

Віталій Бондаренко

Національний університет “Львівська політехніка”,

Військовий інститут ім. П. Сагайдачного

СУЧАСНІ МОДИФІКАЦІЇ ТРАДИЦІЙНИХ ТЛУМАЧЕНЬ ПОНЯТТЯ ПРИРОДИ (ПАРАДИГМАЛЬНІ ВИРІШЕННЯ ТА СОЦІАЛЬНИЙ КОНТЕКСТ)

© Бондаренко В., 2006

Розглядаються спроби поглибити філософське розуміння поняття природи на основі виявлення нових аспектів у взаємодії людини і природи. Сучасні філософські джерела дають можливість включити у поняття природи такі характеристики, як тотальність, самовладність та здатність до самоорганізації. Тому є підстави очікувати від природи несподіваних відповідей на цивілізаційні впливи.

Ключові слова: природа, філософська парадигма, самоорганізація.

Article is dedicated to attempts to make deeper philosophical understanding of notion “nature” of the basis of founding of new aspects in relations between man and nature. Modern philosophy gives ability to include in the notion of nature next characteristics: totality, selfcausality and ability to self organization. That’s why we must be ready to receive unexpected answers from nature to civilizations influences.

Key words: nature, philosophical paradigm, self organization.

Поняття природи належить до понять гранично широкого змісту, а тому воно з давніх часів входить до світоглядних людських установок. Це слово використовувалось у філософії від самого початку її виникнення: ранні праці давньогрецьких філософів, як правило, називались “Про природу” [17, с. 13]. Так само це поняття фігурувало й у філософських течіях Стародавнього Сходу [14]. Історична доля цього поняття в царині філософських міркувань була такою, що воно досить активно витіснялось іншими філософськими поняттями, що були вироблені переважно в межах онтології та метафізики: це були поняття “бутя”, “космос”, “матерія”, “субстанція”, “сутність”, “засада”, “основа” тощо [17, с. 14; 1, с. 111–124]. У філософії Нового часу поняття природи фігурувало переважно як таке, що протистоїть культурі, суспільству, але загалом є чимось пасивним, придатним для людського використання та перетворення [17, с. 14]. Відомо, до чого зрештою привела така орієнтація: до екологічної кризи, до споживацького ставлення до природи [5, с. 4–7; 8, с. 195–196]. У наш час поняття природи переглядається внаслідок загального ускладнення цивілізаційного процесу та під тиском загроз екологічного плану; в тому числі, воно вимагає уважнішого філософського опрацювання, тому що філософія не може не звертатись до тих явищ, що пов’язані із загальними засадами становища людини в світі. У нас є підстави стверджувати, що саме перегляд поняття природи може сприяти формуванню “інших форм освоєння... дійсності, іншого стилю мислення” [8, с. 196]. Хоча новоевропейська філософія й подавала природу як об’єкт прикладення людської активності, проте і в класичній філософії поняття природи не було простим та однозначним: поряд із розумінням природи як пасивної сутності були думки, що наголошували на її самовладності, на спонтанності та здатності до визначення своїх властивостей і проявів [4, с. 158–159]. Навряд чи ми сьогодні можемо оминати надбання класичної філософії в царині осмислення природи, а особливо тих її ідей, які стосуються зіставлення природи та соціуму, природного та соціального, в тому числі та насамперед, – як це проявлялось в людині [7, с. 147–149]. Але сьогодні

виникла серйозна потреба в певному перегляді поняття природи в поверненні його до переліку дійсно філософських понять, тому що природне начало все більше і більше проявляє себе як важливе та необхідне; ці прояви охоплюють культуру, суспільство, виховання, саму людину [8, с. 194–196]. Цей аспект розуміння природного в його співвідношенні з соціальним не досліджений під кутом зору поглиблення самого поняття природи. Тому метою цієї роботи є саме поглиблення філософського поняття природи на основі аналізу того, як подавалось співвідношення природного та соціального в людині, що включена в суспільні зв'язки, в класичній європейській філософії, та яких важливих змін воно зазнало в сучасній філософії.

Майже усі дослідники, що намагаються прояснити сутність та здобутки античної філософії, погоджуються із тим, що для неї поняття природи було вихідним і в змістовому плані вирішальним. Такий стан речей постає досить очевидним для ранніх часів античної філософії, але зберігається він упродовж усього її існування. Наприклад, доволі вагоме місце належить поняттю “фізис” у філософських фрагментах Геракліта Ефеського, але і в міркуваннях Арістотеля теза первинності природи, наслідування природі звучить досить наполегливо [1, с. 124–125]. В часи пізньої античної філософії, яку дослідники історії філософії називають суб’єктивістською, так само природа залишається тим першим і основним, із чим людина мусить узгоджувати свої дії та наміри [16, с. 199–219].

Спеціальні дослідження, проведені для з’ясування змісту та значення поняття природи для ранньої філософії, свідчать про певну його альтернативну акцентованість: з одного боку, природою називали все дійсне, з іншого, – дещо перше та визначальне в змісті будь-якої речі, з третього, – те, що здатне до довільного росту, збільшення, розширення [1, с. 113–115]. Подібні ж наголоси простежуються в понятті “пракріті” в давньоіндійській філософії та в понятті “де” давньокитайської філософії [14].

В античній філософії природа постала не лише тим, що є першим, основним та всеохоплюючим, але також і тим, що протистоїть культурі та соціальним порядкам: відомо, що давньогрецькі софісти першими почали стверджувати, що культура, штучно введені форми і норми утискають, обмежують природу та навіть силують її [10]. Між соціальними порядками та вільними проявами природи софісти обирали саме природу. Такої ж думки дотримувались кініки, стоїки та епікурейці, а в китайській філософії – представники даосизму. Загалом в античній філософії панувала думка про те, що найкращим станом будь-якого суцього, а значить і людини, є стан збалансованої рівноваги, стан, за якого центр ваги збігається із положенням речі (відповідно і людини). Лише така річ є повною мірою самовладною, а її сутність збігається із її існуванням. Проте саме цими характеристиками для греків, очевидно, володіла природа, тому саме природу вони вважали довершеною та такою, що викликає бажання наслідувати їй. Цікаво зазначити, що така загальна установка проявилась навіть в думках неоплатоніків. Зрозуміло, що відхилення від природи поставало в окресленнях погіршення, ушкодження, втрати відповідності між існуванням та сутністю. Отже, в давній філософії природа була не лише всім, що є, але й наочно наданим взірцем способу буття та способів дії. Традиційно такий характер філософського визначення природи називають античним космоцентризмом; можливо, точніше його можна було б назвати природоцентризмом або природо-космізмом. На наш погляд, звівши до єдності прояви такого бачення, можна вважати це історично першою парадигмою філософського осмислення природи.

У наступну історичну епоху, коли в духовному житті європейських країн почало домінувати християнство, все матеріально-фізичне, тобто все природне почало сприйматись та оцінюватись переважно негативно [7, с. 194–199], оскільки згідно з біблійним оповіданням саме матеріально-тілесні потреби спричинили гріхопадіння і падіння в нижчий стан усього світу, спочатку створеного Богом досконало. Проте християнство не обійшлося без філософії, так само, як не відкинуло воно зовсім і матеріально-тілесного начала людини і світу. В історії християнства в період гострої боротьби із аріанством це питання як раз і постало, як найбільш важливе. Сперечання щодо природи Христа отримали назву “христологічних” сперечань. Сутність цих сперечань визначалась так: якщо Христос мав виключно божественну природу, то він не міг

належною мірою сприйняти людську долю та людські бідування, а як бог, він настільки перевищував людину, що не міг із нею ототожнитись. Проте, якщо це так, тоді його страждання були удаваними, а не справжніми, тоді, як писав ап. Павло, “віра наша є марною”. Якщо ж Христос є надзвичайно праведною людиною, яку, як казав Арій, Бог за праведність воскресив та забрав на Небо, тоді в особі Христа людство мало справу не із Богом, а лише із людиною, тоді християнська віра не буде вірою в справжнього бога, а Христос не може бути месією. Врешті перемогла позиція, що визнала наявність в Христі двох природ: божественної (духовної) та тілесної (матеріальної), що перебувають у Христі неподільно, але без злиття [11, с. 79–83]. Від цього моменту, закріпленого рішеннями Вселенських соборів, починається суперечливе ставлення християнства та християнської філософії до природного начала: з одного боку, природу створив Бог, він заклав в неї свої ідеї, він дав їй поштовх для життя, але, з іншого, – природне начало є темним, інертним, мінливим і нестійким. Тому усе, що прагне до природного начала, набуває саме таких ознак. Відповідно й ті душі, що схилиються до служіння природно-тілесному, зраджують духовному началу, і впадають у темряву. Але відкинути природне не можна, бо воно створене Богом, його слід просвітлювати, перетворювати. Ориген навіть писав про те, що людина має переваги перед ангелами, оскільки причетна до природного і духовного, ангели ж лише до духовного, тому вони не можуть пізнавати природне. Якнайчіткіше та якнайповніше християнське розуміння природи подав відомий середньовічний філософ Іоанн Скот Ериугена в праці “Про розподіл природи”. Він зазначає: “...Коли я міркую та настільки ретельно, наскільки вистачає сил, вдумуюсь в найперший поділ всіх речей, що можуть бути сприйняті духом чи перевищують його прагнення, у поділ їх на ті, що є, і ті, що їх немає, для всього цього у голову мені приходять загальне іменування, що грецькою звучить як “фізис”, латиною ж – “натура” [17, с. 480]. Дещо далі, уточнюючи це поняття, філософ зазначає: “Найперша відмінність, що піддає все поділу, вимагає п’яти модусів свого тлумачення. Першим з них... є те, завдяки чому розсудок переконає, що все, що підпадає під сприйняття тілесного чуття або розуміння, істинно та розумно називається існуючим, а те, що за вищістю своєї природи вислизає не лише від будь-якого чуття, але й також від усякого розуміючого міркування, справедливо здається не існуючим. Останнє правильно досягається тільки в самому Бозі... Другим модусом хай буде той, що може бути виявлений у рядах та відмінностях природних створінь... Адже ствердження стосовно нижчого ряду є заперечення у відношенні вищого; а також заперечення нижчого – це ствердження вищого... Третій модус проглядається в речах, що утворюють багатство видимого світу, та в їх причинах, що передують їм в таємних надрах природи... Те, що видимо, проявилось в цьому світі, називається сущим, а те, що приховане, проте повинно бути, називається не сущим... Четвертий модус... цілком виправдано стверджує, що істинним є лише те, що пізнане самим лише розумом. А те, що через виникнення змінюється, істинно іменується не сущим... П’ятий модус вбачається лише в людській природі. Коли вона, згрішивши, відступила від гідності божественного образу, в якому була в належний спосіб укріплена, вона втратила своє буття, і тому називається не суцєю” [17, с. 481–484]. Із наведеної цитати стає зрозумілим, що поняттям природа Ериугена позначав усе, що можна мислити визначеним через співвідношення буття і небуття. Оскільки Бог володів характером “вищості своєї природи”, то Він також підпадав під таку визначеність, а, значить, і під поняття природи, принаймні у своїх проявах (теофаніях). Таке розуміння природи, на думку дослідників, являло собою поєднання більш ранніх думок (Алкуїн, Беда Досточтимий) та ідей Максима Сповідника; в подальшому воно сприймалось майже як хрестоматійне (наприклад, в анонімному середньовічному трактаті природа подається так: “Природа” є спільне ім’я всіх речей: і тих, що є видимими, і тих, що приховані від смертних” [17, с. 583]).

Таке розуміння природи, на наш погляд, можна позначити як парадигму визнання неминучості природи: тут природа, по-перше, є несамостійною сутністю, по-друге, такою сутністю, поза якою людське буття відбутися не може. Зазначимо, що такого розуміння природи притримувався до певної міри й Григорій Сковорода, оскільки вважав, що темна природа (власне природне начало) співіснує із духовною природою (Богом) одвічно і є основою для наочних проявів натури невидимої.

Реабілітація природи відбувається в добу Відродження, коли врешті в межах формування засад наукового пізнання природа визнається першим та єдиним предметом збагачення як знань, так і людської могутності [13, с. 280]. Щоправда, поки що такими властивостями природу наділяють саме тому, що вона є відомим доступним нам проявом божественної могутності (так вважали ренесансні неоплатоніки). Загадкою та сферою випробовування людської винахідливості вважали природу ренесансні натурфілософи, проте в цей час природі починають приписувати власні якості та характеристики, що врешті спрямовувалось на вивільнення більш-менш натуралістичного її розуміння від релігійних тлумачень.

За загальним визнанням дослідників природа набуває значення автономної сфери дійсності та автономного способу буття в епоху Нового часу: тут її розуміння максимально секуляризується (проміжними між релігійними та науково-натуралістичними підходами можна вважати деїзм). Природа починає співвідноситись не стільки із Творцем, скільки із людиною, її розумом, винахідливістю та технічними можливостями. Вже ранні модернові проекти майбутнього людства подавали природу як своєрідне сховище тих ресурсів, які людина відкриє, перетворить та використає в своїх цілях. Природа стає об'єктом прикладення людської пізнавальної та технічної активності, сама ж людина постає в характеристиках, що підносять її над природою, і в тенденції відкривають можливість підкорити собі природу, максимально використовуючи її сили та властивості. Інтерес до природи поступово переноситься у сферу конкретних наук, і виникає тенденція або позбавити природу якогось величного значення, або й взагалі відмовитись від використання поняття природи внаслідок його розмитості [17, с. 14]. На деякий час улюбленим стає уподібнення природи колосальному годинниковому механізмові, що працює методично, точно, однотипно. Завдання людини полягає в тому, щоб розгадати закони цього механізму та скористатися ними. Загалом така філософська (ширше – ідеологічна) парадигма відношення до природи набула визначення як “керування природою” [5, с. 4–9; 6, с. 8–9].

Подібні погляди переносились і на людину з її природними якостями, тобто вважалось, що природні властивості людини так само можна розгадати, скориставшись, наприклад, законами небесної механіки, і так само їх можна використати для блага всього суспільства. Навіть людське кохання починають називати “взаємним тяжінням”, а відомий французький соціальний мислитель Ш. Фур'є створив цілу теорію узгодження людських прагнень в єдиному суспільному колективі, назвавши її “законом тяжіння за пристрастями”. Кожний черговий успіх науки та людської технічної творчості лише зміцнював переконання у правильності такої загальної характеристики природи. Лише окремі мислителі в той час у порівнянні природного та соціально-культурного намагались відстоювати першість та самочинність природи; до таких мислителів можна віднести Ж.-Ж. Руссо, П. Гасенді, Д. Дідро.

Остаточне теоретичне оформлення загального переконання в тому, що вище, культивоване, надприродне в людині підноситься над природним, перетворює останнє та підкорює його рафінованим інтелектуальним прагненням, відбулось у філософії І. Канта, зокрема в його тлумаченні пізнання. І. Кант не писав про те, що апіорні інтелектуальні форми людини є продуктом культурно-історичного процесу, проте вони у нього формувались в процесі досвіду. Останні же виглядають саме як культурно-історичні здобутки людства. Тому пізніше можна було неодноразово стикатись із твердженнями, що категорії людського розуму є апіорними щодо окремого індивіда та апостеріорними щодо культури та історії. Отже, І. Кант підпорядкував чуттєве як природне інтелектуальному як культивованому. Тому П. Слотердаjk назвав кантівську філософію інтелектуальним насильством над чуттєвістю [15, с. 13]. Г. Гегель успішно продовжував розвивати міркування І. Канта, подавши вже всю природу як інобуття (іншої форми буття) Абсолютного духу. Природа в міркуваннях Гегеля постає зовнішньою самій собі, тобто позбавленою власної глибини і сутності, тому вона не знає розвитку в часі, а лише демонструє в просторі те, що є багатством духу [3, с. 126–127]. Л. Фейєрбах, навпаки, намагався протиставити своєрідній монотонності “чистого духу” багатобарвність реальної живої природи. Тиранії підпорядкування, що панує в історії, він

протиставив демократизм співіснування, що панує в природі [12, с. 64]. Природне начало в людині Л. Фейєрбах вважав першою силою людського буття, що являє себе у волінні та чуттєвості. Абстрактному відношенню до природи, що панує в ідеології підкорення природи та технологічного нею опанування, філософ протиставив почуття естетичної насолоди природою, діалог людини із природою, любов як найперше позитивне та справжнє відношення.

Проте поодинокі голоси, що закликали до інакшого, не панівного та керівного ставлення до природи, не відвернули екологічної кризи, що наздогнала людство в другій половині ХХ ст. Екологічна криза йшла пліч-о-пліч із певними uszkodженнями і природного начала в самій людині: виникли нові хвороби, що почали охоплювати все людство, виникли проблеми навіть із продовженням людського роду. На тлі таких явищ почали формуватись нові філософські парадигми осмислення природи та розроблення іншого ставлення до природи з боку людини і суспільства. Що це за парадигми, що вони стверджують, до яких наслідків приводять?

На перший план у змінах у ставленні до природи варто поставити так звану “екологічну філософію” (та етику) [9, с. 11–12]. Представники такої парадигми закликають відмовитись від гасла панування над природою, навіть від прагнень керувати нею, а перейти до сповідання гасла співробітництва із природою [5, с. 18–20; 6, с. 9]. Необхідно також належною мірою проїняти ідеєю відповідальності людини за стан природи (в її космічному та людському проявах), сприйняти імперативи “екологічної етики”, що в елементарному варіанті передбачають орієнтування на настанову: “Дій так, щоби по тобі могли жити інші люди і покоління”. Екологічна парадигма мислення передбачає зміни масової свідомості, а через них – і поступові зміни в ідеології технічної та виробничої діяльності. Загалом ця парадигма активно пропагується та поширюється із 70-х років ХХ ст., проте навряд чи можна сказати про її переможний вплив. Чому це так та із чим це пов’язано? – Ми вважаємо, що тут можна назвати кілька вагомих причин.

По-перше, сучасне людство в більшості своїх представників не бажає відмовлятися від цивілізаційних та технічних досягнень, оскільки не уявляє собі нормального життя без них. Тому, навіть розуміючи небезпеки екологічної кризи, не вважає, що потрібно міняти ставлення до природи, та ще й так докорінно. По-друге, досить міцним є також і переконання в тому, що людина має право – як юридичне, так і моральне – використовувати природу і природні ресурси. По-третє, інколи здається, що відмова від традиційної парадигми керування природою в чомусь буде принижувати людини та стримувати її активність, винахідливість, пізнавальні можливості. По-четверте, екологічна парадигма у різних її варіантах протиставляє почуття розуму, що певною мірою віддає давніми установками гедонізму, дещо розслабленому відношенню до себе й до природи. Вважається, що неконтрольовані почуття є однозначно нерозумними, а тому можуть привести людей до наслідків, можливо, ще більш руйнівних, ніж техніко-технологічний оптимізм.

На наш погляд, загальним і відчутним недоліком сучасних парадигм, концепцій, сперечань щодо відношення до природи є відсутність прагнень поглибити саме філософське поняття природи. Тобто здебільшого ті, хто аналізує сучасні суспільні процеси із зверненням до природи, не приділяють належної уваги самому цьому поняттю в його сучасних складових та суттєвих характеристиках [2, с. 213–214]. Між тим окремі напрямки сучасної філософії та деяких інших наук дають підстави помітити зміни в змісті поняття природи. Передусім йдеться про ті напрямки соціальної філософії, що досліджують становище людини в сучасному цивілізаційному процесі, і приходять до висновку, що традиційні уявлення про те, що людина в біологічному та фізіологічному планах більше не розвивається, є не зовсім виправданими. Окрім того, природне начало самої людини виявляється більш дієвим та потужним, ніж вважається; наприклад, мова йде про визнання правомочності поняття “природа людини” [7, с. 147–149], про визнання вродженого характеру деяких таких здібностей людини, поза якими її взагалі уявити неможливо [18, с. 212]. Йдеться також і про дослідження змінених станів свідомості, про голографічну гіпотезу принципів роботи людського мозку. Нарешті, йдеться і про ідеї сучасного філософського постмодернізму, який наполягає на необхідності відмовитись від репресивного ставлення до природного начала в

людині з огляду на ті тотальні кризові прояви в житті сучасного суспільства, які викликані підходами модерної філософії.

Якщо зібрати разом та узагальнити набуті тут результати, то можна в такий спосіб позначити ті зміни в нашому понятті природи, що їх бажано було б враховувати та використовувати у філософських дослідженнях:

- природа все більше постає не лише в традиційних характеристиках середовища та джерела для розгортання людської активності, але також у характеристиках непереборної спонтанності, самотворення, невичерпного потенціалу можливостей формотворень та змін типових станів та ситуацій дійсності;
- природа чинить впертий опір будь-чому частковому, через що виникає постійна напруга на тих межах, які людина намагається внести в природне ціле; гострота цієї напруги зростає;
- природа постає всюдишньою, невичерпною, а тому й непередбачуваною у зв'язку з її здатністю наповнювати собою все;
- природа постає також як можливість реалізації усього, що лише може відкриватись як можливе через ті зміни, що їх привносить в світ людська техно- та культуротворча діяльність;
- у той самий час природа постає здатною до самоорганізації та саморегуляції, а тому сьогодні є сенс поєднувати її поняття із джерелами самоорганізації, такими як “інформаційне поле Всесвіту”, голографічний характер Всесвіту; в руслі таких підходів фігурує і “антропний принцип” сучасної космології.

Внаслідок такого характеру сучасних проявів природи необхідно збагнути, що відповіді на наші техногенні новації з боку природи можуть бути абсолютно несподіваними та неочікуваними [8, с. 196]. Ми не повинні сприймати природу як пасивний матеріал, але як саморегульовану систему процесів, тотальність яких не підлягає нашому контролюванню. Через це необхідна зовсім нова парадигма взаємин із природою: парадигма регулювання “взаємного людино-природного самовиявлення” [8, с. 196]. Тобто ми повинні бути готовими до таких виявлень природи у відповідь на наші дії, які нами не передбачались і навіть не могли передбачатись. Це варто розглядати не як наші помилки, а як реальність системи “людино-природних взаємних виявлень”.

1. Ахутин А.В. Понятие “природа” в античности и в Новое время. – М., 1988. 2. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. – М., 2003. 3. Булатов М.О. Про значення ідеї природи в історії філософської думки // *Філософія. Антропология. Екологія.* – Альманах. Вип. 1. – К., 2000. – С. 122–131. 4. Бэкон Ф. Афоризмы об истолковании природы и царстве человека // *Сочинения.* В 2 т. Т. 1. – М., 1972. 5. Василенко Л.Д. Доля традиції “керування природою” // *Філософська і соціологічна думка.* – 1991. – № 6. – С. 3–21. 6. Гайналь Т.О. Єдність гносеологічного та соціально-практичного в контексті гуманістичного відношення людини до природи: Автореф. дис. ...канд. філос. наук. – Львів, 2005. 7. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М., 1990. 8. Григорьев В.И. Человек – Культура – Творчество – Природа: гармония или конфликт? // *Человек как философская проблема: Восток – Запад.* – М., 1991. – С. 180–196. 9. Кам'янська Ю.В. Імперативи людської життєдіяльності у техногенній цивілізації: Автореф. дис. ...канд. філос. наук. – Львів, 2005. 10. Кассен Б. Эффект софистики. – М.–СПб., 2000. 11. Культура Византии: IV – первая половина VII в. Т. 1. – М., 1984. 12. Кушаков Ю. *Wozni Ludwig Feuerbach? (K двухсотлетию со дня рождения) // Sententia. Наук. пр. спілки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства).* – VIII-X (№ 1–2 / 2003, 1 / 2004). – Вінниця, 2004. – С. 60–76. 13. О человеческом в человеке. – М., 1991. 14. От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. – М., 1998. 15. Слотердайк П. Критика цинического разума. – Екатеринбург, 2001. 16. Степанова А.С. *Философия Древней Стои.* – СПб., 1995. 17. *Философия природы в античности и в Средние века / Под общ. ред. П.П. Гайденоко, В.В. Петров.* – М., 2000. 18. Фукуяма Ф. *Великий разрыв.* – М., 2003.