

УДК 1/01/+930.1

Димитрова Л. М.

### СИНЕРГЕТИЧНА МОДЕЛЬ «НОВОЇ ЛЮДИНИ» І СВІТУ

*У статті окреслено спроби сучасної філософської рефлексії на історіософський підхід, зміни ідеї про метафізичну обов'язковість прогресу.*

**Ключові слова:** синергетика, системологія, модель «нової людини», інформаційне суспільство, історіософія, антропогенез.

Останні десятиліття ХХ ст. ознаменовано розширеними пошуками в інтелектуальному масиві, метою яких стало створення моделі «нової людини». Ці пошуки здійснювалися переважно в ракурсі нових підходів і методологій, зокрема системології та синергетики, що уможливило поєднання природничих і філософських висновків. Зі зрозумілих причин інноваційні процеси в, умовно кажучи, філософській антропології відбувалися здебільшого на теренах, географічно та ментально далеких від тодішнього СРСР, і тривалий час були майже недосяжні для вітчизняних дослідників. Нині, в ретроспективному аналізі, вони видаються такими, що не втратили своєї актуальності й сьогодні.

Прагнення створити модель «нової людини» зазвичай асоціюються з іменами таких дослідників, як П. Тейяр де Шарден, О. Тоффлер, Р. Арон, Ф. Фукуяма, та багатьма іншими. Особливе місце у цьому колі посідає відомий соціолог і футуролог японського походження Йонедзі Масуда.

Поєднавчим моментом у різних прогнозах названих авторів є те, що всі вони за своєю суттю аналогічні та суголосні гегелівському тлумаченню і запереченню «дурної лінійної безкінечності», у схему якої заганяли новоєвропейське потрактування історії людства як постійного прогресивного руху, як безперервного сходження від нижчих щаблів розвитку до вищих.

Тому й не дивує той факт, що піднесено-оптимістичні оцінки, які традиційно вважали «*bon ton*» у науці ще за часів Просвітництва з його безмежною вірою у знання та прогрес і часто конфліктували з реаліями життя, змінюються спробами більш тверезо й адекватно проаналі-

зувати реальний стан речей. Ці нові оцінки не завжди обнадійливі: нинішній період К. Г. Юнг слушно назвав «шаленими часами» (хоча справедливо було б зазначити, що в історії взагалі не буває легких часів). Але нові умови історичного життя породжують низку нових проблем: «Люди більше не відчують своєї укоріненості в минулому, сенс їхнього життя залишається нерозкритим тому, що раціональні, біологічні цілі неспроможні виявити ірраціональної цілісності людського існування» [4].

У цьому контексті все болючішими стають питання про закономірності історичного руху та його фатальну інфернальність, починаючи з головного: а чи існують узагалі такі закономірності?

Усі футурологічні концепції репрезентують, на нашу думку, певну тенденцію тлумачення перспектив подальшого розгортання історичного процесу, і ми можемо зауважити: прогнози Д. Белла, О. Тоффлера, Р. Арона, Ф. Фукуяма далекі від оптимістичної налаштованості, що цілком закономірно і зрозуміло, особливо в реаліях сьогодення. Аналогічна ситуація й із розумінням невідворотності інфернального характеру людського буття, його вічної приреченості на страждання і смерть (про це писав І. А. Єфремов), а також із пошуками шляхів, які дають змогу уникнути цієї фатальної приреченості – їх шукали й Епікур, і Боецій, і Шопенгауер, і багато інших мислителів.

Історіософський фіналізм також логічно пов'язаний із проблемою прогресу. Як ми вже зазначали, на зміну беззастережній вірі в силу людського розуму та метафізичну обов'язковість прогресивного поступу сучасна філософська

рефлексія пропонує реальніше й адекватніше дійсності розуміння цієї проблеми, яке постійно уточнюється.

У руслі такої постановки питання заслуговує на увагу праця одного з творців концепції інформаційного суспільства Йонедзі Масуди (1905–1995) «Гіпотеза про генезис *Homo Intelligens*».

Основні ідеї щодо людини майбутнього було опубліковано в 1985 р. у журналі “Futures” («Майбутнє»). Ця праця також есхатологічна, але позитивно есхатологічна: Й. Масуда бачить «світло в кінці тунелю».

Окреслюючи коло проблем, що їх учений намагається розглянути як «сміливу спробу науково передбачити генезис нової людини», Й. Масуда наголошує на синтетичності й синкретичності запропонованого ним підходу. Ідеться певною мірою про повернення до натурфілософських гносеологічних засад, про синергетичні процеси в науці, які останнім часом вносять корективи до усталеної картини світу.

Й. Масуда конструює свою «гіпотезу» на базі даних багатьох галузей знання: він пов'язує останні досягнення палеоантропології, соціобіології та інформаційної науки з використанням історичної аналогії. Завданням такої процедури японський футуролог вважає створення моделі нового типу людини – *homo intelligens*, на відміну від традиційного *homo sapiens*. Саме ця «нова людина», яка вже перебуває на етапі свого формування, виведе людство з кризи власного існування як виду.

Науковець виходить із тези, що результати досліджень загальноприйнятої теорії антропогенезу, які базуються на трьох чинниках (прямоходіння, виготовлення знарядь праці та розвиток мозку), нині повністю дискредитовані сучасними теоріями палеоантропології. Посилаючись на докази, що їх наводить американський дослідник-антрополог Д. Гудмен, Масуда стверджує: до появи сучасної людини вже існували австралопітек і неандерталець як людські види, характерними ознаками яких були прямоходіння, виготовлення знарядь і відносно розвинений мозок.

Однак поєднання всіх цих факторів не зробило означені види гомінідів принципово подібними до *homo sapiens*. Отже, не дія названих чинників (вони потребують перегляду) визначає природу сучасного людського виду. Тоді що?

Й. Масуда вказує на наявність у людини, на відміну від попередніх видів, «трьох інтелектуальних органів»: «Водночас із розвитком мови, винайденням добре оброблених знарядь, набуттям високої майстерності, що стала наслідком використання голосового органа і пальців, людина нагромаджувала нову інформацію, знання і відкладала їх у лобні долі, що, своєю чергою,

сприяло розвитку їхніх функцій; кількісно і якісно розвинені лобні долі... зумовили розвиток мови й удосконалення знарядь праці. У такий спосіб ці три інтелектуальні органи (як щось ціле) спіральними сходами розширювали інтелектуальні й культурні здібності сучасної людини» [3, с. 79]. Саме названі риси відрізняють і сучасну людину як вид від попередніх людських видів, і це, на думку Масуди, є підставою для надання біологічному чинникові першочергового значення.

Другим важливим моментом у становленні сучасного людського виду Й. Масуда називає появу комп'ютерів, нового способу комунікацій і роботів: «Якщо... розвиток лобних долів, складного голосового органа і вправного відставленого пальця – вирішальні елементи в генезисі сучасної людини як виду, то комп'ютер, новий спосіб комунікації та роботи аналогічні з розвитком лобних долів, складним голосовим органом і вправним відставленим пальцем; тому ці три запропоновані потужні наукові підвалини визначають можливість появи нового типу людини, який витіснить сучасну людину» [3, с. 79].

Для обґрунтування власної аргументації щодо генезису «нової людини» японський дослідник звертається до теорії «генно-культурної еволюції», згідно з якою культура зароджується і формується під впливом біологічних імперативів, а культурні інновації, своєю чергою, здатні змінювати біологічні риси, коли людські гени і культура ідуть шляхом коеволюції, взаємно впливаючи одне на одного, мозок і розумові здібності є основою породження людиною культури, створюючи можливість для генезису «нової людини».

Унаслідок цих процесів «нова людина» матиме високий інтелект і з багатьох причин (не остання з яких – обмеженість і «короткозорість» інформації) буде кмітливою та хитрою. Й. Масуда зауважує, що саме цей фактор визначив характер людської історії: вона завжди була історією війн між вождями і державами, суцільними кривавими зіткненнями.

Дослідник наводить страхітливі цифри нагромадженої на Землі ядерної зброї, рівня економічної депресії, що неминуче насувається, масштабів екологічного лиха – всіх тих чинників, які створюють загальну картину глобальної кризи. Але такі есхатологічні песимістичні картини приводять Й. Масуду до обнадійливих висновків: вихід із нинішньої кризової ситуації лежить у гуманістичній площині. Науковець вбачає його у створенні «громадських автономних мереж». Виникнення таких мереж Й. Масуда вважає процесом структурування глобальної громадської спільноти, подібним до циклів розвитку типового виду слизоподібної пліснявої амеби, яка про-

УДК 1/01/+930.1

Димитрова Л. М.

### СИНЕРГЕТИЧНА МОДЕЛЬ «НОВОЇ ЛЮДИНИ» І СВІТУ

*У статті окреслено спроби сучасної філософської рефлексії на історіософський підхід, зміни ідеї про метафізичну обов'язковість прогресу.*

**Ключові слова:** синергетика, системологія, модель «нової людини», інформаційне суспільство, історіософія, антропогенез.

Останні десятиліття ХХ ст. ознаменовано розширеними пошуками в інтелектуальному масиві, метою яких стало створення моделі «нової людини». Ці пошуки здійснювалися переважно в ракурсі нових підходів і методологій, зокрема системології та синергетики, що уможливило поєднання природничих і філософських висновків. Зі зрозумілих причин інноваційні процеси в, умовно кажучи, філософській антропології відбувалися здебільшого на теренах, географічно та ментально далеких від тодішнього СРСР, і тривалий час були майже недосяжні для вітчизняних дослідників. Нині, в ретроспективному аналізі, вони видаються такими, що не втратили своєї актуальності й сьогодні.

Прагнення створити модель «нової людини» зазвичай асоціюються з іменами таких дослідників, як П. Тейяр де Шарден, О. Тоффлер, Р. Арон, Ф. Фукуяма, та багатьма іншими. Особливе місце у цьому колі посідає відомий соціолог і футуролог японського походження Йонедзі Масуда.

Поєднавчим моментом у різних прогнозах названих авторів є те, що всі вони за своєю суттю аналогічні та суголосні гегелівському тлумаченню і запереченню «дурної лінійної безкінечності», у схему якої заганяли новоєвропейське потрактування історії людства як постійного прогресивного руху, як безперервного сходження від нижчих щаблів розвитку до вищих.

Тому й не дивує той факт, що піднесено-оптимістичні оцінки, які традиційно вважали «*bon ton*» у науці ще за часів Просвітництва з його безмежною вірою у знання та прогрес і часто конфліктували з реаліями життя, змінюються спробами більш тверезо й адекватно проаналі-

зувати реальний стан речей. Ці нові оцінки не завжди обнадійливі: нинішній період К. Г. Юнг слушно назвав «шаленими часами» (хоча справедливо було б зазначити, що в історії взагалі не буває легких часів). Але нові умови історичного життя породжують низку нових проблем: «Люди більше не відчують своєї укоріненості в минулому, сенс їхнього життя залишається нерозкритим тому, що раціональні, біологічні цілі неспроможні виявити ірраціональної цілісності людського існування» [4].

У цьому контексті все болючішими стають питання про закономірності історичного руху та його фатальну інфернальність, починаючи з головного: а чи існують узагалі такі закономірності?

Усі футурологічні концепції репрезентують, на нашу думку, певну тенденцію тлумачення перспектив подальшого розгортання історичного процесу, і ми можемо зауважити: прогнози Д. Белла, О. Тоффлера, Р. Арона, Ф. Фукуяма далекі від оптимістичної налаштованості, що цілком закономірно і зрозуміло, особливо в реаліях сьогодення. Аналогічна ситуація й із розумінням невідворотності інфернального характеру людського буття, його вічної приреченості на страждання і смерть (про це писав І. А. Єфремов), а також із пошуками шляхів, які дають змогу уникнути цієї фатальної приреченості – їх шукали й Епікур, і Боецій, і Шопенгауер, і багато інших мислителів.

Історіософський фіналізм також логічно пов'язаний із проблемою прогресу. Як ми вже зазначали, на зміну беззастережній вірі в силу людського розуму та метафізичну обов'язковість прогресивного поступу сучасна філософська

рефлексія пропонує реальніше й адекватніше дійсності розуміння цієї проблеми, яке постійно уточнюється.

У руслі такої постановки питання заслуговує на увагу праця одного з творців концепції інформаційного суспільства Йонедзі Масуди (1905–1995) «Гіпотеза про генезис *Homo Intelligens*».

Основні ідеї щодо людини майбутнього було опубліковано в 1985 р. у журналі “Futures” («Майбутнє»). Ця праця також есхатологічна, але позитивно есхатологічна: Й. Масуда бачить «світло в кінці тунелю».

Окреслюючи коло проблем, що їх учений намагається розглянути як «сміливу спробу науково передбачити генезис нової людини», Й. Масуда наголошує на синтетичності й синкретичності запропонованого ним підходу. Ідеться певною мірою про повернення до натурфілософських гносеологічних засад, про синергетичні процеси в науці, які останнім часом вносять корективи до усталеної картини світу.

Й. Масуда конструює свою «гіпотезу» на базі даних багатьох галузей знання: він пов'язує останні досягнення палеоантропології, соціобіології та інформаційної науки з використанням історичної аналогії. Завданням такої процедури японський футуролог вважає створення моделі нового типу людини – *homo intelligens*, на відміну від традиційного *homo sapiens*. Саме ця «нова людина», яка вже перебуває на етапі свого формування, виведе людство з кризи власного існування як виду.

Науковець виходить із тези, що результати досліджень загальноприйнятної теорії антропогенезу, які базуються на трьох чинниках (прямоходіння, виготовлення знарядь праці та розвиток мозку), нині повністю дискредитовані сучасними теоріями палеоантропології. Посилаючись на докази, що їх наводить американський дослідник-антрополог Д. Гудмен, Масуда стверджує: до появи сучасної людини вже існували австралопітек і неандерталець як людські види, характерними ознаками яких були прямоходіння, виготовлення знарядь і відносно розвинений мозок.

Однак поєднання всіх цих факторів не зробило означені види гомінідів принципово подібними до *homo sapiens*. Отже, не дія названих чинників (вони потребують перегляду) визначає природу сучасного людського виду. Тоді що?

Й. Масуда вказує на наявність у людини, на відміну від попередніх видів, «трьох інтелектуальних органів»: «Водночас із розвитком мови, винайденням добре оброблених знарядь, набуттям високої майстерності, що стала наслідком використання голосового органа і пальців, людина нагромаджувала нову інформацію, знання і відкладала їх у лобні долі, що, своєю чергою,

сприяло розвитку їхніх функцій; кількісно і якісно розвинені лобні долі... зумовили розвиток мови й удосконалення знарядь праці. У такий спосіб ці три інтелектуальні органи (як щось ціле) спіральними сходами розширювали інтелектуальні й культурні здібності сучасної людини» [3, с. 79]. Саме названі риси відрізняють і сучасну людину як вид від попередніх людських видів, і це, на думку Масуди, є підставою для надання біологічному чинникові першочергового значення.

Другим важливим моментом у становленні сучасного людського виду Й. Масуда називає появу комп'ютерів, нового способу комунікацій і роботів: «Якщо... розвиток лобних долів, складного голосового органа і вправного відставленого пальця – вирішальні елементи в генезисі сучасної людини як виду, то комп'ютер, новий спосіб комунікації та роботи аналогічні з розвитком лобних долів, складним голосовим органом і вправним відставленим пальцем; тому ці три запропоновані потужні наукові підвалини визначають можливість появи нового типу людини, який витіснить сучасну людину» [3, с. 79].

Для обґрунтування власної аргументації щодо генезису «нової людини» японський дослідник звертається до теорії «генно-культурної еволюції», згідно з якою культура зароджується і формується під впливом біологічних імперативів, а культурні інновації, своєю чергою, здатні змінювати біологічні риси, коли людські гени і культура ідуть шляхом коеволюції, взаємно впливаючи одне на одного, мозок і розумові здібності є основою породження людиною культури, створюючи можливість для генезису «нової людини».

Унаслідок цих процесів «нова людина» матиме високий інтелект і з багатьох причин (не остання з яких – обмеженість і «короткозорість» інформації) буде кмітливою та хитрою. Й. Масуда зауважує, що саме цей фактор визначив характер людської історії: вона завжди була історією війн між вождями і державами, суцільними кривавими зіткненнями.

Дослідник наводить страхітливі цифри нагромадженої на Землі ядерної зброї, рівня економічної депресії, що неминуче насувається, масштабів екологічного лиха – всіх тих чинників, які створюють загальну картину глобальної кризи. Але такі есхатологічні песимістичні картини приводять Й. Масуду до обнадійливих висновків: вихід із нинішньої кризової ситуації лежить у гуманістичній площині. Науковець вбачає його у створенні «громадських автономних мереж». Виникнення таких мереж Й. Масуда вважає процесом структурування глобальної громадської спільноти, подібним до циклів розвитку типового виду слизоподібної пліснявої амеби, яка про-

ходить ряд стадій: зростання, збирання, руху, народження.

Людство, яке, на думку Масуди, перебуває нині на стадії «зростання», має увійти у стадію «збирання», де через соціобіологічні зміни і повинен відбутися перехід до нової, соціальної людини. Так люди об'єднуються в поліцентроване синергетичне суспільство.

Отже, *homo intelligens* уже не матиме потреби в «...державних установах і військових силах, які буде замінено глобальними організаціями... соціетальним організмом і водночас функціонуючим людським суспільством без авторитарного контролю, звільненим від війн» [3, с. 86]. У новій біоекологічній економічній системі розвиватиметься і новий тип економічної діяльності, побудованої на обмеженні споживання, впровадженні повторного циклу використання ресурсів та збереженні природи. У галузі виробництва Й. Масуда передбачає встановлення синергетичних відносин між виробництвом і використанням, де центром виробничої діяльності стане застосування інформації.

Але основним сенсом майбутнього суспільства буде майже тейярівське «злиття з Абсолютом». Кінцевою метою постання нового виду людини, залученої до біоекологічної економічної системи, виявиться, як пише Й. Масуда, «...реалізація синергетичного суспільства Вищого буття і людини, суспільства, в якому творчість Вищого буття інтегрована з працею людини. Це сучасна версія теологічного синергізму, в якому духовне відродження спричиняється поєднанням людської волі і божественного благовоління... суспільства, вільного від війн і голоду й сповненого життєвої сили» [3, с. 86].

Таким чином, концепція (або, як він сам її назвав, гіпотеза) Й. Масуди базується на оптимістичній вірі в єднання людини і Бога, але за такого «піднесеного» прагнення дослідник залишається на позиціях наукового обґрунтування своїх висновків, залучаючи до цієї процедури здобутки і дані багатьох наук. Тож Масуда конструює власну модель «нової людини», спираючись на цілий комплекс сучасного наукового знання.

Передусім концепція Масуди виходить із методологічних принципів, на яких побудована сучасна системологія, адже в текстах він неодноразово (але непрямо) наголошує на «системному» характері свого конструкта, при цьому посилаючись на сучасний фактажний масив «точних» і гуманітарних наук, як правило, антропологічної спрямованості.

На нашу думку, у філософсько-природничому конструкті Й. Масуди відчувається значний вплив гуманістичної концепції Тейяра де Шардена, який, як відомо, активно залучав природничі наукові здобутки для обґрунтування влас-

них філософсько-антропологічних висновків, з одного боку, і теософську католицьку традицію, з другого.

Ще один аспект, який, на наш погляд, дає підстави проводити конкретні паралелі між тейярдизмом і концепцією сучасного футуролога, – це, так би мовити, емоційне забарвлення обох конструктів, їхній позитивний характер, який базується на вірі в духовні, творчі сили та потенціал людини.

І якщо філософську концепцію Т. де Шардена як у її есхатологічному, так і в гуманістичному аспектах можна дефініювати (щоправда, доволі умовно) як теософський оптимізм, то й «гіпотеза» Й. Масуди має, на нашу думку, аналогічну спрямованість.

І Т. де Шарден, і Й. Масуда розуміють сутність людської істоти як «систему в системі» різних рівнів – починаючи від організменого і до суспільно-глобального включно, що дає змогу говорити про нову якість сучасного синергетичного знання, яке останнім часом нерідко називають «новою натурфілософією».

У цьому сенсі есхатологію обох порівнюваних мислителів можна було б визначити як відповідь на стару дихотомію між філософськими та природничими галузями знання.

Це також доволі свіжий погляд на проблему поступального розвитку людських спільнот (який можна порівняти з позицією М. Бердяєва в його репрезентації нового підходу до проблеми і питання прогресу), абсолютно контрверсійний традиційному, успадкованому від раціоналізму Просвітництва: «Смисл історії досягається через традицію, що є творчим зв'язком між минулим і сучасним. Визнати безкінечний прогрес у часі – означало б визнати безглуздість історії. Смисл історії повинен мати сенс для кожної людської особистості, він має бути співмірний з її індивідуальною долею. Прогрес же розглядає кожну людину і кожне покоління як засіб для наступних людей і поколінь. Перервність неминуча в історії, так само, як неминучі в ній кризи і революції, які свідчать про невдачу всіх людських звершень. Історія повинна мати кінець, смисл історії пов'язаний з есхатологією» [1, с. 87–88]. Отже, поняття прогресу в наш час усе наполегливіше замінюється на розуміння людської сутності та природи історичного руху як одного з напрямів у загальному біосферному процесі.

З огляду на це можна також зазначити, що сучасна наука все більше виявляє тенденцію до натурфілософських принципів, хоч як би архаїчно не сприймали нині термін «прогрес».

Проте, як було слушно помічено, застаріла не сама натурфілософія, а повністю вичерпало себе її класичне – марксистське – розуміння:

ходить ряд стадій: зростання, збирання, руху, народження.

Людство, яке, на думку Масуди, перебуває нині на стадії «зростання», має увійти у стадію «збирання», де через соціобіологічні зміни і повинен відбутися перехід до нової, соціальної людини. Так люди об'єднуються в поліцентроване синергетичне суспільство.

Отже, *homo intelligens* уже не матиме потреби в «...державних установах і військових силах, які буде замінено глобальними організаціями... соціетальним організмом і водночас функціонуючим людським суспільством без авторитарного контролю, звільненим від війн» [3, с. 86]. У новій біоекологічній економічній системі розвиватиметься і новий тип економічної діяльності, побудованої на обмеженні споживання, впровадженні повторного циклу використання ресурсів та збереженні природи. У галузі виробництва Й. Масуда передбачає встановлення синергетичних відносин між виробництвом і використанням, де центром виробничої діяльності стане застосування інформації.

Але основним сенсом майбутнього суспільства буде майже тейярівське «злиття з Абсолютом». Кінцевою метою постання нового виду людини, залученої до біоекологічної економічної системи, виявиться, як пише Й. Масуда, «...реалізація синергетичного суспільства Вищого буття і людини, суспільства, в якому творчість Вищого буття інтегрована з працею людини. Це сучасна версія теологічного синергізму, в якому духовне відродження спричиняється поєднанням людської волі і божественного благовоління... суспільства, вільного від війн і голоду й сповненого життєвої сили» [3, с. 86].

Таким чином, концепція (або, як він сам її назвав, гіпотеза) Й. Масуди базується на оптимістичній вірі в єднання людини і Бога, але за такого «піднесеного» прагнення дослідник залишається на позиціях наукового обґрунтування своїх висновків, залучаючи до цієї процедури здобутки і дані багатьох наук. Тож Масуда конструює власну модель «нової людини», спираючись на цілий комплекс сучасного наукового знання.

Передусім концепція Масуди виходить із методологічних принципів, на яких побудована сучасна системологія, адже в текстах він неодноразово (але непрямо) наголошує на «системному» характері свого конструкта, при цьому посилаючись на сучасний фактажний масив «точних» і гуманітарних наук, як правило, антропологічної спрямованості.

На нашу думку, у філософсько-природничому конструкті Й. Масуди відчувається значний вплив гуманістичної концепції Тейяра де Шардена, який, як відомо, активно залучав природничі наукові здобутки для обґрунтування влас-

них філософсько-антропологічних висновків, з одного боку, і теософську католицьку традицію, з другого.

Ще один аспект, який, на наш погляд, дає підстави проводити конкретні паралелі між тейярдизмом і концепцією сучасного футуролога, – це, так би мовити, емоційне забарвлення обох конструктів, їхній позитивний характер, який базується на вірі в духовні, творчі сили та потенціал людини.

І якщо філософську концепцію Т. де Шардена як у її есхатологічному, так і в гуманістичному аспектах можна дефініювати (щоправда, доволі умовно) як теософський оптимізм, то й «гіпотеза» Й. Масуди має, на нашу думку, аналогічну спрямованість.

І Т. де Шарден, і Й. Масуда розуміють сутність людської істоти як «систему в системі» різних рівнів – починаючи від організменого і до суспільно-глобального включно, що дає змогу говорити про нову якість сучасного синергетичного знання, яке останнім часом нерідко називають «новою натурфілософією».

У цьому сенсі есхатологію обох порівнюваних мислителів можна було б визначити як відповідь на стару дихотомію між філософськими та природничими галузями знання.

Це також доволі свіжий погляд на проблему поступального розвитку людських спільнот (який можна порівняти з позицією М. Бердяєва в його репрезентації нового підходу до проблеми і питання прогресу), абсолютно контрверсійний традиційному, успадкованому від раціоналізму Просвітництва: «Смисл історії досягається через традицію, що є творчим зв'язком між минулим і сучасним. Визнати безкінечний прогрес у часі – означало б визнати безглуздість історії. Смисл історії повинен мати сенс для кожної людської особистості, він має бути співмірний з її індивідуальною долею. Прогрес же розглядає кожну людину і кожне покоління як засіб для наступних людей і поколінь. Перервність неминуча в історії, так само, як неминучі в ній кризи і революції, які свідчать про невдачу всіх людських звершень. Історія повинна мати кінець, смисл історії пов'язаний з есхатологією» [1, с. 87–88]. Отже, поняття прогресу в наш час усе наполегливіше замінюється на розуміння людської сутності та природи історичного руху як одного з напрямів у загальному біосферному процесі.

З огляду на це можна також зазначити, що сучасна наука все більше виявляє тенденцію до натурфілософських принципів, хоч як би архаїчно не сприймали нині термін «прогрес».

Проте, як було слушно помічено, застаріла не сама натурфілософія, а повністю вичерпало себе її класичне – марксистське – розуміння:

«...“фантастичність” зв’язків між явищами, які є теоретично припустимими, – не що інше, як прояв випереджального відображення, прогностичної функції, котра стала атрибутом сучасного природознавства. Натурфілософія не тільки теоретично відтворює внутрішні сутнісні взаємозв’язки, а ще й передбачає ті, які необхідно створити у природних об’єктах» [2, с. 105].

Таким чином, нові запити до наукової діяльності у всіх галузях знання, зокрема у філософії історії, зумовлюють синергетичний підхід до аналізу явищ і феноменів єдиної складної системи – біосфери, частиною якої є людина.

Проблема адекватного відображення сутнісних зв’язків цієї системи на сучасному рівні потребує вже не тільки і не стільки споглядально-аналітичних процедур, а і розуміння того факту, що цілісну картину людського історичного буття може відтворити лише комплексний підхід до такого феномену біосфери, а також залучення до процедури відображення всіх надбань сучасної науки – як на гносеологічному, так і на методологічному рівнях.

Зіставлення оцінки людської сутності з різних позицій не має на меті фіксацію контрверсії у, здавалося б, протилежних підходах до феномену людини. Навпаки, кожна з позицій наголошує на певній стороні феномену людського буття, на різних його аспектах. І саме в цьому сенсі вони взаємодоповнювальні, взаємозбагачувальні. Саме в комплексі споглядально-філософський і натурфілософський підходи до проблеми людини та її історії спроможні працювати в межах історіософської парадигми.

Тож натурфілософський підхід, хоча це і парадоксально, не заперечує суто філософського. Доказом цієї тези, на нашу думку, може слугувати порівняння позицій М. Бердяєва й А. Григор’єва.

Перший визначив філософський сенс людського феномену і, як наслідок, всього історичного процесу: «Буття відкривається в людині і через людину. Людина – це мікрокосм і мікротеос. Але водночас вона – істота природна, обмежена... Особистість треба відрізнити від індивіда... Особистість – категорія духовно-релігійна, індивід же – категорія натуралістично-біологічна» [1, с. 86]. У цьому сенсі, зазначає М. Бердяєв, людина постає перехрещенням двох світів – нижчого і вищого.

«Натурфілософське» ж розуміння людської сутності полягає в тому, що увага зміщується на інші аспекти феномену людини, інші характеристики її буття.

Другий російський дослідник – А. Григор’єв – писав: «Розумна, суспільна і позаприродна істота виникає з необхідністю з крайнього загострення внутрішньої самосуперечності біологічної фор-

ми руху. Суперечності природної детермінації в процесі розвитку призводять до необхідності свободи й універсальності як способу всезагального відношення буття до самого себе, тобто до мислення. Людина – поки що єдина істота, яка розриває зручні, але тісні пута жорсткого регламенту генетичної програми і здатна у своїй діяльності надати розвитку природи необмеженого характеру. Не тільки людина потребує природи, а й природа приходиться до необхідності такої вільної істоти, без якої її розвиток мав би принципово закінчену форму» [1, с. 86].

Ця позиція А. Григор’єва ще раз нагадує, що проблему людини не можна розв’язати лише споглядально. Вона також свідчить про те, що і системологія як загальнонаукова парадигма вийшла з лона біології, що саме біологія дає безмежний матеріал для загальнофілософських узагальнень: «Натурфілософський підхід повинен обґрунтовувати себе, показуючи, яким чином природа у процесі свого розгортання приводить до потреби виникнення мислення. Починаючи з цього критичного моменту природа здатна до подальшого розвитку тільки в людській діяльності, що з необхідністю відтворює мислення як випереджальне відображення, котре передбачає такі форми буття природи, які в принципі ніколи не могли виникнути в самій природі без людського практичного діяння. Оскільки біологія вивчає найрозвиненішу, об’єктивно класичну форму руху в природі, саме вона повинна виявити межі й необхідність натурфілософії з найбільшою повнотою і всезагальністю» [2, с. 112].

Така постановка питання є найперспективнішою в сучасній науковій ситуації; за нею, на наше переконання, велике майбутнє.

Отже, нинішні філософські пошуки науково верифікованої картини історичного буття людства спрямовані на широке коло проблем – починаючи з природничих засад феномену людини та її історії і закінчуючи актуальними проблемами сучасної геополітики та соціології. Ці проблеми також мають велике значення для філософського розуміння історичних феноменів, адже саме через них реалізуються глибинні «метаісторичні» процеси. Методологічний інструментарій у сукупності напрацьованих засобів, нормативів, категоріального апарату, який відповідає вимогам часу, спроможний відповісти на комплекс питань, що виникають у ході дослідження історичних реалій, у річищі філософської рефлексії над цими реаліями. Підсумовуючи, зазначимо: історіософська парадигма, зародившись ще в часи античності, пройшла довгий шлях свого становлення і розвитку. Етапи в історії філософії, якими ми зазвичай розмежовуємо певні епохи та періоди в розвитку

філософії взагалі, не завжди збігаються з етапами в поступі історіософії.

У розвитку філософського осмислення історії були часи, коли рух історіософської думки випереджав рівень загальнофілософської культури. І, навпаки, наставали періоди, коли філософська інтерпретація історичних реалій не видавалася істотною й актуальною, не перебувала в епіцентрі філософських роздумів, ставала другорядною.

Сучасний стан і зміст історіософських досліджень у ракурсі адекватної картини світу і

місця в ньому людини відображає як довгий шлях, пройдений наукою у процесі розвитку, так і найновітніші надбання науки, яка дедалі більше набуває нових якостей, стає синкретичнішою. Тому нинішньому рівневі історіософського підходу властиві риси зрілого філософського мислення з високою методологічною культурою та широтою рефлексії. Ця парадигма спирається на загальнонаукові засади, що склалися протягом останнього століття й здобули визнання як загальнонаукові принципи та методи.

#### Список літератури

1. Бердяев Н. А. Мое философское мирозерцание / Н. А. Бердяев // Философские науки. – 1990. – № 6. – С. 85–89.
2. Григорьев А. Б. Противоречие биологической формы движения материи (попытка восстановления натурфилософии) / А. Б. Григорьев // Философские науки. – 1990. – № 6. – С. 105–113.
3. Масуда Й. Гипотеза про генезис *Homo Intelligens* / Й. Масуда // Генеза. – 1995. – № 1 (3). – С. 77–87.
4. Юнг К. Г. Безумные времена / К. Г. Юнг // Нью-Йорк Таймс. Недельное обозрение. – 1993. – 7–20 декабря.

L. Dymytrova

### SYNERGETIC MODEL OF THE “NEW PERSON” AND THE WORLD

*The article examines last philosophic steps that offer more real understanding of historiosophic idea of metaphysical necessity of progress.*

**Keywords:** synergetics, systemology, the model of “new man”, informational society, historiosophy, antropogenesis.

*Матеріал надійшов 21.05.2010.*

УДК 32:323

Чабанна М. В.

### МОЖЛИВОСТІ ЗАСТОСУВАННЯ НЕОІНСТИТУЦІЙНОГО ПІДХОДУ ДО ДОСЛІДЖЕННЯ ПОЛІТИЧНИХ РЕЖИМІВ У ПЕРЕХІДНИХ ДЕРЖАВАХ

*У статті окреслено підходи до дослідження перехідних політичних режимів у контексті визначення рівня їх демократичності з акцентом на ролі формальних і неформальних політичних інститутів у межах теорії неінституціоналізму.*

**Ключові слова:** політичний режим, демократія, автократія, гібридний режим, демократизація, політичні інститути, неінституціоналізм.

Особливості функціонування перехідних режимів у поставторитарних і посттоталітарних державах широко досліджуються у межах політо-

логії та стосуються насамперед вивчення трансформацій у суспільствах, що супроводжуються впровадженням нових правил соціальної, полі-