

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКЕ БАЧЕННЯ СИСТЕМОУТВОРЮЮЧОГО ХАРАКТЕРУ СВІТОГЛЯДУ

М.І. Бойченко

кандидат філософських наук Київського національного університету імені Т. Шевченка

Статтю присвячено аналізу системності світогляду та продукуваних ним систем мислення і поведінки.

Ключові слова: світогляд, система, системоутворення, соціальні системи.

Будь-який світогляд являє собою систему (більш чи менш досконалу) переконань особистості. Переконавання являють собою сукупність знань, у які людина вірить. У добу Просвітництва почали приділяти надто багато уваги когнітивній складовій світогляду – а саме знанням як раціонально організованим. З цих позицій відбулася своєрідна ревізія всіх форм знання. Її результати відомі – вибір здійснили на користь науки як найбільш насиченої знаннями форми суспільної діяльності, на користь раціоналізму, відповідно до якого саме розум є джерелом, основою і критерієм істинних знань. Раціоналізм доби Просвітництва і досі зберігає свою соціальну силу. Віра в розум та його силу – ось мотив, який і досі рухає людство вперед на шляху вдосконалення засобів задоволення людських потреб. І досі багато хто вірить, що чим більше світогляд систематизовано на основі розуму, тим більш успішним буде носій цього світогляду в сучасному суспільстві. І то не лише пересічні науковці, але й провідні філософи [3].

Науково-технічна революція, яка виросла на плідному ґрунті загальної суспільної просвіти ще далеко не вичерпала своєї суспільної користі. Однак, вже сьогодні маємо досить багато свідчень, які дискредитують її теоретично [11] і пов'язують з такими негативними соціальними явищами як, наприклад, проблема можливого глобального самознищення людства [9]. Чи це відбудеться в результаті вибуху атомної бомби, чи внаслідок екологічної катастрофи – інструмент цього самознищення дала людині саме наука.

В цій ситуації зростає інтерес до інших складових світогляду. До них, зокрема, можна віднести чуттєвість і віру. На цій хвилі реабілітуються ті форми знання, які були раніше зневажливо відкинуто просвітниками – міфологію та релігію. Відомо, що обидві пропонували свої форми світогляду [2], а оскільки це означало послідовність і внутрішню несуперечливість способу мислення та способу діяння носіїв цих видів світогляду, то цілком можна стверджувати, на наш погляд, що тут маємо

місце з іншими типами світоглядного системоутворення. Ці типи були цілком успішними кожен для свого періоду, що дало підстави чому І.В.Бойченку характеризувати їх як історичні типи світогляду [2], а ми додали би – і як історичні типи світоглядного системоутворення. Дійсно, форми системного мислення та типи системної діяльності, які були поширені і домінували у суспільствах у кожен зі згаданих періодів – від мистецького та морального до політичного та господарського – не просто отримували легітимацію від відповідно міфології чи релігії, але й мали їх за зразок творення часткових образів світу (від мистецького і морального до політичного та господарського), які відтворювали той принцип ускладнення реальності та її організації для людських потреб, який у незаперечній формі і досконалості пропонували відповідно міфологія, а пізніше – релігія.

Втім, більш цікавим питанням для нас є не те, чи можлива реанімація міфології чи релігії як провідних суспільних способів світоглядного системоутворення. Це, на наш погляд, може відбутися лише за умов радикальної соціальної деградації, передусім руйнування глобальних соціальних зв'язків з подальшою сегментацією людства на відрубні спільноти, втрату високих технологій забезпечення матеріальних потреб людства і неминучими внаслідок цього матеріальними злиднями, грубішанням моралі і мистецтва в умовах жорсткої і жорстокої боротьби за виживання, радикальною дискредитацією демократичних форм здійснення політики, підозрою до вільнодумства та взагалі теоретичного мислення – коротко кажучи, щось на кшталт реальності з роману «Населений острів» братів Стругацьких або більш сучасного роману «Останній носій персня» Кирила Єськова. Не те, щоб ми не вірили у можливість такого сценарію, але своїм завданням швидше бачимо зосередити розум на сценаріях позитивного розвитку людства і програмувати своє мислення і поведінку на сценарії успішного майбутнього. Тому ситуацію реабілітації інших щодо раціонального розуму

складових світогляду ми розглядаємо лише як ситуацію їх часткової реабілітації. А саме – як коригування філософського світогляду від його войовничо-сцієнтистської позиції тиранічного панування раціонально-розсудкової іпостасі розуму над тими формами знання, які зневажливо характеризуються як сфера ірраціонального і нерозумного до тієї парадигми розуму, яка не лише вбирає в себе значною мірою вищезгадане «ірраціональне» і «нерозумне» (про що вже пишуть вітчизняні дослідники [8]), але й переосмислення самого знання як не лише раціонального, самого розуму як не лише сцієнтистськи чи антисцієнтистськи налаштованого, а як філософськи налаштованого і організованого, що означає для нас – розум, який приймає всі форми мудрості, а не лише раціоналізовану у поняттях. Саме з цих позицій варто ще раз озирнутися на міфологію та релігію як історичні типи світогляду.

В історично першій формі світоглядного знання – міфології – домінує саме чуттєвість, безпосереднє переживання реальності. В картині світу, яку формує це знання, домінують мотиви повторюваності і циклічності змін, які людина спостерігала в природі. Людина відчувала і усвідомлювала себе невід'ємною частиною природи і суспільство також розглядала як таке, що циклічно оновлюється (народжується) завдяки єднанню з природою. Це пояснюється значною мірою саме кровно-родинним способом соціального зв'язку, який виступав не просто домінуючим, а чи не єдиним в тогочасному суспільстві.

Крово-родинними (антопоморфними) були, значною мірою, і світоглядні зв'язки людини з природою (тотемізм і анімізм). Відповідно, і історія суспільства, яка формувалась під впливом такого світогляду, мала більшою мірою характер відтворюваності існуючих соціальних структур. Це суспільство можна назвати безальтернативно консервативним, хоча і консервативним стихійно, а точніше – інстинктивно. Цей консерватизм з тих часів лежить в основі будь-якого світогляду: навіть будь-який авангардний світогляд у своєму прагненні до домінування має на меті своє утвердження на невизначено тривалу в часі перспективу. На користь цього твердження можна зауважити, що родина залишається першим соціальним світом, у який людина входить і який її формує власне як людину. З цього малого соціального світу людина потім виходить у великий соціальний світ – “в люди”.

Таким виходом для людства свого часу стало єднання людей різних родин, кланів на основі віри в божество. В рафінованій формі про це сказано Св.Павлом: “ні єліна, ні іудея” – всі рівні перед богом. Цей “підлітковий” період становлення світогляду пов'язаний з бунтом

проти звичного, природного, цілісного. Людина розриває інтимні зв'язки, що єднають її з рідною спільнотою. Розрив цей починається вже тоді, коли визнається не лише існування інших спільнот, але і їх право на утвердження власних цінностей. Інша соціальна якість стає реальністю, яка досить швидко викликає високий інтерес своєю новизною і несподіваністю. Пошук неочевидного приводить людину до утвердження екзотичного як найвищої цінності. Екзотичність реальних спільнот не може конкурувати з екзотичністю суспільства надприродного, до ідеї якого приходять людство.

В перших християнських комунах, зокрема, руйнуються природні родинні зв'язки – тут нема батьків і дітей, братів і сестер – всі “брати” і “сестри” в богові, всі “діти” божі. Руйнуються тут і інші “природні” соціальні зв'язки: економічні (відмова від власності), політичні (відмова від авторитету держави) тощо. Цей розрив двох суспільств з метафізичної площини переходить у площину історичну: прагнення до вищих цінностей з відмови від наявної соціальної реальності перетворюється у завдання її вдосконалення. Одним з перших в Європі це обґрунтував Бл.Августин у своїй праці “Про спільноту Божу” [1]. Царство боже як ідеальна спільнота – не лише те, що чекає на людину у невідомо далекому майбутньому, це те, що присутнє у її душі вже зараз завдяки її вірі і відданості. Вищі цінності об'єднують людей, що живуть в цьому, а не потойбічному світі. Ці люди живуть в природному суспільстві, перетворюючи і вдосконалюючи його зсередини, керуючись іншими цінностями. Родинні та інші природні зв'язки змінюються і набувають нової сили завдяки духовним цінностям. Шлюб перетворює родину на осередок релігії, держава і економіка мають використовувати свою силу на користь захисту християнських цінностей, які в свою чергу зміцнюють державу і економіку.

В цілому релігійний світогляд задає суспільству вимір належного, яке спрямовує людство на шлях вдосконалення і модернізації. “Старе” (уособлене в поганстві) стає поганим, тим, що треба долати. Суспільство перетворюється на проект. Наскільки ж цей проект є вдалим – залежить від людського розуміння цього проекту, від якості його втілення.

Карл Поппер вважав, що будь-який проект, під який намагаються підвести розвиток суспільства в цілому, приречений на утопічність і ненауковість [10]. Ще більш загрозливою, на його думку, є небезпека перетворити цей проект на догму в теорії і виправдання соціальних репресій на практиці. Однак, навіряд чи Поппер заперечував би проти того, що все суспільство складається з великої кількості різних соціальних проектів.

Релігійний світогляд не схильний занадто захоплювати до створення різних проектів майбутнього, адже в кінцевому рахунку залишається один єдино істинний – проект Ісуса Христа. Невипадково всі людські долі в ідеалі мають відтворювати долю Ісуса (у її глибинному, символічному значенні), а вершиною планування свого життя для кожного свідомого християнина має стати “Наслідування Христа”, як і назвав свій твір, який має друге місце за популярністю після Біблії, Фома Кемпійський [6].

Інше ставлення до множинності точок зору демонструє філософський світогляд – філософія захоплює до індивідуального самовизначення, принципової самобутності мислення, іноді навіть до гіперкритичності і неприйняття будь-яких готових проектів. В цьому – принципова нелінійність філософського світогляду. Саме тому філософський світогляд набув загальносуспільної значущості і, на нашу думку, є третім історичним типом світогляду, який прийшов на зміну релігійному (який змінив міфологічний).

Зауважимо, що згадуваний деякими дослідниками “науковий світогляд” у кращому випадку є сурогатом світогляду філософського. Насправді ж наука не може бути світоглядом, оскільки базується на принциповій об’єктивності, “безсторонності” науки, виключає будь-які переконання, а саме вони і мають бути ядром будь-якого світогляду. Для вченого немає різниці з точки зору науки, що винаходити – атомну електростанцію чи атомну бомбу, кого клону вати – мишу чи людину. Це просто різні за складністю завдання, ціннісно ж для вченого вони еквівалентні. Інша річ, що будь-який вчений передусім людина, і мусить з цим рахуватись. Відомий російський правозахисник Андрій Дмитрович Сахаров спочатку винайшов водневу бомбу, а вже потім жажнувся цього і намагався спокутувати свою особисту провину перед людством. Таким чином, науковий вчинок може бути оцінений із зовнішньої точки зору, отже він не є самодостатнім і не може у такому разі бути основою світогляду. Сила наукової раціональності і критичності ґрунтується на некритичній і беззастережній вірі у людський розум (і довірі до нього). Філософія ж залишається послідовно критичною і піддає сумніву розум, як і саму себе.

Отже, послідовно системний аналіз і синтез світогляду не може здійснюватись наукою, на розумне і саме тому врешті-решт раціональне виконання цього завдання здатна лише філософія. Свою раціональність – через цілісність віри і чуттєвого переживання подають також і релігія з міфологією, раціональність же філософії є розумною (хоча й не завжди розумовою). Дійсно, філософія може звеличувати

не лише розум, але й волю, віру, почуття, інтуїцію тощо, однак звеличує їх завжди за допомогою розумних аргументів, не апелюючи ні до чого іншого, крім розуму. Розумне відтворення, а точніше – творення – систем є таким чином історичною реальністю, яка все більш повно охоплює соціальне буття сучасної людини.

У ХХ ст. у соціальній теорії утверджується теза, що зрозуміти людину можна як соціального діяча, а отже, якщо досягнути мету, яку ставить перед собою людина, а також все, що пов’язане з реалізацією цієї мети. Будь-яка людина, відповідно до цього підходу, виступає як своєрідний теоретик, що формує модель соціальної реальності і пов’язану з нею модель поведінки. В людському житті не все виявляється логічним і продуманим, однак соціальним є саме те, що проступає як стратегія людської поведінки через множину недосконалих у своїй відособленості окремих соціальних дій. Все те, що організовує людина і що дає підстави їй організувати свій соціальний світ, і є справжньою соціальною реальністю.

В людині більше цінується її реальна активність, а не її гіпотетичний потенціал. Провідним принципом філософії і суспільства стає прагматизм. Людське буття обіцяє багато чого, але варте воно у соціальному сенсі лише того, що воно здійснює. Те, що створює людина, відрізняється від того, що відтворюється і без людської участі, системністю. Таким є нове розуміння системності у соціальній теорії – як соціальної системи. Соціальна система має високу ступінь самодостатності завдяки самовідтворюваності.

Соціальна система, на нашу думку, являє собою феномен, подібний до вихору, водовороту у фізичному світі. Як водоворот, соціальна система втягує у поле свого впливу випадкові (з її погляду) події і надає їм нового, “внутрішнього” для системи сенсу. Якщо порівняємо з фізичним світом, це стає доволі наочним: немає різниці, що знаходиться у воді, – після того, як цей матеріал потрапляє у водоворот, можна ігнорувати його властивості, окрім тих, які значущі для самого водовороту (вага, обсяг). Серйозний вплив може мати лише інший водоворот, який може послаблювати чи посилювати перший, злитися з ним чи увібрати його в себе. Так трапляється і у світі соціальному. Але з тією відмінністю, що у традиційних суспільствах це було переважно злиття цілих суспільств та боротьба (змагання у доцентровій силі) між ними, але у суспільствах, які перейшли на стадію модерну, переважати починають не процеси уніфікації і ієрархізації, а процеси диференціації та зростання конкуренції. Відповідно – виникають нові соціальні «водовороти», але конкуренція між ними від-

бувається лише у тому випадку, якщо вони належать до одного сегменту соціальної диференціації. Між собою ці сегменти не конкурують, а навпаки – доповнюють один одного за принципом поділу праці.

Образ водовороту може використовуватися у дослідженні соціальної реальності лише обмежено – оскільки кожна людина одночасно виявляється «тріскою» навіть не у декількох, а декількох десятках і навіть сотнях, а у недалекому майбутньому, можливо, і тисячах таких «водоворотів». Це означає не лише жорстку вимогу зростання соціальної пластичності людини – аж до «протейності» особистості, яку французькі постмодерністи осмислюють, зокрема, за допомогою поняття «номадизм» [5] – але й вироблення нових форм філософського світогляду як системоутворюючого. І ігровий світогляд, на наш погляд, є більше філософською метафорою, тимчасовим паліативом, у кращому разі – лише дороговказом, а не позитивною відповіддю на це питання. Можливо, такою відповіддю на ближчий час є теорія соціальних систем.

Міру значущості розробки теорії соціальних систем можна спробувати оцінити, також звернувшись до образу водовороту. Поведінка людини і свідоме сприйняття людиною своєї поведінки – два процеси, які мають тенденцію до зближення, аж до повного отождолення у момент досягнення результату. Поведінка людини являє собою систему, яка самоорганізується і утворює свій водоворот, і аналогічно з цим самопізнання людини як соціального діяча теж являє собою інший водоворот. Зливаючись вони утворюють водоворот, який ще сильніше впорядковує і поведінку, і її пізнання. Цей водоворот якраз і є таким, який має шанси первторитися на соціальну систему, якщо закономірність його утворення виявляється соціально не випадковою і аналогічні «злиття водоворотів» спостерігаються і у інших представників суспільства у аналогічних соціальних ситуаціях. Справа у тому, що якщо взяти лише самоорганізацію поведінки, без впливу свідомості, тоді тут знаходимо приклади самоорганізації і у тваринному світі. Причому своєю поведінкою тварини являють більш доскональні «автомати» (як сказав би Декарт [4]), аніж людина – немає «відволікаючих» і «дезорієнтуючих» впливів свідомості, які змушують людину абстрагуватися від ситуації дії, а отже втрачати на певний час оперативний контроль над нею. І все ж ця часткова втрата контролю може бути компенсована, і не лише за рахунок соціальності (наприклад, взаємної підстановки), елементарні форми якої знає не лише увесь тваринний світ, але й майже увесь світ живого – а за рахунок того, що Луман називає редукцією складності. Йдеться про те, що абс-

трагування від ситуації дії дає змогу людині не лише уникати необхідності діяти, але подивитися на ситуацію як на можливість діяти: дія вже не є автоматично-інстинктивною, але орієнтована на мету, яку визначає сама людина, а отже може міняти її на іншу мету, відкладати її виконання у часі, міняти засоби досягнення мети тощо. Все це дозволяє людині вийти із стану рабського підкорення фатуму ситуації, але стати паном ситуації, передусім побачивши її як саме ситуацію, виокремивши її з замкнутого кола інстинктивно зумовленої поведінки. Тому інколи подібні зовні поведінка тварини і людини – а саме як запрограмовані – не є тотожними за суттю: оскільки тварина виконує програму свого виду, яку не може перепрограмувати, а людина – програму своєї спільноти, або навіть свою власну, які завжди можна удосконалити, нехай навіть частково або незначно. Головне, що успішність виконання програми поведінки тварин базується на неможливості індивідуальних впливів на виконання програми, а успішність виконання програми поведінки людини – прямо навпаки: на можливості і необхідності індивідуальних впливів на виконання програми, більше того – можливість і необхідність тут таких впливів навіть сама запрограмована.

У який спосіб може розвиватися людина і суспільство, якщо вони виявляються у водовороті самототожності? Відповідь на це дає Ніклас Луман, і ця відповідь – диференціація [7]. Людина і суспільство використовують посилення своєї незалежності від оточуючого світу для розвитку своєї внутрішньої організації. Формально це виглядає як ускладнення внутрішньої структури.

У цій перспективі методологія постає не як вправи у майстерності вчених, а як стратегічне планування соціальних змін, як внутрішній магістральний соціальний процес. Саме тому, наприклад, політична діяльність у розвинених країнах все більшою мірою спирається на сучасну науку про політику, а остання все більше набуває характеру не лише важливої складової теорії і практики соціальних технологій, але й все більшою мірою набуває статусу *філософії політики*. Остання вже не стільки обслуговує політичну практику, скільки спрямовує її завдяки визначенню пріоритетів щодо цілей і засобів політичної діяльності – як тактичних, так і, особливо, стратегічних. Філософія політики в широкому сенсі слова виступає як та сучасна соціальна філософія, що набула функцій практичної філософії. У вузькому сенсі слова філософія політики є системою цінностей, яка лежить в основі певної історично зумовленої політичної практики. Очевидно, що у широкому сенсі слова філософія політики може бути лише одна, тоді як у вузь-

кому сенсі слова неминучим є наявність великої кількості конкуруючих філософій політики, які відображають різні політичні практики. У певному сенсі слова тут повинна відтворюватись єдність філософії політики як методології (загальної теорії) та певного способу життя (конкретної політичної практики).

Ситуація з філософією політики є лише прикладом, але прикладом знаковим, які іпостасі набуває філософський світогляд як системоутворюючий у сучасному суспільстві. Аналогічну роль можуть відігравати як у своїх специфічних соціальних системах, так і для

суспільства в цілому філософія господарства, філософія права, філософія релігії, філософія науки тощо. На наше глибоке переконання не лише осмислення, але й методологічне узагальнення їх епістемологічної загалом та соціально-теоретичної зокрема ситуації неможливе лише в межах аналізу різних форм теоретичного знання, але й з широким залученням аналізу форм функціонування повсякденної свідомості, зокрема – дослідження способу включеності людини у соціальне життя завдяки світогляду.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Августин Блаженный*. О граде Божиим : в 4 т / Августин Бажанный. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – Т.1. – 394 с.; Т.2. – 336 с.; Т.3. – 281с.; Т.4. – 404с.
2. *Бойченко І.В.* Філософія історії [підручник] / І.В.Бойченко. – К.: Знання, КОО, 2000. – 723 с. – (Вища освіта ХХІ століття).
3. *Габермас Ю.* Філософський дискурс Модерну / Ю. Габермас / Пер. з нім. В.М.Купліна. – К.: Четверта хвиля, 2001. – 424 с.
4. *Декарт Р.* Рассуждения о первой философии / Декарт Р. // Сочинения: в 2 т. – Т.2.– М.: Мысль, 1994. – 420 с.
5. *Делез Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе / Ж.Делез. – М.: ПЕРСЭ, 2001. – 480 с.
6. *Кемпійський Тома.* Наслідкування Христа / Кемпійський Тома. – Л.: Свічадо, 1998. – 312 с.
7. *Луман Н.* Социальные системы. Очерк общей теории / Пер с нем. И.Д.Газиева. – СПб.: Наука, 2007. – 644 с.
8. *Лютый Т.* Розумність НеРозумного / Т.Лютый. – К.: ПАРАПАН, 2007. – 417 с.
9. *Майер-Абіх К.М.* Повстання на захист природи. Від доквілля до спільно світу / Пер. з нім., післямова, примітки А. Єрмоленка. – К.: Лібра, 2004. – 196 с.
10. *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги / К.Поппер. - Т.1: У полоні Платонових чарів: пер. з англ. О.Коваленко. – К.: Основи, 1994. – 444с.
11. *Хоркхаймер М., Адорно Т.В.* Диалектика просвещения: Философские фрагменты / М.Хоркхаймер, Т.В.Адорно. – СПб.: Ювента, 1997. – 311 с.

Стаття надійшла до редакції 11.10.2010 р.