

УДК 172.16:37.013.73

**Людмила ГОРБУНОВА, Наталія ЗГЛІНСЬКА,
Сергій ПРОЛЕЄВ, Галина ГАМРЕЦЬКА,
Ольга ГОМІЛКО, Ольга ГОРБАЧУК-НАРОВЕЦЬКА,
Марина ГРИЦЕНКО, Ірина ПРЕДБОРСЬКА,
Світлана СИЛКІНА, Анна МАРТЮШЕВА,
Михайло БЕЙЛІН, Лідія ГАЗНЮК,
Зореслав САМЧУК**

**ТРАНСГУМАНІТАРНІСТЬ ЯК ЧИННИК
РОЗВИТКУ СУЧАСНОЇ НАУКИ І ОСВІТИ**



Методологічний семінар на таку тему відбувся в Інституті вищої освіти Національної академії педагогічних наук України. У виступах учасників був представлений інтерсуб'єктивний досвід осмислення та обговорення проблем в межах зазначеної теми та запропоновані методологічні обґрунтування можливих шляхів та підходів щодо імплементації в освітній царині позитивного міжнародного досвіду трансгуманітаристики. Зокрема, йшлося про зміну пріоритетів сучасного наукового пізнання: від «зовнішньої» до «внутрішньої» природи, тобто до самої людини та створеної нею дійсності; про глибоку трансформацію самого феномену людини; про «людиномірність» сучасного наукового знання; про біоетику та філософію тварин; про трансгуманізм в проекції його можливостей та ризиків і небезпек тощо. Було акцентовано на тому, що в сучасних умовах перехідності, змінності, невизначеності стану

людини трансгуманітарність може виступати у сфері освітніх досліджень як методологічна вимога враховувати цей стан та як регулятивна ідея високого рівня загальності.

***Ключові слова:** трансгуманітарність, освіта, постнекласична наука, людиномірність, філософія освіти.*

В обговоренні взяли участь:

Горбунова Людмила Степанівна, кандидат філософських наук, доцент, провідний науковий співробітник Інституту вищої освіти НАПН України, заступник головного редактора журналу «Філософія освіти»;

Зглінська Наталія Леонідівна, аспірантка відділу змісту, філософії та прогнозування вищої освіти НАПН України;

Пролеєв Сергій Вікторович, доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України;

Гамрецька Галина Степанівна, кандидат філософських наук, доцент, завідувачка кафедри філософських дисциплін Хмельницького гуманітарно-педагогічного інституту;

Гомілко Ольга Євгенівна, доктор філософських наук, професор, старший науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України;

Предборська Ірина Михайлівна, доктор філософських наук, професор Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова, головний науковий співробітник Інституту вищої освіти НАПН України;

Газнюк Лідія Михайлівна, доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри гуманітарних наук Харківської державної академії фізичної культури;

Бейлін Михайло Валерійович, кандидат технічних наук, доцент кафедри гуманітарних наук Харківської державної академії фізичної культури;

Самчук Зореслав Федорович, доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту вищої освіти НАПН України;

Горбачук-Наровецька Ольга Василівна, Гриценко Марина Василівна, Мартюшева Анна Олександрівна, Силкіна Світлана Олександрівна – аспірантки відділу змісту, філософії та прогнозування вищої освіти Інституту вищої освіти НАПН України.

Людмила Горбунова:

Сучасна ситуація, в якій опинилося людство, характеризується як кризова, що несе на собі риси катастрофічності. Цей погляд фіксують як оцінки експертів, так і масова свідомість.

Зазвичай, коли йдеться про кризи, катастрофи, потрясіння, у проясненні причин мова йде про подвійний характер цих феноменів. Це може бути або *природне* середовище (наприклад, при стихійних лихах, епідеміях), або самé суспільство, *соціальне* середовище (в разі війни, краху імперій, народних заворушень). У сучасній кризі також кореняться як природні фактори (екологічні та ін.), так і соціальні (цивілізаційні, культурні, етнічні, конфесійні). Але вони вже не є визначальними, вся складність і серйозність нинішньої ситуації ними не вичерпується. Можна сказати, що природний і соціальний рівні кризи ведуть нас із поверхні до найглибшого його рівня – антропологічного, тобто до кризи самої людини, а це надає йому особливо гострого, драматичного характеру. В результаті глобальна криза набуває нової природи – антропологічної, і корені її містяться в процесах, що відбуваються з самою людиною. Тим більш що ці процеси нині набувають тотального характеру різких і радикальних змін і тому не можуть вважатися вторинними наслідками соціальних чи історичних процесів.

Досвід останніх десятиліть виявляє особливу мінливість, рухливість, плинність, пластичність різноманітних аспектів людського буття. Особливо характерним тут є зникнення твердого центру, відкритість назовні, перетин кордонів, номадичний рух у просторі «транс». Із досвіду сучасності проступає якийсь новий образ людини, нова антропологічна реальність, позбавлена незмінного сутнісного ядра. Цей образ докорінно розходиться з традиційними європейськими уявленнями про людину, теоретично обґрунтованими у чинній системі гуманітарних наук.

Людина межі тисячоліть, переживши досвід світових воєн і тоталітаризму, утвердила свою гідність у руйнуванні ієрархічних структур та становленні демократичних цінностей, відчула трагічну гіркоту екологічних криз і усвідомила небезпеку своєї перетворювальної сили, відкрилась вільному простору Інтернету, спокушувана прагненнями самовдосконалення та можливостями психотехнічних, психоделічних, віртуальних практик і гендерних революцій, в умовах бурхливого розвитку інформаційних, нано- і біотехнологій, що втягують її в небезпечний простір антропологічної межі, – така людина вже не може бути *класичним* суб'єктом європейської метафізики та гуманітаристики. Старі концепції уже неспроможні пояснити сучасні антропологічні і гуманітарні процеси. В цих умовах постає потреба нових принципів гуманітарного знання, нового підходу до феномена людини, створення нових наукових та освітніх програм і моделей, зумовлених процесами долання меж, утвердження відмінностей та руху в комунікативному просторі «транс».

В рамках нинішнього семінару ми розглянемо феномен трансгуманітарності і його методологічні можливості в науці та освіті. Своє бачення цього

питання, розроблене в кандидатському дослідженні, представить аспірантка відділу змісту, філософії і прогнозування вищої освіти Наталія Зглінська.

Наталія Зглінська:

Коли заходить мова про трансформації сучасної науки і освіти, необхідно виходити з адекватної настанови щодо розуміння науки та її загальнокультурної й соціальної ролі. З початку модерної епохи наука є не просто однією з важливих культурних інституцій. Мало сказати, що вона становить домінуючу форму організації пізнання та містить універсальне обґрунтування чинності останнього. Вона виконує роль своєрідної пресупозиції всієї сукупності культурних практик, і як така задає важливі характеристики у всіх сферах людської життєдіяльності.

Ефект наукової раціональності простягається далеко за межі власне науки і охоплює все, що відбувається в суспільстві: систему цінностей, етос, соціальні відносини, всі найважливіші інститути суспільного життя. Саме становлення модерного суспільства відбувалося у вигляді здійснення науково орієнтованої програми соціальних перетворень. Природно-правова парадигма, що стала основою цих перетворень, будувалася в системі своїх обґрунтувань саме за науковим зразком. Таким чином, коли мова йде про науку, то слід мати на увазі не тільки переважну в сучасності форму організації пізнавальної діяльності, але і її роль як системного, визначального начала сучасної цивілізації як такої. Цей сенс і має позначити поняття *культурної пресупозиції*.

В той же час класична диспозиція, в якій діяла наука з початку модерної епохи, в останні півстоліття – з середини ХХ століття – все очевидніше виявляє свою неспроможність. Модерна класика виходила з парадигми «панування над природою», яка мислилась у вигляді аксіологічно нейтрального «природного порядку». Однак екологічна криза, що розгорнулася у другій половині ХХ століття, наочно продемонструвала нагальну необхідність філософського осмислення не стільки питань, пов'язаних з пануванням людини над навколишньою природою («зовнішнім світом»), скільки відкрила перспективи та можливості трансформації психо-фізичної природи самої людини. Саме в цьому напрямку відбувається зсув центру ваги сучасного природничо-наукового дискурсу з «зовнішньої природи» на «внутрішню», з навколишнього світу на саму людину (включно зі спродукованою людиною дійсністю – до якої, безперечно, належить і дійсність перетвореної за людськими мірками природи).



Таким чином, людина стає осердям інтересів наукових досліджень одночасно з *глибокою трансформацією самого феномену людини*. При цьому мова йде не просто про людину в перспективі гуманізму, але й трансгуманізму, який представляє людину в новому, створеному її діяльністю техногенному світі. Втім, трансгуманізм у власному сенсі слова являє собою результат розвитку сциєнтично орієнтованого світогляду і сам претендує на своєрідну ідеологічну роль. На противагу йому поняття *трансгуманітарності* звільнене від ідеологічної упередженості і лише фіксує нове положення людини в зміненому світі. Традиційне поняття гуманітарності, що виникло на ґрунті класичного модерного образу людини, потребує перегляду в світлі сучасних реалій.

Ця необхідність не суто спекулятивного або теоретичного ґатунку. Вона виражається зміною характеру сучасного гуманітарного пізнання та гуманітарної освіти, яка його забезпечує. У зв'язку з цим виникає подвійне питання: по-перше, який характер мають ці трансформації, як їх слід розуміти і концептуалізувати; а по-друге, який вплив на наукове пізнання в цілому і систему освіти справляють зміни в гуманітарній сфері.

Однією з характерних рис нашого часу є бурхливий прогрес фундаментальних наук, безперервний розвиток сфери наукоємних технологій, масштабних технологічних проектів та грандіозних відкриттів. Найбільше цей прогрес виявив себе в таких сферах наукового знання як молекулярно-біологічна, нанотехнологічна, інформаційно-медійна, комп'ютерно-мережова тощо. Ґрунтуючись на нових уявленнях про будову Всесвіту, людини і природи, сучасні науково-технологічні революції виводять на новий рівень розвитку багатовіковий історичний процес пізнання та оволодіння людиною навколишнім світом. На початку ХХІ століття виникли абсолютно нові та потужні наукові технології – наноінженерні, молекулярно-біологічні, нові технології штучного інтелекту та віртуальної реальності. На їх основі стали розвиватися такі проекти, як «геном людини», «нанотех», «нейроінтелект» та інші.

З'явилися не тільки нові напрямки, але помітним чином змінилася сама методологія наукового дослідження. Ще зовсім недавно, в середині ХХ століття, дослідження складних систем було швидше винятком, ніж правилом. Понад те, навіть у тому випадку, коли наука безпосередньо мала справу із завданням дослідження складних систем, використовувалися спеціальні методи, що дозволяють спрощувати і мінімізувати складність і невизначеність. Навпаки, в даний час дослідження складних систем, що розвиваються, стали актуальними і необхідними особливо у зв'язку з появою і загостренням глобальних проблем розвитку людства.

Серед тенденцій розвитку сучасної науки необхідно акцентувати наступні: По-перше, симбіоз науки і високих технологій, що надає науці особливого

характеру практичності. Наукове «відкриття» і технічний «винахід», які і раніше були тісно пов'язані, тепер стають практично єдиним процесом внаслідок розвитку наукоємних технологій.

По-друге, з'являються нові перспективи існування і розвитку знання, що виникають у зв'язку з інформаційною революцією. Відбувається загальна віртуалізація сучасного світу і середовища людського існування. Тенденція розвитку високих технологій поєднується з інформаційною революцією.

По-третє, відбувається зсув центру тяжіння наукового дослідження з «зовнішньої природи» на «внутрішню», з навколишнього світу на саму людину і створену нею дійсність (у тому числі дійсність перетвореної природи).

Ці тенденції слід поєднати з низкою глибоких методологічних змін в принципах та ідеалах наукового пізнання. Серед них вкажемо на перегляд принципу єдності знання і пояснення, принципу детермінізму, принципу об'єктивності, пов'язаного з новою роллю суб'єкта в пізнанні та інші.

В даний час процес наукового дослідження припускає, що отримане в його результаті знання повинно бути «людинорозмірним», тобто співвідноситися з певними фундаментальними положеннями щодо людини та її буття, ідентичності, цілісності. Це є одним із ключових виразів процесу трансгуманітаризації науки. Сумірне людині наукове знання не існує автономно, розвиваючись в руслі «вільного пошуку істини», а здобувається і спрямовується згідно з імперативами гуманістичних цінностей, серед яких чільне місце займає збереження людства. «Узгодження основ наукової діяльності із загальнокультурними цінностями, спрямованість на гуманізацію – такі основні положення, що виступають орієнтирами по відношенню до нових норм та ідеалів науки. Ці положення не тільки відповідають актуальним вимогам пошуків виходу з глобальної кризи, але – що особливо важливо – постають в результаті осмислення основ власного наукового пізнання і творчості. Тобто не стільки залучені «ззовні», скільки породжені «зсередини»¹.

У зв'язку з цим, наприклад, стала розвиватися така дисципліна, як біоетика. Вона, на думку її творця В. Р. Поттера, являє собою новий тип знання, спрямований на вирішення глобальних проблем людства і виживання людського роду. У своїй книзі «Біоетика: міст у майбутнє» (1971), описуючи цілі і завдання нової дисципліни, Поттер писав про те, що принциповим моментом в біоетиці є синтез природничо-наукового та гуманітарного знання¹. Вона повинна будуватися на біологічному знанні, але в той же час включати в сферу свого розгляду найбільш істотні елементи соціальних і гуманітарних наук.

¹ Мелков Ю.А. Факт в постнеклассической науке. – К.: ПАРАПАН, 2004. – С.5

² Potter V.R. Bioethics: bridge to the future / Van R. Potter. – Englewood, 1971. – 205 p.

Тут необхідно зробити зауваження методологічного гатунку щодо відмінності термінів «гуманістичний» і «гуманітарний», які часом некритично ототожнюються. При тому, що їх смисли багато в чому дійсно перетинаються, не менш важливо зафіксувати і принципову різницю, що існує між ними. Поняття гуманізму відсилає до певної *світоглядної* позиції, воно має чіткий аксіологічний характер. Тоді як поняття гуманітарного пов'язано із загальною *тематизацією* феномена людського, а не з особливим *способом його розуміння*, характерним для принципу гуманізму. Гуманітарний дискурс відштовхується від феномена людини і має його постійним смисловим горизонтом, з чим пов'язано класичне розмежування предмета природних і гуманітарних наук як «світу природи» і «світу історії» відповідно. Причому до гуманітарної свідомості слід віднести не тільки ту сферу пізнання, в якій людина є безпосереднім предметом вивчення, але і будь-які форми мислення, які так чи інакше апелюють до антропологічного виміру і опосередковують ефектом людини (людської суб'єктивності) свої судження.

Вся сукупність перерахованих вище трансформацій створює принципово іншу, відмінну від класичної ситуацію гуманітарного знання, яка може бути усвідомлена лише на рівні *зміни парадигм гуманітаристики*. Відбувається зміна класичної гуманітарної парадигми посткласичною.

Зараз моїм завданням не є докладна характеристика посткласичної гуманітарної парадигми. Метою розгляду є *характер її впливу* на сучасну науку і освіту в цілому.

Даний вплив характеризують з різних сторін. Говорять про людинорозмірність сучасного наукового пізнання, про підвищення впливу і ролі гуманітарних наук, посилення значення морально-етичних імперативів в науковому пізнанні. Все це справедливі спостереження, що красномовно засвідчують зростаючий вплив гуманітарного чинника на сучасну науку та освіту.

Однак зміщення уваги наукового пізнання на людину не можна зрозуміти в дусі класичного гуманізму. Людина стає осердям інтересів наукових досліджень одночасно з глибокою трансформацією самого феномену людини. Було б помилково казати про «гуманітаризацію» сучасного наукового пізнання у вигляді зміщення акцентів на вивчення людського індивіда. Мова йде про людину в перспективі не стільки гуманізму, скільки *трансгуманізму*. Тобто про феномен людини в техногенному світі, який мислиться не ізольовано, а в сукупності ефекту перетвореної людською участю природи. І в цьому сенсі дорівнює дійсності як такий, яка набула суперечливих рис ноосфери. Однак навіть останнє поняття – «перетворена природа» – слід розуміти не як наявний природний світ, перетворений діяльністю людини, а скоріше в перспективі і потенціалі можливих трансформацій природи силою людської

активності. Таким чином, феномен людини, що справляє потужний вплив на характер, засоби та ідеали сучасного наукового пізнання, слід зрозуміти гранично широко – як сукупно взятий ефект присутності людини в світі, як інспіровану людською участю дійсність.

З цієї точки зору сучасний феномен людини містить парадокс скасування людини в її традиційному розумінні. Трансгуманізм стільки ж продовжує дію гуманістичної установки, скільки й делегитимує її. Тому про новий ефект присутності людини в сучасному науковому пізнанні правильніше говорити не як про гуманітаризацію, а як про *трансгуманітаризацію* науки в умовах сучасного світу. Якщо поставити питання про зміст трансгуманітарності науки, то зміст цього феномена можна узагальнити в наступних основних характеристиках:

1. Присутність людського суб'єкта у визначенні методологічних основ наукового пізнання.
2. Антропомірність констант всесвіту і ряду інших фізичних параметрів (зокрема, параметрів планети Земля), що особливим чином виділяє феномен людини.
3. Панування над природою та її пізнання опосередковано тим, що людина має справу з природою, символічно і предметно перетвореною силою людської діяльності.
4. Розвиток людської цивілізації робить людину переважним предметом соціальних практик, а відтак перетворює її на предмет особливої наукової зацікавленості.
5. Віртуалізація людської культури призводить до суб'єктивізації знання, глибоко змінює характер його існування, його критерії, норми та ідеали.
6. Актуалізації сучасності у вигляді глобальних проблем, які можливо ефективно осмислити і вирішувати лише на міждисциплінарній основі, що передбачає обов'язкове використання гуманітарного дискурсу.

Трансгуманітарність характеризує зміни не тільки в науковому пізнанні. Вона є прикметною рисою трансформацій всіх культурних практик, серед яких освіта відіграє одну з головних ролей. У сучасній освіті також відбуваються глибокі трансформації, пов'язані з феноменом людини, що стосуються всіх основних елементів освітньої системи. Сутнісні зміни сучасної освіти стосуються всіх трьох основних елементів освітньої системи: освітніх інституцій; освітніх технологій; а також філософії освіти – рефлексії над всіма тенденціями і станом освітньої системи.

Результати аналізу змін у сучасній освіті дозволяють зробити висновок щодо *тенденції трансгуманітаризації освітньої системи*.

У сфері розвитку освітніх інститутів ця тенденція знаходить своє вираження в орієнтації процесу освіти на формування особистості з високою мобільністю, а також в універсалізації світового освітнього простору.

У сфері освітніх технологій трансгуманітарність виражається в орієнтації на особистості учасників освітнього процесу, їх креативний потенціал, інноваційність. Перш за все змінюється характер освіти – від засвоєння суми знань і навичок до оволодіння практиками постійного інтелектуального розвитку. В умовах неспинно мінливого світу освітня система покликана насамперед навчити ефективно вчитися, зробити особистість мобільною і здатною до гнучкої зміни стратегій і способів діяльності.

У сфері філософії освіти (зокрема, в гуманістичній педагогіці та педагогічній антропології) посилюється прагнення обґрунтувати нові форми освітнього процесу, сприятливі для врахування індивідуальності всіх його учасників і формування здатності швидко освоювати динамічні ситуації, підстави яких за визначенням неясні. Образно кажучи, це філософія життя не в однозначно детермінованій картині світу, а існування в багатофакторній дійсності, що має принципово стохастичний характер.

Підсумовуючи, можна в цілому констатувати зростання ролі освіти як системного чинника сучасної цивілізації. Під впливом інформаційної революції та інших процесів сучасного світу, домінуючою характеристикою сучасних конкурентоспроможних соціумів стає їх існування як «суспільства знань». У зв'язку з цим кризу освіти, про яку в наразі часто говорять, слід розуміти не як втрату освітою її вагомий культурної ролі і перекреслення її перспектив, а як кризу переходу освіти до нової моделі, що відповідає реаліям глобального світу з його історично безпрецедентним рівнем мобільності.

Питання: За допомогою поняття трансгуманітарності Ви визначаєте характер змін у науковій та освітній гуманітарній парадигмі. Але сучасна філософська думка активніше використовує інші концепти для позначення цих процесів. Йдеться, насамперед, про поняття «постлюдства» та «трансгуманізму». Як співвідноситься поняття трансгуманітарності з цими концептами?

Наталія Згінська:

Змістовно поняття постлюдства та трансгуманізму тісно пов'язані. Навіть термінологічно, адже трансгуманізм нерідко називають постгуманізмом. Це робить, зокрема, Нік Бостром, що заснував у 1998 році Всесвітню асоціацію трансгуманістів. Загалом в цих явищах виявляє себе сцієнтисько орієнтований світогляд, що керується максимом «людина має еволюціонувати далі усіма можливими засобами». Трансгуманізм та ідея постлюдства акцентують увагу на змінах, передусім біологічних, самої людської істоти. Можна сказати, що самі ідеї трансгуманізму та постлюдства є світоглядними наслідками розвитку сучасних технологій, передусім «hi-hume» технологій. Натомість, поняття трансгуманітарності охоплює широке коло різноманітних, принципово гете-

рономних явищ, а не обмежується тілесністю людської істоти. У ньому сполучаються антропний принцип устрою Всесвіту, конститутивна роль суб'єкта пізнання у сучасному науковому знанні та процедурах його отримання, переорієнтація пізнання на людину (з зовнішньої на внутрішню природу) тощо. Аспект зміни самої людської істоти та її тілесності також присутній в цьому понятті, але він мислиться у комплексі з іншими. Зокрема, трансгуманітарність передбачає розгляд людини не просто як фізичної істоти, а як техногенного світу, створеного сучасною людиною – тобто, особливого середовища існування та особливої дійсності. Тут доречніше було б згадати поняття не постлюдства, а ноосфери.

Сергій Пролєєв:

У додаток до проголошеного у доповіді хотів би акцентувати увагу на трансгуманітарності як регулятивній ідеї.

Поза сумнівом, концепт трансгуманітарності має неабияку евристичну потугу в осмисленні характеру та спрямованості трансформацій, що відбуваються в сучасних науках та освітній сфері. Водночас хотілося б зробити деякі застереження методологічного та теоретичного плану щодо аналізу і способу розуміння наявної пізнавально-освітньої ситуації у світі.

По-перше, у цілковитій відповідності до природи глобальної дійсності маємо констатувати глибокі відмінності цієї ситуації в різних регіонах планети. Йдеться навіть не просто про відмінності, спричинені різним рівнем соціального та економічного розвитку, несхожими внутрішніми запитами суспільних систем, культурними традиціями тощо. Йдеться загалом про світову ситуацію, позбавлену спільного знаменника. Єдиної відповіді, однаково застосовної для всіх, не існує. Чимало відмінностей, які маємо, будуть не лише усуватися процесом розвитку, а й надалі відтворюватися як неспростовні жодними інтегруючими чинниками. Відповідно і весь аналітичний інструментарій, який використовується для розгляду стану сучасної науки та освіти, повинен бути чутливим до цієї визначальної риси епохи. Інакше весь час будемо бачити не те, що є, а лише власні упередження. В цьому плані концепт трансгуманітарності виглядає продуктивним аналітичним засобом.

По-друге, помилково мислити сучасну освітню ситуацію у вигляді сталих і стабільно працюючих моделей. Нема сенсу заперечувати, що сучасна освіта в



своїх кращих зразках має доволі високий потенціал ефективності. Однак слід належно усвідомити природу цієї ефективності. Здебільшого вона стосується відтворення культурно, інтелектуально та соціально опанованих схематик діяльності. Образно кажучи, це ефективність відтворення наявного, і навіть по суті минулого світу. Процес глобалізації спричинив світ величезної невизначеності. Уявляти, що в цій всеохопній невизначеності – себто існуванні без відповідей – освіта є винятковим острівцем стабільності, де всі питання знято, просто безпідставно. Тому освітня ситуація сьогодення є ситуацією кризовою та транзитивною. Це стосується навіть розвинених освітніх систем, з великим запасом міцності. А української – і поготів.

По-третє, коли йдеться про трансформації в освіті, слід зважати на все коло проблем – як в середині сфери освіти, так і тих, що стосуються її місця в соціальних контекстах. Сам сенс освіти постійно змінюється. Точніше, вже зрозуміло, що він не залишиться тим, що був. А от яким стане – ще не знає ніхто. Якою буде освіта для світу та людського типу, які тільки-от виникають у нашому сьогоденні? Будь-які передбачення тут доволі умовні. Соціальні навантаження та екзистенційні запити щодо освіти можуть змінитися радикально. Як їх мислити, на яких методологічних засадах?

Поняття трансгуманітарності може прислужитися й у контексті даних питань. Важливо, щоб воно не залишилося загальною ідеєю, а було доведено до конкретного методологічного принципу з відповідними аналітичними екстраполяціями. Це стане можливим лише за умови процесу переосмислення всіх базових концептів, що ними користується філософія освіти – особистість, індивідуальність, знання, навчання, освіченість, освітній інститут тощо. До речі, тут постає (власне, оприявнюється) гостра методологічна проблема системи філософсько-освітніх категорій. Філософсько-освітній дискурс відрізняється надто високим рівнем стихійності, понятійної невизначеності і неусталеності. Частіше він нагадує недоладний гомін, аніж інтерсуб'єктивну аналітичну діяльність чи хоча б раціонально організований діалог.

Ефект окремої філософсько-освітньої ідеї, навіть евристично продуктивної (як от трансгуманітарність), буде залишатися мінімальним без цього процесу оновлення та переосмислення всього категоріально-понятійного ладу сучасного мовлення про освіту. Тому, до речі, і кожен окрему теоретичну чи методологічну новацію в царині філософії освіти треба оцінювати не лише в її власному змісті, а й за тим впливом, який вона спричиняє на інші концепти філософії освіти. Новація, яка не спонукає до змін в загальному інтелектуальному полі, в режимі та спрямованості філософсько-освітнього дискурсу загалом, навряд чи має значні теоретичні перспективи.

Як на мене, трансгуманітарність – це не просто поняття з певним змістом, яке, як висловлювалася доповідачка, відображає безпрецедентно нове стано-

вище людини в сучасному світі. Це має місце, але головне полягає в іншому. Трансгуманітарність може виступати не просто окремим поняттям, а *регулятивною ідеєю* високого рівня загальності. Тобто вона не «позначає щось», а існує як *методологічна вимога* враховувати в усіх аналізах та розвідках щодо сучасної освіти цей інакший, змінний, невизначений стан людини в нашому сьогоденні. Що саме буде враховане в кожному окремому випадку – це залежить від змісту ситуації, яка аналізується.

Галина Гамрецька:

Підтримую думку нашої доповідачки стосовно того, що значуща для наукового пізнання тенденція трансгуманітарності є не менш важливою і для сучасної освіти. Але я б хотіла посилити праксеологічну спрямованість ідеї трансгуманітарності в освіті, говорячи про трансгуманітаризацію. У сфері освітніх практик і технологій трансгуманітаризація полягає в орієнтації на особистість учня, його креативний потенціал, інноваційність. Звідси – важливим завданням педагогічної освіти є творення умов для становлення учителя як суб'єкта цілісної педагогічної діяльності. Причому – учителя, здатного забезпечити всебічний розвиток школяра як особистості і найвищої цінності суспільства.



Цілком логічним і релевантним виглядає намір авторки співвіднести зміст трансгуманітарності з поняттями гуманізму і трансгуманізму та виявити їх смислові відмінності. Однак цей намір ніби «вислизнув» з поля зору дослідниці в самій дисертації. Я хочу підкреслити важливість реалізації цього наміру саме у контексті філософсько-освітнього дослідження. Адже ідеї і мрії про еволюцію, транслюдину, біотехнології, штучне життя, екстропію і безсмерття стали частиною нашої культури. Тому освіта як важлива соціокультурна детермінанта становлення особистості має безпосереднє відношення до формування у майбутніх поколінь трансгуманістичного світогляду. Це стосується усіх елементів освітньої системи: освітніх інститутів, освітніх технологій і філософії освіти.

Зокрема, філософія освіти має творити методологічні імпульси для педагогічної науки щодо шляхів та засобів дидактичної трансляції знань про можливі згубні сценарії при нерозумному використанні новітніх технологій, про можливість доволі сумнівного майбутнього для трансгуманістичного суспільства. Важливим для філософії освіти є наукове осмислення проблем, пов'язаних зі становленням транслюдини, постлюдини. Ці проблеми органічно переплетені

з проблемою людської свободи, права окремої людини використовувати новітні технології для розширення своїх розумових та фізичних можливостей та збільшення контролю над власним життям. Моделі майбутнього трансгуманістичного суспільства поки що можуть не вміщуватися в рамки світосприйняття сучасної людини. Але факт вірогідності настання нової реальності не можна заперечити. Тому освіта як соціальний інститут, котрий може підтримати пошуки особистістю власної ідентичності, має окреслювати абрис модернізованого світу, застерігати людину від небезпек.

Слід зазначити, що досліджуючи розвиток взаємодії освіти та науки в умовах сучасної цивілізації, авторка тим самим забезпечує творення методологічних імпульсів філософії науки для філософії освіти. Аби дисертаційна робота за своєю тематичною спрямованістю та змістом повністю вкладалася в головне русло філософсько-освітніх досліджень, хотілося, щоб у ній такими ж потужними були методологічні імпульси від філософії освіти для педагогічної науки. Однак авторка зводить їх інколи до декларативних побажань. Філософсько-освітнє дослідження, на мою думку, вимагає від дисертантки розлогішого аналізу динамічного співвідношення світу наукового знання та світу навчального знання.

Не заперечуючи того, що дисертантка своїм дослідженням демонструє своєрідність філософського пізнання, у тому числі – через вільний діалог різноманітних концепцій – слід привернути її увагу до того, що у дисертації висновки, узагальнення не завжди є відображенням внутрішнього світу авторки, її особистісного ставлення до проблеми становлення нової освітньої моделі. Авторка чітко визначилася у своєму ставленні до системи освіти, яка існує. Вона оцінює її як таку, що не відповідає вимогам сьогодення і не конкурентоздатна, тому що зорієнтована лише на вузьку спеціалізацію і забезпечення майбутнього фахівця певною сумою знань. Позиція дослідниці також простежується у визначенні пріоритетів щодо головних завдань сучасної освіти. Щодо майбутнього, то авторка покладається лише на практику, котра має показати, яка із запропонованих стратегій виявиться найоптимальнішою. Отже, дискусійним залишається питання про особистісне ставлення авторки до вибору із запропонованих освітніх стратегій таких, які можуть бути покладені в основу вітчизняної освітньої моделі, враховуючи соціокультурні, ментальні та інші її особливості.

Ольга Гомілко:

Запропонована для обговорення тема «трансгуманітарної» освітньої парадигми заторкує проблему зміни гуманітарної парадигми в цілому. Подолання активізму, антропоцентризму та євроцентризму складають основні напрямки таких змін. Головним чином, вони стосуються перегляду модерної

версії людини у вигляді самосвідомого суб'єкта. Натомість пропонують іншу версію людини, для котрої не інтереси людини, а світу стають визначальними. Без з'ясування основного змісту змін сучасної гуманітарної парадигми важко зрозуміти, яким чином гуманітарне знання набуває статусу трансгуманітарного. Коротко розгляну їх.

Перше. **Подолання активізму.** Для формування нових освітніх моделей даний процес є принциповим. Адже в результаті того, що активна діяльність людини втрачає значення її сутнісного визначника, стан спокою та споглядання постає не менш продуктивним способом відношення до світу, ніж найбільш енергійні цілеспрямовані дії. Подолання суб'єктного активізму призводить до дезавування суб'єктноцентричного тлумачення культури.



Суб'єкт як основний творець культури поступається домінуючим місцем іншим версіям людини, зокрема, людині як тілесній живій істоті. Внаслідок децентрації суб'єкта в культурі відбуваються епістемологічні зрушення на користь ефектів «виробництва присутності», коли не смисл, а спосіб присутності у світі постає у центрі уваги. Останнє визначає посилення практичного компонента мислення.

Друге. **Подолання антропоцентризму.** Останній складає ключову ланку західного гуманізму і є одним із провідних напрямків таких змін. У сучасній думці говорять про **постгуманістичні** виклики антропоцентризму. Основний зміст цих викликів полягає у визнанні того, що не-людський фактор (машина, тварина, довілля) не лише опосередковує, але й обумовлює певну культурно-історичну практику. Завдяки подоланню у культурі антропоцентричної редуції стає можливим врахування у ній не-людської активності. Теоретичним наслідком постгуманістичного виклику антропоцентризму є перегляд основних засад соціальної онтології. Тоді соціальне розглядають не лише у контексті різних практик людської активності, але й через звернення до не-людських агентів дії.

Подолання антропоцентричної парадигми культури дозволяє формувати освітні моделі у контексті сучасних екологічних викликів. Тут варто згадати розвиток такої нової галузі філософії, як права тварин (*animal rights*) або, як її ще називають, філософія тварин (*animal philosophy*). Стрімкий розвиток цієї філософської дисципліни за останні десятиліття значно реконцептуалізує проблематику як філософії в цілому, так і філософії освіти зокрема. Так, у філософії тварин широко використовують поняття «не-людські тварини» (*nonhuman animals*). Відповідно, якщо ми говоримо про «не-людські тварини», то логічно

припустити існування «людських тварин». Складається враження, що таким чином ми редукуємо людське до тваринного, що в контексті антропоцентричних цінностей принижує гідність першого. Про тваринне в людині зазвичай прийнято говорити як про таке, що спотворює її природу. Дана настанова мислення виникає тоді, коли природу протиставляють людині. У християнській традиції тваринне нерідко ототожнюють з гріховним. Відтак, в контексті традиції західного філософування «тваринна» природа людини не складає предмет її інтересів.

Значення ж самих тварин у даній традиції вбачають виключно в їх призначенні людським потребам, тобто через атропоцентричну призму. Так, Аристотель визначає роль тварин у людському житті у забезпеченні їжею та одягом. Тоді як критика жорстокого поводження з тваринами звучить лише у зв'язку із засудженням культивування жорстокості до самих людей. Визнання того, що тварини страждають, в історії філософії марно шукати. Навпаки, зводячи тваринне в людині до патологічного, тварин розглядають як істот, що не страждають. Такою думки, наприклад, притримується Р. Декарт. Його відношення до тварин не виглядає випадковим. Адже, відомо, що саме завдяки раціоналізму Декарта не лише тварина, але й людина підпадає під дію метафізичної десоматизації. Тварина не страждає, бо її тіло позбавлене тілесного (онтологічного) значення. Воно (тіло) є лише фізичним об'єктом. Донині таке відношення до тварин є пануючим у культурі.

Проте численні сучасні наукові дослідження свідчать про хибність багатьох поширених уявлень, а відповідно і практик, що стосуються ставлення до тварин та до «тваринної» природи людини. Відсутність етичної складової – одна із ключових вад такого ставлення. Не випадково головною мішенню сучасної критики гуманізму з його антропоцентризмом стає людський «видовім» (*speciesim*). Останній означає прагнення людини закріпити зверхність свого виду над іншими видами живих істот. Думка про те, що чим більше проблеми «не-людських» істот постають у етичній площині, тим більше радикалізується герменевтичний мотив тілесності, є принциповою для постгуманітарної парадигми. Без даного зрушення знайти відповіді на питання, що ставить екологічна криза, важко.

Третє. **Подолання європоцентризму.** Йдеться про мисленевий європоцентризм. Визнання інших типів мислення як епістемологічно легітимних дозволяє формувати освітні стратегії у площині плюральності онтологій. Ідея Зандкюлера про те, що Європу у філософській перспективі треба розуміти як транснаціональний суспільний і культурний простір, так і історію придушення «Іншого», відкриває перспективу імплементації у нову гуманітарну парадигму таких типів мислення, котрі знаходяться поза зоною впливу як активізму, так і антропоцентризму.

Ольга Горбачук-Наровецька:

Продовжуючи тему філософії тварин, заторкнуту попереднім доповідачем, професором Ольгою Гомілко, хочу представити тенденцію інтенсивної інтеграції так званих тваринних студій (*animal studies*) у програми університетських філософських курсів на прикладі вищих навчальних закладів Сполучених Штатів Америки та Канади. Так, Каліфорнійський державний університет Сан-Бернардіно пропонує міждисциплінарний загальноосвітній курс «Інтерпретація та цінності», який аналізує цінності буденного життя, культури, науки, медіа та технологій, вивчає глобальну екологічну кризу (наприклад, глобальне потепління) та у контексті цієї тематики досліджує права тварин, виявляючи моральний бік даної проблеми.



Програма філософського факультету Державного університету Колорадо включає чотири предмети з філософії тварин: «Філософські питання у науці про тварин», «Сільськогосподарська етика», «Етика довкілля» та «Семінар з прав тварин».

У католицькому університеті Дуксне вивчається дисципліна «Філософія тварин», яка представляє моральний статус нелюдських тварин (*non-human animals*) у західній філософській традиції на прикладі творів Аристотеля, Аквіната, Канта, Бенґама та Сінґера.

Університет Східної Каліфорнії пропонує курс «Етика та тварини», в рамках якого розглядається проблема надання прав тваринам та їхньої відповідності усталеній системі моралі.

У канадському Державному університеті Гумбольдта філософські проблеми науки про тварин вивчаються переважно у моральному контексті. Так, наприклад, курс «Етика тварин» акцентує увагу на здатності тварин до усвідомлення, морального розвитку, на їхній індивідуальності, на наслідках експериментів, генної інженерії та фабрично-фермерського вирощування тварин.

Програма Університету Нью-Мехіко включає предмет «Зоофілософія» (*Zoophilosophy*), у якому в контексті широкого поняття «тваринність» (*animality*) аналізуються проблеми здатності тварин до відчуттів і почуттів, можливості усвідомлення ними свого існування або міркування без мови, питання відмінних та спільних рис людини і нелюдської тварини. Навчання фокусується на працях континентальних філософів та письменників, так

чи інакше причетних до філософії тварин, наприклад, Ніцше, Гайдеггер, Дельоз, Дерріда, Левінас. Інтерпретація художніх творів, наприклад таких, як «Метаморфози» Кафки, відбувається з огляду на концепт Дельоза та Гваттарі «перетворення на тварину» (*becoming-animal*).

Канадський університет Редлендс представляє дисципліну під назвою «Сприйняття тварин серйозно» (*Taking Animal Seriously*), яка на основі історичних та філософських студій реконструює рух за добробут тварин. Окрім власне теоретичного блоку, цей курс включає також практичний – доглядання за тваринами, соціалізація з ними, навчання тварин тощо.

Марина Гриценко:

Продовжуючи тему подолання антропоцентризму і широкого контексту «тваринності» як складової нової, трансгуманітарної парадигми, хочу акцентувати увагу на «теорії Геї» Джеймса Лавлока (J. Lovelock), згідно з якою наша планета Земля є живим суперорганізмом.

Як відомо, наукове уявлення про Землю як цілісну живу систему розвивали вчені-натуралісти і мислителі XVIII століття. Тут така низка імен: Дж. Хаттон, Ж.Б. Ламарк, О. Гумбольдт. У XX столітті ця ідея втілювалася в науково обґрунтованій концепції «Біосфери» нашого видатного вченого і мислителя В.І. Вернадського.

«Гіпотеза Геї», висунута англійським ученим Дж. Лавлоком в сімдесятих роках двадцятого століття, на жаль, не була продовженням і подальшою розробкою концепції «Біосфери» Вернадського, оскільки остання не була відома на Заході. Це пояснюється загальновідомою «глухістю» англійських авторів до інших мов, як гостро зауважив сам Дж. Лавлок. Останніми роками становище змінюється. Зараз уже можна говорити про сплеск популярності праць В.І. Вернадського на Заході, пов'язаний з ростом інтересу до проблем глобальної екології. Після публікації англійською мовою повного тексту «Біосфери» світова наукова громадськість нарешті дістала можливість оцінити сенс цілої низки ідей великого українського вченого.

Науково-теоретична частина концепції Геї дуже близька до концепції «Біосфери» В.І. Вернадського. Якоюсь мірою справедливе твердження, що Дж. Лавлок через півстоліття перевідкрив «Біосферу». Але він не лише перевідкрив, але й довів її до логічного кінця, у значно повнішій формі використавши метафору організму. Можна сказати, що це сучасний варіант системної організмич-



ної науки про Землю – геофізіології. Можливо, геофізіологія згодом стане тією синтетичною біосферною наукою, про створення якої мріяв В.І. Вернадський. Але значення гіпотези Геї не зводиться лише до формування якоїсь конкретної наукової теорії, хай навіть трансдисциплінарного рівня. Її метафоричність та онтологічна глибина надають їй метафізичного сенсу. Ім'я Геї для назви наукової концепції запропонував відомий англійський письменник, лауреат Нобелівської премії Вільям Холдінг, і зовсім не випадково.

Сама метафора давньогрецької богині справляє великий вплив на глибинну архетипічну свідомість людей, викликає багаті асоціації та пробуджує потоки життєвих енергій. Це проявляється в широкому науково-суспільному русі вчених-екологів, громадських діячів, політичних і громадських організацій «зелених».

Виходячи з глобальності, або «всюдності» (Вернадський) життя, Лавлок дійшов до ідеї, що його наявність можна виявити за складом атмосфери планети, що є найбільш лабільним середовищем обмінних процесів у біосфері. Атмосфера «живих» планет має відрізнятися термодинамічною нерівноважністю, причому цей нерівноважний склад підтримується незмінним саме завдяки активності життя. У «неживих» планет склад атмосфери перебуває в термодинамічній рівновазі.

Тут варто хоч би пунктирно окреслити коло основних ідей концепції Геї, значущих в контексті становлення трансгуманітарної парадигми в науці та освіті. Ідеться передусім про нову наукову концепцію автоеволюції. Доцільно розрізняти власне гіпотезу і те, що з неї випливає, – гіпотетичну цілісну наукову концепцію «холістського» типу з її науково-прикладними трансдисциплінарними частинами – геофізіологією та планетарною медициною. Крім формування природничо-наукової частини, концепція Геї викликала зацікавлення прибічників біоцентристської метафізики, екософії, глобалістської етики і низки супутніх сфер гуманітарного знання (не згадуючи різноманітних релігій). Усі ці складові тісно пов'язані і перебувають у становленні та коеволюції.

За концепцією Геї, еволюція біоти, тобто сукупності всіх біологічних організмів, включно з людиною, так тісно пов'язана з еволюцією їхнього фізичного довкілля в масштабах планети, що вони сукупно становлять Дещо, єдину систему, яка розвивається і має властивості самоорганізації та саморегуляції, подібні до фізіологічних властивостей живого організму. Це Дещо і назване Геєю.

Отже, Гея – складна система, що самоорганізується, має саморегуляторні «геофізіологічні» властивості, тобто підтримує низку параметрів внутрішнього середовища на відносно стабільному рівні, що є сприятливим для живих організмів. В планетарному масштабі саме життя активно підтримує відносно стабільні умови на Землі, комфортні для власного існування. Інакше кажучи, біота організує глобальні параметри середовища, безупинно підлаштовує їх

«під себе» у процесі власного еволюційного розвитку. В цій системі живе і неживе настільки неподільні і потрібні одне одному, що традиційне уявлення про середовище як сукупність зовнішніх факторів, до яких організм змушений пристосовуватися в процесі еволюції, постає однобоким і вузьким поглядом лише з точки зору окремої популяції або виду.

Будь-які види, що несприятливо впливають на довкілля, роблять його менш придатним для нащадків, будуть зрештою знищені як слабкі або шкідливі, не здатні еволюціонувати в межах цілісності Геї. Це положення є підставою для того, щоб переосмислити роль людини на Землі, подолати власний активізм і антропоцентризм егоїстичного гатунку, спрямований проти життя як цілісності Геї, про що говорила професор Ольга Євгенівна Гомілко.

Хочу підкреслити актуальність концепції Геї тим, що вона виникає в період швидкого розвитку екологічної кризи, значною мірою викликаного науково-технічним прогресом. Саме тому вона містить ці больові точки і прагне дати наукове обґрунтування виходу із еволюційного глухого кута людства. Вона постає з контексту ґрунтовної критики індустріального суспільства, критики сцієнтизму, критики прагнення людини контролювати і підкоряти своїм інтересам довкілля, а також із переорієнтації науки на пізнання складних процесів самоорганізації. У зв'язку з останнім концепція Геї у своєму методологічному прагненні орієнтується на синергетику, теорію складності, теорію аутопоезису з їхньою абсолютно новою епістемологією, а саме: позицією включеного спостерігача, холістським розумінням інформації, врахуванням творчих можливостей надскладної системи, можливостей діалогу і коеволюції з нею, а не підкорення її своєму диктату та керуванню. Позицію людини як центру, «старшого брата», «хазяїна в майстерні» ця концепція виключає.

Людмила Горбунова:

Дійсно, гіпотеза Геї є не просто однією з численних гіпотетичних концепцій у науковій та паранауковій сферах. Це широкий інтелектуальний та суспільний рух, на прикладі якого ми можемо спостерігати, як народжується наукове знання, вистраждане людською екзистенцією і тому гуманітарне за своєю суттю. Крім того, у становленні цієї «європейської» концепції ми бачимо, як проявляються і починають лунати интенції східного філософсько-релігійного холістського світовідчуження. Наприклад, цілісна буддистська картина світу. Можна також знайти паралелі з даоським принципом недіяння «у-вей» (принцип невтручання в природний порядок речей і перебіг подій). В сучасних різнорідних практиках це виражається в термінах «екологічне рішення», «ресурсне рішення». Дуже близькими до східного поняття «недіяння» та принципам світовідношення Геї є «недіяння» у вченнях Карлоса Кастанеди та Льва Толстого. Комунікативний зв'язок цих понять у сучасному філософському дискурсі свід-

чить про інтенції подолання активізму і європоцентризму. Про необхідність такого подолання вже говорила професор Ольга Гомілко.

Дуже близькі до концепції Геї західний філософський скептицизм ХХ століття, пост-ніцшеанська лінія філософії в особі М. Гайдеггера та його послідовників: Г.-І. Гадамера, французьких постструктуралістів, американських неопрагматиків, зокрема, Р. Рорті. Звертаю увагу також на близькість до неї фундаментальної онтології Ф. Варели та У. Матурани, відомої як енактивізм (enactivism).

Повертаючись до гіпотези Геї, хочу відзначити декілька моментів. Звісно, Гея як суперорганізм – це метафора. Водночас таке звичне сьогодні для нас загальне і багатозначне поняття як «боротьба за існування», підказане Ч. Дарвіну соціальним дарвіністом Г. Спенсером, можна з тим же правом назвати метафорою. І воно таким і було спочатку. Утім, це не завадило побудувати науково обґрунтовану і популярну еволюційну теорію. На початкових етапах становлення наукових концепцій, або в процесах між- і трансдисциплінарних досліджень, у тому числі й трансгуманітарних, важко переоцінити позитивну роль метафори. Саме метафора формує першообраз досліджуваного, виражає інтуїтивне «схоплення» цілого. Метафора вибудовує мости між дисциплінарними, секторальними і парадигмальними дискурсами, вона долає межі автономних поняттєво-категоріальних структур, пробуджує і вивільняє думку. Але водночас треба говорити і про інший бік медалі – неминуче породження численних помилок і міфів. У цьому відношенні вельми справедлива критика гіпотези Геї деякими представниками наукової громадськості.

Хоч треба зазначити, що ця критика ведеться найчастіше з позицій вельми ортодоксального позитивізму і дуже формально спрямована проти первісних інтуїтивних і тому нестрогих формулювань. Згодом Дж. Лавлок, на основі праць відомих чилійських учених У. Матурани і Ф. Варели, особливо під впливом робіт Е. Янча почав обережно тлумачити Гею як багаторівневий аутопоезис.

Звісно, з точки зору традиційної науки Гея є дуже складною системою з багатьма невивченими контурами зворотних зв'язків, а це поки що робить неефективним традиційний аналіз і навіть імітаційне моделювання. Але в рамках постнекласичної науки як між- і трансдисциплінарний дослідницький проект, покликаний до життя гуманітарними запитамі, концепція Геї відіграє роль своєрідного атрактора, методологічного орієнтира, або «дисипативної структури» (І. Пригожин) нової транснаукової парадигми, що формується, інтегруючи в себе природничо-наукове і гуманітарне знання.

Оскільки у зв'язку з теорією Геї ми говорили про Землю як складну систему, яка саморегулюється і саморозвивається, я хочу привернути увагу до методологічних можливостей синергетики і теорії аутопоезису для трансгума-

нітарного знання. Зокрема, концепція аутопоезису є вельми нетрадиційною, сучасною теорією живих організмів. Її часто називають «екзистенційною біологією», оскільки існування живих систем прирівнюється до їхньої когнітивної діяльності і навпаки. Це зближує аутопоезис із фундаментальною онтологією М. Гайдеггера і ставить питання про співіснування різних рівнів буття та їхніх взаємозв'язків і взаємопереходів. Крім того, вводиться поняття включеного спостерігача, подібно до того, як це робиться в інтерпретації квантової механіки Бора. Фактично вся кібернетика другого порядку базується на концепції аутопоезису. Якщо розуміти синергетику в широкому сенсі як загальний науково-дослідний проект з вивчення складних відкритих систем, що самоорганізуються, то теорію аутопоезису можна вважати одним із її напрямів.

В аутопоезисі зроблено акцент на автономності та самопідтримці організації, яка заради збереження маніпулює своєю внутрішньою структурою, конструює і підлаштовує її, пристосовується до середовища у процесі так званого структурного злиття. При цьому у У. Матурани жива система – це синонім когнітивної системи, процес життя – це синонім процесу пізнання. Автоеволюція – це фундаментальний, активний творчий процес самотворення в досвіді спостереження («self-experiencing»). Можна навіть уявити, що це еволюція феноменологічного суб'єкта, «себе самого» («self-experience of the self»). В цій концепції відчуються також установки пост-гуссерліанської феноменології та аналітичної філософії, ідеї «еволюційної космології» та «процесуальності» Альфреда Уайтхеда. Концепції автоеволюції також ідейно близька метафізична концепція Тейяра де Шардена з його «Точкою Омеги». Взагалі треба відзначити, що ідеї А. Уайтхеда, ідеї аналітичної філософії, а також нео-гуссерліанської або нео-гайдеггерівської феноменології стали дуже популярні серед теоретиків «штучного інтелекту» («Artificial Life»). Як спроба створення нової епістемології живого і осмислення феномена «штучного життя» навіть пропонується конструктивний синтез екзистенціалістської герменевтики і деяких раціоналістичних ідей А. Уайтхеда, що стосуються процесуальності.

На прикладі концепції Геї ми бачимо складні процеси становлення постнекласичної науки як «людиномірної»: конкуренцію і боротьбу ідей з обов'язковим «ефектом гуманітарності», їх комунікацію і взаємодію, локалізацію концепцій і парадигм і вихід за їхні рамки в постконвенціональний простір «між», диференціацію та інтегрування дисциплін, методологічну інвазію та проліферацію, утвердження множинного та відмінного на тлі екзистенційної тривоги і глибинного інстинктивного відчуття – туги за Єдиним. Так, концепція Геї продовжує інтегрувати й акумулювати всі сучасні досягнення геофізики, біогеохімії, теорії систем, синергетики, теорії штучного розподіленого біологічного інтелекту, біоетики, біосеміотики, біогерме-

невтики, біокосмофізики, планетарної медицини, комп'ютерного моделювання тощо з чітко проявленою загальнокультурною метою – формування нового уявлення про людину та її трансгуманістичне майбутнє, яке вона обирає.

Гея виявилась дуже корисною метафорою. Вона сприяла формуванню екологічної самосвідомості у широких верств світової громадськості. На основі цієї концепції сформувалася одна із течій захисників природи і трансгуманізму – техногаянізм. Його представники виступають за активний розвиток нових чистих і безпечних технологій, які в майбутньому допоможуть відновити довкілля.

Хоч феномен Геї є не пізнаний і непізнаваний в рамках чисто раціонального і дисциплінарного підходу класичної науки, ставлення до неї наповнюється етичним, естетичним і навіть релігійним сенсом, який вносить мудрість цілісного та історичного еволюційного знання і спрямовує в потрібне річище використання наукових досягнень. Гея усвідомлюється як самоцінність і тому вона не може бути підкорена людині. Радше навпаки, людина повинна усвідомити, що вона – частина Геї. Кращим піклуванням про людину є піклування про всю Гею.

Чим більше ми дбаємо про людство як окремий вид, використовуємо для цього науково-технічний потенціал, тим більше ми погіршуємо середовище для всіх інших видів, і в наслідку через десятки–сотні років і для себе. Наше нинішнє ставлення до природи матиме ефект відстроченого бумеранга. Людина через свою віру в безмежний науково-технічний прогрес (сцієнтизм, технократизм) і спрагу активного перетворення світу (активізм) відповідно до егоїстичних потреб та на підставі власної вищості (антропоцентризм), уподібнює себе всесильній надістоті, будучи за природою лише істотою кінечною. Кидаючи виклик Геї, вона неминує зазнає поразки, адже бореться сама з собою.

Антропоцентризм, що тривалий час домінував в культурі і цивілізації, сприяв перетворенню людської популяції на хворий орган, який живе за власними законами, неузгодженими зі Землею і космосом. Але людство в принципі не може бути менеджером чи володарем Землі. Ми її частина і, можливо, дуже хвора. Тому наше виживання пов'язане з докорінною зміною стилю життя, філософії, суспільної свідомості. Завдання науково-педагогічного співтовариства в цьому процесі значне. Передусім в контексті нових трансгуманітарних запитів ми маємо відмовитись від домінування антропоцентризму як засадничого світоглядного і методологічного принципу в конструюванні наших освітніх стратегій і практик.

Питання: Чи теорія Геї все ж є науковою концепцією? Чи в ній більше фантастики?

Людмила Горбунова:

Як відомо, праці видатних філософів і мислителів ХХ століття заклали основу серйозного скептицизму стосовно «суто наукових» методів освоєння реальності. В теорії Геї також висловлюється сумнів щодо можливостей людини суто науково-технологічними методами створити життєздатну ноосферу – альтернативу біосфері, що самоорганізується. Гіпотеза Геї породила широкий Рух, в рамках якого відбувається новий, західний синтез науки, мистецтва, філософії та релігії, практикуються позанаукові способи пізнання і «спілкування» з Геєю: медитація, інтуїція, «екософія», містичний досвід. Наприклад, відроджуються забуті в добу «індустріального вибуху» ідеї великого метафізика, натураліста і письменника Гете. Якщо не симбіоз, то у крайньому разі плідна взаємодія в межах загальної етичної платформи наукового і ненаукового знання цілком можливі.

Концепція Геї поки що перебуває на шляху становлення як нова сфера трансдисциплінарного і трансгуманітарного знання. В ній багато гіпотетичного, значна роль метафори. Але ця гіпотетичність має «провокативний» характер, що стимулює цілісне пізнання Землі. У цій «нерепресивній» сфері гармонійно уживаються всі, установлюються зв'язки між знаннями різного і навіть несумісного типу. Можливо саме це, разом з Інтернет, є необхідною умовою виникнення цілісної симбіотичної автоеволюційної системи «біоноосфери», коли аналітична потуга людини зіллється в гармонії із синтезуючою здатністю Геї, що накопичила неповторний досвід і мудрість у надскладному і далеко не пізаному процесі еволюції.

Питання: Чи в університетах читаються курси, присвячені «концепції Геї»? Де є центри дослідження та вивчення цієї концепції?

Людмила Горбунова:

Такі курси викладаються в багатьох західних університетах. А одним із міжнародних центрів дослідження є Шумахер коледж, розташований у м. Тотнес у Девоні, на півдні Великобританії, поблизу Дартингтон Холлу, старовинного духовно-культурного центру. Для викладання спеціальних курсів коледж запрошує видатних вчених, філософів, мистецтвознавців, богословів, занепокоєних глобальною кризою, що насувається, і захоплених ідеєю синтезу, міждисциплінарного і трансгуманітарного дискурсу та духовного об'єднання людей.

Ірина Предборська:

Як зазначалось в доповіді Н. Зглінської, сьогодні зміна характеру сучасного гуманітарного пізнання та гуманітарної освіти зумовлена передусім глибинною трансформацією самого феномену людини. Справедливо стверджується, що

мова йде не просто про людину в перспективі гуманізму, але й трансгуманізму. Оскільки доповідка в основному сфокусувала свою увагу на визначенні впливу посткласичної гуманітарної парадигми на сучасну науку і освіту в цілому, вважаю за необхідне дещо детальніше зупинитися на філософії трансгуманізму. Але спочатку коротко про історію цього поняття.

Більш широким поняттям є постгуманізм. Воно позначає загальний напрям у філософії, за яким положення класичного гуманізму Відродження, в тому числі і визначення самої людини, є застарілими, не адекватними сучасній ситуації. Існує багато постгуманістичних філософських шкіл, для яких спільним є незадоволеність класичним гуманізмом. Деякі з цих шкіл, виходячи із технологічного розвитку сучасного суспільства, визнають можливість автоеволюційного переходу людини до постлюдини.

Трансгуманізм є однією із течій в постгуманізмі.

Передусім, це раціональний світогляд, який, спираючись на досягнення і перспективи сучасної науки і новітніх технологій, визнає можливість і бажаність фундаментальних змін у становищі людини, значного посилення її фізичних, інтелектуальних і психологічних можливостей і кінець кінцем ліквідації хвороб, старіння і смерті.

Схожі ідеї висловлювалися задовго до виникнення сучасного трансгуманізму. У першій половині XIX століття піонер російської кібернетики Семен Миколайович Корсаков, винахідник «інтелектуальних машин», писав про можливість посилення розуму завдяки розробці наукових методів і спеціального обладнання. Про еволюцію людства в цьому напрямі мріяли американська освітянка Франческа Віллард, родоначальник російського космізму Микола Федоров, німецький мислитель Фрідріх Ніцше.

Але сам термін «трансгуманізм» виник значно раніше. Вперше слово «transhumane» використав Данте Аліг'єрі у своїй «Божественній комедії». Сучасного сенсу цей термін набув лише всередині XX століття, коли знаменитий біолог Джуліан Хакслі (J. Huxley) у книзі «Нові пляшки для нового вина» («New Bottles for New Wine») назвав трансгуманістом людину, яка самовдосконалюється.

Одне з перших визначень трансгуманізму як філософії увів філософ Макс Мор, засновник Інституту Екстропізму та автор принципів екстропізму. А в 1997 році філософи Нік Бостром і Девід Пірс заснували Всесвітню асоціацію



трансгуманістів (World Transhumanist Association, WTA). Тепер трансгуманізм – це світогляд і стиль життя, це філософія і широкий міжнародний суспільний рух.

Трансгуманізм, як вважають його теоретики, базується на тих же позиціях, що й гуманізм, включаючи повагу до розуму і науки, схильність до прогресу, визнання гідності людського (постлюдського) життя. Особливість трансгуманізму полягає у визнанні і передбаченні радикальних змін у природі і можливостях нашого життя, що стали результатом різних наукових та технологічних нововведень.

Головною метою трансгуманізму, як уже зазначалось, є нескінченне вдосконалення людини з використанням усіх можливих для цього способів. Для досягнення цієї мети пропонується всіляко підтримувати технічний прогрес; своєчасно запобігати небезпеці і моральним проблемам, які можуть бути супутні впровадженню цих досягнень; розширювати свободу кожної окремо взятої людини, надаючи їй право самій визначати, коли помирати і чи взагалі помирати; протистояти вченням і організаціям, цілі яких протилежні ідеям трансгуманізму, наприклад, енвіайроменталізму у фанатичній формі (відмова від технічного розвитку, «повернення до природи»), релігійному фундаменталізму, традиціоналізму та іншим формам антипрогресизму. Трансгуманісти підтримують розробку нових технологій, серед яких найперспективнішими вважають нанотехнологію, біотехнологію, інформаційні технології, розробки в царині штучного інтелекту, крионіку. На думку трансгуманістів, технічний прогрес, що безупинно прискорюється, уже до 2050 років дасть можливість створити *постлюдину*, здібності якої будуть принципово відрізнятися від здібностей сучасних людей. Особливо допоможуть просунутись у цьому напрямі генна інженерія, молекулярна нанотехнологія, створення нейропротезів і прямих інтерфейсів «комп'ютер-мозок».

Але, досліджуючи феномен трансгуманізму, науковці, зокрема Б. Нік, Дж. Х'юджес, звертають увагу не лише на потенційні вигоди, але й на небезпеки, що пов'язані з появою нових технологій. Вони передбачають, що людство може врешті-решт перетворитися на технічну людину – постлюдину.

Це пов'язано, насамперед, з тим, що значна частина напрямів і концепцій в трансгуманізмі в zasadничується на світоглядному рівні принципами техноцентризму та сцієнтизму. На цій підставі спостерігається відхід від питань про соціальну справедливість, про реформи людських інститутів та інших доміант просвітницького гуманізму. Натомість посилюються нарцисичні бажання вийти за межі людського тіла в пошуках більш вишуканих форм буття. Самозакоханість, егоїзм людської плоті затьмарює перспективи, які відкриваються завдяки впровадженню нових наукових технологічних досягнень у людське життя. Здається, що гуманізм заміщується тілоцентризмом:

культ тіла, численні медичні маніпуляції з ним, що пропонуються, використання мертвого тіла для живого, створення продуктів, які мають властивість (всупереч своїй природі) довго зберігатися і т.п. Тіло перетворюється на так званий симулякр. Часом трапляються непередбачені ситуації, на які у людства нема поки що відповіді.

Досить парадоксальним виглядає світовий скандал, що розгорнувся навколо Дженни Талакової під час відбіркового етапу конкурсу краси у Канаді. Кандидатуру ефектної білявки зняли у зв'язку з тим, що вона ще чотири роки тому була чоловіком, що суперечить умовам конкурсу. Насправді, надмірна увага до тіла викликана не задля його збереження, а для подальшої переробки, трансформації. У результаті відбуваються маніпуляції з органами, вони відриваються від цілого. З цієї точки зору, трансгуманізм в таких проявах є відмовою від ідеалів гуманізму. І така тенденція активно культивується, зокрема у ЗМІ і в комп'ютерних мережах. Часто перед нами постає співрозмовник як людина, думки якої не мають навіть мінімального особистісного забарвлення, як людина з постійно змінюваною ідентичністю, або «віртуальною ідентичністю», тобто особистісно не визначена, маніпульована, така, що пасивно пливе за течією, гедоністичною модою, ладною змінюватися тілесно безкінечно заради тілесних-таки задоволень і тілесних-таки самореалізацій.

Такі виверти є реалізацією в сучасній культурі ризиків, що пов'язані з певним тлумаченням загальних принципів трансгуманізму, і, зокрема, екстропізму. Одним із провідних науковців у області екстропізму, як вже було сказано, вважається філософ та футуролог Макс Мор. Згідно з визначенням, яке він пропонує, екстропія – це вихід за межі інтелекту біологічних та організаційних систем, функціонального порядку, емпіричного досвіду, біологічного життя, енергії та здатність і спрямованість до вдосконалення. Екстропізм здійснює прагматичне узагальнення ідей трансгуманізму на основі *наддіяльнісного підходу* до проблем людської еволюції та розвитку суспільства. Згідно з ним абсолютизується свобода розвитку людини за рахунок новітніх технологій, вважається, що вона є важливою, навіть критичною для людства. Мор вважає, що досягнення трансгуманістичної мети можливе лише за дотримання основних принципів екстропізму, серед яких: неупинний розвиток, практичний оптимізм, відкрите суспільство, етичність застосування науки й технологій, раціональне мислення та самоспрямування розвитку людини. Ці принципи не задають обмежень, не визначають конкретні політики та технології. Б. Томассон та Х. Хайєна у «Маніфесті екстропізму» («The Extropist Manifesto», 2010 рік) відображають нове бачення екстропізму у таких ключових позиціях: безперервне розширення та розвиток; подолання обмежень; скасування власності, залежності від речей; розвиток людського інтелекту; використання розумних машин як помічників.

Ці ключові позиції разом формулюють проблемне поле, що поєднує такі

напрями, як біотичний аболіціонізм, проблема продовження тривалості життя, свобода інформації та ін. Зрозуміло, що ці напрями потрібні сьогодні людству, оскільки дають нове знання, дозволяють вирішити деякі його життєві проблеми і т.п. Але звернення до філософії екстропізму у моєму виступі має на меті загострення проблеми методологічної переорієнтації сучасної освіти, зокрема дидактики. Безумовно, у сфері освітніх технологій трансгуманітарність, як зазначила Н. Зглінська, виражається в орієнтації на індивідуальність учасників освітнього процесу, розвитку їх креативного потенціалу. Але вирішення цієї педагогічної настанови потребує звернення до постнекласичних практик в освіті, крім того – ідеї абсурдизму А. Камю. Людина в гонитві за ідеалом під впливом новітніх технологій постійно перебуває у стані вибору: може врешті-решт втратити або знайти себе, це – з одного боку. А з іншого – досяжність ідеалу, як і сам ідеал – умовний орієнтир життєдіяльності людини, що базується на чистому релятивізмі, коли все може бути всім. Тут я цілком підтримую проф. О. Гомілко про подолання активізму як принципової методологічної засади у змісті освітніх теорій і практичних моделей. Наддіяльнісний підхід, що покладений в основу екстропізму, має компенсуватися когнітивними та духовними практиками в освіті. До того ж нагальною є потреба у «переформатуванні» освітнього середовища на основі розуміння освіти як практики свободи, в тому числі й свободи вибору себе, розуміння себе як частини всесвіту. Нагадаю, що у сучасній філософії освіти, зокрема у радикальній, освіта розуміється саме так, що в нашому часописі вже неодноразово висвітлювалося.

Світлана Силкіна:

Як вже було сказано, головною метою трансгуманістів є створення надлюдини, постлюдини, яка буде новою ланкою еволюції, яка перевершить *Homo sapiens* в фізичному, розумовому та психічному розвитку.

Дослідники феномену трансгуманізму, зокрема російський вчений В.М. Маслов, говорять про чотири основні етапи переходу від людини до постлюдини: 1) біологічний, спрямований на розгадку і використання генетичного коду людини; 2) кіборгічний, який має на меті поєднання людини з машиною; 3) інформаційний, головною ознакою якого є так зване «завантаження» – перенесення свідомості людини і з біологічного тіла в комп'ютер; 4) віртуальна реальність.

На перший погляд, всі ці ідеї виглядають плодом фантазії письменників-фантастів, але сучасні реалії свідчать про те, що «паротяг зрушив» і людство активно рухається до епохи «постлюдини».

У якості доказів можна навести наступне. Почнемо з найсокровеннішого і, здавалося б, найприроднішого процесу – народження дитини. Сама поява людини на світ стає багатоваріантною: народження дітей «з пробірки», суро-

гатне материнство, донорство. Кріотехнології дають можливість зберігати статеві клітини померлих людей і, скориставшись вищеназваними технологіями, сприяти появі їхніх біологічних дітей.

Ще більш поліваріантне буття людської тілесності. Найновіші досягнення в пластичній хірургії, трансплантології, протезуванні дають підстави стверджувати, що тіло перестало бути одним з критеріїв ідентичності людини, а стало «костюмом», «упаковкою», якою можна маніпулювати.

Клітинна інженерія, яка почала розвиватися ще в 60-х роках ХХ століття, і винайдене нею клонування створюють передумови для вирощування «запасних частин» людини і тим самим зняття проблеми зношеності і старіння людського організму.

Розшифрування геному людини і відкриття генетичних механізмів, які дозволяють вмикати функціонування будь-яких генів, стало ще одним кроком людства в постісторію. Вже не здаються наївними футуристичні мрії американського фантаста Брюса Стерлінга про те, що в майбутньому генна конституція людини буде тимчасовою і мінливою. Чужерідні ДНК, пише Стерлінг, будуть вводитися в людську клітину і виводитися з неї, не залишаючи ніяких слідів після видалення. Наші тіла будуть рости чи зменшуватися, а ми не будемо старіти.

Не можна заперечувати, що ідеї трансгуманізму пронизані позитивними інтенціями і покликані змінити життя окремого індивіда і всього людства на краще. Але, при ближчому розгляді, постає ряд дуже важливих морально-етичних питань. Ось лише деякі з них:

- чи збережеться саме поняття батьківства і хто нестиме відповідальність за біологічні та психічні властивості «штучно виведених» дітей;
- чи ідея «вирощування» дітей «на замовлення» не переводить проблему дітонародження в споживацьку площину, де дитина стає «товаром», який має задовольняти запити «покупця»;
- чи має право на існування концепт створення «ідеальної людини»;
- чи не призведе зміна генетичної конституції людини до зміни її моральної, духовної ідентичності;
- чи не стане можливість втручання в геном людини підставою для злочинних маніпуляцій;
- чи будуть новітні технології доступними для людей з різним матеріальним рівнем;



– чи потрібна правова база щодо «транслюдей» та ін.

Нехтування цими та багатьма іншими проблемами може призвести до негативних наслідків в розвитку людства і, навіть, до зникнення людини як біологічного виду.

Зрозуміло одне – наші діти будуть жити в іншу епоху, в інших реаліях. Наше завдання – підготувати їх до цього нового світу, нових умов, дати їм життєспроможні світоглядні, духовні орієнтири. В цьому контексті ідеї трансгуманізму мають великий світоглядний, освітній потенціал, але потребують глибокого філософського аналізу і обґрунтування.

Питання: Як відомо, Френсіс Фукуяма, автор бестселерів «Кінець історії і остання людина» та «Наше постлюдське майбутнє», виступає з позицій фундаментальної критики трансгуманізму. Крім вже зазначених ризиків і застережень, що ще може підживлювати критичне відношення до можливостей біотехнологічного вдосконалення людини? Адже усвідомлення ризиків і небезпек – це вже значний крок до їх уникнення.

Ірина Предборська:

В «Повісті про дві антиутопії» в книзі «Наше постлюдське майбутнє» Ф. Фукуяма порівнює два варіанти майбутнього, що визначались двома книгами: «1984» Джорджа Оруелла і «О дивний новий світ» Олдоса Хакслі. В них йшлося про дві різні технології, які мали виникнути в майбутньому і визначити життя наступних поколінь. В романі «1984» йшлося про те, що ми сьогодні називаємо інформаційними технологіями, зокрема про технічний устрій у вигляді телеекрану, за допомогою якого здійснювався тотальний контроль за повсякденним життям людей. Сьогодні персональний комп'ютер, підключений до Інтернету, в якійсь мірі є реалізацією оруеллівського телеекрану. І хоч небезпека централізації і тотального контролю залишається, все ж можна сказати, що нова технологія не привела до тиранії, а навпаки, створила умови демократизації доступу до інформації і децентралізації політики. Не Старший Брат спостерігає за всіма, а люди за допомогою ПК і Інтернету спостерігають за органами влади і попереджають ситуацію перетворення її на Старшого Брата.

Передбачення другої великої антиутопії, «Дивного нового світу», можуть бути перевірені лише в майбутньому. Але багато технологій, які передбачив Хакслі (наприклад, запліднення ін вітро, сурогатне материнство, психотропні засоби, генна інженерія), вже практикуються або стоять на порядку денному.

Якщо порівняти соціальний кошмар в цих двох книгах, то зразу видно різницю. Дуже легко побачити зло у світі роману «1984». Головний герой Уінстон Сміт більше всього на світі боявся щурів. Тому Старший Брат виготовляє клітку зі щурами, які готові покусати Сміту обличчя, і це змушує

його зрадити свою кохану. Це типовий світ класичної тиранії, посилений технологією, але він мало чим відрізняється від того, що ми вже бачили в історії людства.

Зовсім по-іншому сприймається зло в романі «Дивний новий світ». Воно зовсім не очевидне. Тому що завдяки біотехнологіям ніхто в цьому світі не страждає. В ньому немає хвороб і соціальних конфліктів, немає депресії, божевілля, самотності і горя. Ніхто не переймається проблемами релігії, не кохає без взаємності, не читає Шекспіра, ніхто без цих речей не страждає (крім головного героя, звісно). Всі щасливі і здорові. Питання полягає в наступному: що ж у цьому поганого? Навіть школярі, які писали твори на цю тему (на що посилається Фукуяма), відповідають, що хоч люди у «Дивному новому світі» здорові і щасливі, вони все ж перестали бути людьми. Вони не борються, нікуди не прагнуть, не кохають, не страждають, не здійснюють важкий моральний вибір, не мають сім'ї і взагалі не роблять нічого, що ми традиційно вважаємо людським, із чого складалася наша історія і культура. Цей світ став неприродним у самому глибокому сенсі. Тому що змінилося єство людини. Як вважає біоетик Леон Касс, на відміну від людей, котрі страждають від хвороб або рабства, дегуманізовані люди із «Дивного нового світу» не нещасні. Вони не знають, що вони дегуманізовані. Більше того, якби вони це знали, їм це було б все одно. Це щасливі раби з рабським щастям.

Але це висновок, що лежить на поверхні. Мені здається, що наше судження про те, що є злом у дивному новому світі Хакслі, а відтак, у чому полягає головна небезпека технологічних (як самодостатніх) вивертів трансгуманізму, визначається нашим розумінням того, наскільки важлива *людська природа як джерело цінностей*. Саме це постійно підживлює критичну позицію щодо безмежного оптимізму трансгуманістичного руху, за яким можна втратити відчуття межі між очевидними перевагами і украдливим злом.

Питання: Але ж можливо створити етично-правову систему запобіжників перетворення біотехнологій на зло?

Ірина Предборська:

Створення системи контролю і регламентації, яка дозволить суспільству різних країн контролювати розвиток біотехнологій людини, – завдання складне. Воно потребує від законодавців всіх країн взяти на себе відповідальність за прийняття складних суперечливих рішень у галузі наукових досліджень. Не менш складним є створення нових інститутів, призначених наглядати за втіленням цих рішень. Необхідно створити умови, за яких вони не будуть перешкоджати корисним розробкам, і в той же час ефективно слідкувати за виконанням законів. Ще більш важкою справою видається прийняття спільних законів на міжнародному рівні, досягнення консенсусу серед країн з різною культурою і

поглядами на основні питання етики. Але ці складності не означають, що не потрібно рухатися у цьому напрямі.

Людмила Горбунова:

Відповідно до сказаного я б хотіла згадати думку М. Гайдеггера, висловлену ним у роботі «Питання про технологію», в якій йдеться про небезпеку використання знань, багатства та демократії з боку майбутніх «хазяїв землі» – нової аристократії у справі панування над Землею і роботи у якості художників над «людиною як такою». Філософ зауважує, що загроза людині походить не від потенційно смертоносних машин і технологічних апаратів. Справжня загроза завжди направлена проти суті людини. Процес втискання людини в штучні рамки (Gestell) загрожує людині тим, що вона не буде допущена до більш первісного одкровення, а тому не зможе відчувати заклик більш первісної істини. На цьому глибинно онтологічному рівні по новому постає проблема «людини як такої».

Анна Мартюшева:

У зв'язку з проблемами, пов'язаними з трансформацією людини в постлюдину, я хочу порушити тему універсальної людини, яка була актуальною в рамках гуманістичної парадигми починаючи з доби Відродження, однак не втратила своєї актуальності і в епоху постгуманізму, хоча й змінила свій зміст. Дану тезу я і спробую розширити у цьому виступі.

В літературі можна зустріти думку про те, що у XV–XVI столітті можна було бути універсальним ученим, професіоналом у будь-якій галузі тому, що доступної для опанування інформації, порівняно з сьогоdnішнім днем, було дуже мало.

Однак і зараз можлива і навіть необхідна універсальність щодо організації свого життя, в тому числі й професійного. Постмодерн саме і є викликом такій універсальності, такій гнучкості у виборі життєвих шляхів, життєвих проєктів. Постмодернізм підкреслює, що універсальність людської особистості ґрунтується, перш за все, не на володінні певною інформацією, а на володінні навичками її збору, обробки й використання. А також на тих світоглядних орієнтирах, які не обмежують життєві перспективи людини, а навпаки орієнтують її на принципову критичність сприйняття соціальних зразків, які живуть у ній, як і у суспільстві, з якого вона походить, і дозволяють конструювати свою реальність на підставі тієї частини власного



«дивіда», яку вона наразі бажає реалізовувати у своїй життєвій практиці. Останні міркування викликають у пам'яті просвітницький заклик щодо мужності користування власним розумом. Однак постмодерний світогляд до цієї тези додає альтернативу: май мужність усвідомити, що не всі процеси можуть бути керованими, і мужність не користуватися власним розумом, залишаючи простір для незбагненого іншого.

Ми бачимо, що і в тому і в іншому гаслі незмінним залишається заклик до мужності, однак просвітницький заклик мав іншу соціальну основу і у XVII–XVIII століттях мужність проявлялася у вірі в можливість пізнання світу. Це перший крок пізнавального розвитку. У XX ж столітті віра в можливість пізнання і, як прагматичний його наслідок, оволодіння світом дійшла до іншої границі – стала майже безмежною. Однак пов'язана із нею самовпевненість людини стикнулася з катастрофічними контраргументами і, як наслідок, була змушена капітулювати. У час глобальних ризиків і катастроф мужність полягає у тому, щоб визнати своє безсилля і дати можливість відмінності й незрозумілості бути рівноправним учасником дійсності, тільки така установка зрештою дасть можливість адекватно на них реагувати.

Однак варто відмітити, що пізнаваність при цьому, поряд із непізнаваністю, також залишається повноправною характеристикою цієї дійсності, на чому наголошують критики постмодерну.

Універсальність сучасної людини, на відміну від людини доби Відродження, ґрунтується на імовірнісному сприйнятті власних знань і умінь, власних світоглядних позицій і самого себе. У зв'язку зі швидкоплинністю сучасних пізнавальних і суспільних процесів людина, яка намагатиметься сприймати раніше накопичені знання у якості достовірного базису розбудови піраміди власного життя, наскільки б багатогранними не були сфери її зацікавлень, сьогодні зазнає невдачі. Адже інформаційний характер нинішнього суспільства визначається не лише лавинним зростанням кількості нової інформації, але й, що є закономірним, якісними змінами у її полі, тобто змінами ефективних методів збору, обробки і використання наявної інформації, що і є, як ми зазначили на початку, основою універсальності, гнучкості людини, і зрештою, запорукою її виживання в сучасних умовах.

Трансгуманізм, або постгуманізм, відходить від центристського сприйняття людини, щодо її положення як у світі, так і її власної природи. І в цьому проявляється його спорідненість з постмодернізмом, одним з облич якою його і можна вважати.

Отже, проблема універсальної людини залишається актуальною і в часи постгуманізму, однак набуває іншого звучання, перетворюючись з проблеми універсального індивіда на проблему універсального дивіда.

Михайло Бейлін:

У зв'язку з критикою техноцентризму, що утвердився в деяких напрямках трансгуманізму, постає питання: чи можлива еволюція живого розумного, його вживання у соціоприродний світ і розвиток без техніки і поза нею. Тобто чи можливий нетехнічний шлях еволюції живого розумного?

Якщо, за Лемом, технології – це спосіб досягнення цілей, а життя – ціль і водночас спосіб її досягнення, то постає питання: хто визначив цю ціль? Якщо вона є результатом організації просторово-часового континууму, то життя мислиться як еволюційний процес, що самоорганізується, і в цьому сенсі життя є технологія. Отже, триада «світ–життя–техніка» замикається.

На сучасному етапі людині важливо не лише вижити, але і зберегти людське начало та максимально використати позитивні можливості техніки і технології з метою вдосконалення позитивного потенціалу людства.

Характер людської діяльності, за Г. Йонасом, радикально змінився і призвів до того, що сучасна людина опинилася не лише серед об'єктів техніки і в середовищі високих технологій, але й сама стала об'єктом техніко-технологічної реальності. «Номо faber» обертає власне мистецтво на себе самого і вже готується до того, щоб винахідливо перевиготовити самого винахідника і виготовника усіх речей. При цьому трансформується не лише доквілля, але й цілковито людина в умовах етичного вакууму і ринкових принципів ведення господарської діяльності, за означенням недружніх до екології. Цей процес ініціюється егоїстичністю приватних виробників (і корпорацій), конкуренцією між ними та їхньою орієнтацією на одержання прибутку як єдиної мети господарчої діяльності.

Вживання людини і людства у протистоянні природного і штучного світів можливе лише за реалізації ідеї гуманітарно-технічного синтезу, що припускає перехід до випереджального управління техносферою і самообмеження людської цивілізації, передусім етичного, заснованого на синтезі знань про історію, реальність та прогнози. Технетика як наука про технічну реальність, її нова парадигма, її нова онтологія та епістемологія украй необхідна як джерело знань та інструмент контролю за розвитком техносфери.

Трансцендентність як «вихід за межі» реалізується поза технікою і поза технетикою. Трансцендентними є соціокультурний і культурологічний підхо-



ди до техніки і технетики, що дає змогу вийти із глухого кута технічного та гіпертехнічного розвитку. Культурологічний аналіз техніки і технетики створює можливість представити і зрозуміти технетику, скорегувати її постулати і показати шлях відвернення загрози технократичного колапсу людської цивілізації через соціокультурну корекцію технічної діяльності та технічної реальності.

Трансгуманісти бачать не лише світлий, а й темний бік техніко-технологічного розвитку і впровадження нанотехнологій, визнаючи, що деякі з них здатні завдати людському життю великої шкоди і навіть саме виживання людини як виду може опинитися під питанням. Нано- і біотехнології у трансгуманізмі представлені як транслюдські технології, здатні перетворити людину на постлюдину. Новітні технології мають важливі властивості та інструменти як пізнання, так і впливу на реальність, і нині мають бути використані в інтересах людини та людської цивілізації максимально ефективно.

Технетика не скасовує, не перевертає, а лише суттєво доповнює сучасну картину світу. При цьому вона сама нині потребує трансгуманітарного переосмислення і корекції з позицій етики і культури, у формуванні вектора, спрямованого на розв'язання актуальних пізнавально-освітніх, соціально-екологічних та інших проблем. Без цього технетика фактично стає ідеологією і технологією технотронної цивілізації – цивілізації машин, роботів, кіборгів, нестримного технічного розвитку і «працює» проти людини, людства і соціоприродного балансу.

Лідія Газнюк:

У боротьбі з техноцентризмом, яка розгортається у технетиці і трансгуманізмі, набуває широкого розвитку соматичний есенціалізм, зокрема, як стратегія природовідповідної освіти. Власне сама стратегія природовідповідної освіти виникла та існує передусім на філософсько-методологічній основі соматичного есенціалізму. Її метою є віднаходження вроджених властивостей індивіда (інстинктів, афектів, безсвідомих потягів) та забезпечення умов їхнього зростання, підтримка здоров'я і фізичного розвитку індивідів. Ця стратегія опирається на ідею незмінної природи людини, яка (природа) слабо піддається педагогічним впливам.

Парадигми соматичного есенціалізму дотримуються представники сучасного прагматичного натуралізму П. Куртц,



Т.З. Лавін, Р. Рорті, К. Нільсен, Х. Патнем, С. Хук та інші. За їхніми концепціями, біологічні характеристики людини є плодом багатьох факторів: випадкових мутацій, природного відбору, диференційованої репродукції і передачі генетичних ознак. Як пише П. Куртц, детерміністським фактором еволюції людського виду є процес пристосування до природи. Усі біологічні функції – дихання, травлення і рух – становлять цінність для виживання. Однак ті самі адаптивні якості притаманні і так званим вищим функціям: відчуттю, розумінню, мотивації та оцінці.

Це вказує на зв'язок прагматичного натуралізму із соматичним есенціалізмом: визнання природно-тілесної (тваринної) сутності людини, ігнорування єдності антропогенези та соціогенези, редукціонізм, що виявився в уподібненні свідомості та духовності людини біологічним функціям організму, тлумаченні тих чи тих властивостей людини її адаптацією до довкілля, отже, нерозуміння зв'язку їх походження з практичною соціальною діяльністю людини.

Американські натуралісти погоджуються з наявністю загальних когнітивних стандартів не лише в природничих, але і в гуманітарних науках (наприклад, в етиці), вважаючи, що вони закладають певний об'єктивний базис для критицизму і допомагають подолати суб'єктивізм. Відповідні етичні принципи можна використати в різноманітних контекстах. Практичний розум може озброїти людину «ученням про золоту середину» і конституювати чесноти самодисципліни, помірності, розумності, свободи вибору. Цей методологічний інструментарій, з точки зору натуралізму, зумовлює гуманістичне тлумачення можливостей людини, на протиставлення теїзмові з його ідеєю приреченості долі людини.

Раціональні аспекти філософського натуралізму ХХ століття дають можливість говорити про те, що низка його ідей має гуманістичний характер, утворюючи так званий *віталістичний натуралізм*. Підсумком утрати довір'я до соціальної реальності постмодернізму і глобалізації стає віталізація гуманізму – апологія стратегії виживання: індивіда в агресивному середовищі, субкультур під пресом космополітичної цивілізації, національних суверенітетів перед глобалізацією, всього світу під загрозою екологічної катастрофи. Саме в рамках стратегії виживання, перед глобальними загрозами і ризиками філософський натуралізм у низці концепцій виявляє свою гуманістичну спрямованість, адже він захищає право людини на життя як одвічну цінність і солідаризується з ідеями екології в захисті цього імперативу.

Але чи може нас задовольнити концепт «людини як природної істоти»? Філософема «природної людини» представлена в художній літературі. «Людина-звір» Е. Золя, «Крейцера соната» Л.М. Толстого, «Ідіот», «Біси», «Брати Карамазови», «Злочин і кара» Ф.М. Достоевського та інші твори дають можли-

вість уявити, наскільки «природним» може виявитися цивілізована, «штучна» людина.

Концепцію соматичного есенціалізму доцільно підсумувати висновками В. Франкла про негативний вплив цих ідей на систему цінностей і смислів життя людини. Як може студент виявити інтерес, як може він думати про ідеали і цінності, коли його запевняють, що це ніщо інше, як реактивні утворення і механізми захисту? Редукціонізм може лише підірвати і нищити природний ентузіазм молодості.

Людмила Горбунова:

Не можна не погодитися з твердженням В. Франкла про негативну дію ідей соматичного есенціалізму на систему цінностей і смислів життя людини, особливо молоді. Але я хочу сказати про роль самого філософського розуміння сутності людини, тобто про есенціалізм загалом, різновиди якого формували антропологічні парадигми на різних етапах історичного розвитку. На сучасному етапі історії вони можуть співіснувати, зумовлюючи відповідні їм освітні стратегії.

Так, соматичний есенціалізм, згідно з яким тіло є сутністю людини, становить філософсько-антропологічну основу стратегії природовідповідної освіти. Психічний есенціалізм визначає сутність через поняття душі (психе). На цьому фундаменті будуються стратегії психічного розвитку індивідів. Зведення сутності людини до духу породжує спіритуалістичний есенціалізм і живить стратегії духовної освіти. Зведення сутності людини до соціальних відносин («у своїй дійсності сутність людини є сукупність усіх суспільних відносин», – твердив Маркс) породжує соціологічний есенціалізм і соціальну освіту, що підкоряє індивідуальне соціальному. Прикладом можуть бути структуралістські концепції, що аналізують людину в контексті фундаментальних соціальних структур, окремим елементом яких вона є, ніяк не претендуючи на можливу трансформацію їх. У наш час говорять про інтегративний есенціалізм, виходячи з інтегративної сутності людини як біо-соціо-психічного феномену. Цей різновид есенціалізму формує світоглядний і методологічний фундамент, на якому вибудовуються стратегії освіти цілісної людини.

Але передусім треба враховувати ситуацію у філософії ХХ століття. В цей час філософська антропологія зіткнулася із ситуацією, що отримала назву антропологічної кризи. Аргументація, що обґрунтовує її, полягає або у констатації неможливості логічно довести ідею людини як вищої інстанції, або у визнанні плюралістичної природи людини і відсутності у індивідів єдиної спільної сутності, або в перетворенні всіх форм опредметнення людиною своїх сутнісних сил на світ відчуженого буття, або в появі масового суспільства і «людини-маси» (Х. Ортега-і-Гассет), або в зростаючій проблемності людини,

яка втратила колишні стійкі форми своєї індивідуальної та колективної ідентичності тощо. Тобто криза традиційної проблеми сутності людини у філософії проявилася, з одного боку, як визнання неможливості створення цілісної моделі людини, з другого (як результат цього), – в проголошенні філософією постмодернізму ідеї «смерті людини» (М. Фуко), в запереченні єдиної загальної незмінної сутності в індивідів як центру і кореня, в розчиненні людини у вітальних, технічних, семантичних та інших процесах.

На думку інших філософів, йдеться про кризу росту, яку можна подолати відмовою від традиційних уявлень про людину, які тепер перестали бути загальноновизнаними, і створенням нових образів людини. Постає ситуація суперечливості та невизначеності знання, яка потребує розробки нових підходів і рішень у філософській антропології. У будь-якому разі це свідчить про нерелевантність традиційної моделі західноєвропейської гуманістичної філософії, витоки якої містяться у філософії Відродження та Просвітництва.

Питання про людину завжди було в центрі філософських пошуків як суголосне філософському девізу давніх греків «Пізнай себе». Слова, написані на фронтоні храму Аполлона в Дельфах, стали завданням усієї історії філософії. Але, з іншого боку, європейська філософія не лише не змогла дати переконливу відповідь на свій же заклик пізнати людину. Вона її втратила. І давнім символом цієї втрати став ліхтар Діогена, з яким давньогрецький мудрець блукав пожвавленою ринковою площею і на питання, що він робить, відповідав: «Шукаю людину». Не випадково книга С. Хоружого з синергійної антропології називається «Ліхтар Діогена». Мабуть, не так просто знайти людину. І не лише в натовпі, а й у традиційній європейській філософії, і в системі пов'язаних із нею гуманітарних наук.

Людину тут можна знайти як щось змішане і складене, що визначається чималим набором різноманітних начал. Це деяка незмінна, статична даність, яку можна вмістити в мережу категорій.

Традиційна філософія розуміла людину, по-перше, як сутність, як дещо статичне, що має певну природу, і, по-друге, як суб'єкта, тобто як щось із власною основою і самодостатнє. Основи першого розуміння заклав ще Арістотель, у філософії якого категорія сутності була центральною. Людина, якщо в неї є сутність, незмінна у своїй основі і стабільна. Якщо правильно встановити цю сутність і потім спиратися на це правильне розуміння, можна стабільно встановити життя людини і суспільства. Тобто наявність сутності у людини – це гарантія її стабільного буття і суспільних порядків.

Декарт доповнив це розуміння людини, тлумачачи її як суб'єкта, суб'єкта мислячого, розумного, для якого найважливішим завданням було пізнання світу. Тобто відбувається повна переорієнтація розуму і пізнання на установ-

ку, цілком обернену на світ. Він закладає радикальну дезантропологізацію у новоевропейській філософії. Для нього людина це вже не цілісна істота з розумом і тілом, а лише мислення, свідомість. Цілісна людина зникла, розтята на незалежні одне від одного тіло та дух. Дезантропологізація виявляється і в тому, що з розуміння людини зникають екзистенційні, інтерсуб'єктивні і релігійні предикати. Вони тепер не важливі при відповіді на питання «що таке людина». Людина редукується до її частини.

Ще більше втрачає ідея людини як цілісності у філософії Канта. У нього суб'єкт розсічений без останку по «стихиях-систематиках трансцендентального Універсуму» і є лише засобом єднання категорій трансцендентальної аналітики.

Кульмінацією в дезантропологізації філософії є гегелівська система, в якій конкретна одинична людина перетворюється на таку частину великої Системи, що не має власної цінності. Для людини, яка має досвід репресивних тоталітарних режимів ХХ століття, така філософія – не лише теорія. Тому таким актуальним і досі залишається протест К'єркегора проти гегелівської філософії. Його твердження про те, що єдино справжньою історією була історія внутрішня, а віра вела до розуміння самоцінності людської індивідуальності та її душі, також лежить в основі сучасної переорієнтації гуманітаристики з пізнання «зовнішнього світу» на проблеми «внутрішнього», про що говорила наша дисертантка у своїй доповіді.

Антропологічний поворот у філософії 20 століття пов'язаний з іменами В. Соловйова, М. Шелера, Х. Плеснера, М. Бубера, М. Бердяєва та інших. Не тільки розум і пошук істини, але й духовні переживання вищих цінностей – прагнення до любові, віри, надії, моральної солідарності – є важливими у прояві сутності людського.

В Німеччині засновники Франкфуртської школи критично поставилися до філософсько-антропологічних пошуків сутності людини. Аргументи Горкгаймера («Нотатки про філософську антропологію»), схожі з аргументами Лукача проти антропології («Історія і класова свідомість»), полягали у тому, що антропологія, побудована на фіксованій, незмінній природі людини, стає тормозом історичного розвитку. Після Другої світової війни цей аргумент був розвинутий Габермасом, який пояснював динамічні характеристики історії здатністю людини до критичної раціональності і відкритої демократії. Антропологічний догматизм, який орієнтується на вічну, незмінну природу або ідею людини, є опорою політичного догматизму.

В середині самої філософії на той час вже сформувався протест проти цієї антропологічної парадигми, який був виражений Гайдеггером в роботі «Буття і час». Вона була присвячена аналізу людського існування, тобто по своїй суті була антропологічною. Але в ній на протигагу гуманістичній точці зору

Гайдеггер висунув свій проект фундаментальної онтології, в якому людина була поставлена в залежність від буття. В своїх пізніх роботах, присвячених критиці науково-технічного підкорення світу, Гайдеггер попереджав, що моральність і гуманізм є занадто крихкими підвалинами, щоб витримати тиск волі до влади. Ця думка була розвинута в новітній французькій філософії. Природа людини, за Дельозом і Гваттарі, є продуктом роботи влади, яка не обманює людей, а робить їх такими як потрібно, обробляючи не тільки думки, але й волю, тілесні бажання і потреби. Влади у самому широкому розумінні цього слова, включаючи рівень «мікрофізики влади» (М. Фуко). Але як тоді можлива людина? На яку природу вона може спертися у бажанні самостояння і самоствердження?

З досвіду ХХ століття стало зрозуміло, що у людини немає рятівної природи або сутності, яка гарантувала б їй стабільне і впевнене існування, блаженний «кінець історії» (Ф. Фукуяма), що людина – це енергійна, діяльна істота без задалегідь визначеної сутності. Вона може «кинути» себе на що завгодно: чи на високе, чи на низьке. Тут вона має свободу вибору. При цьому людину розуміють як істоту, яка *збувається, відкриваючи і розмикаючи себе Іншому*, тобто відмовляючись від своєї даної і мовби незмінної сутності. Саме граничні прояви людини, її скерованість на Іншого, визначає людську особистість, робить людину людиною.

В неklasичних концепціях Людини виявляється фундаментальна антропологічна парадигма – парадигма «розмикання людини». Ця парадигма описує, як на лінії горизонту свого існування і досвіду, в його граничних проявах, людина долає власні межі і входить у контакт з Іншим: тим, що вже поза цим горизонтом. У сучасних контекстах граничного буття людину можна зрозуміти як істоту, яка *конститується у розмиканні себе*, доланні себе, актуалізується у своїх відношеннях з Іншим. Це людина, яка *трансгресує*, відкриває себе для простору Іншого, здатна до комунікації з Іншим. Це *людина переходу*, «терміналу»; вона *самоконститується* знову і знову як *смыслотворча* у ситуаціях обезсмыслення. Це можливо лише в напруженому спрямуванні до Іншого як вищого (Бога, Людини, Природи, Космосу тощо). Саме таке розуміння людини є релевантним у контексті перманентно кризової «плинної» сучасності і може бути методологічним орієнтиром у створенні нових стосунків у системі гуманітарних наук як антропологічне обґрунтування трансгуманітарності.

Зореслав Самчук:

Говорячи про трансгуманітарність як чинник розвитку сучасної науки, хочу акцентувати на такому її прояві як між- і трансдисциплінарність. Зростаючу питому вагу міждисциплінарних досліджень в гуманітарній сфері слід співвідносити із підвищенням рівня системних взаємозв'язків в сучасному суспільстві, в межах якого все менше сфер діяльності може існувати і вивчатися ізольовано

від інших. Рівень взаємовпливу настільки високий, що практично кожній гуманітарній науці належить освоїти світоглядно-аксіологічну і телеологічну «систему загальних координат», усвідомити себе частиною інтегрального знання. Очевидних ознак набуває необхідність «нової світоглядної оптики» – розширення «теоретичних лінз», введення у фокус теоретичного аналізу інструментальних ресурсів різних дисциплін, що дає змогу інтегрувати істотно відмінні й навіть альтернативні підходи.

Безперечно, методологічно-інструментальне збагачення гуманітарних дисциплін відбувається не лише за рахунок ресурсного потенціалу гуманітаристики: залучення природничо-наукових підходів, алгоритмів і аналогій на сучасну пору також є доволі поширеним явищем. Втім, гуманітарна сфера – цілком природно – залишається основним живильним середовищем. Відтак, актуалізується аспект трансгуманітарності, своєрідного гуманітарного інваріанта, який генеалогічно покладено в основу будь-якої гуманітарної дисципліни.



Щоправда, вести мову про такий інваріант можна лише з деякими застереженнями, оскільки принцип розвитку та соціокультурна детермінованість свій вплив все-таки справляють. Які атрибути, пріоритети і преференції притаманні інваріанту сучасної гуманітаристики?

Насамперед новітній інтеграл гуманітаризму акцентує увагу на *самотрансценденції, самоусвідомленні людини, на формуванні всебічно розвиненої особистості*. Він акцентує увагу на *світоглядно-аксіологічних та цілепокладаючих основах людського буття*, допомагаючи індивіду збагнути своє місце в космо-сі культури.

Евристичний і креативний спосіб світосприйняття і світоперетворення – це пошук неординарних, нестандартних підходів, розкріпачення інтелектуальної фантазії, намагання уявити майбутній результат, бажання і можливість якомога повнішої реалізації індивідуальності. Креативність є рисою особистості, котра виявляється у гнучкості та конструктивності реагування на організаційні проблеми, здатності приймати нестандартні рішення в ситуаціях невизначеності й неповної інформації, з якими має справу сучасний фахівець.

До особливостей креативного мислення належать: *швидкість* як здатність за одиницю часу вирішувати певну кількість професійних завдань; *гнучкість* як уміння перебудовуватися і відмовлятися від шаблонних схем; *прогностич-*

ність як уміння передбачити розвиток подій; *оригінальність* як спроможність генерувати нестандартні ідеї.

Творчість, інновації, креативна діяльність є невід’ємними характеристиками творчої особистості. На буттєвому рівні творча особистість нерозривно пов’язана з інноваційною діяльністю, яка вимагає оволодіння інформаційними ресурсами і комунікаційними технологіями. Інноваційність трансгуманітаристики орієнтує на максимальний розвиток творчих здібностей особистостей, на створення потужної мотивації саморозвитку індивіда.

Трансгуманітарна версія культури має за світоглядно-аксіологічний взірєць *принцип конструктивного кумулятивізму*, сутність якого полягає в накопиченні, культивуванні позитивних надбань і водночас у застосуванні чітких критеріальних перепон на шляху буттєвої легітимації негативізму найрізноманітнішого гатунку.

Актуалізується потреба *адекватного розуміння іншої культури*. Як влучно зауважив М. Бахтін, культура «лежить» на межі – в тому сенсі, що самою себе вона не усвідомлює; лише за умов взаємодії, діалогу, дискурсу, інтерактивного обміну культур стають конвенційно погодженими, зрозумілими і прийнятними основи і особливості кожної культури. Це означає, що освічена людина має бути культурною і в цьому сенсі розуміти логіку і особливості інших культурних позицій і цінностей, бути готовим і вміти піти на компроміс, усвідомлювати цінність не лише власної незалежності, а й чужої.

Людина в своїй людській специфіці завжди виражає себе, створюючи деякий текст. Там, де людина досліджується поза текстом і незалежно від нього, маємо справу вже не з гуманітарними науками, а з анатомією чи з фізіологією людини. По суті, текст – це первісна реальність і вихідний пункт будь-якої гуманітарної дисципліни, атрибут трансгуманітарності. Розгляд текстового феномену здійснюється в трьох відносно суверенних ракурсах: світ у межах тексту, текстовий світ та світ поза текстом.

Враховуючи складну природу тексту, проблему його єдності необхідно розв’язувати, виходячи не з особливостей його частин, а беручи до уваги його холистичну сутність – те, що цілісний текст володіє властивостями, якими не наділені його частини. Тут простежується аналогія з водою, яка складається з кисню і водню, однак жоден з цих елементів поодиноці не володіє сутнісними ознаками води.

Слід враховувати, що невід’ємним атрибутом трансгуманітаристики завжди була і назавжди залишиться її *запитальність*. Окрім її подальшого культивування пріоритетні зусилля потрібно скерувати в напрямку виходу зі старої інформаційної моделі й переходу до *парадигми проблемності, діалогічності та дискусійності*. Це формуватиме здатність не просто володі-

ти інформацією, а бачити проблемні ситуації, чітко формулювати завдання, самостійно вирішувати їх, рефлексійно ставитись до всіх буттєвих факторів.

Трансгуманітаризація – це насамперед *діалогізація*. Фактично діалогізм є фундаментальною методологією гуманітарного знання. Тут доречно згадати слова М. Бахтіна про те, що діалог за своєю простотою і чіткістю є класичною формою мовного спілкування. С. Аверінцев також не розминувся з істиною: діалог виражає золоту середину між ізоляціонізмом та всезагальною уніфікацією, є світоглядним і праксеологічним мірилом, еталоном.

Кожен текст є зустріччю з іншим, тобто діалогом. Будучи продуктом спілкування, текст вторинний щодо діалогу. Діалог – це механізм генерування текстів, ситуація спілкування, вписана в соціокультурний контекст, котра перетворює текст на дискурс. Сучасною науковою реальністю стало розуміння особистості як «діалогічного Я»: в лінгвістиці з'явилась діалогічна семантика, соціологія оперує діалогічною структурою суспільства, набула популярності діалогічна естетика, антропологія, педагогіка тощо. Діалог набув статусу ключового методу і методології гуманітарних наук. В. Біблер навіть використовує термін «діалогіка», протиставляючи діалогічний метод діалектичному.

Діалогічний аспект є домінантною характеристикою дискурсу. Як наголошував М. Бахтін, дискурс є «відкритою цілісністю» – в тому сенсі, що він ніде не робить остаточних висновків і не ставить крапки. Дискурс можна подати у вигляді репрезентації деяких смислів, а смисл – як вибір, мисленнєвий відбір істотного, змістовного, значущого. Одним із засобів, інструментів, критеріальних маркерів такого відбору слугує ціннісна матриця – в діапазоні окремої особистості як атомарного суб'єкта й до культурно-цивілізаційної ойкумени як найширшого за функціональним покриттям репрезентанта суб'єктності.

Категоріальний апарат гуманітарних дисциплін потребує більш потужного і витонченого, ніж природничі дисципліни, *інтерпретаційного* інструментарію. Трансгуманітаристика є апріорі герменевтичною. Як зазначав О. Лосєв, за умов мовного спілкування не відбувається безпосереднього відображення дійсності, натомість коректно вести мову про її інтерпретацію. У принципі можлива безмежна кількість відтінків значення кожного слова, котре залучене в контекст спілкування. Кожне висловлювання є в тій чи іншій мірі особистісно забарвленою інтерпретацією дійсності. За відсутності такої інтерпретації комунікація втратила б значну частку своєї комунікативної привабливості, свою онтологічну інтригу, драму.

Неможливо бути повноправним господарем смислу висловлювання, оскільки соціокультурний контекст і сфера безсвідомого розмивають смислову виразність, надають їй дифузних ознак «на вході» – тобто при засвоєнні адресатом. Ця особливість автоматично нарощує інструментальне реноме інтерпретації і розуміння.

Питання: Ми говоримо про методологічне збагачення гуманітаристики, зокрема, педагогіки, та її переорієнтацію на трансгуманітарну парадигму на підставі залучення у якості філософських засад концепцій постмодерністського напрямку. Чи можливо побудувати нову педагогічну теорію, керуючись тезою про «смерть людини»?

Людмила Горбунова:

Сенс кожної тези чи формули завжди прояснюється в контексті. Не можна зрозуміти формулу «смерть людини» в контексті традиційного класичного антропоцентризму, витоки якого містяться в культурі Відродження і Нового часу. В той час мова йшла про емансипацію людини, що виходила із Середньовіччя. Сьогодні філософія перейшла до нової, постантропологічної епохи, якій притаманна відмова від ідеї людини як вищої цінності, якою повинна керуватися культура і цивілізація. Це відповідь на виклики епохи екологічних криз і глобальних ризиків, спричинених у тому числі егоїстичним активізмом людини і вірою у свою вищість. Останнє походило саме із парадигми антропоцентризму.

Свого часу Ніцше проголосив, що «Бог мертвий». По суті це означало констатацію факту цієї смерті в культурі і відмову від бога моралістів і проповідників, що втратив зв'язок із життям, а також виражало устремління до нового ідеалу. Відповідно треба ставитися до тези про смерть людини. Мова, насамперед, йде про критику застарілих уявлень, які орієнтують на пошуки незмінної природи або вічної сутності людини, а також про необхідність розробки нової, більш реалістичної моделі людського, яка б акумулювала практичний і теоретичний досвід ХХ століття і могла би виступити у якості мети і регулятива у подоланні людиною криз та спокус «постлюдської» епохи. Проголошена Фуко «смерть людини» була запереченням гуманістичного положення, заснованого на вірі в те, що людина здатна обмежити владу, спираючись на розум і моральність. Ця формула набула загальнокультурного значення. Коли зараз ми говоримо про «смерть людини», то маємо на увазі кінець модерного міфу про людину, який є нерелевантним у просторі реальності постмодерної культури.

Натомість є неприпустимим той факт, що красиві, піднесені розмови про людину як найвищу цінність ведуться на тлі все більш дегуманізованої дійсності.

Саме тому філософська антропологія привертає увагу гуманітаристики до реальних проблем буття людини у світі. Це, насамперед, проблеми перебування у просторі «межі», «пограниччя», мереж, переходів.

Саме такою проблематикою опікується трансформативна антропологія, до якої можна віднести цілий ряд концепцій, зокрема, синергійну антропологію С. Хоружого. Вона відкриває нові горизонти людини, розглядаючи її з точки зору «онтологічного розмикання». Людина в ній *не дана і не задана, а консти-*

туюється у своїх практиках, визначається різноманітними діяннями, енергіями, одвічно плюралістична і багатоваріантна. Вся суть у тому, які саме діяння та енергії визначають її. Тут і вибір, і відповідальність. Людина розглядається як енергійна формація і характеризується не есенціальними і субстанціальними поняттями (як в класичній антропології), а в модусі буття-діяння, тобто характеризується виключно своїми енергіями, діями, активностями та іншими проявами. В межах синергійної антропології ми говоримо не про сутнісні характеристики, а про суттєві, конститутивні. Вони постають у просторі «межі» як сукупність усіх граничних антропологічних проявів, тобто таких, що виводять на межу горизонту існування Людини (екстремальні, віртуальні практики, практики трансгресії тощо).

На засадах цієї концепції може здійснюватися аналіз усієї різноманітності сучасних граничних практик. Конструктивний шлях полягає у тому, щоб методами природничих і гуманітарних наук у просторі трансгуманітарного дискурсу створити конкурентоспроможні альтернативи згубним напрямам і віднайти можливості спрямування нестримного потягу Людини до граничного досвіду у життєдайне річище.

Таким чином, трансгуманітарність постає як методологічна вимога створення нового конструкту взаємодії і пошуку більш ефективних форм доповнюваності філософсько-антропологічного, природничо-наукового і гуманітарного дискурсів.

На основі нової філософської антропології відкриваються можливості визначення методологічних орієнтирів для всього циклу гуманітарних наук, взаємодія яких на засадах між- і трансдисциплінарності приведе нас до створення відкритого нерепресивного дискурсивного простору трансгуманітарної методології.

Людмила Горбунова, Наталия Зглинская, Сергей Пролеев, Галина Гамрецькая, Ольга Гомилко, Ольга Горбачук-Наровецькая, Марина Гриценко, Ирина Предборская, Светлана Силкина, Анна Мартюшева, Михаил Бейлин, Лидия Газнюк, Зореслав Самчук

Трансгуманитарность как фактор развития современной науки и образования

Методологический семинар на такую тему состоялся в Институте высшего образования Национальной академии педагогических наук Украины. В выступлениях участников был представлен интересующий опыт осмысления и обсуждения проблем в рамках обозначенной темы и предложены методологические обоснования возможных путей и подходов к имплементации в образовательной сфере позитивного международного опыта трансгуманита-

ристики. В частности, речь шла о смене приоритетов современного научного познания: от «внешней» к «внутренней» природе, то есть к самому человеку и созданной им действительности; о глубокой трансформации самого феномена человека; о «человекомерности» современного научного знания; о биоэтике и философии животных; о трансгуманизме в проекции его возможностей, а также рисков и опасностей, связанных с реализацией его проектов. Внимание было акцентировано на том, что в современных условиях переходности, постоянных изменений, неопределенности в положении человека трансгуманитарность может выступать в сфере исследований образования как методологическое требование учитывать это положение и как регулятивная идея высокого уровня общности.

Ключевые слова: трансгуманитарность, образование, наука, человекомерность, философия.

Lyudmyla Gorbunova, Nataliya Zhlynska, Sergiy Proleyev, Halyna Hamretska, Olga Gomilko, Olga Horbachuk-Narovetska, Maryna Hrytsenko, Iryna Predborska, Svitlana Sylkina, Anna Martyusheva, Mykhaylo Beylin, Lidiya Hasnuyk, Zoreslav Samchuk

Transhumanitariness as a Factor in the Development of Present Science and Education

Methodological seminar on the topic was held at the Institute of Higher Education of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine. The intersubjective experience of understanding and discussion of issues within the topic was presented in the participants' presentations. The methodological foundations of the possible ways and approaches to implementation of positive international experience of transhumanitaristics in the educational field were proposed. In particular, it was about changing of the priorities of contemporary scientific knowledge: from «external» to «internal» nature, namely, to the man and the reality created by him; about a profound transformation of the phenomenon of man, the «human dimensionality» of the contemporary scientific knowledge; about bioethics and philosophy of the animals; about transhumanism from the point of view of its opportunities, risks and dangers etc. It is stressed that transhumanitariness in the present conditions of transitivity, variability, uncertainty of the human condition would act as a methodological requirement in the field of educational studies to take into account this condition and as a regulatory idea of the high level of generality.

Keywords: transhumanitariness, education, science, human dimensionality, philosophy.

До друку підготувала Людмила Горбунова.