, як форми організації знання реалізують в собі ідеали науковості, в яких представлена смислова єдність культури. Вивчення науки під цим кутом зору дає можливість подолати як вузький гносеологізм, так й соціологічний релятивізм, навести містки між гносеологією, методологією та етикою, подолати розрізненість цих форм філософської рефлексії щодо науки і накреслити шляхи розбудови *етичної гносеології* у спосіб розкриття етичної навантаженості пізнання та зв'язку когнітивних процесів з цінностями та нормами культури (Огурцов, 1984, с.150-151).

§ 2 Когнітивні та нормативні складові сучасного біологічного знання

Структура сучасного наукового біогносису, як і будь-якого наукового знання, характеризується наявністю двох рівнів пізнання: теоретичного і емпіричного. На емпіричному рівні, де головними є методи спостереження, експерименту, поріняння та опису, дослідники намагаються розкрити зв'язки та відношення вивчаємих об'єктів у формі графиків, таблиць, рядів тощо. Теоретичний рівень має за мету розбудову теорії, відтак дати систематизоване, узагальнене, внутрішньо несуперчливе і достовірне знання, розкриваючи внутрішньо необхідні зв'язки вивчаємих явищ. Але і в першому і в другому випадку дослідники спираються на певний образ біологічної реальності, котра у сучасній біології так чи інакше засадничо закорінюється у деяку сукупність фундаментальних методологічних принципів і категорій та їхніх структурних композицій, і які утворють своєрідні „риштування" зведення будівлі теоретичних і практичних узагальнень. Нині переважна кількість методологів і філософів науки ведуть мову про таку головну роль у риштуванні біологічного знання як принципи дискретності, функціонального зв'язку, цілісності, відображення, еволюції, природного добору, системності та популяціонізму.

Якщо коротко спробувати схарактеризувати ці принципи, то можна сказати, що, скажімо, додержання вимоги дискретності у сучасній біології націлює на бачення перервно-неперевної природи органіки нашої планети крізь призму феномного сприйняття окремішного існування певних видів тварин і рослин (у генетиці це знаходить своє виявлення у постулаті про корпускулярну спадковість та конваріантну редуплікацію). Принцип функціонального зв'язку, що зародився в анатомії, ятрохімії та ятромеханіці, і є суттю фізіологічного підходу, потрібний в осмисленні організації біосистем. Принцип відображення або рефлексу, який сформульовано ще Р.Декартом, є важливим в аналізі життєдіяльності організмів в розрізі їх взаємодії з середовищем, особливо вищих організмів, які мають розвинуту нервову систему. Принцип цілісності, що визрів саме в науках про живе та породив течію голізму, націлює на бачення біооб'єктів і в їх внутрішній єдності та завершеності, а принцип еволюції, як і принципи природного добору та популяціонізму, просто не можуть бути відділені від біології і є іманентними щодо генези і організації біологічного знання. Принцип природного добору показує як бувають і як можуть бути системно диференційованими живі об'єкти (його евристичність підтверджується виявленням селектогенезу й поза межами біології – в інших природничих науках, а також в економіці, інформатиці, семіотиці та ін.). А принцип популяціонізму, становлення якого відбувалось в еволюційній теорії, екології та генетиці, нині виявляє свою продуктивність навіть у розв'язанні проблеми універсалій у філософії.

Разом з тим розвиток сучасного біологічного знання відбувається під знаком істотного переосмислення еволюційної парадигми, витоки якої сягають Ч.Дарвіна. Дарвінізм (і „синтетична теорія еволюції", яка виростає з нього) нині - не просто одна з популярних і соціально значимих концепцій, а сприймається багатьма вченими як „величне вчення", що стало справжнім світоглядом, який претендує на єдино правильне пояснення як біологічної, так й антропологічної і соціальної еволюції (але, додамо, ще й як таке, що достатньо непримиренно ставиться до інших альтернативних поглядів). У нього чимало прихильників. Втім, як ми бачили вище, історично склалася і потужна тенденція супротиву класичному дарвінізмові як „єдино правильному вченню". Щоб краще зрозуміти лінії опору звернемось до поширеного нині в історії та методології науки поняття „парадигми", пов'язавши його водночас з методологічними наробками в галузі сучасної соціології науки та біофілософії.

А: поняття парадигми з точки зору когнітивної соціології науки

Якщо проінтерпретувати концепцію Т.Куна з точки зору когнітивної соціології науки, то парадигма – це, по-перше, певна „дисциплінарна матриця", а по-друге, якась „теоретична онтологія", що задає горизонт *об'єктного* і разом з тим *ціннісно-нормативного* бачення дійсності. Перша характеристика співвідносить знання з досліджуваною реальністю, друга – зі знанням, яке продукує суб'єкт. Але за такого підходу треба відразу звертати увагу на те, що ціннісно-нормативна свідомість відпочатку переплетена не лише з первинною символізацією та інтерпретацією (в символі світу), але й з раціональним мисленням, з певною „теоретизацією" дійсності в мово-мовленнєво-мисленні. „Теоретизація буття" в умооосяжні та понадчуттєві форми номотетики („законів") природи набула, спочатку в піфагореїзмі, а згодом платонізмі (це можна простежити з певною мірою культурологічних припущень й щодо конфуціанства та буддизму – див.: Н.И.Конрад //Избр. Труды. - История. – Москва: Наука, 1974.- С.75- 170), модусу обов'язкової належності номосу, відтак й характеру вимог (того, що *має мусить бути,* тобто того що зобов'язує, пов'язує і зв'язує людей один щодо іншого і між собою). Ціннісні засади мислення, що перетворились під тиском „теоретизації" на етичні та естетичні вимоги (належні „зразки сущого"), об'єктивувалися в якості законоподібних, „теоретично обгрунтованих" приписів, обов'язкових для виконання.

Цей генетично-іманентний зв'язок ціннісно-нормативних настанов та форм мислення зберігається й в сучасному науковому мисленні. Будучи там присутнім неявно і приховано діючи в мові наукових текстів через організацію дискурсів її розгорнення, він завше проявляється в безпосередній внутрішньонауковій комунікації вчених (дискусіях, обговореннях, полеміці) та в практичних дискурсах оприлюднення і адаптації результатів наукових досліджень в соціумі. В будь-якому науковому дискурсі у трансформованому вигляді завжди виявляються нормативно виражені цінності розуміння блага, сенсу життя, особистісної ідентичності, гідності і автентичності, а також свободи, справедливості та людської солідарності. На цьому грунті виростають специфічно внутрішньонаукові норми і цінності наукової раціональності, такі, що регулюють комунікацію в середині наукового співтовариства і які, слід за Р.Мертоном, можна позначити як „універсалізм", „комуналізм", „незацікавленість", „організований скептицизм". З іншого боку, в якості когнітивних і епістемічних нормативних цінностей тут діють, якщо йти за

Т.Куном, такі: „точність передбачення”, „внутрішня узгодженість”, „зовнішня узгодженість”, „продуктивність”, „простота”. Звичайно, кожна з цих норм, може інтерпретуватись й з суб’єктивних позицій, виходячи з уподобань, вірувань і переконань вчених. Це, зрештою, позначається й на виборі певної парадигми та програми дослідження.

Отже, важливу роль в формуванні змісту наукової теорії поряд з отримуваним на емпіричному рівні знанням відіграє система загальних філософських принципів і ціннісно-нормативних мотивацій. Вона складається або внаслідок приєднання вченого до певної наукової традиції, школи, авторитету, або ж на грунті власної актуалізації культурних норм і цінностей аж до творчого їх оновлення у науковому пошуку та творенні нових стандартів мислення і загального бачення досліджуваної реальності, як це відбувалось в історії науки, скажімо, з трансформацією думки Галілея, Декарта, Ньютона, того ж таки Чарльза Дарвіна.

З цього погляду, важливою складовою процесу наукового пізнання виступає *когнітивне спілкування*, що грунтується на розумінні принципово міжсуб’єктного (інтерсуб’єктивного) характеру мислення і відповідних його форм. Адже будь-який мислительний акт, як на мене, завжди має, так би мовити, подвійну інтенціональність: 1) феноменологічну спрямованість на певний предмет і рефлексивну зверненість на себе, 2) мовну (мовленнєву) спрямованість до деякого суб’єкта – адресата думки, іншого „Я”, яка, по-перше, потенційно прихована в поняттях і концептах, якими оперує („судить”) мислення, а по-друге, актуально і симультанно виявляється в дискурсному його розгорненні. В цьому сенсі мислення не лише суб’єкт-об’єктне, але й суб’єкт-суб’єктне, діалогічне. „Інший” у мисленні часто-густо виступає своєрідним *alter ego*. Звідси, когнітивне спілкування можна розуміти як спілкування із самим собою, в процесі якого відбувається пояснення і аргументоване доведення певних знань самому собі як іншому. В цьому випадку мислення виступає як звернутий діалог і набуває форми монологу. Проте, як свідчать дані сучасної когнітивістики, зокрема когнітивної лінгвістики, така трансформація мислення лише свого роду „мімікрія” колективної інтерсуб’єктивної (діалогічної) природи наукового мислення. Часто, щоб добитися розуміння з боку іншого, науковець має дивитися на себе його очима, здійснювати рефлексію щодо своїх мотивацій та аргументів. Зрештою, такі процедури наукового пізнання як пояснення, доведення, розуміння та ін. спрямовані на переконання Іншого як самого себе у своїй правоті (істинності своїх суджень).

В цьому плані великого значення для розуміння когнітивних і нормативних вимірів трансформації наукового мислення має поняття

когнітивного рішення. Воно грунтується на розумінні тієї обставини, що не існує доконечного (абсолютного) емпіричного і теоретичного обґрунтування будь-якої концепції, що в тому і тому випадку припинення регресу у безкінечність здійснюється лише на підставі прийняття конкретними суб'єктами пізнання рішення про достатність наявних когнітивних і нормативних засад для позитивної чи негативної оцінки результатів дослідження. Прийняття даних рішень спирається на усвідомлену свободу волі суб'єктів пізнання і визначається великою сукупністю факторів особистісного, практичного і культурного характеру. Когнітивні рішення в науці базуються і мають на меті досягнення *пізнавального наукового консенсусу.*

З логіко-методологічного боку необхідність консенсусу зумовлюється завжди існуючою актуальною чи потенційною недовизначеністю будь-яких наукових висловлювань як в теоретичному (можливість безконечного регресу за їхнього дедуктивного обґрунтування), так і емпіричному відношенні (необхідність у все нових емпіричних даних на підтвердження чи спростування). Припинення регресу в обох випадках завжди здійснюється прийняттям індивідуального чи колективного рішення, що носить когнітивно-вольовий характер. Іншою спонукою вироблення наукового консенсусу як *специфічної форми толерування* тих чи тих припущень, гіпотез, концепцій, обгрунтованих не повною мірою, але виправданих в евристичному плані або ж умовно істинних, є розуміння відсутності смислової однозначності і значень термінів в мові наукових суджень. Відтак з'ясовується та обставина, що неможливо адекватно пояснити ні процес відкриття, ні процес обґрунтування не звертаючись до суб'єкт-суб'єктного відношення, тобто не враховуючи комунікацію вчених у процесі вироблення і прийняття реальним науковим співтовариством когнітивних рішень на всіх етапах і рівнях наукового пізнання.

Однією з найпростіших форм виявлення наукового консенсусу є *наукові конвенції*. Вони полягають: 1) у прийнятті домовленостей щодо значень наукових термінів (на основі явних чи неявних аксіоматичних визначень), 2) у домовленностях про системи вимірів, стандартів, еталонних одиниць, 3) у прийнятті форм репрезентації наукових результатів емпіричного і теоретичного характеру, 4) у прийнятті законів про авторське право в науці, захисту інтелектуальної власності тощо. При цьому не можна залишати поза увагою ту обставину, що наукові конвенції як форма наукового консенсусу досягається вченими як представниками однієї, так і декількох наукових спільнот, що можуть виступати носіями різних парадигм пізнання.

У такий спосіб актуалізується питання про когнітивні цінності, які регулюють процеси прийняття рішень, досягнення наукового консенсусу, вироблення конвенцій в науці тощо. До таких цінностей, безумовно, належать *раціональність, істинність, доказовість, корисність,* що конкретизуються у змісті ідеалів та норм наукового пізнання. З іншого боку, ці цінності виявляються у взаємодії з моральними нормами і цінностями, а в сукупності утворюють *етос науки.* Як відомо, одна з перших експлікацій етосу науки була запропонована Р.Мертоном, який на його погляд включав вже зазначені вище інституалізовані норми, а саме – колективізм, універсальність, незацікавленість, організований скептицизм (пізніше до них було добавлено ще два ціннісних імперативи – раціональності та емоційної нейтральності). У такому розумінні етос науки відмінний від власне етики науки, яка окрім наукового етосу як відношення в середині і поміж науковими співтовариствами (когнітивна і комунікативна свобода та відповідальність), включає відношення-ставлення вчених до суспільства і держави та їхню екзистенційну свободу і відповідальність.

Нерозуміння когнітивних комунікацій між членами наукового співтовариства, що було логічним продовженням уявлення про суб'єкт пізнання як атомізованого індивіда (окремого мислителя чи дослідника), звичайно, позначалось на виробленні і прийнятті когнітивних рішень, зокрема, на виробленні і обгрунтуванні тих чи тих концептів та визначенні понять. Поза кадром опинялась й *дискурсна природа і мовна опосередкованість наукових тверджень.* Це великою мірою стосується й комунікативного і, відповідно, дискурсного простору вироблення та функціонування концепту життя.

Дискурс тут доцільно розглядати не просто як певну форму вираження, а як мовленнєву комунікацию, мовленнєву діяльність і більше того, як символічну практику взагалі. За такого достатньо широкого розуміння дискурсу він не ототожнюється з процесом розмірковування, що постає як ланцюжок логічних ланок – висловлювань. Дискурс тлумачиться як складна амальгама мовленнєвих актів, їхніх інтерпретацій, об'єктів, різних модальностей символічного вираження, понять, методів, стратегій тощо. Наукове знання виявляється у такий спосіб одним з видів дискурсу поряд з літературою, філософією, релігією, історичним описом та ін. Так, М.Фуко в "Археології знання" виходить в аналізі знання з поняття "дискурсу" і вказує на існування різних "дискурсивних формацій" – цілісного поля, що об'єднує в собі певну кількість висловлювань, об'єктів, типів виражень, тематичних рішень, понять і підпорядковує всі ці компоненти єдиному правилу. За Фуко, систему мислення треба визначати, виходячи з певної сукупності дискурсів.

Науковий дискурс конституюється дискурсивною практикою і може бути визначеним завдяки включенню предметів, які обговорюються, типів вираження, що супроводжують дію, понять, які використовуються, і стратегій, що створюються. Єдність всіх цих компонентів й складає дискурсивну формацію науки. Відтак, знання Фуко розуміє як дискурсивну практику, що включає в себе всі ці компоненти, як деяке поле координації і субординації висловлювань, де виникають, визначаються, змінюються і використовуються поняття "Наука з'являється лише в стихії дискурсивної формації і на основі знання" (Фуко,1996,с.262). Пізніше, переходячи від "археології знання" до пояснення "генеалогії влади", Фуко провадить думку про те, що будь-який дискурс є елементом або тактичним блоком в полі силових відносин. Неможна припустити існування дискурсу влади, з одного боку, і йому протилежного, безвладного дискурсу, з другого. Вчений завжди включений в поле силових взаємин різних соціальних груп, і не може перебувати поза політичним простором влади, він не існує в особливій "екологичній ніші". Відтак, по-перше, прийняті у суспільстві на тому чи тому етапі розвитку стандарти, кліше, зразки, способи вираження так чи інакше знаходять своє втілення в науковій творчості, свідомо чи несвідомо просякають мислення вченого, позаяк науковий дискурс – лише компонент практики, що характеризує суспільство того чи іншого періоду. А, по-друге, вчений не може бути вільним від дискурсу влади цього суспільства.

Можна твердити, що ці особливості наукового дискурсу завжди виявляються в мисленні вченого. Виявляються вони й у виробленні мислителями концепту життя та розбудові ними системи знань про життя. Показовими тут є філософські системи, в яких концепт життя, з одного боку, неявно конституюється в процесі самотлумачення і розуміння мислителем свого місця в певному універсумі, а з другого – становить онтологію раціонального дискурсу, що позначається на виробленні і наповнені змістом понять,за допомогою яких концепт життя як певне передрозуміння вводиться до системи суджень, що пояснюють як самі поняття, так і саме життя.

Б: Життя як онтологія наукового дискурсу та як його концепт

Так, вчення Аристотеля про знання спирається на певну онтологію тлумачення життя. За своїм предметом це вчення є своєрідною античною теорією науки. Філософ, як це видно з „дискурсивної формації", репрезентованої в його „Метафізиці", відрізняє наукове знання і від мистецтва, і від досвіду, і від думки-гадки („докси"). Предметом наукового знання є знання про буття, тоді як предметом мистецтва є вироблення речей

за допомогою здатності до дії. Тому сфера мистецтва – *практика* як виробництво („техне"), сферою ж знання є споглядання предмету, власне умоспоглядання – *теорія.* Загальним у науки з мистецтвом є те, що вони *передаються за допомогою навчання.* Тому мистецтво, як і наука, є *знанням більшою мірою*, ніж досвід Але й для знання й для мистецтва *досвід є вихідною точкою*. Підгрунтям ж досвіду є відчуття, пам'ять і звичка („Метафізика" I, 981 a 2).

Важливим в цьому моменті розгорнення Аристотелевого дискурсу щодо проведення розрізнення між „мистецтвом" („техне") і науковим знанням („феорією") є його апеляція до відчуття як певної очевидності досвіду здорового глузду, з одного боку, а з іншого – як до певного концепту, що дискурсно вказує на *існування* знання. Концепт відчуття надалі у „Метафізиці" дискурсно розгортається в системі понять як *здатність душі до пізнання,* а у творі „Про душу" покладається як *необхідна властивість* тварин для збереження їхнього життя і *умова існування душі як такої*. Втім, і там, і там, душа, яка *відчуває* і *діє подібно судженню в мисленні,*є лише „другою душею". Першою ж є „живляча душа" – „загальна сила", завдячуючи якій життя притаманне всьому живому і функцією якої є народження потомстства і засвоєння їжі. Однак, і як „біолог", і як мислитель, Аристотель говорив про різні душі умовно, розуміючи їх як різні функції або виявлення одного начала.

За Аристотелем, якщо звернутись до всієї „дискурсної формації" його міркувань про життя, поняття душі є „єдиним". Як не існує „фігури взагалі" поза трикутником та фігур, що йдуть слід за ним, так не існує й душі поза її здатностями. Як щодо фігур можна скласти загальне поняття, що буде відповідати всім, але окремо не буде належати жодній, так само можна уявити й поняття «Душі» стосовно різноманітних «душ». Водночас як „біолог" Аристотель розглядав душу як таку, що існує поряд з тілом і користується речовинами, які входять до організму, а частинами цього організму як знаряддями або ж „інструментами", а пізніше розглядав душу як невід'ємну „форму" буття живого тіла (Зубов, 1963, с. 170).

Аристотель критикував Емпедокла і Демокріта за те, що вони лише незначною мірою торкнулись „форми і суті буття", не приділивши достатньої уваги специфіці живих організмів і специфіці дій елементів („стихій"), які входять до складу живої істоти. Між тим, за мислителем, „лікарю треба пізнавати як здоров'я, так й жовч та флегму, з якими здоров'я пов'язані (тобто і „форму" і „матерію"), так само як будівельнику „ форму будинка, і матеріал", тобто цеглу і дерево" (Зубов,1963,с.169). Отож, виникнення хвороби (отож, й збереження здоров'я) можна *зрозуміти* уподібнюючи їх до

„виникнення" будинку, поєнуючи при цьому „матерію" і „форму". Та повністю зрозуміти виникнення будинку (відтак й органічних процесів) можна лише тоді, коли знають, що таке „дім", знають ідею, „ейдос" витвору.

В цьому моменті ми бачимо як в науковому дискурсі *пояснення суті* живого, Аристотель вдається до моделі „техне" – *мистецтва діяльності*, спрямованого на *виготовлення*, власне *штучного* створення речей. „Техне" в нього й задає онтологію метафізичного тлумачення причинності, що постає як вчення про чотири перші причини („начала") буття: „матеріальну" (матерія, речовина діяльності, напр., глина для гончара, цегла для будівельника), „формальну"(образ, „ейдос" посуду, будинку тощо), „діяльну" (сама діяльність людини" і, зрештою, „фінальну", „конечну", „цільову" (для чого все робиться). Виникнення відбувається ради сутності речі, а не сутність заради виникненя. Тому, наприклад, Емпедокл, на думку мислителя, неправильно стверджував, що багато з притаманного тваринам з'являється у процесі свого виникнення, скажімо, що хребет у них такий тому, що за дій обертання він розломлювався на багато хребців.

По суті Аристотель натрапляє на проблему співвідношення частини і цілого в живих організмах, й намагаючись її розв'язати припускає існування *доцільності*, внутрішньо притаманній організмам. Пояснюючи її він не може обійтись без моделі „цільової причини", взятої з художньо-ремісничої діяльності. Натомість причина „руху" (зміни) живих істот, на його думку, знаходиться в них самих, як рукотворних творів - поза ними, в майстрі. Тому якби мистецтво кораблебудування знаходилось в самому матеріалі, то воно діяло б як природа. Але в обох випадках, на думку мислителя, засоби і мета з-*дій*-снення руху (переходу дії в дійсність) залишаються тими самими.

Відтак, за Аристотелем, біологічні процеси носять доцільний характер і в цьому виявляється глибока спорідненість між твореннями природи та творами „мистецтва" („техне"). Слово „техне" у давніх греків мало широке значення творення „штучних речей" – й творів мистецтва, й творів технічної, ремісничої майстерності. І в перших, і в других є „розумне підґрунтя"(„логос"), чому вони є саме такими. Пояснює це Стагірит так: „Керуючись мисленням ("діанойя") або ж відчуттями, і лікар, і будівельник віддають собі раду в розумних засадах та причинах, за яких один з них переймається здоров'ям, а інший будівництвом дому, й тим, чому належить чинити саме так. Але у створеному природою *заради чого* прекрасне („то калон") виявляється набагато більшою мірою, ніж у творах мистецтва" (Аристотель „ О частях животних" I,1, 639 в).

Виходячи з поняття доцільної будови організму, Аристотель неодноразово намагався розкрити його діяльність на грунті широких

порівнянь з функціонуванням витворів людської майстерності. Таким було, наприклад, порівняння кровообігу із штучною іррігацією садів. „Подібно до того, як в садах проведення води влаштовується з одного начала і джерела по багатьох каналах, увесь час по іншим, щоб повсюди передати воду... так і природа провела кров через усе тіло (там само, III, 5, 668a). Справжню „філософію кухні" можна знайти в Аристотеля там, де він говорив про травлення, а також в тому, що він називав „пепсіс" („перетравлюванням"). А в книзі „Про рух тварин" Стагірит порівнював функціонування організму, його кісток і жил, з роботою механізмів-автоматів, їх важелів, коліс і мотузок, які, втім, на відміну від організмів не ростуть, не змінюють форми і не змінюються якісно, бо не мають „душі", посутньо „ентелехії" як внутрішньої причини руху.

Важливою з цього погляду є й наступна, вже більшою мірою не когнітивна, а нормативна, вимога чи настанова Аристотеля: „Потрібно до вивчення тварин підходити без будь-якої відрази, бо в них усіх є дещо природне та прекрасне. Адже не випадковість, а доцільність наявна у всіх справах природи, і притому найвищою мірою, й мета, заради якої вони існують або виникли, стосується сфери прекрасного". „Якщо ж хтось вважає вивчення інших тварин низьким, то так само треба думати й про нього самого, бо ж не можна без великої відрази дивитись на те, з чого складається людина, - на кров, кістки, жили тощо" (Аристотель „О частях животных" I, 5, 645a).

Виникнення в цьому дискурсі щодо вивчення живого поняття прекрасного у зв'язку з поняттям доцільності, та тлумачення його в онтологічному і, водночас, методологічному, когнітивно-нормативному аспекті, тут є вельми симптоматичним. Воно примушує згадати Канта, який в „Критиці здатності судження" вбачав у доцільності підґрунтя як теолого-телеологічного *пояснення* живих істот, так і *естетичного судження* про *прекрасне* та *величне*. Доречі, розглядаючи „Критику здатності судження" як місток між „Критикою чистого розуму" («дослідження здатності душі до *пізнання»*) і „Критикою практичного розуму" (дослідження здатності *бажання*), він звертається саме до **„душі" – концепту, викинутого позитивістами та неокантіанцями.** Великою мірою сам Кант своєю „критикою розуму" сприяв цьому, утворивши трансцендентальні підстави для відхилення «душі» як певного метафізичного концепту, хоча й апелював до нього в розбудові своєї системи метафізичного знання. Зрештою, «душа» у нього перетворюється на «регулятивну ідею розуму» - «психологічну ідею», що разом із космологічною та теологічною ідеями в цілому фундує структуру метафізики як науки, що завершує всю культуру

людського розуму. Посутньо Кант тут порушує проблему, що від наших уявлень про чуттєву складову свідомості («душу»), залежить наша концептуалізація світу, від якої в свою чергу залежить наша мораль, мистецтво, практичні дії. У плані ж мови науки він порушує проблему співвідношення наукової термінології і метфоричного вираження думки, здогадуючись про те, що метафора потрібна нам не тільки для того, щоб зробити нашу думку доступною для розуміння, але й необхідна як знаряддя розуму в якому об'єкт став би доступний мисленню. Уся система Канта обертається навколо вісі, яка утворюється внаслідок *здатності людини до уяви*. Але чи можна казати, дещо перефразовуючи Ортега-і-Гассета, що у Канта вся велична будова Всесвіту, просякнутого життям, тримається на тендітному тільці метафори?

В: від „визначувального" до „рефлективного" судження про життя, і про продуктивність ідеї пояснення як комунікації, спрямованої на (по)розуміння

У Канта на відміну від Аристотеля дискурс про життя набуває суто рефлексивного методологічного характеру: *телеологічні* пояснення живих істот в нього „суть лише принципи *рефлективної здатності судження*, що не визначають їхнього походження як такого, але тільки стверджують, що ми за властивістю нашого розсудку і нашого розуму – *можемо мислити* походження організмів лише згідно конечних причин (*Курс. – Ю.І.)*".„Якщо навіть погодитись...що головний зодчий безпосередньо створив форми природи такими, як вони доконечно існують, або наперед визначив ті форми, які в своєму розвиткові постійно складаються на грунті одного того самого зразка, то це аж ніяк не допоможе нашому пізнанню природи, позаяк *ми не знаємо способу дії цієї істоти* (курс.-*Ю.І.)* і її ідей, що мають включати в себе принципи можливості предметів природи, і не можемо, виходячи з цього, пояснити природу немов би зверху вниз...(Кант, 1965, с. 440). Тому телеологія, за Кантом, має своїм предметом породження природи і їхню причину і, хоча, вона вказує для цих причин підставу (бога-творця), що знаходиться за межами природи і вище неї, все ж вона робить це не для *визначувальної*, а лише для *рефлективної* здатності судження у вивченні природи, „щоб судження про речі у світі направляти ідеєю у відповідності з людським розсудком суголосно цій ідеї як регулятивному принципу" (Кант, 1965,с. 447).

Встановлення цілей природи в її продуктах, позаяк вони вивершують систему за телеологічними поняттями, відноситься, власне, тільки до

описання природи, яке складене за особливою дороговказуючою ниткою, підкреслює Кант. Тут розум займається *прекрасним викладанням,* а з практичної точки зору - *доцільною справою*, проте він не *пояснює* виникнення і внутрішню можливість цих форм, хоча таке пояснення якраз й є головним завданням природознавства. З цього погляду телеологія як наука не належить до якоїсь доктрини, а належить лише критиці, і притому критиці особливої пізнавальної здатності, а саме здатності судження. Але позаяк вона включає в себе апріорні принципи, вона *може* і *повинна* вказувати той *метод*, за допомогою якого *потрібно судити про природу* за принципом конечних причин. Відтак її вчення про метод, за Кантом, має в граничному випадку негативний вплив на спосіб дослідження теоретичного природознавства, а також на те, як природознавство може *в метафізиці позиціонувати себе* щодо теології як пропедевтики метафізики. Звідси випливає Кантова методологічна вимога *необхідності підпорядкування принципу «механізма» телеологічному принципу «в поясненні речі як цілі природи».*

Кант пише: „*Право пояснювати* всі продукти природи лише механічним способом саме по собі не обмежене" (Кант,1965,с.448). Дослідження природи згідно принципу механізму в силу його значення для природознавства навіть не лише право, але й наш *обов'язок* (Кант, 1965, с.446). Цю методологічну вимогу, власне, вже як когнітивну норму, Кант формулює зі всією категоричністю: „…Всі продукти і події природи, навіть найдоцільніші, пояснювати механістично настільки, наскільки це в нашій можливості (межі якої для цього способу ми не можемо вказати)" (Кант, 1965, с.446). Однак "*здатність поводитись* одним лише цим способом не тільки достатньо обмежена з погляду властивості нашого розсудку, коли він має справу з речами як цілями природи..." Межі ці ясно окреслені й в силу того, що у відповідності з принципом здатності судження одним лише цим нічого не можна досягти. Адже в органічних продуктах природи - а тим паче в тих випадках, коли за безконечної множини їх ми *в* зв'язках природних причин у відповідності з частковим законом *заміру* (*умисності*, попереднього наміру) припускаємо також і *всезагальний принцип* рефлективної здатності судження для природи як цілого (для світу), - *можна мислити* всезагальний зв'язок механічних законів з телеологічними, не змішуючи принципи судження про них.

Ця, як пише Кант, „максима" передбачає необхідність поєднання двох принципів у судженні про речі як цілі природи, «але не для того щоб повністю або ж деякою мірою замінити одне іншим». Те, що мислиться згідно заміру, не можна замінити ніякими механізмами, а замість того, що

визнається *необхідним* з погляду механізму, не можна визнати *випадковим* як зумовленим грою цілей (намірів). Для поєднання потрібне лише одне – підпорядкувати „механізм" *умисності* „техніцизму", що можливе за *трансцендентального принципу доцільності природи.* Не важко бачити, що в цьому моменті розмислів Канта про живе, а саме робом введення словосполучення „умисності техніцизму" (як й в Аристотеля, апелювавшого до „техне"), з'являється принцип штучності (творіння) як засада пояснення життя. Проте у німецького філософа цей принцип стає предметом рефлексії і когнітивно обгрунтовується, звісно, з позицій і в межах трансцендентальної філософії.

Хода думки тут така: „Розумно і, навіть, є схвальним слідкувати за механізмом природи для пояснення продуктів природи, наскільки це можливо з ймовірністю, а вже якщо відмовлятися від цієї спроби, то не тому, що *саме по собі* неможливо зустріти доцільності природи на його (механізму *–Ю.І.*) шляху, а тому що це неможливо *для нас* як людей; для цього необхідне *інакше споглядання*, а не *чуттєве* споглядання (курс.-*Ю.І.)*, і потрібне певне пізнання умосхоплюваного субстрата природи, виходячи з якого можна було б вказати основу самого механізму явлення (продуктів природи *–Ю.І.*) за частковими законами; а це геть переважає нашу здатність" (Кант, 1965, с.449). Отже, для того щоб природодослідник не залишався в програші, підкреслює мислитель, він має в судженні про речі, „поняття про які (організми) як цілі природи, безумовно, є обгрунтованим", завжди покладати в основу „деяку первинну організацію", що користується цим механізмом, для того щоби створювати інші органічні форми або ж розвивати свою власну в нові утворення.

Виходячи з цього, „заслуговує на схвалення,- веде далі Кант, - за допомогою порівняльної анатомії цілісно подивитись на велике творіння органічної природи, щоб взнати, чи не знаходиться в ньому дещо подібне до системи, й притому суголосно принципу виникнення, з тим щоб не спинятися перед принципом судження (який нічого не роз'яснює у розумінні походження творінь) і слабкодухо відмовляється від будь-якого домагання на *розуміння природи* у цій сфері. Узгодженість такої великої кількості видів тварин в одній загальній схемі, здається, лежить в основі не лише будови їх кісток, але й розташування інших частин, де, така, що викликає здивування, простота плану... дає нам, хоча й слабкий, промінь сподівання на те, що тут можна було б чогось досягти також за допомогою принципу механізму природи, без якого взагалі не може бути природознавства. Ця аналогія форм, позаяк вони за всієї відмінності здаються породженими відповідно до одного загального прообразу, підкріплюється припущенням про дійсну їхню

родинність за походженням від однієї загальної праматері через поступове зближення порід тварин, починаючи з тієї, в який принцип цілей, як здається, проявляється найбільше, тобто від людини до поліпу, а від поліпу навіть до мхів і лишаїв і, насамкінець, до нижчого ще видимого для нас щабля природи – до грубої матерії: з неї і з її сил, як нам здається, виникає за механічними законами... вся техніка природи, яка в організмах є такою незрозумілою для нас, що *ми вимушені для цього мислити інший принцип (курс –Ю.І.*)" (Кант, 1965, 449-450).

Отже, говорячи словами П.Фейєрабенда, ми маємо своєрідний „методологічний примус" мислити й складати судження про природу та живе за телеологічними принципами.Водночас це постає як певна *когнітивна вимога,* яка регулює й у певний спосіб нормує розгорненя нашого судження про природу. Вона випливає з того, що принцип механізму природи і принцип її каузальності згідно цілей в одному й тому ж продукті природи *мають поєднатись в одному вищому принципі,* і обидва разом повинні висотовуватися з нього, інакше вони не могли б сполучатися у вивченні природи. Кант пояснює це так: „ В одній й тій самій речі природи не можна поєднувати обидва принципи як основоположення пояснення (дедукції) одне з іншого, тобто їх не можна поєднувати *як догматичні і конститутивні принципи розуміння природи для* визначувальної *здатності судження (Курс. –Ю.І)*. Якщо я, наприклад, вважаю, що личину треба розглядати як продукт одного лише механізму матерії (нового утворення, яке вона сама по собі здійснює, коли її елементи вивільняються внаслідок гноїння), то я не можу виводити той же самий продукт з тієї ж самої матерії як каузальності дії відповідно цілям. Якщо, навпаки, я визнаю цей продукт метою природи, то я не можу тут покладатися на механічний спосіб виникнення його і визнавати такий спосіб конститутивним принципом судження про нього за його можливісті, і відтак поєднувати обидва принципи. Насправді, один спосіб пояснення виключає інший, нехай, навіть, об'єктивно обидві основи можливості такого продукту містяться в одній підставі, проте ми не звернули на її увагу. Принцип, який має зробити можливою сумісність обох принципів у судженні про природу відповідно їх самих, потрібно б угледіти в тому, що лежить поза ними обома (отож, і поза можливим емпіричним уявленням про природу), але містить основу останнього, тобто у понадчуттєвому, і кожний з цих двох способів пояснення слід з ним співвідносити. А позаяк про понадчуттєве ми можемо мати лише непевне невизначене поняття основи, що робить можливим судження про природу згідно емпіричним законам, але не можемо більш точно визначити цю основу за якимось предикатом, то звідси випливає, що об'єднання цих принципів може грунтуватись не на

підставі *пояснення* (Explication) можливості продуктів за даними законами визначаючої здатності судження, а лише на підставі *викладення* (Exposition) її для рефлективної здатності судження" (Кант, 1965, с. 442).

Отож, принцип механізму необхідно підпорядкований телеологічному принципу в поясненні речей як цілей природи, і водночас, телеологічний принцип пояснення зовсім не виключає механічного, і вони не суперечать один одному. Фактично Кант ставив питання про можливість пояснити природними, „механічними" причинами виникнення „внутрішньої доцільності організмів", водночас розуміючи, що ніякий людський розум, більше того ніякий „конечний розум", якісно подібний людському, але переважаючий його ступенем, не в змозі сподіватися на зрозуміння виникнення навіть травинки на підставі лише механічних причин (Кант, 1965, с.439). Ціле завжди виявляється більшим за всю сукупність частин, які пояснюються механічними причинами. Однак таку можливість зрозуміти цілісність (ціле) організму дарує мислення „понадчуттєвої реальної основи", або „понадчуттєвого субстрату" природи, що слугує витоком, а відтак й *підставою поєднання можливих пояснень* природи з погляду принципів „механізму" і „телеологізму".

Згідно з Кантом, пізнання понадчуттєвого міг би здійснити, так званий, „інтуїтивний розум", який „іде від синтетично загального (споглядання цілого як такого) до особливого..." і який тому зветься також „архетипним інтеллектом" (intellectus archetypus). З цього приводу він висловлював навіть жаль, що розум людини, який пізнає,є не інтуїтивним, а лише дискурсивним, тобто таким, що вимушений пізнавати за допомогою понять, „йти від аналітично загального (від понять) до особливого (до даного емпіричного споглядання)", нічого не визначаючи самостійно щодо багатоманітності особливого, і будучи тому обмеженим „ектипним інтелектом" (intellectus ectypus) (Кант, 1965, с. 438).

Дискурс пояснення цього у Канта розгортається у такий спосіб. У відповідності з властивостями нашого розсудку реальне ціле природе потрібно розглядати лише як дію рухомих сил частин, що спрямовані на зближення. Але якщо ми не хочемо уявляти собі можливість цілого як залежну від частин – так, як це уявляє собі наш дискурсивний розсудок, - а хочемо у відповідності з інтуїтивним (прообразним) розсудком мислити можливість частин (маючи на увазі їхні властивості та зв'язок) як залежну від цілого, то суголосно тієї ж особливості нашого розсудку, це має відбуватись тільки так, що *уявлення* про ціле має містити в собі основу можливості форм цього цілого і поєднання його частин. А позаяк ціле в такому випадку постає *продуктом, уявлення* про який розглядається 1) як *причина* його можливості,

2) а продукт причини, визначальною основою якої є уявлення про її дію, Кант називає метою, то звідси висновується:

-по-перше, що якщо ми уявляємо собі продукти природи можливими не згідно каузальності природних законів матерії, а відповідно каузальності цілей і конечних причин, то це наслідок особливої властивості нашого розсудку;

-по-друге, що цей принцип стосується не можливості самих речей такого роду (навіть розглядуваних як явища) у спосіб їхнього виникнення, а лише судження про них, можливого для нашого розсудку.

Звідси, пише Кант, стає також зрозумілим, чому ми в природознавстві не задовольняємось поясненням продуктів природи через цільову каузальність. Це відбувається саме тому, що ми вимагаємо розгляду природного виникнення лише у відповідності з нашою здатністю судити про них, тобто у відповідності з рефлективною здатністю судження, а не у відповідності з самими речами, тобто визначувальною здатністю судження. Відтак немає необхідності доводити, що intellectus archetypus можливий. Тут лише стверджується, що співставлення нашого дискурсивного, такого, що потребує образів розсудку (intellectus ectypus) із випадковістю такої властивості веде нас до ідеї деякого intellectus archetypus (Кант,1965,с.438). Ця думка Канта про „архетипний інтелект", що проникає в сутнісний субстрат речей, надалі набула резонансу в німецький філософії, зокрема у Шеллінга, який намагався у такий спосіб пояснити „механізм" телеологічного породження природою своїх „продуктів".

В цьому моменті Кантових міркувань виникає цікава паралель з Гегелем, якій в „Науці логіки" вводить життя у внутрішній суперечливий рух поняття (пізнання) й говорить про *життєвість* як про те, що містить в собі суперечність та є тією силою, яка тільки й може витримувати останню (Гегель,1971, т.2, с. 66). При цьому Гегель також апелює до душі, беручи тут її, однак, не в площині здатності відчувати й досвіду набувати знання (як Аристотель), а як наявне поняття життя, безпосередню ідею. „Життя насправді так мало являє собою дещо незрозуміле, що в ньому ми маємо перед собою саме поняття, або, говорячи точніше, існуючу як поняття *безпосередню* ідею.Тим самим ми вказуємо й на недолік життя, який полягає в тому, що тут поняття та реальність відповідають одне одному ще не в істинний спосіб". Тому у Гегеля, зрештою, „душа складає поняття життя, але це поняття має своєю реальністю тіло. Душа немов би влилась у свою тілесність, і тому остання лише *відчуває*, але ще не є вільним для-себе-буттям» (Гегель,1974,с.406). Втім, процес життя долає безпосередність, котрою воно первинно пов'язане. Цей процес являє собою потрійний рух: *1)*

всередині живої істоти, *2)* як боротьба із неорганічною природою, в якому життя зберігає, розвиває і об'єктивує себе, *3)* як повернення до себе, де індивідуальність живої істоти збігається із родовим життям. Такий рух має своїм результатом ідею життя у формі судження, бо судження є відношенням роду до взаємовизнаваємих індивідуальностей життя. Жива одиничність, що внаслідок своєї первинної безпосередності негативно ставиться до всезагальності, зрештою, поглинається останньою як пануючою над нею силою. Це й виявляє процес пізнання ідеї життя як її розгорнення в дійсності життя (Гегель,1974,с.408). Прихована телеологія розгорнення ідеї становить у Гегеля телеологію живого як життя особин, які втілюють мету життя роду. Смерть є розв'язанням напруги суперечності, що існує між індивідуальним життям (життям одиничної істоти) та родовим життям.

Проте для нас, з огляду теми, прикметним в розгорненні Кантового філософського дискурсу про живе є не цей, такий, що виростає з нього, Гегелів напрямок філософської рефлексії, а постановка проблеми про частину і ціле та про співвідношення причинної (механічної) і цільової (телеологічної) каузальності в їх осягненні. Кант, вдаючись до розведення *експлікації* – пояснення на грунті послідовного, несуперечливого і систематичного розгорнення ланцюгу суджень про живе й *експозиції* – цілісного представлення в мисленні (свідомості) цілості образу живого, (відтак й співвідношення дискурсного *пояснення* і цілісного *розуміння*), на свій кшталт розв'язує проблему співвідношення когнітивних і ціннісно-нормативних складових дискурсу живого, яку він ставить у спосіб співвідношення *конститутивних* і *регулятивних* ідей пізннаня живого. Розведення останніх базується у нього на певній онтології чи-то на певних онтологічних припущеннях щодо людини як пізнаючої живої істоти та її місця в світі. Та в цьому моменті, як виявляється, Кант „обмежує розум, щоби дати місце вірі", тобто вміщує людину в неодмінно мислиму чи постулюєму загальну картину творіння, (щодо якого можна припустити й якусь первосутність). Адже розгляд світу як речей без конечної мети, хоча й веде до пізнання світу в його існуванні, але ж *це існування не набуває ніякої цінності.* Й тому необхідно припустити конечну мету щодо якої розгляд світу становив би цінність (виходив за пізнавальне значення для людини).

Позаяк, за Кантом, метою творіння ми визнаємо лише людину як моральну істоту, то у нас є, по-перше, підстави розглядати світ як *зв'язане ціле* відповідне до цілей і як *систему* конечних цілей. А по-друге, на цій підставі у нас з'являється необхідне для нас (відповідно до „властивості нашого розуму") введення *принципу* мислити відношення цілей природи до деякої розумної причини світу, отже мислити й природу та властивості цієї

першої причини як вищої підстави у царстві цілей і давати у такий спосіб визначення її понять. Виходячи з такого принципу цільової каузальності первосутності ми можемо її уявляти як мислячу істоту, що встановлює закони не лише для природи, але й для *моральної царини цілей*. Стосовно природи, а саме у розгляді живого причинну каузальність з цього погляду має доповнювати цільова, але не як конститутивна, а радше регулятивна ідея.

До цього слід додати, що Кант у «Критиці чистого розуму» вказує на принципи 1) повного достатку («повні») і 2) неперервності як на головні принципи біологічного пізнання, котрі, втім, скореговані постулатами його критичної філософії, згідно яких неможливо дати повний синтез аперцепції у розумі.Тому перший з принципів набуває форми «закону специфікації», який вимагає від розсудку пошуку для будь-якого виду його підвиду, для будь-якої відмінності – ще меншої відмінності. Другий принцип постає як «закон спорідненості всіх понять», який вимагає неперервності у переході від одного виду до іншого шляхом *поступового* наростання відмінностей, а не стрибків. Неперервність форм живого, звісно, не може бути виведена з досвіду, позаяк така емпірична неперервність вела б у безконечність. Відтак й «неперервна драбина істот» тлумачиться Кантом не як об'єктивне утвердження закону (конститутивно), а як метод пошуку порядку у природі та *максима* (норма), відповідно до якої такий порядок встановлюється, тобто як регулятивний принцип розуму, що вказує досвіду шлях до систематичної єдності (Лавджой, 2001, 89).

Отож, Кант стоїть на раціоналістичних позиціях, й для нього головним є вираження знання про природу і живе в поняттях та категоріях. Разом з тим він робить «Я» вищим законодавцем Природи, наполягаючи водночас на невідворотній присутності у пізнанні продуктивної здатності людської уяви. В його концепції не об'єкти рухаються в напрямку суб'єкта, а суб'єкт сам їх в собі збуджує. Варто тільки захотіти – і ми викличемо з небуття, скажімо, кентавра. Але що добре для мистецтва і наших вірувань, то не припустимо для розуму, й тут «архетипний інтелект» має поступитись «ектипному». Втім, продуктивна здатність уяви людини у вченні про пізнання Канта займає опосередковуючу ланку між багатоманітністю чуттєвих вражень і категоріями, під які ці чуттєві враження підводяться. У Кантовій системі раціонального знання місце метафори займають пізнання за аналогією та схеми мислення, функцією яких є забезпечення поняття образами.

М.Фуко відзначав, що в класичній епістемі функції „природи" і „людської природи" прямо протилежні: природа шляхом невпорядкованої співпокладеності породжує відмінності в упорядкованій неперервності

живих істот, тоді як людська природа шляхом „розтановки образів" виявляє тотожність в невпорядкованому ланцюгу уявлень. Одна будує актуальні картини з беспорядку історії, інша, навпаки, користується порівнянням неактуальних елементів, які переривають нитку часової послідовності. Однак, обидві вони оперують однаковими елементами (тотожність, неперервність, послідовність, невловима відмінність), й обидві виявляють загальну можливість аналізу, що дозволяє розподіляти вичленовані тотожності та видимі відмінності у просторі уявної картини. Людська природа переплітається з „природою взагалі" лише через функціонування знання. Перехід від „я мислю" до „я є" здійснюється у світлі очевидностей в середині дискурсу, сфера дії якого полягає в сполученні того, що собі уявляють, і того, що існує.

Коли природна історія стає біологією і класичний дискурс, в якому знаходили своє загальне місце буття та уявлення, зникає зовсім, тоді в глибині цієї археологічної зміни з'являється людина в її двосмисленнєвому стані суб'єкта і об'єкта пізнання, спостережника і заспостерігаємого. Місцем аналізу є вже не уявлення, але людина та її конечне буття: йдеться про те, щоби виявити умови пізнання на грунті тих емпіричних змістовностей, які в ньому даються. Цим й окреслюється по суті поріг сучасної епохи – він не там, де починають застосовувати об'єктивні методи, але де виникає розуміння розриву у великому ланцюгу буття, і де виникає перервність та емпірико-трансцендентальна подвійність, що зветься людиною.

Кант близько підходить до висновку, що людина у світі є місцем емпірико-трансцендентального подвоєння, і їй належить бути тією парадоксальною фігурою, в якій емпіричні змістовності пізнання вивільняють із самих себе ті умови, відтак й когнітивні і ціннісно-нормативні складові мислення, які роблять його можливим. Та на противагу думці Канта, людина, будучи двоєдністю емпіричного і трансцендентального знання є , як зазначає М.Фуко, водночас, *місцем нерозуміння*, тим місцем, з якого йде постійна загроза затопити думку власним небуттям, але й водночас дозволяє їй зібратись у цілість на грунті того, що з під неї вислизає. Саме з цієї причини необхідність трансцендентальної рефлексії в її сучасній формі викликається не існуванням науки про природу, як думав Кант, і в чому нині сумнівається більшість філософів, а безмовним (втім, таким, що ось заговорить, позаяк просякнуте можливістю мовлення) існуванням того непізнанного, що постійно закликає людину до самопізнання. Відтепер питання вже не в тому, як, власне, досвід природи припускає необхідні судження, - але в тому, як людина може мислити те, що вона може мислити? Як людина може бути тим життям, чиї смислові сплетіння, биття серця,

прихована сила виходять далеко за межі того досвіду, що безпосередньо їй даний? (Фуко,1977,с.415). І чи може це бути поясненим відокремлено від розуміння?

Г: біологічне пояснення у світлі розуміння

А чи має взагалі сучасна наука відношення до розуміння світу? Так, може здатись, що сучасна наука не має ніякого відношення до світорозуміння, що вона несамодостатня, і винний в цьому ще до кінця не переборений у свідомості науковців різкий поділ природничонаукового пізнання на суб'єкт та об'єкт. Відтак цілком резонно виникає прагнення доповноти науку релігією та мистецтвом, що проповідують та виражають на свій кшталт, сенси людського буття, отож, і обговорюють проблеми генези та сутності життя. З іншого боку, апелюють до гуманітарного знання як сфери проясненя текстів і наративів культури, в яких людина самопізнає та самовиражає себе. Зрештою, знаходять „науку історію" та філософію, в яких розшукують сенси у часі людського буття.

Втім, історія, як ми бачили, входить в саме тіло природничонаукового мислення десь з кінця ХУІІІ ст., радикально змінюючи епістему пізнання життя. Виникає нова історія, що передбачає не лише послідовність істот та їхнє зчеплення у часі, але й способи їхнього формування. Віднині емпіричність – йдеться про природні живі тіла й про слова – виявляється просякнутою історією: починається новий порядок часу. Й подібно до того, як суб'єкт історичного пізнання усвідомлює себе вписаним в контекст історії, так й суб'єкт природничонаукового пізнання починає себе усвідомлювати в середині об'єкта свого пізнання, даного в системі специфічних історичних координат, системі попереднього знання, його методології, схем та форм мислення, концептів, термінів, понять.

Відтак, якщо постає завдання створення в науках про живе таких схем та систем пояснення, що включають герменевтичну складову і спрямовані на розуміння, то потрібно вибудовувати дещо іншу методологію. Й *саме іншу*, втім, не таку, яка не буде орієнтуватися на логіку та методологію. Скажімо, треба не просто запобігати формалізації, а створювати нові концепти, які б сполучали інструментальний формалізм мислення з метафоричністю мови - у біології вже визнана «епістемна роль тропізмів» (Неретина, Огурцов, 2006, с.960). Необхідність цього нині розуміє багато вчених й поза межами біології. Наукові поняття та концепти – знаряддя мислення, свого роду „мислительні машини". Проте наша свідомість й мова – також інструменти пізнання. А от цього розуміння, на жаль, поки що бракує. Ми сміємося над

бажаннями „профанів” «відразу й все» зрозуміти та стати вченими. І чомусь зовсім не іронізуємо над бажаннями тих вчених - з певною методологічною, когнітивною і ціннісно-нормативною самосвідомістю - які претендують на цілком «точне», не спрямоване на розуміння, описання та пояснення феноменів життя. Мовляв, не треба плутати міркування біолога-науковця з образно-символічним мисленням та фантазіями пересічної людини.

Очевидно, концептуально може розбудовуватись пояснення, що спрямоване на розуміння. Втім, пізнання платить за все – кожна перемога є й поразкою у чомусь. Так, формалізації в біології мають включати історію. І це зовсім не тривіальне твердження. Йдеться не про ще не пізнану історію методів і концептів. Ми вимірюємо (спостерігаємо, описуємо, фіксуємо) реально вимірюване, і намагаючись *зрозуміти* закономірності об’єкта – тут і тепер – обов’язково корелюємо спостереження, описання і пояснення за допомогою якихось нових репрезентативних моделей та схем пояснення. Сітка таких кореляцій дозволяє краще уявити *яка* структура і *як* функціонує об’єкт вивчення, що в ньому випадкове, а що закономірне. Але при цьому можуть виникати різні групи кореляцій, що ведуть до різних пояснень. Одні кореляції, приміром, добре пояснюють пізнавальну ситуацію виходячи із „тут-тепер” обставин, інші - примушують реконструювати попередні пізнавальні контексти, термінологічну базу, методологічні прийоми, щоб, зрештою, зрозуміти „факти”, які виникли з „незвідки”. Способи перевірки цих „незвідки” теж різноманітні, але зрештою, як це не банально звучить, це - практика, що, звісно, включає різі способи веріфікації, фальсифікації тощо. Але практика включає й наукову комунікацію, практичне обговорення, дискусії, які мають спиратися на науковий етос та етику науки.

Сказане дозволяє тлумачити пояснення у менш методо-технологічному і, відповідно, більш широкому сенсі, ніж це прийнято традиційно. Пояснення завжди виступає як свого роду комунікація, адже його процедура з необхідністю будується цілеспрямовано, бо має забезпечити розуміння. Пояснити дещо – значить *зробити дещо зрозумілим Іншому*, іншій людині. Отже, пояснення передбачає відношення принаймні між двома індивідами. Інший завжди передбачається в процесі пояснення. Б.Г.Юдін так описує цього „іншого”: „ ...Передусім він, як і вся процедура пояснення, фігурує і в процесах отримання, і в процесах обґрунтування знання, і в процесах його викладення як в науковому, так й навчальному текстах. В кожному з цих випадків він представлений зовсім не як tabula rasa і не як машина, що здатна лише до виконання елементарних логічних операцій. У ньому завжди припускається наявність деякого змісту знань –

уявлень, образів, понять, концепцій, смислів тощо. Він має визначеність як дисциплінарно-проблемну, так й історико-культурну; і ту й іншу...можна виявити робом порівняльного аналізу різних наукових текстів" (Юдин, 1986,с.133.)

Можна погодитись з Б.Г.Юдіним й стосовно того, що розуміння деякої теоретичної побудови чи тексту передбачає наявність певного *критерію зрозумілості*. Гранично його можна сформулювати так: дехто *Х* зрозумів, якщо він *спроможний самостійно оперувати термінами мови*, якою передаються знання. У такий спосіб критерій зрозумілості дає можливість зафіксувати об'єктивний момент розуміння, яке не тотожне суб'єктивно переживаємому стану свідомості. Тому розумінню можна навчати і його можна контролювати, про що свідчить педагогічна практика, спрямована на передачу певного фрагменту знання, визнаваємого (легітимованого) за певними когнітивними і ціннісними нормами в науковій спільноті й наукових співтовариствах, або ж в деякому соціокультурному середовищі. Це, зрештою, формує певний узагальненений образ суб'єкта, якому адресується пояснення і встановлює межу розуміння, отже й пояснення, відвертаючи цим регрес у безконечність (Юдин,1986, с. 133-134).

Однак більш продуктивною думкою в тлумаченні проблеми співвідношення пояснення і розуміння, як на мене, є запропонована Б.Г.Юдіним, трьохвимірна структура їх розгляду. Вона включає: 1) власне раціональну складову, в яку входить логіко-математичний (і я б додав категорно-понятійний і термінологічний) апарат; 2) операційну складову – операції і норми оперування; 3) модельну, або образну складову – наглядність, образність в широкому сенсі. Перша складова, на думку вченого, відноситься до засвоєння вихідних положень і мови деякої мислительної конструкції зафіксованої й вираженої у явній формі в певних текстах аж до дедукції з них і за допомогою них інших положень та термінів. У другій складовій виражається те, що в дослідженнях ми завжди спираємося на деякі установки нашого мислення, прилади та прийоми роботи з ними. Це норми і правила оперування поняттями, зв'язки і переходи між ними, що формуються у процесі роботи з певним змістом та матеріалом, це описання пристроїв та принципи дії експериментальних установок тощо. Логічний рух в процесі пояснення-розуміння до певної міри організується стосовно цієї складової. Знання операційного плану мають бути й у того, хто пояснює, й в того, кому воно адресоване, хто намагається зрозуміти це пояснення.. Однак, не все, що стосується цієї складової експлікується в науковому тексті, іноді достатнім буває певного натяку або ж вказівки. В цьому плані друга складова дозволяє приписувати термінам і поняттям деякий особистісний

зміст, але не в психологічному контексті мотивів, спонук, потреб, а в контексті засвоєння нового знання, що вступає в змістовні зв'язки з вже наявним у іншого комуніканта знанням.

Третя складова постає як деякий образ, деяке модельне уявлення, робоча аналогія. Якщо другу складову можна назвати моделлю дії, то третю – уяви. На її грунті зміст знання, що підлягає поясненню та розумінню, оформлюється й фіксується у вигляді цілісного і єдиного образу вивчаємої ситуації. Цей образ, або метафора, аналогія, символ тощо, вводиться з наявного арсеналу культури, яка задає на кожному етапі свого розвитку поле можливих моделей уяви. Отже, у розбудові наукового пояснення вчений спирається на деяку, хоча й широку, але не безмежну сукупність (поле) образів і уявлень, запозичених із соціокультурного контексту. Це, зрештою, й дозволяє говорити про впорядкованість і структурованість соціокультурних факторів, які впливають на продукування й передачу наукового знання на грунті його пояснення та розуміння (Юдин,1986,с.134,138).

Всі ці складові є необхідними моментами пояснення, спрямованого на розуміння. Вони не „довіски" для того, щоб витлумачувати зміст знання, а точки опертя, які регулюють рух мислення, мірою того як розгортається пояснення. Про роль метафор, аналогій, образів в науковому пізнанні часто-густо говориться, проте вони розглядаються як такі, що відносяться до процесу пізнання, але не до змісту самого знання. Втім, вони, як й операційні та раціональні скдадові конституюють цей зміст, визначаючи шляхи в лабіринті можливих пояснень та розуміння.

Така структурованість пояснення спрямованого на розуміння більш чітко, ніж в математичному, фізичному, хімічному знанні, виявляється в корпусі наук про живе. Можливо це відбувається саме тому, що граничним образом і символом біогносису виступає Життя, яке моделює способи свого пояснення в кореляції з розумінням, намагаючись на межах дисциплін знайти точки злютованості *сутностей* (закономірностей) явлення живого для людини із *сенсом* їх пізнання. Конечність людського буття сповна виявляється в *позитивності* знання. Проте ця конечність не є „чиста сутність" позитивності, але тільки на її основі може проявитись. Спосіб буття життя, самий факт, що життя не може існувати, не визначаючи свої форми природним чином, веде до вироблення певних, термінологічно закріплених дисциплінарною мовою наук позитивностей, крізь які немов водяні знаки проступає конечність людського буття з його нормами та цінностями, з його сенсом.

Цікаву ілюстрацію функціонування структури „пояснення-розуміння" дає сам Б.Г.Юдін, співставляючи еволюційні концепції Ч.Дарвіна та

Л.С.Берга. З огляду нашої теми ми вкажемо лише на деякі специфічні характеристики, які вдалось встановити досліднику, застосовуючи пропоновану ним самим епістемну структуру. Передовсім Б.Г.Юдін відзначає, що автори обох концепцій цілком чітко уявляли, що їхні погляди неминуче будуть зустрінути з тією чи тією мірою опору. В цій ситуації їхнім завданням було обґрунтування того, що пропонуємі концепції є *прийнятними* з точки зору ідеалів та норм існуючого наукового пізнання, принаймні не будуть суперечити їм. Разом з тим як Дарвін, так і Берг вимушені були не лише приділити велику увагу розгляду великого масиву спрямованих на підтвердження емпіричних свідоцтв, але й подоланню деяких усталених стреотипів біологічного мислення. Так, Дарвін в своєму „Походженні видів" постійно протиставляє пропонуємі ним пояснення явищ природної змінності прийнятим за його життя їх поясненням робом дії окремих творчих актів. Те саме можна сказати й стосовно концепції Берга, яка, втім, була спрямована проти вчення Дарвіна, що була пануючою на його час парадигмою. Та якщо англійцю доводилось витрачати багато сил у боротьбі з поясненнями існування видів через творчі акти, то для Берга такої проблеми вже не існує. В цьому можна бачити не лише зміну стандартів біогносису, але й одне із виявлень того глибокого впливу, яке здійснила концепція Дарвіна на соціокультурний контекст біологічного мислення та на природознвство в цілому. Водночас активне неприйняття Бергом еволюційної теорії Дарвіна, особливо Дарвінових уявлень про роль випадковості і природного добору в еволюції, випливає не лише з різниці у потлумаченні когнітивних ідеалів та норм науковості, але й до певної міри й з відмінностей соціокультурного характеру.

Л.Берг відкидає поняття „жива сила" як безплідне, кажучи що в біології треба працювати за допомогою сил прийнятих у фізиці і хімії. Водночас вчений фіксує, що для пояснення доцільнних дій організму та його пристосувань встановлення самих лише фізико-хімічних закономірностей недостатньо. Доцільність у нього, врешті-решт, постає як те, без чого немислиме ніщо живе. Отже, вияснити походження доцільностей в живому – означає з'ясувати сутність життя. Втім, виявляється, що сутність життя так само мало умоосяжна, як і сутність матерії, енергії, відчуття, свідомості, волі. Відтак, якщо Дарвін прагне пояснити доцільність, то Берг постулює її, виводячи її поза межі позитивностей наукового мислення.Тут спрацьовує, на мій погляд, обернений схематизм кантівського мислення, з тією різницею, що Кант намагався поєднати в поясненні два типи каузальності – причинну і цільову, а Берг роз'єднує їх, даючи волю позитивному мисленню. З іншого боку, тут, дійсно, виявляється різниця у розумінні Дарвіним і Бергом норм

науковості. Останній, безумовно, знаходиться під впливом позитивізму, який вбачає завдання науки не в пояснені (чому?), а в описанні (як?), і визнававшого єдино надійною основою раціонального наукового пізнання фізику та хімію. Біологія з цього погляду виступає як свого роду підсумок фізико-хімічних знань, пояснення живого на грунті дії фізико-хімічних законів та неспізнаваного первня доцільності. Закон же розуміється ним в класичному індуктивістському, емпіристському та феноменальному сенсі. Виявляється й різниця в потлумаченні вихідного начала живого. Якщо Дарвін підкреслював, що необхідна робота уяви, щоб від наголосу на доцільності, впорядкованості живих організмів перейти до наголосу на «боротьбі за існування», то для Берга, навпаки, саме доцільність є вихідною характеристикою живого. Звідси, можна з деякою мірою погрублення казати, що Дарвінове уявлення про живе більш популяційне, екологічне, в той час як Бергове – більш фізіологічне, організмічне (Юдин, 1986, с. 148, 149, 150).

Розглядаючи контекст, в якому Дарвін розвивав свої пояснювальні схеми, можна помітити, що концепт „природний добір" та поняття „природне" він розумів в рамках опозиції „ природне – понадприродне". Берг же в своїй полеміці з Дарвіним різко протиставляє природний добір штучному (отже, розглядає живе в рамках опозиції „ природне-штучне"): природний добір, на його погляд, лише може зруйнувати, те що відхіляється від норми, тоді як створювати нові, корисні й доцільні форми може лише добір штучний, в якому бере участь воля людини. З цим пов'язаний й загальний образ розвитку живого у Дарвіна і Берга, в якому чітко можна побачити соціокультурні визначенності мислення того і того вченого. У Дарвіна в якості формування цього образу постає концепт „боротьби за існування", який він бере із вчення Мальтуса і поширює на царину рослин і тварин. Цей концепт-метафора необхідний Дарвіну, щоби *зрозуміти* і *пояснити* процеси накопичення адаптивних змін й походження нових видів, а також, щоби вибудувати змістовні зв'язки між ключовими поняттями і термінами своєї концепції. Отже, своє *переконання* (розуміння) Дарвін розвиває (підкріплює), пояснюючи концептуально (на грунті теоретичного узагальненя великої емпіричної роботи спостереження) закономірності природного добору, спираючись при цьому на загальний соціокультурний образ-метафору „природного добору", який конціпіює (смислово збирає) всі інші фрагменти його біогносису. У Л.Берга таким концептом-метафорою виступає образ „машини", який дає змогу йому конціпіювати своє „номогенезисне" розуміння життя й еволюції у вигляді цілісного уявлення,

що виступає в якості вихідного як щодо конкретних досліджень, так і біогносису в цілому.

§ 3 Мова і етос біологічного знання

Мова і етос біологічного знання, як й будь-якого знання, що набувається в практичному досвіді життя людини чи то наукових дослідах, або ж такого, що вже дисциплінарно оформилось, завжди визначається конкретним співвідношенням його когнітивних і ціннісно-нормативних складових. При цьому існує, явний чи неявний для нас, але внутрішній взаємозв'язок мови й етосу, який виявляється в „до"-, „поза" - і, власне, науковому дискурсі про живе, незалежно від того чи постає знання про життя в безпосередній злютованості когнітивних та ціннісно-нормативних (сакральних) складових (як це має місце, скажімо, в міфологічній, частково, релігійній та мистецькій свідомості) чи в рефлексивному їх протистоянні в науковому та філософському мисленні. Вже в давньогрецькому слові „біос", що «іменувало» життя, можна побачити його „етосне" навантаження, яке пов'язане із звичаєво-буттєвим, „габітусним" функціонуванням мови (в даному випадку позначення життя відбувається в звичаєвому іменуванні процесу росту та його результату - „трави, рослини", втім, це - культурлінгвістичне припущення).

Звичайно, таке етосне навантаження достатньо складно встановити і простежити, щодо спеціальних понять і термінів науки, які мають не цілком життєве природне походження, а штучне, тобто опосередковано пов'язані з життєсвітом мислителів, й можуть, навіть, бути гранично дистанційованими як абстракції, формули і знаки від „ойкумени" життя мислителів. Хоча, якщо задаватись цим питанням, то, звісно, спираючись на історію науки, порівняльне мовознавство, історичну лінгвістику, лінгвоантропологію, семіотику, семантику тощо, можна реконструювати такий зв'язок, знайшовши відповідні мовні, культурні та психологічні опосередковуючи „фактори" цього зв'язку. Тут у нагоді може стати й Гуссерлів феноменологічний метод „ейдетичної інтуіції" (або ж процедура ідеації), тобто категорного споглядання, що дає можливість на противагу традиційній теорії абстракції, яка „витягує поняття з маси явищ і загальних ознак, розкрити „ноему" предмета в „ноезі" актів його конституювання, й концепція „символічних форм" Ернста Кассірера, згідно якої мова є утворюючою формою понять. Однак, тут йтиметься не про це.

Природно, шо наукове пізнання, перш ніж здобути самостійне існування, мало виходити з первинних мислительних поєднань і розмежувань, виражених й зафіксованих у мові в якихось загальних словах та іменах. Мова впорядковує й структурує спонтанність чуттєвих вражень в іменуванні та символізації. Використовуючи мову та прагнучи понятійно-когнітивної універсальності, пізнання, проте, виходить за її межі, за межі знаковості, образності, метафоричності, створюючи свій власний семіотичний світ робом утворення штучної, формалізованої й абстрагованої від живого мовлення мови. Історія природознавства (отже, й біології) показує, що рух у постановці проблем та розробка поняттєвих засобів їх аналізу завжди йшли поруч зі зростаючим витонченням знакових систем. Нині є трюїзмом, що знак не просто випадкова оболонка думки, а її „необхідний орган" (Кассірер). Він слугує не лише меті повідомлення готового мислительного змісту, але й інструментом, завдяки якому формується та набуває певної визначеності самий цей зміст. Акт поняттєвого визначення (дефініювання) змісту пов'язаний з актом його фіксації в якомусь характерному знаці. Отже, можна казати, що „строге" й „точне" природничо-наукове мислення (ми тут абстрагуємось від розгляду дискусійних проблем зоосеміотики) завжди спирається на символіку і семіотику.

Знак – перший крок на шляху пізнання, він репрезентує для свідомості перший „речовий доказ" об'єктивності. Знак припиняє рух „первоформ" когнітивних актів - спонтанного розгорнення чуттєвого сприйняття і спонтанності виявлення раціональних (сенсових) утворень мислення, поєднуючи їх в актах живого мовленнєвого означення, що скеровуються несвідомим прагненням „впорядкування" дійсності - налагодження ритмів творення й відтворення життя. Втім, утворення знаків в процесі сигніфікації відбувається не за Кантовою схемою синтезу форм чуттєвого споглядання та форм мислення, а на волютативному (інтуіція якого дана Кантом в постулатах „практичного розуму" - свободи, Бога, безсмертя) грунті самоорганізації і регулювання життя, якщо завгодно, Шопенгауерової „волі до життя", втім мислимої без поетичних і, тим паче, ідеологічних, „соціал-дарвіністських" ремінісценцій.

Знаки приносять нам позамовні значення, вони самоорганізуються в мовленні, утворюючи „спонтанні порядки" й об'єктивуючи у такий спосіб знакові системи, що позначують реальність поза собою. У „проміжку" між значенням та означенням реальності за допомогою знаків розташовується понятійне (смислове) поле, яке як інтерсуб'єктивна реальність утворює комунікативне середовище мовлення та розгортання того чи того дискурсу. Стосовно мови науки, то окрім того, що вона утворює загальне понятійне

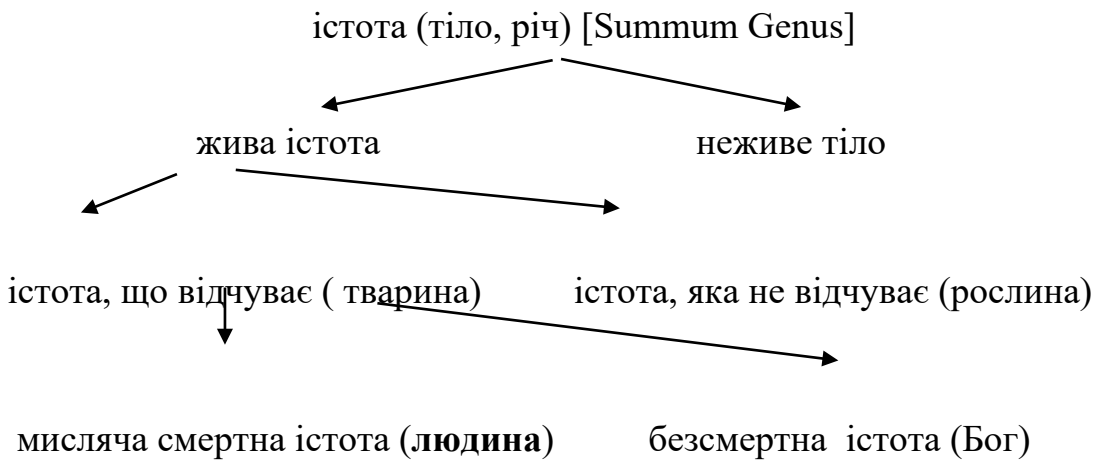
поле для тих, хто нею займається, в нєї є ще одна важлива функція - вона утворює немов би сито, через яке „просіюються" всі виниклі у ході дослідження поняття та концепти. Це „сито" відсіює всі ті їх значення, що не входять до певного корпусу знань.

Але у мови науки є найголовніша функція. Наукові поняття та концепти спочатку завжди постають у вигляді слів, але не завжди залишаються словами. У найбільш розвинутих науках вони отримують особливе символічне вираження. І це в цілому відповідає загальній тенденції розвитку мови, де слова набувають дедалі більшого збільшення „кванту" абстрактності.

Спочатку більшість слів у природних мовах мають характер власних імен. Лінгвістично встановлено,що „ім'я" значно старше "слова". Неможливо уявити будь-яку спільноту людей, якою б примітивною вона не була, де було б відсутнє "ім'я". Воно належить до дограматичного мислення, часу, коли люди не думали про слова як мовні одиниці, не задавались питанням, що означає те чи інше слово, а питали яким ім'ям названа та чи інша річ. Здавалось б, що за значенням слово та ім'я співпадають. Втім, різниця полягає в тому, що напрям думок в одному випадку діаметрально протилежний ніж в іншому. Коли ми говоримо про „слово" наша думка рухається від звукової форми до того, що звук може означати, коли ж говоримо про „ім'я, ми виходимо з того, що існує дещо, що є єдиним виправданням (підставою) для виникнення „імені".

Вже на світанку історії основною фунцією мови постає називна функція. Біблійна оповідь про Адама, про те, як іменувались тварини є типовим для розуміння сутності слів в давні часи, і це повторюється у багатьох священних текстах. Паралель цьому ми бачимо в розумінні мови дитиною. Коли її питають: „Чому Сонце так называется?», вона відповідає: «Тому що воно - Сонце». Даний феномен в лінгвистиці отримав назву – «вербальний реалізм». З ним пов'язане й іменування ознак предметів.

На рівні понять ми звертаємось до більш строгих процедур ніж просте перерахування ознак предметів і встановлення значення слів. Однією з таких процедур є «видородова драбина» поступового наближення до визначення того чи того поняття. Посутньо це – логічно обгрунтована процедура звуження понять до необхідного нам рівня. Вона відома як *дерево Порфірія.* Ось так, наприклад, він виводив визначення „людини".



Саме визначення тут грунтується на ланцюгу опозицій, де кожна наступна операція, співвідноситься із попередньою за принципом ‘рід’ ↔ ‘вид’. Такий спосіб виведення визначень для понять Порфірій пов’язував з філософією Аристотеля, який намагався „атестовати” суще за допомогою *категорій.* На цьому Порфірій розбудував логічну схему, яка, на його думку, придатна для визначення будь-яких понять. Але, як виявилось, вона не є абсолютною. Ця схема придатна для обробки майже всіх слів-понять, проте щодо мови науки її недостатньо. Цікаво, що в даній схемі можна побачити, й історичний та культурний рівень виявлення біогносису, з тлумачним на той час розумінням живого та поділу його на класи „роду” та „виду”.

Певна „розмитість” понять в буденній мові не дозволяє їм стати надійною основою наукового дискурсу, тобто стати тим, чим вони є в повсякденному мовленні – деякими очевидностями, які не потребують додаткового пояснення. Але у народженій після Ренесансу сучасній науці потребуються більш точні, більш абстрактні знаки для описання змісту вивчаємих явищ. У такий спосіб основою нової мови стають *терміни* і *слова-концепти.* Вони оформлюються як дещо специфічне для кожної галузі знання. Відтак виявилось, що повсякденної мови, якою розмовляють громадяни тієї чи іншої країни, вже недостатньо для порозуміння вчених. Наукові співтовариства, утворюючи свій етос, утворюють й свою мову як мову спеціалізованого наукового знання. Але це разом з тим призводить до того, що виникають численні, а не одна мова науки. Втім, загальним для науковців є факт незадоволеності буденною мовою і, як наслідок, прагнення впорядкувати лексичну номенклатуру своєї галузі знання. Та́к, у кожній науці виникає *своя термінологія*.

Зазвичай ми гадаємо, що терміни - це слова, які позначають специфічні феномени в певній галузі знання: специфічні об’єкти дослідження, засоби їхнього вивчення і, головне, концепти, які його

скеровують. Природно, що в кожній науці - свої об'єкти вивчення, свої засоби, прийоми та процедури дослідження, відтак й формуються свої слова для їх позначення, що, зрештою, призводить до формування своєї специфічної термінології. Відтак мова тієї чи тієї наукової дисципліни проводить межу між собою та іншою дисципліною. Це закорінене вже в самій етимології та семантиці слова „термін", що походить, як вказує о.П. Флоренський, від кореня „ter", який означає „переступати", „досягати цілі", „ те, що знаходиться по той бік", „проводити борозну, „межу".Отже, в слові „термін" зберігається його первинний сакраментальний сенс, що сягає перших форм означення дійсності у звичаєвий й водночас сакральний спосіб. З іншого боку, термін вказує на межовість змісту поняття, на неможливість його розширення, чи звуження, що сприяє встановленню його певного значення і вимагає однозначності у вживанні.

Терміни науки принципово не відрізняються від її понять, тільки визначаються більш строго на грунті використання загальних концептів, які прийняті в тій чи тій галузі знання. Вони поєднуються з іншими спорідненими термінами, і тому для них, як й для понять, важливою є процедура родо-видового визначення. Проте до цього визначення додаються фактори семантичні та прагматичні, фактори контекстуальні - культурні і загально епістемологічні, - що постають у мові у вигляді існування різного роду тропів (метафор, синекдох, іронії тощо) та концептів. Так у визначенні слова «птах» зустрічаються слова «тварина з класу хребетних». Неспеціалісти лише приблизно можуть зрозуміти ці слова, хоча й вивчали у школі та зустрічали це визначення у житті. Але для нас вони мають інше значення, ніж для орнітолога, для якого кожне слово має особливе значення, а саме значення терміну. Він має уявлення, чим тварина цього класу відрізняється від іншої тварини, на які класи взагалі поділяються тварини. Інакше кажучи, для нього це визначення має зовсім інше змістове наповнення. За рахунок чого? За рахунок того, что всі ці слова – *слова-концепти*.

Виникнення концептів є важливим етапом розвитку мови науки. На думку С.С.Нерєтіної, коли Ж.Дельоз і Ф.Гваттарі описують концепт як спосіб подолання образів (асоціативних ідей) і абстракцій (упорядкованих ідей), щоб досягти „ментальних об'єктів, що характеризуються як реальні істоти", то вони виявляють його „двоякличність", „двоосмисленність" або „еквівокацію" (Неретина,1999,с.22), яка пов'язана з тим, додамо ми, що мова як символічна система є не лише описанням, але й поясненням (о. П.Флоренський), спрямованим на порозуміння. А останнє забезпечується шляхом „оживлення" мови, встановлення паритету між значенням і

означенням, яке досягається в живому мовленні. Розуміння не розгортається як лінійна послідовність міркування (розважання), одиницею якого виступає речення (пропозиція), воно потребує повноти смислового вираження у висловлюванні. Останнє ж – не простий діахронічний процес знакової (чи звукової) послідовності, а синхронічний процес виявлення сенсів, який потребує принаймні двох комунікантів – того, хто запитує і того, хто відповідає. Смислом тут є відповідь на питання. Відтак, концепти виявляються похідними певного ментального (когнітивного, ціннісно-нормативного та „етосного") стану свідомості, в даному випадку - наукового, спрямованого на об'єктивацію значень в системах репрезентативних моделей деяких сутнісних явищ, що пов'язані з вивченням живого. Вони конціпіюють, тобто збирають (concipire) смисли і помисли в дещо універсальне. Концепт у такий спосіб як висловлювання, власне мовлення не тотожний поняттю, а концепція не тотожна теорії (Неретина, 1999, с.29). Поняття є об'єктивна ідеальна єдність різних моментів предмету і пов'язане зі знаковими та значимими структурами мови, тоді як концепт формується смислом (спрямованістю, інтенційністю) мовлення й передбачає „еквівокацію" - „двоокличність" з боку того, хто висловлюється, і з боку того, хто слухає.

С.С.Нерєтіна пише, що термін „еквівокація" ввів у вжиток Боецій. У „Коментарях до „Категорій Аристотеля" він виділив чотири відмінності, що випливають зі зв'язку речей з іменами або визначеннями. Речі, які пов'язані одна з одною та ім'ям і визначенням, називались однозначними або єдиномислимими (так передавався Аристотелів термін „синонімія"). Такими є, наприклад, людина і тварина, що мають одне й те саме визначення в якості субстанції, що відчуває. Речі, які пов'язані між собою лише визначеннями (наприклад, „меч" і „клинок") називались багатозначними або багато-смисленними. Речі, у яких одне ім'я, але різні визначення звуться рівнозвучними, проте дво(о)смисленими (так передається Аристотелів термін „омонімія"), як, наприклад, жива людина і людина намальована. Ідея двоосмисленності у Боеція, однак, принципово відрізняється від Аристотелевої омонімії. У Аристотеля йшлося про різні речі, які мають одне й те саме ім'я (жива і намальована людина), у Боеція ж еквівокативною може бути одна й та сама річ. Аналізуючи родовидові відношення, він помітив, що ім'ям „роду" може називатись річ, яка в одному сенсі є родом, в іншому – видом, як наприклад, „тварина" є „рід" для людини і „вид" щодо „одушевленого тіла" (Неретина,1999,с.232-234). У подальшому такі спостереження над мовою відіграли важливу роль у виробленні формалізованої наукової мови, яка намагалась за допомогою абстрактних

знаків позбавитись тропів, відтак метафоричності, синонімії та омонімії у науковому мисленні.Стосовно біологічного знання, то важливою обставиною стало тут те, що самі мовні дистинкції сприяли розвитку не лише логічних засобів описання та класифікації живого (як й природи в цілому), але й утворенню репрезентативних моделей живого, відтак й формуванню специфічної мови (термінології) біологічного знання (це ми бачили, зокрема, на прикладі Гераклітового *логосу*).

Коли з'явилось наукове знання, засноване на спостереженнях та експерименті, почав виникати й новий лексичний шар в природних мовах. Вчених вже не влаштовували поняття з „розмитим" значенням, тому у повсякденну мову дедалі більше почали впроваджуватись концепти. З іншого боку, можна говорити що у самій природній мові й за допомогою її структури та засобів (власне, рефлексії над ними) почали виділятись (утворюватись) концепти як *смислове* (спрямоване на розуміння) підґрунтя формування наукової термінології.

Можна казати, що виділення концептів є вирішальним для створення термінологічної бази будь-якої галузі знання. З логічного боку вони виконують дві важливі функції: по-перше вони позначають істотне для певної наукової дисципліни смислове поле дослідження як предметне поле спостереження та експерименту, а по-друге, обгрунтовуючи терміни даної науки з боку їх сенсового розуміння і тлумачення, слугують своєрідними „фільтрами" для дистиляції власне наукових значень слів, відокремлення їх змісту від змісту до- й позанаукового знання. Якщо кількість слів у природній мові сягає сотень тисяч, то кількість концептів у науковій мові вимірюється декількома десятками. Це пояснює те, що їх можна виділити лише після ретельного відбору. Тому у кожному конкретному випадку ми маємо справу з предметним змістом науки, який задається та аналізується за допомогою декількох провідних концептів.

Отже, звідси можна вивести, що мова біологічного знання - це система концептів, термінів, понять, знаків і символів, що створюється та використовується тією чи тією галуззю біологічного пізнання з метою отримання, обробки, зберігання й задіяння знання. В якості спеціальної мови біологічних наук зазвичай використовується деякий фрагмент природної мови, який доповнюється певними знаками і символами. Мова біологічної науки, як і будь-якої іншої, прагне точності та однозначності своїх понять. Навіть ті поняття, які запозичуються з повсякденної мови (у творенні якої, втім, велику роль відіграли сакральні тексти й дискурси, які на свій кшталт її „формалізували"), наприклад, „життя", „рослина", „тварина", «сила», „прогрес", „регрес", „сфера" тощо, отримують специфічне й, навіть,

парадоксальне з точки зору здорового глузду значення. Тут виявляється органічний зв'язок мови біологічного знання з етосом людини, а надалі з науковим етосом та етикою науки, які задають відповідні норми та цінності пізнання життя. Якщо на першому етапі свого розвитку біологічна наука в основному користується поняттями природної мови, то мірою поглиблення біологічного пізнання з'являються концепції, теорії, вчення, які вводять цілком нові терміни, що „прив'язуються" до абстрактних, ідеалізованих об'єктів відтворення живого. У цілому мова біологічної науки формується як знаряддя пізнання певної сфери та рівнів організації живого, чим й визначається специфіка тих чи тих концептів, понять, термінів і знаків, за допомогою яких намагаються уникнути їх двозначності й водночас семантичної замкненості, досягти ясності та більшої евристичності.

Між мовою та живими істотами існує, однак, велика різниця. Як пише М.Фуко, живі істоти не мають справжньої історії, окрім історії відношень між функціями та умовами їхнього існування. Для того, щоб виявити цю історію та описати її мовою, потрібно було вийти на новий рівень біогносису, а саме винайти порівняльну анатомію (це зробив Кюв'є), що поєднала аналіз середовища з аналізом тих умов, які впливають на живий організм. Проте „анатомія" мови відпочатку функціонує в стихії Історії, однак це лише анатомія можливих змін: її висловлювання належать не до реального співіснування органів, а до тих чи тих тенденцій їх змін. Лише коли ознаки живих істот відділилися від *уявлення*, *яке аналізує само себе* резюмує М.Фуко, *стало можливим говорити про історичність життя*. Втім, це рівною мірою стосується й мови. Отже, мали відбутись кардинальні зміни в установках пізнання, або, говорячи мовою М.Фуко, зміни епістем, які посприяли трансформації взаємовідношення мови й живого („життя") від заналізованих у просторі уявлення до аналізованих в часі Історії. Це, зрештою, привело до зміни мови описання та пояснення живого.

Неможливість обґрунтування пізнавальних синтезів у просторі уявлення та відповідною і одночасною, хоча і внутрішньо суперечливою, необхідністю, з одного боку, відкрити трансцендентальне поле суб'єктивності, а з іншого – побудувати вже „по той бік" об'єкта „квазі-трансценденталії" Життя й Мови (а також Праці), сповна виявилась наприкінці ХУІІІ ст. (Фуко,1977,с.329). На першому етапі в аналіз уявлень, в табличний простір, де він розгортається й до цього дня, вводяться поняття організму і граматичної системи, функція яких спочатку полягає в тому, щоб санкціонувати цей аналіз, допустити встановлення тотожностей та відмінностей й створити інструменти їхнього впорядкування. Однак виявляється, що ні живий організм, ні граматична система вже не можуть

визначатися та закріплюватися лише однією грою уявлень – їх розкладанням, розчленуванням, переорганізацією, в результаті яких вони постають у точному *самоподвоєнні*. А це означає, що й сам простір аналізу неухильно втрачає свою незалежність. Віднині ця таблиця вже не є вмістом всіх можливих порядків, *матрицею всіх відношень*, формою розподілу всіх істот в їхній неповторній індивідуальності. Вона утворює лише тонку поверхню оболонки знання: сусідство елементів, які в ній виявляються, елементарні тотожності, які в ній описуються в їхній повторюваності, подібності, які в ній виявляються і розчиняються, усталеності, які таблиця дозволяє схопити, постають тільки наслідками деяких синтезів, організацій, систем, що розміщуються набагато глибше всіх тих розчленувань, які можна встановити на грунті безпосередньо спостерігаємого.Той порядок з незмінною сіткою розмежувань,який відкривається погляду, тепер є деяким випромінюванням, яке йде зверху, над деякою глибиною.

Отже, простір знання опиняється на межі зламу: *таксономія*, обсяжний і всезагальний простір, який утворювався у відповідності з можливостями *матезису*, набуває характеру вертикальної структури, що віднині має визначати закономірності подоб, сусідств і перервностей, обгрунтовувати доступні сприйняттю диспозиції елементів й зміщувати увесь величезний горизонтальний розріз таксономії до другорядної області її наслідків.У такий спосіб знання набуває глибинного виміру, в якому питання ставиться вже не про тотожності, відмітні ознаки, усталені таблиці, але про потужні приховані сили, що розвиваються з якогось первозданного ядра первоначал, причинності, історії (Фуко,1977, с. 330,331).

Для класичного сприйняття живе було лише окремою клітинкою або низкою клітинок у всезагальній таксономії буття. Починаючи з Кюв'є живе замикається в середину самого себе, розриває зі своїми таксономічними сусідствами, відривається від обширу поля неминучих зв'язків та утверджується в новому, немов би подвійному просторі: воно є внутрішнім простором анатомічних зв'язків і фізіологічних відповідностей та зовнішнім простором елементів, з яких воно утворює власне тіло. Однак, обидва ці простори підпорядковані єдиному керуванню: це вже *не можливості буття, а умови життя.* Історичне апріорі в науці про живі організми виявляється перевернутим й оновленим.

За всього класичного періоду життя було сферою онтології, яка рівною мірою вбирала у своє буттєве поле всі матеріальні об'єкти, приречені на протяжність, вагу та рух. Саме тому всі науки про живу природу виявили у цей період схильність до механіцизму. Та починаючи з розвідок Кюв'є жива природа звільняється від загальних законів протяжного буття.

Біологічне буття відокремлюється й набуває самостійності: хоча життя і виявляється у протяжному бутті, воно відходить до його зовнішньої межи. Тепер питання щодо відношення живого до неживого та його фізико-хімічні визначення ставляться вже не в традиції „механіцизму", а по-новому, з метою взаємосполучення живої і неживої природи. Історичність проникла в живий організм, причому тут вона являє не лише одну з можливих форм послідовності, але постає й як головний спосіб буття (Фуко,1977,с.358, 361).

Звичайно, мова біологічного знання складалась історично і розвивалась у часі історії мірою роширення та поглиблення пізнання (формування та введення деяких концептів, понять, термінів біогносису ми простежували в параграфах „Природничонауковий пролегомен до розуміння життя" та „Історичні образи біологічного знання").

У класичний період, який приблизно тривав до кінця ХУІІІ ст., в біогносисі з'являються поняття „життя", „живого", „живої речовини" „семені", „рослини", „тварини", „виду", „роду", „органу", „частини", „цілого", „форми", „ ентелехії", „віталізму" та низки інших, які тісно були пов'язані, як ми вже відзначали, з буденною мовою та сакралізацією світу природного буття, відтак й з людським етосом. Поступово позбавляючись значень життєвого світу людини, вони перетворюються на терміни та методологічні поняття не лише біології, але й інших природничих та гуманітарних наук.Водночас вони творили своєрідні символічні світи, пов'зані з текстами та дискурсами культури.

Після зміни „таксономічної" епістеми на історичну, й під впливом концепцій Лайєля, Кюв'є й, особливо, Дарвіна в біологічне знання вводиться коло термінів пов'язаних з аналізом еволюційних процесів – „змінюваність", „добір", „спадковість", „селекція", „ популяція", „онтогенез", „філогенез", „номогнез", „еволюція", „коеволюція". Великий поштовх розвиткові біологічної термінології дало створення клітинної теорії Шлейденом та Шваном, яка для біології відіграє таке ж значення, що для фізики і хімії атомістична теорія. З'являються поняття „клітини", „ядра", „мембрани", „протоплазми" та ін. З іншого боку, морфологічні дослідження і теорія преформізму посприяли утвердженню термінів „морфологія", „преформізм", „прогрес", „регрес" тощо.

Десь приблизно із середини ХІХ ст. біологія заговорила мовою фізики (передовсім механіки) та хімії. Так під впливом механіки в біології утвердились терміни „клапан", „функція", „ізоляція", „сила", „маса", „швидкість" і – саме парадоксальне! – „механізм", яке в сполученні з живим, (наприклад, „механізми життя"), утворює не лише пізнавальну метафору, а таку методологічну настанову й символ мислення, що, власне, вбиває життя:

тут в поясненні закономірностей живого задіюють метод редукції до неживого. Під впливом фізики в біологію входять й терміни „енергії", „ентропії", „негоентропії", „електрики", „магнетизму", під впливом хімії - „молекули", „фермента", „реакції", „асимиляції", „дисимиляції", „обмін речовин", „білків", „дисипативної системи" та ін. Досліди Моргана і поява генетики ввели в біологічне знання поняття „гену", „генетики", „алеля", „хромосоми", „геному", „мутації", „метаболізму" тощо.

Синтезуюча концеція „ноосфери" В.І.Вернадського посприяла збагаченню біогносису концептами „біосфера", „жива речовина", „біогенна речовина", „біогеоценоз", „автотроф", „біота" та низки інших концептів і термінів, без яких неможлива була б ні екологічна свідомість, ні екологія як сучасна наукова дисципліна та напрям теоретичних досліджень й практичної діяльності, спрямованої на самозбереження життя людини.

Без мови лінгвістики, її моделей та мислительних процедур неможливо було б здійснити відкриття гентичного коду й вироблення специфічної семіотичної системи для пояснення його дії, а без теорії інформації з її центральним поняттям „інформації" неможливо помислити сучасне біологічне знання як специфічну репрезентативну систему об'єктивації життя й живого в людській свідомості в єдності її когнітивних і ціннісно-нормативних складових.

Навіть такий побіжний розгляд мови біологічного знання показує, що в ній як символічній системі, що описує й водночас пояснює сутність живого та когнітивні і нормативні складові життя, доцільно вичленовувати рівні:

1. символів і знаків, що пов'язані з сакральними культурними нараціями, побутовим і науковим етосом;
2. філософських категорій та понять, що задають мислительні ходи та моделі в осмисленні живого;
3. загальнонаукових концептів, понять і термінів, які формують загальне раціональне поле наукового дискурсу з його методологією та динамікою дослідження;
4. спеціальнонаукових концептів, понять і термінів, які в межах кожної з біологічних дисциплін, описують та пояснюють феномен живого;
5. природної мови, яка в єдності своєї синтаксичної і прагматичної функції надає біологічній мові статусу дискурсу й „оживлює" в мовленні (промовлянні) тексти.

Це виявлення рівнів існування мови біогносису в їхній взаємопов'язаності та перші кроки в напрямку їхнього розрізнення та

рефлексії щодо них, ми зустрічаємо в одній з перших наукових програм дослідження живого, а саме біомедичній програмі Гіппократа. У „Корпусі Гіппократа", збірці медичних творів, ми бачимо тексти, що відображують різні напрями та форми давньої медичної практики. Але їх всіх об'єднує одна мова, і не лише природна, але й спеціалізована. Займаючись проблемою епілепсії, Гіппократ пише твір „Про священну хворобу", що в давні часи розумілась як прояв понадприродних причин, а отже й божественного втручання. На противагу цьому він твердить: „ Я не вірю, що людське тіло може бути спаплюжене якимось божеством; найбільш уязвиме не може бути продуктом найбільш святого і чистого. І якщо трапилось, що людина сплюндрована або ображена якимось зовнішнім втручанням, то природно вважати, що з божою допомогою вона буде очищена й знову набуде здоров'я, а не навпаки. Ясна річ, що божественним можна вважати лише те, що очищує та оздоровлює, оберігаючи нас від помилок найбільш важких і непоправних: і ніхто інший як ми самі ставимо межі храмів й визначаємо володіння Богів, і ніхто не переступить їх не очистившись..." (Реале, Антисери, 1997, т.1, с.86). Такою постає символічно-етосна мова тлумачення Гіппократом епілепсії. Натомість він говорить й іншою мовою, так би мовити, спеціально медичною, коли намагається розкрити причини хвороби. Дійсна причина епілепсії, на думку античного лікаря, пов'язана зі змінами у голові, що виникають з тих самих раціонально осяжних причин, що й інші хвороби як варіації „додавання" і „віднімання" «сухого» та «вологого», «гарячого» та «холодного». Тут відбувається своєрідна рефлексія з приводу пояснення невідомого мовою природних причин, відтак відбувається й десакралізація мислення, що веде до раціоналізації звичайних слів, але на грунті концепту, що дає можливість розмежовувати хворобу/нехворобу виходячи з практики лікування, отже й притаманного давньогрецькій культурі дискурсу здоров'я.

Інше, що ми бачимо з „Корпусу Гіппократа" це те, що раціональна структура біомедичного знання народжується із своєрідного філософсько-антропологічного дискурсу (трактат „Про води, повітря і місцевості"). *Людина* мислиться як вплетена *природним чином* у контекст усіх систем, які утворюють сферу її життя: в пори року, атмосферних потоків, водних ресурсів та характеристик ландшафтів, способу життя людей. Повне розуміння кожного випадку залежить, отже, від цілісного бачення всіх цих складових. Це означає, що для розуміння *частини* необхідне розуміння *цілого*, якому частина належить. Природа місцевості й все те, що цю місцевість характеризує, зумовлює конституцію і характер людей, відтак й їхні хвороби та здоров'я. Лікар, щоби лікувати хворого, має *точно знати* про ці *співвідношення*, твердить Гіппократ. „Скільки бажаючих говорити і

писати про медицину, - зазначає він, - грунтуючи свої міркування на одному з постулатів, гаряче чи холодне, вологе чи сухе, або виберуть що щесь інше, доволі спрощують глибинну причину хвороби й смерті людей, всі випадки пояснюючи однією причиною...і взявши за основу один чи два постулати помиляються" (Реале, Антисери, 1997, т.1, с.88).

Далі цікаве, що ми бачимо в Гіппократовому корпусі біомедичних знань, це його прагнення виробити *точну термінологію* (знайти правильні слова) для описання хвороби. Так, медицина Гіппократа (трактат „Про природу людини") увійшла в історію як теорія чотирьох станів (або ж рідин): „крові", „флегми", „жовтої жовчи", і „чорної жовчи". Медичне знання – це точне розуміння „міри" (загальнофілософській концепт давньогрецької культури) і „дієти" (термін який вводить Гіппократ). Ця точність виводиться не з „іпотез", а з реального досвіду лікування, в дискурсі якого з'являється концепт „самопочуття тіла" (відгомін Протагорової тези про „людину як міру речей"). „Я вважаю, - писав Гіппократ, - що наука („епістема"), що хоча б якось пов'язана з природою, не може не виходити з чогось іншого окрім медицини, коли сама медицина вся буде розвинута на грунті точного методу..." (там само). Його праця „Епідемії" – конкретна демонстрація того, що вимагав Гіппократ від мистецтва лікаря, тобто позитивного емпіричнного методу в дії, систематичного описання різних захворювань.Цей трактат просякнений духом, який резюмує афоризм „ars longa": „Життя коротке, мистецтво вічне, випадок скороминущий, експеримент ризикований, судити важко". Це вказує на іманентний зв'язок його дискурсу з етосом, що надихнув його на оприлюднення „клятви" лікаря, широко відомої нині як „Клятва Гіппократа" з її символом доброчесності та сумління „Не зашкодь".

Відтак вже з цього прикладу можна вивести, що мова й етика вченого багато в чому визначаються етосом його науки, який своїми коренями сягає життєсвіту людини й нормативно визначається смислами останнього.Прагнучи з'ясувати, що в конкретній ситуації є щирим і правильним, ми в повсякденній комунікації з *очевидних* причин не усуваємо ні доречних доказів, ні інших осіб, які роблять свій внесок в мову спілкування. Я не можу бути впевненим у своїй правоті, якщо не беру до уваги висунуті проти моєї позиції аргументи. У цьому сенсі в спілкуванні спрямованому на порозуміння нас *поєднує*, а відтак водночас й *зобов'язує* до вироблення (використання) *зрозумілої мови*, з одного боку, „м'яка сила ліпшого аргументу" (Ю.Габермас), а з іншого – *визнання* інших людей, хоча й розумними, але схильними до помилок.

Оскільки ми – люди, ми всі схильні помилятись. Можливо, деякі з нас більш схильні помилятися. Але жодному з нас не подобаються помилки, яких

ми припускаємось. Насправді більшість з нас розглядає наші помилки як зло. Відомо, що Декарт вважав помилки гріхом, Кант - божевіллям. І позаяк важко зрозуміти, пише Марк Наттурно, чи це є лише наслідком їхньої інфалібілістської епістемології, легко побачити, чому з таким спадком ми краще заперечуватимемо або, принаймні, приховуватимемо наші помилки замість намагатися повчитися з них. Звідси він, спираючись на аналіз засадничих принципів Поппперового критичного раціоналізму, робить висновок: ми маємо прийняти і навчитись толерувати той факт, що всі ми помиляємось і схильні помилятись. Слід за британським філософом М.Наттурно твердить, ми повинні навчитись толерувати нашу помилковість і схильність помилятись без того, щоб внаслідок цього толерувати саме помилки (Наттурно, 2003, с.345).

Карл Поппер вважав, що це настільки важливо, що до кінця свого життя формулював нову професійну етику для вчених, і не тільки для них. Ця нова професійна етика має, на його думку, базуватись на наступних принципах.

1. Неможливо уникнути всіх помилок, навіть таких, яких практично можна уникнути. Всі вчені постійно роблять помилки. Стару ідею про те, що помилок можна уникнути і обов'язок, пов'язаний з уникненням помилок, треба переглянути. Бо все це теж помилково.
2. Звичайно, уникнення помилок, якщо це можливо, залишається нашим обов'язком. Але якщо ми можемо їх уникнути, ми повинні також знати, як це важко зробити, і що ніхто ще у цьому повністю не досяг успіху. Навіть найпліднішi науковці, які керуються інтуїцією, – інтуїція може дезорієнтувати нас.
3. Помилки можуть приховуватись навіть в дуже добре підтверджених теоріях, і специфічним завданням науковців є пошук цих помилок. Тому думка, що добре підтверджена теорія, яку успішно використовують, є помилковою, може бути важливим відкриттям.
4. Таким чином, ми також маємо переглянути наше ставлення до помилок. Саме тут має початись практична етична реформа, позаяк стара професійна етика призводить до приховування наших помилок, тримання їх у таємниці і намагання забути про них так швидко, як це тільки можливо.
5. Новий головний принцип: навчаючись уникати помилок, ми також повинні вчитися на них. Приховувати помилки, таким чином, є найбільшим інтелектуальним гріхом.

6. Ми маємо постійно шукати помилки. Коли знайдемо їх, мусимо бути впевнені, що запам'ятаємо їх: ми маємо детально їх проаналізувати, щоб дістатися глибинної суті.
7. Таким чином, сенсом обов'язку стає збереження самокритичного ставлення і особистої чесності.
8. Оскільки ми маємо вчитись на помилках, ми повинні приймати, навіть з вдячністю, коли інші звертають увагу на наші помилки. Коли ми, в свою чергу, звертаємо увагу інших на їхні помилки, ми повинні завжди пам'ятати, що самі зробили аналогічні помилки. І ми зобов'язані пам'ятати, що найвидатніші вчені також зробили багато помилок. Звичайно, я не хочу сказати, що наші помилки треба пробачати: ми ніколи не повинні дозволити нашій уяві згаснути. Але для людини неможливо раз і назавжди уникнути помилок.
9. Ми повинні знати, що ми потребуємо інших людей, які б віднаходили і виправляли наші помилки (так само, як ці люди потребують нас), а особливо – люди, які виросли в оточенні, відмінному від нашого, і мають погляди, відмінні від наших. Це також веде до толерантності.
10. Ми маємо знати, що самокритика – найкраща критика, але критика інших також є необхідною. Вона так само гарна, як і самокритика.
11. Раціональний критицизм повинен завжди бути специфічним: він має висувати специфічні думки, з’ясовувати чому специфічні твердження, специфічні гіпотези або специфічні аргументи виявляються невірними. Цей критицизм повинен керуватися ідеєю дістатися ближче до об'єктивної істини. У цьому випадку він мусить бути безособистісним.
12. Наше об'єктивне позитивне знання дуже далеке від того, щоб хтось міг керувати ним. Отже, не може бути жодних недоторкуваних авторитетів в науці в цілому, як і в окремих наукових дисциплінах.

На мою думку, ці принципи, й особливо принцип толерантності, мають просякати етос біологічного знання, позаяк вони іманентно генеруються всередині всіх історичних форм біогносису, починаючи від усвідомлення людиною себе як живої істоти, до практичних контактів з живим та іншими людьми в їх конечності та смертності. Підкріпленням життєдайності принципу толерантності як принципу організації живого може слугувати й інтерпретація Карлом Поппером природного добору як розгортання еволюційного процесу у спосіб *спроб-помилок.*

§ 4 Біогносис як концепт і епістема

Забігаючи дещо наперед, можна казати, що біогносис постає як своєрідна філософія «епістемологічної деталі», «живий пізнавальний дріб» (В.П.Візгін), позаяк життя дане нам в своїй актуальній множині (Ж.Дельоз). Безперечно, в цих твердженнях можна вловити якесь примарне мерехтіння метафори, за яким легко вгадуються Беконови «ідоли розуму» - вносити у природу більше порядку, ніж в ній є. Метафора постає тут як модель пошуку такого порядку, особливо що стосується живих організмів, які самі по собі «творять порядок із хаосу» (Е.Шредінгер).Відчуття метафоричності наводить й на вже згадувану думку Хосе Ортегі-і-Гассета, який писав, що увесь світ життя тримається на тендітних, мов у метелика, крильцях метафори. Виправд***а***ння метафори, примножуючи їх, можна наводити далі й далі. Проте, виходячи з поставлених завдань дослідження, нам важливо тут якщо не дати строге логіко-методологічне обґрунтування «біогносису», то принаймні окреслити його можливий концептуальний абрис, в межах якого, не викликала б сумнів правомірність введення концепту біогносису, що робом категорного «збирання сенсів» (С.Неретіна) може набувати характеру епістеми. Останню у такий спосіб доцільніше тлумачити не просто як історично змінну структуру, що визначає умови можливості думок, гадок, теорій і виражає спосіб мислення епохи, але й як своєрідне пізнавальне поле, що утворюється з дискурсів різних наукових дисциплін і визначає «спосіб пізнання емпіричностей» (М.Фуко).

«Досвід пізнання впродовж його відомої історії досить чітко свідчить, що лише тоді знання стає конкретним, коли воно репрезентоване ідентичною йому структурою, зокрема *має відповідне ім'я (*курс.*–Ю.І.*», пише В.А.Рижко (Рижко,1995,с.34). Симптоматично, що для ілюстрації своєї думки він передовсім наводить приклад з біології, а саме вказує на прецедент введення у біологічне пізнання такого імені як «ген», яке, на думку філософа, дало змогу перетворити, «хай навіть цікаві і плідні та все ж наближені міркування про спадковість», на концептуально осмислені та теоретично обґрунтовані. Та ж сама історія, веде далі дослідник, сталася з «кібернетикою». Йдучи за логікою В.А.Рижка можна пригадати й інші «історії» з історії науки та мислення, які свідчать про конструктивну роль імені в концептуалізації пізнання, позаяк «Ім'я» постає не просто як назва речі та системи відношень навколо неї, а й як певний соціокод видобування та трансляції знань в культурі (Петров,1991,с.88).

Ситуація з «іменуванням» ускладнюється коли ми виходимо на рівень такого аналізу отримання, обґрунтування, організації та трансляції знання, що носить епістемний та парадигмальний характер, як це маємо наразі з концептом «біогносису». До розгляду цього питання варто, гадаю я, залучити деякі міркування М.К.Петрова з проблеми соціального кодування й, ширше, знакової діяльності людини. «Г*е*ном» соціального кодування, на думку дослідника, є знак. Використовуючи знак, суспільство утримує масив соціально необхідних й відтворюваних в зміні поколінь видів діяльності. Це відбувається в двох формах: репродуктивно-емпіричній і узагальнено-трансляційній формах знання. При цьому корпус соціально необхідної діяльності фрагментується відповідно до фізичних та ментальних можливостей (або «вмістимості») індивіда, а матриця фрагментування не може відтворюватися засобами біологічного кодування. Позабіологічне ж кодування виробляє особливу «соціальну знакову сутність», що, відчужуючись від смертних індивідів, здатна зберігати матрицю фрагментованого корпусу діяльності (там само, с. 87).

Присутність у соціальному кодуванні й в людському спілкуванні імен – індивідуальних адресів - є відмітною ознакою людського обміну інформацією. Застосування критерію адресності (індивідуалізуючого імені), що виходить із участі у позабіологічному кодуванні індивідуальних видів діяльності, дає можливість відрізняти людське від нелюдського, відтак обережно переносити такі, скажімо, поняття як «знак», «спілкування», «мова» на тваринний і рослинний світ, отож використовувати їх в межах певного інтервалу абстракції. Бджола може скільки завгодно танцювати, кодуючи в фігурах танцю відстань і напрямок польоту, але позаяк це вміння інформаційно танцювати передається їй у біологічний спадок, й тому не має індивідуальної адреси, то механізми трансляції інформації тут носять позасвідомий характер. Звідси, робить висновок дослідник, розглядати такого роду біологічні явища у термінах людського спілкування не має сенсу, бо це лише примножує сутності, заплутує дослідження. й утворює трясовину сенсової невизначеності (там само, с. 89).

Таке розуміння соціального кодування, в якому головну роль відіграє «адресність» передачі інформації робом індивідуалізуючого імені, утворює, зрештою, приховане онтологічне підґрунтя розробки М.К.Петровим типології соціального кодування, а саме: особисто-іменного («індивід-ім’я + текст», притаманного раннім формам свідомості), фахово-іменного («група-ім’я + текст», що характеризує неєвропейські типи соціального кодування) і універсально-понятійного (європейський тип кодування). При цьому у європейському соціокоді ім’я як представник соціально спадкової сутності

працює вже не у режимі преформації, а у режимі епігенезу, належачи радше до світу Кантових тез, ніж антитез, до світу «вільної причинності» та само розподілу на види діяльності. «Скануючи інші культурні ойкумени, ми переконуємося, що епігенез імені, позбавленого «вроджених» соціальних ролей і обов'язків, - чисто європейське явище, тяжіючи в інших культурах до преформізму «написаного на роду»,- підсумовує М.К.Петров (там само, с.88).

В особисто-іменному, характерному первісним колективам, типові кодування, знання кодується відповідно до Імені Бога покровителя, захисника, вседержителя. Ім'я тут постає як «стиснення» тексту, якій містить програму соціальних ролей і зобов'язань індивіда – носія імені. У фахово-іменному кодуванні, притаманному традиційним суспільствам Сходу (Китай, Індія), імена отримують інтеграційне навантаження, позаяк зводяться до кровно-родової єдності, й постають як *родина вічних імен* (богів-покровителів професій). В універсально-понятійному, західноєвропейському, типові, який ґрунтується на розщепленні діяльності на програмуючу та виконавську, кожна з яких інституалізується і стає соціально-значимою, *ім'я розуміється як модель*, що здатна відтворювати навички та знання людей у зміні поколінь.

Отже, у соціокультурному процесі індивід як суб'єктивний визначник культури, стоїть начебто позаду знання, яке розуміється як таке вихідне, що визначає й самого індивіда. Останній опиняється «заданим» знанням, внаслідок чого його суб'єктивні здатності, в тому числі й пізнавальні, проявляються всередині вже існуючих, хоча й латентних структур, фрагментованих відповідно до контурів тілесно-когнітивної «вмістимості» людини (її свідомості, пам'яті, уяви тощо). Мірка індивіда, і це найважливіший аспект, на який звернув увагу М.К.Петров, виявляється тим критерієм, який дає можливість зрозуміти, як в різних типах культури структуруються форми переведення «всезначимого» сенсу в особливі для кожного типу знакової діяльності людини «комірки» накопичення й трансляції знання. Відтак стає зрозумілим звернення філософа до лінгвістики та знакової діяльності людини.

Можна скільки завгодно критикувати семіотичний підхід, що «означив» всю культуру й зробив її «панзначимою» та «панзнаковою», та все ж ідея діяльності, осмисленої під кутом зору її знаковості, веде до аналізу того «як» і «чим» постає «річ», в тому числі й у пізнавальній діяльності. Й справа тут, як пише С.С.Нерєтіна, не у «номіналізмові знаку», створюваного суб'єктом діяльності. Питання в процедурах, завдяки яким знак стає над особовим, таким, що виконує функції норми-закону, і таким, що немов би нависає над діяльністю постійною загрозою зміни наявних та появи нових

видів діяльності (Неретина,2008,с.94). Це стосується всіх можливих імен, відтак й термінів та концепцій, що виникають в науковій і теоретичній діяльності, загалом всієї тієї культурної номотетики, яка тим чи тим способом репрезентується знаком, словом, іменем в контексті нашої «вмістимості» в культурний інтер'єр діяльності. Відбувається свого роду загарбництво світу людиною - виражене словом (як це слово не називай – «Логос», «Концепт», «Поняття», «Ім'я») загарбництво, що, втім, завше виявляє відношення спів-буття людини й універсуму. Тому наше знання кумулятивно найбільш й виражене в універсальних словах та висловлюваннях. Універсальні ж імена («універсалії»), як це відомо ще з часів схоластики, носять характер випереджаючого знання, бо прагнучи повноти вираження невиразного (отож, «знання незнання»), вони не лише описують певний «клас» об'єктів, але й включають певні очікування щодо спостережного, тобто включають певні проекції життя, відповідно вірування та сподівання людей.

На мій погляд, це повною мірою стосується й такої універсалії як концепт «біогносису». Взагалі, поява того чи іншого концепту в той чи інший історичний час як певного символу й водночас терміну та інтенції пізнання завжди має *сенсові* підстави, насамперед у тому, що в ньому певна культура знаходить своє виправдання та волю до життя. З цього погляду, «біогносис», вбираючи в себе різні шари знання з фізики, хімії, мінералогії, геохімії, палеонтології, біології, філософії біології, біофілософії, філософії життя та циклу соціогуманітарних наук, може бути образно-символічно резюмованим по різному. Наприклад, в образі Анаксименового безмежного повітря як «архе» всього сущого, що «все знає». Чи в образі Гераклітового вогню, що мірою спалахує й мірою згасає, відтак постає як Логос, який просякає увесь Космос, насамкінець номотетично упорядковуючи його в мовленні, що, сакралізуючись, розгортається під Іменем-Логосом «Вогню». «Відтак в основу концепту покладається якась вихідна міфологема?», - зауважать критики і, ймовірно, будуть праві.

О.Розеншток-Хюссі, як ми бачили вище, беручи собі у союзники Геракліта, також інтерпретував логос як мовлення, вважаючи його фундаментальним принципом освоєння світу. Адже будь-яке мовлення виникає як відповідь на якийсь *життєвий оклик*. Завдяки покладанню імен та відповідям на це покладання утворюється своєрідна номотетика (закономірне упорядкування, постаючого в мовленні на ґрунті виниклих номосів-порядків сущого) життя. Тут відбувається виявлення зв'язку мовлення та життя як двох граничностей, понад яких не існує нічого й до яких немає можливостей дійти: до однієї, тому що вона дана, й в силу цього

ми *не знаємо* її, до другої тому, що ми гадаємо («мним**о**»), що вона нам дана, але виток цієї даності нам *не відомий.* Сама по собі здатність кожної людини до рефлексії, що таке слово та що таке життя - і це також показує М.К.Петров – є тією понадлюдською здатністю людини як природної істоти, що виокремлює її серед інших живих істот, навіть якщо це роблять не всі, а один із сотень тисяч індивідів. Тому, на моє переконання*, в обґрунтуванні концепту «біогносису» потрібно виходити з дискурсу* життя, що має своєю онтологією саме життя. У цій перспективі бачення - життя починає мислитись у своїй *двоякличності*: воно немовби окликає уявлення про себе, які водночас окликають саме життя. Така двоякличність утворює своєрідну наскрізну структуру життя, яка позначається тут як „біогносис" („життєзнання"), в якій життя водночас посідає подвійне місце - *„в"* знанні і *„поза"* знанням про нього, тобто топологічно визначається як одночасове подвійне місцеперебування.

Двоякличність («еквівокація») життя виявляється (простежується) й в нашому мисленні, в якому ми покладаємо життя подвійно. Коли ми гранично виводимо пізнання на межу мислимого, тобто можемо мислити на межи його можливостей, тоді мисленню або взагалі нічого не дане, щоби не підводилося під поняття й категорії, або ж від початку дана життєвість, що може стати даністю пізнання життя як життєвого пізнання. Й в тому й в тому випадку біогносис (тут він розуміється як реальний процес, а не концепт, тому подається без лапок) постає як межова мислительна онтологічна ситуація. Він виявляє цю межу онтологічно як існування деякого ірраціонального кореню життя, й гносеологічно - як межу пізнання життя, водночас долаючи її, занурюючись у життєвість. Гранично біогносис - це постійний потік становлення і трансцендування в житті нашого розуміння життя. Тому не існує ніякої гарантії того, що *дане* (це) життя – дане воно чуттєво чи метафізично – дійсно входить в істотні форми нашого пізнання. Життя, втім, не «вміщується» й у форми мистецтва, і релігія також не може повністю репрезентувати будь-який зміст життя, так само як не схоплюють цілість життя наука та філософія. Щодо культури як обмеження природи і людської природності в свободі культивування чи творення матеріальних й духовних «артефактів», то життя тут також постає у своїй топологічній подвійності, бо існує на межи *природного / штучного*. Все це окреслює труднощі *мислимості* концепту «біогносису».

«Біогносис» важко уявити лише як певний підсумок розвитку історичних форм пізнання життя. Не є він й прямим результатом узагальнення дисциплінарних знань про життя як вони постали в природничих і соціо-гуманітарних науках з їхніми специфічними предметами

та методами дослідження. Не є концепт «біогносису» й своєрідним синтезом *міждисциплінарних методологічних знань*, отриманих в таких напрямках дослідження проблем життя як: 1) природничонаукові, і насамперед, біологічні, біокосмічні, біофізичні, біогеохімічні та ін. розвідки, 2) філософські питання біологічного пізнання, або філософія біології, насамкінець, 3) біофілософія. Взагалі, якщо виходити з досягнень наукового пізнання, що насьогодні в цілому описується як стан «нормальної науки» (Т.Кун), то можна, звичайно, погодитися з достатньо поширеними «енциклопедичними» визначеннями життя, які, втім, тільки актуалізують проблему розгляду життя в біогносисі. як подвійного топосу.

«Життя, - читаємо ми в одному із сучасних енциклопедичних видань, - особливий якісний стан світу, необхідний щабель в розвитку Всесвіту. Природничонауковий підхід до сутності життя сконцентровано на проблемі його походження, його матеріальних носіїв, на відмінності живого від неживого, на еволюції живих організмів на землі тощо. Філософський підхід описує життя як специфічний феномен, деяку абсолютну даність для людини і її свідомості». І далі пишеться: «Можна виділити об'єктивне і суб'єктивне тлумачення життя…». А потім йдуть констатації, які знову таки «обертаються» навколо феномену топологічної подвійності життя в пізнанні, втім, не усвідомлюючи саму проблему. Читаємо: об'єктивне тлумачення життя – «первинна реальність, цілісний органічний процес, що передує розділенню матерії і духа, буття і свідомості. Суб'єктивне тлумачення – це спроба з'ясувати, що таке живе і які особливості воно має, що значить бути живою людиною». Візьмемо інше видання: «Життя – одна із форм існування матерії, що характеризується обміном речовин, регуляцією свого складу і функцій, здатністю до розмноження, росту, розвитку, пристосуванням до середовища». Зрозуміло, що йдеться про природничонауковий підхід, бо далі в тексті вирізняється «гуманітарний підхід», який має справу з «первинною життєвою реальністю, її темпоральністю, подієвістю і неперервністю». Отож, подвійність топосу життя в пізнанні уособлюють тут - і репрезентують як певне розуміння проблеми - два підходи: природничонауковий і гуманітарний.

На мій погляд, якщо ми й надалі будемо йти цим шляхом, то ніколи не позбудемося протилежності «з одного боку»/«з іншого боку» (об'єктного /суб'єктного, природничонаукового/гуманітарного). Але питання стоїть радикальніше: чи здатні ми на цьому шляху дати цілісне уявлення про життя, так би мовити, сформувати «єдину теорію життя»? Як можливе при цьому поєднання біологічної та культурної еволюції, використання ідей геннокультурної теорії і еволюційної епістемології, пошук форм вираження

феномену життя поза межами її біологічних сенсів, розгляд життя в контексті культури й історії духовного світу, розкриття онтології людської духовності, укоріненої в культурі, мистецтві, «життєвому світі»? Чи спроможні ми рухаючись у цьому напрямку обійтися без формування якоїсь нової раціональності, що виходить за рамки механістичного і формально-логічного мислення, не кажучи вже про пресловуту «постнекласичну» раціональність? На мою думку, розв'язання цих завдань, як і пошуки «нового діалогу» природничонаукового та соціогуманітарного знання як підґрунтя розкриття феномену й сутності життя, неможливе поза деяким синтетичним баченням самої *ідеї пізнання життя*, що з погляду пропонованої в книзі позиції може репрезентувати концепт «біогносису».

Якщо виходити з того, що «генетично концепція – це поняття у формі знання» (Рижко,1995, с.17), то зрозуміло, що пропонована тут концепція, яка резюмується в концепті «біогносису», цілком підпадає під визначення «соціокод європейського типу універсально-понятійного кодування» ((М.К.Петров). Розвиваючи цю думку далі, вочевидь, можна показати, що у спосіб моделювання пізнавального втілення та трансляції коду «знання - життя», біогносис утворює своєрідну епістему як пізнавальне поле агону різних наукових та культурних дискурсів. Ця епістема, звичайно, має історично сформований «епістемологічний профіль» (Г.Башляр), в якому йдучи за французьким філософом можна виокремити зрізи: наївного реалізму; чистого і позитивістського емпіризму; класичного раціоналізму раціональної механіки; повний раціоналізм (відносність); дискурсивний раціоналізм. Отже, цілком закономірно виникає дослідницьке завдання проінтерпретувати під кутом зору цих профілів, подібно до того як це робить Г.Башляр із поняттям «енергія», й поняття життя. Однак в такій інтерпретації не можуть не з'явитися свої особливості. Адже, по-перше, «життя», вочевидь, не можна порівнювати з такими загальнонауковими поняттями як «енергія» чи «маса». По-друге, ми маємо давати собі раду в тому, що історія будь-якого концепту зовсім не є історією його послідовного прояснення або дедалі більше зростаючої «раціоналізації», неперервності й переходу на новий рівень абстракції – напроти це завше історія зміни правил застосування, історія численних полів утворення і значимості понять та історія теоретичних сфер їх породження (Фуко). По-третє, концепт завше співвіднесений з проблемою, або комплексом проблем, на які він (*п)окликаний* ними відповідати, з чим пов'язана його *процесуальність,* тобто упорядкування, розподіл, ієрархізація значень концептів та понять, з якими він пов'язаний. По-четверте, концепт, будучи «творимим», водночас

покладає себе й свій об'єкт, а в науці, до того ж, вибудовує щодо себе низку пропозицій (Дельоз, Гваттарі).

В контексті цього стає зрозумілими, що власне й самі «епістемологічні профілі» є своєрідними науково-дискурсивними «єдностями значень», які безпосередньо не дані, а встановлені внаслідок певних мислительних операцій, як-то - операції репрезентації, категоризації, інтерпретації, конвенції. Тому необхідно відмовитися від всіх тих уявлень, що забезпечують безконечну неперервність дискурсу, його приховану присутність в самому собі, в «грі постійно долаємої присутності і відсутності, яка постійно повертається» (Фуко). Разом з тим, ми маємо бути спроможними, як пише М.Фуко, прийняти дискурс зі всіма інвазіями подій, які раптово з'являються в його полі (Фуко,1996,с.27), і я б доповнив, - подіями життя. У такий спосіб з'являється задум *опису дискурсивних подій* як горизонту для встановлення певних знаннєвих єдностей, що себе в ньому формують. Звісно, в його реалізації ми не можемо не скористатися тими епістемними «єдностями», що нам пропонує історія. Але тільки для того, щоб поставити їх під сумнів, розкласти й зрозуміти, як вони стали можливими, а відтак й зрозуміти, чи можна їх відтворити знову, розташувати у більш загальному просторі думки, розсіявши їх зовнішню очевидність, щоб дати їхню теорію чи концепцію (там само, с.28).

Отож, у розгляді питань далі можливої теоретизації біології, зокрема, шляхів розбудови нової теоретичної біології як сфери своєрідного «діалогу» природничонаукового (біологічного) та соціогуманітарного знання ми маємо, враховуючи присутність в сукупності наукових і позанаукових дискурсів про життя вищеозначених «епістемологічних профілів», дати їм відповідну змістовну інтерпретацію під кутом зору концепту «біогносису». У науково-теоретичному плані тут важливо подолання принципів логічного емпіризму в розумінні наукового пізнання, тобто розуміння того, що 1) біологічне пізнання з необхідністю сполучає тільки емпіризм й методи логічного аналізу мови, що 2) біологічні твердження, претендуючи на істинність, мають підлягати якщо не вичерпній, то обов'язково частковій, або ж дотичній *верифікації* (досвідно-дослідній перевірці), що 3) у такий спосіб вони позбавляються «психологізму» і «біологізму», відтак із їхнього змісту елімінується «метафізична» складова, що 4) біологічні поняття як наукові є тільки «зручними» і «доцільними» формами організації дослідних даних. Звісно, біологічне пізнання і теоретична організація біологічного знання залежать (у відстоюванні цієї тези полягає заслуга логічного позитивізму та логічного емпіризму) від знаково-символічних засобів та мови як складових будь-якого, в тому числі й науково-біологічного, пізнання. Однак, тут постає

питання: чи обов'язково вдаватись до формалізації та математизації, щоб біологічні твердження набували наукового характеру? Взагалі, логічний емпіризм в біології, як і в цілому у науковому пізнанні, постає як різновид сцієнтизму, що орієнтується на феноменалізм й вузький емпіризм, з одного боку, та конвенціоналізм - з іншого.

Філософія біології як сучасний рівень когнітивно-нормативного осмислення й обгрунтування біогносису (який, як ми намагаємося показати, серед іншого включає практичне знання живого, вихідний рівень класифікації і систематизації, описання та пояснення в дискурсних практиках соціальної взаємодії, методологічну рефлексію з приводу цієї взаємодії, ще подалі - виявлення *ідеї життя* й *концептуалізацію* на цьому грунті живого у розвинутих методологіях його осмисленя, ще підставніше - філософські питання біологічного пізнання, й, нарешті, сучасний напрямок - біофілософію), гранично розширює на даний момент філософські виміри біологічного знання. Проблеми, які стосуються еволюції, біологічного детермінізму, механізму і телеології можуть, звичайно, розглядатися в контексті наук про життя, зокрема, порівняльної анатомії, фізіології, генетики, біофізики, біохімії, ембріології, мікробної теорії та ін. Втім, філософія біології, що сягає концепту «біогносису», не може не включати людське життя, в рамках якого, зрештою, й формувалися історичні епістеми пізнання живого, своєрідним підсумком трансформації котрих постала людина як чудернацька кентаврична „подвійність емпіричного і трансцендентного" (М.Фуко), як - *жива* істота, яка робить можливим (принаймні ставить питання *про*) пізнання живого. Тут маємо враховувати й ту обставину, що з історико-наукової точки зору філософія біології розгорталася у трьох історично сформованих вимірах осмислення живого: „душа-тіло-образ" („образ" концептуалізувався раніше як „дух", нині ж - як „паттерн"). Ця історія, як на мене, засвідчує, що філософія біології, як й сучасний біогносис, завжди була грунтована на подвійному методі ідентифікації: принципу життя і меж його артикуляції. Тому вона може бути проінтерпретованою як спроба постановки онтологічного питання „чи дійсно життя відрізняється від не-життя?" в контексті іншого епістемологічного питання „чи дійсно вивчення живого (біологія) відрізняється від інших форм дослідження природи?"

З цього погляду шановану сьогодні багатьма дослідниками „біофілософію", звичайно, можна розглядати як своєрідну критику „триптиху" філософії біології. Але насамперед - це лише спосіб подолання відомої ще з гностичних часів тріади „тіло-душа-дух" та визнання радикальності поставлених раніше онтологічних питань, що, зрештою,

редукувалися до епістемологічної стурбованості поіменування та класифікації. Але якщо раніше філософія біології переймалася концептуальною артикуляцією ідеї „життя" крізь призму бачення і понятєвого *опису його сутності*, то „біофілософія" – це нині лише певна артикуляція „речей", що постійно трансформують життя. Коник „біофілософії", безсумнівно, - *багатоманітність* виявлення живого. У такий спосіб, на мою думку, актуалізується ідея взаємодоповнення „невизначеностей" класичної філософії біології та сучасної „біофілософії". Адже якщо філософія біології традиційно займалася виведенням універсальних особливостей життя, то біофілософія робить акцент на описі мережі відносин, яких набуває життя поза собою (зовнішня „діаграма" життя тут протиставляється внутрішній). Філософія біології у ХХ ст. – від механіцизму до генетики - була заклопотана зведенням життя до «числа», тоді як «біофілософія» вводить в осмислення життя інший тип числа, а саме такий, що „просякає" його наскрізь (комбінаторні числа, профілююча кількість графіків, групи сукупностей). Нарешті саме цікаве: якщо філософія біології намагається переосмислити «механізм», щоб заперечити „віталізм", то „біофілософія" відроджує „віталізм" числа, з метою заперечення... телеологізму.

Отже, в сучасному біогносисі наскрізно маємо цілокупність проблем, розв'язання яких бачиться на шляху взаємодоповнення класичної філософії біології „біофілософією" і формуванням такої філософії біології, яка б ґрунтувалась на розумінні *місця людини у світі як місця її емпірико-трансцендентального подвоєння*, **місця** в якому емпіричний зміст пізнання вивільняє із самого себе ті умови, які роблять можливим пізнання людиною сутності життя у співвіднесеності зі значеннями та сенсами людського життєсвіту. Це надає сучасним філософам біології цілком слушні підстави для визначення **біоцентризму** як засадового принципу пізнання й людської дії, а відтак й підстави подолання в діяльності розриву між інструментальною доцільністю та смисловою життєдайністю, того розриву, що великою мірою породжений відривом біогносису від етосу біології. Цей розрив актуалізується сучасною гуманітарією (Природознавство і гуманітарія, 2009,с.17-22) й, зокрема, є провідною темою гуманітарної експертизи, заклопотаної безвідповідальністю суб'єктів сучасних біотехнологій.

Виходячи з цих міркувань, можна констатувати:

1) історичний розвиток біологічного знання призвів до утвердження нових критеріїв наукового мислення;

2) що це пов'язане зі специфікою об'єкта біологічного пізнання, в якості якого, зрештою, виступає життя;

3) що, відтак, біологічне знання більшою мірою ніж, скажімо фізичне, хімічне, математичне „людиномірне”, а тому, з одного боку не може обійтись без цінностей і норм життєвого світу людини, та відповідного їх осмислення в соціогуманітарних науках, а з другого - без певних методологій та дискурсних практик апробованих в гуманітаристиці;

4) що у такий спосіб біологічне знання виступає своєрідним містком між природничими і соціогуманітарними науками, а його аналіз виходить за межі однобічності екстерналістських і інтерналістських підходів та еволюційної епістемології і, разом із тим, має орієнтуватися не науково-дослідні програми дослідження, а на зразки й смисли культури. Внутрішня структура сучасного біологічного знання руйнує усталене методологічне уявлення між співвідношенням емпіричного і теоретичного рівнів пізнання, веде до утворення нових когнітивних та нормативних складових наукового мислення, формує свій специфічний дискурс та комунікативно-герменевтичне поле з його мовою та етосом вченого-біолога;

5) що, зрештою, трансформується й традиційне уявлення про зв’язок теорії і практики, коли небезпека, ризики та загрози для людського життя, які пов’язані з втіленням теорії *в* практику в сучасних біотехнологіях та генній інженерії, висувають перед вченими *імператив відповідальності*, який потребує не лише розробки деонтичної професійної етики вченого (Р.Мертон) чи розвитку та прикладання принципів біоетики (В.Р.Поттер), але й втілення ідеї *опосередкування теорії* ***через*** *практику* (Д.Бьолер). Реалізація цієї настанови потребує забезпечення вільної комунікації і широкого діалогу як серед вчених (й особливо вчених-біологів), так і діалогу вчених та громадян.

Створення цілісного образу біології перетворюється нині майже на головну турботу філософії біології в її поєднанні з «біофілософією». Філософія біології, як це, сподіваємося, видно з вище запропонованого аналізу, не може бути даною «до- і «поза» методологічними засобами дослідження, що формуються як історично лабільні утворення. В цьому контексті з’являється достатньо конструктивна думка (яку чи не вперше у річищі філософсько-біологічних розмислів висловлює Р.С.Карпінська) про те, що для розуміння феномену життя потрібна *нова концепція філософія природи*, стрижневими ідеями для якої мають послугувати ідеї напрацьовані в лоні біологічного пізнання. Такими фундаментальними ідеями, які могли б консолідувати нову концепцію філософії природи, є ідеї глобального еволюціонізму, коеволюції, еволюційної епістемології й пов’язаної з нею генно-культурної теорії (яка осмислюється під критичним кутом процесів «гуманізації» біологічного пізнання). Така хода думок свідчить, на мій

погляд, як про сучасний стан «біогносису», так й про зародження нового методологічно-концептуального руху до самого концепту «біогносису» - «біогносису» як епістеми сучасного біологічного знання. Придивимося ближче до названих ідей.

Еволюційна епістемологія, яка у лоні власне філософсько-біологічних розвідок представлена передовсім концепцією Майкла Рьюза, є спробою виходу на новий фундаментальний рівень досліджень традиційної теоретико-пізнавальної проблематики, що знаходить своє відображення у біологічній інтерпретації знання, особливо з погляду обґрунтування його генетичної детермінації. Як відомо, головним завданням еволюційної епістемології М.Рьюз вважає інтерпретацію наукового знання з позицій природного добору й епігенетичних правил. Механізм дії епігенетичних правил є універсальним і загальним для всіх видів чуттєво-предметної й раціональної діяльності людини. Тому взаємозв'язок й взаємозалежність «еволюційного» і «епістемологічного» аспектів людського пізнання можуть бути схарактеризовані через *надання феномену знання статусу біогенетичного феномену.* Власне, М.Рьюз обґрунтовує зв'язок між біологічною еволюцією та культурою, що він, власне, й робить у своїй концепції генно-культурної еволюції. Це є своєрідним продовженням шукань таких соціобіологів як Е.Уілсон, Ч.Ламсден, В.Хадсон. У.Гамільтон та ін.

Соціобіологи у пошуках онтологічних засад гуманізму, екологічного мислення і «консервативної етики», як відомо, апелюють до еволюційно-біологічного знання. Його поступ, на їхню думку, здатен ліквідувати в нашому пізнанні «філогенетичну» провалину між людиною (й її моральнісними властивостями) та ланцюгом живих істот, що мірою пізнання дедалі більше дистанціюються від нас у часі і виявляються позбавленими свободи волі. В якості нового об'єкта пізнання, який може «навести мости» між органічною і культурною еволюцією, соціобіологами постулюються так звані «біофільні якості», які прочитуються як *схильність до благоговіння перед життям.* Отож, центральне поняття етики А.Швейцера, отримує суто еволюційно-біологічну, відтак *подвійну* інтерпретацію. Воно виявляється не результатом, як у А.Швейцера, розвитку самосвідомості людини і процесу її самовдосконалення, а деякою наперед даною властивістю, що генетично передається від покоління до покоління. У генно-культурній коеволюції, таким чином, істотна роль надається біофільним якостям, що мають давній родовід, пов'язаний із взаємним альтруїзмом та груповим добором. Проте в цьому моменті виявляється всі слабкості концепції «генно-культурної коеволюції», передовсім *абстрагування від реальної людської історії* та лише *номінальне* вживання поняття культура. Ні про неї, ні про її зворотній вплив

на гени, соціобіологи нічого конкретного сказати не можуть . Залишаються тільки «гени» і «розум» як «сучасне» формулювання проблеми співвідношення біологічного і соціального, генетичний детермінізм і спадкова визначеність поведінки людини та форм її суспільної організації. Як показує Р.С.Карпінська, Р.Докінс, Ч.Ламсден, Е.Уілсон та ін. автори генно-культурної еволюції полишають поза увагою, що гени людини «вбудовані» в її культуру і «працюють» у новій - «ноосферній» - цілісності, а тому їх некоректно визначати як власне «біологічні» (Карпинская, 1995, с.34).

У такий спосіб, начебто, дається не лише критика, але й окреслюються реальні методологічні труднощі розв'язання проблеми коеволюції. Втім, на цьому шляху вводиться низка не завжди до кінця відрефлексованих концептуальних припущень щодо тлумачення природи і культури, які мають один й той самий «онтологічний корінь», а саме *доцільність* людської діяльності, яка й виступає опосередковуючою ланкою зв'язку між природою і культурною історією людини. На обрії мислення з'являється й привід «сутності людини», а радше з необхідністю відтворюється антропологічна проблематика, від прийняття тих чи тих парадигм якої великою мірою залежить тлумачення співвідношення еволюції природи і історії, біологічного і соціального, відтак коеволюції «генів» і «культури». Не рятують тут й сентенції (які скорше є своєрідними експлікаціями прийнятих концептів) на кшталт, що людське в людині формуються як історичною так й індивідуально і зовсім не у відриві від природи,чи-то єдність живої і косної речовини регулюється співіснуванням різних форм життя в екосистемах. Як наслідок, ми знову опиняємося на роздоріжжі «фізиків» і «ліриків»: з одного боку, взаємодія культури і природи вивчається «фізикою» природничих і соціо-гуманітарних наук, з іншого – їх пояснювальні та інтерпретативні схеми не можливі без «лірики» (чи-то метафізики) культурної номотетики та концептів культури.

В цілому можна казати, що, очевидно, ми маємо насьогодні таку філософію природи, яка відповідає значенню і межам сучасного природознавства.Фундаментальні ідеї еволюційної епістемології, генно-культурної теорії, коеволюції, з якими пов'язують очікування нової філософії природи лише проблематизують це знаннєве поле, втім, не сприяють радикальному звільненню природничо-наукового і гуманітарного знання від шор сучасного наукового мислення. Дійсно, за останні десятиліття багато зроблене для подолання головної ідеї теорії пізнання Нового часу, згідно з якою природа постає, зрештою, як людська конструкція. З іншого боку, у мисленні сучасних природодослідників майже повністю подолане різке протиставлення суб'єкта і об'єкта пізнання. Однак, надалі нова філософія

природи має розв'язати ще декілька проблем, які здавалось б вирішуються лише на грунті вже окреслених передумов мислення, хоча насправді це призводить до вже описаних колізій. По-перше, слід пояснити, як стає можливим, принаймні частково, «апріорне знання про природу» (В.Гьосле) (як аргумент на користь цього твердження висувається, зокрема, застосування математики до природи). По-друге, нова концепція філософії природи має пояснити, чому людська суб'єктивність, не дивлячись на її підставну належність до природного світу, займає в космосі *виключне місце,* наразі й завдяки здатності протиставляти себе сущому (Гесле,1994, с. 43).

Може й справді, як іронізує В.Гьосле, останнє протиставлення не відображає істини та, втім, істинна теорія універсуму повинна пояснити як виникла ця, достатньо багата на всесвітньо-історичні наслідки, помилка. Однак, здається, і його пропозиція розв'язання цієї проблеми з позицій об'єктивного ідеалізму, за всієї шани до цієї потужної і вкрай продуктивної філософської течії, особливо у сфері онтологічного обґрунтування ідей, також не може не викликати, принаймні сократичної, іронії. В цьому пункті, приєднуючись до думки Жака Дерріди, я висуваю припущення, що відповідь на ці питання потребує певного «децентрування» концептів європейської культури, або децентрування того, що вище слідом за М.К.Петровим позначалося як європейський спосіб універсально-понятійного кодування знання. У такий спосіб ми стаємо й на шлях розв'язання третього комплексу проблем, що пов'язаний з дилемою «культуро(антропо)центризм» чи «біо(природо)центризм», яка виявляє себе у підґрунті руху до нової концепції природи, та, зокрема, фіксується концептом «біогносису», який *дис-**локується*** на *межі* кожного з «центризмів».

Погоджуюсь, можна було б показати, що всі назви центру (основ, принципу), такі як «архе», «ейдос», «ойсія» (сутність, існування, субстанція, суб'єкт), «алетейя», трансцендентальність, свідомість, Бог, людина, завжди визначали інваріант якоїсь наявності (Дерида, 2004, с.565). З іншого боку, історія західного мислення – це й історія метафор та метонімій, пов'язаних з цими назвами центру ***с****мислення.* Центр отримує, послідовно та в упорядкований спосіб, різні форми та назви точки, «де завжди можна розбудити початок або передбачити кінець у формі присутності» (там само). На грунті такої центрованості мислення відбувалося й становлення концепту структури, який має, за Ж.Деррідою, вік *епістеми*, тобто вік західної науки і західної філософії. Для класичного уявлення про структуру властиво, що про її центр можна твердити: він парадоксально розташований і *в* структурі, і *поза* структурою. Отож центр не є центром, а тому концепт центрованої структури – попри те, що він репрезентує саму зв'язність, умову епістеми як

філософії або як науки – суперечливо зв'язний, і ця зв'язність у суперечності виражає силу бажання – бажання в грі обґрунтувань знайти сенс цієї обґрунтованої гри.

Тут не місце вдаватись до детального розгляду ходи думки французького філософа. Вкажемо лише на те, що пропонований ним розгляд децентрованої структури, дає можливість («коли мова заповнює універсальне проблематичне поле» і «коли за відсутності центру або початку усе стає дискурсом», «тобто системою, в якій центральне, первісне або трансцендентальне означуване ніколи не є абсолютно присутнім поза системою відмінностей») зрозуміти *роль знаку* (сигніфікації), що в дискурсі руйнує будь-які (знакові, понятійні) *субституції* центральної (абсолютної) присутності, і вносить в дискурс *позицію подвійності* «чуттєво-надчуттєвого», дезавуюючи історично знайдені мислительні опозиції «фюзис-номос», «фюзис-техне», та провідну з них - «природа-культура». Прикметно, що для розкриття цієї думки Ж.Дерріда звертається до розмислів Клода Леві-Строса, який у свій спосіб намагався збагнути протилежність чуттєво-надчуттєвого та подолати опозицію природного/штучного (культурного) у поясненні виникнення норм культури як свого роду обмежень (заборон) виявлення спонтанності природного (дослідження феномена «інцесту»). Такий «децентруючий» аналіз Деррідою Леві-Стросового розуміння «штучного» (норм культури) прокладає, на мій погляд, й мислительну стежину для осягнення характеру подвійності життя в концепті «біогносису».

Леві-Строс у передмові до «Сирого й вареного» писав, що він намагався трансцендентально подолати опозиціє чуттєвого і надчуттєвого, розташувавшись на рівні знаку. На це Дерріда зауважує, що необхідність та законність цього жесту, не можуть, однак, примусити нас забути, що концепт знаку не може сам по собі подолати опозицію чуттєвого і надчуттєвого, позаяк сам визначається цією опозицією. Але ми не можемо позбутися концепту знаку, навіть після критичної роботи з ним, не ризикуючи стерти *відмінність в ідентичності з собою означуваного, що обмежує в собі свій означник.* При цьому є два різні способи стерти відмінність між означником і означуваним: перший, класичний, полягає в тому, щоб піддати редукції або усунути означник, власне *підпорядкувати* знак думці; другий полягає в тому, щоб поставити під знак запитання систему, в якій функціонує попередня редукція з її опозицією чуттєвого і надчуттєвого. Парадокс полягає в тому, що редукція знака має потребу в опозиції, яку вона піддає редукції, тому знак у своїй подвійності чуттєвого і надчуттєвого може бути поширений на всі концепти дискурсу. І якщо ми, користуючись цією моделлю Дерріда, будемо

виходити в обґрунтуванні концепту «біогносису» з багатоманітності *дискурсів життя*, то зрозуміло, що не зможемо подолати цієї подвійності знаку, та його ролі в розхитуванні європейського способу кодування, що ґрунтується на «метафізиці присутності».

Отже, тут висувається припущення, що «біогносис» не може бути зрозумілим ні як узагальнення інших способів пізнання життя, ні як гегелівське «зняття» в універсальному понятті (ідеї) визначень життя, які конституюються в різних дискурсах та способах його концептуалізації. У проробці цієї тези нам великою мірою може допомогти запропонована свого часу тим же Ж.Деррідою стратегія деконструкції. При цьому треба дати собі раду, що в здійсненні такої «нової концептуалізації», ми у мислення знову притягаємо за собою те, що нам подобається критикувати. Тому слід за Деррідою тут треба сказати, що «наша проробка» не може бути роботою суто «теоретичною», або «концептуальною», або «дискурсивною», взагалі роботою дискурсу цілком скерованого «сутністю», «сенсом», «істиною», «свідомістю», «ідеальністю». Це - робота з текстом, текстуальна робота, що перевищує межі подібних дискурсів. Деконструкція є реалізацією своєрідної стратегії «подвійного письма», що намагається уникнути простої нейтралізації бінарних опозицій метафізики, й разом і з тим – укорінення (простої «присутності», «Dasein») у замкненому просторі цих опозицій. Вона позначає д и с т а н ц і ю між *інверсією*, яка перевертає верх донизу і деконструює ідеалізуючу генеалогію, та «*виникненням-вторгненням»* нового «концепту», який не припускає розуміння у дусі попередньої конструкції

Опорою деконструкції виступає differ**a**ns. За Ж.Дерріда differans – «розрізнення», «рознесення», «відособлення», «розсіювання» тексту робом введення «міток-слідів» рознесення, що позначають межі осмисленого і неосмисленого. Таке розсіювання тексту й визначає діяльність деконструкції, яка розмикає коло розуміння, переорієнтучи свідомість із себе на Іншого. Метою деконструкції є подолання установки *репрезентативного* мислення, яке покладає суб'єкт – точку, центр спостереження і об'єкт, як те, на що спрямоване око, яке утримує у полі свого зору «картину дійсності» - понятійно структуровану і ціннісно ієрархізовану модель буття. Деконструкція намагається позбавитися від начебто ненав'язливого устремління ієрархізованого центру організувати структуру осмислення і розуміння. Центр і периферія завдяки їй не просто міняються місцями, але й позбавляються своїх місць, які в європейській «логоцентричній традиції» утворюють метафізику присутності. Децентрація, розсіювання сенсу полягає у безперервному пошуку первинної опозиції, один з членів якої приховується конструкцією. Відтак деконструкція, вказує на первинний виток існуючого -

виток в іншому. Деконструкція як розсіювання сенсу, на відміну від діалектичного «зняття» і «присвоєння» протилежного, намагається утримати і зберегти інше подібно до сімені, що підтримує живе від згасання і омертвіння. (Дерріда,1994, с. 59-106).

«Деконструкція» Ж.Дерріда дала зрозуміти, що життя можна симулювати за допомогою засобів запису і передачі, а намагання отримати повну інформацію про життя підривається розсіюванням притаманним будь-якій текстуальності. Адже в «деконструкції» йдеться не про «деструкцію» - просте руйнування. Латинське struere, від якого походять destruere і construere, означає «нашаровувати», «приводити в порядок», наприклад складати будівельний матеріал, будувати будинки, розташовувати війська, систематизувати слова, тобто привносити в природне, спонтанне, упорядковане у свій спосіб інший порядок, звідки потім і з'являється зло. Con у con-struere відтіняє грані значень слова, що межують із значеннями «плану», «задуму», «мистецтва», а тому, пов'язане з ним destruere, позначає не тільки руйнування, але й має значення упорядкованого розчищення місця. Де-кон-струкція, відтак, постає актом «розшарування-нашарування», «розсіювання-збирання», перерозподілу значень. Тому деконструктивне мислення деконструкції є не упорядкованим, а *написаним* від випадку до випадку, від події до події життя, воно не знає куди йде, і постає розсіяним у чисельних текстах. Недарма Дерріда говорить про свої тексти як парафрази – описання інших текстів, шляхом виявлення позицій, які в них є, але не є видимими, і що у такий спосіб перешкоджають досягненню цілісності. Інтерпретація, яка усвідомлює себе як деконструкцію, вже не прагне зовнішнього місця, з якого вона «деструює», відтак і пов'язує себе із «визначнням» дефініцій, понятійним обмеженням значень слів. Деконструкція набуває характеру множини позицій-поглядів-інтерпретацій, а не якогось певного погляду з певного, тим паче, абсолютного місця. Вона не заперечує інше мислення, але робить видимим, що передумови мислення виступають у мисленні в якості рішень, а рішення – в якості нерозв'язностей, які постають своєрідною «апоретикою» життя. Водночас деконструкція виявляє цю апоретику, децентруючуючи місце свого суб'єкта як «позицію Гамлета», у якого нема чітких критеріїв, щоб відрізнити «дух батька» від «привиду» в якому той з'являється.

Деконструкція Дерріда, як ми бачимо, має своїм тлом конструкцію – традицію конструктивного мислення. Але конструкція – це, завше, дещо «третє» щодо знаку і його об'єкту. Це місце «третього» Дерріда називає «примарним», «оманливим», «уявним», позаяк воно виявляється місцем випробування знаками, в якому знаки виявляють свою силу в інтерпретації.

Логіка деконструкції тому постає як логіка випробування «оманливим» знаку, таким оманливим яке завжди було «тут» і «тепер», не будучи ніколи «тут» і «тепер». Воно існує не в наявності теперішнього, позаяк його поява є його зникненням. Для розуміння цього Дерріда вводить термін «сліду» як сліду оманливості знаків. По цьому слідові можна тільки йти, не в змозі його схопити. В цьому моменті в логіку деконструкції вноситься метафора, як засіб інтерпретації самої деконструкції.

Таке розуміння передбачає розгляд життя як такої реальності, що передує знакам, знаходиться немов би поза ними і стирає будь-якій слід. Цим покладається, що до просторового продукування своїх знаків, життя спроможне конституювати себе у ***просторі*** *своєї присутності*. Але останнє посутньо означає, що життя може інтерпретуватися тільки у формі значимості. Однак самим запитуванням (яке значиме), ми *водночас* ставимо під сумнів абсолютність присутності: присутність не є матрицею форм життя, втім мовленнєвий (мовно-мисленнєвий) синтез його слідів (знаків), розташований в сфері того, що Дерріда називає присутністю. Вихід з цього бачиться в тому, що наша думка про життя існує завжди всередині механізму differans – механізму розсіювання, що намагається уникнути репрезентативної подвійності в дискурсі «логосу».

Ще у ранній своїй праці (де Дерріда тільки намацує ідею деконструкції), аналізуючи «роботу» думки Сократа, він звертає увагу на давньогрецьке слово khora (ланка, проміжок у місцезнаходженні ~ грецьк.), інтерпретуючи його як деяке «уявне», «віртуальне» «місце», деяку «річ», яка не має нічого спільного з тим, чому вона дає місце, поскільки нічого ніколи «не дає» - ні ідеальних «прообразів» речей, ні «мімесісу» «наслідувань» чому-небудь. Погляду Сократа у місці його уявного перебування, в яке він сам себе переносить («вміщує»), з'являється сама ідея реальності, яка закарбовується мовленнєво, вербально. Але це водночас і явлення цього віртуального місця, яке у певний спосіб поіменовується, отож з'являється як Ім'я. Проте, коли останнє приходить до нас, воно говорить нам більше ніж «ім'я» (ніж інше ім'я, або просто як щось інше), що з'являється на обрії мислення. Воно на щось вказує, про щось віщує, щось символізує. Однак це й не знаковість (символізм) слова міфу, а вже щось таке, в якому конституюється дискурс логосу, логічна дискурсивність, власне бінарна логіка з її «так» і «ні», ствердувальними і заперечувальними твердженнями. Дерріда, на мою думку, тут показує, як мислення Сократа виноситься поза межі онтології присутностності, намагаючись з деякого віртуального місця, схопити (поіменувати феномени) життя як певну процесуальність, темпоральність, множинність і цілісність.

Проте чи зможемо ми за допомоги «механізму» differans, спираючись на тексти культури і відповідні дискурси, які репрезентують життя в його процесуальності, темпоральності, множинності і цілісності, логіко-методологічно «вишколити» наше мислення, щоб воно вивело біогносис на рівень концепту і нової епістеми? Проблемність легітимації концепту «біогносису» через задіяння механізму differans можна побачити вже з певних зауваг Дерріда, де він вказує на труднощі, які пов'язані із застосуванням цього механізму. Зокрема, він говорить про «загадку differans», про differans як «найбільш темний і непрояснений пункт свого аналізу» (розуміючи під цим проблему, у який спосіб інтерпретація у differans має підлягати своєрідному і дивному роз'єднанню). Втім, він водночас намагається заспокоїти критиків. Мовляв, не потрібно прагнути до негайного розв'язання проблем, передовсім таких: 1) як можна розглядати differans у якості систематичного відхілення, яке в рамках співвідношення із самим собою прагне досягти реальності, і як одночасно ми маємо розцінити differans у вигляді неможливої присутності – як дещо тотожне собі і абсолютно інше щодо нього («інстинкт смерті і відношення до абсолютно іншого»)?; 2) який зв'язок між інтерпретацією differans, де схоплюється щось таке, що можна пояснити, і differans, де дещо не піддається поясненню, і в рамках якої «обґрунтування чистої присутності є водночас обґрунтуванням абсолютної втрати смерті»? Зрештою, резюмує Дерріда, осмислення онтології відмінності становить собою складне завдання, розв'язання якого залишається невербалізованим, тому поняття «сліду» в концепції differans, веде лише до обмеження онтології присутності (Дерріда, 1994, с.29-56).

З цих зауваг видно, що не прояснена до кінця онтологія відмінності, поняття «децентрації» і «сліду» (які спрямовані проти онтології присутності, «детермінації життя присутністю»), поняття репрезентації як прийому пізнання, «хори» як віртуального місця розташування мислення у дискурсі логосу (що, з мого погляду, виявляє ситуацію двоокличності життя в дискурсі життя), - все це вказує на існування не інтерпретативних реалій, переживань і розуміння в намаганні «деконструктивно» схопити процесуальність, темпоральність, множинність і цілісність життя. Очевидно, мова як певна метареальність і прогностична структура не може бути повністю проінтерпретована як письмо. Вона як «діяльна» (Гумбольдтова «енергейя») моделююча система є життєвим процесом. І ми розуміємо мову поза інтерпретацією differans, розуміємо постільки, поскільки ми в ній живемо, й інтерпретація як зв'язування зовнішніх виявлень в деяку зв'язну цілісність (а не просто як виявлення прихованих сенсів), постає тут у

зв'язаному ланцюгу таких функцій мови як сигніфікація, репрезентація, конвенція і категоризація. Якщо в цьому бачити тільки онтологію присутності, то не можна бачити й те, що така онтологія є ні чим іншим як концептом деконструкції, що виникає, говорячи словами того ж таки Дерріда,у проміжку між інверсією, яка перевертає верх донизу і деконструює ідеалізуючу генеалогію, та «*виникненням-вторгненням»* нового «концепту», який не припускає розуміння у дусі попередньої конструкції. Відтак, ми не можемо в своєму протесті проти онтології присутності обійтися без «конструкцій» Ratio та без розгляду життя не просто як деякого «ірраціонального осаду», а як деякої «складки» буття, що охоплюється цілком раціональними пізнавальними діями – репрезентацією, категоризацією, інтерпретацією, конвенцією, що відштовхується від життєвих актів сигніфікації.

Здається, можна погодитися з припущенням М.Вартофського, що репрезентація має місце й в нелінгвістичних артефактах, а саме тією мірою, якою вони є символами або частинами систем символів, в яких артефакти є значеннями,намірами, відношеннями і репрезентують деякі практичні форми їхнього продукування та використання. Така зовнішня, репрезентаційна форма, так би мовити, «прихована модель» - це ще не лінгвістичний артефакт, хоча як свого роду фізичний «запис», являє ти види знаків, які є елементами зконструйованих мов, і як така сприяє зародженню піктографічних, ієрогліфічних і алфавітних форм мови, тобто діаграматичних або письмових форм. Відокремлення репрезентаційного знаку від первинного артефакту, винайдення конвенційних знаків, формальних систем і систем математичних, зображувальних і лінгвістичних символів йде значно далі вихідної інтерпретації знарядь як символів тієї форми діяльності, в якій вони виробляються і застосовуються. Без репрезентації, відтак, не існує ніякого знання, і знання є специфічно людським вивершенням життя, що дає змогу його сигніфікувати, репрезентувати, інтерпретувати, категоризувати і досягати щодо нього певних конвенцій і толеранцій. Розширене вживання слів «знати» і «репрезентувати», яке поширене в дискурсах про життя тварин та репродуктивні можливості машин і комп'ютерів, говорить тут не про помилковість, а радше метафоричність такого вживання, що прагне повноти знання (Вартофский, 1988, с.14,16).

Когнітивні артефакти, які йдуть набагато далі біологічно розвинутих і генетично успадкованих форм перцептивної та пізнавальної діяльності, кардинально змінюють саму природу навчання і набуття досвіду, відтак прокладають глибоку борозну між людським знанням і інтелектом тварин. Ці когнітивні артефакти можна розглядати як моделі – власне репрезентації

того, що ми робимо, чого бажаємо, на що сподіваємося. Модель – це не просто копія чи конструкція деякої реальності, а й передбачувана форма життя, що представлена репрезентацією деякої форми діяльності. Це повною мірою стосується й проективності наших суджень чи висловлювань про окосвіт, які виникають на ґрунті категоризації дійсності в мовній діяльності, що у певний спосіб змодельовує форми і реалії життя.

Пройшовши своєрідну школи риторики софістів і діалектики Платона, на це, передовсім звернув увагу Аристотель, якого цікавили логічно доказові судження про (політичне) життя, а згодом й про рослинне, тваринне та людське, керуєме свободою волі, життя. Тому для нього стає важливою вже не «хора» Сократа, як «віртуальне місце» мислительного огляду процесуальності, темпоральності, множинності та цілісності життя, а «топіка» мислення – місце в яких останнє як певний логічний дискурс натрапляє на апорії життя. Аристотель переходить від розуміння віртуальності місця, що може бути визначене тільки за допомоги серії метафор, які базуються на грі відмінностей значень, до його розуміння як реального простору мислення - «вмістилища» логічних аргументів. Тому він називає свою логічну працю «Топіка», тематизуючи у такий спосіб «топос» як місце логічних утруднень, місце тлумачення суперечливої або неясної з логічного боку аргументації. Місце – це те, в чому збігаються численні ентимеми («умовиводи з пропущеними великою чи малою посилками», або ж як «посилки без умовиводів», що власне й характерне для суджень про життя або екзистенційних суджень). Звідси одне й те саме місце повинне мати здатність до пояснення множини різних речень, а одне й те саме речення мати спроможність бути поясненим множиною різних місць. (Кассен,2000,с.238). Топос вказує на конкретне місце суперечливої аргументації, що ґрунтується не на достовірних знаннях, а на ймовірних висловлюваннях, тобто на думках-гадках, «доксі». Відтак, «Топіка» як аналіз «топосів» має справу із «діалектичними силогізмами», які в своєму логічному розгортанні виходять з ймовірнисних, «доксичних» посилок. Такий підхід виправданий коли ми приймаємо вихідні положення інших теорій, намагаючись узгодити їх із своїми, а тому містить певний евристичний потенціал. Гносеологічно тут має місце протиставлення пізнання достовірного і ймовірного, логічно – істини і хиби, епістемно – знання обґрунтованого, послідовного і доказового та доксичного (як мнимого знання), категорно - необхідності і випадковості, дійсності і можливості, однини і множини.

Очевидно, що перший категоргий аналіз «топосу» також належить Стпгіриту. Так, у «Категоріях» Аристотель розглядає місце в розділі

«кількості» як одного з «найбільш загальних родів висловлювань» про суще. Він пише, що місце (як і час) належить до «безперервних кількостей»: адже частини тіла, які торкаються одне одного, займають певне місце на деякій загальній межі; отже, і частини місця, які займає кожна з частин тіла, стикаються на тій самій межі, де доторкуються й частини тіла. Належність місця до кількості, визначає й його протилежні характеристики. Аристотель пояснює це так: «верх» вважають протилежним «низу», називаючи місце посередині «низом», позаяк відстань від середини Всесвіту до його меж найбільше. Як здається, і визначення інших протилежностей запозичується від цих: як протилежні визначають ті речі з того самого роду, які найбільш віддалені одне від одного (Аристотель, 1978, с. 62-63, 65).

Взагалі, Аристотель розглядає місце у своїх працях під трьома кутами зору. Так, в «Категоріях», як ми бачимо, під місцем тіла розуміється місце *геометричного тіла,* що співпадає із самим геометричним тілом. У «Фізиці» під місцем тіла розуміється місце, яке займає *фізичне тіло.* А у «Метафізиці» стверджується. що фізичне поняття місця не можна прикладати до геометричних тіл, адже останні не знаходяться у такий самий спосіб у місцях, як там знаходяться фізичні тіла. Звідси, можна припустити й те, що саме з Аристотеля розпочинається осмислення «топосу» в двох напрямах – математичному і логіко-лінгвістичному, що потім явно (скажімо, в математичній теорії топосів, чи в поетиці та риториці) чи неявно (у вигляді геометричних ідеалізацій або мовних структур) численно репрезентовувалося в природничо-науковому і соціогуманітарному дискурсі.

Математичний підхід, втім, сягає Платонової геометричної теорії тіл, і це виявляється цілком закономірним, бо Платон розглядає саме геометрію моделлю організації знання. Тому зрозуміло, що ні геометричні фігури (наприклад, правильні трикутники чи правильні тіла), ні просторове пере міщення тіл не пов’язується із схемою протилежностей («верх» -«низ», «виникнення»-«зникнення»).Тіла, що рухаються, рухаються в якомусь просторі, при цьому частина тіл рухається в якомусь одному місці, частина – в багатьох місцях. Непросторовий рух, зміни «у нулі простору» важко уявити. Проте такі зміни існують, і про них говорить сам Платон – це, наприклад, старіння, почорніння, затвердіння тіл, що існують в певному місці, «вміщені» у певний простір Вони, втім, не схоплюються математично-геометричними уявленнями, бо є якимись іншими характеристиками тіл, ніж кількісні виміри, межі яких співпадають із місцеперебуванням тіл. Математично-геометричні образи тіл дають нам знання про реальні фізичні тіла та їхні властивості. Аристотель, напроти, вважає, що математичні «форми» занурені у світ природних тіл, і математик їх «видобуває» в своєму

мисленні. Хоча геометричні фігури й становлять собою межі реально існуючих фізичних тіл, проте математик, абстрагується від цієї особливості їхнього існування. Аристотель звертає увагу на те, що фізичні властивості тіл, гіпостазуючись в «ідеях-формах», за своєю природою спроможні менш відділятися від тіл, ніж математичні.

Протилежність підходів, зрештою, фіксується тут такою обставиною: якщо для Платона геометрія є моделлю для побудови «ідеальних об'єктів» (теорії ідей), то для Стагірита такою моделлю «ідеалізацій» є «аналітика» (логіка) висловлювань про суще. Він у своїй «теорії абстрагування» на перший план висуває логіко-граматичний категорний підхід, що спирається на певні онтологічні припущення. Тому у «Фізиці» Аристотель критикує Парменіда, вчення якого про єдине і незмінне буття лежить у підґрунті Платонової геометричної теорії ідей, саме за те, що він хибно розглядає суще «просто» (однозначно), тоді як воно має багато значень. Парменід звинувачується у своєрідній мовній наївності, що заважає йому бачити багатоманітність значень сущого, яка репрезентується мовленням. Мова, насамперед природна мова як процес живого мовлення, є тут ґрунтом онтологічних розрізнень, зокрема й тих, що обґрунтовують категорний статус «топосів» висловлювань, які в просторі мислення репрезентують як математичні, так і фізичні «місця» існування тіл, визначаючи у такий спосіб й їхній онтологічний статус.

Платоновий, «математично-геометричний» спосіб моделювання «топосу», зрештою, як здається, заклав певний знаннєвий грунт виникнення в XX ст. математичної теорії топосів. Цікаво, що її поява викликана своєрідним протестом проти класичного категорного аналізу, у підґрунті якого лежить принцип «незмінної» (абсолютної) тотожності мислення і буття. У сучасній математиці «топос» - це категорний аналог поняття «множини», як воно склалося в класичному математичному мисленні. Тут фіксується той момент, що класичне (Аристотелеве) визначення категорій надто загальне, щоб відобразити властивості множини. У математиці для подолання цього недоліку вводяться категорні аналоги операцій на множинах за допомогою категорної конструкції межі. Кожна базова операція над множиною, що утворює *нову* множину, ґрунтується на деякій універсальній властивості, що пов'язує ці дві множини. Внаслідок цього категорно можна описати всі можливості конструкції утворення нових множин із вже існуючих. Категорія, в якій для будь-яких двох множин існує множина, що є категорним аналогом множини всіх функцій з однієї множини в іншу, і при цьому є конечно повною, називається Декартові замкненою категорією. Звідси робиться висновок: топос – Декартово замкнена категорія з однією

доповнюючою умовою, а саме у топосі має існувати спеціальний об'єкт (ідеалізація) – класифікатор підмножини (об'єктів). Відтак топос (елементарний топос) – Декартово замкнена категорія з класифікатором об'єктів. Таке розуміння топосу руйнує Декартову систему математичних координат і, ширше, Декартів простір мислення, що базується на принципах жорсткого детермінізму, лінійності, рівноважності і зворотності.

Натомість, маємо й своєрідний граматико-лінгвістичний спосіб тлумачення «топосу», а саме тлумачення його як структурно-смислової моделі, що в різних режимах мислення символізує, репрезентує, категоризує і інтерпретує висловлювання. Таке тлумачення, як вже вказувалося, закладається Аристотелевими «Категоріями», «Топікою», «Поетикою», «Риторикою» та низкою інших праць, де «топос» проступає в контексті мовних значень та породжуючих його мовних генеративних структур. У першому наближенні сучасну логіко-лінгвістичну категоризацію «топосу» як структурно-смислової моделі будь-якого дискурсу можна вивести виходячи з наступних міркувань.

Процес пізнання полягає в розвитку вміння людини орієнтуватися у світі, власне *жити,* і в самому широкому розумінні є процесом утворення сенсів, або концептів щодо світу і людини. Ці концепти конденсують знання щодо актуального чи можливого стану речей, тобто те, що індивід уявляє і репрезентує в своїх дійсних і можливих уявленнях. Суб'єкту пізнання при цьому відводиться роль порушника об'єктивованих станів знання і його предметних умов. Ці умови не представлені явно у символічних структурах і семантиці дискурсів, а приховані у глибині породжуючих уявлення про них логіко-граматичних структур. Тому функція суб'єкта охоплює як місце конкретного – індивідуального чи соціокультурного та історичного – інтерпретатора певних дискурсів, так і місце інтерпретатора, для якого семантично означаємо вже втратило своє центральне значення. В аналізі цих місць суб'єкт посутньо подвоює семантичні референти уявлення, позаяк або запозичує засоби мови, наближеної до речей, або використовує засоби і абстрактні регулятиви штучно створених мов, причому ці два види мов не можуть повністю ні співпадати, ні відокремлюватися одна від одної. Отож, об'єкт знання не має якогось єдиного місця, позаяк розсіюється між численними позиціями. Сама пізнавальна ситуація з логіко-семантичного погляду являє собою переплетення когнітивних актів з мовленнєвими механізмами, що за відсутності єдиного центру референції охоплює дедалі новіші рівні операцій означування, а також включає лінії розриву, що відділяють суб'єкта мовлення від означника-логоса. Якщо класична епістемологія, що спиралася на принцип тотожності мислення і буття або в

мисленні, або в бутті, шукала першооснову пізнавального відношення суб'єкта і об'єкта, то сучасна епістемологія, вбираючи досвід лінгвістичної саморефлексії, дедалі більше орієнтується на семіотику та семантику, а відтак істотно зміщує референційну сферу знання. Тут до певної міри однорідний суб'єкт-об'єктно знаннєвий простір, перетворюється на різнорідний, в якому суб'єкт втрачає центральне місце визначальника, й мусить себе позиціонувати щодо передбачуваного об'єкта пізнання, тим самим розсіюючи його. Цим конституюється відносність місця суб'єкта в системі відліку значень, який у такий спосіб включається в об'єкт символізації, репрезентації, категоризації та інтерпретації. Суб'єкт вже не посідає незмінне місце, а виступає лише як передбачуваний щодо отримуваного в результаті пізнання знання.

У майбутній філософії природи така подвійність сучасного категорно-математичного і структурно-смислового прочитання «топосу», гадаю, неодмінно буде вбудована в концептуальний апарат дискурсів життя. Власне ця подвійність топосу (зараз ми вправі говорити, мабуть, «тільки до певної міри») виражає маніфестовану вище двоякличність дискурсів життя в сучасному біогносисі, яка в цій розвідці й тематизується як спроба її розв'язання на шляху розробки концепту «біогносису». Децентрованість суб'єкта пізнання, що вносить принципову асиметрію у пізнавальне суб'єкт-об'єктне відношення, власне закріплюється такою двоякличністю життя в біогносисі, а в системі знання про живе репрезентується подвійністю топосу життя, взятого в категорно-математичному та структурно-смисловому сенсі. Пізнавальна асиметрія виражає й асиметрію цих двох видів топосів, на яких ґрунтуються сучасні дискурси життя. Метафорично, у дискурсі, це підтверджується тезою, що будь-яке живе існує завдяки асиметрії (Р.Барт) Втім, підтвердження цьому можна шукати й епістемно - в системі сучасного природничонаукового, передовсім системі біо-гео-хімічного знання, а саме у феномені «гомохіральності живої речовини», де за просторовою асиметрією живого - абсолютним протиставленням правого й лівого в живій речовині - міститься спроба знайти можливості проникнення в таїну походження й сутності живого (хіральні, такі, що не мають центру й площини симетрії молекули, представлені у природі двома антиподами – правими і лівими ізомерами,кожний з яких є оптично активним) (Ганелин,2008,с.68). Виходячи з вищевикладеного та зважаючи на достатньо сильні припущення, які тематизовані в данному параграфі, очевидно, можна говорити, що «біогносис» як концепт, претендуючи на статус епістеми постає тут як далеко не завершена концепція, а тому радше лише як певний проект.

Глава ІІІ

Біологічне знання як місток між природничими і соціогуманітарними науками

§ 1 Інтеграційні процеси в біологічному пізнанні

Вважається, що вихід друком у 1975 році книги Едварда О. Уілсона „Соціобіологія: новий синтез" поклав початок новому напрямку наукового пошуку, а саме дослідженню взаємозв'язків між біологічним і соціогуманітарним знанням, зокрема між популяційною генетикою, етологією, екологією, еволюційною теорією, етнографією, антропологією, соціальною психологією, лінгвістикою. З іншого боку, сучасні інтеграційні тенденції в середині самого біологічного знання виявили велику множину онтологічних, епістемологічних та соціокультурних підстав взаємовпливу біологічного знання на «соціальне» і «гуманітарне», як й навпаки. Та й історично складалось так, що не дивлячись на методологічну та етичну некоректність перенесення біологічних моделей пояснення, методів й понять у сферу соціогуманітарного пізнання (що призвело до появи, скажімо, таких напрямків як організмічна соціологія, соціальний дарвінізм, расово-антропологічна школа та ін.), науковий розвиток виявив реальну низку загальних моделей, притаманних біологічному і соціогуманітарному знанню.

Ці моделі, як зазначає О.П.Огурцов, формуючись в рамках якогось певного способу мислення, звичайно, виявляють свою специфіку в біології, соціології й гуманітаристиці. Втім, саме вони визначають загальність концептуальних і онтологічних схем, методів і принципів пояснення. До таких моделей він відносить, наприклад, *ідею типу*, характерну як для морфології (Гете, Кюв'є та ін.), так і для теорії вартості у політекономії, *модель природного тіла* в організмічній біології та в концепціях природного права й соціальній фізиці. Виявлення типів і загальних моделей природничих та соціогуманітарних наук, резюмує мислитель, дає можливість розглянути їхню взаємодію як в методологічному, так й історичному контекстах (Огурцов,1984, с. 147).

Іншим важливим шляхом дослідження способів взаємодії біологічного і соціогуманітарного знання є *звернення до мови* наукових текстів та наукових співтовариств (дискурсу). Насамперед треба згадати достатньо поширені у XIX та XX ст. „лігнгвістичні аналогії" - порівняння природи з текстом, уподібнення природи й мови, метафори „мови природи" (Кюв'є, Лайєль, В.ф.Гумбольдт). В цих аналогіях і метафорах приховане те (на це, до речі, достатньо довго не звертали увагу дослідники), що можна назвати, за О.Огурцовим, „герменевтичним витоком" біологічного мислення. Мається на увазі звернення біологів до таких понять гуманітарних наук як текст, смисл, розуміння, інтерпретація, реконструкція, розшифровка та ін. Так,Ч.Лайєль використовував аналогії з історії, лінгвістики, демографії, порівнюючи дослідження третичних молюсків з дешифровкою ієрогліфів. Водночас він ставив завдання скласти максимально повний словник „живої мови" природи, який дасть змогу інтерпретувати її „минулу мову".

У середині XX ст. ця ідея набула своєрідного розвитку. В основу розшифровки генетичного коду була покладена матриця абетки. Проблема полягала в тому, як з абетки з 4 літерами утворити групу з 20. Комбінуючи 4 основи (2x2), дослідники отримали 16 комбінацій, а помножуючи 3x3, отримали 64 комбінації, більш ніж достатні для кодування триплет – 21 амінокислоти протеїну. Виявилось, що цією універсальною мовою „розмовляють" всі організми – від вірусів і бактерій до тварин та людини.

Біологія як певна система знань з її науково-дослідними програмами вивчення живого справляла й донині справляє величезний вплив на соціальні й гуманітарні науки та на творення певних образів і зразків культури в цілому. Приміром, як вже підкреслювалося Герберт Спенсер розбудовував свою етику на біолого-натуралістичних засновках. Етичні принципи й моральні норми, з його погляду, суть знаряддя пристосування людини до середовища. Еволюція, акумулюючи спадково передаваємий досвід поведінки, дає індивіду апріорні моральні норми (апостеріорні для виду). Відгомін цих настанов чується у фрейдизмі, біхевіоризмі (який до речі, вивчає людську поведінку за фізіологічною схемою „стимул-реакція"), в сучасній біоетиці. Еміль Дюркгейм в своїй соціології вдавався до біологічних метафор і понять (найбільш вживаним у нього став концепт „соціального організму", який також був достатньо популярним серед таких „соціологів" як Маркс, Енгельс, Лавров, Михайловський, Ленін, Новгородцев, Сорокін та ін.). Широке тлумачення цього концепту ми зустрічаємо й у представників „другого позитивізму" – Маха, Авенаріуса, російських „емпіріокритиків" та „емпіріомоністів" – Богданова, Суворова, Луначарського, а як певна культурна метафора цей концепт й донині вільно ширяє у сучасних

дискурсних практиках від буденної мови до мистецьких, релігійних і філософських текстів.

Ж.-Л. Бюффон був одним з творців нової дослідницької програми, в якій впроваджувалась думка про залежність зміни видів від оточуючого середовища. Цей дослідницький напрямок прикінцево склався у середині XX ст., і його можна називати екологічним, позаяк він ставив за мету досліджувати життя тварин в єдності з середовищем. За свідченням О.Бальзака „Природна історія" Бюффона (як й ідеї Кюв'є, Сент-Іллера) послугували йому зразком не лише у створенні багатотомної „Людської комедії", в якій показана історія звичаїв післяреволюційної Франції, а й у виробленні естетичних принципів, протилежних класицизму та романтизмові (Огурцов,1984, с.155,156).

Біологічне знання справляє свій істотний вплив на соціальний та гуманітарний дискурси не лише через автентичні наукові тексти, але й через освіту, передовсім через підручники і навчальні посібники. Так теоретичні принципи, що були покладені в основу систематики К.Ліннея, були не лише ідеалом наукового пізнання в біології, але стали зразками для побудови і написання підручників, і не лише з біології. Але перетворившись на парадигму,дослідницька програма Ліннея привела як до вузько витлумачених завдань біології спрямованих на класифікацію і систематизацію, так й до панування методів систематики у викладанні, внаслідок чого мова викладачів перетворилася на сухий, педантичний й догматичний дискурс.Сучасні освітянські методології та практики, на жаль, також не позбавлені вад цього дискурсу, хоча, звичайно, ймовірнісний і проблемний стиль мислення, який багато чому завдячує сьогодняшнім науково-дослідним програмам з генетики та молекулярної біології, дедалі більше набуває міці.

Окрім взаємовпливів біологічного і соціогуманітарного знання, що розгортаються, як ми бачили на методологічному, епістемному, освітньому та соціокультурному рівнях, звичайно, не можна оминути й взаємовпливів таких власне природничонаукових дисциплін як механіка, фізика, хімія, геологія, палеонтологія та ін., з одного боку, та біології – з другого. Вже період конституювання біології як особливої наукової дисципліни характеризувався тим, що вона не відразу намагалась відмежуватись від фізики. Багато хто з біологів вважав, що можна побудувати й пояснити закономірності життя, виходячи з ньютонівських уявлень про життя. Ламарк, приміром, розвиваючи свої еволюційні ідеї, спочатку спирався на механічну картину світу. Він гадав, що є „флюїди" - носії сил, передовсім „нервовий флюїд" та „електромагнітний". У процесі постійного здійснення у життєдіяльності тварин «тренінгу» тих чи тих органів ці флюїди

накопичуються, в результаті чого відбувається зміна органів. У такий спосіб він формулює принцип: „вправляння створює орган". Взагалі можна констатувати, що лише після тривалого періоду розвитку в лоні механіцизму, біологія позбавляється ідей ламаркізму.

XX ст. дає широку картину взаємовпливів фізики, хімії та біології, що сприяло, до речі, конституюванню міждисциплінарних та комплексних підходів в науці, розвитку інтеграційних процесів взагалі. Скажімо, Шредінгер пише книгу „Що таке життя з погляду фізика?", а Ілля Пригожин, спираючись на методи хімії, вивчає дисипативні системи, що, згодом, дає підстави *науково обгрунтувати ідею самоорганізації життя*. Розвиток ядерної фізики і органічної хімії великою мірою посприяв становленню молекулярної біології та генетики.

Кінець 40-х років минулого століття ознаменувався появою теорії інформації (насправді, спочатку вона називалася теорією комунікації, що вказує на її соціальні та гуманітарні витоки). Проте „Математичну теорію комунікації" (1948) Клода Шеннона ледь не кожен зрозумів по-своєму. Втім, вона дала науковцям підстави для розробки теорії інформації через давно відоме у фізиці поняття „ентропії". Відпочатку „теорія комунікації" була теорією „сигналів", а не „сигнифікації". Але мірою того як її терміни всотувалися життям, її соціальні наслідки ставали дедалі виразнішими. „Інформація" переставала означати лише дані, військову логістику чи телефонні номери, набувала сутнісного змісту, власне статусу принципу умоосяжності світу, а „комунікація" перетворювалася на теорію значення.

Одним з наслідків поширення теорії інформації став перегляд великого ланцюгу буття. Дж.Уотсон та Ф.Крік, першовідкривачі подвійної спіралі, де таємниці життя „кодуються, зберігаються й передаються," розглядали ДНК як код генетичної інформації. Під її впливом змінюються моделі й, відповідно, мова описання та пояснення біологічних процесів. Нейронні синапсиси стали „перемикачами", а нерви – „телефонними лініями". Носіїв повідомлень - протеїни - назвали „інформосомами", ензими і гормони стали „посланцями", а мозок – „інформаційним процесором". Спробу перевести мову теорії еволюції на мову теорії інформації здійснив І.І.Шмальгаузен, який для цього використав мову звичайної канонічної теорії інформації, що спирається на поняття „кількості інформації". Але істотнішим стало його твердження, що в біології більш важлива не кількість, а зміст, або ж цінність інформації. Щодо соціального світу, то тут носії інформації - „комунікатори" відтепер переймаються проблемами і завданням „налагоджувати ефективну комунікацію". Менш умоглядно, комунікація виявляється концепцією, здатною поєднувати природничі науки (ДНК як

великий код), „вільні мистецтва”, мову як комунікацію між людьми (та людьми й тваринами, людьми й машинами) і соціальні науки (комунікація як соціальний процес). Проникнення інформаційного дискурсу в академічний світ позначилось тим, що низка наукових дисциплін почала визначати себе у термінах продукування, обробки та інтерпретації інформації. Це – комп’ютерні науки, статистика, бібліотекознавство, психолінгвістика, менеджмент, економіка та дослідження комунікацій. Отже, теорія інформації, як й теорія комунікації, по-новому висвітлили укоріненість мови і етосу науки в соціальному та життєвому світі людини, водночас розкривши статус біологічного знання як посередника та інтегратора природничонаукового й соціогуманітарного знання.

А: Інтеграційні і дезінтеграційні процеси в сучасній біології як каталізатор зближення природознавства та соціогуманітарних наук

Когнітивна і нормативна роль біологічного знання як посередника й інтегратора природничих та соціогуманітарних наук визначається нині специфікою плину інтеграційних процесів в самому біологічному знанні. Сучасний етап розвитку біології знаменується спрямуванням до своєрідного поєднання методологічних, когнітивних і ціннісно-нормативних її проблем з культурологічними підходами. Якщо в класичній біології предметом вивчення були насамперед зв’язки біології з фізикою, хімією, кібернетикою, то нині увагу дослідників більше привертає її зв’язок з соціальними та гуманітарними науками. Відбувається своєрідне „перемикання” парадигми - з однобічної аналітичної орієнтації на створення картини універсального еволюціонізму як концептуального синтезу „древа” життя, творінь людського духу, історії науки і культури, відтак й перехід від „статики” до динаміки концептуальних змін, від „логицизму” до плюралізму концепцій та альтернативності мислення в сучасному біогносисі. .

Передовсім нинішній період розвитку біології характеризується критичним ставленням до логічного позитивізму і визнанням багатоплановості інтеграційних пороцесів. Найбільш радикальною є думка про існування принципових меж міждисциплінарної інтеграції. Добре уявлення про дискусії, що ведуться з цього приводу, дає полеміка між Вімом ван дер Стіном з біологічного і філософського факультетів Вільного університету (Амстердам) та Річардом Бюрієном, співробітником Центру вивчення ролі науки в суспільстві Вірджинського політехнічного інституту й державного університету в Блексберзі (США), яка розгорнулася на сторінках часопису „Біологія і філософія” (Biology and philosophy). В.ван дер Стін

оспорює точку зору, згідно якої міждисциплінарна інтеграція є ідеалом розвитку науки. Вона, на його думку, має фундаментальні обмеження. Більше того, її значення сильно перебільшують. Зараз у практичній науковій діяльності на перший план виходять процеси дисциплінарної дезінтеграції, і це відбувається за націленості багатьох науковців на вироблення єдиного природничонаукового стилю мислення та пошуку взаємоінтерпретованої мови описання феноменів природи.

Прикметним з цього погляду є діалог інших науковців, а саме сучасних російських вчених – фізика (М.Й.Кацнельсона) та біолога (Г.Ю.Любарського), що розгорнувся у листуванні, розміщенному в Internet. Ось що вони пишуть один одному (подаємо мовою листування).

Біолог : „Представление дилетанта: ядро биологии — молекулярная биология; ну и отсюда все разговоры о принципиальной сводимости или несводимости биологии к физике. Но ведь на самом деле — речь ведь не о том, какие "в принципе" живые существа могли бы существовать, а вот об этой, эмпирически данной "реальности". Сама постановка вопроса о "сводимости" или "несводимости" кажется после этого нелепой.

Я впервые начал по-настоящему осознавать, какая же на самом деле чудовищная разница между науками, которые мы называем естественными. Более того, я перестал понимать, как вообще может существовать (и существует ли) биология, как единая наука. Ведь, по идее, между стилем мышления молекулярного биолога и "нормального" зоолога-ботаника должна быть пропасть?!"

Фізик: „... Сейчас я пытаюсь разобраться в "сложности" (задача, которую якобы решил Пригожин...). Похоже, ничего не выходит именно потому, что нам нужны сейчас люди с ментальностью биологов. Надо классифицировать. Надо временно прекратить все эти компьютерные симуляции, которые только сбивают нас с толку. Нужен язык. Зависимый от мировоззрения (как Вы прекрасно показали для биологической систематики). Знаете — как Лем описывает соляристику? Все эти симметриады... А для нас это уже философски и психологически невозможно. Для меня лично — невозможно. При всей моей „открытости»".

Біолог : „Насчет философии. Я понял, что Вам это в научной книге непривычно. Поверьте, нормальным биологам так же. Один коллега просил меня заменить все ссылки на философов — ссылками на биологов. Я протестовал — зачем, если такой-то биолог взял это из философии, скажем, Аквината — к чему приписывать формально авторство мысли биологу? Но — непривычно. В самом общем смысле там беда в том, что нельзя идти от эмпирии (опыты) или дедуктивно выводить из гипотезы следствия, и проверять. Ни у кого это в сложной области всерьез не получается ...Мне изрядно надоели ужимки, с которыми протаскивают философию в биологию, только маскируют это здравым смыслом».

Фізик: „Мне кажется, что в середине XX века был перелом, биология свернула. Брошены крайне интересные разработки на середине и начато строительство нового здания биологии. Так я пытаюсь вытянуть некоторые нитки из того, начала XX века, задела — поэтому крайне несовременен... То есть, предлагается некий язык

описания. На мой взгляд, его преимущество в том, что он позволяет более стройно мыслить наличный биологический материал. Однако современная биология не очень задумывается о стройности мышления, а пощупать тут ничего нельзя. По идее, между стилем мышления молекулярного биолога и "нормального" зоолога-ботаника должна быть пропасть?! — и все же она закрывается. Всё по Куну: старые парадигмы умирают, а новые адаптированы к этим вещам".

Біолог : „Насчет разницы стилей мышления. Всё же надо помнить — Вы в свое время мне сказали, что Вы вполне мейнстримный физик. Я же — вполне еретический биолог. Поэтому, если Вы чувствуете мой стиль мышления, он может совсем не отвечать тому, который принят в сегодняшней биологии".

Та повернемось до наших західних колег. В. ван дер Стін розрізнює дві форми інтеграції – периферійну та сутнісну (substantive). Перша з них виходить з використання різних наукових дисциплін для розв'язання однієї тієї самої проблеми, яка, втім, зачипає периферію, а не центр наукових теорій. Друга – включає в тій чи іншій формі об'єднання теорій. Відмінності між цими двома формами інтеграції автор не вважає надто різкими, навпаки, він уподібнює їх двом екстремумам якогось континууму.

Периферійна інтеграція вельми поширена в науці. Зокрема, нею користувався Ч.Дарвін: коли він доводив сам факт еволюції і реконструював її шляхи, то звертався до даних таких наук як біологія розвитку й біогеографія, не створюючи при цьому теорії, що носила б об'єднуючий щодо цих галузей знання характер. Теорії з різних наукових дисциплін інтегрувалися згодом в контексті еволюційної біології. Саме тому ми говоримо про „синтетичну" теорію еволюції.

Проте сучасний теоретичний синтез не охоплює всіх дисциплін, які потенційно мають справу з процесом еволюції. Більш того, спроби відшукати одну інтеграційну теорію, що охоплює всю науку в цілому, вважається нині науковим співтовариством помилковим. Потрібні незалежні одна від одної теорії в тих існуючих відокремлено дисциплінах, що обмежені в кількості переходів через свої дисциплінарні межі. Так, поділ науки на наукові дисципліни порушує проблеми, які не можна вирішити в рамках окремої дисципліни. Втім, ця обставина не означає, що необхідна субстантивна інтеграція теорій. У багатьох випадках достатньо якихось певних видів периферійної інтеграції. А бажаність збереження міждисциплінарних меж – ще один з аргументів проти надмірного інтегратизму.

Але тут є й інший, набагато тонший аргумент - аргумент методологічного характеру. Інтеграція має своїм завданням максимально виділити таку одну методологічну особливість теорій як їхню когерентність. Звичайно, теорії мають відповідати багатьом іншим методологічним критеріям, таким, зокрема, як простота, сила пояснення, прогностична

ефективність тощо. Важко уявити, щоб всі ці критерії задовольнялись водночас. Потрібно робити вибір. Той, кому, скажімо, потрібна теорія для прогнозу якого-небудь результату, може офірувати ідеалом загальності.

Отже, інтеграція має свою ціну, й в деяких випадках ціна така висока, що (мета) інтеграція навряд чи виправдовує необхідні для її досягнення витрати. Наприклад, таку інтеграцію, яка в результаті призводить до створення міждисциплінарної теорії, що не має свого емпіричного змісту, слід визнати неадекватною. Відтак мусимо перейматися, принаймні, двома питаннями: 1) чи існують в науці приклади невдалої інтеграції? 2) за яких умов спроби вийти за дисциплінарні межі слід вважати небажаними? Відповідаючи на ці питання, В. ван дер Стін звертається до таких понять, що описують сучасною біологічною мовою живе, як „стрес", „таксис", „кінезис", „ пристосовність", „відбір". Саме вони, на його думку, відіграють вирішальну роль в теоріях, які зазвичай вважаються прикладами найбільш вдалої інтеграції. Проте насправді, з погляду вченого, у всіх цих випадках ми маємо справу з псевдоінтеграцією й вищенаведені терміни відіграють роль псевдоінтеграторів. Перетворення понять на псевдоінтегратори викликане їхнім неправильним вживанням. Поняття „стрес", „таксис" і „кінезис" надто навантажені теоретично, що й створює видимість інтеграції. Що стосується терміну „відбір", то тут ми стикаємось з прямо протилежним випадком: він настільки розпливчатий, що може вживатись стосовно майже будь-яких процесів змін. Тому нам лише здається, що він виконує інтегративну функцію. Поняття ж „пристосовність", на думку В. ван дер Стіна, взагалі виражає граничний випадок розпливчастості: воно не має самостійного змісту поза межами того різноманіття властивостей, яке воно охоплює.

Отже, науковці, які займаються міждисциплінарною інтеграцією, мають виявляти умови, які сприяють їй, та формулювати оцінні критерії. Оцінка - це нормативна діяльність. Якщо вона врівноважена, то ми вправі чекати не лише позитивних, але й негативних результатів.Наразі, оцінки в галузі міждисциплінарної інтеграціїї явно упереджені – в них звертається увага передовсім на успішні приклади інтеграції. Ця упередженість має, вірогідно, два джерела: по-перше, звертання до нерепрезентативних зразків наукових теорій; по-друге, схильність до опису, а не до оцінки. Як наслідок, складається достатньо багато ситуацій, в яких некритично, бездоказово вказується на приклади вдалої інтеграції. Відтак у науці широко поширюється псевдоінтеграція, і це явище вимагає розробки нормативного філософського підходу.

Ці роздуми закономірно підводять автора до питання про прогрес в науці.Чи можна говорити про міждисциплінарну інтеграцію, як про загальну

тенденцію розвитку науки? Будь-яку дисципліну можна розумно поєднати з будь-якою іншою в тому чи тому контексті. Але, звичайно, не можна інтегрувати все водночас. Тому не варто, на його думку, завжди вважати метою сутнісну інтеграцію. Для розв'язання багатьох проблем цілком досить периферійної.

Яким же є ідеал науки в світлі такої ходи міркувань? В.ван дер Стін вважає, що найвищої оцінки заслуговують філософи, що висувають розумні альтернативи старому ідеалові єдності науки. Разом з тим потрібні й „більш скромніші праці", що вирішують часткові завдання локалізації „білих плям" в наукових дослідженнях. Такого роду „лакун" достатньо багато, їхня чисельність дедалі більшає, мірою розвитку наукового пізнання зростає, й тому не потрібно намагатися ліквідувати їх геть усі, хоча б з огляду безнадійності такого завдання. Проте, як тільки філософський аналіз дозволяє нам виявити обмеженості тієї чи тієї системи міждисциплінарних зв'язків, ми повинні вдосконалювати її, вводячи нові зв'язки. Така діяльність не призводить до односпрямованого прогресу науки, адже теорії, які ми створюємо, інтеграційні вони, або ж ні, завжди слугують конкретним цілям, що змінюються в часі.

Р.Бьюрієн оспорює аргументи В.ван дер Стіна щодо когерентності й міждисциплінарної інтеграції в біології. На відміну від останнього він вважає, що *норма уніфікації* знань в біологічних дисциплінах є (і має бути) основним засобом *змістовного прирощення* біологічного пізнання. Р.Бьюрієн розрізнює два рівні методологічного аналізу міждисциплінарних проблем – *локальний* (на якому проблеми виявляються в полі зору дисциплін, які перекривають одна одну, і тому розв'язуються шляхом аналізу спеціального змісту даних дисциплін, відтак й відповідних теорій, а також проведенням за потреби відповідних експериментів) та *нормативний середній рівень*. Когерентність і уніфікація, на думку вченого, - це норми середнього рангу, й вони відіграють вирішальну роль у розвитку біологічного пізнання. Відтак основну увагу він приділяє не окремим випадкам вдалої чи невдалої інтеграції, а нормативній методології.

Цінність тієї чи іншої методолгічної схеми, твердить дослідник, залежить як від цілей, так й від наявних в її розпорядженні знань та конкретних методик. У більшості випадків загальні цілі біологічного дослідження, наприклад, опис фізіологічного механізму, встановлення філогенії, застосування даних, отриманих з різних джерел, в оцінці конкуруючих між собою теоретичних пояснень, вимагають щоб ми *1)* прагнули й досягали когерентності між різними науковими описами певного явища, а також між цима описами й теоретичними поясненнями, *2)*

навчалися трансформувати відповідну проблему так, щоб можна було не брати до уваги один (або більше) з конкуруючих описів або теорій, *3)* вміли визнавати свою невдачу в тих випадках, коли відповідне наукове співтовариство зазнало поразки в спробах застосувати два перші обмеження.

Ці норми є довгостроковими й не мають характеру (закону) негайної та невідкладної дії. В чомусь вони слабкі, а в чомусь випадкові. Так вони нічого не говорять про відносний пріоритет протокольних записів, що суперечать один одному, або про правдоподібність теоретичних припущень в різних дисциплінах, або ж про те, на якій підставі ми віддаємо перевагу даній термінології чи даному способу опису. Проте, в деякій середній перспективі вони значною мірою формують – і повинні формувати – напрям та результати дослідження.

У який спосіб це відбувається? Яким чином норми середнього рівня вносять корективи в розвиток біологічних знань? Відповідаючи на ці питання, дослідник звертається до конкретного факту, а саме історії створення *теорії Бідла-Татума* „Один ген - один фермент”.

Створюючи цю теорію, вчені виходили з поширених на початку сорокових років минулого століття уявлень про білкову природу генів й механізм синтезу білка. Як виявилося згодом, помилковим виявилися не лише цілі, але й уявлення, що обгрунтовують їх – про природу генів, характер відповідних біохімічних взаємодій, кінетику клітинних реакцій на введення нових джерел вуглецю або антигенів та ін. Причиною виявилась розрізненість й відособленість наукових дисциплін, які досліджували ці проблеми.Щоб виправити помилки, потрібне було експліцитне усвідомлення, що внутрішньодисциплінарні підходи не зможуть усунути труднощі й суперечності технічного та концептуального характеру, з якими зіштовхнулися генетики, біохімики, цітологи, працюючи відособлено один від одного. Відтак, назріли дослідження, в яких інтегрувалися генетичні, біохімічні та цітологічні знання й відповідні підходи.

Отже, можна припустити, як тільки вчені усвідомлюють, що їхні цілі в дослідженні того чи того загального питання вступають у суперечність, це означає, що вони натрапляють на норму деякого вищого порядку. Виявивши її, вони мають - відповідно до неї - погоджувати свої позиції. Відтак очевидно, що певний стандарт прогресу в науці полягає в тому, щоб досягати згоди між розбіжними і суперечливими поясненнями. Цей стандарт базується на *бажаності інтеграції*. Вона у свою чергу припускає, що сформулювавши питання у належний спосіб, можна говорити про можливість лише однієї істини, яка, втім, описується різними способами. Звідси, цілком закономірно, випливає й належна оцінка редукціонізму,

цінність якого, на думку вченого, полягає в тому, що він віддає перевагу інтеграції багатьох теорій або дисциплін на грунті єдиної основоположної. Звідси виводиться й цінність інтеграційної методології, яка полягає в тому, що вона дозволяє виявити різні зв'язки між речами, властивостями, процесами, способами поведінки, які в різних випадках описуються по-різному.Інтеграційна методологія дозволяє встановити недостатню когерентність „сусідніх дисциплін", які описують явища, що знаходяться у спільному володінні, як і зрозуміти важливість когеренції дисциплін у виробленні загальних дослідницьких програм.

Дискусія вчених показує (див.: http://D:/ philosophy/text/1397.html), що одним з найважливіших напрямків сучасного біогносису є звернення до принципів нормативності, відповідно, оцінки та ідеалів науки, в світлі яких процеси інтеграції та дизінтеграції виявлять свій зв'язок як з ідеалами та нормами науки, так й з живими суб'єктами наукового пізнання, з їхнім життєвим світом, а через них з нормами та зразками культури, що задають загальну культуру наукового, відтак й біологічного дослідження. З дискусії видно, що вчені тяжіють до некласичного стилю мислення, для якого характерні методологічний плюралізм, конструктивізм, комунікативність, консенсуальність, ефективність і доцільність наукових рішень. Дослідники – і це очевидно – виходять в тлумаченні інтеграційних процесів з необхідності прийняття когнітивних рішень, причому шляхом домовленості, тобто укладання певних дослідних конвенцій, що дає змогу дійти консенсусу у визначенні значень основних біологічних термінів. Полеміка двох науковців також з очевидністю виявляє лідируюче становище біології в розвитку сучасного наукового пошуку, стиль й норми мислення якої виступають своєрідним містком між природничонауковим та гуманітарним знанням. Виникаючи в біологічному дослідження проблеми бажаності інтеграції, вибору методологічних схем, нормативної оцінки, показують, що об'єкт біологічного знання немов би росте в процесі пізнання, конструюється і переконструйовується, відтак трансформується й постає як деякий фрагмент об'єктивної реальності, що включає концептуальну оцінку і переоцінку, яка пов'язана з особистісною позицією вченого, значенням та сенсом його діяльності. Це зближує цей об'єкт з предметом гуманітарного знання, а в самому біогносисі виявляє каталізуючи методологічні настанови, які наближують природничонауковий і соціогуманітарний підходи вивчення реальності один до одного.

Крім усього, дискусія ставить таке питання: яким може бути мінімальний набір „визнаваємих істин", що робить можливим існування певного співтовариства вчених-біологів, котрі розуміють одне одного і здатні

визнавати аргументи колег, відтак конструктивно критикувати й толерувати погляди, свідомо обмежуючи позиціонування себе в дискурсі аргументації у випадку виявлення несумісності „концептуальних каркасів". Звичайно, пошук істини тут вступає в суперечність з толерантністю, а творче мислення виявляє нетерпимість до того, що здається застарілим, до будь-якого догматизму як такого. Одначе, конкуруючи погляди, теорії, гіпотези, все ж мають бути співмірними, інакше буде вимиватися аргументативний грунт для їхньої взаємної критичної оцінки.

Історія науки показує, шо ця вимога повністю невиконувана навіть в природознавстві. М.Полані підкреслював, що численні наукові дискусії сприймаються як сперечання про фактичні доведення. Проте якщо придивитись до них пильніше, то виявиться, що сторони, які дискутують, за „факти" вважають і беруть нетотожні „свідчення". „Терміни ці неоднозначні саме тією мірою, якою відмінні думки, що протистоять одна одній. Позаяк в рамках двох різних концепцій один й той самий набір дослідних даних набуває форму різних фактів та різних свідчень" (Полани,1985,с.241). У сфері гуманітарних наук ситуація ще складніша, бо тут факти часто-густо постають як інтерпретації свідчень. Але це ще більше актуалізує питання пошуку можливостей взаєморозуміння і взаємотолерування наукових позицій.

Б: Біотехнологія, біомедицина та біоетика: нові засади інтеграції природничонаукового і соціогуманітарного знання

У 1944 році була розкрита хімічна природа „речовини спадковості" – ДНК, а у 1953 р. – виявлена її структура у вигляді відомої тепер всім подвійної спіралі, завдяки якій ДНК здійснює свої унікальні інформаційно-управлінські функції (реплікація, трансляція, транскрипція) у житті будь-якої клітини, будь-якого організму. Так розпочалась ера молекулярної біології, яка з того часу досягла велетенських успіхів, набула величезного практичного значення і посприяла розвитку біотехнологій та біомедичної практики.

Сучасні біотехнології підготовлені і функціонують завдяки значним досягненням біологічного пізнання, особливо наприкінці XX ст. Як пише В.С.Лук'янець, молекулярно-біологічна революція, так би мовити, укинула

постіндустріальну техноцивілізацію в еру біологічних машин, які здатні виконувати життєво важливі функції суспільства. Біологічні машини – це трансгенні живі істоти (або навіть біоценози), що спроможні виконувати життєво важливі послуги, виробляти корисні речовини (фармакологічні, харчові, будівельні та ін.). Культурна самосвідомість науки, що формується в рамках цієї цивілізації, орієнтує творців науки XXI ст. на перетворення в стратегічні ресурси не тільки стихії природи, але й банк спадкової інформації всіх живих істот планети, і навіть біосоціальні потенції самої людини, її тілесності, імуної системи, нейросистеми. інтелекту та ін. Ця культурна самосвідомість науки, зокрема природничих наук про людину, виявляє нові форми буття, які виникають на межі природи з інофізичними сферами буття – психокосмом, нейрокосмом, фрактальними структурами простору генів (Природознавство і гуманітарія,2009,с.16-17).

З іншого боку, бурхливий розвиток біотехнологій справляє обернений вплив на філософсько-методологічну культуру біологічних досліджень. Такий вплив відбувається з чотирьох таких основних напрямів:

- розширення знань про мозок і біологічних джерелах поведінки людини;
- підвищення ролі і значення нейрофармакології в житті людини та її впливу на модифікацію емоцій і поведінку людини;
- соціальні і психологічні проблеми подовження людського життя;
- дискусії з проблем генної інженерії, стовбурових клітин, клонування, що ведуться між громадськістю, науковим співтовариством і людьми з глибоко релігійними переконаннями.

Не вдаючись до детального розгляду впливу кожного з блоків цих проблем на когнітивні і нормативні засади методологій та практичних технологій, пов’язаних з біологічним пізнанням, зазначимо, що це призвело до істотних трансформацій, які відбуваються з образом біогносису, його соціально-культурним статусом та методологічними можливостями пізнання живого. Всі ці трансфрмації виводять, зрештою, на шлях синтезу природничонаукового знання з соціогуманітарним, де біологія, як ми уже упевнились, відіграє роль своєрідного містка між природничими та гуманітарними дисциплінами. Спинимось у цьому зв’язку на зумовлених розвитком технологій і біотехнологій етичних викликах сучасності та завданнях етики дискурсу і біоетики, способи обґрунтування та норми яких не стільки створюють, скільки актуалізують й модифікують на даний момент

ще достатньо нові (зокрема, комунікативно-дискурсні та раціонально-герменевтичні) підстави інтеграції природничого і соціогуманітарного знання. Особливої ваги при цьому набуває теза німецького філософа Г.Йонаса про те, що „визнання непізнаного є зворотним боком обов'язку знання, а відтак і частиною етики, яка має стати дедалі необхіднішою для самоконтролю нашої надмірної могутності (Йонас,2001,с.22)

Передовсім зазначимо, що небезпека біотехнологічного прогресу на екзистенційному рівні криється вже у спровокованій інструментальним способом мислення звабі: стикаючись з тією чи іншою проблемою людина, замість того, щоб змінити себе і свій спосіб життя, шукає її технологічне вирішення (екстремальним різновидом універсального біотехнологічного вирішення життєвих проблем можуть слугувати наркотики).Іншими словами, біотехнологічний, як і будь-який технологічний, прогрес не є благом самим по собі. Він створює лише засоби для досягнення *благих цілей,* передовсім в медицині та сільскому господарстві. Одначе, він же може кумулювати соціальні й екзистенційні проблеми, якщо життєві ситуації вирішувати чисто технологічними засобами (Тищенко, 2002). І якщо навіть послідовно дотримуватися антропоцентристської позиції (згідно якої можна дійти висновку, що вся природа, в тому числі й жива, не має внутрішньої цінності, відтак може розглядатися лише як засіб для людського життя), то і в цьому випадку, дивлячись на природу крізь призму біотехнологій, людина й саму себе сприймає лише як предмет біотехнологічних маніпуляцій.

Розуміння обмеженості людиноцентричного ставлення людини до природи, Універсуму як такого, як і обмеженості людиноцентричної етики, формується з прадавніх часів становлення культури. Про це в теїстичному варіанті свідчать засади всіх трьох світових релігій, а в модерному світі, скажімо, погляди А.Швейцера, Г.Йонаса, В.Р.Поттера, що апелюють до природи і людського життя.

Найбільш відомою біоцентристською концепцією є універсальна "етика благоговіння перед життям", разроблена Альбертом Швейцером. Її імператив: позаяк життю притаманна внутрішня цінність, то до нього не можна ставитись інструментально, технологічно. У контексті цього „біоцентризму" зрозуміло, що біотехнології, які створюють, наприклад, нові генетично модифіковані сорти сільскогосподарчих рослин, не лише несуть в собі нові екологічні загрози і прискорюють й без того стрімкий в нинішніх умовах процес вимирання видів, але й руйнують природні умови розуму людини як моральної підстави її ставлення до самих цих умов існування природного як протилежного і водночас співвимірного культурі. З цих позицій необхідний не лише правовий захист дикої природи, що є самоцінно

існуючою поза життєвими інтересами людини, але й *усвідомлення обов'язку* людини перед живою природою як деяким активним суб'єктом - чинити так, щоб протидіяти руйнації життя у всій багатоманітності його виявлення.

Ганс Йонас у своєму онтологічному обгрунтуванні етики відповідальності іронізував з розвитку технології як „покликання людства". Відслідковуючи зверхність *homo faber* щодо *homo sapiens*, він показав, що *techne* як людське устремління перевершує свої обмежені у прагматичному сенсі цілі минулих часів. За умов розвитку новітньої техніки, незалежно від того, чи впливає вона лише на природу чи так само й на людську природу, в людській діяльності стає провідною утопічна тенденція, позаяк технологічна могутність підштовхує нас до руху вперед до таких цілей, які досі становили зміст утопії (людське безсмертя, цілковите подолання хвороб, повний достаток в їжі, питві, одязі, житлі, гармонійне природне довкілля, подолання душевних страждань і психічне здоров'я та ін.). Так сьогодні, завдяки прогресу в біології і генетичній інженерії, з'явилася практична можливість протидіяти біохімічним процесам старіння і збільшити тривалість життя, можливо, навіть продовжити його на невизначений термін. Відтак здається, що смерть уже не є неодмінним атрибутом усього живого, а органічною помилкою, яку в принципі можна виправити. Отож, споконвічні мрії людства наблизилися до свого здійснення? Але відразу постають й питання: „Якою мірою це є бажаним? Бажаним для індивіда і суспільства? Хто повинен мати доступ до такої благодаті? Та головне – це питання зачипає увесь сенс людської конечності, наше ставлення до смерті і всеосяжне біологічне значення балансу між смертями й продовженням роду. Якщо ми подолаємо смерть, тоді ми будемо змушені припинити й розмноження, оскільки останнє й є відповіддю життя на смерть, отже будемо мати світ людей без молоді, світ уже відомих індивідів, позбавлений сюрпризів тих, хто ще не існував (Йонас,2001,с.24,37,38-39).

Неминучий „утопічний" масштаб новітньої біо- і комп'ютерної технології призвів до того, що чіткий вододіл між орієнтацією на повсякденне й орієнтацією на „конечні цілі", між спонуканням до звичного здорового глузду й спонуканнями до проясненої мудрості постійно розмивається. Сьогодні, відзначає Г.Йонас, ми вже живемо в сутінках незапланованого спільно побудованого автоматичного утопізму.Ми постійно сперечаємося щодо конечної перспективи, позитивний вибір якої потребує „вищої мудрості". З огляду на це неприпустима ситація, коли людина заперечує навіть існування її предмета – існування абсолютних цінностей та об'єктивної істини. Ми змушені вибирати також між екстремом віддалених і великою мірою невідомих наслідків. Перше, що ми справді можемо сказати

про них, є, власне, їхня *межовість*, адже вони стосуються всього становища природи на нашій планеті й того способу творення, який мав її заселити чи не заселяти.

Розвиваючи міркування Г.Йонаса, можна твердити, що саме цією несумірністю викликані всі спонуки до етики. Адже між конечним й безконечним, плинним та вічним не існує *науково-раціонально встановленої* відповідності, а отже такої ж смислової кореляції (тобто ані «якісного», ані «кількісного» смислу, в якому одне випливало б з іншого). Щодо *цінності* цілей, обговорення якої мало б стати посутнім чинником *етичного* рішення, то тут, на жаль, все ще не можна досягти більшого, ніж деякого метафізично-філософського, релігійного, але позбавленого будь-якого конкретного змісту висловлювання, що саме вона і є абсолютною. Етичній думці повсякчас бракує необхідного *каузального зв'язку* між дією та її (очікуваним) наслідком. З цього погляду, вочевидь, справедливим є твердження, що роль *momento mori* має бути переосмислена й стосовно окремого індивіда, й стосовно суспільства, а саме – до чого б призвело її відкладення на невизначений термін. Мабуть, і тут треба погодитись з Г.Йонасом, ***є доконечна межа відведеного нам, необхідного для кожного з нас, терміну,*** який спонукає нас рахувати і цінувати наші дні (Йонас,2001,с.39).

Рух сучасного знання у вигляді природознавства і грунтованій на ньому технології наділив нас тією силою, що її застосування потребує регулювання за допомоги норм. Та на додаток, підкреслює Г.Йонас, той самий рух вимив принципи, з яких можна було б вивести ці норми, а тому зруйнував саму ідею норми як таку. Але він все ж не знищив *почуття норми* і навіть певних норм. *Проте це почуття стає непевним, коли йому суперечить хибне знання, позбавляючи його будь-яких прав*. Навіть без цього це почуття опинилось у скрутному становищі порівняно з гучними домаганнями, які походять від почуття жаху і страху. Воно змушене соромитися себе, як таке, що необгрунтоване і що не може бути обгрунтованим порівняно з доведеним знанням. Однак саме цьому ми завдячуємо, що спочатку „нейтралізується" *природа*, а згодом й *людина*. Тепер ми „роздягнені нігілізмом", констатує Г.Йонас, і наша величезна могутність поєднується з величезною порожнечею, величезна спроможність – з якнайменшим знанням про те, для чого все це. Виникає питання, чи можемо ми без відновлення цілковито знеціненої науковим просвітництвом категорії священного мати етику, яка стримувала б надмірні сили, які ми маємо сьогодні і які ми й надалі змушені будемо використовувати та вдосконалювати?

Відповідь Г.Йонаса полягає в тому, що нові можливості діяльності потребують і нових правил етики і, „можливо,, навіть нової етики”. При цьому у своєму дискурсі обґрунтування цього положення, він вдається до своєрідної історичної аналогії, використовуючи у виведенні нових етичних норм (заборон, вимог) специфічний онтологічний аргумент „від смерті”. Ось хода його міркування: «„Ти не повинен вбивати” говорили тоді, коли людина мала силу вбивати – коротко кажучи, коли люди справді вбивали. Це здійснюється лише під *тиском* звичаїв (діяльності) і того факту загалом, що вже є прецедент, без якого *нема чого* було б забороняти, що етика як регуляція такої діяльності виходить на передній план відповідно до критеріїв добра чи дозволеного» (Йонас,2001,с.46). Нині «такий тиск випливає з нових технологічних можливостей діяльності людини, коли в її розпорядженні дане наявне буття. За своєю природою ці можливості...насправді є абсолютно новими, а тому вони за своїми потенційними наслідками (технологічними, такими, що ведуть до руйнації природи і людської природи, як ми бачили вище – *Ю.І.*) насправді не можуть бути морально нейтральними. Отож, їхній тиск означає, що в етиці так само слід шукати те нове, що могло б відповідати значенню цих можливостей, проте передусім саме на противагу тому тиску воно могло б теоретично обгрунтоване як значуще” (там само).

Відтак сучасна колективно-кумулятивна-технологічна діяльність, будучи за предметом і масштабом *новою*, за своїми, незалежними від усіх наявних намірів, наслідками етично не *є нейтральною* - ні до природи, ні до людської природи. *Технологія набуває етичного значення завдяки тому центральному місцю, яка вона нині посідає в суб’єктивній меті життя людини.* З іншого боку, сучасна технічна практика призводить до того, що обмеженість класичної етики ближнім й одночасним поступається місцем *подовженню каузального ряду в просторі і часі* навіть коли прагнуть досягти ближніх цілей. Її необерненість у поєднанні з пов’язаними з цим масштабами вводить у мораль новий чинник – кумулятивність. Кумулятивне нарощування в прогресії технологічного перетворення світу безупинно змінює вже досягнуті умови кожної дії, за якої вивчення попереднього досвіду втрачає сенс. Колишня етика не враховувала цього фактору, відтак й глобальні умови людського життя та віддалене майбутнє. Отож, змінений технологією - плюс кумулятивний - спосіб людської діяльності вказує на те, що слід шукати не лише благо людей, а й благо речей, що нас оточують, а визнання людини як „мети самої по собі” слід поширити за межі людської сфери й турботу про це (опіку) зробити чинником людського блага. Внаслідок загрози цілісності світу життя природа німо воліє збереження та жалю. Звідси, імператив, який відповідав би новому типу людської діяльності

і був би спрямований на новий тип суб'єкта дії має звучати так: „Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності не були руйнівними для майбутньої можливості життя", чи: „Не завдавай шкоди умовам для беззастережного продовження існування людства на Землі". Перегук цих міркувань можна бачити в біоетиці з її Гіппократовим стрижневим принципом „ Не зашкодь", який, втім, набув модифікації і доповнився вимогою „Допоможи".

У свій час В.Р.Поттер – засновник біоетики – вбачав в ній секулярне джерело морального авторитету у розгляді проблем довгострокового виживання людства.Першою й виключною метою біоетики він вважав привернення уваги громадськості до проблеми здоров'я людини в світовому масштабі та вживання відповідних заходів для її розв'язання. Головна увага має бути сфокусована на превентивній медицині, що посутньо репрезентує всю сферу суспільного здоров'я. Це передбачає зміну способу життя – зменшення споживання алкоголю, ліків і табаку. Зусилля із збереження здоров'я суспільства мають супроводжуватися боротьбою із забрудненням та деградацією навколишнього середовища. Не припустимі голод і пагане харчування. Все це в цілому актуалізовало проблему критеріїв якості людського життя та прав людини, без встановлення яких, на думку В.Р.Поттера, стійке глобальне виживання не здійсниться (Поттер,2004,с.4-15). У цьому зв'язку ставиться питання про *використання біологічних знань* для досягнення соціального блага і виживання людства. Виходячи з цих ідей мислителя згодом було сформульоване розуміння біоетики як *екологічної відповідальності* щодо біосфери в цілому, а також як *запровадження моральних дискурсів* у сфері медичних біотехнологій.

В.Р.Поттер вважав, що біоетика розвертає класичну етику на 180 градусів. «Натуралістична помилка» перетворюється на натуралістичний принцип. Положення про те, що суще ніколи не перетворюється на належне, переосмислюється. В глобальній біоетиці розгортається аргументація, що сам процес *звернення до належного, визначається тим, що є:* нам *потрібно знати*, як працюють наші тіла, як працює мозок, як функціонує екосистема, звідси можна встановити й *що нам слід робити* для довгострокового виживання (там само,с.12). Відповідно до цього й формувалась *біоетика як міждисциплінарна галузь знання,* в розвитку якої беруть участь філософи, медики, біологи, юристи, теологи, культурологи та інші представники природничих та соціогуманітарних наук.

Іншою причиною появи біоетики стало поширення нових біомедичних технологій, які дозволяють здійснювати глибокі й інтенсивні впливи на тілесність і психіку людини. Серед них:

- трансплантація органів і тканин людини;

- сучасні методи штучної репродукції (запліднення в пробірці з наступною пересадкою ембріону в утробу матері;
- так зване „сурогатне материнство” - виношування плоду, зачатого однією жінкою в утробі іншої;
- методи життєпідтримуючого лікування, які дозволяють підтримувати впродовж великого терміну (місяців і років) основні життєві процеси в тілі людини, котра назавжди втратила свідомість;
- перспективи втручання в генетичні структури людини з метою генодіагностики і генотерапії.

Все це гостро ставить нові філософські й етичні питання. Передовсім на перший план виходять проблеми:

- ідентичності людської особистості;
- визначення початку і кінця людського життя;
- прийнятності різних критеріїв смерті людини, зокрема, критеріїв повної мозкової смерті і смерті вищого мозку за тривання діяльності систем дихання та кровообігу;
- право власності на генетичну інформацію про людину й захист її конфіденційності.

У розв’язанні цих, як і багатьох інших біоетичних проблем, що мають загальнолюдьку значимість й виходять далеко за рамки біомедицини, визначальну роль відіграють такі складові сучасного біогносису як: *1)* культурно-історичні, релігійні і соціальні традиції, *2)* епістемні утворення і дискурсні формації, що задають когнітивні і нормативні умови легітимації знань (розрізнень) про межу „живого-неживого”), *3)* дисциплінарна і фахова компетентність, *4)* екзистенційна позиція тих, хто приймає рішення. Водночас пошук конкретних рішень показує, що тут часто-густо недостатніми виявляються знання, досвід і компетентність фахівців, зокрема й біологів – соціально і культурно визнаними можуть стати лише ті рішення, що вироблені в ході широких громадських обговорень та дискусій, які дозволяють визначити й узгодити цінності та інтереси різних людей і соціальних страт.

§ 2 Біомистецтво як текст і дискурс культури та складова біогносису

Science art - вид сучасного мистецтва, представники якого у своїй творчості використовують науково-технічний інструментарій. До нього передовсім відносять „біомистецтво" і різного роду „роботехніки", що є, поряд з генною інженерією та нанотехнологіями, однією з найбільш перспективних й динамічних галузей сучасного мистецтва. Всупереч поширеній думці, інтерес вчених і художників до цієї сфери досліджень підтримується не лише бажанням відтворити закони біології за допомогою технологій, машин та комп'ютерів. Загальна зацікавленість художників і вчених цим видом мистецької практики носить більш глибинний, можна казати, антропологічний характер, і антропологічний в найбезпосереднішому прямому сенсі — в можливості показу, яким чином творіння рук людських дозволяє подивитись на творчі можливості самої людини. Однак на цьому спільність інтересів й закінчується, адже стратегії вчених і художників виявляють радикальну розбіжність, спираючись - кожна на свої - усталені та поширені наративи науки і мистецтва.

З кінця 90-х років ми спостерігаємо виникнення того напрямку мистецтва, що маніпулює живими організмами й самим життям, використовуючи інструменти сучасної біології. Воно отримало назву «біологічне мистецтво» або «вологі практики біологічного мистецтва», і щільно пов'язане з розвитком біотехнологій. Ця художня практика звертається до етичної й епістемологічної проблематики наукового знання і способів його застосування. Новітній розвиток біології змушує критично переосмислити бачення життя та припустимі межі маніпулювання ним з позицій, які людина визначає собі в цьому світі. Наука дедалі глибше занурюється в суть біологічних процесів, проте людина, отримуючи величезні можливості управління цими процесами, в загрозливо переважаючий кількості випадків підпорядковує їх своїм меркантильним інтересам. З цих позицій висувається й завдання, що нині саме той час, коли митцю необхідно звернути увагу на біотехнології, щоб за допомоги нових засобів зображення дослідити ймовірні моделі майбутнього.

На відміну від художньої практики, що коментує розвиток біології і біотехнології, так би мовити, у „мертвих формах" візуального мистецтва (живопис, фотографія, екранно-цифрове мистецтво), волога практика біоарта фізичим чином маніпулює безпосередніми живими організмами: її не влаштовує «проста» репрезентація або симуляція тих чи тих настроїв.

«Вологі руки» і дослідний шлях осмислення феноменологічних аспектів маніпулювання життя тут - основа біологічного мистецтва. Якщо художник й насправді “суть провидець”, то тоді деякі з цих художників, можливо, готують суспільство до майбутніх змін в галузі біотехнологій або того більше – викоріненню “видізму” взагалі. Такий висновок, зрештою, роблять митці, розмірковуючи про набуваючу поширення практику використання в художніх творах живих тварин.

Біологічні / еволюційні закони стали сьогодні об’єктом вивчення і впливу з боку художників, яким досягнення сучасної біології необхідні як свіжа палітра для артистичного самовираження. Так, застосовуючи традиційні методи селекції до ірисів, Джордж Гессерт немов би повертає їх «назад» до дикої природи. На його думку, це спрямовано проти комерційного рослинництва — у бік такої селекції, за якої рослини потребують мінімального догляду й зовсім нічого з гербицидів. Інші ж художники користаються найновійшими біотехнологіями для проникнення у раніш недосяжні сфери — такими, наприклад, є художні практики, що засновані на трансгенезі.Технології тканевого інженерінгу й методи дослідження стовбурових клітин застосовуються для створення «напівживих» істот, які не пристосовані до умов дикої природи, позаяк їхнє життя цілком залежить від людини.

«Напівживі» істоти еквівокативні, двоокличні за своєю суттю. Створюючи – окликаючи - їх, ми чуємо відгомін цього оклику в собі так, немов би це вони нас окликають і просять, а то й примушуть нас заговорити з ними. У такий спосіб вони дають змогу показати подвійний топос нашого розуміння життя - в нашому символічному світі й поза ним. Відтак вони дають підстави *продемонструвати* (виразити) межі нашого, зрештою, слабкого розуміння цих «напівживих істот», звідси - своєрідного мовного ігнорування цих творінь рук людських, змодельованих чи вирощених із застосуванням еволюційних законів. Ці якісь „об’єкти / істоти”, що людині, з одного боку, ще потрібно буде раціонально визначити й класифікувати за принципами певної ієрархічної таксономії, а з іншого – зрозуміти як відлуння людської уяви, викликане споконвічними роздумами про життя й царину живих організмів.

”Напівживі» становлять собою тканеві утворення (тобто, системи клітин, що схожі за походженням, будовою і функціями) того чи того організму, які вирощені поза цим організмом за допомоги створення спеціального живлячого середовища. Здатні жити і рости в умовах штучного життєзабезпечення, вони зайвий раз доводять справедливість ідеї про те, що тіло є своєрідним співтовариством клітин. У епістемному плані - це діалог з

природою, який неможливо було б побудувати, діючи виключно за законами еволюції. Він корегує наше розуміння „живого / неживого", і вироблена на його основі технологія, дозволяє продовжити життя частинам тіла навіть після смерті складного організму. Художньо-мистецький дискурс, який розгортається при цьому, розхитує дихотомію «природа / культура», штовхаючи технологію до фізичного комбінування цих двох елементів у вигляді живого біоматеріалу і конструкції зі штучних деталей. Відтак результат цієї творчості — деяка самостійна істота — вже зараз настійно вимагає перегляду етичних і епістемологічних основ свідомості життя як складової сучасної епістеми біогносису.

Спровоковані високою технологією біомистецтва трансформації епістемного і етичного поля сучасної біології, ведуть до утворення принципово нового дискурсу й оновлення наукової мови, з іншого боку – генерують нові тексти як тексти культури. Скажімо, під впливом цих технологій з'явились такі концепти та відповідні культурно-мистецькі тексти й дискурси з приводу них:

- *генетичне мистецтво (Ars Genetica)* – сфера мистецької діяльності, спрямованої на отримання організмів із запрограмованими естетичними якостями, що успадковуються; у класичному розумінні Ars Genetica грунтується на популяційній генетиці (що вивчає основні фактори еволюції - спадковість, змінюваність, добір) і мутаційній генетиці (вчення про виникнення мутацій);
- *мистецтво і культура тканини* – галузь мистецької діяльності, пов'язаної із використанням технології тканинної інженерії, яка дозволяє в лабораторних умовах культивувати органи і тканини різних організмів in vitro;
- *трансгенне мистецтво* — галузь мистецької діяльности, що базується на використанні методики трансгенеза;
- *вологе мистецтво* - дослідження, які сполучають в собі «сухі»силіконові модели еволюційних процесів (наприклад, штучне життя, генеративне мистецтво та ін.) і «вологе» молекулярне проектування живих / напівживих організмів;
- *химерное мистецтво (Ars Chimaera)* - галузь художньо-образної діяльності, що пов'язана із целеспрямованим конструюванням нових, не існуючих у природі сполучень генів, які дозволяють отримати організми із заданими естетичними якостями, що успадковуються;

- *химерний дизайн* — здатність до естетичного оформлення живих організмів робом маніпулювання рекомбінантною ДНК;
- *химери* — (біол.) організми, що складаються з генетично неоднорідних тканин + (міф.) потвори з левовою пащою, хвостом дракона і тулобом кози + (утоп.) нездійснювані мрії, чудернацькі фантазії + (узагальн.) монстри і мутанти всіх можливих і неможливих видів.

Важко переоцінити й ті зрушення в етичних настановах та в етиці науки, до яких ведуть високі технології „сайєнс арта". Вони, безумовно, налаштовують на формування нової етики відповідальності. Всі ці експерименти в рамках художніх проектів, окрім вирішення завдань суто естетико-пізнавальних, мають за мету й збурити суспільство тим, як далеко може зайти маніпулювання живими організмами, й якою є міра відповідальності за існування «напівживих». Водночас в цьому можна побачити своєрідний символ неадекватного ставлення адептів іудеохристианської ідеології до Інших в буквальному сенсі цього слова. Хмари війни, що постійно блукають світом, свідчать як мало значить співчуття людей до людей як особин свого ж біологічного виду. Що тут казати про можливу долю «напівживих» створінь? Це питання більш ніж питання людського співчуття. У пошуку відповіді можна, очевидно, провести певну наукову та історико-культурну аналогію з появою такого наукового і культурного тексту як «Похождення видів». Відтоді біблійні описи життя втратили своє пануюче становище щодо західної культури. Втім, дарвінівська революція була надто великою за масштабами, щоби миттєво та повсюдно спричинити відповідну дію — скажімо, її наслідки для мистецтва ми починаємо розуміти лише нині.

Мистецтво, яке звертається до технологій з ДНК, є надзвичайно багатоманітним, однак індивідуальні авторські твори часто-густо порушують одне й те саме питання: на яку самосвідомість вони розраховані? Або більш конкретніше і загрозливіше: до якої міри той чи інший твір естетизує біологичну революцію, неявно або явно перетворюючи життя на товар або навіть загрожує Голодомором природі? З іншого боку, чи допомогає воно усвідомленню того, що рослини й тварини виникли не для задоволення потреб людини, що вони розвиваються своїм шляхом й їхній спосіб існування зумовлений їх власною природою? Відтак поглиблюється й питання, як той чи інший твір генетичного „арт-сайєнса" впливає на співтовариство всіх живих організмів? Або, що важливіше, як він впливає на

свідомість людей, передовсім на формування їхньої громадянської позиції, політичних та естетичних преференцій? Все це — соціально-етичні питання, які в генетичному мистецтві існують невідокремлено від естетичного досвіду.

Такий приклад. Найбільш відома трансгенна робота Едуардо Каца — «Буття» — була вперше показана в рамках фестивалю «Ars Electronica» в Лінці у 1999 році. Він переклав на стандартний «з чотирьох літер» код ДНК уривок з книги Буття, в якому йдеться: «…володарюйте над рибами морськими, й над птахами небесними, й над всякою твариною, що плазує по землі». Для цього він замовив компанії, що виробляє біотехнологічні матеріали для наукових досліджень, необхідну кількість відрізів ниток штучної ДНК у необхідній послідовності, а потім за допомогою фахівців, пересадив ці фрагменти в ДНК бактерії. На «Ars Electronica» «Буття» демонструвалось у напівосвітленому просторі. З одного боку він був обмежений стіною, на якій білими літерами були нанесені біблійні слова. Прямо перед глядачем знаходилась стіна із зображеною на ній послідовністю ДНК. І нарешті, на третю стіну проецювалось зображення посуду Петрі з культурою генетично змінених бактерій. Завдяки світловим ефектам «жива» проекція бактерій нагадувала палаючий дощ. З візуальної точки зору інсталяція приголомшувала своєю майже класично вивіреною красою, яка тільки підсилювала ефект розвінчання людської пихатості, ницість якої ставала ще більш очевидою з огляду місця проведення фестивалю (неподалік від Лінцу народився Гітлер, який любив це місто).

Ми не знаємо точно, який саме сенс вкладали стародавні юдеї в уривок з Біблії, яку цитує Е.Кац, але у світлі екології і традицій, що не відносяться до юдео-християнства, цей фрагмент біблійного тексту звучить надто зухвало. Це презирливе і спесиве ставлення до інших життєвих форм, таких, що відрізняються від людської форми життя, супроводжувало західну цивілізацію з античних часів, передалось й сучасній біотехнології. Твір «Буття» Е. Каца не переслідував ідеологичної або дидактичної мети, бо, поєднуючи Библію та генну інженерію, ця робота привертала увагу до тих заскорузлих «носіїв» культури, у свідомості яких сучасна висока технологія переймає давні зразки віри у людську виключність. В цьому сенсі твір Каца несе в собі надію на те, що аналіз нових мистецьких текстів як усвідомлення культурно-історичних форм ставлення до живого допоможе змінити дискурс біогносису, який розгортається в культурі, мистецтві і науці по вісі „живе-неживе”.

Іншим важливим поштовхом до развитку сучасного генетичного мистецтва стало розширене *використання фотографії*. До 1990-х роль

фотографії в цій галузі зводилась до простої документації проектів. «Генетичний автопортрет» Гері Шнейдера пропонує в цьому сенсі цілком інші можливості. Це — серія фотографій тіла художника від рентгенівських зображень його черепа до мікрозйомки клітин та ДНК останнього. Візуально «інтер'ер» людського тіла — значною мірою невідома територія для більшості з нас, відтак мікроскопічні деталі тіла Шнейдера не викликають в нашій свідомості якихось асоціацій з образом людини. Традиційний малярський жанр автопортрету справився б із завданням відтворення такого образу, ймовірно, набагато ліпше, тим не менш підписи митця до фотографій й пов'язані з ними медико-фізіологічні асоциації встановлюють необхідний жанровий зв'язок. У такий спосіб ми знову повертаємось до антропоцентричного погляду на світ, проте «Генетичний автопортрет» не перешкоджає асоціації людського тіла з іншими формами життя.

В Україні в цьому напрямку працює Оксана Чепелик. Її проект „Генезис" – дослідження системи генези, сконцентроване на символічному акті народження. Цей архетипний символ породжує величезний спектр асоціацій: від ейфорії та віри в майбутнє до референції скандальних фактів української реальності, де мають місце торгівля немовлятами та стовбуровими клітинами. Звернення автора до цієї теми не уникає також і згадки про Чорнобильську трагедію.

Серцевий пульс у її відеоінсталяції є символом ритму життя, поступом до народження. Тут використовується препарований звук ДНК, а саме народження дитини відбивається потужним аудісплеском, одержаним під час проведення ультразвукового дослідження артерії, що символізує єдність духовного та фізичного від початку людського існування. Художниця вдало поєднує медичний аспект з культурологічним, що виразно постає з візуального ряду проекту – образ вагітної жінки перегукується зі славнозвісними фігурами скіфських баб. Фотопроект розглядає жіноче тіло у багатовимірному мікро-макропрочитанні. Округлі тілесні лінії відкривають їхню співзвучність формі української писанки, яка є філософським символом „начала", де орнамент постає культурним кодом. На фотографіях демонструється сучасний орнамент, творений з тату та мізансцен, що розігрується на тілі вагітної жінки, які є відсилкою до цивілізаційних та екзистенційних катастроф.

Наприкінці минулого століття генетичне мистецтво знаходить союзників серед фахівців із садівництва і тваринництва, науки і літератури. За останні роки виникли нові міждисциплінарні спілки за участю художників, які фахово працюють в різних галузях біотехнології. Так, Марта ді Мінізиш керує розвитком личинок з метою розведення метеликів з новими

візерунками крил, Арон Каттс, Йонат Цурр і Гай Бен-Арі (група «SimbioticA») маніпулюють процесами росту стовбурових клітин на поверхні неживих структур, щоб створити те, що вони називають «напівживими скульптурами».Тут, як ми бачили, мистецтво на основі цифрових технологій маніпулює вже не матеріалами, а кодами. Якщо абстрагуватися від «заліза» (комп'ютера і / або проектора), то ми побачимо, що вплив такого твору на оточуюче середовище реалізується виключно в соціо / психосфері. Воно не еманує ні запаху, ні вологи, не має тілесної оболонки, отож, не здатне нанести шкоду довкіллю, чого не можна сказати про вплив на його творців, дискурс яких спирається на певні наративи культури.

Як відомо, ще до XVIII ст. сформувались й набули поширення ідеї ландшафтного саду як твору образотворчого мистецтва, чому, наприклад, приділяє велику увагу Кант в «Критиці здатності судження». З його міркувань можна зробити два таких очевидних висновки: по-перше, живі рослини можуть поставати в якості елементів загального художнього задуму; по-друге, твори мистецтва можуть частково комбінуватися або ж повністю складатись з живих істот. Сам Кант, щоправда, не був схильним розглядати окремі рослини в статусі творів мистецтва. Така ідея неминуче була б розцінена як радикальна й така, що суперечить канонам класичного мистецтва, не дивлячись на її давню, докантівську „апробацію" в літературних творах (наприклад, образ левкої у Шекспіра). Однак, Кант проводив достатньо жорстку межу між природою та мистецтвом, фіксуючи, втім, лише глибоку укоріненість цього погляду в західній культурі. Схожий приклад природної самодостатності ми знаходимо в книзі Буття, де Господь поодинці створює людей у відповідності зі своїм образом та подобою, в той час як всі інші створіння існують колективно й лише в своїх власних, земних образах. Ідея достатньо прозора — людей від інших форм життя відокремлює нездолання прірва божественної волі. Виключне, «богом дане», привілейоване місце людства в загальній системі світобудови, стало стрижневою складовою християнської доктрини, підкріпленої запозиченями з давньогрецької філософії. Більшість естетичних теорій XIX ст., структурно успадковуючи риси християнського церковного канону, утверджували виникнення мистецтва з людського розуму або духу, розміщуючи мистецтво вище природи і поза законами її існування.

Екоарт і ландшафтне мистецтво 60–70-х років поставили під сумнів метадискурси західної культури щодо сприйняття живої природи й виступили проти всіляких «унормованих» способів демонстрації такого сприйняття. На противагу сучасним технологіям, пов'язаних з поняттями прогресу та пануванням людини над природою, що, зрештою, ведуть до

саморуйнації людини, вони заявили про необхідність встановлення гармонійних й рівноправних відносин людства з природою. Звідси, понадзавданням багатьох творів ландшафтного мистецтва стало встановлення контакту з «натурою», чим демонструється докорінна відмінність природи і цивілізації. Парадокс полягає в тому, що для втілення ідеї „ краще зрозуміти природу" митець має досконало, майже як науковець, вивчати природні процеси, відтак, брати їх в свої руки й маніпулювати ними за допомогою ненависних йому технологій. У такий спосіб „ленд-арт" і ландшафтне мистецтво, з одного боку, ведуть до переосмислення традиційного західного сприйняття природи, життєвого циклу і перетворень, а з іншого – лише підкріплюють думку про митця-деміурга, який панує над всім сущим. і живим.

Та чи не маємо ми в особі „сайєнс-арт", „ленд-арт", ландшафтному мистецтві та інших видах біомистецтва, що постають, зрештою, як сучасні біогносисні дискурси, котрі не завжди явно, проте настирливо апелюють до „вічних історій" і нарацій Добра і Зла, все той же бунт „фавстівської людини" проти всесвітньої несправедливості, втіленої в протистоянні природи й цивілізації.Цей бунт, як показав, Габріель Марсель пов'язаний з „екзистенційною незабезпеченістю" сучасної людини і породжує „трагічну мудрість". Вона виникає внаслідок нашого бажання будь-що оволодіти ситуацією. Але це оволодіння виявляється підточеним ізсередини силами, які начебто змовившись супротивляться такому оволодінню. Час життя плине у своїй вічності, й покоління змінює покоління, й людству потрібні нові ідеї для життя (виживання) як крила для польоту. Між тим, воно часто-густо саме перебиває собі крила.

Потяглися журавлі вдалеч плавко.
Доганяв їх листопад за селом.
Тільки сивий чоловік тихо плакав,
Юний...сивий чоловік німо плакав
З перебитим у лікті крилом.

(Борис Олійник)

У цих зажурливих ліричних рядках, що як класична поезія далеко відстоять від біоарта, життя виступає, говорячи словами Гегеля, як „зняте" культурою почуттів переживання. Проте символічна проникливість „біогносису", а точніше екзистенційного знання життя, тут навряд чи менша ніж в біомистецтві. І вічні питання сумління...Плата людини за гріх наруги над живим, над природою… Чия вина?... Хто спокуватиме? Старість, молодість, ми, чи наступні покоління?..

Символічними з цього приводу постають й рядки Рільке:

„... я хочу підкупить
їх панотців – нехай вони мене
поставлять перед образом священним
і підуть геть, замкнувши двері храму.
Тоді, знання сягнувши, я б хотів
до звірів придивитися, щоб дещо
з їх поведінки до своїх суглобів
пристосувати: я на мить в їх зорах
затримаюсь, - потримавши, вони
мене відпустять мирно та спокійно.
Садівника схотів би попросити,
щоб він назвав мені наймення квітів, -
я сотні запахів би перевіз
в уламках тих наймень прекрасних".

Відтак і подивитись „ ...на себе, як на плід,
себе з убрання вийнявши і ставши
перед свічадом, утопивши зір
у глиб його, - воно було велике
і не казало про відбите в нім –
„оце єсмь я", казало – „єсть оце".
Незацікавленим було твоє вглядання,
було воно й незаздрим, бо тебе
не прагнуло, - воно було святебним".

(Реквієм одній приятельці. Пер.Миколи Бажана)

§ 3 Релігійне знання про живе як символічна форма синтезу натурмагічного і гуманітарного дискурсу

У релігійних картинах світу знання про живе, звісно, формувалось під впливом тих первісник практик людини, які стояли у витоків релігійної свідомості як такої. Вони становили складне багаторівневе переплетення магічного, містичного і господарського досвіду людини та відповідних ритуально-культових дискурсів, що консолідували, регулювали та передавали цей *досвід життя людини* ***в*** *природі*. *Сакральне*, що ціннісно-

нормативно визначало ці практики, й *когнітивне*, яке відображало стани розвитку мови, мовлення і мислення людини, довгий час знаходились у міцному зв'язку, який, втім, дає себе знати й дотепер в схемах та формах сучасного релігійного мислення.

У домодерні часи, коли Церква була стрижнем суспільного буття, природне органічне життя людини та її ремісничо-мистецькі практики були важливою компонентою пізнання природи, і хоча й виразом страху, але й водночас і поваги до неї. Через свою тілесність й майстерність людина вивчала життя світу, не вдаючись до свідомого технологічного насильства над ним, органічно долучаючись до природного ритму життя, народження, зростання, дозрівання, занепаду та смерті. *Людина органічно відчувала природу, бо поважала її.* Натомість сьогодні більшість людей планети бере участь у житті природи лише опосередковано. Життя у містах позбавлене органічного зв'язку з нею, замкнене у власному ритмі, який не має жодного відношення до природного плину життя й підпорядковане вимогам раціональної організації діяльності. Людина знає як використовувати машини, але не знає як насправді „користуватись" природою. Вона заробляє свій хліб за допомогою технологій, а не майстерності. Тому для сучасної людини *хліб* і *вино* перестають бути, як раніше, *символами* життя – життя і праці впродовж усіх чотирьох пір року, із сівбою, збиранням врожаю та плодів, залежністю від примх погоди, інших природних випадковостей.

З іншого боку, хліб і вино уже не відіграють головного значення й у *фізіологічному житті* людини. Їхнє місце заступають інші продукти. Споживання їжі пов'язує життя сучасної людини не з продуктивним принципом природи, що розкривається через взаємини, створювані майстерністю чи ремісництвом, а з тим способом, в який „господарські відносини" перетворються на засіб досягнення зиску й конкуретної боротьби. Споживання підпорядковує життя знеособленим економічним та фінансовим структурам, які суперечать як принципам розумності, так і благоговінню перед життям.

Та чи втрачається з цим символічне значення ***Хліба***, насамперед як *духовної* їжі? Духовної саме в тому сенсі, якому навчав Спаситель: "Я є хліб життя; той, хто приходить до мене не буде алкати, і віруючий в Мене не буде відчувати спрагу ніколи"; „Я – хліб живий, що зійшов з небес; той, хто їсть хліб сей буде жити вічно; хліб же, який Я дам, є Плоть Моя, яку Я віддам за життя світу" (Іоан.6. - 35, 51). Упродовж понад двох тисячоліть цей Символ визначає долю мільйонів віруючих людей й гармонізує їх відношення до світу, ставлення до природи.

Між тим, саме християнська релігія, не дивлячись на справжні гімни творінню Бога, які ми знаходимо в тексті Біблії, а згодом у проповідях й діяннях апостолів, святих та богословів, посприяла відчуженню людини від природи. Понад те, інспірувавши закладання духовних засад наукового мислення, християнство як духовна підстава модерної науки й техніки, всупереч власним очікуванням та бажанням, культурно-історично опосередкувало як консюмерізм, що негативно впливає на ставлення людини до природи, так й викликало сучасну екологічну кризу. Це є своєрідними соціальними і технологічними експлікаціями „духу християнства" й тієї форми ресентиментної свідомості, що історично пов'язана з ним. Як писав К.Ясперс, саме з християнством пов'язують зародження головного діючого мотиву сучасної науки – **прагнення до істини**, яке поєднавшись з ідеєю **творіння** та „боротьбою за образ Божества, за саму ідею Бога", створило підгрунтя для духовної констеляції науки (Ясперс,1994,с.65-66). Проте для цього знадобились довгі століття виховання думки, знадобились особливі матеріальні умови і специфічні ментальні настанови. Це був час, коли міцність віри ще не почала слабнути, проте зміст її похитнувся. Але це й був час високої духовної напруги, коли значно поглибились християнські імпульси й на основі *прагнення до Божественної істини* сформувався новий тип *волі до знання*. Давній грек йшов в своєму пізнанні туди, куди вели його спокійне спостереження та ясний погляд розуму, він зупинявся у тієї межі, далі якої вони не проникали, і не прагнув глибини, куди може привести нестерпна напруга й внутрішня боротьба духа. Ситуація змінюються з конституюванням християнських норм та цінностей життя, в контексті яких формується прагнення знання промислу Божого. Цей новий тип волі до знання, зрештою, виявив декілька парадоксів, що просякають сучасний науковий дискурс, істотним чином впливаючи й на біогносис. Серед них:

- нечиста совість може стати запорукою успіху в дослідженні;
- спонукальним мотивом може стати благочестя, проте воно може примусити й відмовитись від власного дослідження;
- за радість відкриття часто-густо приходиться розплачуватись страхом, відчаєм і безумом;
- дослідник остерігається власної науки і не наважується робити наступні кроки в пізнанні;
- коли, науковець переступає межу, то ним оволодіває нестримна пристрасть до дослідження.

Втім, сучасна людина, як правило, не здогадується про приховані духовні мотиви й етико-епістемологічні парадокси науки. Однак вони загрозливо постають в науковій діяльності людини. Вже тепер можна ясно

бачити добре відомі нам аберації. Спочатку від науки чекають, що вона сама по собі – тобто без зазначених вище імпульсів – розкриє нам тверді підстави для життя і віри, а потім, побачивши її межі, відкидають її як далеку від життя, відтак починають уповати на окультизм, магію, або, в кращому випадку, апелюють до християнської або інших релігій.

На мою думку, апеляція сучасної науки (науковців) до християнської релігії великою мірою залежить від змістовного потлумачення життя в кожному з конкретних випадків, хоча ці тлумачення, звісно ж, виходять з трьох загальних для неї засадничих ідей: одкровення, творіння, спасіння. Та головне чим керується таке тлумачення – це те, що християнство є проповідь *Імені Ісуса як єдності шляху, істини й життя*. Згадаймо, як Христос одповідає своїм учням: ”Да не збентежиться серце ваше; віруйте в Бога і в Мене віруйте. У домі Отця Мого обителів багато; а якщо б не так, Я сказав би вам: ”Я іду підготувати місце вам” ...„ Я є шлях і істина і життя” (Іоан. 14. - 1-2,6). Відтак у такому тлумаченні на перший план виходить поняття церковності як живої соборності, отже й розуміння догматів Церкви та втілення церковності в житті віруючих („воцерковлення”).

На це свого часу звернув увагу о. Павел Флоренський, намагаючись в своєму релігійному дискурсі, як зазначає С.Хоружий, поєднати православну церковність і натуральну магію.Отець Павел писав: „Для католицизму...будь-яке самостійне виявлення життя н е к а н о н и ч н е, для протестантизму ж – воно н е н а у к о в е. І там і тут життя усікається поняттям, наперед відкидається в ім’я поняття. Якщо у відповідності з католицизмом зазвичай заперечують свободу, то з протестантизмом – її рішуче приписують... Якщо в католицизмі можна побачити фанатизм канонічності, то в протестантизмі – аж ніяк не менший фанатизм науковості”. (Флоренский,1990,т.1 (1), с. 7). А ось „невизначеність православної церковності”, на думку о.Павла, є кращий доказ її *життєвості і життєдайності.*„ Не існує п о н я т т я церковності, але є с а м а вона, й для будь-якого живого члена Церкви життя церковне є власне визначене і відчутне, яке знає він. Але життя церковне засвоюване та осяжне лише життєво, - не відсторонено, не розсудково. Якщо вже потрібно застосовувати до нього які-небудь поняття, то найближче сюди підійдуть поняття не юридичні і не археологічні, а *біологічні* і *естетичні*”, - підсумовує мислитель (курс. – *Ю.І.,* там само).

Релігійний дискурс о.Павла виявляє цікаве сполучення логічної дискурсивності й містичного досвіду, що знаходить своє відображення в поетичній мові його текстів з великим використанням тропів – метафор, метонімій, сінекдох і, звичайно, релігійних образів. Ось один із чудових пасажів розгорнення його думки (щоб відчути чарівне звучання мови цього

тексту й водночас показати особливість мовлення філософа, наведемо його мовою оригіналу):

„Один за другим, один за другим падали листья. Как умирающие бабочки медленно кружились по воздуху, слетая на-земь. На свалявшейся траве играл ветер «жидкими тенями» сучьев. Как хорошо, как радостно и тоскливо! О, мой далекий, мой тихий Брат! В тебе – весна, а во мне осень. Кажется вся душа исходит в сладкой истоме, при виде этих порхающих листьев…Один за другим, один за другим, как пожелтевшие листья, отпадают дорогие люди. В них осязал я душу, в них сверкал мне порою отблеск Неба. Кроме добра я ничего не имел от них. Но моя совесть мечется: «Что ты сделал для них?...Снова і снова с неизгладимой четкостью проступают все грехи, все „мелкие" низости. Все глубже, как огнеными письменами, вжигаются в душу те „мелкие" невнимательности, эгоизм и бессердечие, по-немногу калечившие душу. ...О,Господи!

Все кружится, все скользит в мертвенную бездну. Только Один пребывает, только в Нем неизменность, жизнь и покой". („Столп...")

Або ось такий:

„Есть мистика ночи... Выйдешь безлунной ночью в сад. Потянутся в душу щупальцы деревьев: трогают лицо, нет преград ничему, во все поры существа всасывается тайна мира. Мягкая почти липкая тьма мажется по телу, по рукам, по лицу, по глазам и огустевает, словно осаждается на тебе, и ты –уж почти не ты, мир – почти не мир, но все ты, и ты все. Точнее сказать, нет очерченной границы, между мной и не-мной. В корнях бытия – единство, на вершинах –раэъединение". („На маковце").

Цій мистиці ночі о.Павло протиставляє містику вечора і ранку, асоціюючи її з Вечірньою і Ранковою Зіркою, Таїною Світла Вечірнього і Таїною Світла Вранішнього. Ці дві Тайни, два світла – *рубежі* **Життя** як сплетіння *смерті* й *народження*. І ці таїни Вечора і Ранку постають як грані Часу, так промовляє Великий літопис світу - Біблія: „...І буде вечір, і буде ранок" (Кн.:Буття). Сам о.П.Флоренський пояснює таку злютованість містичного і раціонального в своєму дискурсі так: "Це - кругле мислення, спосіб мислити і прийом викладати споглядально... це - не одне, щільно злютоване й прикінцево об'єднане **єдиним** планом викладення, а радше сузір'я питань, часто-густо лише окреслених, які ще не мають повної відповіді, пов'язаних між собою не логічними схемами, але музичними окликами, співзвуччями і повторами" (Флоренский, 1990,т.2, с. 26).

Звісно, щодо містичного досвіду переживання природи в контексті людського життя як циклів народження і смерті, то в історії духовної культури людства можна знайти безліч яскравих прикладів та чимало яскравих постатей як його носіїв. Про що це може свідчити, як не про те, що *таїна людського існування, яка проступає по лінії „живе-неживе", потребує й іншої мови вираження ніж раціональний дискурс, і передовсім не може обійтись без символізації природної дійсності як живої*. Прикметними з цього погляду є постать Франциска Асизького та його молитви звернені до природи, до всього живого, і не просто життя як такого, а життя кожної

билинки, комахи і птаха, квітки і дерева… Але, за влучною характеристикою Гілберта Кійта Честертона, цей святий „ не бачив лісу з-за дерев”. Парадокс полягає в тому, що він, як підкреслює письменник, і не хотів бачити лісу, а волів бачити *кожного* дуба, *кожну* тополю, бо ті ж таки - *діти* Бога, отже «братик і сестричка людині». В сприйнятті св.Франциска ліс - це не малюнок на тлі сцені: в його „театрі споглядання” все виходило на авансцену, *кожний предмет ставав персонажем, діючою особою.* Та святий виявився зовсім не пантеїстом, відтак не звав природу матір’ю, проте називав, скажімо, братом *ось цього* слона, а сестрою – *ось цю* ластівку. „Якиб він назвав, - пише Г.К.Честерстон,- пелікана дядечком, а слониху – тіткою (а він зміг би), то це означало б, що пелікан і слониха – особливі створіння, яким Творець відвів особливе місце, а не непевні виявлення сили, що зветься еволюцією. Саме тут його містицизм незвичайно близькій до здорового глузду дитини. Дитині зовсім не важко зрозуміти, що Бог створив кішку і собаку, хоча вона не може уявити, як створюють кішок і собак із нічого. Але ніяка дитина не зрозуміє вас, якщо ви зліпите з кішок і собак й інших тварин багатоноге чудовисько й назвете його природою. Св.Франциск був містиком; в містифікації він не вірив. Як містик, він був смертельним ворогом тих містиків, які розчинюють креси речей, розчинюють суть в „атмосфері”... Св.Франциск був реалістом в самому реальному середньовічному сенсі, як і всі кращі уми його часу, які перемогли номіналізм XII ст. Ось чому живопис того часу здається символічним як геральдика. Для Франциска птахи й звіри дійсно подібні геральдичним тваринам не тому, що він вважав їх міфом, а тому, що він вважав їх фактом, яскравим, несумнівним, точним, незалежним від ілюзій атмосфери і перспективи” (Честертон, 1989,с. 105).

„Реалізм” мислення і „геральдизм” (символізм) світосприймання знаходив своє вираження і в релігійно-профетичному дискурсі св.Франциска, який відпочатку набував поетичної форми вираження. Слова про те, що він брат місяцю і сонцю, воді і вогню викарбовуються в його Пісні Творіння та Гімні Сонцю, і він співав їх мандруючи луками, полями та лісами. Й хоча, зазначає Г.К.Честертон, „вони прямі і прості як балада, в них виразилось тонке відчуття відмінностей. Подивіться, наприклад, як точно відчуває Франциск стать неживих предметів, - набагато точніше, чим вимагає умовний граматичний рід. Не випадково називав він братом сильний, шаленно-ярий, радісний вогонь, сестрою – чисту, прозору і незакаламучену воду... Франциску не допомогав й не заважав той, застиглий в алегоріях, грецький і римський політеїзм, що надихав європейських пиїтів та ставав для них простою умовністю” (там само, с.106).

Як на мене, щось доволі схоже ми відчуваємо й в поетичному стилі мислення Григорія Сковороди. Він не був містиком як Сузо, Екхарт чи Бьоме, а був містиком саме в сенсі св.Франциска. Послухаємо: „Прийшли хмари, радісна веселка сяє. Пройшов весь жаль. Світло нам сяє. Сердечна веселість є чисте світло ясного неба, коли минула пітьма, та шум світського вітру". Або ж: „Поки є яблуня – доти з нею і тінь її. Тінь, себто містечко, що його закриває від сонця яблуня. Але дерево вічності завше зеленіє. І тінь його ані часом, ані місцем не є обмежена. Світ оцей і усі світи, якщо вони нечисленні, є то тінь Божа. Вона зникає частинно, не стоїть постійно, і в ріжні форми перетворюється вид, ніколи не віддаляючись від самого живого дерева". „Серце чисте, зерно, що проросло небеса і землю, дзеркало, яке уміщує в собі і живо змальовує усе створіння вічними красами". Р.Піч зазначає, що Наркіс в одноіменному творі Г.Сковороди говорить про справжню мету свого самозакохання: «Я що люблю? Люблю струмок і голову, ручай із пари, а пара завжди при джерелі – суща сила і чад його, дух його і серце. Море – це гній. Ріки минають. Потоки висихають, Ручаї щезають. Джерело вічно парою дихає, що оживлює і прохолоджує. Одне джерело люблю і зникаю. Все інше для мене стеч, сеча, підніжжя, тінь, хвіст…». Не виникає жодного сумніву, - резюмує Р.Піч, - що у цих словах Сковорода виражає власне пристрасне бажання єднатися з Богом (Піч,1992,с. 81).

У цих прикладах зі св.Франциском та Сковородою ми натрапляємо на проблему мови вираження містико-релігійного переживання життя в його невід'ємності від природи, а радше проблему специфіки дискурсного розгорнення певного містичного досвіду й релігійного знання про природу та людину. В цьому дискурсі семіотичний процес, що генерується вже на рівні природного буття людини, сполучається з рефлексією над символами і знаками в мисленні людині, «логіка» якого задається формами її культурного буття. Й якщо, з цього погляду, ризиковано характеризувати Франциска Асизького як реаліста, то ще більш ризикованішою може бути характеристика Сковороди як цілком „барокового мислителя". Адже, скажімо, на думку М.Поповича, бароко – не стиль мислення, а стиль мистецький. Однак, зважаючи на вплив семантики, синтаксису й, особливо, прагматики мови на власне логіко-дискурсивне розгорнення мислення (і мислення не про щось „взагалі" - абстрактний, ідеалізований предмет, а про конкретний предмет в його індивідуації, приміром, конкретний аспект життя рослини, тварини, людини), ми все ж, з мого погляду, можемо говорити про барокові риси способу мислення Сковороди. Чи не це, власне, й має на увазі М.Попович коли пише, що бароковому стилю власне притаманне прагнення

„художньо забарвити серйозний текст”? Цілком слушними тоді виявляються й наступні міркування щодо поетики Сковороди, в якій українській бароковий мислитель (зрештою, він належить бароковій культурі) не розрізняє *силу* думки (повчально-моралізаторський сенс своїх кантів, байок чи діалогів) і силу художньої виразності та драматичної напруженості. Тут Сковорода, дійсно таки, не ставить питання, чим відрізняється емоційно-художнє проникнення у світ від науково-раціонального.

Звичайно, бароковому стилю властиве прагнення надати художньому тексту характер *сповіщення*, адже бароко народжується на тлі прагнень контрреформації посилити ефект слова, і насамперед слова проповіді. А дія Християнської проповіді спирається не на риторику і аргументи, а передовсім на духовну *силу*, силу переконаності, тобто вияв безмежної віри, що здатний творити чудеса. Найсокровенніші таїнства релігії не мають раціонального характеру, їх слід прийняти на віру, і в цьому полягає їх містична таїна, резюмує він (Попович,2007,с.235,239). Однак при цьому, на мою думку, не можна розглядати віру, навіть релігійну, як цілком ірраціональний духовний акт. У *змісті* віри має сенс, як пише К.Ясперс, розрізнювати віру, яку я з***дій***снюю, і віру, яку я в цьому *здійснені* засвоюю, роблю своєю. Відтак ми приходимо до Фрегового розрізненя *значення* і *сенсу,* в даному випадку стосовно релігійного знання та засобів його вираження.

Сковорода є вихованцем Києво-Могилянської академії, в якій ще з часів Петра Могили склалась літературна традиція компромісу релігійного і світського у формі підпорядкування й використання релігійного світським. Це те ж одна з рис барокової культури, що впливала на мислення Сковороди. Взагалі, як пише В.Горський, образно-символічний світ мислення Сковороди цілком співзвучний його добі і відповідає принципам барокової культури з підкресленою алегоричністю та потягом до емблематичного зображення світу. З одного боку, цей символіко-алегоричний стиль вписується у давню традицію екзегези, що бере початок у творчості Філона, Оригена, Максима Сповідника, в Ареопагітиках, а з іншого – символіка та емблематика для Сковороди є складовою особливої мови спілкування з власним сумлінням у пошуку правди, добра та щастя (Горський, 1996, с.87).

Символічний світ Сковороди, що опосередковує „натуру видиму” і „натуру невидиму” в людині спирається на барокову силу виразності Слова, можна казати, на енергію слова, Слова Бога, слова Біблії. Слово Біблії – це *час зустрічи з Богом*, Час одкровення Бога. Але водно*час* – це *простір зустрічи* з „Адамом”, з „поколіннями Адамовими і Давидовими”, „Каїном і Авелем”, з життям і смертю, відтак, це (вже говорячи сучасною мовою) –

простір „тотожностей-особистостей”, флори і фауни, Землі і Космосу. Це – зв’язок із символами, що впливають на „людське серце”, символічний зв’язок через Слово Боже, закарбоване в Біблії, з усім світом. Але для Сковороди „сей семидглавный дракон (Бібліа), вод горких хляби изблевая, весь шар земный покрыл суєверієм”. „Біблія есть ложь”, проте „буйство божіє не в том, чтоб лжи нас научала, но только во лже напечатлевала следы и стези, ползающій ум возводящія к превыспренней истине...” (Сковорода, 1983, с.252, 253). Все тварне є лжа непостійна і облудна, але все тварне є й поле слідів божих: „ Во всѣх сих лживых терминах, или предѣлах, таится и является, лежит и возстает пресвѣтлая истина и о ней то слово: « Истина от земли возсія” (там само,с.253).Отже, Слово Біблії потребує свого тлумачення, позаяк воно є Началом, яке у всіх „системах мірских умозрится и всю тлѣнь как одежду свою носит”, „и мір сей, находясь тѣнью его, границ не имѣет”, „он всегда и вездѣ при своем началѣ, как тѣнь при яблонѣ, „ в том только рознь, то древо жизни стоит и пребывает, а тѣнь умаляется, то преходит, то родится, то ищезает и есть ничто” (там само, с.258).

Відтак Біблія у Сковороди постає як символічний світ, що як Слово Бога - Начало світу - потребує тлумачення, бо постаючи у світі як його тінь, рядиться в певних „ пределах” в одежі „лживих термінів” й породжує „идолочтеніє”. Між тим, воно постає як „несколько знаменій, гербов і печатей, тайно образующих горнее начало”. Це – по-перше. А по-друге, необхідність такого тлумачення випливає з істини самого Божого слова, що, втім, розтлумачує Сковороді саме Життя Вічного, в потрактуванні якого філософ, як бачимо, використовує метафори й символи тварного життя чи – то „видимої натури”. Тут він співставляє: 1) Життя Істини (Боже слово, начало всього; 2) його тінь в тварному світі, тварне життя; 3) життя людини. При цьому неявною *онтологією його мислення виступає розуміння ним* ***сенсу*** людського життя. Життя, пише Сковорода, означає: родитися, кормитися, рости і умалятись; воно є плодоприношення, прозябше від зерна істини. Життя живе тоді, коли думка наша, люблячи істину, любить віднаходити її стежки. Життя не те означає, щоби лише їсти й пити, але й щоб бути веселим і куражним, й ситість тілесна не дає куражу серцю, позбавленому своєї їжі. *Втіха і кураж, кураж і сладість, сладість і життя є те саме*. „ НѢт сладчае истины”, - изЪяснянет боговидец Платон. В цій сентенції Сковорода намагається поєднати Епікура й Платона, або, як у Пісні 30-й - Епікура і Христа.

Хочешь ли жить в сласти? Не завидь нигдѢ.
Будь сыт з малой части, не убойся вездѢ.

Плюнь на гробныя прахи и на дѢтскія страхи;
Покой – смерть, не вред.
Так живал афинейскій, так живал и еврейскій
Епикур– Христос.

І можна казати, що це – знання істинної сладості життя, і що одна вона животворить серце наше. „ И не ошибся нѢкий мудрец, положивший предѢлом между учоним і неучоним предѢл мертвого и живаго” (там само, с. 250).

У цих розважаннях Сковороди ми маємо, по-перше, виявлення Августинової традиції апеляції до „внутрішньої людини”, до спілкування духовного, якому мова і тіло людини лише заважають. Вони, зрештою, відходять на другий план й поступаються місцем тоншому видові вираження думок та осягнення істини. Розмова постає як зустріч двох внутрішніх світів. Знаки і тіла є лише вмістилищами духу. Отже, завдання полягає в тому, щоб вийти за їхні межі, піднятися над знаками-тілами до безпосередньої чистоти значень-свідомостей=Істині. Значення можна відділити від їх носія, зміст - від форми. Духовний зміст неначе переливається з однієї свідомості у іншу, що уможливлює досягнення індивідуальних свідомостей у дусі.

Але, по-друге, розмова в істині постає у Сковороди не зовсім як щось безтілесне. Серце, що „обретається” у тілі”, має радіти, веселитись, і це є виявленням втіхи від життя, а спізна́ння її, як ми бачили, кладе межу між живим (знаним як істина) та мертвим (незнаним). Звісно, що для Сковороди як барокового мислителя це не могло не набувати символічного (емблематичного) характеру осмислення. В його текстах ми можемо побачити своєрідну варіацію натурмагічного і антропологічного мислення, що синтезується в тварному образі *Древа життя*, хоча про нього Сковорода згадує побіжно, адже є посутньо християнським мисленником, що, однак, не просто вбирав свої думки в міфопоетичну форму, але й використовував деяки символи й архетипи міфологічного мислення у своїх алегоріях, притчах та філософських „разглаголах”.

У міфопоетичній свідомості, як було показано вище, життя постає як деяка субстанція чи життєва сила, що виникає на заключних стадіях космогенезу. У багатьох міфологічних системах зображується поетапна поява носіїв життя – рослин, тварин, людей й поступове поширення життєвого начала з наростанням його інтенсивності. Основною властивістю життя є здатність до відтворювання самого себе у часі у дискретному вигляді, коли певним часовим відрізкам відповідає серія і послідовність генерацій. При цьому кожне конкретне життя проходить чотири стадії – народження, росту, деградації, смерті. Зустрічаються варіації цієї схеми,

наприклад: народження – життя – смерть – відродження (нове народження) , що символізується відповідно деревами чотирьох напрямків світу. У міфологічно-релігійних текстах особливо підкреслюється лінія життя, що сходить – від народження до максимальної стадії росту – цвітіння і плодоношення.

Виразно-наочний образ життя був знайдений у рослинному світі, точніше серед дерев, особливо тих, чий строк життя значно перевищував строки життя людини – дуб, явір, верба, модрина, кедр, сікомора, бан'ян тощо. У Древі життя, в самій його серцевині, заховане життя й його вища мета – безсмертя. Сенс безсмертя, пов'язаного з Древом життя полягає саме в тому, що воно мислиться як особлива життєдайна сила. Всі назви Древа життя споріднені з позначенням життєвої сили та її двох найбільш яскравих втілень – юності і довголіття (віку) (наприклад, давньогрецьк. „аіон" – це й „вік" і „вічність", й „життя" і „покоління").

Найбільш відомий образ Древа життя міститься в книзі Буття. „І зростив Господь Бог із землі всяке дерево, приємне на вигляд і добре для поживи і дерево життя посередині раю, і дерево пізнання добра і зла" (Буття. 2,9). Вигнавши людей з раю, Бог позбавив їх і Древа життя. Носіями життєвої субстанції виступає саме Древо життя і його плоди (яблука) і жива вода, що тече під Древом. Характерно, що ім'я Єва, з-за якої було втрачено Древо життя, і яка замінила його у давньоєврейській мові означає „життя".

Але й інші религії, що не відносяться до юдео-християнства, надають особливе значення рослинам і тваринам й пов'язують їхнє існування з життям людини та Древом життя. Часто-густо Древо життя постає як жіноче (материнське) начало. Наприклад, одним із варіантів є зображення Майї, матері Будди, що стоїть на розкритій квітці лотоса і тримає в руці священне дерево ашока. А якщо вірити «Сутрі про квітку Лотоса Чудової Дхарми», то Будда говорив: «Я приходжу у світ, як величезна хмара, з котрої лл'ється волога на все засохле і зів'яле, щоби позбавити живе від страждань, подарувати спокій та відчуття захищенності, земні радощі і насолоду нірваною». В цій сентенції під словом «все» мисляться істоти, що здатні відчувати. У буддизмі провадиться думка, що щастя людини невід'ємне від щастя всього живого світу.

Все це - магічний і містичний досвід, як і власне релігійний досвід віри, що постаючи в запитально-відповідн***и***х конструкціях й знаково-символічних та образних артикуляціях (зокрема, дискурсах і наративах) в культурі – лише свідчить, що життя як *всеохоплююче буття* не тотожне сущому, а відтак не може бути ні виражене, ні задане поняттям. Втім, з мого погляду, релігійна віра не схоплює сутність життя, як не схоплює його й

наукове знання. Проте віра як така набагато ближче до життя, ніж гнозис і його квінтесенція поняття. І це випливає з того, що зміст віри завше постає в двох іпостасях – віри, що здійснюється і віри, що засвоюється в актах цього здійснення. Водночас ви*являється,* що предметний зміст віри невід'ємний від самих інтенційних актів її засвоєння, говорячи словами Гуссерля, її „речовинність" для нас (її „гілетична матерія") - смислова, тобто її реальність стає дійсністю не через зміст, а через сенс. Можна сказати й так: зміст віри не дається в абстрагуванні (це буде вже *знання* змісту віри немов би іззовні), а постає як „ідеація", „смислове конституювання", в якому *сенс* й є *сутністю* віри. Це випливає з того, що, як пише К.Ясперс, віра не є ані тільки змістом, ані актом суб'єкта, а закорінена в тому, що є основою *явленості.*Отже, вона може бути представленою як те, що не є ні об'єктом, ні суб'єктом, адже й той й той існують в єдиному, що, поділяючись на суб'єкт і об'єкт, ***є*** явленням. Буття ж, яке не є ні лише суб'єкт, ні лише об'єкт, і яке, розщеплюючись на суб'єкт та об'єкт, при*сутнє* в них, постає *обсяжним.* З цього мислитель висновує: „*Віра є життям* із обсяжного, є керівництво і наповнення робом обсяжного"(курс. – *Ю.І.,* Ясперс, 1991, с. 428).

Саме небезпечне нині – це вульгаризація Писання, а саме така вульгаризація релігійних уявлень, коли творіння асоціюється з деяким фокусом: помах руки й дещо прокидається до життя. Насправді, чи можемо ми, навіть знаходячись у царині релігійних образів й понять, твердити, що *знаємо* як відбулось «творення» і в чому воно з'являється для нас. Ще більш ризикованим є пояснення актів творіння/творення природничонауковою мовою. Сучасний вчений-природодослідник, який рефлексує з приводу своєї методології, нині остережеться говорити слід за Гекслі чи Тимірязевим: „Або Дарвін, або Біблія". Й справа не в тому, що він буде шукати істину посередині, радше він просто відмовиться від такого вибору й насамперед від такої постановки питання. Якщо ж таке питання його зацікавить, він буде шукати спільні засади наукового знання і релігійного досвіду. Ось тут-то й може знадобитися допомога „мудрого судді" – фахівця, що володіє філософсько-методологічною культурою мислення. Такий фахівець, виступаючи в ролі методолога й експерта, може дати певні роз'яснення з приводу того як знання пов'язане з вірою, експлікувати нетривіальні значення понять творіння, творчості, свободи, часу, еволюції тощо. Він зможе показати, що визнання абсолютної закономірності вилучає із природи справжню еволюцію з принципово новими явищами живого, які неперервно знову і знову виникають, й що передбачувана креаціонізмом постійність світу сучасною науковою мовою може означати існування глибоких інваріантів (констант) нестабільного Всесвіту. Замість аналізу й селекції

фактів, фахівець зверне увагу конфліктуючих сторін на джерело їхнього конфлікту – уявлення про когнітивні й моральні норми та цінності наукового і релігійного етосу.

Фахівець, що володіє філософсько-методологічною культурою мислення, знає історію та філософію науки, не буде запрошувати вчених сперечатися з приводу днів-діб чи днів-епох творіння, а замість цього поставить проблему як колись це зробив блаженний Августин: він зверне увагу наукового співтовариства на нетрівіальність самого поняття часу й безглуздість традиційного антирелігійного питання: а що було до створення світу. З іншого боку, він нагадає вченим про те, що саме з цією проблемою часу зіткнулась сучасна космологія, де не існує заданого самою природою годинника, і коли про час говорити можна, то про космічний годинник як поняття не можна, хіба що, як про певну метафору, яка, втім, як ми вже говорили, так само має певний пізнавальний потенціал, але у певних межах. Й ще фахівець може нагадати, що всі ці глибокі проблеми певною мірою усвідомлювали отці Церкви, які, втім, могли цілком задовольнятися й буквальним розумінням історії про шість днів творення. Можна припустити, що з цього моменту, отці Церкви почнуть мудрішати в очах вчених, яким відкриється інший бік знання життя – досвід віри.

§ 4 Життєсвіт людини: від етичної до гуманітарної експертизи біотехнологій та новий імператив відповідальності

„ ...З попілу великої втомленості відродиться
фенікс нової життєвості і одухотвореності,
що провіщатимуть велике й далеке майбутнє
людства, бо лише дух безсмертний...”
(Едмунд Гуссерль)

Стрімкий розвиток біотехнологій, «сайенс» та «біоарта», маніпуляції з живими тканинами, відділеними від материнського організму, заперечують абсолютистське, в тому числі релігійне, розуміння смерті й поглиблюють наукові і громадські дискусії про відповідальність людини за інші форми життя. Усвідомлення цієї відповідальності особливо важливе саме там, де людина береться маніпулювати цими «іншими формами», й де їхнє

виживання цілком залежить від її діяльної участі. Іноді здається, що технології, які розвиваються стрімкими темпами — й, зокрема, біотехнології — винесли людство далеко за межі його культурної зрілости. Виникає питання: як можна побудувати таку систему цінностей, що враховувала б вплив цих технологій на суспільство і людину та відповідала новим уявленням про життя.

Щоб краще зрозуміти людиномірний зріз проблем біотехнологій, що підлягають гуманітарній експертезі спрямованій на аналіз норм і цінностей, які унебезпечують існування людини, простежимо деякі трансформації зв'язку „наука-мистецтво-технологія", котрі відбулись у минулому столітті й відбуваються нині.Тут передовсім треба виділити такі істотні моменти. «Мистецтво», «наука» і «технологія» — термини з великим культурним навантаженням. Філософи, науковці та історики мистецтва у той чи той спосіб повертаються до дискусій про межі їх поширення. У плині останніх десятиліть вони не раз відзначали взаємодію сфер, що підпадають під позначення цими термінами, зокрема, віднаходять все нові й нові зрізи їхнього взаємопроникнення, наприклад, вплив неевклідової геометрії і теорії відносности на творчість митців початку XX ст., нових технологій на Баухаус, вплив психоаналізу на сюрреалістів. Тим не менш представники традиційних напрямків мистецтва твердять, що воно таки зуміло уникнути радикального впливу науково-технічного прогресу.

Науково-технічні дослідження сьогодні потрібно розглядати у більш широкому контексті, ніж раніше: не просто як проведення спеціалізованих технічних експериментів, але й як культурну творчість, навіть як певне культурне висловлювання, що вже саме по собі містить елементи мистецтва. Дискусії останніх десятиліть були провокативним джерелом ідей про взаємну окличність мистецтва, науки та технологій. У їхньому світлі можна сформулювати декілька таких припущень, які розширюють обрій попередніх значень цих понять. Передусім можна потлумачити, що будь-яка креативна система, за виключенням людського тіла, є технологія. На різних етапах історії високорозвинутими технологіями поставали агрокультура, керамічне виробництво, письмо, видобуток та використання вугілля, виробництво фарб, скульптурні інструменти й техніки, друкарська машина. Пізніше високими технологіями стали фотографія, кіно, електричні машини, електричне освітлення, радіо, телебачення, звукозапис, відео. Сьогодні на передній план виходить роботехніка, яку кваліфікують як мистецтво високих біокомп'ютерних технологій.

Взагалі, всі вищеназвані технології тією чи тією мірою відчужували людину від природи, від живого як такого, утворюючи в природному

ланцюгу буття штучні перервності, які у той чи той спосіб створювали катастрофічні ситуації й несли загрози людському існуванню. Осмислення цих проблем породило численні концепції філософського, історичного, релігійно-моральнісного, а згодом екологічного і ноосферного характеру. Всі вони розгортались по вісі „природа-культура", „природа-цивілізація", „природне-штучне", „живе-неживе". Згодом, виявилась ще одна опозиція в осмисленні ланцюгу „людина – технологія - природа", а саме „своє-чуже", яка, втім, означилась ще в міфологічному мисленні, проте не у вигляді концептів, а образів та символів. Але так чи так, ці образи, а потім концепти, смислово завжи були пов'язані з проблемою життя, виживання, адаптації природних умов до свого життєвого світу («ойкумени» буття) й навпаки, зрештою, перетворення „несвого", втаємниченого, страшного, незнаного, чужого на „своє" - рідне, знайоме, знане, відоме, що знаходило вираження в термінах „освоєння" та його протилежності „відчуження".

Без сумніву, біотехнології та «роботехніка» (термін ввів всесвітньо відомий письменник-фантаст Айзек Азімов) є особливим видом Чужого, що постало перед людиною в Новітні часи. З одного боку, воно - не природне явище, але з другого – і не зовсім людське, хоча до людини має відношення як її продукт. Тут, звісно, діють й соціально-економічні відносини, тобто „відчуження" у сенсі Маркса, про яке не слід забувати й яке формує певне світосприйняття та свідомість „одномірної людини" (Маркузе). Як таке світосприйняття впливає на технології комунікації й мислення науковців, митців і творців технологій, - окрема розмова (а що такий вплив здійснюється немає сумнівів), тут же ми акцентуємо увагу на загальнофілософському і культурологічному аспекті, власне на аспекті, так би мовити, „культурних технологій" й творчості людини. Так от, по-друге, Чуже в роботехніці постає як „інстальоване" людиною назовні, таке Чуже, яке вона свідомо і доцільно створила, й свідомо та доцільно собі ж протиставила. При цьому, що цікаво, в актах усвідомлення цього у людини починають діяти давні архетипи і символи, на грунті яких вона означує Чуже у різний спосіб різними смисловими імплікаціями, сприймаючи його передусім з точки зору Добра й Зла. Й тут, безумовно, підключаються соціальні фактори, адже технології з моменту створення, майже відразу використовуються для маніпулювання людською свідомістю, без різниці, з якою – ритуально-символічною, фінансовою, мілітерною чи ідеологічною - метою. Позаяк технології сьогодні дедалі більше використовуються для контролю над людською свідомістю, то виникає думка, що сама людина може бути змінена, й так само радикально як навколишнє середовище та спосіб життя.

Оцінка ризиків, загроз і небезпек, що пов'язані із задіянням даних технологій, актуалізує проблему етичної експертизи наукової та технологічної діяльності, а також необхідності впровадження гуманітарної експертизи як продовження і розширення першої до меж «умов можливості» (Кант) людського існування й сенсів людського буття. Сферою застосування етичної експертизи спершу стали дослідження з участю людини, передовсім – дослідження біомедичні. У сучасній практиці проведення біомедичних досліджень прийнято, що кожний дослідницький проект може здійснюватись лише після того, як буде схвалений незалежним етичним комітетом. Головна ж мета етичної експертизи – *визначення ризиків і небезпек* для фізичного й соціального життя досліджуваних (тут вводяться концепти здоров'я, включаючи психічне і духовне, гідності та прав людини, які надалі операціоналізуються у вигляді показників), й чи є *виправданими* ці різики з погляду *значимості* тих знань, заради яких організуються ці дослідження. Важливим при цьому є те, що етична експертиза захищає не лише досліджуваних, але й дослідників. Необхідне ж підключення до етичної експертизи, з метою забезпечення публічності та дискурсної легітимації її результатів, а також знань і здатностей нефахівців, поглиблює й розширює дану експертизу до меж гуманітарної, яка націлена на оцінку ціннісно-нормативних диспозицій і переживань пересічної людини та вираження їх зрозумілою мовою (Юдин,2006,с.30) з одночасною оцінкою засобів, умов, тактики й стратегії її організації та проведення.

Одним з аспектів такого роду експертної діяльності є оцінка агресивності сучасних біотехнологій, не лише з боку їх застосування, але й, так би мовити, з боку їх онтологічного статусу – їхньої культурної „артефактичності", в якій сполучається природне і штучне. Й тут виникають різні наукові та мистецькі дискурси, які, втім, постають, з мого погляду, як достатньо далекі від феноменологічно-герменевтичних (власне гуманітарних і екзистенційних) засад раціонального мислення, а тому й утруднюють визначення підстав етичного та гуманітарного експертування. Їхні „проекти" чомусь часто-густо зводяться до „очевидностей", а саме до констатування ситуації. Так, французький філософ Поль Віріліо у своїй праці „Відкриті небеса" стверджує, що нові технології скоро будуть керувати не лише зовнішнім простором нашого тіла, але й самою «природою» індивідуума. За словами філософа, наш стан не буде відрізнятися від того, в якому нині знаходиться каліка. Саме тому прикладом кращої стратегії, висновує Віріліо, вже нині може стати стратегія виживання „каліки", яку можна назвати „моделлю нової людини" (Фукуяма, 2004, с.284). Та чи не веде така стратегія нас у бік, так би мовити, „духовних мутацій" і дегуманізації? Тут слушно

поставити й таке питання: чи не сприяємо ми і, якщо так, то якою мірою зародженню в нас самих „технологічної реальності”? Але ж у який спосіб ми творчістю відстоюємо своє майбутнє?

Сьогодні, коли технологія націлена на організацію нового типу матеріальності (а розвиток техніки показує, що спершу вона прагне перетворити неорганічну, потім органічну і, нарешті, власну природу людини), як ніколи актуалізується питання вибору системи цінностей, що покладається в підмурок такої організації. Й тут зв’язок техніки, мистецтва і науки з етикою має спиратися на нову „ внутрішню оптику” бачення самих себе та того артефакту, що веде до зустрічі з невідомим, іншим, чу´жим і Чужим. Інакше це Чуже, так і залишиться неприступним не лише для умоспоглядання, але й звичайного погляду.

Понад століття сучасна наука в особі біології, анатомії і фізіології наближалась до процесу аналітичного препарування тіла робом його ретельного розчленування та аналізу органів й функцій. Сьогоднішні наробки молекулярної генетики, роботехніки і нанотехнологій є лише своєрідним продовженням цього процесу, але на більш високому модельному рівні. У моделюванні цього тіла, як ми бачили вище, активну участь бере мистецтво, а саме біоарт, що тісно взаємодіє з наукою, створюючи складні технології, які поєднують традиційні мистецькі прийоми відтворення природи людини та її тіла з сучасними біотехнологіями. Загальний ефект впливу цих комплексних технологій можна резюмувати у визнанні тіла в якості „протезу” тієї моделі існування, яка якщо й не робить ще неможливим повернення до природного тіла, то всіляко супротивиться цьому.

Це перетворює проблему артефакту сучасних біотехнологій, роботехніки і нанотехнологій на *онтологічну* проблему. Адже такий артефакт не можна звести ані до чогось суто природного, ані до чогось суто фізичного. Його створення як певної предметності не вичерпує сутності біомистецьких та наукових технологій, адже ця реальність ще у процесі її творення починає впливати на життєсвіт людини, культуру в цілому, а отже на цінності і норми, які значимі для людини й за допомоги яких вона визначає сенс свого існування та тлумачить свою природу. Відкритість світу та „екцентричність”людини (Гелен), що покладаються в її самотрансцендуванні, власне й уможливлюють наше техніко-технологічне ставлення до природи й власного тіла.

Кожний знає про „трансцендентність” світу в якому він живе, адже кожний знає про *межі життя* в ньому, знає, що живе у світі, в якому він *помре*, принаймні не буде існувати тілесно, існувати як тіло, хоча це знання,

завжди перебуваючи у горизонті свідомості, не обов'язково тематизується у її повсякденному досвіді Але така тематизація, як показує історія мистецтва і науки, завше відбувається у свідомості митців та науковців. Досвід перехитрування природи, спрямовуючи її на себе, досвід створення артефакту чи певної репрезентативної системи знань, тобто чогось нового, досі ще не існувавшого, підносить людину, дає їй відчуття *свободи* і *незалежності*. Отже, онтологічний статус технологічного, мистецького чи наукового артефакту – це власне метафізична проблема людини, яка зумовлена тим, що їй притаманна цілковито неприродна (тобто така, якої не існує в природі) здатність *заперечувати* не тільки свій світ, а й саму себе.

Під впливом біомистецьких і наукових технологій та їх артефактів ми посутньо виявляємо існування в нас самих якоїсь нової технологічної реальності, яка не тотожна попереднім технологіям перетворення неорганічного світу, технологіям землі, вогню, води, повітря, хоча й споріднена з ними. Більше того, в їхніх артефактах ми гостро відчуваємо існування чогось іншого в собі, не органічного й, навіть, чужого у вигляді різного роду „протезів" та кентаврів „природного-штучного". Звідки виникає це знання чужерідності й чужості? Очевидно, звідти ж, звідки й знання, що інше тіло є таким, як я, іншим. А.Шюц та Т.Лукман пишуть: „Це знання, яке визначає досвід дечого іншого, походить з дивовижного способу, в який я переживаю сам себе. Всі мої одиничні досвіди того чи іншого мають смисл „мої одиничні досвіди".Я переживаю себе як внутрішнє в єдності позначених цим актів свідомості, в яких я відчуваю, бажаю, пригадую, фантазую і накреслюю.Водночас в єдності сприйняття, діяння у світі ближнього довкілля та потерпання подій, які впливають на мене з цього світу, я переживаю себе спрямованим на зовнішнє. Хоча я можу уявити, що я хочу ... але не звертаю увагу на світ мого ближнього довкілля, я наштовхуюся головою на дерево. З моїм тілом відбувається багато того, чого я не хочу; але воно робить також багато, чого я хочу. Я не переживаю себе в жодному разі „лише" як спрямоване назовні тіло; але принаймні в повсякденній дійсності я переживаю себе „також" як тіло – зсередини... Моє внутрішнє „завжди тут"; моє зовнішнє лише тоді, коли я звертаюсь до нього або коли мене зачіпає щось зовнішнє, або – якщо припуститути, що інший дивиться на мене – коли я представляюся іншому" (Шюц, Лукман,2004,с.486). У такий спосіб на інших переноситься обґрунтоване у досвіді самого себе «знання».

Тіло, яке, як і моє тіло, могло б виказувати щось внутрішнє, рухи, які, як і мої рухи, могли б бути діями. Все це провокує перенос смислу. Якщо я зморщую своє обличчя, і він зморщує своє обличчя у відповідь, якщо я простягаю йому руку і він тисне її, не може бути жодного сумніву: він такий

як я. Мені не спадає на думку, що природа або Бог у змові проти мене й вводять мене в оману щодо існування таких, як я. Проте, все ж, Іншого я переживаю не зсередини, а лише ззовні. В той момент, коли я «знаю», що інший у своїй зовнішності виказує мені своє внутрішнє, я також «знаю», що він «знає», що моє внутрішнє втілюється у зверненому до нього зовнішньому. Його відчуття, бажання та думки в життєвому теперішньому мені безпосередньо передає його тіло як його присутність (там само, с.487).

Така феноменологія сприйняття, зрештою, й зумовлює інші переживання свого тіла, тобто через переживання Іншого та звернення до іншості як такої. В цьому світлі артефактність людського тіла, що утворюється й сприймається через мистецькі і наукові технології як нова технологічна реальність всередині нього, є тією мірою інородною й чужою, якою її провокують і продукують ці технології. Причому митці, які працюють з високими технологіями не завжди орієнтуються на науку. Технологія розглядається широко як мистецтво вміння, як „ноу-хау", а наука як знання, передовсім як знання причин. Відтак гадають, що інженери й технологи зацікавлені головне в тому, щоби продукувати або вдосконалювати, а не в тому щоб пізнавати. Й ця установка зберігається у головах багатьох людей і живить повсякденний виробничий досвід. Втім, сьогоднішній взаємозв'язок мистецтва, науки і технології заперечує таке розуміння. Наприклад, розробка такого приладу як потужний фізичний прискорювач частинок (згадаймо андронний колайдер) стає причиною генерації цілого комплексу технологічних проблем, а створення нових ліків – причиною нових відкриттів в галузі фізіології та органічної хімії. З іншого боку, створення абстрактних моделей в науковому пізнанні, зокрема, в теоретичній молекулярній біології та генній інженерії, надихає митців до експериментування з образом людського тіла як своєрідного кентавра природного й штучного. Не випадково, Альберт Ейнштейн висловлював сентенцію, що й митець й науковець „підміняють" світ даний у досвіді, світом, який вони створюють заради трансценденції, виходу поза межі даного у „натуральному" досвіді.

Втім, ймовірна можливість створення не лише нового тіла людини, але й створення нової людини як такої. Тут існує два шляхи. Як пише Вітторіо Гьосле, можна уявити, з одного боку, генно-технологічні маніпуляції, внаслідок яких людська природа зазнає радикальних змін, хоча й залишається в рамках геному, властивого людині як організму. З іншого боку, можливе й заміщення людських дій неорганічними засобами, приміром, комп'ютером, що виконує моторні, а зрештою, і розумові функції. Зрозуміло, що другий шлях ще небезпечніший. Адже навряд чи можна

заперечувати, що організми мають певний внутрішній вимір. Натомість найжахливішим у сучасній комп'ютерній технології є те, що істоти, яким ми цього внутрішнього виміру не приписуємо, стають дедалі подібнишими тим, у яких він є. У підсумку – принаймні, спираючись на певну психофізичну теорію – можна уявити дві істоти, які у перспективі виглядатимуть майже подібними. Перша з них постає як самоціль, а друга залишалася б машиною, яку можна розібрати з метою подальшого її вдосконалення і технологічного використання (Гьосле, 2003, с.109-110).

Зазначені вище наслідки безпосередньо пов'язані з технічним артефактом. Однак загрозливого характеру для існування людини набувають й, так би мовити, „побічні" наслідки взаємодії науки-мистецтва-техніки на сучасному етапі. Це передовсім наслідки, що виявляють свій *екологічний* зміст й випливають з цілераціонального характеру *напруги між технологіями та принципом органічного.* Друга група побічних наслідків має *економічний*, *соціальний* та *політичний* зміст і пов'язана з орієнтацією техніки та технологій на масове споживання, відтак змінює поведінку людей, їх *стиль* життя. Новітні технології у безпрецендентному для світової історії масштабі породжують *вільний час*, не даючи відповіді на запитання про доцільність і сенс його використання, вони призводять до зростання складностей світу, який дедалі менше підвладний людському осягненню. Як зазначає В.Гьосле у цьому зв'язку, вивільнення цілераціональності від ціннісної раціональності призводить не лише до небезпечних наслідків розвитку техніки, але й самої людської особистості. Тут можна погодитись й з іншою важливою думкою мислителя, а саме тією, що розв'язати цю проблему неможливо апелюючи до якихось ірраціональних утворень культури та свідомості людини. Без раціональної опозиції техніці, яка неможлива без встановлення нормативних орієнтацій людської діяльності, годі очікувати опанування відповідними проблемами (там само,с.116,119). Ми можемо додати, що без етичної оцінки, зокрема, без біоетики, розширення якої неодмінно веде до гуманітарної експертизи, такі очікування вкрай звужуються.

Основне завдання біоетики – сприяти виявленню різних позицій зі складних моральних проблем, які лавиноподібно породжують сучасні біотехнології та біомедичні практики. Чи можна клонувати людину? Чи припустистиме створення генетичними методами нової „породи" людей з високими фізичними та інтелектуальними якостями? Чи є евтаназія злочином або ж актом милосердя? Чи можна й потрібно казати правду пацієнту про його невилікованість або ж незліковність хвороби? Чи потрібно питати дозволу у родичів загиблого про використання його органів з метою лікуванні інших людей? Біоетика практично спрямована на пошук морально

обгрунтованих і соціально прийнятних рішень з цих й подібних до них питань. Методом біоетики є *публічне, засноване на раціональній аргументації, обговорення* біотехнологічних та біомедичних проблем всіма зацікавленими сторонами з метою досягнення взаєморозуміння й пошуку взаємоприйнятних рішень. Біоетика грунтована ***невідчужуваним правом*** *кожної людини на* ***визнання*** *в ній* ***особистості***, тобто правом бути не лише засобом для реалізації *чужих* цілей.

В.Р.Поттер, який запропонував термін „біоетика" у 1970 році, вважав, що глобальна біоетика розвертає класичну етику на 180 градусів. У ній, як ми вже говорили, розвивається аргументація, що сам процес звернення до належного, визначається тим, що ***є***: нам *потрібно знати*, як працюють наші тіла, як працює мозок, як функціонує екосистема, і це знання є умовою *що нам слід робити* (Поттер,2004,с.6). Прикметним у міркуваннях В.Р.Поттера є те, що він мірою розвитку своїх думок виходить на ідею громадянського суспільства, яка дає нам можливість переглянути наші погляди на антропоцентризм й скорегувати їх у бік дійсного розуміння балансу між останнім та «біоцентризмом». Це по-перше. А по-друге, у цьому моменті звертання до ідеї громадянського суспільства він, на мій погляд, наближає принципи біоетики (такі, скажімо, як принцип поваги людської гідності, принцип визнання автономії особистості, принцип справедливості, а також принципи інформаційної згоди, невтручання у приватне життя, презумпції згоди, Гіппократове «не зашкодь») до принципів гуманітарної експертизи. Про це говорить й використання ним таких понять як «прийнятне виживання», «якість життя», «добре життя», «спосіб життя», «краща життєва утопія», не говорячи вже про поняття «життя», «свободи», «прагнення шастя». Якщо при цьому згадати, що В.Р.Поттер вводить в контекст свого біоетичного мислення (хоча й на свій кшталт осмислює) такі „соціологічні операціонали" як «участь в громадському житті», „захист довкілля", „покращення здоров'я людини", то стають зрозумілими шляхи, що можуть вести від біоетики до гуманітарної експертизи біотехнологій.

Істотним у міркуваннях В.Р.Поттера є й те, що він переймається проблемами ефективності та соціальної віддачи біоетики, які великою мірою залежать від цілей та завдань біоетики, а з іншого боку - рівня фаховості експертів, чим власне окреслює певну стратегію наближення біоетики до гуманітарної експертизи. Стале глобальне виживання, на думку вченого, потребує від нас професіоналізації „соціального опікунства" як зі змістовного, ціннісно-нормативного, так й організаційного боку. Аналізуючи книгу С.Брінта „У віці експертів: змінена роль професіоналів у політиці та громадському житті", він приєднується до проведеного автором

розрізнення двох концептів: „соціально-опікунського професіоналізму” та „професіоналізму експертів”. Збільшення спеціалізації і технологізація методів сучасного життя, на його думку, призвели до того, що на противагу раніш культивованим технологіям „соціального опікунства”, нині від фахівців вимагають виключно одного – технічної експертизи. Цій практиці потрібно протистояти, зокрема, концептуально протиставити нині поширеним професійним етикам обґрунтування „фахових етик, спрямованих на досягнення соціального блага”. Одним з практичних кроків тут постає оволодіння „опікунським професіоналізмом” фахівцями з біології, соціології, політичних наук й економіки та їхнє активне включення у трансформацію суспільства (там само, с.13).

На мій погляд, розвиток в останні роки гуманітарного експертування показує, що можна провести й певні аналогії між принципами і поняттями біоетики та поняттями гуманітарної експертизи. Це, наприклад, стосується введених у вжиток Б.Г.Юдіним та І.І.Ашмаріним таких понять як „людській потенціал”, „людській капітал”, „випереджаюче переживання”, „ризики діяльності”, „презумпція винуватості”, „презумпція пильності” та ін., у змісті яких знаходять операційні та нормативні підстави для оцінки спроможності (можливостей) людини гідно жити і діяти в умовах певного соціуму, відтак й оцінки ризиків та небезпек, що загрожують як людській гідності, так й людському життю взагалі (Юдин, Ашмарин,1997, с.78-86). Особливе значення для проведення гуманітарної експертизи мають такі принципи біоетики як „автономія особистості”, „справедливість” і, звичайно ж, Гіппократова вимога „не зашкодь”, що в сучасній біоетиці набула розширення у вигляді формулювання імперативу: „ не тільки не зашкодь, але й чини благо”.

Позаяк граничною підставою гуманітарної експертизи є людина з її якостями і можливостями (але людина не розглядається тут як „об’єкт” чи „предмет”, а постає в горизонті значень свого існування, або ж, за словами М.Фуко, „з’являється як емпірико-трансцендентальна істота, думки якої постійно пов’язані з немислимим”, або ж, за Геленом, як „екцентрична істота”), то ми в її проведенні не можемо абстрагуватись від певних антропологічних припущень („антропологем”) як умови можливості будь-якої гуманітаристики. Проте ці антропологеми, „екзистенціали”, соціокультурні концепти в безпосередньому проведенні експертизи, її техніці, методологіях і технологіях потребують певної інструменталізації та операціоналізації. Виникає питання: як співвідносити ці загальні передумови з власне техніками гуманітарного експертування?

Труднощі розв'язання даної проблеми полягають в тому, що в гуманітарній експертизі ми маємо запобігати редукції, з одного боку, до „очевидностей" – настроям, переживанням, емоціям, мотиваціям життєсвітів, а з іншого – до певних ідеалізованих об'єктів, репрезентатами яких виступають певні терміни, показники, операціонали, індекси тощо. Як в першому, так й в другому випадку на нас чатують пастки Локкового і Декартового розуму (раціоналізму). Й тут ми маємо пам'ятати, що ми власне пізнаємо „зроблене зробленим" або ж, як пише М.К.Мамардашвілі, „техносами" (хоча й створеними „нерукотворно"), і в цьому уподібнюємося барону Мюнхгаузену, який витягує себе з трясовини за власну чуприну.

Тим не менш, очевидності та переживання життєсвіту, їхній дискурсний вимір (тобто вербальне й концептуальне вираження в дискурсних практиках живих комунікацій), іманентні структурам ціннісних суджень і оцінок життєсвіту людини, які, власне, й постають базисом та предметом гуманітарної аналітики. Як передумову гуманітарної експертизи їх можна узагальнено позначити як екзистенційний контекст останньої. Відтак в гуманітарній експертизі доводиться виходити й утримувати в полі *тематичного аналізу* вербалізовану на грунті відповідних нормативних й ціннісних диспозицій (втілених в певних символах і текстах) „екзистенційну налаштованість" (М.Гайдеггер) індивідів. Ця остання узасадничує „гру настроїв" людей та певних спільнот і розподіляється, зрештою, між полюсами „загроза-спасіння", „ страх- надія", „життя-смерть".

Необхідно мати на увазі, що за умов *плюральності* життєсвітів, всередині цих дихотомій спостерігається інтенсивна ціннісна та нормативна рухомість їхніх полюсів, що призводить до розмитості меж між ними і породжувати дифузію ціннісно-нормативних систем й дискурсивних практик, які є носіями і опосередковують їхнє існування. Сфера множинності у такий спосіб постає як сфера *публічності*, в якій відбувається *легалізація* та *легітимація* настроїв у формі їх *визнання* чи *невизнання,* (відповідно, толерування чи ні), адже тут індивіди борються за свою ідентичність (отже, й саморозуміння), честь і гідність. Контекст *екзистенційний* (передусім свобода вибору) постає тут як контекст *соціальний*, що пов'язаний з правами і свободами, відтак й як контекст *політичний*, позаяк свобода вибору, зреалізовуєма в системі прав і свобод, у певний спосіб визначається конституйованими в даному соціумі ідеалами справедливості, свободи, солідарності.

Загроза і спасіння, страх і надія та ін. парадоксально збігаються в життєсвіті людини й утворюють своєрідні «екзистенційні апорії» (Л.Кіященко). Апорії тут виступають як екзистенційний виклик різним

способам раціоналізації та концептуалізації життєсвіту, передовсім, інструментальній й науково-технічній раціональності. Цей екзистенційний виклик набуває ролі свого роду граничної підстави *пошуку відповідей*, що зреалізовується в різного роду репрезентативних системах знань, необхідних для прийняття раціональних (практичних) рішень Ця обставина передбачає, зокрема, вивчення *об'єктивуючих* механізмів процедур раціоналізації і операціоналізації. Проте в їх розкритті потрібно долати біхевіоризм та операціоналізм a la Бріджмен, й максимально використовувати принципи феноменолого-герменевтичного тлумачення життєсвіту людини, виходячи з тематизації його структур, в яких дискурсно генеруються концепти, що мають своєю інтенцією „ випереджаюче переживання" (Б.Г.Юдін).

Важливе методологічне значення для легітимації переходу від етичної (передовсім біоетичної) експертизи біотехнологій до гуманітарного оцінювання останніх з точки зору ризиків й небезпек для людського існування мають принципи філософії біології, за допомогою яких обгрунтовуються норми біогносису, тобто когнітивні і ціннісно-нормативні (в тому числі етичні) межі припустимості втручання в живе. Внутрішня структура сучасного біологічного знання руйнує усталене методологічне уявлення між співвідношенням емпіричного та теоретичного рівнів пізнання, веде до утворення нових когнітивних й нормативних складових наукового мислення, формує свій специфічний дискурс та комунікативно-герменевтичне поле з його мовою та етосом вченого-біолога. З іншого боку, у такий спосіб трансформується й традиційне уявлення про зв'язок теорії і практики, коли небезпека, ризики та загрози для людського життя, що пов'язані з втіленням теорії *в* практику в сучасних біотехнологіях та генній інженерії, висувають перед вченими *імператив відповідальності*, що вимагає не лише розробки деонтичної професійної етики вченого (Р.Мертон) чи розвитку та прикладання принципів біоетики (В.Р.Поттер), але й втілення ідеї *опосередкування теорії* ***через*** *практику* (Д.Бьолер). Реалізація цієї настанови потребує забезпечення вільної комунікації й широкого діалогу як серед вчених (особливо вчених-біологів), так й діалогу вчених та громадян з правом рішення щодо невпинного досягнення згоди у царині ціннісних орієнтацій, потреб та цілепокладань суспільного планування. Зрештою, науковий, в тому числі й науковий біологічний прогноз, передбачає існування закритих систем, тоді як системи живого, як і людське життя з його свободою вибору, є відкритими системами. Філософсько-методологічне, рефлексивне ж уточнення знання в аргументативному діалозі з одночасним обгрунтуванням *належностей* в етиці дискурсу неодмінно веде до формування *імперативів* відповідальності й спільної відповідальності для

сьогоднішнього техногенно вибудованого, в тому числі біотехнологіями, світу „ризиків" та „загроз". З цього погляду великого значення набуває гуманітарна експертиза біотехнологій як своєрідне продовження етичної експертизи, що грунтується як на принципах біоетики, так й етики дискурсу, знімаючи у концепті спільної відповідальності перед майбутнім життям екзистенційну гру страху та надії.

У загальнофілософському плані тут постає проблема: наскільки взагалі Homo sapiens може контролювати Homo faber. Найважливішим в цьому плані, як зазначає А.М.Єрмоленко, є запитання К.-О.Апеля про те, як далеко ми маємо зайти у встановленні наших моральних і правових обов'язків щодо тварин й під якою назвою мають бути сформульовані квазі права позалюдських істот? Виходячи з цього й відповідно до універсально-дискурсивного принципу А.М.Єрмоленко пропонує нове визначення категоричного імперативу, який набуває екологічного характеру: чини лише згідно з максимою, виходячи з якої ти міг би передбачити, що наслідки та побічні наслідки, які здогадно виникатимуть з її всезагального застосування будуть «прийнятними» для всього сущого, що немов би бере участь у дискурсі як рівноправний партнер (Єрмоленко,2007,с.119). Таке формулювання категоричного імперативу, на думку дослідника, дає можливість розширити адвокаторські функції дискурсивної етики, починаючи з потенційно здатних до аргументації живих істот (чи буде це етика медицини, яка висуває концепт відповідальності щодо тяжко хворих людей, чи біоетика, чи етика відповідальності за прийдешні покоління) й закінчуючи всім сущим, причому це не лише відповідальність *за*, але й відповідальність *перед.* Адже дискурсивна етика через своїх агентів, які репрезентують суще в діалозі, тим самим говорить начебто його голосом (там само). Водночас саме «через дискурс, що не менш істотно, здійснюється відпрацювання етичних норм та принципів, котрі внаслідок цього є не тим, на що я можу зважати чи – навпаки, а тим, переступити через що я не в змозі. Адже самі ці норми та цінності стають регулятивними принципами поведінки особистості, нормами мого сумління не тому, що існує якийсь абстрактний обов'язок, а тому, що я сам їх випрацював у процесі інтерсуб'єктивного, вільного й аргументативного дискурсу. Це й накладає на мене обов'язок додержуватися цих цінностей і норм, накладає на мене відповідальність за їх виконання чи невиконання» (Андрос,2004,с.190). До цього можна додати, що в такому сенсі нас неминуче має *поєднувати* і *зобов'язувати* «м'яка сила ліпшого аргументу» (Ю.Габермас) й визнання інших людей, хоча й схильними до помилок (як і ми самі), але розумними. Як писав Жак Дерріда, «впускаючи у свій простір Іншого, я відкритий як для

кращого так і гіршого». Втім, презумпція розумності іншого та Іншого в організації та у вигляді набутку біотехнологій, будемо сподіватись, не перетворить його на Чуже й сприятиме толеруванню нових артефактів технологічної культури як відблисків нашого майбутнього, просякнутих животворним духом творчості людини.

Змагання зі смертю, або Вічність життя

„Повсюди вічність ворушиться,
І все до небуття стремить,
Щоб буттю причетним бути”
(*Йоган Гете)*

Усі науки грунтуються на врахуванні й обчисленні впливів, які людина справляє на світ, на мінерали, метали, рослини, тварини, людей – від атомів і вірусів до життя морського їжака та свого ближнього. І якщо вплив на камені породив особливу науку про камені, вплив на живі тіла – медицину й біологію, то вплив на людське життя породжує особливе знання – гуманітарне. Й тут головне, щоб останнє не уподібнювалось природознавству з його об’єктивною „нейтральністю” й прохолодним ставленням до результату як вимогою „чистоти” і „раціональності” наукового знання. Постає парадокс: чим більше людина вбиває враження від впливів на неї саму, тим сильніше вона стає залежною від тих слідів, які життя залишає „на” і „у” чомусь іншому. Вона постійно придушує дещо у світі, який хоче неначе вичерпати до дна, щоб зрештою й там знайти якусь буттєву шпаринку, якесь когнітивне віконце і зазирнути безодні у вічі. У цьому прагненні *весь час*, визначаючи життєвий шлях, її напучують питання, питання питання... Передовсім питання відомі у своїй тривожності з часів гностика Василида: „Хто я?”, „Де ми?”, „Куди йдемо?” Або ж, вкрай побутові, так би мовити, звичаєво-звичайні, „етосні” для всіх часів, народів і культур: „А якщо це –сліпа доля?”... А далі на обрії свідомості людини, яка артикулює себе в культурі як розумна істота, неодмінно з’являються філософські сентенції на кшталт „закинутисть у світ”, „мислячий очерет”...

Невідомість пізнання манить, навіюючи страх, проте людина не спиняється перед ним, як й перед нескінченністю пізнання, що породжує безкраю напругу і Бьомову муку як джерело життя та, водночас, дарує радісне піднесення духу в його Сковородиновому доланні нудьги буття - витоків всього умовного, конечного, смертного. Тут Фаустова воля поєднується з Гамлетовим сумнівом, а Дон-Кіхотів «ідеалізм» - піднесення Імені жінки й боротьба з вітряками, з Дон-Жуановою любовною грою та

еротичними змаганнями. Зрештою, у всіх цих проявах „людського, надто людського", йдеться про змагання людського життя зі смертю.

Людина приходить у життя не робом мислення. Народжуючись як природна істота, вона, проте, починає жити ще в материнському лоні, не лише як сполучне утворення двох зігот Х та У, а тоді, коли на неї чекають, проектуючи у цьому жаданні життєсвіт людських відносин, не завжди безхмарих, проте завжди просякнутих сподіванням любові та вірою в неї як живлячу силу, яка стремить повноти буття, тобто щастя. Людське дитенча народжується у зверненому до нього стурбованому рухові голови матері, де приховується запитання - „живе-мертве?", та радісно-всміхненому її обличчі чи то стражданно-гіркий посмішці, коли вона впі*знає*, що життя дитини сталось. І це запитання супроводжує людину все її життя, набуваючи різних *форм* і *значення*, проте *сенс* його залишається незмінним: „Хто ти є людина, що я маю робити й на що я маю сподіватись, щоб знати про тебе (себе) ?" І задовго то того, як наше „смертне" - позаяк життєве - мислення може допомогти нам толерувати відповідь на нього, ми витрумуємо пристрастну гостроту цього питання завдяки наївній віри у любов до нас наших рідних, батьків й дідів. І ми вростаємо в людську - родинну, історично-етносну, національно-культурну, глобальну - спільноту завдяки цій вірі в любов, любов на якій, власне, й грунтується наша довіра до життя. При цьому наше життя за одночасного розгортання у всіх цих вимірах відбувається, усвідомлюємо ми це, чи ні, в космічних масштабах Універсуму, а ще, що нині найбільш є загрозливим для нього - на тлі сучасних екологічних реалій (Кисельов, Канак, 2000,с.120-178). Й розвиток його не припиняється, доки людство – окремі люди, народи і нації, не ставляться в умови, які дорівнюють фізичній смерті, руйнівній дії природних стихій, загарбанням, нищенням… (Лук,1995, с.17).

Згодом, завдяки цій довірливій любові до життя, коли під його плином й впливами вона руйнується, викарбовується й наша воля до життя. Втрата довіри перетворює життя на турботу, страх і скорботу, інспіруючи *у часи* сумніву та відчаю запитання: „Що робити?", "Що ти можеш знати?", „На що сподіватись?", „Хто ти?". У цих запитання ми постаємо в своїй природі („натурі") як дійсні люди, що чекають відповіді, а головне надають сенсу своєму Імені (й) по Батькові в Призвіщі у вигляді певних *імперативів дій* – когнітивних і ціннісно-нормативних. А людина, що здатна вслуховуватись у висловлевлені, відтак звернені до неї, імперативи постає принципово *виховуваною*, здатною навчатись і спроможною відповідати на запитання, отже й нести цю відповідь, здійснювати її в самих актах відповіді (відповідаючи на питання), тобто бути відповідальною особою. Між тим, у

питаннях життя, *час* того, хто запитує завше відрізняється від часу відповідаючого. Звідси бере витоки й глибинна метафоризація життя у вигляді екзистенційної достеменності образів часу, як скажімо, в Августина: минуле –„пам'ять"(„Віра"), майбутнє – „спасіння"(„Надія"), теперішнє – „життя"(„Любов").

Питання постають перед нами в модусі, який перевершує свободу нашої волі й в ситуаціях які ми не вибираємо. Відтак зміст їхній - наперед визначений (природно-історично необхідний?), тоді як форма опанування ним випадкова й довільна для нашої волі вибирати. У такий спосіб запитання виходять за межі наявних - чи то очевидних - відповідей, хоча певною мірою відповідають модусу дійсності їхньої постановки – мовляв, „яке запитання, така й відповідь". Проте життєвий конфлікт, життєві проблеми, життєва криза, несправедливість, депресія, смерть зумовлюють постановку питань у модусі не існування, а можливого і належного, або у формі нашої нужденності. Тому ми не можемо дати миттєву безпосередню відповідь на ці запитання, і з цього погляду знання - практичні, мистецькі, релігійні, наукові, філософські - виступають допоміжними засобами для того, щоб продовжувати жити, відтворювати себе як живих й розумних істот в добрі, сприймаючи життя як благо. І людина у цих запитуваннях та відповідях на основі знань (понять) покладає (розкриває) себе *у часі свого буття* як онук і предок, син і батько, традиціоналіст і реформатор, революціонер і еволюціоніст, початок і продовження, творець і творіння, витвір і потвора. Дійсний життєвий процес, що пронизує й охоплює нас, виводячи наше існування за межі наявного, ставить у такий спосіб життя під загрозу, бо, артикулюючи в культурі (і мовою культури) смислову континуальність життєвого ланцюгу „народження – життя - страждання – хвороби - старіння – смерть", піддає розумність цілей й норм сумніву. Але, якщо ми навчимось це враховувати, то зможемо позбутись страху перед смертю й почати прислуховуватись до мови життя.

Чи не вперше в історії *трагізм незнання* життя, що як Космічна необхідність, Доля, Рок („дике", „тюхе", „мойри") нависає над людиною, демонструє світовідчуття давніх греків, що своєрідно заломлюється в давньогрецькому епосі, у Гомера, Гесіода, у перших трагіків, Піндара, Піфагора, Геракліта й багатьох інших поетів та мислителів. Як саме сумували і плакали давні греки ми мало знаємо, проте образи втілені їхньої думкою та уявою, як й певний етос поведінки, назавжди викарбувались в культурній пам'яті людства. Доля людських поколінь в давньогрецькому епосі порівнюється з листям, яке опадає з дерев, а потім знову виростає. Зевсу вкладаються в уста слова, що з живих істот, які мешкають на Землі, немає

нещаснішої за людину, а на порозі у нього стоять дві посудини – з благами та бідами – з яких він й робить суміш, що живить життя людей, втім, деяки з них отримують лише біди. Характерною рисою песимизму давніх греків було поширення уявлення про заздрість богів й їхньої недоброти щодо людей. Ця заздрість проявляється, зокрема, й в тому, що боги позбавляють людей на певний час від смерті. За словами Піндара, боги на одне щастя дають смертним дві біди, а Піфагор, схиляючись до потойбічності, вчив, що життєвий світ є несправжнім, якимось каламутним середовищем, в якому проміння божественного світла розсіюються й тьмяніють в тумані і мороку: ми чужинці в цьому світі, а тіло є гробницею душі. Математичні числа піфагорейці „винайшли для того, щоби пригадувати божественне" (Прокл), а символічна сакралізація сущого у вигляді чисел і фігур, виступила в них однією з перших форм знання про життя („душу") у формі його ритуального, містично-культового нормування. Глибокий песимізм щодо людської мудрості як знання „таїни життя" промовляє Евріпідова Медея:

„... і хто вважає
чи мудрецом себе, чи глибоко
прониклим у життя таїни , на назву
заслуговує безумця... „

Водночас пам'ятки даньогрецької літератури і філософії дають нам свідчення життєствердних мотивів у світовідчутті давніх греків, які, що прикметно, пов'язані як із рятівним знанням, так й трагедією незнання. Так, Фалесу приписують висловлювання, що він не хоче зачинати дітей, саме з любові до них. Емпедокл же, навпаки, з силою людського знання пов'язує можливість воскресіння людини з мертвих, а Ксенофан, який захоплювався передбаченим Фалесом затемненням Сонця, з гордістю говорив, що люди не отримують знання від богів, а з часом знаходять ще краще. Проте водночас він стверджував, що людство загине внаслідок насуву моря на землю і висловлював невіру щодо можливості знання про богів й ... „про все".

Й *до* сьогодні, не дивлячись на неосяжний масив історично й культурно накопичених знань та безперервний процес нарощування інформації, ми опиняємось в ситуації „трагічного незнання". Так чи інакше, ми приходимо до якоїсь, як нам здається, глибишої мудрості, що, втім, вражає своєю буденністю: людині не осягнути таїну життя як і таїну смерті. Залишається лише *любити (благоговіти) життя*, долаючи смерть, відтак творити й відтворювати його тілесно і духовно, або ж, протиприродно

полюбляючи смерть (та все ж *природно існуючи* і живучи при цьому всупереч смерті), руйнувати і нищити життя ... своє й близьких, життя людське й нелюдське, життя природи й природне життя. ***Вибір*, утім, як показує історія та духовний досвід людини, залишається за людиною. І це завжди *людський вибір*, хоча часто-густо спрямований людиною проти себе, проти людського життя, проти людяності. Він може грунтуватися як на знанні, так й незнанні – свідомому чи несвідомому.** Якщо ми будемо це усвідомлювати, отже свідомо ставитись до *знання незнання*, то останнє має стати тут продовженням *обов'язку знати,* а тому й бути включеним в імператив відповідальності людини (Г.Йонас). У такий спосіб „трагічна мудрість" життя реально пов'язується з людською екзистенцією (Г. Марсель), з часом людського буття як виявленням косматої вічності космічних ритмів, так і його перевідкриттям у вічно оновлюваному (наступними генераціями) „векторі часу" людської дії та пізнання (І.Пригожин).

Мудрість (яку ми прочитуємо як „повноту й цілість" знання) минулих часів (й тут треба погодитись з Габріелем Марселем) була прив'язана до ситуації, яка є цілком чужою нинішній людині. Передовсім це виявляється в тому, що нас полишає відчуття „екзистенційної забезпеченості", відтак й самовдоволення та самовпевненості. Не просто усвідомлення „природної смертності" (зрештою, це відбудеться „по той бік" життя), а розуміння незахищеності, ризиків життя і смертельних небезпек, отже *поцейбічні* тривога й страх, є ознаками цієї фундаментальної незабезпеченості. Й вона всупереч бажанням турботливо оселилась в нашій свідомості. Така її „присутність" надає нашому знанню життя трагічного характеру, який не може здолати ні прагнення успіху, ні цілком природнє бажання щастя як відчуття повноти буття. Іншими словами, його не перевершити ні копітким накопиченням знань техноутилітарних рецептів успіху, ні знаннями технологій задоволення бажань та досягнення щастя.

Науковий і технічний розвиток не здатен сам по собі сприяти встановленню між людьми злагоди, без якої неможливе ніяке щастя, що заслуговує на таку назву. Це, звісно, не означає, що ми у всіх випадках маємо з підозрою ставитись до науки і техніки, але ж, безумовно, не маємо й чекати від них того, що вони ось вже на протязі двох тисячоліть не в змозі були зробити – надати нашому життю сенсу, а точніше „вивести" його за допомогою різноманітних технологій і технік мислення із сутності речей як природних сутностей. Виявилось, що ці техніки аж ніяк не самодостатні й потребують принципу доповнення (Н.Бор) іншими системи (точками) спостереження, а посутньо *екзистенційного довизначення* в духовних

практиках, що не можуть оминути проблему людського життя як на рівні його „біогносису", так й на рівні іманетності йому смерті. Звідси, й безліч наукових та білянаукових спекуляцій щодо проблеми життя, коли ставлять її в площині сутності, - тут починають розквітати квіточки магії і окультизму, що, згодом, неодмінно перетворюються на зловонні плоди добром'якої глупоти чи то, ще гірше, агресивного невігластва. Значення мови магії, її „концептів", посутньо „магічні значення", тут проецюються на „сутність" (вивчаємих закономірностей) явищ, витісняючи, підміняючи і заміщуючи її системою опису та пояснень, які задаються цим типом недо- і псевдонаукового дискурсу. Та водночас тут порушується питання, чи не має сутнісне знання про життя, яке не тотожнє отриманню утилітарних рецептів й технічним прийомам, спільні корені з філософським, смисловим?

Але, якщо переводити питання у цю площину, то відкривається, як ми бачили, одна істотна обставина, а саме та, що наука постає як певне *символічне описання світу* (о.Павел Флоренський), описання, яке водночас включає в себе й *пояснення* світу як свій модус. А це означає, що наука є певною *мовою*, а точніше певним типом дискурсу, всередині й за допомоги якого описують-пояснюють дійсність, в даному випадку дійсність життя. Наразі виникає проблема: які зусилля потрібно докласти щоб символи науки не перетворились на самостійну реальність, а з іншого боку, щоб концепти, які стоять за символами не пірнули у стихію значень життя як однорідні з ними. Й тут знання про життя – „біогносис" – має протистояти стихії життя не менш, ніж життя науці. В цьому аспекті теза про *софійність науки* як відповіді скептичному прагматизмові й догматичному позитивізму (о.Сергій Булгаков) так і залишиться тезою, якщо життя й науку розглядати рядопокладено в *однорідному* просторі суб'єкт-об'єктного відношення, нехай й опосередкованого класичною чи некласичною методологією наукового пізнання. Світ у своїй „позитивній" основі є не Хаос, але й не Софія, (Логос) („смисловий порядок"), а радше - і це відповідає сучасним природничонауковим методологіям та гуманітарному дискурсу - деякою нестабільною гетерогенною структурою „складностей, які еволюціонують" (Е.Ласло). У цьому сенсі як наука намагається опанувати життя людини, так й наука про життя, вивчаючи, тобто зупиняючи і вбиваючи його, продукує „біогносис" та змагається зі смертю: 1) зі смертю знання як його конечністю; 2) зі смертю носія знання - людини як конечної істоти, що прагне безконечності, власне безсмертя.

Історико-науковий і філософський аналіз складної епістемної структури концепту „біогносису" дає можливість встановити декілька таких його важливих особливостей. Передовсім те, що біологічне знання – це не

результат довгих експериментальних спостережень, узагальнень і накопичення знань, і не філіація ідей та вироблення концептів, але складне, таке, що самоорганізується системне утворення, яке має свої способи й засоби когнітивної та нормативної легітимації, соціалізації та інституалізації, що просякає всі сфери культури і співвіднесене з біосферою та природою в цілому. Причому „біогносис" як епістема включає не лише наукове біологічне знання, але й все багатоманіття типів дискурсу живого. Цим інспірується розгляд біогносису у співвіднесенні з людськими інтересами та цінностями, а з іншого боку - встановлюється, що біологічне знання про живе виступає одним з граничних випадків знання людини про життя, іманентним моментом якого є смерть.

Відтак конституюються, а в дослідженні вирізняються, різні рівні осмислення живого, де природничонауковий дискурс виступає своєрідним модусом соціогуманітарного, а біологічне знання - містком між ними. Гносеологічний рівень розгляду живого пов'язується з феноменологічним, що вводить аналіз життя в контекст свідомості. Й тут доречним стає звернення до соціогуманітарних наук, в першу чергу до історії, соціології і лінгвістики, в рамках яких конструктивного значення набуває ідея про свідомість як певний соціальний конструкт, зокрема, уявлення про неї як певний кластер вмінь, за допомогою якого люди здійснюють будь-які практики (в тому числі й наукові). Праці Ч.Пірса, Ф.Соссюра, Р.Барта, Л.Вітгенштейна, Дж.Брунера, Л. Виготського, М.Бахтіна сприяли розвитку семіотичного та дискурсного аналізу, прикладання якого до вивчення живого стало своєрідним продовженням когнітивіної революції у вивченні свідомості й механізмів дискурсного вивчення життя. Це дає можливість розглядати концепти життя як такі, що виникають з дискурсу про життя і формують відповідне мислення. Іншими словами, прийнятий (і прийнятний з методологічної точки зору) нині спосіб концептуалізації життя – це концептуальний продукт локальних природничонаукових та соціогуманітарних дискурсів, життя яким забезпечує їхнє конкретне практикування в певних габітальних умовах й за певного етосу.

Важливим висновком з такого бачення біогносису стала ідея про те, що в мовно-мовленнєвій діяльності можна знайти джерело розмежування (*differetia specifica)* об'єктно-репрезентативного описання і герменевтичного та символічного тлумачення *сутності* життя, в цілому відшукання єдності описання та пояснення спрямованих на розуміння його *сенсу*. Мова у такий спосіб постає текстом, контекстом і моделюючою системою найбільш адекватного осягнення життя, бо сама виступає як „жива рівновага" Гумбольдтових „ергону" і „енергейї", „речі" і „життя" (о.Павел

Флоренський), хоча в реальному функціонуванні (практичному вживанні) з необхідністю „дисоціюється" на об'єктно-репрезентативне та тлумачно-символічне відтворення життя в дискурсних практиках та певних системах знань. Прикметним тут виявляється те, що сама мова при цьому мислиться у співставленні з біологічним знанням, тобто використовується певна епістема біогносису (символічною в цьому сенсі є й назва дослідження Вільгельма фон Гумбольдта „Про відмінність *організмів (курс.-Ю.І.)* людської мови"). Отець Павел Флоренський писав: „...Слово ми співставляємо з сім'ям, словесність зі статтю, мовлення з чоловічим статевим первнем, а слухання – з жіночим, вплив на особу – з процесом запліднення. Співставлення це – не нове, й ледве чи знайдеться древній письменник містичного спрямування думки, який чужався б виставлених аналогічних рівностей" (Флоренский, 1990,с.271).

Звернення до граматичних і семантичних ресурсів мови як до певного способу осягнення життя характеризують, як ми бачили, розшуки Геракліта і Парменіда, софістів і Сократа, Платона і Аристотеля, в лоні яких пройшли вишкіл принципи „надлишковості" й „досконалості" буття, становлення й „тотожності мислення та буття", поняття неперервності й безконечності, ідеї еманації й еволюції, розвитку й діалектики, емерджентності й голізму, самоорганізації й нестабільності. Виявляється, що „життя" - з роду тих „генералізуючих" висловлювань чи-то, конкретніше, *імен*, *концептів*, *ідей*, що промовляються про Абсолют, Буття, Космос, Природу, Бога, Батька, Матір, Добро, Істину, Красу, Віру, Надію, Любов, Землю, Небо, Воду, Вогонь, Людину, Свободу, Душу і Дух, Смерть і Безсмертя, Вічність і Рух, Час і Простір тощо. І це не просто данина архетипам міфологічної свідомості, чи до кінця не подоланим у нашому мисленні „гранднаративам", а виявлення неодмінної мовної символізації *дійсного і дійового* життя, відтак його дійсності для нас. З цієї мовної символічності випливає, що відбувається певна *репрезентація* життя, в якій здійснюється розрив з простим існуванням в його безпосередності й вихід за межі цієї безпосередності від презентації до репрезентації, тобто у сферу значень, де відбувається абстрагування, не характерне для сприйняття і споглядання, й де життя перетворюється на певний (науковий) термін. Але тут життя постає *терміном*, який не просто передбачає за собою деяке екзистенційне судження – судження про існування деякого комплексу своїх ознак, а саме визначає можливу, необхідну чи дійсну модальність суджень про себе *по-дією* свого висловлення в певному тексті певного дискурсу певним - реальним чи віртуальним – суб'єктом.

З цього мислительного розважання можна зробити такі висновки:

1.Про життя ми говоримо в тому самому категорному роді, що й про Абсолют, Бога, Природу, Смерть, Вічність тощо, хоча граматично *рід* цих *іменників* і відрізняється.

2. Говорячи про життя ми *про*-мовляємо життя, й в цьому мовленні не можемо не трансцендувати предметний зміст від іманентної йому форми вираження в дискурсних, в тому числі, наукових практиках. Так формується подвійний образ життя – когнітивний, або гносеологічний на грунті руху думки від явища до сутності, і ціннісно-нормативний, та онтологічний на грунті укоріненості людини в певному життєвому середовищі й етосі життя.

3. Відтак ми не можемо уникнути розведення феноменального і ноуменального світів життя, отже й оминути символічної репрезентації життя в різних дискурсах й символічних світах людини – мистецькому, релігійному, науковому та ін.

4. У феноменологічній площині аналізу феномен життя не є „сутністю", що існує поза свідомістю, але й не є „об'єктом" як сукупністю уявлень. Життя як феномен тут не мислительний конструкт і не теоретичне „уявлення".Редукція як утримання („епохе") від суджень спрямована на подолання природної настанови повсякденного й наукового досвіду, що здійснюється у повній відповідності з відчуттями. Природа, життя, весь природний світ даний у понятєвих й мислительних стереотипах береться тут у дужки, щоб повернутися до прозорості сприйняття життя, завдяки чому розкривається його сенс. Для того, щоб прилучитися до феноменології дослідні науки мають попередньо раціоналізувати некритично задіяні ними апріорні категорії. Тому в біологічній науці повинна бути дисципліна, предметом дослідження якої є виявлення регіональних апріорних категорій, тобто а пріорі категорій в біохімії, біофізиці, фізіології, нейрофізіології, ботаніці, зоології тощо. Це сприятиме тому, що наукові методи дослідження життя будуть, по-перше, визначатися категоріями з вивчаємих ними предметів, а по-друге, предметністю, що задаватиметься відповідними онтологіями (онтологій буде стільки ж, скільки регіональних категорій).

5. З об'єктно-репрезентативного погляду, притаманному класичному науковому мисленню, життя має розглядатися в контексті фундаментальних операцій пізнавальної діяльності, що спирається на презентації ідеальних і матеріальних об'єктів у свідомості та знанні за допомоги їхніх „замісників" або ж посередників - символічних, знакових, насамперед, мовних систем і моделей. В некласичній науці виникло уявлення, що від поняття репрезентації як копії реальності та дзеркала природи, ми маємо відмовитись. Репрезентація не має претендувати на виконання функції уподібнення з реальністю, як це має місце за стихійного матеріалізму або ж „наївного

реалізму", що посутньо подвоюють реальність у свідомості й знанні. Тут вже не виникають проблеми штибу відображення, подоби, копії, істини як відповідності думки реальності. Завданням тут є не отримання знання про життя як воно існує саме по собі, а презентувати знання, художні образи та ін., тобто уявлення про життя, а не саме життя. Репрезентації тут повністю грунтовані на конвенціях, узгоджених індивідами, науковою спільнотою, соціумом, культурою, життям як таким.

Саме життя „збиває" науку про життя з певної визначеної позиції і виявляє як бідність окресленої предметної сфери, так й бідність методологічних та концептуальних засобів його дослідження. Воно розмиває ті чи ті достеменні на „даний історичний час" й легітимовані культурою когнітивні і нормативні раціональні гатки, змінює зміст і форми біогносису, його ідеї, концепти, парадигми та програми, а головне суб'єкта пізнання життя, збагаченого перемогами та втратами попередніх історичних етапів біологічного пізнання. Від епохи до епохи, з року в рік, щомісяця й можливо, навіть, щодня, а то й щогодини, елімінується з його змісту приблизне й ефемерне утвердження певних когнітивних норм та ціннісно-смислових настанов. Низка паліативів як мнимих перемог біогносису над життям, показує безперечну поразку конечного знання перед життедайністю „біосу". Що тут імена, концепти, ідеї як, скажімо, не вітер, хиткі хвилі на воді, лопотання листя в діброві, лісовий гомін ялин, шелест трав чи крил ефемерід? Знання про життя – це не життя, у нього інший час, ніж у людини, його творця і носія. Але завдяки дарованого цьому знанню життя, й тому саме в житті, людина ніколи не примириться й змагатиметься зі смертю.

Література

Библия

Аверинцев С.С. Античная риторика и судьбы античного рационализма // Античная поэтика. – М.: Наука, 1991. – 256 с.
Аверинцев С.С. Неоплатонизм перед лицом платоновой критики мифопоэтического мышления // Платон и его эпоха.- М.: Наука, 1979. – 318с.
Азимов А. Путеводитель по науке.- М.: Центрполиграф, 2007. – 708 с.
Андрос Є.І. Комунікативний вимір буття як фундаментальне опосередкування колізії сутності та існування // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. – К.: Наукова думка, 2004. – С. 155 -200.
Андрушко В.А. Феноменология зрения и света в поэзии Данте // Дантовские чтения.1987. – М.: Наука,1989. – 280 с.
Антология мировой философии. – М.: Мысль, 1969.– 616 с.
Аристотель. „О частях животных" I, 5, 645a
Аристотель. Метафизика// Соч в 4-х т. Т1. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
Аристотель. Категории // Соч в 4-х т. Т2. – М.: Мысль, 1978. – С. 51-90.
Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и Новое время.- М.: Наука, 1988. – 207 с..
Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества - М.: Искусство, 1978. - 424 с.
Бергсон А. Творческая эволюция – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 178 с.
Вартофский М. Модели. Репрезентации и научное понимание / пер с англ. – М.: Прогресс, 1988. – 507 с.
Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. – М.: Наука, 1979. - 191с.
Вернадский В.И. Начало и вечность жизни // Вернадский В.И. Избр. Соч.Т.5. М.: Наука, 1972. – 298 с..
Вернадский В.И. Живое вещество. – М.: Наука, 1978. – 358с.
Визгин В.П. Генезис и структура квалитатизма Аристотеля - М.: Наука, 1982. – 429 с.
Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма. – М.: Наука, 1978.- 288с.
Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем. – М.: Искусство,1991 – 367 с.
Гайденко П.П.Эволюция понятия науки.- М.: Наука, 1980 - 567с.

Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. - М.: Республика, 1997. – 495 с.
Ганелин В.Г. Что такое жизнь с точки зрения геолога? Перечитывая В.И.Вернадского // Вопросы философии, 2008, №6. – С.66-81.
Гегель Энциклопедия философских наук Т.1. –М.: 1974.- С. 406.
Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М.: Наука,1989. – 400 с.
Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии.- М.: Прогресс, 1988. – 552 с.
Гёсле В. Философия и экология. – М.: Издательская фирма АО «КАМІ», 1994. – 192 с.
Гиренок Ф.И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. – М.: Наука,1987. – 182 с.
Горський В.С.Історія української філософії.- К.: Наукова думка, 1996.- 286 с.
Грицанов А.А. «Жизненный порыв» // История философии.Энциклопедия. – Минск: 2002. – 598с.
Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – К.: Лібра, 2003. – 248 с.
Данилова В., Кожевников Н.Н. Основные концепции современного естествознания. – М.: Аспект Пресс, 2001. – 256 с.
Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора – Л.: Наука, 1991. – 539 с.
Делез Ж., Гваттари Ф., Что такое философия? - СПб.: Алетейя, 1999. -248 с.
Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. –М.: Логос,1997. – 264 с.
Делез Ж. Бергсонизм М.: Логос ,2000. – 254 с.
Дерріда Ж. Позиції. – К.: Дух і Літера, 1994. -158 с.
Дерида Ж. Письмо та відмінність. – К.: «Основи», 2004,. – 602 с.
Дильтей В. Категории жизни // Вопросы философии, 1995, № 10. С.129-143.
Зиммель Г. Созерцание жизни // Зиммель Г. Избр.работы. М.: Республика, 2000. – 638 с.
Єрмоленко А. М. Етика дискурсу Карла-Отто Апеля у контексті українського суспільства за доби модернізації // Філософська думка, 2007, № 5.- С. 119).
Ищенко Ю.А. Экзистенциальный контекст гуманитарной экспертизы // Наукові і освітянські методології та практики. Вип.3. Київ: ЦГО НАН України, 2007. – С.340-350.
Іщенко Ю.А. Деякі паралелі барокового та постмодерного дискурсу // Філософська думка, 2006, №5. - С.91-109.
Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – К.: Лібра, 2001. – 399 с.
Кант И. Критика способности суждения. - Собр.соч в 6-ти т. Т.5. М.: Мысль, 1965. - 564 с.

Кассен Б. Эффект софистики. – М.-СПб.: Московський философский фонд. Университетская книга. Культурная инициатива. 2000. с.200.
Карпинская Р.С., Лисеев И.И., Огурцов А.П. Философия природы: коэволюционная стратегия. – М.: ИФРАН, 1995. -213 с.
Киселев Н.Н. Гуманитарный смысл экологической экспертизы // Наукові і освітянські методології та практики. Вип.3. Київ: ЦГО НАН України, 2007. – С. 350-364.
Кисельов М.М., Канак Ф.М. Національне буття серед екологічних реалій.- К.: Тандем, 2000.- 320 с.
Кизима В.В. Тоталлогия (философия обновления) –Киев: Парапан,2005.-271с.
Киссель М.А. Гегель и современный мир. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1982.- 151 с.
Киссель М.А..Философия науки А.Уайтхеда // Концепции науки в буржуазной философии и социологии. – М.: Наука,1973.- С.132-157.
Кирилюк О. Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд. Одеса: ЦГО НАНУ/Автограф, 2005. – 372 с.
Конрад Н.И. // Избр. труды. - История. – Москва: Наука, 1974.- С.75- 170 .
Крымский С.Б., Парахонский Б.А., Мейзерский В.М. Эпистемология культуры – К.: Наукова думка, 1993. – 216 С.
Крисаченко В.С. Людина і біосфера – К.: Заповіт, 1998. - 687с.
Кузанский Н. Избр.произв.в 2-х -т. – Т.1- 2 .М.: Мысль, 1979, 1980.
Лавджой А. Великая цепь бытия. История идеи / пер. с англ. - М.: Дом интеллектуальной книги, 2001 – 376 с.
Лоренц К. Кантовское априори в свете современной биологии // Человек, 1997, № 5. – С. 45-56.
Лосев А.Ф.Очерки античного символизма и мифологии.М:Мысль,1993.959 с.
Лотман Ю.М. Текст в тексте – ТЗС: Тарту,1981.вып.14, с. 3-18.
Лук М. Історіософія М.Драгоманова // Соціально-філософські ідеї Михайла Драгоманова. – Київ.: Наукова думка, 1995. – С. 3-17.
Лук’янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В. Сучасний науковий дискурс:оновлення методологічної культури. – К.: Наукова думка, 2000 -304 с.
Мамардашвили М.К. Наука и культура // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990. – 368с.
Медавар П., Медавар Дж. Наука о живом. – М.: Мир. -1983 – 278 с.
Мейен С.В. Типологические аспекты интеграции физического, биологического и социогуманитарного знания // Пути интеграции социогуманитарного знания. – М.: Наука, 1984. – С.88-98.
Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С,А.Токарев – М.: Сов.энциклопедия, 1991. Т.1 А- К. - 671с. с ил. Т.2 К-Я.- 719 с. с ил.

Моисеев Н.Н. Алгоритмы развития. – М.: Наука, 1987. – 304 с.
Назаров В.И. Учение о макроэволюции: на путях к новому синтезу. – М.:Наука, 1991. – 288 с.
Наттурно М. Толерантність, свобода та істина: фалібілізм і відкриття закритих суспільств // Totallogy, 2003, № 8.
Неретина С., Огурцов А. Пути к универсалиям. – СПб: РГХА, 2006. – 1000с.
Неретина С.С.Тропы и концепты. М.:Институт философии РАН,1999. - 278 с.
Неретина С.С. Социокод философии (о философских работах М.К.Петрова) // Вопросы философии, 2008, № 10.–С.91-102.
Ницше Ф. Соч.в 2-х т. Т.1 / Пер с немецк. – М.: Мысль, 1990.- 829 с.
Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.:Наку, 1991. – 404с.
Огурцов А. П. От исследовательских программ к образцам культуры // Пути интеграции биологического и социогуманитарного знания.- М.: Наука, 1984 .
Піч Р. Про містику і метафізику у Григорія Сковороди //
Сучасність, 1992, № 12. – С. 79 -83.
Плеснер Г.Ступени органического ы человек: Введение в философскую антропологию/ Пер с нем. – М.: РОССПЭН,2004. -368 с.
Повторева С. Інтерпретації феномену життя у творчості Ж.Дельоза (методологічний аспект) // Філософські пошуки, вип..XXIII. Львів-Одеса: Cogito-Центр Європи, 2007. – 352 с.
Полани М. Личностное знание. – М.: Прогресс, 1985. - 287с.
Поппер К. Дарвинизм как метафизическая исследовательская программа // Вопросы философии, 1996, № 1.- С. 41-51.
Поппер К. Мир предрасположеностей // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. – М. 2002. – 320 с.
Попович М.В. Нарис історії культури України – К.: АртЕк, 1998 - 727 с..
Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи. – К.: Майстерня Білецьких, 2007. – 256 с.
Поттер Р. Глобальная биоэтика: движение культуры к более жизненным утопиям с целью выживания // Практична філософія, 2004, №1.С.4-15.
Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса – М.: Прогресс, 1986. - 431 с.
Пригожин И. Философия нестабильности //
Вопросы философии, 1991, № 6. – С.41- 51
Природознавство і гуманітарія. Пошуки взаєморозуміння.: Монографія – К.: Вид.ПАРАПАН,2009. – 317 с.
Рабле Ф. Гаргантюа и Пантегрюель. / Перевод Н.Любимова.- М.: Художественная литература, 1966.– 803 с.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Кн. 4.- Спб,. 1997. – 849 с.
Рижко В.А. Концепція як форма наукового знання.-
Київ: Наукова думка, 1995. – 212 с.
Риккерт Г. Философия жизни. К., 1998. - С.269-447, 488-489.
Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить. – М.: 1998. – 198 с.
Рьюз М. Философия биологии. –М.: Прогресс, 1977. – 319 с.
Рьюз М. Эволюционная этика: здоровая этика или окончательное одряхление // Вопросы философии, 1989, № 8.- С. 34-51.
Рьюз М., Уилсон Э.О. Дарвинизм и этика // Вопросы философии, № 1, 1987. – С. 94-108.
Свасьян К. А. Феноменологическое познание. – Ереван:
Из-дво АН Армянской ССР, 1987. – 199 с.
Сковорода Твори. - К.: Наукова думка, 1983. – 533 с.
Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка. – М.: Наука,1985.– 335с.
Столярова О.Е. Реляционная онтология А.Н.Уайтхеда и ее конструктивистская интерпретация // Вопросы философии, 2008, №12.-С.84- 103.
Тахо-Годи А.А. Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха.- М.: Наука, 1979. – 318с.
Тейяр де Шарден П. Феномен человека.- М.: Наука,1987. – 240 с.
Тищенко П.Д. Биовласть в эпоху биотехнологий.- М.:ИФ РАН, 2002. – 160 с.
Уайтхед А.Н. Процесс и реальность // Уайтхед А.Н. Избр. работы по философии. - М.: Прогресс, 1990. - 717с.
Философия биологии: вчера, сегодня, завтра. (Памяти Регины Семеновны Карпинской). – М.: ИФРАН, 1996. – 306 с.
Фихте И.Г. Факты сознания. СПб., 1914.- 124 с.
Флоренский П.А. Избр. произв. в 2-х т. М.: Правда, 1990.
Фрагменты ранних греческих философов. – М.: Наука,1989 – 576 с.
Фрейденберг О.М. Образ и понятие // Миф и литература древности. – М.: Гл. редакция восточной литературы, 1978. – 605 с.
Фролов И.Т. Жизнь и познание: О диалектике в современной биологии.- М.: Мысль, 1981. – 260 с.
Фуко М.Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М.: Прогресс, 1977.
Фуко М. Археология знания . – К.: Ника-Центр, 1996. – 208 с.
Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции - М.: ООО «Изд-во АСТ»:ООО «Люкс», 2004. – 349с.
Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие – М.: Политиздат, 1993. – С.192-220.

Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие – М.: Политиздат, 1993. – С.391-406.
Хокинг С. Виден ли конец теоретической физики // Природа,
1982, № 5. – С. 42-54.
Цехмістро І.З. Голістична філософія науки - Харків: Акта. – 2003. – 279 с.
Честертон К.Г. Франциск Ассизкий // Вопросы философии,
1989, №1. – С.89 – 115.
Шмальгаузен И.И. Проблемы дарвинизма.- Л.: Наука, 1969. – 493 с.
Шопенгауэр А. Мир как воля и представление.- М.: Просвещение,1992.-479с.
Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.1. Гештальт и действительность - М.: Мысль, 1993. – 663 с.
Шредингер Э. Что такое жизнь с точки зрения физика? – М.:
Наука, 1972. – 87 с.
Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту / Переклад В.Кебуладзе - К. : Український Центр духовної культури, 2004 - 558 с.
Эволюция, культура, познание. – М.: ИФРАН, 1996. – 167 с.
Юдин Б.Г. Методологический анализ как направление изучения науки . - М.: Наука , 1986. – 251 с.
Юдин Б.Г.От этической экспертизы к экспертизе гуманитарной // Экспертиза в современном мире: от знания к деятельности. – М.: 2006.- С.214-237.
Юдин Б.Г.,Ашмарин И.И. Основы гуманитарной экспертизы // Человек, 1997, №3. С.- 78-86.
Ясперс К. Ницше и християнство. – М.: Медиум, 1994. – 114 с.
Ясперс К. Философская вера. // Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М.: Политиздат, 1991. – С. 420-508.
Husserl E.Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie. Bd.1 – Halle, 1922.
http://D:/ philosophy/text/1397.html.

Іщенко Ю.А. Біогносис: подвійний топос життя. - Київ: ЦГО НАН України, Житомир:В-во «Волинь»,2010 - 300 с., бібліор.291-297.

ISBN 978-966-02-5249-3
ISBN 978-966-690-116-6

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Центр гуманітарної освіти

Монографія

ІЩЕНКО Юрій Анатолійович

Біогносис: подвійний топос життя
(*нариси з трансформації філософської культури біології)*

за редакцією автора

Технічний редактор Григір Оксанич
Комп'ютерний набір Г.О. Іщенко
Комп'ютерна верстка,дизайн Світлана Жигадло

Видання підготовлено житомирським приватним видавництвом «Волинь»,
що спеціалізується на випуску краєзнавчої і суспільнокорисної літератури, праць з історії трудових колективів і галузей економіки, шкільних посібників, книг для сімейного читання, путівників і довідників.
Для таких видань – пільгові умови.

Підготовлено до друку ПП «Видавництво «Волинь».
Адреса офісу: Житомир 14, вул.. Мала Бердичівська, 17-а
Телефон/факс видавництва (041-2) 42-00-06

Електронна адреса видавництва в «Інтернеті»: volyn@polesye.net
Свідоцтво про Внесення суб'єкта видавничої справи до Державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції серія ДК № 3626 від 17.11.2009 р.

Формат 60Х84 /16.18, 75 ум.др. ар, 18,5 ум.фарбовідб., 18,25 обл.-вид. арк..
Гарнітура «TextBookC».Папір офсетний 70г/м^2. Т. 300 прим.
Здано до верстки 17.04.10. Підписано до друку 23.04.10.Здано до друку 29.04.10

Надруковано з готових поліграфічних плівок видавництва
в ПП «Рута». Зам. № 2202
вул.. Мала Житомирська 17-а, , Житомир 10014
(свідоцтво про Внесення суб'єкта видавничої справи до Державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції серія ДК № 3671 від 14.01.2010 р.).