

**В. М. Запорожан, В. Б. Ханжи,
І. А. Доннікова**

**ШЛЯХИ ЗЦІЛЕННЯ ЛЮДСТВА:
ЖИТТЯ. РОЗУМ. МОРАЛЬНІСТЬ**

Монографія

Одеса • 2025 • Олді+

Автори:

В. М. Запорожан – академік НАМН України, заслужений винахідник України, доктор медичних наук, професор, ректор Одеського національного медичного університету;

В. Б. Ханжи – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, біоетики та іноземних мов Одеського національного медичного університету;

І. А. Доннікова – доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри філософії та україністики Національного університету «Одеська морська академія»

Рецензенти:

В. Ф. Чехун – академік НАН України, заслужений діяч науки і техніки України, доктор медичних наук, професор, завідувач відділу моніторингу пухлинного процесу та дизайну терапії Інституту експериментальної патології, онкології і радіобіології імені Р. Є. Кавецького НАН України;

С. В. Пустовіт – доктор філософських наук, кандидат біологічних наук, професор, професор кафедри фундаментальних дисциплін та інформатики Національного університету охорони здоров'я України імені П. А. Шупика;

С. А. Шевченко – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, біоетики та історії медицини Національного медичного університету імені О. О. Богомольця

Рекомендовано до друку рішенням Вченої ради
Одеського національного медичного університету
(протокол № 8 від 24 квітня 2025 року)

Запорожан В. М.

3-33 Шляхи зцілення людства: Життя. Розум. Моральність : монографія / В. М. Запорожан, В. Б. Ханжи, І. А. Доннікова. – Одеса : Олді+, 2025. – 350 с.

ISBN 978-617-8559-09-0

Монографія презентує результати переосмислення ідей ноетики в контексті поглядів В. Вернадського, П. Тейяра де Шардена та положень моральної філософії. Увагу зосереджено на медичних, біоетичних та ноетичних аспектах концепту зцілення, що об'єднані моральними засадами життя.

Книгу адресовано студентам, аспірантам, викладачам і науковцям, які цікавляться проблемами еволюції людства, зв'язком здоров'я і моралі, науки й релігії, розмаїттям шляхів зцілення мультикультурного людства.

УДК 17:615.852

ISBN 978-617-8559-09-0

© В. М. Запорожан, В. Б. Ханжи, І. А. Доннікова, 2025
© Одеський національний медичний університет, 2025

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА	7
------------------------	---

ГЛАВА 1

ЖИТТЯ ЯК ФЕНОМЕН ВСЕСВІТУ

ТА ЕВОЛЮЦІЙНИЙ ПРОЦЕС	13
------------------------------------	----

1.1 Виникнення і розвиток життя у дарвінівському еволюціонізмі	14
1.2 Еволюція живого в концепції біосфери Володимира Вернадського	42
1.3 П'єр Теяр де Шарден: життя як космічне явище	59
<i>Список використаних джерел</i>	75

ГЛАВА 2

ЛЮДИНА: «ЖИТТЯ СЕРЕД ЖИТТЯ»	81
--	----

2.1 Народжена для щастя	82
2.2 Щастя і проблема морального визначення людини	97
2.3 Мультикультурне людство: різноманітність шляхів до щастя	110
<i>Список використаних джерел</i>	124

ГЛАВА 3

ЗДОРОВ'Я ЯК ФЕНОМЕН ЖИТТЯ	129
--	-----

3.1 Філософія здоров'я: етичний та метафізичний виміри	130
3.2 Наука і мистецтво зцілення	150
3.3 Збереження Життя як покликання та місія лікаря	168
<i>Список використаних джерел</i>	177

ГЛАВА 4

ПРИРОДА ЯК ДЖЕРЕЛО ЗДОРОВ'Я	183
--	-----

4.1 Моральні абсолюти Життя	184
4.2 Природне vs штучне. Медицина в епоху штучного інтелекту	212

4.3 Серце та мозок: від бінарної до цілісної природи людини	239
<i>Список використаних джерел</i>	261

ГЛАВА 5

НООЕТИКА: МОДЕЛЬ ПРИРОДНО- ОСОБИСТІСНО-СОЦІАЛЬНОГО ЗЦІЛЕННЯ

271

5.1 Синергія науки та релігії у пошуку шляхів зцілення людства: епістемологічний вимір	272
5.2 Розумність Життя та етичність Розуму в контексті вчення про ноосферу	294
5.3 Нооетика: Життя – Здоров'я – Розум – Моральність ..	315
<i>Список використаних джерел</i>	337

ПІСЛЯМОВА

342

Будь-який шлях – це лише шлях,
і ніщо не може завадити ані тобі,
ані комусь іншому зійти з нього за покликом серця.
Але попереджаю: твоє рішення має бути вільним
від страху і честолюбства.
Дивись на будь-який шлях прямо і без вагань.
Випробуй його стільки разів, скільки вважаєш за потрібне.
Потім постав собі, й лише собі самому, одне запитання...
Чи має цей шлях серце? Якщо має, то це хороший шлях;
якщо ж ні – нічого доброго з цього не вийде.

Карлос Кастанеда, «Вчення дона Хуана»

ПЕРЕДМОВА



Про що ця книга? Про еволюцію Життя. Про людину як одне з його втілень. А також про шляхи, що відкриваються людиною й людині в пошуках власної природи.

Для кого ця книга?

Для людини-філософа, яка замислюється над... Яка просто замислюється, думками мандруючи по різних вимірах Життя та Всесвіту, намагаючись досягнути їхніх глибинних смисли.

Для людини-цілителя, яка покликана зберігати Життя і вчити інших цьому мистецтву, володіючи мудрістю зцілення як шляхом до Блага.

Для людини-науковця, яка довіряє фактам та розуму, але ще й керується сумнівами, що закликають її слідувати шляхом Істини.

Для людини віруючої, яка співмірює своє життя з абсолютними цінностями і переконана, що Природа, Всесвіт і Бог є їх втіленням.

А взагалі ця книга для людини, що шукає (*Homo quaerens*), яка готова спробувати поєднати різні шляхи пізнання і самопізнання – шляхи науки, філософії, релігії, вбираючи у себе їхній цілющий досвід, наповнюючи своє життя створювальними смислами.

Свого часу Іммануїл Кант виразив сферу одвічних пошуків людини мислячої у чотирьох питаннях: «Що я можу знати?», «Що я повинен робити?», «На що я можу сподіватися?» і, зрештою, «Що таке людина?». І у нього ж знаходимо висловлювання, яке не залишає байдужою жодну людину, що перебуває на шляху пізнання:

«Дві речі наповнюють розум усе новим і зростаючим захопленням і благоговінням, чим частіше і наполегливіше ми розмірковуємо про них: зоряне небо наді мною і моральний закон у мені». Думається, що насправді мислитель показав усім нам не «дві речі» – предмети інтересу, а величезний розмах людської зацікавленості – від неосяжних просторів Всесвіту до глибин морального єства людини, які і з'єднують її з Універсумом.

Ця книга є своєрідним прокладанням шляху в життєвому просторі людини як «життя серед життя», орієнтирами для якого є єдність Істини і Блага.

Починається монографія з осмислення феномена людини в масштабах Всесвіту, в контексті проблеми походження та розвитку життя на Землі. Авторська рефлексія щодо ідеї геосферної – біосферної – ноосферної еволюції підготувала постановку комплексу проблем, що визначили зміст цієї книги. Чи всі грані становлення життя охоплюються класичним (дарвінівським) еволюціонізмом; наскільки його «слабкі місця» долаються в альтернативних точках зору, виражених, зокрема, в моделях Володимира Вернадського та П'єра Теяра де Шардена? Яким чином виникає збалансованість зовнішніх і внутрішніх (самоорганізаційних) чинників біосферного розвитку? І, зрештою, чи є факт виникнення людини в процесі еволюції життя (з усією притаманною їй біологічною специфічністю) достатнім аргументом на користь її впевненості (самовпевненості) в унікальності та величчї власного буття?!

У концепціях біосфери Вернадського і Теяра де Шардена розвиток життя на нашій планеті та в Універсумі загалом представлений як один з ключових етапів геохімічного становлення, що вписаний в еволюційну сутність природи. Використовуючи різні системи обґрунтування, український і французький мислителі ведуть читача до спільного висновку про неминучість і закономірність виникнення особливої форми життя – людини. Незважаючи на різні підходи у розумінні цієї проблематики (людина як вершина природної еволюції у Вернадського або стрижневий принцип еволюціонування Всесвіту в Божественне Середовище у Теяра де Шардена), ідея людського буття як феномена неординарного, ба більше – привілейованого, зберігається і активно відстоюється обома мислителями.

У чому ж полягає цей привілей – бути вершиною еволюції Життя? В наступних главах автори продовжують розкривати «феномен людини», зосереджуючись на проблемі людської природи (сутності) та на суто людських ознаках життя – культурі, моралі, пошуку смислу. Аналізуючи існування людини як «життя серед життя», автори намагаються поступово об'єднати різні масштаби людського існування через концепти «здоров'я» і «щастя», які інтегрують життєві цінності, зрозумілі кожній людині, допускають множинність шляхів до внутрішньої та зовнішньої гармонії (про що свідчить досвід різних культур) і водночас містять загальнолюдські смисли, абсолюти, що виділяють людину серед інших форм Життя.

Друга глава розкриває життєвий світ людини через поняття щастя. Аналіз розмаїття ідей, представлених мудрістю стародавніх культур Греції, Китаю та Індії, європейською філософською думкою, показує, що щастя як транскультурний архетип виражає прагнення людини зберегти цілісність власної природи, орієнтуючись на гармонію в природі зовнішній. В цьому прагненні виникає турбота про здоров'я як стан духовно-тілесного добробуту, узгодженості різних рівнів життя людини. Таким чином, щастя, здоров'я та моральність утворюють смислову цілісність, культурний інваріант людського життєвого світу. Навіть у сучасному мультикультурному світі з притаманним йому моральним релятивізмом сама вимога «існування в добрі» залишається базовою в будь-якій культурі, відкриваючи можливості міжкультурного діалогу.

У третій главі здійснюється перехід від аналізу медичного визначення здоров'я до смислового наповнення концепту «зцілення», в основу якого покладено розуміння здоров'я як «життєсвіту людини» (С. Пустовіт). Автори розширюють поняття «здоров'я», додаючи до життєвого світу людини метафізичний рівень, на якому розкривається її зв'язок як живої істоти з Життям як таким.

Автори намагаються залишитись на рівні філософії медицини, окреслюючи коло її основних проблем, а саме: пошук моделі здоров'я, аналіз динамічного зв'язку здоров'я та хвороби, стосунків лікаря та пацієнта, проблем медичної етики та біоетики тощо. Професійна діяльність медика розглядається як сфера, в якій концентруються та мають узгоджуватись базові компоненти життєвого світу людини.

Саме тому медицина є і наукою, і мистецтвом, що потребує від лікаря не тільки професійних знань і вмінь, а ще й майстерності та життєвої мудрості. Отже, виникає ще один смисловий аспект концепту «зцілення» – цілісність особистості лікаря, єдність його життя та професії, яка виникає завдяки свідомому, професійному та добросовісному виконанню місії збереження й покращення Життя.

У четвертій главі роздуми про здоров'я/зцілення розгортаються через зіставлення природного, живого як джерела моральності та здоров'я зі штучним, технологічним, яке продукує ризики та небезпеку для Життя. Аналіз проблеми витоків моральності, пошук її джерел в еволюції природи (протоморалі у тварин) дає можливість припустити, що саме моральність стає феноменом, який «зцілює» людину, об'єднує її біологічну та духовну природу. Разом із тим усвідомлення людиною своєї моральної сутності призводить до появи в ній двох конкуруючих «центрів тяжіння» – мозку та серця.

У сучасному світі конкуренція між мозком та серцем проявляє себе насамперед у дигіталізації всіх сфер суспільства (зокрема, й медицини), стрімкому впровадженні технології штучного інтелекту. Особливо ризикованою виглядає трансгуманістична перспектива, що зосереджується на вдосконаленні та перетворенні людського тіла, ігноруючи цілісну людську природу. Автори розмірковують над питанням, чи не призведе дигіталізація до появи трансгуманістичної медицини, для якої поняття «здоров'я» як зцілення взагалі втрачає сенс, і виходять на концепт нооетичної медицини.

Для осмислення її базових онтологічних та методологічних засад аналізується альтернативна (щодо раціоналістичної) стратегія – кордоцентрична (на прикладі українського кордоцентризму). Вона виявляє інтегруючу, зцілюючу роль серця в досягненні життєвої гармонії, але, як будь-який «центризм», призводить до ідеї «примату» – у цьому випадку духовно-інтуїтивного над раціональним.

Загалом, ключовий концепт зцілення є спробою вийти за межі вузько-клінічного і навіть антропологічного значення здоров'я. У методологічній та онтологічній артикуляції концепт розкриває становлення не тільки людського життя (на індивідуальному та соціокультурному рівнях), а й планетарного Життя. Ця ідея розгорнута

в концепції ноетики як вченні про природне, особистісне та соціокультурне зцілення, представлений у п'ятій главі.

Автори здійснюють своєрідну рекурсію – повертаються до основних положень теорій Вернадського і Теяра де Шардена, але тепер – до вчення про ноосферу, інтерпретуючи зцілення як єдиний процес виникнення й розвитку життя, розуму та моральності. Кожен наступний еволюційний етап (а за визначенням Теяра де Шардена всі вони є революційними «розривами у безперервності» світового становлення) розглядається як процес і результат сутнісного зцілення (набуття структурної та функціональної єдності) попередніх етапів. У такому контексті ноетика розглядається в двох основних значеннях. По-перше, як концепція єдності розуму та серця, узгодження розумових та технологічних здібностей людини з морально-ціннісними пріоритетами людства та виникнення нової цілісності – планетарної свідомості, що відповідає ідентичності Землі (за Е. Мореном).

По-друге, ноетика – це процес, рух до якісно нового стану ноосфери, зміст якого полягає в усвідомленні кожною людиною свого статусу як «життя серед життя» і прийняття відповідальності не тільки за збереження Життя, але й збереження неживого (як природного, так і штучного). Таким чином, ноетика стає і новим світоглядом, і способом життя людини, який визначає її привілейоване місце у світі тільки за одним критерієм – здатності відповідати за світ, узгоджувати голоси серця, розуму, совісті та любові.

Отже, запрошуємо читача до подорожі по шляхах до здоров'я та щастя.

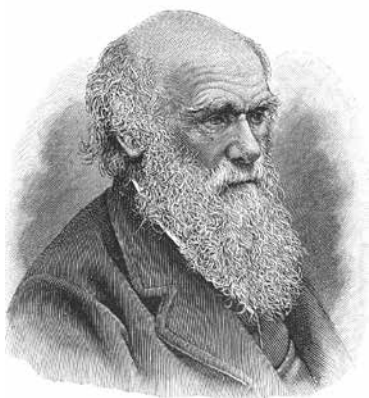


Життя – це поєднання дій,
думок і почуттів,
що часто суперечать одне одному,
і все ж у ньому є єдиний принцип,
що нагадує тональність у музиці.

Андре Моруа

Глава 1

ЖИТТЯ ЯК ФЕНОМЕН ВСЕСВІТУ ТА ЕВОЛЮЦІЙНИЙ ПРОЦЕС



1.1 ВИНИКНЕННЯ І РОЗВИТОК ЖИТТЯ У ДАРВІНІВСЬКОМУ ЕВОЛЮЦІОНІЗМІ



Проблема походження і розвитку всього живого і, зокрема, людини є такою, що належить до категорії «вічних». Звичайно, її актуальність ніколи не занепадатиме, оскільки людина мисляча не може, розмірковуючи над питаннями планування майбутнього і подальшої реалізації власних діяльнісних стратегій, не піддавати аналізу та оцінці вже здійснену частину своєї історії. Занурення у проблематику принципів виникнення і подальших модифікацій нашого світу, осмислення фундаментальних закономірностей становлення живої природи загалом і конкретно людської форми існування, що з глибин минулого через теперішнє простягаються у далеке прийдешнє, дозволяють сучасній людині ще на крок наблизитися до мети пізнання власного буття, самої себе як у родовому, так і в індивідуально-особистісному відношенні.

В останні десятиліття спостерігається значне зростання зацікавленості проблемами виникнення і розвитку людини. Активізації цього інтересу сприяли нові палеоантропологічні відкриття, фізико-хімічні та біологічні дані, зокрема ті, що були отримані через використання новітніх засобів інструментальної діагностики, що дозволили пошарове дослідження скам'янілостей. Зрозуміло, що у сучасному філософському і науковому дискурсі беруть участь як представники еволюціонізму,

які в отриманих емпіричних даних бачать привід для оптимізму щодо перспектив свого напрямку, так і їхні опоненти – насамперед дослідники, які вибудовують свої концепції на підставі креаціоністських (з лат. *creatio*, род. відм. *creationis* – «творіння») ідей.

Еволюціонізм, під яким у загальному вигляді мається на увазі науковий напрям, що базується на ідеях причинності, рушійних сил, діючих механізмів процесу розвитку живої природи (еволюції), а також виявляє та обґрунтовує загальні закономірності цього процесу, за останні два століття пройшов шлях від вибухоподібної наукової новачки до банально відомого кожному школяру, затертого до дірок вчення. В цьому підрозділі не ставиться завдання вкотре аргументувати еволюціоністські ідеї та концепції і надати їхнє детальне прояснення – ключові («дарвінівські») еволюціоністські положення будуть представлені тільки у загальному вигляді. Скоріше, навпаки, тут ітиметься про значні прогалини та недоліки, які наявні у вже наданих розв'язаннях питань становлення життя, а також про нові, ще складніші наукові проблеми, які постають перед адептами еволюціонізму. Надалі з урахуванням отриманих результатів буде поставлене наступне завдання – з'ясувати, яким чином процеси започаткування і розвитку життя можуть бути осмислені в рамках альтернативних до дарвінівського еволюціонізму підходів. Як такі нами обрані вчення про біосферу видатного українського науковця та філософа В. І. Вернадського, а також французького теолога й філософа П. Тейяра де Шардена. Проте звернення до спадщини цих персоналій не буде вичерпано цією главою. Виходячи із самої динаміки розвитку аналізованих моделей думки, ми ще неодноразово повернемося до концепцій авторів, коли йтиметься про наступний – ноосферний – етап розвитку Землі.

Думається, що у домінуючій більшості відповідей пересічних людей на питання про автора-фундатора теорії еволюції ми почуємо ім'я Чарлза Дарвіна. Але історія знає і більш ранні системи поглядів, які багато у чому виступили базовими щодо дарвінізму як такого: це, по-перше, ідеї діда Ч. Дарвіна, англійського натураліста, лікаря та поета Еразма Дарвіна, по-друге, теорія, яка отримала назву на честь свого засновника, французького біолога, анатома, натураліста Ж.-Б. Ламарка, – ламаркізм.

Так, у найзначущій своїй роботі «Зоономія, або Закони органічного життя» (“Zoonomia; or the Laws of Organic Life”, 1794) Е. Дарвін висуває головні тези, які згодом стали засадничими для еволюціоністського напрямку науки: 1) положення щодо вихідного елементу органічної природи, від якого пішло все живе на нашій планеті (первинної частинки, яку заздалегідь було наділено життєвою силою); 2) положення про природний добір та боротьбу за існування (Darwin, 1794, p. 505).

Погляди Е. Дарвіна багато у чому підготували вчення Жана-Батиста Ламарка – фактично першу послідовну і цілісну еволюційну теорію. Визначальні ідеї ламаркізму викладені в роботі «Філософія зоології» (“Philosophie zoologique”, 1809), виданню якої передувала низка прочитаних ученим вступних лекцій до курсу зоології. Підкреслюючи (на противагу вченню про сталість видів) постійну динамічність, плинність еволюційних процесів, переходовість одних форм в інші, науковець схиляється до заперечення фактичного існування природних видів та родів як таких. У тій чи іншій особині конкретизується сукупність певних ознак, що дає можливість її класифікації, віднесення до якоїсь загальної групи, але про дійсне існування самого загалу (виду, роду, класу, типу тощо) можна говорити тільки з певним ступенем умовності, оскільки ознаки в різних організмах мутують, трансформуються, і умовний рід є насправді різнобарвною палітрою наборів властивостей. У Ламарка з цього приводу знаходимо: «Лише той, хто довго та наполегливо займався визначенням *видів* і вивчав величезні колекції, знає, як непомітно види, установлені серед живих тіл, зливаються і переходять з одного до одного» (переклад наш. – Авт.) (Ламарк, 1955а, с. 94). І далі: «Підніміться [по сходах природного ряду] до риб, рептилій, птахів і навіть ссавців і ви побачите скрізь, якщо залишити осторонь пробіли, які ще не заповнені, *перехідні форми* (курсив наш. – Авт.), що зв'язують між собою сусідні види і навіть роди, а це, незважаючи на всю нашу винахідливість, позбавляє нас можливості встановити чіткі ознаки відмінності» (переклад наш. – Авт.) (Ламарк, 1955а, с. 96). На думку вченого, стрибкоподібне становлення здебільшого не притаманне природі; скоріш, за умови, що певні системи (види чи роди) є досить близькими, сусідніми, визначальною і домінуючою властивістю еволюційного руху

від однієї до одної є континуальність. Отже, «... завдяки цій здатності природі вдалося створити всі системи одну за одною, поступово переходячи від більш простих до складніших» (переклад наш. – Авт.) (Ламарк, 1955b, с. 263).

У згаданих роботах Ламарк вводить спеціальний термін «градація», яким позначає спрямованість організмів у руслі прогресування, прагнення живої природи до вдосконалення. Саме це стремління відбивається у природному поступово-висхідному русі від нижчого до вищого¹, від найпростіших до людини². Хоч загальна тенденція градаційних процесів в організації тварин подається Ламарком як незаперечний факт, щодо якого у науки є «докладні і суворі докази», проте ним також робиться важливе зауваження, що у послідовності наростаючого ускладнення організації тваринного світу періодично виникають відхилення, що спричиняються через вплив умов місця проживання, а також засвоєних звичок (Ламарк, 1955b, с. 279). І тут мислитель підходить до другого, не менш значущого, чинника еволюційного становлення, яким є той контекст розвитку, який формують умови навколишнього середовища. Саме через постійний вплив цих умов і відповідну необхідність пристосування організмів до таких ідеальна модель прогресивного руху в дійсному її опредметненні є значним чином відкоректованою.

Досліджуючи процес адаптації тварин до зовнішніх умов існування, тобто те, як ці умови викликають в них нові потреби та, відповідно до потреб, зміни у притаманних ним звичках, Ламарк формулює ключові, в його розумінні, *еволюційні закони*: 1) закон тренування чи нетренування органів та 2) закон успадкування набутих ознак (Ламарк, 1955b, с. 342–343). Згідно з першим законом, гіпертрофування (зміцнення, збільшення, посилення) органу

¹ Ідея «сходів істот», запропонована Арістотелем у роботі «Про частини тварин» для фіксації ієрархічності природного світу, тлумачиться Ламарком на еволюціоністський лад. Виходячи з вчення французького мислителя, у «сходах» налічуються такі сходинки: інфузорії – черви – молюски – членистоногі – риби – рептилії (плазуни), птахи, ссавці – людина.

² Варто відзначити, що найпримітивніші (вихідні) форми живої природи, за Ламарком, постійно виникають шляхом самозародження – з косної (неорганічної) матерії; надалі вмикаються вже суто еволюційні процеси.

тварини, яка ще не досягла межі свого розвитку, є прямо пропорційним до кількості його тренування (вживання, застосування), тим часом як його деградування (послаблення, втрата здібностей, занепад аж до зникнення) є наслідком фактично постійного невживання цього органу. Такі зміни, наприклад, відбулися з безголовими молюсками, у яких «...голова, очі, щелепи тощо дійсно були втрачені...» (Ламарк, 1955b, с. 302). Відповідно до другого закону, всі ознаки, примусовим чином отримані або втрачені особинами через довготривалий вплив природних умов, який зумовлював переважання вживання або невживання того чи іншого члену організму, зберігаються шляхом успадкування нащадками цих особин, за умови притаманності набутих змін обом статям або особинам, від яких нові особини пішли. При цьому не успадковуються ознаки, набуті в результаті травм, патологій тощо.

Ламарк опирається поширеній у його часи думці щодо того, що продуковані природою форми та стани частин організмів каузально підготовляють способи й варіанти їхнього вживання. У такому разі, зауважує вчений, природа мала б створити для частин організмів тварин стільки ж форм, скільки в принципі є можливих різновидів зовнішніх обставин та їхніх комплексів (з чого складається контекст життя тварин), при цьому і перші (форми), і другі (обставини) мали б мати статичний, беззмінний характер. Така картина не відповідає дійсності, але навіть якщо первинне започаткування форм самою природою й мало б місце, то «...ми не мали б ні скакових коней, подібних до тих, які виведені в Англії, ні наших важких і незграбних і настільки сильно відмінних від перших упряжних коней, бо сама природа не виробляла подібних порід. З цієї ж причини у нас не було б ні такс із кривими ногами, ні таких незрівнянних бігунів, як хорти, ні пуделів і т. д.; ні безхвостих курей, ні павиних голубів тощо...» (переклад наш. – Авт.) (Ламарк, 1955b, с. 343). Французький мислитель наполягає на прямо протилежному характері причинно-наслідкових зв'язків: саме потреби та вживання елементів зумовили розвиток останніх у певному руслі, більше того, їх виникнення у низці випадків «з нуля» у тих місцях, де їх до цього не було. Отже, це у підсумку призводить члени до тих їхніх форм і станів, які історично спостерігалися чи спостерігаються актуально у тварин.

Цілісну еволюційну картину в розумінні дослідника, з іменем якого насамперед і асоціюється теорія еволюції – англійського нату-
раліста та мандрівника Чарлза Дарвіна, надають три найвідоміші
його роботи – «Походження видів через природний добір або збе-
реження сприятних порід у боротьбі за виживання» («Походження
видів шляхом природного добору або збереження обраних рас
у боротьбі за життя», “On the Origin of Species by Means of Natural
Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life”,
1859)¹, «Зміна свійських тварин і культурних рослин» («Зміна тва-
рин і рослин при одомашненні», “The Variation of Animals and Plants
under Domestication”, 1868) та «Походження людини і статевий добір»
(“The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex”, 1871). Ключо-
вим у його вченні поняттям «природний добір», що було успадковано
ним від діда, а також узгоджувалося із законами еволюції за Ламарком²,
Дарвін фіксує основний чинник розвитку у живій природі, що закладає
підвалини процесів виживання та переважного розмноження організ-
мів. Саме під впливом такого фактора кількість популяційних особин,
що володіють властивостями кращої адаптованості до умов навколиш-
нього середовища, поетапно збільшується, а число особин, що несуть
у собі несприятливі для пристосування до умов довкілля властивості,
зменшується. Ті ознаки, що в таких процесах виявляються сприятли-
вими для збереження і зміцнення життя, передаються наступним поко-
лінням і поширюються в них; відповідно, розповсюдження несуттєвих
або явно несприятливих для виживання та продовження роду характе-
ристик поступово згасає, в крайніх випадках – аж до зникнення таких.

Щільно пов'язаним з попереднім розглянутим терміном
є поняття *боротьби за існування*, що тлумачиться натуралістом
у значною мірою абстрактному сенсі, «...у широкому метафоричному

¹ Цю працю ще за життя Дарвіна було перевидано сім разів; згодом її було пере-
кладено більшістю мов Європи.

² Цікаво, що пізніше вже послідовники наукової традиції Ламарка доповнили
дарвінівські ідеї природного добору та виживання найпристосованіших більш
«олюдненим» і пафосним принципом «прагнення до прогресу».

розумінні, включаючи залежність однієї істоти від іншої і включаючи також (це важить більше) не тільки життя особини, а й її успіх щодо того, щоб залишити потомство» (Дарвін, 1936, с. 88). Дарвін зазначає, що саме цей дієвий механізм лежить в основі здійснення природного добору. Боротьба за існування розуміється, як правило, в двох аспектах: по-перше, як конкурентна взаємодія між особинами (як у міжвидовому масштабі, так і в рамках одного виду), підстави чого закладаються з причини суттєвої невідповідності між, з одного боку, кількістю особин, що потребують певної низки засобів для існування (їжі, води, ареалу для проживання, тепла, світла тощо), а з іншого – кількістю та якістю самих забезпечувальних засобів; по-друге, як боротьба тваринних та рослинних організмів із зовнішніми (довкільними) умовами, які є агресивними щодо них.

Дуже важливою у світлі подальшого розгляду критичних зауважень щодо низки положень еволюціонізму є дарвінівська ідея спорідненості мавп та людей і навіть походження других від перших. Англійський учений, надавши вже першій главі першої частини своєї роботи «Походження людини і статевий добір» назву «Докази походження людини від деякої нижчої форми» (“The Evidence of the Descent of Man from Some Lower Form”), відразу розставляє необхідні акценти щодо того, кого він вважає безпосередньою «нижчою формою».

Так, посилаючись на деяких відомих у свій час зоологів та анатомів (Т. Г. Гакслі (Thomas Henry Huxley), А. Вюльпіана (фр. Edmé Félix Alfred Vulpian) та ін.), Дарвін старанно підкреслює спорідненість будови і функціонування мозку представників роду *Ното* із таким в інших родів родини гомінідів. Цитований ним Вюльпіан, наприклад, зауважує: «Справжні розбіжності, які існують між мозком людини і мозком вищих мавп, є до смішного малими. Ми не повинні перебувати в ілюзіях у цьому плані. За анатомічною будовою її мозку людина стоїть набагато ближче до людиноподібних мавп, ніж останні не тільки до інших ссавців, але навіть до деяких четвероруких мавп, мартішок та макак» (переклад наш. – Авт.) (нав. за: Darwin, 1981, р. 11). Далі надаються свідчення про можливість обміну низкою захворювань між людиною та мавпами, чим аргументується подібність їхніх тканин і крові (Darwin, 1981, р. 11–12), схожість процесів розмноження, починаючи з першого акту залицяння, та виховання нових поколінь

(Darwin, 1981, p. 13), щодо подібності ембріонального розвитку людини і навіть не тільки мавп, але й інших представників хребетних (Darwin, 1981, p. 16–17), спорідненості поведінкових особливостей, уподобань та звичок, наприклад, у вигляді пристрасті до чаю, кави та спиртних напоїв (Darwin, 1981, p. 12) тощо. «...Ми можемо зрозуміти, – робить висновок Дарвін, – як це сталося, що людина та всі інші хребетні були побудовані за тією ж загальною моделлю, чому вони проходять через ті самі ранні етапи розвитку і чому вони зберігають певні спільні рудиментарні органи. Отже, ми повинні відверто визнати спільність їхнього походження: прийняти будь-яку іншу точку зору означає визнати, що наша власна структура та структура всіх тварин навколо нас є простою пасткою, розставленою кимось, щоб заплутати наше судження» (переклад наш. – Авт.) (Darwin, 1981, p. 32).

Як видно, однією з найрезонансніших ідей Дарвіна, як і класичного еволюціонізму загалом, є положення про принципову позбавленість розвитку живої природи будь-якої телеологічності у тому сенсі, який надається цьому поняттю релігійно-філософською та богословською думкою. Помилковим було б вважати, що з таких установок автоматично випливає висновок у вигляді заперечення існування Бога¹. Ймовірніше, це своєрідний спосіб пояснити розвиток життя без апеляції до ідеї трансцендентного Бога, виключно внутрішньоприродними потенціями та актуалізуючими чинниками. У найрізкіших інтерпретаціях ідей еволюціонізму ми маємо справу з несвідомим, позбавленим раціональності і цілепокладеності процесом самотворення природи – процесом, що жодним чином не потребує зовнішнього, позаприродного втручання. Якщо і доречно в еволюціоністському контексті

¹ Дарвінівське ставлення до питання про існування Бога змінювалося протягом усього життя науковця. Тут слід враховувати той факт біографії Дарвіна, що серед членів його родини були прихожани і унітаріанської, і англіканської церков, тож з юних років протягом значного часу свого життя Чарлз зазнавав значного впливу з боку релігійних кіл. Менше ніж за три роки до смерті у листі від 7 травня 1879 року, адресованому Джону Фордайсу (John Fordyce), Дарвін писав, що навіть у моменти найбільших вагань, які практично ніколи не покидали його, він ніколи «не був атеїстом у сенсі заперечення існування Бога», і словом, яким найкращим чином можна було б описати його душевний стан, є слово «агностик» (Darwin, 2022).

говорити про якийсь цільовий вимір природного розвитку, то у такому випадку йдеться про ту саму компоненту, що ґрунтується на прагненні виживання і зміцнення свого роду. Дієвими виявляються чинники здобутої через безкомпромісну боротьбу за існування кращої, ніж у суперника, адаптованості до умов навколишнього середовища, а також здатності передати нащадкам набуті і розвинуті властивості, що є сприятливими для збереження і зміцнення життя. Але ці фактори є, скоріш, інстинктивними та інтуїтивними, ніж раціональними.

Показаний момент викликав значні нарікання з боку опонентів Чарлза Дарвіна ще за часів життя останнього. Так, з дуже жорсткою критикою виступив письменник, суддя та полеміст Роберт Маккензі Беверлі (Robert Mackenzie Beverley), який зазначив, що у теорії Дарвіна творчі функції Абсолютної Мудрості прибирає собі «Абсолютне Невігластво», яке у розумінні автора, схоже, є для цього повністю компетентним та кваліфікованим, і тому виходить, «...що для того, щоб (далі Беверлі, не намагаючись приховати емоційну збудженість, пише саме так – великими літерами. – *Авт.*) СТВОРИТИ ІДЕАЛЬНУ І КРАСИВУ МАШИНУ, НЕ ОБОВ'ЯЗКОВО ЗНАТИ, ЯК ЇЇ СТВОРИТИ» (переклад наш. – *Авт.*) (Beverley, 1867, р. 295). Сучасний британський журналіст, політик, науковець і популяризатор науки Метт Рідлі (Matthew White Ridley), коментуючи думку Дарвіна і показаний історичний спір, вважає, що у позбавленні знання про розвиток життя ідеї цілеспрямованого задуму та її заміщенні поняттям механізму як раз і полягає найбільша небезпечність дарвінівських позицій для теології (Рідлі, 2019, с. 45). Хоча, як буде показано далі, ця ідея наполегливо відстоювала своє право на місце під сонцем, модифікуючись і модернізуючись у нових моделях поєднання теїстичних та еволюціоністських положень, іноді навіть таких, що виглядають як спроба «узгодження неузгоджуваного».

Критика «слабких місць» еволюціонізму

Еволюціонізм, незважаючи на його довготривале домінування, протягом практично всієї своєї історії зазнавав критики. Цікаво, що до традиційних критичних стріл на адресу еволюціоністів та їхніх учень з боку представників релігійних та ідеалістично-філософських кіл в останні десятиліття все частіше додаються претензії з боку вчених,

які вважають, що вони не мають права замовчувати значну низку феноменів і процесів нашого дивного світу, що є аномальними, якщо їх розглядати крізь призму положень еволюціонізму. Звернемо увагу на найвідоміші спірні моменти теорії еволюції та найбільш поширені й обґрунтовані зауваження до них.

Перший ключовий момент – перехід матерії від неживого до живого її станів. Річ у тім, що ця доленосна трансформація є суперечливою у самій своїй сутності. З одного боку, є така непереборна характеристика нашого світу, як наявність ентропійних процесів (про що свідчить другий закон термодинаміки), які є принципово необоротними, тож хаотизованість (невпорядкованість) системи може тільки зростати. Але, з іншого боку, домінуюча тенденція у геологічному розвитку – це тотальний рух у напрямі ускладнення. Отже, виникнення життєздатної речовини з косної матерії – найвражаючий і найтаємничіший процес подібного плану. Більше того, подальша еволюція життя – це, за уявленнями сучасної еволюціоністськи орієнтованої науки, поетапне набуття все вищого ступеня організації, рух за вектором структурного та функціонального ускладнення і вдосконалення.

Десятиліттями вчені намагаються подолати ці фундаментальні протиріччя, узгодити дві протиставлені тенденції світової еволюції, але наявні теорії є ще далекими від того, щоб отримати статус вичерпних, несуперечливих, універсальних. Певною мірою на допомогу еволюціоністам прийшла в 60–70-ті рр. минулого століття теорія самоорганізації (поняттям, близьким за значенням до цього поняття, є «синергетика»¹). Попередньо слід вказати, що якщо виходити із сучасних термодинамічних уявлень, то в дійсності об'єкти нашої світобудови є або слабо нерівноважними, або сильно (вкрай) нерівноважними². Рівноважні системи, що мають нульове значення виробництва ентропії, потоків та сил (такий стан досягається тільки в умовах закритості та ізольованості від зовнішнього середовища), розглядаються, швидше, як ідеальні об'єкти, яких в природі не існує.

¹ Впроваджено у науковий тезаурус Г. Гакеном.

² Сучасна наука виділяє три види термодинаміки (і три етапи становлення термодинамічного знання загалом) відповідно до досліджуваних у цих галузях процесів: рівноважна, слабо нерівноважна і сильно (вкрай) нерівноважна.

Спостереження за реальними системами світобудови, які через критичний рівень впливу внутрішніх чи зовнішніх умов, наприклад, термодинамічних сил, переходять з області лінійної процесуальності до етапу сильно нерівноважного становлення, надають дуже цікаву картину. Якщо для порівняння розглянути приклади розвитку слабо нерівноважних систем, то в них, як правило, вплив з боку зовнішнього цілеспрямовуючого начала (так званого атрактора) у силах «погасити» флуктуаційні відхилення і відновити у системі її сталий, стійкий стан. Але у сильно нерівноважних системах (а саме вони, як здатні до саморозвитку і самоорганізації, і є предметом синергетичного знання) можна побачити протилежний ефект: флуктуаційність зростає і призводить до формування неординарних властивостей, що у своєму комплексі підготовляють принципово нові – ускладнені(!) – режими функціонування та розвитку систем. Новоутворені у вкрай нерівноважних умовах динамічні стани матерії, що відображають взаємодію певної системи з навколишнім середовищем, видатним бельгійським ученим і філософом ХХ – поч. ХХІ ст. Іллею Пригожином позначені терміном «дисипативні структури» (Prigogine, & Stengers, 2017, p. 12). Через це поняття Пригожин підкреслює дуже щільний і у певному відношенні парадоксальний взаємозв'язок, який вибудовується у таких ситуаціях між, з одного боку, структурою та порядком, а з іншого – дисипацією і втратами, зумовленими нею (Prigogine, & Stengers, 2017, p. 143). Отже, виходить, що у світових процесах, принципово суперечачи одне одному, узгоджуються (без жодного, як наголошують представники еволюціоністського табору, надприродного втручання!) процеси хаотизації (ентропійні) та ускладнення. Причому, метафорично позначаючи останню процесуальність як становлення «порядку з хаосу»¹, бельгійський дослідник наголошує на конструктивній, творчій потенції хаотичних станів.

Проте опонентам еволюціонізму все ж таки бачиться сумнівним опис долання неживою матерією (у її спрямованості до «оживлення»)

¹ Власне кажучи, саме на цьому і наголошує І. Пригожин, застосовуючи цей принцип у назві однієї з найвідоміших своїх робіт (у співавторстві з І. Стенгерс (Isabelle Stengers)) – «Порядок із хаосу. Новий діалог людини з природою» («Order out of Chaos: Man's new dialogue with nature», 1984).

певного «бар'єру ентропійності», оскільки це, по суті, передбачає ситуацію того, що невідомо, на якому етапі і з яких причин, або взагалі випадковим чином, долається всупереч законам природи те, що нібито є принципово нездоланим¹.

Перейдемо до другої прогалини еволюціонізму – у тлумаченні функціонування та розвитку найменшої одиниці життя, якою є клітина. На це слушно вказує, наприклад, сучасний дослідник Б. Рудий, розглядаючи таку необхідну умову діяльності клітинної системи, як відкритість (властивість системи, що полягає в здатності обміну речовиною, енергією і (на певному рівні) інформацією). Автор зауважує, що клітинна мембрана, яка має спеціальні отвори входу/виходу, пропускає тільки дуже невелику за кількістю, але вельми значущу за якістю сукупність мікрооб'єктів. Наявні серед таких білки є наче спеціально відібраними, «сепарованими» для конкретного типу клітини, а також – на метарівні – для певного виду організмів. З огляду на те, що в кожному організмі близько ста типів клітин, а кількість організмів взагалі виражається гігантським числом, то з точки зору теорії ймовірності безпорадними виглядають спроби пояснити на підставі еволюціоністських принципів високу точність формування саме такого неординарного набору мікрооб'єктів (куди, зрозуміло, окрім білків входять кисень, вода, солі, жири тощо), який був би комплементарним до потреб кожної клітини (Рудий, 2003, с. 35). Як видно, тут принцип природного добору поступається принципу «індивідуального підходу» із застосуванням чітких «квазіпланів» задоволення потреб кожного учасника спільного розвитку у специфічних комплектаціях.

Із показаним щільно пов'язується ще одна незручна для еволюціоністів обставина – здатність клітин *самостійно* визначати (причому безпомилково!), скільки і чого їм потрібно продукувати як для задоволення власних потреб, так і «на експорт». «Планування» внутрішнього «господарювання», як і його здійснення, виявляються настільки відповідними до потреб клітини і тому далекими від характеристик

¹ У підрозділі 1.2 розглядається приклад дослідження, в рамках якого вчені намагалися змодельовувати умови так званого «первинного бульйону» (експеримент Міллера-Юрі); воно мало на меті довести можливість «самозародження» життя.

випадковості й хаотичності, що ці процеси на достатніх підставах можна вважати конкретними процесами у загальному контексті впорядкування, можливо навіть шляхом *раціонального самовиготовлення клітини*¹. Зростання клітини характеризується рівномірністю, що виражається як у розвитку її частин, так і у розвитку окремих клітин, що утворилися за рахунок поділення материнської системи. До того ж вказана збалансованість становлення частин, як виявляється, є узгодженою із збалансованістю розвитку у відносинах «ціле-частина». «Цікавість полягає у тому, – пише Рудий, – що *клітина точно і адекватно оцінює ситуацію* – темп росту мембрани не випереджає темп продукування рибосом чи інших компонент. Має місце «багатозадачність клітинного процесора» – скрізь додається потроху, так що загалом створюється враження одночасності росту всіх частин» (Рудий, 2003, с. 35).

Нарешті, *третій суперечливий момент еволюціонізму – той, що пов'язаний із так званими перехідними (проміжними) формами, які б мали опосередковувати конкретно виражені етапи в лініях становлення*. Дійсно, палеонтологи періодично виявляють у скам'янілостях останки, які являють собою на момент вилучення певну унікальність у родовому відношенні, але проблема їхньої інтерпретації характеризується величезною складністю. Викопні останки, що класифікуються як перехідні форми між двома родами, далеко не завжди надають дослідникам достатні підстави, щоб бути розглянутими як саме такі, що прямим чином опосередковують групи предків і потомків. На це звертає увагу, наприклад, французький дослідник П. Теяр де Шарден, зауважуючи, що ще з часів Ламарка і Дарвіна улюбленим тактичним маневром у боротьбі з послідовниками цього напрямку (трансформістами), до якого вдавались їхні опоненти, була вказівка на недостатність критеріїв для ствердження виникнення еволюційним шляхом саме *нового* виду чи типу, причому такого, який би претендував на статус проміжної форми. «Безсумнівно, ви покажете

¹ Насправді, як буде показано далі, дослідник застосовує вказівку на «самість» тільки на етапі «здивування» узгодженістю і раціональністю вказаних процесів. Наступним його кроком буде висунення зовсім іншого, навіть протилежного припущення щодо фундаментальної причини цієї даності.

нам..., – передає суть цієї критичної стріли де Шарден, – послідовність різних форм у минулі епохи і навіть, ми з цим згодні, демонструєте трансформацію цих форм одна в одну у певних межах. Проте якими примітивними вони б не були, ваш перший ссавець – це все ж таки вже ссавець; ваш перший кінь (фр. Equidé) – вже кінь (фр. cheval) тощо. Відповідно, хоча еволюція всередині такого типу цілком може бути, ми не бачимо нового типу, створеного еволюцією» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1959, p. 120).

Вчені щодо цієї проблеми, як правило, займають позицію відстороненості. Зазвичай вони здійснюють пошук гіпотетичних близьких родичів стародавньої істоти (у такому разі ймовірність продуктивного результату дослідження значно збільшується), яких умовно позначають поняттям перехідних форм. Тож набагато менш суперечливим є представлення таких у помірному ключі – як побічних гілок еволюції, а не як ланок еволюційного «стрижня», що мають прямих пращурів і безпосередніх нащадків.

Конкретизуючи вказану проблематику, перейдемо до дослідження безпосередньо людської еволюційної лінії. У показаному вище відношенні як проміжні форми між *Homo sapiens* і людиноподібними мавпами (своєрідні «мавполюди») у різні часи висувалися такі родові та видові «сходинки», як рамапітек, сахельантроп, ардипітек, австралопітек, людина уміла, людина працююча, людина прямоходяча, людина-попередник, гейдельберзька людина, неандерталець тощо. Зауважимо, що щодо статусу більшості форм саме як проміжних донині точаться палкі дискусії. Отже, з урахуванням того, що розгляд усіх зазначених модусів не є нашою безпосередньою метою, компаративістському аналізу (що слугуватиме способом виявлення вад подібного тлумачення) серед зазначених родів та видів будуть піддані такі: рамапітек, сахельантроп, австралопітек, людина уміла (гомо габіліс) та людина прямоходяча (гомо еректус).

Рамапітек, викопні рештки якого знайдені 1930 року в північно-західній Індії (описані Джоном Льюїсом (John Lewis) у 1934 році), не витримав статусу перехідної форми. Це відбулося тому, що згодом наявність ознаки прямоходіння (що раніше надавало підстави вважати його «місточком» до людини) було спростовано – рамапітек, як виявилось, пересувався на чотирьох кінцівках. Після цього ледь не єдиною

характеристикою, яка уподібнювала рамапітека до людини, залишилася схожість їхніх декількох фрагментів зубів і щелепи (Вайт, & Комнінелліс, 2005, с. 110). Звичайно, цієї підстави було не досить.

Сучасні дослідники Дж. Вайт (Joe White) та Н. Комнінелліс (Nicholas Comninellis) наводять такий перелік (далеко не повний) учених-еволюціоністів, які відкидають можливість визнання *Ramapithecus* ланкою, що могла б зв'язувати мавпу та людину: Річард Лікі, Роджер Лівін, В. С. О. Хілл, Девід Пілбім, Пітер Ендрюс, Аллен Л. Гаммон, Ендрієн Л. Зільман, Леонард де Гріндіальд (Вайт, & Комнінелліс, 2005, с. 110–111). Ще пізніше було з'ясовано, що виокремлювати ці істоти як окремий рід взагалі не є доречним – поняттям «рамапітек» помилково назвали жіночих особин роду сівапітеків¹, які, ймовірно, могли б бути прашурами сучасних орангутанів.

Останки *сахельантропа*, рід якого жив приблизно 6–7 млн років тому, було знайдено групою антропологів під керівництвом Мішеля Бруне (Michel Brunet) у Республіці Чад 2001 року. У цієї форми були характеристики, що наближують її до мавп, зокрема до шимпанзе², але були й ті ознаки, що споріднюють її не тільки з шимпанзе, але й з іншою, як вважають еволюціоністи, перехідною формою – австралопітеком³. Водночас за показником товщини емалі щічних зубів сахельантроп займає проміжне положення між шимпанзе та австралопітеком. Проте є й ті обставини, що ставлять під сумнів прямоходіння сахельантропа – це ключове в зазначеному ракурсі питання донині викликає дуже серйозні дискусії. Річ у тому, що морфологія стегнової кістки не зовсім узгоджується з двоногістю (біпедалізмом) цієї форми. І про це пізніше було заявлено професором Університету Пуатьє та Музею природної історії Парижа антропологом Роберто Макк'яrellі (Roberto Macchiarelli), причому із висуненням

¹ Скам'янілості особин цього роду, які відносяться до періоду від 12,5 до 8,5 млн років тому, були вперше знайдені в XIX ст. у горах Сівалік на територіях сучасних Індії та Пакистану.

² А саме: об'єм мозку, подовженість черепної коробки, виступаюче обличчя, похилий лоб, великі м'язи шиї (Данько, 2021, с. 51).

³ Наприклад, орієнтованість кам'янистої частини скроневої кістки до лінії з'єднання отворів сонної артерії (під кутом $\approx 60^\circ$).

звинувачувального припущення про свідоме неоприлюднення інформації про це «скандальне» стегно, що було знайдено поряд із черепом.

Величезна кількість питань і претензій висувається й до предковості (щодо роду *Ното*) австралопітека, існування якого хронологічно визначається приблизно від 7 (за іншими даними 4,2) до 1 (чи 1,78) млн років тому. У сучасній науковій літературі розрізняються поняття австралопітеків у широкому (еволюційна група австралопітекових) та вузькому (конкретний рід) сенсах. Цією категорією в першому її значенні охоплюються разом з безпосередньо родом *Australopithecus* (вузький сенс) і інші роди, наприклад, згаданий вище сахельантроп. Рештки австралопітека знаходили неодноразово, але вперше це було зроблено 1924 року в Таунзі (ПАР) австралійським антропологом й анатомом Раймондом Дартом (Raymond Arthur Dart), який заявив про те, що, судячи з особливостей будови знайденого черепа, в «південній мавпі» наявні і мавпячі, і людські характеристики (Dart, 1925).

У 1974 році в Гадарі (Ефіопія) французько-американською експедицією на чолі з антропологом Дональдом Джохансоном (Donald Carl Johanson) було знайдено скелет особини австралопітека афарського (приблизно 40% кісток від нього), який було названо Люсі. На той момент це були найстаріші викопні останки представника родини гомінід (*Hominidae*), або людиноподібних, їхній вік налічував приблизно 3,5–3,6 млн років. Буквально відразу вченими, зокрема британсько-кенійським антропологом та археологом Мері Дуглас Лікі (Mary Douglas Leakey), було заявлено про такі важливі властивості цього виду австралопітека (а згодом з великою долею ймовірності і всього роду), як прямоходіння, пристосованість до якого є узгодженою зі специфічними будовами опорної стопи і таза, протиставленість великого пальця іншим чотирьом так, щоб його кінчик міг перетинати долоню¹ (нав. за: Beck, Black, Krieger et al., 1999, p. 7). Були виділені також такі ознаки (окрім уже вказаних), що наближують цей рід до людського, як відносно слабка розвиненість щелеп, вкорочена лицева частина черепа, невелика виступальність ікла тощо.

¹ Без цього дуже важким є виконання завдань збирання тих чи інших предметів, а також перетворення зібраного на знаряддя праці, інструменти.

Зауважимо, що при цьому не менш (а за деякими точками зору набагато більш) вагомими властивості споріднюють австралопітеків з мавпами. Це виражається, зокрема, в такому:

1. Мозок австралопітеків, з одного боку, є значно більшим, ніж у сахельантропів ($400\text{--}530\text{ см}^3$ проти $340\text{--}360\text{ см}^3$ відповідно), проте, з іншого боку, за своїми розмірами та будовою він набагато ближчий до мозку сучасних людиноподібних мавп, ніж до мозку сучасної людини (у останньої у середньому – 1350 см^3).

2. За рівнем розвиненості інтелекту австралопітеки набагато ближче до мавпячих родів¹.

3. Якщо виходити з деяких особливостей їхньої поведінки, то, зокрема, облаштовуючи свою ночівлю, вони, подібно до шимпанзе, будували «опочивальні» (гнізда) на деревах. При цьому жодних фактуальних підтверджень створення штучних чи використання природних наземних укриттів не існує.

4. Статевий диморфізм, який є яскраво представленим у багатьох родах та видах тварин (виражається в низці феноменів, починаючи від первинних відмінностей гамет і статевих залоз і закінчуючи соматичною варіативністю, відмінностями морфологічного, фізіологічного, поведінкового планів), є важливою особливістю і роду австралопітеків. Розміри і маса тіла (один з критеріїв статевого диморфізму) самця та самиці цього роду суттєво відрізняються – перші могли переважати других за зростом та вагою на 50 %².

Подібна картина – за зростом – спостерігається у горил, у яких самці у середньому випереджають самок у півтора рази. Але набагато контрастнішою є картина відмінностей за критерієм маси – самці можуть бути більшими за самиць втричі (до двохсот кг порівняно з шістдесятьма). Також подібним до австралопітекового є співвідношення показників зросту у шимпанзе звичайного виду (у іншого виду

¹ Цей пункт не випливає безпосередньо з першого пункту. Положення про пряму залежність рівня інтелекту від розміру мозку не є доведеним донині.

² Для порівняння: у сучасних людей перевага чоловіків над жінками у цьому відношенні – у середньому 15 %. Жінки за середньостатистичними показниками мають меншу за чоловіків вагу, менші розміри органів та об'єм м'язів (36 % проти більше ніж 40 % маси тіла); є відмінності у функціонуванні систем кровопостачання тощо (Єршова, б. д.).

шимпанзе, карликових (бонобо), самці від самок за показниками статевого диморфізму відрізняються мінімально). Водночас за критерієм пропорцій тіла, на чому фокусує увагу, наприклад, австралійський біолог-еволюціоніст Джеремі Гріффіт (Jeremy Griffith), австралопітеки є наближеними як раз до бонобо.

5. За тим складником терморегуляції, що пов'язаний із рівнем вкритості тіла волоссям, цей рід також набагато ближчий до мавп, ніж до людей. Австралопітеки і шимпанзе, на відміну від людей (які через ступінь волосатості, що є в декілька разів меншим, відчувають дефіцит тепла із похолоданням вночі, а також зі збільшенням такого показника місцезнаходження, як висота над рівнем моря), вкриті густим волоссяним покривом практично повністю (Tamás, & Dunbar, 2016).

Втім ще у другій половині минулого століття (особливо починаючи з 70-х рр.) низкою відомих учених було обґрунтовано позицію принципової незгоди з позиціонуванням австралопітека як предка людини. Вони наполягали на тому, що перелік тих властивостей, що споріднюють австралопітека з мавпою, є більш вагомим за перелік тих, що уподібнюють його з людиною. Так, Чарлз Окснард (Charles Ernest Oxnard) з Чиказького університету (США) вказує на недостатність такої особливості, як прямоходіння (один з ключових аргументів людиноподібності), для проведення прямої послідовності наслідування від австралопітека до людини. Еволюціоніст зауважує на тому, що результати декількох багатфакторних статистичних досліджень, предметом яких були різні посткраніальні фрагменти, можуть бути інтерпретовані й на інший лад: по-перше, форма двоногості австралопітека могла відрізнятися від біпедалізму сучасної людини, по-друге, біпедальна манера переміщення могла поєднуватися з лазівною із переважанням останньої. Навіть більше, австралопітеки гіпотетично могли продемонструвати один з численних історичних експериментів біпедалізму, які зазнали невдачі. Врешті-решт, Окснард висуває «вбивчу» контргіпотезу (щодо традиційних поглядів еволюціоністів): рід *Homo* може бути не прямим потомком *Australopithecus* у родоводі людини, а паралельною лінією, можливо, не менш давньою за лінію останнього (Oxnard, 1975). Значною мірою перебільшеною людиноподібність австралопітека вважає палеонтолог Джозеф Вайнер (Joseph Sidney Weiner), хоча він і не заперечує його

предковості щодо людини (Weiner, 1971, р. 45–46). Ще радикальніше висловлюється Соломон (Соллі) Цукерман (Solly Zuckerman), заявляючи, що «череп австралопітека у дійсності є настільки мавпячим порівняно з людським, що протилежне твердження можна дорівняти до твердження, що чорне є білим» (переклад наш. – Авт.) (Zuckerman, 1971, р. 78).

Подальші дослідження цієї проблеми, наприклад, проведена у 90-ті роки комп'ютерна томографія високої роздільної здатності, яка дозволила створити зображення поперечного перерізу австралопітекового кісткового лабіринту, поставили під сумнів навіть найфундаментальніший аргумент на користь людиноподібності цього роду – його прямоходіння. За отриманими результатами було наголошено на переважанні «чотирилапового» способу пересування австралопітеків (Spoor, Wood, & Zonneveld, 1994).

Ще одну можливу перехідну форму, *людину умілу* (*Homo habilis*), яка виникла близько 2,4–2,6 млн років тому у Східній та Південній Африці, було знайдено археологами та антропологами Мері та Луїсом Лікі (Mary Douglas Leakey, & Louis Leakey) 1960 року у печері в ущелині Олдувай (Танзанія). Вважається, що ця форма є, з одного боку, значно розвиненою стадією еволюції австралопітека, з іншого – ймовірно, першим етапом становлення роду *Номо*. За низкою таких ознак, як об'єм мозку (який у середньому вдвічі менший за мозок сучасної людини), наявність надочних валиків, плоского носу, виступаючої щелепи *Номо habilis* ще дуже нагадує описаних вище австралопітеків. Проте наявні й ті ознаки – порівняно з австралопітековими більш куляста форма голови та досконаліший біпедальзм, наявність центру мови (центру Брока), тобто ділянки кори головного мозку, через функціонування якої забезпечується моторна організація мови, наближені до сучасних кістки верхніх та нижніх кінцівок тощо, які вже демонструють значніший (за австралопітека) еволюційний ступінь у напрямі (через інші проміжні стадії) до людини розумної.

Але, мабуть, найцікавішим є те, що людина уміла, ймовірно, була першою ланкою (якщо врешті-решт домінуюча кількість учених визнає, що це дійсно ланка), здатною виготовляти знаряддя праці, при цьому усвідомлюючи (хай і на тривіальному рівні), що і заради чого вона робить. Про це яскраво свідчать такі об'єкти олдувайської

культури, як виготовлені з кварцу¹ примітивні інструменти. У тварин не було виявлено прикладів діяльності, за якої вони, по-перше, шукають і підбирають матеріали для того, щоб виготовити з них знаряддя праці, по-друге, використовують самі інструменти за заздалегідь запланованим призначенням. Те, що продемонстрував *Homo habilis*, важко не визнати передступенем до рівня життєдіяльності сучасної людини, яка здатна не тільки адаптуватися до природних умов, а й підкорювати і перетворювати саму природу адекватно до власного цілепокладання.

Проте і з людиною умілою як перехідною формою не все гладко та ясно. Дискусія щодо її приналежності до роду *Homo* не є вичерпною донині. Деякі дослідницькі моменти викликають суттєві питання. Це стосується, зокрема, технічних моментів, наприклад, коректності відтворення цілісності викопних останків (зокрема, черепу) з дрібних фрагментів, оскільки, як вказують Вайт та Комнінелліс, «... назву *Homo habilis* було присвоєно великій кількості решток багатьох різновидів» (Вайт, & Комнінелліс, 2005, с. 114). Про невиключеність помилок під час збірки також пише Рудий (Рудий, 2003, с. 47), а Марвін Любенів (Marvin L. Lubenow) взагалі вказує на те, що є підстави для висунення підозри щодо переплутування фрагментів останків людини та мавпи під час виконання реконструкційних робіт (Lubenow, 1992, р. 140).

Відкритим залишається й концептуальне питання достатності (в якісному і кількісному планах) тих ознак, які беруться як критерії класифікації, щоб несуперечливо віднести гомо габіліс до роду *Homo* – людей як таких у широкому сенсі цього слова, або, навпаки, як наголошує низка дослідників (Hartwig-Scherer, & Martin, 1991; Вайт, & Комнінелліс, 2005, с. 114; Рудий, 2003, с. 47), до мавп. Більше того, схоже, що під «рейки» теорії еволюції (в тій її частині, що стосується позиціонування людини умілої як форми, що є похідною від австралопітека афарського) взагалі закладена величезна «бомба уповільненої дії». Річ у тім, що частковий скелет ОН 62, приписуваний *Homo habilis*, як виявилось, демонструє більшу схожість з кістяком африканських мавп, ніж

¹ Цього мінералу безпосередньо у місцях стоянок людини умілої виявлено не було. Отже його, вочевидь, необхідно було принести з інших місць, які були знайдені на віддаленні у декілька кілометрів, що, своєю чергою, передбачає попереднє ясне усвідомлення мети – суто людську здатність.

частковий скелет AL 288-1, який приписується *Australopithecus afarensis* (вищезгадана «Люсі») (Hartwig-Scherer, & Martin, 1991). Але як це можливо, якщо за «класичними» еволюціоністськими уявленнями саме гомо габіліс є «дитиною Люсі»?!

Показана проблема класифікації насправді обговорювалася набагато масштабніше: було порушено сукупність питань про загальні підстави виокремлення видів і родів та про допустимі девіації в межах внутрішньовидової та внутрішньородової мінливості. Якщо, наприклад, виходити з такого «затертого» критерію демаркації видів, як об'єм мозку, то дослідник неминуче стикається з дуже складними для тлумачення ситуаціями: нижні показники величини мозку сучасної людини, що становлять приблизно 1000 см³, поступаються верхнім показникам за тим же критерієм у виду *Homo erectus* – 1250 см³; верхня область розглядуваного діапазону *Homo habilis* (800 см³) переважає нижні значення об'єму мозку свого гіпотетичного нащадка – *Homo erectus* (700 см³).

Одним зі способів доведення до плідних результатів цієї довготривалої дискусії та розв'язання відповідної проблеми є позиція, в рамках якої робиться наголос на необхідності подолання нав'язливої бінарності і виходу за межі ідентифікації конкретних видів або як мавп («поки ще, скоріше, мавп»), або як людей («вже, скоріше, людей»). Іен (Ян) Таттерсаль (Ian Tattersall), американський палеоантрополог британського походження і почесний куратор Американського музею природної історії в Нью-Йорку, з цього приводу слушно зазначає: «Урок, безумовно, полягає в тому, що в роді *Homo* немає або не повинно бути нічого особливого на тій простій підставі, що *Homo sapiens* належить до нього. Тому ми повинні відмовитися від нашої винятковості гомінідів і визначити наш власний рід точно так само, як визначаються інші роди. ...Це, звичайно, означатиме відмову від екстравагантних тверджень про «найдавнішу людину» лише тому, що відповідні скам'янілості не є австралопітами» (переклад наш. – Авт.) (Tattersall, 2018, р. 89). Інакше кажучи, донині нерідкою є ситуація, коли доводи причетності певного виду до роду людей редукуються до того, що ми самі, як люди, бачачи наближеність за деякими ознаками цього виду до нашого і, відповідно, його віддаленість від мавпячих видів, а також не бажаючи обтяжувати себе

пошуком альтернативних варіантів розв'язання проблеми, просто зараховуємо досліджуваний вид до собі подібних. Таттерсаль закликає до відходження від такої закостенілої аргументації і розгляду питання про скорочення роду *Homo* та визнання більшої родової різноманітності.

Викопний вид людина прямоходяча (*Homo erectus*) розглядається як претендент на роль проміжної ланки, що зв'язує *Homo habilis* (через *Homo ergaster*) із сучасною людиною, отже, як безпосередній предок останньої. Рештки гомо еректуса¹ було вперше знайдено в Індонезії (острів Ява) 1891 року геологом і анатомом Еженом Дюбуа (нід. Marie Eugène François Thomas Dubois). Цікаво, що з моменту відкриття вид двічі змінював свою назву: 1894 року – з *Anthropopithecus erectus* (присвоєно в 1893 році) на *Pithecanthropus erectus*; 1950 року – на *Homo erectus*. За право бути батьківщиною цього виду змагаються Південна Африка (Дрімолени²), де, ймовірно, він з'явився близько 2 млн років тому (Baker, Herries, Leese et al., 2020), та Східна Африка³; пізніше еректуси розповсюдилися по території всієї Євразії. Знайдений у 2015 році фрагмент черепу (DNH 134, присвоєно ім'я Саймон) та інші скам'янілості Дрімолени було досліджено із використанням низки сучасних методик датування, які показали дуже вузький діапазон їхнього віку – 2,04–1,95 млн років (Baker, Herries, Leese et al., 2020).

¹ Конкретніше, підвиду гомо еректуса – пітекантропа (яванської людини), локалізованого своїм мешканням Південно-Східною Азією.

² Печерна система, що входить у комплекс вапнякових печер «Колиска людства» (Cradle of Humankind), розташований приблизно в 50 км від Йоганнесбурга (ПАР). Метафора колиски обрана не дарма – в печерному комплексі (включеному до списку ЮНЕСКО у 1999 р.) було знайдено велику кількість скам'янілих останків *Hominidae*, вік найстаріших з яких – 3,5 млн років.

³ Тривалий період вчені вважали, що час появи *Homo erectus* ближчий до нас приблизно на 200 тис. років – 1,8 млн років тому (останки були знайдені у Східноафриканській рифтовій долині) (Baker, Herries, Leese et al., 2020). Більшість учених-антропологів на сьогодні висловлює думку, що є підстави класифікувати ще древніші рештки, відкриті у Дманісі (Грузія) 1991 року, як приналежні представникові локального різновиду людини прямоходячої (*Homo erectus georgicus*) (Baker, Herries, Leese et al., 2020), хоча раніше лунала й думка про видовий статус людини грузинської.

Результати проведених досліджень завдають значного удару по традиційній еволюційній послідовності. Судячи з отриманих результатів, показники вікового проміжку скам'янілостей *Homo erectus* з головного кар'єру у Дрімолені є наближеними до відповідних показників знайдених там же в різні роки останків *Paranthropus robustus*¹ (найповніший жіночий череп DNH 7, черепна кришка DNH 152), а також до даних вікового діапазону решток *Australopithecus sediba* із сусіднього місця Малапа. Отже, ці результати демонструють картину *одночасного* співіснування трьох родів – *Homo*, *Paranthropus* і *Australopithecus* у Південній Африці у вказаному вище проміжку часу (Herries, Martin, Leese et al., 2020). Складність цієї ситуації певною мірою пом'якшується щодо парантропів – через обставину тупиковості їхньої еволюційної гілки. Але як пояснити одночасність існування людини (зокрема, еректуса) із австралопітеком седіба, який протягом домінуючої частини історії палеоантропології вважався (натепер це одна з позицій у дискусії з такої проблематики) предком сучасної людини, і, можливо, роду *Номо* в принципі?! Щонайменше, предковість австралопітеків щодо людей сильно ставиться під сумнів.

Аналізуючи характеристики, що профілізують вид гомо еректус, слід зазначити, що багато з них є значним чином наближеними, навіть іноді ідентичними до ознак *Homo sapiens*, але є й ті, які демонструють принципову відмінність цих двох людських видів. Серед перших виділимо такі: 1) пропорції тіла, зокрема співвідношення величин кінцівок стосовно розмірів тулуба; 2) пряма позиція під час ходіння, причому цей вид біпедалізму є дуже схожим на сучасно-людський (вказаний загальний момент конкретизується у спорідненості будови стегнової кістки, стопи, кульшового (тазостегнового) суглоба тощо); зріст, що ненабагато відрізняється від такого ж показника (у середньому) *Homo sapiens* (1,5–1,8 м); маса тіла, яка становила близько 41–65 кг (цей показник, звичайно, ближче до величин сучасних підлітків)². Специфікою еректусів є такі ознаки: довгий і низький череп (як і у неандертальців); ймовірно, максимально (порівняно з іншими видами архайчних людей) виступаюча

¹ Цей вид належить до роду близьких родичів австралопітеків – парантропів (масивних австралопітеків).

² Див. детальніше – (Hendry, n. d.).

надбрівна дуга; велике обличчя, масивна щелепа зі скошеним підборіддям (Hendry, n. d.); скроневі частки (зокрема, у яванських *Homo erectus*) є більшими, ніж у африканських *Homo ergaster* і меншими за такі у сучасної людини (Pearson, Polly, & Bruner, 2021); унікальні за товщиною кістки черепа – значно більші за такі ж кістки і попередників, і пізніших видів – неандертальців та сапієнів (Boaz, & Ciochon, 2004, p. 63). За ознакою обсягу мозку (850–1200 см³) *Homo erectus* опосередковував, з одного боку, *Homo habilis*, а з іншого – *Homo sapiens* і *Homo neanderthalensis*.

У справі виготовлення знарядь праці *Homo erectus* іде набагато далі за описаного вище *Homo habilis*. Йому приписують першість у виготовленні ручних сокир (рубил), наприклад, так званих ашельських знарядь (Hendry, n. d.) та ще більш ранніх аббевільських знарядь¹, що характеризуються наявністю на робочій частині двох збіжних у вістрі двосторонніх лез. В якості матеріалу, з якого гомо еректус виготовляв рубила, ним використовувалися різноманітні породи каменю: кремій, щільні вапняки і пісковики, сланець, кварцит обсидіан тощо. Аббевільські знаряддя були створені шляхом обробки каменя каменем, більш пізні – ашельські – з використанням дерев'яних та рогових ударників. Цільове призначення рубил було досить широким, зокрема їх застосовували під час розділки туш тварин.

Ще одним імовірним еволюційним досягненням цього виду людини було використання вогню. Підпорядкування вогняної стихії слід вважати переможним кроком особливої значущості, оскільки через це набагато розширювався діапазон задоволених потреб – вогонь був джерелом світла і тепла, засобом захисту від агресивної поведінки природних ворогів і конкурентів, а також способом переробки сирих продуктів, тобто приготування їжі. Найстаріші зі знайдених залишків вогнищ (скоріш за все, використовуваних ще *Homo ergaster*) були відкриті на території сучасної Кенії; досить показовими для культури еректусів є також вогнища Китаю (неподалік від Пекіна). Судячи за їхніми розмірами (декілька метрів заввишки), *Homo erectus* ще не були здатні добувати вогонь самостійно, підтримуючи і використовуючи за призначенням «дар з небес» десятиліттями.

¹ Були знайдені у Франції, відповідно у Сент-Ашелі (на околицях Ам'єну) та в Аббевілі.

Значною особливістю буття еректусів була їхня здатність створювати спільноти, великі родинні громади. Це було зумовлено повсякденною небезпекою, що несли пралюдям дикі тварини, а також природні катаклізми. Зрозуміло, що попереджати можливий вплив з боку зовнішньої агресії, як і усувати її негативні наслідки було набагато легше у режимі колективної активності. Сімейна група складалася приблизно з 30 осіб (дорослих і дітей). Високою є ймовірність володіння представниками виду первинною, ще примітивною формою мовлення, адже інакше жодні ініціативи щодо організації і реалізації колективної життєдіяльності не виявляються можливими.

Головним спірним моментом, на який звертають увагу критики, є саме «переходовість» форми *Homo erectus*. Питання як раз полягає в тому, чи є наявні емпіричні дані достатньою підставою, щоб вважати еректусів проміжною ланкою, що опосередковує та зв'язує предків і потомків, або цей вид – просто одна з альтернатив людського роду. Дійсно, ми ж не ставимо питання про те, яка з людських рас є предковою, а яка – нащадковою, виходячи всього лише з обставини їхньої наявності. Цікаво, що через тридцять років після свого відкриття Ежен Дюбуа, який протягом усього цього періоду наполягав на тому, що знайдені ним викопні останки є саме «бракуючою ланкою», перехідною формою між мавпоподібними предками (імовірно, вимерлими видами в рамках триби гомініні (*Hominini*)) і гомо сапієнс, зізнався, що в тому самому шарі ґрунту разом з рештками яванської людини були знайдені й останки (черепи), які практично не відрізнялися від черепів сучасних людей (нав. за: Рудий, 2003, с. 48).

Ту ж картину часового співіснування двох видів *Homo* – еректусів і сапієнсів – було зафіксовано і у випадку представленості перших таким підвидом, як синантроп¹ (Рудий, 2003, с. 48). Виходить, що умовні пращури співіснували в одному часі з умовними нащадками. Але такий висновок веде до ще більшої сукупності нових незручних питань. Німецький спеціаліст з фізичної антропології та анатомії Франц Вейденрейх (Вайденрайх) (нім. Franz Weidenreich), який

¹ У розкопках у Чжоукоудяні поблизу Пекіна, результатом яких було виявлення решток синантропа, певний час брав плідну участь П. Теяр де Шарден, до концепції якого ми звернемося у подальшому матеріалі.

відомий своїми роботами, що присвячені дослідженню викопних останків «пекінської людини», з цього приводу пише: «...Було б неправильно називати нашого викопного [синантропа] «гомо пекінський» чи «гомо еректус пекінський»; найкраще було б називати його «гомо сапієнс еректус пекінський». Бо інакше він виглядатиме окремим «видом», відмінним від «гомо сапієнс», що залишається, м'яко кажучи, сумнівним» (переклад наш. – Авт.) (Weidenreich, 1943, p. 246).

Показані й інші моменти непроясненості і суперечливості, що, будучи активно обговорюваними протягом минулого століття, призвели тільки до ще більшої поляризації висновків учених щодо еволюційних ролі та статусу гомо еректус¹, є донині предметом дискусії дослідників. Одна група науковців припускає спорідненість еректуса радше із мавпами, ніж з людиною². Крайній прояв цієї позиції представлений, наприклад, у роботах американського біохіміка і відомого креаціоніста Дуейна Т. Гіша (Duane Tolbert Gish), який зазначає, що, виходячи з низки характеристик еректуса (зокрема, яванської та пекінської людини), він переконаний у відсутності жодного зв'язку такого із родом *Ното* загалом і із гомо сапієнс зокрема (Gish, 1995, p. 304). Інші вчені (Д. Л. Філіпс (David L. Phillips), М. Любенів), навпаки, наголошують на тому, що *Ното erectus* має класифікуватися не як зв'язуюча ланка між менш та більш досконалими формами людського роду, а просто як один з різновидів людей. Любенів представляє сферу «людиновості» досить широко, залучаючи у цю спільноту не тільки гомо еректуса, а й давнього гомо сапієнса, і неандертальця. Але, як уже було підкреслено вище, тут не ставиться питання про те, від якої – в рамках роду *Ното* – примітивнішої форми, через яку проміжну, до якої його досконалішої форми плине еволюційний процес. Ні, з огляду на приголосливі універсальні властивості вказаних модусів, слід розуміти такі в якості рівнозначущих представників єдиного людського «континууму» (Lubenow, 1992, p. 138).

¹ Докладніше – див. (Вайт, & Комнінелліс, 2005, с. 115–117).

² Для прикладу, М. Буа (Marcellin Boule) та Х. В. Валуа (Henri Victor Vallois) висували таку думку ще в 50-ті рр. XX ст. (Boule, & Vallois, 1957, p. 136).

Розглянувши низку ключових положень теорії еволюції, а також критичні зауваження до таких, насамперед з боку креаціоністської думки, зазначимо, що значну частину історії культивування та розвитку цих підходів вони позиціонувалися як фундаментально-історичні парадигми, що є цілком і повністю несумісними, навіть взаємовиключними. Ця обставина, як зрозуміло, піднімала градус багатосотрічної дискусії. Проте не можна не замислитися над питанням про можливість розробки філософської моделі, яка б опосередковувала ці опозиційні підходи. В такій якості на достатніх підставах може бути представлена цікава релігійно-філософська модель – *теїстичний еволюціонізм* (або його аналог – *еволюційний креаціонізм*), ключовою в якій виступає думка щодо відсутності суперечливості між тезами про існування Бога-Творця та еволюційну сутність живої природи і щодо можливості узгодженості Божої діяльності і біологічної еволюції як, відповідно, творчого джерела й інструментарію творення/оновлення всього живого. Вочевидь, значною мірою цей підхід був підготовлений онтологічною установкою деїзму, яка у загальному вигляді зводиться до того, що Бог, створивши світ і наділивши його законами, надалі дав світобудові можливість розвиватися самостійно. Іншими словами, Бог після первинного акту творення або взагалі не втручається в природний перебіг подій, або впливає на такий лише частково, отже, світ на підставі закладених у нього принципів подальшого становлення і модифікації функціонує та розвивається у самодостатньому, автономному режимі. Хрестоматійним прикладом доведення до крайності показаної переконаності є відома відповідь французького математика, фізика-механіка і астронома П.-С. де Лапласа Наполеону I Бонапарту. На зауваження другого «Ви написали таку величезну книгу про систему світу та жодного разу не згадали про його Творця!» Лаплас відповів: «Сір, я не потребував цієї гіпотези».

Поняття «теїстична еволюція» (*theistic evolution*) було впроваджено в науково-філософський тезаурус після його використання виконавчою директоркою Національного центру наукової освіти у США (National Center for Science Education) антропологом і біологом-еволюціоністом Юджині Керол Скотт (*Eugenie Carol Scott*), яка таким

чином позначила низку позицій, які є спорідненими думкою про еволюційний спосіб творення та переформування сфери живої природи Богом (Scott, 2009, р. 19–20).

До аналізу теїстично-еволюціоністської позиції ми повернемося у п'ятій главі. У підрозділі 5.2, що присвячений розгляду ідеї, яка була покликана позначити кульмінаційний етап в еволюції природи, – ідеї ноосфери, здійснюється інтерпретація спадщини відомих мислителів України і Франції ХХ ст. – В. І. Вернадського та П. Теяра де Шардена, другий з яких відстоював зазначений підхід. Проте таке дослідження передбачає пресупозиційний крок – аналіз учення цих двох авторів про становлення життя, тобто біосферний етап розвитку природи.



1.2 ЕВОЛЮЦІЯ ЖИВОГО В КОНЦЕПЦІЇ БІОСФЕРИ ВОЛОДИМИРА ВЕРНАДСЬКОГО

У цьому підрозділі ми звертаємося до одного з різновидів еволюційної теорії – концепції біосфери Володимира Вернадського. Як буде показано далі, у важливому відношенні ця концепція є альтернативною щодо класичного дарвінівського еволюціонізму.

Цілісність та закономірність виникнення і розвитку живого

Уявлення про *біосферу* як про охоплену життям оболонку земної кори було введено у науковий обіг австрійським геологом Е. Зюссом (нім. Eduard Suess) 1875 року. Розвиваючи погляди Зюсса, Вернадський висуває стрижневі для свого вчення ідеї цілісності та закономірності виникнення і розвитку живої оболонки Землі. Науковець виражає незгоду із низкою широко розповсюджених і в його час, і (меншою мірою) раніше позанаукових, на його думку, позицій та ідей, які тільки віддаляють від пізнання природного ества живої оболонки Землі. По-перше, це представлення явищ у складі й побудові планети, а також процесів її розвитку як результатів випадкового збігу причин, чи, інакше кажучи, таких даностей, що відверто вибиваються з контексту прямого причинного впливу. По-друге, зауваження

стосується ідеї джерела життя (насамперед джерела метафізичного), яка є наслідком впливу релігійно-філософських розвідок. Нарешті, український мислитель відхиляє фундування геології філософсько-космогонічними гіпотезами, згідно з якими колишні «вогненно-рідка» або «гаряча газоподібна» стадії еволюції нашої планети є безсумнівними догеологічними епохами, оскільки нібито у сучасних станах Землі, її явищах і процесах відбивається саме ця минула подійність (Вернадский, 2013b, с. 51).

Підхід Вернадського – це підхід натураліста. Багато в чому ідейне поле вчення про біосферу живилося результатами, здобутими спеціальною комісією, яка була створена з метою дослідження природних ресурсів та відповідних виробничих сил держави і яку очолював академік. Комісією здійснювався ретельний облік природних мінеральних агрегатів (різних гірських порід, зокрема руд), запасів води, рослинного та тваринного багатства (нав. за: Білоніжка, 2018, с. 13–14).

Наукове знання теперішнього часу наголошує на тому, що первинні форми життя на Землі гіпотетично виникли 4 млрд років тому в океанах (для порівняння, вік нашої планети ненабагато більший – близько 4,56 млрд років). Надалі, як описують процеси життєвого поширювання та урізноманітнення сучасні українські дослідники Г. Рудько і О. Адаменко, «природні умови Землі постійно змінювалися під впливом вулканічних сил, метеоритних ударів і кліматичних коливань, життя нерідко зазнавало серйозних загроз, іноді з катастрофічними наслідками» (Рудько, & Адаменко, 2014, с. 22). Періодично вчені знаходять поховані внаслідок геологічної процесуальності скам'янілі рештки біоформ, вивчення яких підтверджує їхній вельми поважний (кілька мільярдів років!) вік. Так, зовсім нещодавно науковці Геттінгенського університету імені Георга Августа (Німеччина) дослідили прадавню органічну скам'янілість, знайдену у кратоні Пілбара (Західна Австралія), встановивши, зокрема, вік її походження – 3,5 млрд років (Небор-Николайчук, 2024).

Український мислитель, зокрема, цікавиться питанням походження енергії земної кори і, відповідно, біосфери. Він вважає, що є достатні підстави для виділення щонайменше двох енергійних джерел, що живлять живу природу: по-перше, це сонячне випромінювання,

по-друге, атомна енергія радіоактивних процесів¹. Показані джерела енергії своїм постійним впливом дестабілізують земну кору, порушують її сталі стани рівноваги. В цьому полягає один з найважливіших процесів розрізнення земної кори та сими як, відповідно, сфер становлення, набуття суттєвих змін та незмінних рівноваг (Вернадський, 2013b, с. 128–129).

Доречним буде нагадати, що закон рівноваги (точніше, правило фаз, або закон рівноваги фаз) було встановлено Дж. В. Гіббсом (Josiah Willard Gibbs) 1876 року (Лебідь, & Грицан, 1999–2023). Цим правилом учений виявив співвідношення, що пов'язує кількість різних речовин (компонентів), фаз і термодинамічних ступенів свободи у гетерогенній системі (у стані термодинамічної рівноваги). Інакше кажучи, правило фаз показує співвідношення, що можуть бути наявними між певними незалежними змінними (які характеризують хімічні чи фізичні процеси), а саме: температурою, тиском, фізичним станом і хімічним складом тіл, що беруть участь у процесах (пізніше до цього переліку стали додавати чинники електромагнітних та гравітаційних полів). Американським математиком та фізиком було показано, що виявлені закономірності були справедливими щодо таких земних оболонок (геосфер), як термодинамічні (такі визначаються через показники температури та тиску), фізичні (що профілізуються певним агрегатним станом (твердим, рідким тощо), а також хімічні (відмінності таких визначаються через хімічний склад). Але в тій особливій оболонці, яку виділив Зюсс практично в той самий час, коли Гіббз виводив закон рівноваги фаз, оболонці біосфери, останній не побачив принципової відмінності на тлі перелічених – здатності змінювати біосферну рівноважність, порушувати рівновагу біосфери, через що виробляється вільна енергія.

Вернадський слушно вказує, що живі організми, впроваджуючи у фізико-хімічну структуру земної кори світлову енергію і викликаючи таким чином *нерівноважні стани*, при цьому, на відміну від інших незалежних змінних, формуються як певні автономні щодо самої біосфери утворення і надалі прагнуть до збереження своєї автономності.

¹ Вернадський наголошує, що породжувана цими процесами теплота походить саме із земної кори, а не більш глибокої області – «сими», яка опосередковує ядро нашої планети та земну кору.

У вченого з цього приводу знаходимо: «Автономність живих організмів є виразом того факту, що термодинамічне поле, властиве таким, має зовсім інші параметри, ніж ті, які спостерігаються в біосфері» (переклад наш. – Авт.) (Вернадский, 2013b, с. 135). Отже, живі істоти є відокремленими від загальної оболонки, яка своїми термодинамічними умовами становить для них не більше, ніж зовнішній контекст існування. Водночас внутрішнє поле параметрів об'єктів живої природи зберігає автономність і самодостатність¹. До вказаного слід додати, що саме автономне ество подібних систем, яке хімічною мовою виражається в поняттях конкретних сполук, унеможливає їхнє існування в зовнішніх умовах біосферного середовища. Вони гинуть, розкладаються, перетворюються на інші об'єкти, і ця обставина знов-таки посилює ефект нерівноважності біосфери (Вернадский, 2013b, с. 135).

Із принципом нерівноважності щільно пов'язаний принцип *необоротності*. Володимир Вернадський наголошує, що саме обставина необоротності виникнення і становлення всього живого ключовим чином відрізняє живу матерію від неживої, косної: всі фізико-хімічні процеси, що здійснюються в тілах неживої природи, є симетричними у часовому відношенні (оборотними). Навпаки, в кожній живій істоті втілюється тенденція протилежна – єдиний всеохоплюючий одновекторний процес². Це зумовлено докорінною генетичною взаємопов'язаністю істот – насамперед через харчування і дихання – з навколишнім середовищем, яке виступає матеріально-енергетичним джерелом, тобто необхідною умовою їхнього живлення (Вернадский, 2013a, с. 247). Історія біосферної речовини свідчить про те, що жива матерія поступово й односпрямовано змінювалася від менш досконалих до більш досконалих її форм – живих організмів, від покоління до покоління (Вернадский, 2013c, с. 251).

¹ Думається, доречним методологічним інструментарієм у дослідженні співвідношення біосфери як загальної зовнішньої оболонки та конкретних автономних одиниць живої природи може виступити концептуальна модель «ціле в цілому / ціле-в-цілому» сучасного науковця І. В. Єршової-Бабенко (Єршова-Бабенко, & Жижко, 2024, с. 8, 18, 162; Yershova-Babenko, & Malchenko, 2025, p. 88–90).

² У науково-філософському знанні фундаментальна процесуальна необоротність традиційно фіксується поняттям «стріла часу».

Розмірковуючи про формування біосфери, Вернадський зауважує на неабиякому впливі на цей процес з боку космічного випромінювання різних видів. Серед таких він виділяє матеріальні та нематеріальні. Слід зауважити, що під «нематеріальним» учений має на увазі не те, про що кажуть релігійно-філософські вчення (воно, як правило, охоплюється поняттям «ідеальне» або «духовне»), а, скоріше, те, що є «невидимим», тобто ті види випромінювань, які не ідентифікуються ані оком (та іншими органами чуття), ані приладами. Звичайно, ми маємо розуміти, що в термінології початку ХХ століття таке тлумачення нематеріального було досить широко розповсюдженим, але у сьогодишній науці як види матерії приймаються і речовина, і антиречовина, і поля, і навіть «темна» матерія, фізична природа якої вважається неясною. Отже, всі наукові побудови щодо деяких з указаних форм мають гіпотетичний, імовірнісний характер; експериментально підтвердити теоретичні положення, що стосуються, наприклад, їхніх елементарних частинок, донині не виявлялось можливим. Вернадський свідчить про тотальне домінування у Всесвіті «нематеріальних» випромінювань над видимими, маючи на увазі насамперед випромінювання передачі станів, тобто енергійні. З точки зору вчених часів Вернадського, якщо виходити з такого параметру, як довжина хвилі, спектр подібних випромінювань нараховував близько 40 октав, з яких на космічні, що прямим чином впливають на формування біосфери Землі, припадає тільки 4,5 октави (випромінювання інших частот, як вважається, переважно поглинаються верхніми шарами земної атмосфери) (Вернадський, 2013b, с. 54–55).

У сучасній геолого-географічній науці поняттям «географічна оболонка» позначається «комплексна оболонка Землі, що утворилася внаслідок взаємопроникнення і взаємодії окремих геосфер – літосфери, гідросфери, атмосфери і біосфери» («Мала гірнича енциклопедія», 2004). Цей шар простягається від нижньої межі, що проходить на 5–10 км нижче від дна океанів, до верхньої межі – на висоті 25–30 км над поверхнею планети (Білецький, 2004, с. 234). Географічна оболонка несе у своїй історії наслідки як внутрішніх (ендогенних), так і зовнішніх (екзогенних) геологічних процесів. Перші підготовляються і живляться внутрішньою енергією, що виробляється через розвиток матерії в глибинах планети, другі ґрунтуються

на взаємодії (що виражається в обміні речовиною і енергією) геосфер із Сонцем (Рудько, & Адаменко, 2014, с. 61–62).

Вказане є дуже співзвучним тому, про що писав В. І. Вернадський ще століття тому. Критикуючи позиції, згідно з якими склад земної кори є наслідком виключно ендегенних процесів (про слабкість їхньої аргументованості свідчить уже обставина спорідненості хімічної будови Землі, інших планет та зірок¹), видатний мислитель зазначає, що земна оболонка являє собою певну єдність речовини (як земного, так і космічного походження) та енергії, що постачається насамперед Сонцем. Отже, історія біосфери нашої планети «...такою ж, якщо не більшою, мірою є творінням Сонця, як і виявленням процесів Землі» (переклад наш. – Авт.) (Вернадский, 2013b, с. 56).

Сонячні випромінювання, до яких слід додати ще й випромінювання з інших зоряних систем і, можливо, з інших галактик, беруть фундаментальну участь у метаморфозах нашої біосфери. За мільярди років в її структурі сформувалися певні механізми трансформації цих випромінювань на різні види земної енергії – електричну, хімічну, механічну, теплову тощо. Водночас слід враховувати ще й обставини наявності потенції самозахисту Землі від негативного впливу з боку Космосу. Так, стратосферний шар, що здатен поглинати короткі світлові хвилі, таким чином зберігає біосферу Землі від руйнації, оскільки жива природа не витримала б їхнього удару. Загальновідомим є небезпечний вплив ультрафіолетового випромінювання, але завдяки захисним функціям озону цей вплив практично нівелюється. І, навпаки, не потребує додаткової аргументації положення про неабияку роль у розвитку і функціонуванні біосфери, яку відіграють інфрачервоні випромінювання – головний складник сонячної теплоти.

Тим не менш, вищезгадані промені помітно поступаються ступенем впливу на хімічні процеси біосфери з боку так званої променистої

¹ У 1917 році американський хімік В. Д. Гаркінс (William Draper Harkins) встановив, наприклад, що у структурі і земної кори, і метеоритів домінують хімічні елементи, які відповідають парним атомним числам; 1925 року у роботах Ц. Пайн було продемонстровано аналогію в послідовності хімічних елементів між землею корою та поверхневими шарами зірок, чому сприяли раніші дослідження Г. Н. Рассела (Henry Norris Russell) (1914 р.) щодо виявлення згаданої спорідненості між Землею та Сонцем (нав. за: Вернадский, 2013b, с. 59–60).

енергії. Через складний хімічний процес фотосинтезу енергія видимого світла трансформується в енергію хімічних зв'язків органічних речовин – живий субстрат вкриває планету «потужною товщею молекулярних систем, які надзвичайно легко дають нові сполуки, багаті на вільну енергію в термодинамічному полі біосфери, що є в ньому нестійкими і такими, що неухильно переходять у нові форми сталої рівноваги» (переклад наш. – Авт.) (Вернадский, 2013b, с. 65).

Під час аналізу складу матерії біосфери стає зрозумілим, що вона включає у себе не тільки те, що є опредметненням життя як такого. Володимир Вернадський виокремлює у біосферній речовині такі зумовлені її геологічною історією компоненти (Вернадский, 2013d, с. 311–313):

- 1) *жива речовина*, конкретизована в усій різноманітності живих організмів, сукупність живих істот; з іншими видами речовини біосфери цей складник пов'язаний виключно біогенною міграцією атомів;
- 2) *біогенна речовина*, тобто така, що є похідною від життєдіяльності живих організмів (створюється та перероблюється ними); у таких своїх видах, як кам'яне вугілля, бітуми, вапняки, нафта, має дуже могутній енергетичний потенціал;
- 3) *косний (неорганічний) матеріальний складник* (у твердому, рідкому та газоподібному станах), що утворюється без участі живої речовини;
- 4) *біокосна речовина* – результат взаємодії живих організмів та косної матерії; таке синтезування породжує динамічні системи, в яких є урівноваженими перший та другий співдіючі складники (океанічна вода і майже всі інші її види в біосфері, ґрунт, кора вивітрювання) – саме в біокосних об'єктах різко вираженими є проявлення глобальної біогеохімічної енергії;
- 5) *матеріальна компонента, що перебуває у процесі радіоактивного розпаду* (у формі відносно міцних радіоактивних елементів); дисперсна речовина цих хімічних елементів має настільки могутню силу, що, пронизуючи собою все біосферне середовище, виявляється здатною змінювати його енергетику і навіть завдавати впливу ще глибше – на шари за межами біосфери;

- 6) *розсіяні атоми* (що, ймовірно, являють собою окремі ізотопи), які створені з різнорідної земної речовини під впливом космічних випромінювань, скоріш за все, з усього масиву нашої галактики – Чумацького Шляху;
- 7) *речовина космічної природи* – окремі атоми та (в деяких можливих варіантах) молекули, що походять з електромагнітного поля Сонця, а також з космічних просторів Сонячної системи (зокрема, з розповсюдженої по ній хмари космічного пилу, з болідів та метеоритів, які потрапляють у біосферне середовище)¹.

Ідеї біогенезу й спорідненості всього живого

Такий аналіз, вочевидь, є проміжним кроком мислителя. Він виступає необхідною передумовою висунення вченим важливої тези щодо генетичної спорідненості всього живого і принципової відокремленості живого світу від неорганічного («косної матерії»). Так, звичайно, між неорганічним та органічним світами йде постійний обмін атомами, атомарними сполуками, але, як наголошує вчений, цих взаємодій не досить для того, щоб вивести живе з неживого як наслідок з причини. Іншими словами, косна матерія не була і не є джерелом породження життя; *живе започатковується тільки в такому самому живому, первинному щодо нього* (Вернадский, 2013а, с. 242; 2013b, с. 73; 2013d, с. 311–312).

Тут необхідно зауважити на тому, що такі могутні чинники, як сонячне світло (про яке йшлося вище) та вода, є, звичайно, необхідними умовами підтримання життя, але вони не є достатніми умовами. Мислитель пише, що вплив на біосферу виключно з боку Сонця та через хімічні реакції, які відбуваються у воді, був би безсилим щось суттєво змінити в ній у відносно короткі проміжки часу, простіше кажучи, на наших очах, у вимірах нашої історії. Зміни вимірювалися

¹ Показаний процес додавання речовини є скорельованим з протилежним процесом – віддаванням атомів та молекул, якими Земля «компенсує» космічному простору його втрати; очевидно, ці протилежні тенденції є збалансованими, і через це показник маси планети з часом суттєво не змінюється.

б зовсім іншими – важкодоступними людському пізнанню – одиницями геологічного часу і супроводжували б дуже довготривалу динаміку земної тектонічної процесуальності. Тому, пише Вернадський, слід наголосити, що фундаментальні якісні зміни в біосфері своїм корінням ідуть із самого життя як такого, живлячись тією ж геохімічною енергією життя. Якби за якихось причин це могутнє джерело вичерпало себе і припинило свою активність, зник би вільний кисень, зменшилася би до критичного мінімуму кількість вуглекислоти, і це неминуче призвело б до катастрофічних наслідків у вигляді мінімізації породжуючої і перетворюючої діяльності аж до інертності в природних об'єктах твердого, рідинного та газоподібного станів (Вернадский, 2013b, с. 75). Проаналізовані положення вчення Вернадського в загальних рисах складаються в концепцію *біогенезу*, згідно з якою утворення хімічних елементів і сполук відбувається у процесі життєдіяльності живих організмів (живої речовини).

Свого часу італійський фізик, біолог та лікар Ф. Реді (італ. Francesco Redi) експериментально (на підставі дослідження процесу розмноження мух) показав неможливість самозародження життя¹, підготувавши тим самим фундаментальний принцип щодо інваріантності породження живого тільки з живого². Дуже цікавими і плідними у цьому відношенні були дослідження А. Левенгука (нід. Antoni van Leeuwenhoek), Л. Окена (Lorenz Oken) (останній, до речі, назвав показаний принцип на честь Реді) (нав. за: Білоніжка, 2018, с. 40–41). Вернадський, розвиваючи цю думку, ставить питання про те, наскільки висунута гіпотеза витримує перевірку через приклад автотрофних організмів. Адже всі необхідні для живлення елементи і сполуки вони повною мірою отримують з неорганічного середовища. Це дійсно так, пише дослідник, але з урахуванням величезного «але»: наявні в біосфері необхідні для життя молекули, що іноді розглядаються

¹ Буквальне формулювання його принципу латинською – “*ovo ex ovo*” («яйце з яйця»). Пізніше принцип було сформульовано інакше – “*cellule ex cellule*”, тобто «клітина з клітини».

² Знаменитий вислів Реді (який, слід зазначити, в думці вченого має теологічне обґрунтування) так і звучить: *Omne vivum ex vivo* («Все життя походить від життя»).

як елементи неорганічної природи, насправді раніше були породжені попередніми формами живої природи, навіть більше, без життя як їхнього фундаменту, вони навіть не існували б у неорганічному світі¹. Отже, робить висновок науковець, автотрофні організми «...не тільки завжди зароджуються від таких самих автотрофних організмів, але вони отримують потрібні їм для існування елементи з таких форм косної матерії, які були б відсутні, якби життя організмів їх уже не створило раніше» (переклад наш. – Авт.) (Вернадський, 2013b, с. 146). Схоже, тут ми маємо справу з принципом зворотних зв'язків (циклічної каузальності): системна якість життя у структурній організації природи каузально продукує як наслідок ті чи інші елементи і сполуки неорганічного світу, які, своєю чергою, виступають уже як причина, закладаючи (через кооперативний ефект узгодження низки чинників) підстави виникнення і живлення нових способів організації життя.

Висунуті Вернадським позиції так чи інакше не могли не викликати постановку більш глибокого питання: що ж лежить у підставі самого феномену життя, яке фундає свої похідні – конкретні прояви в природному світі. Вернадський вважає, що його треба розв'язувати виключно на методологічних підставах емпіричних узагальнень, хоча він не заперечує того, що отримане таким чином знання може бути витлумаченим принципово по-різному. Як, виходячи з емпіричних узагальнень, можна вважати, що зовнішні чинники (наприклад, сонячний промінь), обробляючи організми як пасивну масу, спричиняють у них пробудження та розвиток життя, так само, на тому ж ґрунті можна наголошувати на протилежному, що автономна жива сила в кожному біосферному об'єкті є самодостатньою причиною, яка підлаштовує організм під використання зовнішніх факторів (того ж сонячного світла) задля підтримання свого становлення (Вернадський, 2013b, с. 77). Український дослідник не береться за розв'язання вказаної проблеми, концентруючи увагу на інших питаннях. Однак він заздалегідь дистанціюється від тих позицій, які впливають з релігійних

¹ Величезну роль у фундації життя відіграють і вільний кисень O_2 , і газ CO_2 , NH_3 , H_2S тощо, і водні розчини, які самі є породженими життям (Вернадський, 2013b, с. 146).

чи суто філософських (умозорових) побудов, зокрема від віталістичних чи механістичних вчень.

Попри історичну вагомість і впливовість концепції біогенезу, зауважимо, що на сучасному етапі розвитку науки домінуючі позиції займає протилежна концепція – *абіогенезу*, в рамках якої наголошується на породженні живої речовини на Землі неорганічною речовиною. При цьому, як правило, відкидаються гіпотези про спонтанне, випадкове самозародження живого і просувається «гіпотеза природного походження життя на Землі шляхом послідовного хімічного ускладнення вуглецевих сполук та утворення колоїдних розчинів у первинному океані» (Гродзинський, 2001). За багато мільйонів років пребіотичної еволюції хімічні реакції, що відбувалися між неорганічними речовинами, сформували «...основні молекулярно-біологічні системи, потім виникли первинні клітини і розпочався клітинний етап розвитку живих систем, який започаткував еволюцію видів» (Гродзинський, 2001). Абіогенні процеси в поточній геологічній епосі, як вважається, неможливі через наявність принципово інших, порівняно із попередніми геологічними часами, фізико-хімічних умов, а також через те, що новоутворені форми життя неминуче програли б конкуренцію за «місце під сонцем» сучасним формам саме через еволюційну адаптованість останніх і відсутність такої у перших.

Дуже цікавим і показовим у цьому відношенні є відомий експеримент, який було проведено американським ученим, лауреатом Нобелівської премії з хімії 1934 року Гарольдом Клейтоном Юрі (Harold Clayton Urey) разом з його аспірантом Стенлі Міллером (Stanley Lloyd Miller) у 1952 році (результати були оприлюднені у 1953 р.) у Чиказькому університеті. Дослідники поставили собі за мету дослідним шляхом перевірити гіпотезу Опаріна-Голдейна щодо утворення життя у так званому первинному бульйоні¹. Ключовим припущенням у теорії О. І. Опаріна було виникнення органічних речовин

¹ Термін, запроваджений біологом О. І. Опаріним (1924 р.); у рамках його теорії феномен життя було пояснено як породження «первинного бульйону» (ймовірно, суміші амінокислот, поліпептидів, азотистих основ та нуклеотидів), що, своєю чергою, виник у ході поступового хімічного переформування молекул, які містять вуглець.

«бульйону» з неорганічних сполук – аміаку, метану, водню та води через енергетичний вплив ультрафіолетового випромінювання або грозових електричних розрядів (блискавок)¹.

Отже, в рамках експерименту Міллера-Юрі (до речі, саме Міллер був активним зачинателем цієї ініціативи, Юрі спочатку був налаштований щодо експерименту скептично) було змодельовано «добульйонний» стан Землі: на згадані вище чотири гази (рідинну воду було доведено до стану пари), які було поміщено у створену шляхом з'єднання декількох скляних колб і труб герметичну петлеподібну конструкцію, було завдано вплив електричним струмом, таким чином було зімітовано удари блискавки. Через деякий час у суміші хімічних речовин, що утворилася, були виявлені дві амінокислоти – гліцин та аланін, які, як відомо, є структурними елементами білків (усього в публікації були згадані п'ять амінокислот) (нав. за: Маршалл, 2020). 2008 року було оприлюднено результати повторного аналізу даних, згідно з якими в приладі було нараховано двадцять дві амінокислоти.

Проте домінування різних варіантів концепції абіогенезу (порівняно із концепціями біогенного походження живого) у сучасному науковому знанні не означає відсутності у перших недоліків і непояснених моментів. У адептів цього підходу попереду ще багато пошукової роботи, в процесі якої слід з'ясувати, як саме (питання «чому так, а не інакше?» взагалі є одвічною таємницею²) виникли ключові групи органічних речовин (сполук): ліпіди, вуглеводи, амінокислоти і нуклеїнові кислоти, що як раз і фундуєть живу речовину, а також якою є система взаємодій цих молекулярних сімейств. Можливо, подібні дослідження просуватимуть науковий світ до розробки єдиної моделі походження життя, з якою погодилася би більшість сучасних учених, проте стовідсоткове досягнення цієї мети все ж таки бачиться дуже сумнівним. По-перше, викликає резонні зауваження обставина

¹ На сьогодні ця теорія поступилася своєю популярністю і культивованістю головним конкуруючим гіпотезам виникнення життя в результаті абіогенезу – ідеям «первинної суші» та «первинного майонезу».

² За зрозумілих обставин воно веде за межі наукового пізнання як такого, стаючи предметом перманентних дискусій між науковцями, філософами та богословами.

«чистоти» умов експерименту Міллера-Юрі, адже ті вихідні речовини (їхні складники), які були прийняті як неорганічні (наприклад, водень та кисень як структурні компоненти води), згідно із вченням Вернадського, самі є похідними від життєдіяльності організмів (Вернадский, 2013b, с. 146). По-друге, трохи охолоджує запал оптимістів те, що не було отримано значущих результатів у пізніших дослідях (вже після згаданого резонансного експерименту), коли інші науковці намагалися створити «з нуля» молекули, які зрештою могли би увійти у структуру носіїв життя – клітин. Це, проте, не має дивувати, оскільки «живі клітини, як виявилось, були не просто мішечками з хімічними речовинами – вони були хитромудрими маленькими машинами. І створення такої машини з нуля почало виглядати набагато більшим викликом, ніж могли передбачити вчені» (Маршалл, 2020).

«Розтікання розмноженням» та межі біосфери

Повертаючись до концепції біосфери Вернадського, зазначимо, що, на його думку, однією з фундаментальних характеристик усього живого є «розтікання розмноженням» – вона профілізує живу речовину як таку на тлі неорганічної природи. Розмноження є своєрідною формою енергійно-життєвого охоплення планети. Біосфера є буквально прийнятою потягом до всебічного, тотального домінування, до захоплення будь-якого, поки що вільного від життєносних об'єктів, місця. Про таку тенденцію свідчить уся, що піддається науковому огляду, геологічна історія (Вернадский, 2013b, с. 79). Вернадський впроваджує спеціальне поняття «геохімічна енергія життя в біосфері», яким позначає внутрішню автономну енергію всього живого, що спонукає його до розтікання, розповсюдження через розмноження і виражається в роботі із хімічного перенесення елементів і створення з них нових тіл (Вернадский, 2013b, с. 80). Відомий учений-геохімік О. І. Перельман з цього приводу зауважує на ключовій ролі або *живої речовини безпосередньо* (біогенна міграція), або *середовища, геохімічні особливості якого зумовлені живою речовиною* (і актуально існуючою, і такою, що пішла в минуле, при цьому проіснувавши на нашій планеті протягом усієї геологічної історії), у біосферних процесах міграції, перевтілення елементів, трансформації одних

сполук в інші (Перельман, 1973, с. 19). До речі, вже після смерті українського філософа і науковця в 70-ті рр. XX ст. Перельман вніс пропозицію сформулювати на підставі показаного перенесення елементів, яке є фундованим впливом живої речовини, закон та присвоїти йому ім'я Вернадського (Яцик, & Шевчук, 2006).

У контексті показаних міркувань постала необхідність впровадження поняття «швидкість передачі життя», яким український науковець позначає ту швидкість, з якою певний рід чи вид живої природи охоплюватиме поверхню земної кулі, якщо йому не заважатимуть зовнішні перешкоди. З огляду на параметри Землі (зокрема, довжину екватора, який фіксує найбільшу можливу відстань від точки до точки на нашій планеті), вчені вираховують орієнтовний час, на який потребує той чи інший вид (рід) живої природи. Так, бактерія Фішера потребувала б тільки 1,47 доби задля покриття земної поверхні. Але чим більшим є організм, тим меншою для нього є швидкість розповсюдження життя. І якщо найвищою швидкістю володіє вже згадана бактерія – близько 331 м/с, то, наприклад, для індійського слона вона становить 0,0009 м/с (нав. за: Вернадский, 2013b, с. 93).

Як можна зрозуміти, розповсюдження життєвої енергії через розмноження могло б досягати неосяжних масштабів, якщо б цей процес не обмежувався низкою впливових показників. Вернадський зауважує на таких з них, як: розміри планети, максимальна кількість «неподільних» (гранична кількість організмів на одиницю об'єму), можливість газообміну¹ тощо. Історично у зіткненні та взаємоузгодженні, з одного боку, тенденції розтікання життя, а з іншого – згаданих обмежуючих це прагнення чинників, у біосфері вибудовується глобальний баланс між породженням і руйнуванням, життям та смертю. Отже, з урахуванням того, що вплив на біосферу з боку сонячної енергії в геологічні періоди суттєво не змінився, а також обставини встановленого в біосфері параметру динамічної рівноваги між життєстверджуючими та життеруйнуючими чинниками (Вернадский, 2013b, с. 99), Вернадський вважає за необхідне наголосити на *константності кількості життя* на планеті Земля. У геологічні епохи, щонайменше починаючи

¹ Кількість організмів, які можуть співіснувати в одиниці об'єму середовища, не може перевищувати кількість газових молекул у такій.

з археозоя, цей показник є відносно стабільним, тобто таким, що тільки незначним чином може відхилятися від середньостатистичного (Вернадский, 2013b, с. 116).

Цікавим є також осмислення Вернадським питання меж біосфери. Вчений зауважує на тому, що зазначені межі фіксуються наявним полем існування життя, що, своєю чергою, є детермінованим певними фізичними та хімічними параметрами світобудови. Але з поняттям поля існування життя не слід плутати інше ключове в цьому контексті поняття – «поле стійкості життя». На противагу першому терміну, який фіксує наявні, *актуальні* межі живої природи, другий покликаний охопити сферу *потенційного* розповсюдження життя, що, звичайно, має набагато більший об'єм. Український дослідник пише, що «... життя поступово, повільно пристосовуючись, захопило біосферу, і захоплення це не закінчилося» (переклад наш. – Авт.) (Вернадский, 2013b, с. 144). Вочевидь, у цьому прагненні – прагненні завойовування все нових і нових місць свого існування, розширення меж свого розповсюдження – життя зупинятися не буде щонайменше до досягнення тих сфер, в яких умови для нього будуть нестерпними і навіть вбивчими. Цей вектор становлення життя є константним.

Розмірковуючи про поле стійкості життя, тобто ареал потенційного розповсюдження життєносних феноменів, великий натураліст розрізняє два набори умов щодо існування життя: по-перше, умови, за яких живі організми здатні *виживати*, хай і страждаючи, перебуваючи на крайній межі своїх сил і витримки; по-друге, умови, за яких існує конкретна можливість прирощення життя шляхом *розмноження*, і через це збільшення енергії життєствердження Землі (Вернадский, 2013b, с. 159). Розвідки щодо першого комплексу умов із необхідністю приводять дослідника до питань про конкретні параметри чинників, що дозволяють виживання, а саме: межі теплового поля, якісні і кількісні характеристики хімічної структури середовища, граничні показники тиску, впливу ультрафіолетового випромінювання тощо. Але щоб стало можливим ще й розмноження, до переліку умов (другого комплексу) із необхідністю мають бути додані ще такі ключові ознаки, як наявність води і безальтернативних для дихання газів.

Виходячи з показаного, Вернадський впроваджує поняття «крайні межі життя», яким він позначає умови (виражаються у фізичних

та хімічних показниках), що є нездоланими для всіх носіїв життя (Вернадський, 2013b, с. 166). По суті, для встановлення таких меж досить знайти хоча б одну подібну умову, наприклад, температурну чи тискову, умову хімічного складу, іонізації середовища чи довжини хвилі випромінювань. Зрозумілим є те, що питання меж виживаності належить до сукупності динамічних у тому сенсі, що позиції в його розв'язанні, прийняті наукою на той чи інший момент її розвитку, неминуче з кожним новим відкриттям невідомого раніше будуть піддаватися значним корекціям. І, звичайно, особливо це є суттєвим, коли йдеться про такого представника живої природи, як людина.

З кожним століттям, а з урахуванням того величезного прискорення, що спостерігається у зростанні наукового знання в XX – першій чверті XXI ст., то з кожним десятиліттям людина крокує все далі від рідної планети у Космос. Ця експансія, здається, буде тільки прискорюватися і масштабуватися. Так, 2017 року було офіційно проведено відбір кандидатів-астронавтів, які увійшли в особливий навчальний клас підготовки до польоту на Марс. Програму підготовки було розроблено Національним аерокосмічним агентством США (NASA). Відбір 12 претендентів (п'ять жінок та сім чоловіків) було здійснено з 18 300 осіб. Колонізаторську місію NASA заплановано на 30-ті роки поточного століття. Сприяти досягненню цієї мети мають науково-технічні розвідки щодо розробки принципово нових двигунів космічних кораблів, використання яких, за задумом конструкторів, скоротить тривалість польоту з восьми до чотирьох місяців (NASA планирует сократить время полета..., 2015). Цікавою є думка щодо перспектив освоєння Марса, висловлена Ілоном Маском – провідним розробником транспортних засобів у рамках відповідної програми, засновником та генеральним директором компанії “SpaceX”, що уклала протягом останніх десятиліть низку контрактів із NASA. Маск, який раніше оголосив про свої плани створити мільйонне місто на Червоній планеті, у березні 2022 року заявив, що перша висадка людей на Марс є цілком можливою вже 2029 року (Elon Musk Has New Estimate..., 2022).

Водночас слід зазначити, що продемонстровані приклади розширення меж життя є в певному відношенні не зовсім «чистими», оскільки людина має можливість захищати власну природу матеріалами

позалюдського походження, створюючи декілька «ліній оборони» від ультрафіолетових випромінювань – від космічного корабля до скафандра. Тому не менш значущою є та дослідницька лінія, яка здійснює наукові розвідки щодо здатності пристосовності до агресивних умов тих організмів, які у справі збереження свого життя можуть покладатися тільки на власні захисні ресурси, на природу, притаманну їм самим.

У концепції біосфери В. І. Вернадського неабиякою значущістю наділено роль людини у світових еволюційних процесах. По суті, його модель, з одного боку, будучи цілісною і самодостатньою науково-філософською системою, з іншого – є відкритою до постановки і розв'язання нових питань у проблематиці планетарного становлення. І наступним фундаментальним дослідницьким кроком Вернадського стало висунення ідеї *ноосфери*, в рамках якої на підставі установки щодо принципової інтегрованості людського розвитку у контекст біогеохімічного становлення загалом саме із людськими потенціями та їхніми діяльнісними актуалізаціями пов'язуються перспективи розвитку розумової сфери Землі. Про це докладно йтиметься у підрозділі 5.2. А поки що, продовжуючи пошукову лінію щодо біосферного розвитку, перейдемо до відповідної концепції французького католицького теолога, філософа, біолога й антрополога П. Теяра де Шардена.



1.3 П'ЕР ТЕЯР ДЕ ШАРДЕН: ЖИТТЯ ЯК КОСМІЧНЕ ЯВИЩЕ



Думка французького мислителя являє собою дуже цікавий і, як може здатися, парадоксальний спосіб узгодження того, що до того багато десятиліть, як правило, принципово протиставлялося, – еволюціоністських та теїстичних ідей. Слід відзначити, що його вчення свого часу викликало значний резонанс у релігійно-філософських колах, що відобразилося навіть у офіційній католицькій позиції. Так, під впливом його праць Папа Римський Пій XII в енцикліці “*Humani generis*” (1950) допускає раніше немислиме і неможливе для доктрини католицизму поняття еволюції (точніше, «умовної еволюції»). З одного боку, наголошуючи (у п'ятому пункті) на тому, що «деякі вчені необачно й необережно вважають, що еволюція, яка не була повністю доведена навіть у сфері природничих наук, пояснює походження всіх речей...» (Pius XII, 1950), з іншого боку, Папа Римський простягає руку науковому знанню, зауважуючи (у тридцять шостому пункті), що «...Учительська влада Церкви не забороняє, згідно із сучасним станом гуманітарних наук і священного богослов'я, проводити дослідження та дискусії з боку людей, досвідчених в обох галузях, щодо еволюціонізму...» (переклад наш. – Авт.) (Pius XII, 1950).

У пролозі однієї з найвідоміших своїх робіт «Феномен людини» Теяр де Шарден формулює мету самої роботи і, думається, всього свого вчення – побудувати і розгорнути цілісну перспективну картину людського досвіду, що розповсюджується й на саму людину (Teilhard de Chardin, 1959, р. 35). Філософ задалегідь робить необхідні акценти щодо подальшого викладу матеріалу: людина позиціонується як стрижневе начало природи, «центр перспективи», «унікальна вузлова точка», яка, у певному відношенні, закладає конститутивні основи атрибутивності Універсуму. Зроблені наголоси ознаменують собою сутність цілісного біо-ноосферологічного вчення Теяра, у якому еволюція життя фундаментально виливається в еволюцію розуму, причому у космічному, всесвітньому розумінні цих категорій. Людські діяльність і місцеположення у космобудові є унікальними в тому сенсі, що саме вони формують концепт, відповідно до якого вибудовуються світові структурні зв'язки.

Французький мислитель справедливим чином закликає дослідників антропологічної проблематики позбутися трьох принизливих ілюзій, які є поширеними у наукових і філософських розвідках: незначущості, плуральності та нерухомості людини в Універсумі, і віддати їй належне по праву місце. При цьому неприпустимою є і протилежна крайність – надмірна індивідуалізація людини, гіпертрофоване виокремлення її з природи аж до нехтування ключовими зв'язками з такою і Всесвітом загалом («дурний антропоцентризм»). Під час розкриття антропологічних питань обов'язково має бути врахована контекстність, що підготовляє такі і зумовляє відповідні способи їхнього розв'язання. Тому Теяр висуває адекватну і перспективну, на його погляд, пошукову програму, в якій наполегливо рекомендує розглядати: а) кожну конкретну людину – як структурну одиницю людства; б) людство – в контексті живої природи; в) життя – як атрибутивну властивість Універсуму. Як це слушно підкреслює сучасний дослідник вчення Теяра де Шардена В. Дуйкін, у показаній моделі справжнім дієвим суб'єктом історично-еволюційного процесу стає *цілісне людство*, а не конкретна персона чи певна соціально-культурна група; «...саме людство щораз більшою мірою утворює організм, який вмонтовується в загальний метаболізм» (Дуйкін, 2002, с. 235). Покрокове втілення авторського замислу реалізується через

відповідні розділи «Феномена людини»: «Переджиття» (“Before life came”), «Життя» (“Life”), «Мислення» (“Thought”), «Наджиття» (“Survival”). Шарденівська концепція еволюції біосфери, представлена у цьому підрозділі, за задумом філософа, закладає підстави подальшого ноосферологічного моделювання.

У теярівському вченні, як і загалом у фізико-хімічній науці того часу, еволюцію матерії («тканини Універсуму») представлено як поетапне ускладнення різних натуральних компонентів і сполук: від «простоти світлової природи» – через хаотичну активність елементарних частинок (протонів, нейтронів, електронів, фотонів) і гармонійне послідовне становлення простих тіл (елементів від водню до урану) – до величезної множини складних тіл, в яких у різних комбінаціях комплекуються більш прості деталі. У будь-якому разі, наголошує вчений, у розвитку матерії схоплюються два протилежні аспекти її існування: з одного боку, початковий стан (критична фаза), що характеризується зернистою структурою (мається на увазі первинне породження мізерних частинок, що є складовими частинами атомів, і формування атомарної структури світобудови загалом), з іншого – подальші стани (починаючи з молекулярних і аж до рівня наймасштабніших утворень), які відображають неухильну тенденцію до ускладнення.

Універсум як система, ціле, квант

Виходячи з того, що кінцевою метою Теяра де Шардена є осмислення ключового етапу еволюції світобудови – *феномена свідомості* (насамперед у його людському вираженні), філософ вважає за необхідне прояснити буття самого космосу і, відповідно, те, як у ньому започатковуються потенції найвищих за складністю майбутніх форм. Всесвіт представлено у трьох аспектах: як *систему* (виходячи з параметру множинності), як *ціле* (за атрибутом єдності) та як *квант* (за критерієм конкретної «порції» енергійної наповненості) (Teilhard de Chardin, 1959, p. 43–46).

Розмірковуючи про системність космосу, мислитель вказує на те, що світ не є простою множинною сукупністю – він демонструє нам тотальну *узгодженість* і *взаємозв'язок* своїх частин. На якому б рівні не відбувався розгляд структурованих фрагментів матерії, ми бачимо

внутрішню пов'язаність і єдність дрібніших складників. І тому Універсум слід розглядати цілісно. Коментуючи сказане, зауважимо, що дещо дивною і контрастуючою із загальним контекстом виглядає висловлена вище теза Теяра щодо достатності такого критерію визначення об'єкта як системи, як множинність. І це при тому, що в останніх положеннях він підкреслює неабияку роль «композиційності», організованості, впорядкованості під час формування систем. Отже, спираючись, наприклад, на запропонований у рамках загальної параметричної теорії систем А. І. Уйомова спосіб конституювання і представлення систем – через визначення дескрипторів концепту, структури і субстрату (Уйомов, Сараєва, & Цофнас, 2001, с. 37–39), зазначимо, що коректніше, на наш погляд, було б представити світобудову як *множинність елементів, які узгоджуються через структуру властивостей та/або відносин відповідно до фундаментального смислоутворюючого і закладаючого цілісності начала (принципу), тобто концепту*. В такому разі визначення Універсуму як системи і як цілого будуть взаємодоповнювати одне одного.

В аспекті цілісності Всесвіт має розглядатися, як акцентує французький філософ, з урахуванням того, що побутові уявлення про тканину або мережу як про однорідні сплетіння подібних елементів не можуть бути ретрансльовані на розуміння тканини світу, тобто структурної організації матерії. Принциповою відмінністю останньої є те, що різні рівні матерії не повторюють один одного (особливості наступного рівня не визначаються простою зміною масштабу рівня попереднього). Більш масштабні цілісні шари («оболонки») матерії не є повторенням на іншому рівні, через зміну коефіцієнта, менш масштабних (за принципом фрактальної подібності та відтворюваності) – загальний порядок тканини Універсуму визначається тільки поглядом «зверху», виходячи із самого цілого, холістично. Цей висновок Теяра де Шардена заслуговує на особливу увагу з огляду на те, що подальше представлення людини як одночасно Божого творіння і вінця еволюції¹

¹ До речі, заявлена у вищезгаданій енциклопедії “*Humani generis*” можливість порозуміння і плідного діалогу між еволюціоністською наукою та християнським знанням у вивченні проблематики людського буття багато у чому передумовно закладається ідеєю, що наукова теза про походження людського тіла

базуватиметься на тезі щодо задалегідь закладеної – від цілісності Всесвіту – потенції розумного життя в людській формі у саму структуру і динаміку становлення матерії.

Нарешті, коли йдеться про квантове «вимірювання» Універсуму, слід розуміти парадоксальну узгодженість двох, як може здаватися, несумісних його особливостей. В одному ракурсі розгляду ми маємо виходити з того, що кожен з елементів світу (гіпотетично зі статусом кванта), який (що ми тільки-но прояснили) можна зрозуміти тільки з Всесвіту загалом, у такому сенсі сам стає Універсумом. «Атом, – знаходимо у філософа, – більше не є мікроскопічним замкнутим світом, як ми це собі, можливо, уявляли. Це нескінченно малий центр самого світу» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1959, р. 45–46). Але в іншому ракурсі, виходячи з множинності таких «нескінченно малих центрів» і з того, що ця множинність вимірюється конкретним (хай і дуже великим!) числом, необхідно визнати, що їхня сумарна активність і, відповідно, енергетичний еквівалент цієї активності також мають певну вираженість. Це стає підставою висування ідеї кванта як «динамічної міри світу», тобто кванта енергії матерії, тканини Універсуму.

У фундаменті функціонування енергетичного кванту світу закладено два принципи (Teilhard de Chardin, 1959, р. 50–52). По-перше, в жодних фізико-хімічних трансформаціях матеріального світу не з'являється дійсно нова енергія. Будь-яке синтезування нового базується не на енергії «*ex nihilo*» («з нічого»), а внеском з «капіталу», вже наявного у кванті. Примноження з одного боку означає неминучість його природної «оплати» через втрати з іншого боку. Зрозуміло, що ця позиція Теяра підготовлюється законом збереження енергії, який у різномірних інтерпретаціях культивується у класичній механіці, в електродинаміці,

з попередньо існуючої та наділеної потенцією життя матерії (що, однак, з точки зору католицької доктрини, ще не є достатньою мірою доведеною істиною (Pius XII, 1950), тому і йдеться про певну «умовність» у визнанні теорії еволюції), як і подальші його видозміни на її підставі не суперечить релігійній тезі про створення душі безпосередньо Богом. Отже, у компромісному варіанті Божі акти – створення світу і «вдихання» душі в людину – опосередковуються еволюційними процесами природного характеру, які призвели до виникнення людського тіла як матеріальної «оболонки», підготовленої для одушевлення.

у термодинаміці (перший закон)¹. Крізь таку призму Всесвіт виглядає як замкнений у собі квант, в рамках якого відбувається тільки енергетичний перерозподіл заздалегідь заданого без постачання ззовні.

По-друге, як додає до цього термодинаміка через свій другий закон, будь-яка система (у цьому випадку квант Універсуму) є енергійно збитковою; якась частина енергії «ентропізується», необоротно втрачається, розсіюючись у виді теплоти². У такому разі слушно постає питання щодо енергійних підстав еволюціонування об'єктів світобудови, її ускладнення всупереч ентропійним процесам. Цю проблему філософ розв'язує через ідею так званої «радіальної» енергії. Коментуючи цю тезу, сучасна дослідниця О. Максименко пише, що культивована Тейяром позиція моноцентризму життєтворення, яку він образно виражає у метафорі «глибокої структурної єдності дерева життя», з урахуванням його установки щодо потенціювання життєвості ще на етапі неорганічного розвитку, дає можливість обґрунтування здатності радіального руху живої речовини утворюючою силою «внутрішнього Землі» (Максименко, 2005, с. 227).

Щодо цього можна висунути заперечення, що у всесвітньому масштабі, коли йдеться про матерію та її енергетичний еквівалент загалом, втрати немає – є трансформація і перерозподіл. Однак якщо досліджувати саме конкретний квант, то з еволюційної точки зору все, що було синтезовано нового в рамках його функціонування і розвитку, має бути енергетично оплаченим. Отже, «чим більше квант енергії світу вступає в дію, тим більше він зношується» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1959, p. 51). Шарденівська модель становлення Універсуму, відкидаючи ідею нескінченного циклічного «бігання по колу», ґрунтується на ідеї еволюційного руху, що атрибутовано необоротністю³ і кінцевістю.

¹ Проте, як і у більшості випадків, коріння цього принципу росте ще з античної думки – геніальна здогадка про те, що конкретні форми (акти «бування») не виникають з буквального «ніщо» і не йдуть до нього, а тільки перетворюються одна на одну в єдиному і незмінному бутті, лунала ще у елеатів Парменіда, Зенона, Мелісса.

² У першому і другому законах термодинаміки показана неможливість створення так званого вічного двигуна (відповідно) першого і другого родів.

³ Тут очевидно є паралель із вченням про необоротність біогеохімічного становлення за Вернадським.

Заявлені позиції є необхідними передумовами подальших міркувань Теяра де Шардена. Повертаючись до своєї головної мети, осмислення феномена свідомості як вінця еволюції, він вважає, що оптимальною методологічною підставою такого дослідження є феноменологічний метод. Водночас слід зауважити, що підхід мислителя принципово відрізняється від моделей низки філософів-феноменологів (наприклад, Е. Гуссерля, М. Гайдеггера або М. Мерло-Понті), в яких вони намагалися виокремити предметною сферою пізнання виключно представленість об'єктів в актах свідомості, тобто даність речей у досвіді, їхнє «зовнішнє». Теяр старанно підкреслює, що запропонований ним феноменологічний метод покликаний виявити «двобічність» тканини Універсуму, закласти підвалини його осмислення з двох сторін (причому узгоджених і взаємозумовлених!) – зовнішньої та внутрішньої¹ (саме заради обґрунтування цих позицій він і висуває попередні вказівки щодо необхідності триаспектного представлення Всесвіту – у системному, цілісному і квантовому вимірах). Недооцінка внутрішньої сторони речей, що притаманна, наприклад, природничим наукам, виявляє свою пізнавальну слабкість уже на рівні дослідження найпростіших організмів. Якщо ж ідеться про людину, то нехтування її «внутрішнім (духовним) світом» взагалі призводить до безперспективних аж до плачевності наукових результатів.

Опирається французький автор і науковій традиції, яка обмежує спектр об'єктів, атрибутованих свідомістю, тільки вищими природними формами (як правило, родом людей). Ба більше, свідомість у принципі дуже часто була представлена як неординарне, аномальне явище, що є, скоріш, випадковістю щодо загальних природних тенденцій, ніж закономірністю. У логіці науковців (і це тривало століттями!) виняткове,

¹ Зовнішня (фізична) і внутрішня (духовна) сторони Всесвіту, на думку Теяра де Шардена, мають спільні властивості: а) атомістичну структуру; б) здатність ускладнення і диференціації їхніх елементарних одиниць. До цього слід додати також в) вражаючу узгодженість тенденцій вдосконалення свідомості та ускладнення тілесної структури природних об'єктів, що підготовлено взаємозв'язком і перетіканням один в одного двох відповідних видів енергії – духовної та матеріальної (Teilhard de Chardin, 1959, p. 58–64).

що фактично ототожнювалося з випадковим, не заслуговувало на належну увагу – вчені шукали універсальні, фундаментальні властивості світу¹. Тейяр де Шарден пропонує радикально змінити, по суті обернути, вектор думки: слід виняткове розглянути як найяскравіше проявлення тенденційного і саме *на підставі виняткового відкрити всезагальне* (Teilhard de Chardin, 1959, р. 56). Отже, єдність і цілісність світу вимагають розглядати унікальні (у разі поверхневого розгляду) феномени свідомості як такі, що, даючи про себе знати в різних ступенях інтенсивності (і ми, як наслідок, беремо до уваги тільки емпірично найяскравіше – людське), мають при цьому всесвітнє коріння і всезагальний космічний сенс. Поєднуючи цей висновок із попереднім – щодо двобічності всесвітньої тканини – філософ закладає підстави для тези, яка ознаменуватиме наступний блок його міркувань. Якщо прийняти позицію наявності в Універсумі як зовнішньої, так і внутрішньої предметності і визнати тотальне всекосмічне розлиття духовного (свідомості, що розуміється в широкому сенсі – від найпримітивніших форм до людського духу), то запрошується гіпотеза, що у своїй структурі, під рівнем фізичного буття, тканина Всесвіту із необхідністю містить вкрай важливий шар іншої природи – той, що *потенціює і актуалізує життя як необхідне породжуюче начало свідомості (шар «переджиття»)*.

З перших етапів еволюції Землі в її структурі склалися два основні шляхи геохімічного розвитку – кристалізація та полімеризація. Тейяр де Шарден акцентує на тому, що обидва процеси є щільно взаємопов'язаними і являють собою дві суттєві сторони єдиного землеутворювального руху. Перший напрям розвитку став фундацією світу мінералів, неорганічної природи. Проте розглянемо детальніше другий шлях, як такий, що більшою мірою відповідає контексту цього дослідження. В шарденівському вченні поставлене дуже доречне питання: на що витрачається та енергія, яку було виділено

¹ З точки зору класичної науки (XVII – сер. XIX ст.) випадковість є уявною, суб'єктивною. Голландський філософ Б. Спіноза з цього приводу зазначав, що випадковим люди називають те, причин чого вони не знають. Якщо ж вдається розкрити причини, що зумовили відповідні явища та процеси, то те, що уявлялося як випадкове, трансформується на необхідне, закономірне.

та вивільнено під час кристалізаційних процесів (формування окислів), а також ще два види енергії, які додалися до першої: та, що виникла через самовільний розпад нестійких ядер атомів радіоактивних речовин, і та, яку постачають сонячні промені? Гіпотеза, яку підтримує французький філософ, наголошує на тому, що вказані енергійні потужності отримали здатність «згортання» у синтезі, і це синтезування виражається у побудові деяких вуглецевих, водневих та азотних сполук. «Це – пише Теяр, – сфера полімеризації, в якій частинки «зчіплюються», групуються і взаємозмінюють положення, як у кристалах, у теоретично нескінченній мережі. Тільки цього разу вже поєднуються молекули з молекулами¹, причому так, щоб кожного разу утворювати (шляхом замкнутої або в будь-якому випадку обмеженої асоціації) все більшу та складнішу молекулу» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1959, p. 70).

З цього випливає вкрай важливий принцип, який мислитель закладає у базис своїх побудов: жодна ключова властивість об'єкта, що еволюціонує, не може знезацька виникнути на останніх етапах розвитку, якщо вона не була присутньою в динаміці хоча б приховано (потенційно або актуально) із початку еволюційного шляху. Це положення залучається безпосередньо для прояснення виникнення життя: органічне (хай і латентно), на його думку, мало буттєву основу із першого можливого моменту. Отже, ще на етапі формування неорганічних сфер Землі – барисфери, літосфери, гідросфери, атмосфери – було потенційовано («переджиття») виникнення особливої оболонки – біосфери. Вже у первинних періодах еволюції Землі наша планета містила у собі (фактично вроджено) потенційність біоіснування, причому у таких якісних і кількісних показниках, які виявилися достатніми для того, щоб склалися передумови подальшої актуалізації життєвої фази. На планеті сформувалася «...помірна зона полімеризації, де вже плавають осяяні променями сонця вода, аміак і діоксид вуглецю» і де згодом, за руслом перспективи, що вибудовується філософом, «...почне поступово концентруватися “внутрішнє Землі”...» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1959, p. 71). «Внутрішнє Землі» (*the “within of the earth”*) – це той психічний шар, який лежить

¹ У процесі кристалізації має місце «зчіпка» атомів з атомами.

в основі становлення свідомості в її всеземному значенні – до все більш досконалих форм аж до людської. І вельми важливим є те, що «квант свідомості», який притаманний Землі, виникає не шляхом схоплення випадкової множини духовних частинок, а як «солідарна множина» нескінченно малих «центрів», заздалегідь концептуалізована принципами єдності і цілісності.

Тут, звичайно, напрошуються паралелі із запропонованим Володимиром Вернадським розв'язанням проблеми виникнення життя – обидва підходи є інтерпретаціями концепції біогенезу. Але, як буде показано далі, у низці ключових положень вчення Вернадського і Теяра де Шардена відрізняються суттєво, що зрозумілим чином впливає з їхніх вихідних світоглядних позицій.

Зробимо невеличке відхилення від викладення основного матеріалу у бік тієї гілки сучасної думки, яка в принципі ставить під сумнів те, що і українським, і французьким мислителями приймається як самоочевидне і вихідне, – положення про саму здатність біосфери до еволюціонування. Якою б дивною не здавалася постановка цієї тези під сумнів, але ті емпіричні дані, що вже були здобуті вченими, роблять її принаймні правомірною. Так, у роботі сучасного українського ентомолога А. Замороки показано, що у розв'язанні проблеми розвитку живої природи вихідним пунктом має бути прояснення питання про критерії еволюції біосфери (варіанти, згадані автором, – видове багатство, розмаїття ніш, екосистем чи біогеохімічних циклів). Водночас вибір зазначеного критерію передбачає чітке розрізнення пізнавальних цілей: ідеться про осмислення можливостей еволюції *екосистем* чи *біосфери загалом*. Дослідник, спираючись на результати, отримані групою вчених США та Панами¹, робить висновок про досягнення біосферою стану структурної та функціональної

¹ Дослідники здійснили порівняльний аналіз ушкоджень листя дерев тропічного лісу комахами-листогризами в наші часи та ушкоджень листя в періоди від 70 до 34 млн років тому (кінець крейди, палеоцен, еоцен), про які можна судити по відбитках скам'янілих листків. Отже, оскільки розмаїття ушкоджень десятки мільйонів років тому було практично ідентичним теперішньому, то це вказує на те, що кількість видів комах (які принципово відрізняються, зокрема, за формою щелеп, і ці відмінності можна побачити по слідах від укусів) з тих пір майже не змінилася (Carvalho, Wilf, Barrios et al., 2014).

рівноваги ще десятки мільйонів років тому – стану, який підтримується до наших часів (Заморока, 2014).

Проте повернемося до осмислення проблеми розвитку життя у вченні Теяра де Шардена, де цей всеохоплюючий процес представлений як даність безсумнівна і закономірна. Філософ вважає за необхідне почати з питання про його первинну ступінь, найпершу сходинку. Проводячи паралель із атомом як найменшою одиницею речовини (частиною хімічного елементу, що є носієм його властивостей)¹, він у подібній якості позиціонує клітину – «природну крупинку життя». Проте науковець не задовольняється однобічністю величезної маси літератури, яка представляє клітину у дослідницькому векторі, так би мовити, «знизу – вгору», тобто від цієї найменшої одиниці життя – до вищих його форм. Як зазначає Теяр, є інший вектор – від клітини до переджиття, і він довго залишався поза увагою вчених. Таке становище фактично розриває природний еволюційний ланцюг.

Якщо на елементарному рівні розглядати органічну та неорганічну природи, то за низкою ознак можна побачити подібність цих двох світів, що насамперед виражається у «зернистості» структури. Фундаментальна одиниця життя, клітина, будучи дослідженою ретроспективно, «...якісно і кількісно зливається зі світом хімічних структур. Подальше слідування у зворотному напрямку від клітини явним чином веде до молекули» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1959, p. 82). Отже, виходить, що клітинна зернистість є метарівнем молекулярної, а та, своєю чергою, атомарної тощо. Спорідненість між актами «косної» матерії та біосферними об'єктами стає очевидною. Вкрай важливою є ще одна проміжна зона (між ступенями клітинного та молекулярного світів) – мегамолекулярна. При цьому формування мегамолекулярного світу характеризується дуже довготривалою історією: можливо, розмірковує філософ, виникнення білкової форми існування потребувало більшого часу, ніж всі післякембрійські геологічні періоди.

Револуція у становленні матерії, що призвела до формування клітинного рівня її існування, Теяром де Шарденом розглядається

¹ Як відомо, у фізичному відношенні атом не відповідає своїй назві (буквально «неподільний») – фізична наука ще наприкінці XIX – поч. XX ст. довела положення щодо подільності атому, відкривши субатомні частинки.

(як це взагалі властиво його авторському стилю) у двох аспектах (Teilhard de Chardin, 1959, р. 86–90). Зовнішній аспект революційності фіксує такі показники організації клітини: 1) особливий рівень *складності* клітинної структури (у цих міркуваннях філософ, на наш погляд, не завжди є послідовним, з одного боку, слушно вказуючи на те, що первинний органічний покрив являв собою «біологічно зв'язану сукупність», «суперорганізм», «живу плівку» (Teilhard de Chardin, 1959, р. 94), а з іншого – редукуючи складність до «тріумфу множини» (Teilhard de Chardin, 1959, р. 87), через що певною мірою недооцінюється її ключовий параметр – емерджентність низки властивостей, тобто не зумовленість таких жодним з елементів множини, а притаманність цілому як такому¹); 2) *постійність основного типу* клітини (здатність, попри певну плюральність її форм, від покоління до покоління зберігати та тиражувати подібність за фундаментальними ознаками), що надає філософу підстави заявити про своєрідний тип (стан) матерії, навіть про особливий «поверх» тканини Універсуму.

Під внутрішнім аспектом розглядуваного стрибка у розвитку матерії мислитель має на увазі якісно новий рівень психічного життя, що пов'язується з клітинним світом. Тут він опиняється у дуже складній ситуації, оскільки, займаючи позицію відліку старту психічного буття від первинних (переджиттєвих) модусів матерії (атомів, молекул, мегамолекул), має зрозуміло пояснити, чим же, зрештою, на тлі попередників принципово виділяється у цьому відношенні клітинний модус.

¹ Проблематика складного у науково-філософській літературі є однією з найактивніше обговорюваних. Так, у вже згаданій вище загальній параметричній теорії систем поняття *складності* щільно пов'язується з поняттям *цілісності* (Уйомов, Сараєва, & Цофнас, 2001, с. 214), а атрибутом останньої є перш за все *емерджентність*, що виражається у нередукованості цілого, яким є система, до суми його частин (елементів) і, відповідно, властивостей цілого до властивостей простої математичної суми частин. Подібне підкреслюється у роботі М. Мітчелл (Melanie Mitchell), яка зазначає, що складні системи відмінні *узгодженою* колективною поведінкою, проте авторка бачить можливість вказаної системної ознаки без заданості такої з «керівного центру» (*central processing unit*) – його (у звичайному розумінні цього терміну) може й не бути (Mitchell, 2009, р. 145–146, 160–161). Угорський дослідник П. Ерді (угор. Péter Érdi) детально аналізує такий варіант властивості емерджентності, який формується на підставі зв'язків *циклічної причинності* (*circular causality*) (Érdi, 2008, р. 7–8, 41, 112, 291, 357).

Неординарний виток у становленні свідомості пов'язується Теяром де Шарденом із сутнісно новим варіантом «корпускулярного угруповання», через що відкривається можливість організації різноманітних частинок фактично необмеженої кількості речовин. Отже, хоча клітинне буття і не є *абсолютним началом* психічного, воно задає підстави революційної *метаморфози* такого.

Поступове становлення Землі має дуже важливу характеристику. Звичайно, у масштабі геологічних епох спостерігаються періодичні явища, «пульсації», наприклад, геофізичні цикли підйому та опускання континентальних плато, росту та руйнації гірських систем, насування моря на сушу та протилежний до цього процес, накопичення в глибинах Землі та розлиття її поверхнею теплоти від радіоактивних процесів тощо. Однак на тлі показаного виявляється і протилежна тенденція – *необоротний еволюційний рух від народження до гіпотетичної смерті*. І ця крива лінія розвитку як раз і пов'язується зі становленням життя. Шарденівський акцент на односпрямованості і неповторюваності, що є співзвучним відповідному положенню концепції біосфери Вернадського, дозволяє певною мірою прояснити, чому життя знов не виникає, так би мовити, «з нуля» – безпосередньо з літо- та гідросферних елементів. Той, що відбувся одного разу мільярди років тому, унікальний акт «... появи біосфери настільки змінив, збіднив і розслабив первинний хімізм нашого фрагмента Всесвіту, що це явище більше ніколи не зможе повторитися – хіба що у штучних умовах» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1959, p. 102).

Принципи «експансії» життя

Розмірковуючи про поширення і вдосконалення («експансію») життя, Теяр де Шарден виділяє такі загальні умови і принципи цього руху. По-перше, це *достаток* (“*profusion*”), суть якого полягає в тому, що життя, відстоюючи своє право на місце під сонцем, бере своєю масовістю, жорстким, навіть жорстоким змаганням гігантської множини індивідів (від одноклітинних організмів, наприклад сперматозоїдів, до дорослих особин). Дарвінівські принципи боротьби за існування та природного добору тут працюють сповна, але не як кінцеві ідеали, а як механізми самого процесу життєвого руху. Подібна

масована навала, з одного боку, завжди супроводжується великими втратами, але, з іншого боку, в цьому проявляється і життєстверджуюча ефективність, оскільки ті, хто виживає, є найбільш пристосованими, найсильнішими, що у підсумку виливається у кумулятивний ефект зміцнення роду і життя загалом. Як зауважує мислитель, тут ми маємо справу не з поодинокими дуелями (міжіндивідуальними), а з «конфліктом шансів»: життя пробиває собі шлях, долаючи випробування своїми різноманітними формами і в різні способи («пробне намацування»), намагаючись реалізувати надані йому шанси на продовження і вдосконалення свого існування (Teilhard de Chardin, 1959, p. 109–110).

Друга необхідна умова становлення сфери життя – *винахідливість* (“*ingenuity*”). Цим поняттям Теяр фіксує конструктивно-творчу здатність природи до створення нових форм, специфічних комбінацій, що не мали і не матимуть аналогів, – без неабияких креативних гнучкості та спритності біосфера була би нездатною на витримку і подолання протидії з боку загрозового зовнішнього середовища та глобальне розповсюдження. У цій принциповій установці, на противагу першій, постає суттєва відмінність теярівського підходу від дарвінівського еволюціонізму. За Дарвіном, нагадаємо, наступні покоління отримують у спадок властивості, що допомагають краще адаптуватися до умов середовища, тобто здобувати у конкурентній боротьбі такі модифіковані здатності, які оптимально сприятимуть виживанню і розмноженню такого роду. Інакше кажучи, оновлення відбувається примусово – через жорсткі умови природного добору. У шарденівському вченні ми бачимо принципово інше обґрунтування оновлення світу. Мислитель звертає увагу на дуже важливу у цьому відношенні обставину: з простих складників, отриманих у результаті розбирання попередніх цілісних об’єктів, за нового конструювання формуються унікальні цілісності наступного покоління. Детермінованість, яка панує на рівні простих частин, дивним чином узгоджується з творчою свобідною силою¹, що через здатність винахідливості

¹ Тут, звичайно ж, не можна не згадати метафору «внутрішнього художника», застосовану Джордано Бруно для образного позначення глобальної діючої причини – Всезагального Розуму, який виступає як головний атрибут Душі світу (Бруно, 1934, с. 99).

прирощує світобудову все новими і новими цілісними утвореннями (Teilhard de Chardin, 1959, p. 110–111). Емерджентні властивості у реконструйованому цілому є вотчиною самодостатньої вітальної свободи, а не матеріальної каузальності. Отже, теярівська картина концептуалізується ідеєю внутрішньоприродного (мабуть, філософ погодився б із масштабуванням його ідеї «внутрішнього Землі» до рівня «внутрішньокосмічного») творчого прагнення до вільного – у одночасному збереженні і цілісності, і індивідуальної різноманітності – вдосконалення світобудови.

Теяр де Шарден поступово веде читача до ідеї привілейованого статусу людини, позиціонуючи її як ключову постать, через яку Універсум еволюціонує у Божественне Середовище – всекосмічний буттєвий контекст відносин Бога з усім сущим і людиною зокрема¹. Божественне Середовище є вищим рівнем еволюційного процесу, за якого досягається найоптимальніша збалансованість детермінуючого охоплення Богом своїх творінь та їхньої автономності і свободи. «У піковій точці прихильності до Нього, – читаємо у французького мислителя, – обрані знаходять у Ньому завершення свого індивідуального здійснення. Отже, лише християнство зберігає разом із правом на думку сутнісне прагнення всього містицизму: *бути поєднаним* (тобто стати іншим), *залишаючись самим собою*» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1960, p. 116).

Згадаємо, нарешті, і третій висунутий Теяром де Шарденом принцип, який фундає тенденцію життєвого розвитку, – *байдужість до індивідів* (“*indifference*”) (Teilhard de Chardin, 1959, p. 111). Він є, так би мовити, зворотною стороною умови достатку: позитивний ефект, який досягається за рахунок масованого колективного насунання життя («асоціація»), з іншого боку виливається у негативний наслідок для рівня індивідного буття – конкретні особини приносяться у жертву заради спільної мети. Тут на перший план виходить установка концепції *ортогенезу* (що як ключова використовується і у вченні де Шардена), згідно з якою головними чинниками еволюції живої природи є внутрішні, а не зовнішні причини (Аністратенко, 2022). Саме вплив перших, а не природний добір, який у цій концепції, як було зазначено

¹ Докладніше про це – див. у підрозділі 5.2.

вище, залишає за собою суто технічну функцію, визначає жорстку спрямованість еволюційного ходу за певним напрямком¹.

Три показані принципи становлення і розповсюдження життя, пише мислитель, слід розглядати як складники четвертого, фундаментального щодо них, – *всеохоплюючої єдності* (“*global unity*”) (Teilhard de Chardin, 1959, p. 112). Саме цей принцип концептуалізує всю еволюційну динаміку: від етапу первинної матерії (переджиття) – через процеси генерації перших клітин – у напрямку до більш складних форм і рівнів життєствердження. Показаною стрижневою тенденційністю є ознаменовані й подальші етапи гео- і космоеволюції – розумовий, який демонструє розвиток ноосферного буття, та наджиттєвий, тобто той, на якому раціональне вдосконалення досягає пікового, абсолютного значення. Цим еволюційним віхам і ноосферним перспективам світобудови загалом присвячено підрозділ 5.2.

Отже, підбиваючи підсумки глави, зазначимо, що у концепціях В. Вернадського і П. Теяра де Шардена наявні установки, принципово відмінні від дарвінівських щодо еволюційних процесів. Чарлз Дарвін, як відомо, головний базис життєвого розвитку бачив у зовнішніх чинниках: 1) природному доборі, у понятті якого охоплюється ідея переваги у збереженні і зміцненні життя популяційних особин, що є краще адаптованими до умов навколишнього середовища, над особинами, що є гірше адаптованими до цих умов (сприятливі для виживання ознаки передаються наступним поколінням); 2) боротьбі за існування (рушійному принципі природного добору), що виражається у конкурентній взаємодії між особинами, а також у протиборстві організмів з агресивними довкільними умовами.

Вернадський і Теяр де Шарден підкреслюють велику значущість не тільки екзогенних, а й ендегенних (самоорганізаційних) чинників еволюції. Так, український мислитель зауважує на тому, що геохімічне і породжене ним біологічне становлення є результатом взаємодії факторів внутрішньоземного розвитку із зовнішньою процесуальністю – передусім енергією сонячного випромінювання. Принципово наголошено на спільному характері впливу іманентних і зовнішніх причин та на коеволюційному характері розвитку життя і у теярівській

¹ Порівняльний аналіз теорій ортогенезу та дарвінізму – див. (Роров, 2018).

концепції біосфери (де Шарден при цьому відстоює думку щодо більшої вагомості внутрішніх, а Вернадський – зовнішніх чинників). Для французького філософа вкрай важливою є позиція розгляду життя як фундаментального атрибуту Всесвіту, який формує контекст еволюції людства в активній синергії з іншими родами й видами живої природи, а також – через внутрішню єдність становлення всіх і кожного у соціокультурному середовищі. Як основу цілісного еволюційного процесу Теяр де Шарден висуває всекосмічне розлиття духовного джерела, а Вернадський – єдину натуральну біогеохімічну тенденцію, але, як би воно не було, на думку обох мислителів, фундаментальне начало закладає підстави життя, розуму, моральності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Аністратенко, О. Ю. (2022). Ортогенез. У *Енциклопедія Сучасної України* (І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк та ін., Ред.). Київ: Інститут енциклопедичних досліджень НАН України. <https://esu.com.ua/article-75938>
- Білецький, В. С. (Ред.). (2004). *Мала гірнича енциклопедія* (Т. 1). Донецьк: Донбас.
- Білоніжка, П. (2018). *Геохімія біосфери = Geochemistry of the biosphere: монографія*. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка.
- Бруно, Дж. (1934). *О причине, начале и едином* (М. А. Дынник, Пер.). Москва: Соцэкгиз. (Оригинальный труд опубликован в 1584 г.).
- Вайт, Дж., & Комнінелліс, Н. (2005). *Крах Дарвіна* (С. Филиппчук, & П. Наконечний, Ред. ; О. Чулій, Пер.). Черкаси: Стефанус. (Оригінальна праця опублікована у 2001 р.).
- Вернадський, В. И. (2013a). Биосфера. В *Биосфера и ноосфера* (Т. 1, с. 241–248). Львов: ВК «АРС».
- Вернадський, В. И. (2013b). Биосфера и ноосфера. В *Биосфера и ноосфера* (Т. 1, с. 50–209). Львов: ВК «АРС».
- Вернадський, В. И. (2013c). Ноосфера. В *Биосфера и ноосфера* (Т. 1, с. 249–257). Львов: ВК «АРС».
- Вернадський, В. И. (2013d). Фрагменты из научных трудов, статей, писем и дневников В. И. Вернадского, отражающие зарождение и развитие

- идей о переходе биосферы в ноосферу. В *Биосфера и ноосфера* (Т. 1, с. 258–321). Львов: ВК «АРС».
- Гродзинський, Д. М. (2001). Абіогенез. У *Енциклопедія Сучасної України* (І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк та ін., Ред.). Київ: Інститут енциклопедичних досліджень НАН України. <https://esu.com.ua/article-42182>
- Данько, Я. М. (2021). *Питання макроеволюції: Навчальний посібник*. Суми.
- Дарвін, Ч. (1936). *Походження видів через природний добір або збереження сприятних порід у боротьбі за виживання* (І. М. Поляков, Ред. ; В. Державін, Пер. з англ.). Харків: Держвидав. (Оригінальна праця опублікована у 1859 р.).
- Дуйкін, В. Р. (2002). Концепт ноосфери в філософії П. Тейяра де Шардена. *Культура народів Причорномор'я*, 31, 234–238.
- Єршова-Бабенко, І. В., & Жижко, Т. А. (2024). *Психомірність людини та її поведінки: монографія*. Київ.
- Єршова, М. (б. д.). Статевий диморфізм у контексті проблеми творчості. *Асоціація сексологів та сексотерапевтів України*. Отримано квітня 8, 2025 з <https://sexology.org.ua/statevij-dimorfizm-u-konteksti-problemi-tvorchosti/>
- Заморока, А. М. (2014, Червень 11). Де межі еволюції біосфери? *Станіславський натураліст*. <http://www.naturalist.if.ua/?p=5956>
- Ламарк, Ж.-Б. (1955a). Вступительные лекции к курсу зоологии (1800–1806) (И. М. Поляков, & Н. И. Нуждин, Ред. ; А. В. Юдина, Пер.). В *Избранные произведения в двух томах* (Т. 1, с. 9–165). Москва: АН СССР.
- Ламарк, Ж.-Б. (1955b). Философия зоологии (И. М. Поляков, & Н. И. Нуждин, Ред. ; А. В. Юдина, Пер.). В *Избранные произведения в двух томах* (Т. 1, с. 166–847). Москва: АН СССР. (Оригинальный труд опубликован в 1809 г.).
- Лебідь, В. І., & Грицан, Л. Д. (1999–2023). Фаз правило. У *Фармацевтична енциклопедія*. Харків: НФаУ. <https://www.pharmencyclopedia.com.ua/article/273/faz-pravilo>
- Максименко, О. О. (2005). Концепція ноосфери у працях В. І. Вернадського та П. Тейяра де Шардена. У *Актуальні проблеми психології: збірник наукових праць Інституту психології імені Г. С. Костюка НАПН України* (Т. 7. Екологічна психологія, вип. 4, с. 222–229). Київ.
- Маршалл, М. (2020, Серпень 8). Як зародилося життя на Землі. Вчені розкривають секрети. *BBC News Україна*. <https://www.bbc.com/ukrainian/vert-earth-53652896>
- Небор-Николайчук, А. (2024, Березень 30). Біомаса віком 3,5 млрд років: дослідження невідомої органіки принесли неочікувані результати.

- Фокус. <https://focus.ua/uk/technologies/636120-biomasa-vikom-3-5-mlrd-rokiv-doslidzhennya-nevidomoji-organiki-prinesli-neochikuvani-rezultati>
- Перельман, А. И. (1973). *Геохимия биосферы*. Москва: Наука.
- Рідлі, М. (2019). *Еволюція всього: як виникають ідеї* (М. Солдаткіна, Пер. з англ.). Київ: КМ-БУКС. (Оригінальна праця опублікована у 2015 р.).
- Рудий, Б. А. (2003). *Криза еволюціонізму*. Київ: Четверта хвиля.
- Рудько, Г. І., & Адаменко, О. М. (2014). *Тиск на біосферу: реанімація чи шлях на Марс*. Київ, Чернівці: Букрек.
- Уйомов, А. І., Сараєва, І. М., & Цофнас, А. Ю. (2001). *Загальна теорія систем для гуманітаріїв*. Варшава: Universitas Rediviva.
- Яцик, А. В., & Шевчук, В. Я. (Ред.). (2006). Закон біогенної міграції атомів (В. І. Вернадського). У *Енциклопедія водного господарства, природокористування, природовідтворення, сталого розвитку* (с. 271). Київ: Генеза.
- NASA планирует сократить время полета на Марс в 2 раза. (2015, Июнь 7). *TELEGRAF*. <https://telegraf.com.ua/nauka/1923616-nasa-planiruet-sokratit-vremya-poleta-na-mars-v-2-raza.html>
- Baker, S., Herries, A. I. R., Leece, A., Martin, J., Caruana, M., & Joannes-Boyau, R. (2020, April 3). Fossil find suggests *Homo erectus* emerged 200.000 years earlier than thought. *The Conversation*. <https://theconversation.com/fossil-find-suggests-homo-erectus-emerged-200-000-years-earlier-than-thought-135068>
- Beck, R. B., Black, L., Krieger, L. S., Naylor, P. C., & Shabaka, D. I. (1999). *World history: Patterns of interaction*. Evanston, IL: McDougal Littell.
- Beverley, R. M. (1867). *The Darwinian theory of the transmutation of species*. London: James Nisbet & Co.
- Boaz, N. T., & Ciochon, R. L. (2004). *Dragon Bone Hill: An Ice-Age Saga of Homo Erectus*. New York: Oxford University Press.
- Boule, M., & Vallois, H. V. (1957). *Fossil men* (M. Bullock, Trans.). New York: Dryden Press.
- Carvalho, M. R., Wilf, P., Barrios, H., Windsor, D. M., Currano, E. D., Labandeira, C. C., & Jaramillo, C. A. (2014, May 2). Insect leaf-chewing damage tracks herbivore richness in modern and ancient forests. *PLOS One*. <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0094950>
- Dart, R. A. (1925, February 7). *Australopithecus africanus*: The man-ape of South Africa. *Nature*, 115(2884), 195–199.
- Darwin, Ch. (2022, September 26). To John Fordyce 7 May 1879. In *Darwin Correspondence Project*. <https://www.darwinproject.ac.uk/letter?docId=letters/DCP-LETT-12041.xml>

- Darwin, Ch. (1981). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. (J. T. Bonner, & R. M. May, Introduction). Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Darwin, E. (1794). *Zoonomia; or The laws of organic life* (Vol. I). London: J. Johnson.
- Elon Musk Has New Estimate for When Humans Might First Step on Mars. Your Guide to a Better Future. (2022, March 17). CNET. <https://www.cnet.com/science/space/elon-musk-has-new-estimate-for-when-humans-might-first-step-on-mars/>
- Érdi, P. (2008). *Complexity explained*. Berlin, Heidelberg: Springer.
- Gish, D. T. (1995). *Evolution: The fossils still say no!* El Cajon, Calif.: Institute for Creation Research.
- Hartwig-Scherer, S., & Martin, R. D. (1991, December). Was “Lucy” more human than her “child”? Observations on early hominid postcranial skeletons. *Journal of Human Evolution*, 21(6), 439–449.
- Hendry, L. (n. d.). Homo erectus, our ancient ancestor. *Natural History Museum*. Received April 10, 2025 from <https://www.nhm.ac.uk/discover/homo-erectus-our-ancient-ancestor.html>
- Herries, A. I. R., Martin, J. M., Leece, A. B., Adams, J. W., Boschian, G., Joannes-Boyou, R., Edwards, T. R., Mallett, T., Massey, J., Murszewski, A., Neubauer, S., Pickering, R., Strait, D. S., Armstrong, B. J., Baker, S., Caruana, M. V., Denham, T., Hellstrom, J., Moggi-Cecchi, J., Menter, C. (2020, April 3). Contemporaneity of Australopithecus, Paranthropus, and early Homo erectus in South Africa. *Science*, 368(6486). <https://doi.org/10.1126/science.aaw7293>
- Lubenow, M. L. (1992). *Bones of contention: A creationist assessment of human fossils*. Ada, MI: Baker Books.
- Mitchell, M. (2009). *Complexity: A guided tour*. Oxford, England, New York: Oxford University Press.
- Oxnard, C. E. (1975, December 4). The place of the australopithecines in human evolution: Grounds for doubt? *Nature*, 258, 389–395.
- Pearson, A., Polly, P. D., & Bruner, E. (2021, November 30). Temporal lobe evolution in Javanese Homo erectus and African Homo ergaster: Inferences from the cranial base. *Quaternary International*, 603, 5–21.
- Pius XII. (1950, August 12). *Encyclical HUMANI GENERIS of the Holy Father Pius XII to Our Venerable Brethren, Patriarchs, Primates, Archbishops, Bishops, and Other Local Ordinaries Enjoying Peace and Communion With the Holy See Concerning Some False Opinions Threatening to Undermine the Foundations of Catholic Doctrine*. Rome: Dicastero per

- la Comunicazione – Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html
- Popov, I. (2018). *Orthogenesis versus Darwinism*. Cham: Springer.
- Prigogine, I., & Stengers, I. (2017). *Order out of chaos: Man's new dialogue with nature*. London: Verso.
- Scott, E. C. (2009). *Evolution vs. creationism: An introduction* (2nd ed.). Westport, CT & London: Greenwood Press, Oakland, CA: University of California Press.
- Spoor, F., Wood, B., & Zonneveld, F. (1994, June 23). Implications of early hominid labyrinthine morphology for evolution of human bipedal locomotion. *Nature*, 369, 645–648.
- Tamás, D.-B., & Dunbar, R. I. M. (2016, May). Bipedality and hair loss in human evolution revisited: The impact of altitude and activity scheduling. *Journal of Human Evolution*, 94, 72–82.
- Tattersall, I. (2018). History and reality of the genus *Homo*: What is it and why do we think so? *Mètode Science Studies Journal*, 8, 79–89.
- Teilhard de Chardin, P. (1960). *The Divine Milieu: An Essay on the Interior Life* (B. Wall, Gen. ed., Trans.). New York: Harper & Row.
- Teilhard de Chardin, P. (1959). *The Phenomenon of Man*. (B. Wall, Trans.; Sir J. Huxley, Introduction). New York: Harper & Brothers Publishers.
- Weidenreich, F. (1943). The Skull of *Sinanthropus Pekinensis*: A comparative study on a primitive hominid skull. In T. H. Yin... et al. (Eds.). *Palaeontologia Sinica*. (New Series D 10, Whole Series 127). Pehpei, Chungking: Geological Survey of China.
- Weiner, J. S. (1971). *The natural history of man*. New York: Universe Books.
- Yershova-Babenko, I. V., & Malchenko, V. V. (2025). On the issue of the specificity of philosophical interpretation of natural scientific (synergetics) and socio-humanitarian (psychosynergetics) knowledge. Inter- and transdisciplinary research. In *Philosophy of science in the historical-philosophical dimension: Scientific monograph* (p. 84–98). Riga: Baltija Publishing. <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-469-6-6>
- Zuckerman, S. (1971). *Beyond the ivory tower: The frontiers of public and private science*. New York: Taplinger Publishing Company.



*Шукаємо щастя по країнах, століттях,
а воно скрізь і завжди з нами;
як риба в воді, так і ми у ньому,
і воно біля нас шукає нас самих.
Нема його ніде від того, що воно скрізь.
Воно схоже до сонячного саява –
відхили лише вхід у душу свою.*

Григорій Сковорода

Глава 2

ЛЮДИНА: «ЖИТТЯ СЕРЕД ЖИТТЯ»

2.1 НАРОДЖЕНА ДЛЯ ЩАСТЯ



Щастя як осмислення цілісності буття

Людина знає, що вона належить до живих істот, є одним з феноменів живого, але їй досі життя залишається для неї загадкою, настільки різноманітним і унікальним воно є. Сучасна наука і технології дають можливість вивчати прояви життя як на молекулярно-генетичному рівні, так і на рівні біоценозів і біосфери загалом, шукати його ознаки не тільки на Землі, а і у Всесвіті. При цьому наука виходить з ідеї єдності, взаємозв'язку всього живого, що має міфологічне коріння.

Міфологічна свідомість не розрізняла живе і неживе, духовне і матеріальне, природа і Всесвіт сприймалися людиною як живі утворення. «Що вгорі, то і внизу» – ці слова приписують Гермесу Тризмегісту. Згідно з його вченням, у людині поєднано духовне і тілесне, що відповідає будові світу і всім світовим процесам. Людина є мікрокосмом, а людський розум – частиною Божественного Розуму, отже, пізнаючи себе, людина пізнає Бога. Це стародавнє вчення (герметизм) стало основою для багатьох релігій, філософських і наукових учень. Так, з принципу «все у всьому» виходив Анаксагор, пояснюючи походження космосу. Микола Кузанський розвинув його в принцип «кожне в кожному», розкриваючи процес розгортання абсолютної єдності

Бога в різноманітний світ речей. Нарешті, Готфрід Ляйбніц висунув принцип попередньо встановленої гармонії, згідно з яким кожна річ (монада) є постійним живим дзеркалом Всесвіту. Власне, наука, відкриваючи закони природи, виходить з принципу цілісності світу, за яким проглядається базова установка міфологічної свідомості.

Сучасне наукове знання, намагаючись виявити єдину основу всього живого, користується такими фундаментальними поняттями, як «інформація», «адаптація», «комунікація», «регуляція», «організація» та ін. Але, замислюючись над тим, що відрізняє людину від інших живих істот, наука і філософія зосереджують увагу на феноменах свідомості та мислення, свободі та творчості, цінностях та ідеалах, шукаючи прояви суто людського в природі і культурі. Отже, людина є наймасштабнішою істотою, оскільки поєднує у собі різні рівні живого, а здійснюючи своє життя, здатна поєднувати живе і неживе, матеріальне і духовне, буденне і глобальне, навіть у масштабах Всесвіту. Пізнаючи себе як один з проявів життя, людина розкриває таємницю живого Всесвіту.

Стародавні греки, розглядаючи людину як «частку» єдиного Космосу, виходили з ідеї телеологічності (від грец. *τέλειος* – заключний, довершений) – все, що існує, має наперед визначену мету, тобто існує для чогось. Таким чином вони намагалися пояснити, як з окремих множинних різноманітних речей «збирається» (складається) Єдине, яким чином створюється і підтримується світопорядок. Отже, для греків питання «що є людина як окрема річ?» (або якою є людська природа?) було пов'язано з питанням «для чого існує людина?» (мета її існування як мікрокосмосу?). Відповідь, яка висвітлила подальший розвиток європейської філософії і культури, була майже аксіоматичною – метою існування людини як розумної істоти є щастя.

Але який смисл вкладали стародавні греки у слово щастя? Вони вірили у фатум, долю, яку неможливо подолати, тож щастя перш за все зв'язували з доброю долею – *εὐτυχία* (*eftychia*), або з тим, хто наділяє людину цією долею – добрим божеством, даймоном (демоном). Так виникло поняття *εὐδαιμονία* (*eudaimonia*) – від *εὖ* – «благий» і *δαίμων* – «божество». Отже, щасливим (*εὐδαίμων*) є той, хто має доброго демона. З часом *δαίμων* («той, хто розподіляє долю») відходить на другий план, поступаючись долі як певній силі, що керує життям людини (щастя як доля), а потім втіленням щасливої долі стає життя людини.

До речі, в українській мові (як в інших слов'янських мовах) слово «щастя» є похідним від індоєвропейських коренів *sz* – «своє, рідне», «благо» і *čestb* – «частина» або «частка». Отже, щастя – це «добра доля» і «спільна участь» (порівн. з «причетний»)¹.

Щаслива людина добре ставиться до інших, має добру вдачу, відкрита світові, а тому і світ відкривається для неї (згадаємо принцип «все у всьому»). Ця думка закладена і в розуміння щастя як шансу, везіння, фортуни, яке також збереглось у багатьох європейських мовах (англ. *luck*, нем. *glück* – удача, сила долі, вдале завершення, франц. *bonheur* – добрий знак). До речі, атрибутом грецької богині долі та щастя Тихе, як і римської богині Фортуни, був перекинутий ріг достатку (*cornu copiae*), який вказував на землю як місце народження життя.

Щастя як життя «під рогом достатку» було пов'язано з чуттєвими насолодами і асоціювалось з матеріальним достатком (*ἡδονή*, [*idoni*]). Але стародавні греки розрізняли і духовну радість, блаженство людини, що відчуває божественну любов (*μακαριότης* [*makariótis*]). Отже, насолода (або задоволення) стає ключовим поняттям у розумінні щастя як мети людського життя, вираженням його повноти та радості.

Грецькі філософи намагались об'єднати всі смислові відтінки щастя, розмірковуючи над природою людини і смыслом людського життя. Основну увагу вони зосередили на щасті як на внутрішньому стані людини, який виражає повноту її буття (наповненість), дає сили протистояти ударам злої долі через позитивне ставлення до життя. Щастя, таким чином, стає виразом здатності людини до самоконтролю і самодисципліни, вмінням впорядковувати власне життя за допомогою розуму.

Як позитивний стан людини, щастя пов'язується з благом – одним з ключових понять в античній філософії. Так, Демокріт є одним з перших філософів, хто вказав на зв'язок щастя з внутрішнім станом людини

¹ Із семантичної точки зору українське слово «щастя» складається з двох складів: «ща» і «стя», тобто «щ з тобою», де під буквою «щ» розуміється трисуття, а саме панування над трьома світами: небесним, земним та підземним. Таким чином, коли українці бажають комусь щастя, на підсвідомому рівні мається на увазі власне такий аспект (Білобрівка, 2019).

(позитивне відчуття життя) і позначив людські чесноти, необхідні для досягнення щастя, поняттями *eὐθυμία* (*euthymia*) – благо-душність, *εὖεστώ* – благо-стояння (добробут) і *ἀθαρσία* – безстрашність. Завдяки *eὐθυμία* людина має можливість стримати свої бажання і добитися упорядкованого життя, вийти за межі своїх можливостей, досягти істинного, повного, досконалого щастя, непов'язаного з матеріальним процвітанням. Бути щасливим у розумінні стародавніх греків – це межа мріянь: вище вже нічого немає (Бродецька, 2021, с. 99).

Платон визначив щастя як «наповненість яскравим світлом», вказуючи на його божественну природу і повноту буття, яку переживає «освітлена» людина (Платон, 2000). Для його учня Арістотеля щастя – це насамперед успіх, пов'язаний з доброчесністю. Причому Арістотель не сприймає розуміння щастя як чуттєвої насолоди, оскільки чуттєва насолода пасивна, а щастя передбачає активне задоволення, тобто діяльність душі в повноті доброчесності – *ἀρετή* (*arete*) (Арістотель, 2002, с. 49). Він трактує щастя як «найвище благо, найпрекрасніше і найприємніше благо», яке полягає у володінні доброчесністю чи в її застосуванні, у складі душі чи в діяльності. «Що ж до інших благ, то одні з них дані як щось необхідне для щастя, а інші за своєю природою є допоміжними і корисними знаряддями» (Арістотель, 2002, с. 39).

Розмірковуючи про щастя, Арістотель має на увазі теоретичну, умоглядну діяльність, у якої немає ніяких зовнішніх цілей, яка зосереджена на собі і є проявом божественного в людині: «І якщо розум порівняно з людиною божественний, то й життя, яке відповідає розуму, божественне порівняно з людським життям» (Арістотель, 2002, с. 449). Отже, щастя є повним самоздійсненням людини через інтелектуальну насолоду.

Через кілька століть з ним погодився Епікур, вказуючи на зв'язок щастя та інтелектуальної діяльності: «Не можна розсіювати страх про найголовніше, не осягнувши природи Всесвіту... Тому чистої насолоди не можна отримати без вивчення природи» (переклад наш. – Авт.) (Епікур, 1986а, с. 408). Як і філософи-стоїки (Сенека, Марк Аврелій), він пояснює сутність щастя, відштовхуючись від людських страждань: немає щастя без страждань, тому шлях до нього прокладається через подолання болю, страху, негараздів

долі, а мудрість надає людині сил, впевненості та віри. При цьому щастя розуміється ним як повнота буття: «...коли воно є, ми маємо все, коли його немає, ми все робимо для того, щоб його мати» (переклад наш. – Авт.) (Епікур, 1986b, с. 402). Саме тому прагнення до щастя є найвищим благом.

Епікур і стоїки, розмірковуючи про людське існування, зв'язують поняття «щастя» і «страждання» і відстоюють ідею «досяжності» щастя, вказуючи на пізнання як шлях і мудрість як повноту знання. Але тема страждання вже впевнено увійшла в античну свідомість, ставши індикатором онтологічної розірваності людини. Акцентувавши увагу на Логосі як на слові-розумі-пізнанні, греки стали започатківцями «розділового мислення», раціональності, яка потребувала виділення в єдиному Космосі природного (фьюзіс – греч. φύσις; лат. *physis* – природа, створення, творіння, народження), духовного, ідеального, а потім і культурного, «рукотворного», позначеного поняттям «номос» (греч. νόμος – звичай, вдача, порядок, закон). Саме в «рукотворному світі» Логос як єдиний закон Космосу став неблаганною долею, а людина опинилась у жорстких умовах необхідності, природної і соціальної. Роздуми Епікура і стоїків про шляхи до щастя через прийняття страждання як необхідності вже нагадують християнські проповіді. Так, Марк Аврелій пише: «Все, що тобі припадає, – припадає справедливо; пильніше спостережеш – то й сам це зауважиш. Кажу: припадає не просто, а такі по справедливості – так, мовби хтось уділяв кожному по заслугі. Отож, почавши, спостерігай і далі » (Аврелій, 1993, с. 42–43).

Інтелектуальна насолода пов'язана із самозаглибленням, відкриттям власних душевних опор, прагненням до внутрішньої гармонії та стійкості. Отже, щастя розуміється як звільнення від страждань і досягнення атараксії (αταραξία – «незворушність, холонокровність, спокій»), апатії (ἀπάθεια – «безпристрасність, незворушність, байдужість») та автаркії (αὐτάρκεια – незалежність, самодостатність).

Здається, що еліністична філософія наближається до релігійно-філософських учень Сходу, які проповідують такі етичні принципи, як «у вей» і «ахімса», спільний смисл яких – узгодженість поведінки людини з власною природою і із загальним порядком світу. Дотримання етичних правил є запорукою збереження єдності людини

зі світом, гарантує перебування на шляху самовдосконалення, позбавляє страждань, а отже, веде до щастя.

Але сутнісна відмінність елліністичної етики від етичних учень Сходу – саме в розумінні шляхів до щастя. Якщо Стародавній Схід акцентує увагу на узгодженні власної природи людини зі світопорядком (включаючи і соціальний порядок), Стародавній Захід надає перевагу саме світопорядку, логічно обґрунтовуючи необхідність підкорення йому. Отже, людині пропонується найбільш «раціональна» поведінка у ситуації, коли індивідуальні зусилля виявляються марними перед Долею, Необхідністю, Законом – зберігати безпристрасність і внутрішній спокій, які дають певну незалежність від зовнішніх несприятливих обставин. Таким чином, посилюється онтологічне розділення людини на істоту матеріальну (тілесну) і духовну (розумну). Повнота і цілісність її буття (щастя) розпадається на множинність відносно автономних шляхів до нього – «шляхів» розуму або почуттів, думки (*δόξα*) або істини (*ἀλήθεια*), життя тіла або життя душі. Панування «розділового мислення» породжує ідею *боротьби* за щастя (замість збереження гармонії життя), вивільнення з-під влади Необхідності. Добро як онтологічна основа щастя (добробут) і всіх людських чеснот поступається місцем цінності «свободі від...», а разом з нею численним цінностям, серед яких базовими є індивідуальна свобода, розум і знання, власність, сім'я, моральність, природа (як простір для людської перетворюючої активності). Чим більше шляхів, тим важче визначитись з вибором, ще важче побачити, що всі вони ведуть до єдиної цілі. Це посилює страждання (і фізичне, і духовне), яке майже стає «нормою» людського життя, а щастя вже сприймається не як природний, а скоріш бажаний стан людини, перетворюється на міф.

Отже, якщо Схід відштовхується від страждання, спрямовуючи людину на пізнання і слідування Єдиному (Дао, Брахману) через етику «у вей» і «ахімса», то Захід у роздумах про щастя повертається до страждання, намагаючись полегшити його духовними практиками апатії або автаркії. При цьому так само, як і на Сході, зростає зцілююча роль релігії, яку бере на себе християнство.

Між тим на Заході і на Сході в єдності понять «людське життя – щастя – благо» формуються уявлення про тілесно-духовне здоров'я людини. Зокрема, грецькі мудреці розмірковують про заняття

філософією як про засіб зцілення. Платон у діалозі «Держава» визначає розумову культуру як «зцілення від нерозумності» (Платон, 2000). У діалозі «Федр» він представляє свого вчителя Сократа у вигляді чарівника-фармакея (*φαρμακεύς*), який володіє здатністю магнетизувати, зачаровувати своїх слухачів. Зазначимо, що слово «фармакон» означає одночасно і «зілля», і «ліки». Отже, Сократ «зцілює» через «отруєння», тобто руйнування, підміну звичних для пересічної людини понять. Він віддає своє життя, розкриваючи своїм учням смисл смерті як певного блага і прибутку. Отрута, яку повинен прийняти Сократ, виявляється цілющим зіллям, що позбавляє його друзів та учнів страху смерті, а останній «фармакон» (цикута) зцілює душу від темниці тіла (Попов, 2011, с. 99 – 100).

Зв'язок філософії та медицини греки розглядали в контексті світопорядку, законів космосу, гармонійного зв'язку космосу і людини, нарешті, гармонії власне людського життя. На їхню думку, на всіх рівнях буття гармонія підтримується моральними законами, яким має слідувати і людина. Отже, гармонійна людина – це добродісна людина, а тому здорова й щаслива.

Розуміння того, що пізнати сутність людини як тілесно-духовної єдності, залишаючись тільки у сфері медицини або тільки філософії, спонукає філософів звертатися до медичних знань, а талановитих лікарів вивчати філософію. Приклади знаходимо в постатях філософів – Піфагора, Анаксагора, Емпедокла і лікарів – Алкмеона Кротонського, Герофіла, Геродіка – вчителя Гіппократа, Клавдія Галена та багатьох інших учених, які заклали основи цілісного знання про цілісну людину.

Щастя в культурній традиції Сходу

Збираючи накопичені людством знання про щастя і здоров'я, неможливо оминати мудрість Стародавнього Сходу, зокрема релігійно-філософські вчення Китаю та Індії. Як і на Заході, поняття «щастя» увібрало багато смислів, пов'язаних, з одного боку, зі знаннями про Всесвіт та людину, з іншого – з буденним людським життям.

У китайській мові слово «щастя» (синфу – 幸福) вперше згадується в класичному даоському трактаті «Чжуан-цзи» (близько 300 р. до н.е.) і має значення «добробут і прихильність долі». Стародавні

смишли двох ієрогліфів, з яких складається слово «щастя» (幸 – «всу-переч смерті» та 福 – «заступництво Неба і Богів») визначили його буквальний смисл – «спасіння від лиха» (Yao Rong, 2019, p. 314). Протягом століть він змінювався і розширювався.

Так, у розумінні щастя даосизм посилив ідею гармонії та доброчесності. Людина, перебуваючи на Великому шляху (Дао), що пролягає між протилежними речами, має об'єднувати їх через власне самовдосконалення. Світ – це метаморфози Дао, тому, за словами Лао-цзи, «удача і невдача не мають дверей. Кожен має знайти власний вхід чи вихід» (Лао-цзи, б. д.). Невдача є передумовою успіху, а успіх містить елементи невдачі, отже, людина, щоб знайти «спасіння від лиха», має навчитися «найвищого стоншення» – поєднання протилежностей на власному шляху вдосконалення «де».

Ці ідеї для західної людини можуть здаватися парадоксальними, адже в європейській традиції щастя протиставляється нещастю, тобто стражданню і невдачі. Але насправді даоська мудрість перекликається з грецькою філософією, акцентуючи увагу на єдності людини і світу як запоруки гармонії та космічного порядку¹, на доброчесності як шляху до гармонії і щастя: «Кращі пута – ті, що не втримуються нічим матеріальним, але їх не можна розірвати» (Лао-цзи, б. д.).

У буденному розумінні щастя простежується вплив конфуціанства, яке визначило «серединне місце» людини між Небом і Землею і зосередилось на вищих чеснотах людини, необхідних для підтримання соціального порядку. Ієрогліф 仁 («жень») позначає і «людину, що прямує шляхом Неба», і «Небо й Землю та зв'язки між ними як зразок для наслідування людиною». Чеснота «жень» – гуманність, є найвищою у визначенні буденного щастя, яке складається з довголіття (щасливого і довгого життя), багатства (грошей, майна, високого соціального статусу), спокою (тілесного та духовного здоров'я), чеснот (доброти, великодушності, справедливості тощо), а також смерті у похилому віці (стані повного спокою (Лань, 2004, с. 3).

У контексті роздумів про щастя слід розглядати і унікальну китайську медицину, яка сформувалася під впливом даосизму, конфуціанства

¹ Грец. *ἀρμονικός* – «гармонійний, музичний», похідне від *ἄρμονία* – «зв'язок, тонкий порядок» (з праіндоєвр. *ar* – «поєднуватися»).

і буддизму. Людське тіло розглядається як проекція світобудови. Вчення про п'ять елементів, з яких складається світ (дерево, вогонь, земля, метал, вода), про життєву повітряподібну енергією «ці», що циркулює в організмі людини, є основою діагностики і лікування. Різні форми лікування (акупресура, акупунктура, траволікування, масаж, дихальна гімнастика та ін.) спрямовані на підтримку рівноваги між станами «інь» і «ян», що гармонійно співіснують в організмі здорової людини, на заспокоєння потоків енергії «ці», збурення яких може призвести до хвороби. Отже, китайська традиційна медицина орієнтована на власні відновлювальні сили організму людини, на зв'язок людини з природою і Всесвітом.

Індійська філософсько-релігійна думка, зокрема, буддизм, здавалося б, більш зосереджена на стражданні, ніж на щасті. «Життя – це страждання», – такою є перша істина буддизму. Залежність людини від реінкарнаційного циклу (сансари), намагання досягти Вищого спокою (нірвани), звільнитись від повторних народжень, зумовлених причинно-наслідковим законом карми – всі ці ідеї не зв'язані з ідеєю щастя як рятівної мети людського існування. Здається, що щастя, як і весь матеріальний світ, є ілюзорним, реально переживається і відчувається тільки страждання.

Але буддизм, закликаючи людину до набуття справжнього знання про реальність, до просвітлення як усунення незнання – причини аморальних вчинків і страждання, насправді містить ідею про можливість щастя в матеріальному світі¹. Людина, яка не знала щастя, ніколи б не збагнула природи страждання і саме розуміння тлінності, тимчасовості задоволення та приємних почуттів, не залишає сумнівів щодо реальності щастя. Якщо не зважати на непостійність і мінливість проявленого світу, увага людини зосереджується тільки на задоволенні, а життя перетворюється на гонитву за новими задоволеннями, тільки посилюючи прив'язаність до сансари. Виявляється, що щастя – це правильно спрямована свідомість, сконцентрована на внутрішньому, невидимому, непроявленому. У Великому колесі, в численних реінкарнаціях

¹ Невипадково на зображеннях або скульптурах Будди часто розміщено свастіку («स्वस्ति» – svasti: su «добро» і asti «буття»), адже вона символізує «добробут», «процвітання», «щастя».

і метаморфозах немає жорстких меж між стражданням і щастям. У взаємопов'язаності всіх речей і процесів нічого не зникає і нічого не виникає, тільки змінює форму. Розуміння цього розширяє свідомість людини до масштабів Всесвіту, спонукає дотримуватись принципу «у вей», який є не тільки етичним принципом, але й дороговказом до щастя.

Ідея взаємопов'язаності всього з усім, яка стала визначальною у розумінні щастя і добробуту, визначила й унікальність індійської медицини. У всьому світі відомі йога (від санскр. योग (yoga) – зв'язок, єднання, зосередження, зусилля) і аюрведа (आयुर्वेद : від санскр. आयुस् (āyus) та वेद (veda) – «знання життя», «наука про довголіття»), що визнані ВООЗ найефективнішими системами альтернативної медицини¹. Вони мають спільну релігійно-філософську основу (викладену в зібранні древніх текстів «Веди»), що визначила шляхи досягнення людиною тілесної та духовної рівноваги і вплинула на формування природних систем оздоровлення.

Індекс щастя

Отже, прагнення до щастя притаманне людській природі. Щастя було і залишається однією із сутнісних ознак людського існування і є інтегративним показником якості життя людини, саме тому протягом багатьох тисячоліть тема щастя була центральною для священнослужителів, філософів, психологів та терапевтів. У ХХ столітті ним зацікавились економісти, адже з'ясувалося, що будь-якій країні вигідно мати якомога більше щасливих людей. Потужним інструментом «вимірювання» щастя стають опитування, результати яких можуть бути використані не тільки для розробки економічної політики.

У 2006 році британський Фонд нової Економіки (New Economic Foundation) для вимірювання щастя запровадив Міжнародний індекс щастя (The Happy Planet Index), в якому перше місце посідає

¹ ВООЗ вважає, що традиційна та додаткова медицина включає такі різноманітні дисципліни, як аюрведа, йога, гомеопатія та додаткові методи лікування. На противагу «редукціоністському» підходу західної медицини, яка розбиває явище на складові частини, традиційна медицина наголошує на взаємозв'язку розуму, тіла і духу як основі цілісного лікування.

благополуччя (wellbeing) як показник щастя. Для вимірювання щастя людині пропонується позначити, на якій сходинці уявних сходів щастя вона перебуває зараз і на якій стоятиме через п'ять років¹.

Після благополуччя другим важливим показником щастя є очікувана тривалість життя (life expectancy) – середня тривалість життя людини у кожній державі, на основі даних, представлених Організацією Об'єднаних Націй у Програмі розвитку (UNDP). Третє місце посідає так званий «екологічний слід» (ecological footprint), що визначає вплив мешканця кожної держави на довкілля. Ці дані надає Global Footprint Network, некомерційна організація, яка займається формуванням науки про сталий розвиток (“sustainable development”). Поняття екологічного сліду є одним зі способів оцінки сталого розвитку, тобто такого, який, задовольняючи потреби цього покоління, не ставить під загрозу можливість майбутніх поколінь задовольняти свої потреби². Нарешті, четвертий показник, введений у 2016 році, – нерівність результатів (inequality of outcomes), який визначає розкид даних про добробут та тривалість життя між регіонами всередині окремої країни.

З 2012 року підрозділом ООН з пошуку рішень сталого розвитку “Sustainable Development Solutions Network” (SDSN) щорічно публікується «Всесвітня доповідь про щастя» (World Happiness Report)³. Все почалося з виступу Генерального секретаря ООН Пан Гі Муна на конференції «Щастя і благополуччя», в якому він запропонував запровадити новий показник для вимірювання щастя, який, крім матеріального благополуччя, враховував би ще і соціальні

¹ Опитування «Сходи життя», в якому «0» означає найгірше можливе життя, а «10» – найкраще. Уявні сходи ще мають назву «сходи Кантріла», за ім'ям американського психолога Хедлі Кантріла, який у 1965 році запропонував зручну загальну форму опитування.

² Вперше поняття «сталий розвиток» було використано в 1987 році в доповіді Міжнародної комісії з навколишнього середовища та розвитку «Наше спільне майбутнє» (керівник Гру Харлем Брундтланд).

³ Також найвідомішими опитуваннями, що проводяться у світі, є: Всесвітнє опитування цінностей (World Values Survey), яке проводиться з 1981 року в 100 країнах; Євробарометр, що проводиться з 1973-го, але охоплює тільки країни Європи.

та екологічні показники. У виступі він зазначив, що конференція проводиться за ініціативою держави Бутан, яка ще у 70-х роках ХХ століття пріоритетним визначила досягнення національного щастя та замінила показник валового внутрішнього продукту на індекс валового внутрішнього щастя. «Нам потрібна нова економічна парадигма, яка визнає паритет між трьома стовпами сталого розвитку. Соціальне, економічне та екологічне благополуччя неподільні. Разом вони визначають загальне глобальне щастя», – такою була заява Пан Гі Муна (Ban Ki-moon, 2012).

«Всесвітня доповідь про щастя» враховує такі показники, як (у порядку зменшення значущості) соціальна підтримка (чи є в людини на кого покластися у важкій життєвій ситуації), рівень свободи (наскільки самостійно люди можуть приймати життєво важливі рішення), рівень сприйняття корупції у країні; щедрість (тобто ступінь участі респондентів у благодійності), ВВП на душу населення; очікувана тривалість життя під час народження, яка зазвичай добре відбиває рівень розвитку медицини в країні.

Найбільш дослідженим, зрозумілим і впливовим чинником у вимірюванні благополуччя країни, рівня її економічного розвитку є вартість ВВП на душу населення. При цьому дослідження виявили парадокси у співвідношенні доходу і щастя, найбільш відомий з яких – парадокс Істерліна (the Easterlin Paradox): у межах окремих країн більш заможні люди у середньому щасливіші за бідних, але якщо згодом дохід цих країн збільшується, це не призводить до подальшого зростання рівня щастя. Йдеться про те, що прагнення зростають разом із доходом, але після задоволення базових потреб інші фактори, такі як зростання прагнень, відносна різниця в доходах і надійність прибутку, стають дедалі важливішими (Graham, 2008, р. 76–77).

Економісти, виводячи «рівняння щастя», отримали численні докази того, що здоров'я є постійним фактором, що визначає самооцінку щастя, незважаючи на його вкрай суб'єктивну природу. В різних країнах світу здоров'я корелює зі щастям сильніше, ніж будь-який інший фактор, навіть дохід.

Наукові дослідження підтверджують, що оптимізм як одна з форм позитивного емоційного стану асоціюється зі зменшенням ризику смертності з усіх причин, включаючи серцево-судинні захворювання

(Giltay, Geleijnse, Zitman et al, 2004). Позитивні емоції, пов'язані з переживанням щастя, можуть знижувати рівень кортизолу та інших показників стресу, що сприяє покращенню здоров'я (Stephoe, Dockray, Wardle, 2009). Щасливі люди мають більшу тривалість життя (Veenhoven, 2008; Diener, Chan, 2011), вони більш ефективні і продуктивні в професійній сфері, мають низький рівень агресії і більше любові від інших людей.

Як зазначає Ендрю Стептоу (Andrew Steptoe) щастя, або, ширше, суб'єктивне благополуччя, стало головною темою в державній політиці, економіці та психології. Після того, як у 2011 році Генеральна Асамблея ООН ухвалила рішення запропонувати всім країнам-членам вимірювати щастя і використовувати його для формування державної політики, значно підвищився інтерес до цієї теми. Набула визнання позитивна психологія з власними професійними науковими товариствами, журналами та аспірантурою в університетах США, Великої Британії, Канади, Австралії, Данії, Сінгапуру та інших країн. Численні книги економістів і психологів широкого профілю звеличують цінність щастя, а життєвий коучинг для досягнення щастя є процвітаючою індустрією. Але така увага, у свою чергу, викликала скептичну реакцію з багатьох сторін, особливо гострими суперечки виявились у сфері охорони здоров'я (Stephoe, 2019).

Ендрю Стептоу порушує питання: «Чи відкривають дослідження щастя щось нове?». Адже життєвий досвід свідчить, що коли люди страждають від серйозної хвороби або відчувають біль, їхня здатність до щастя знижується. Вже існує значна кількість доказів того, що депресія і дистрес пов'язані з поганим здоров'ям. Лонгітюдні популяційні дослідження виявили зв'язок між цими негативними психологічними станами та ішемічною хворобою серця, інсультом і діабетом другого типу. Відомо, що депресія прогнозує підвищену смертність серед людей із задокументованими хронічними обструктивними захворюваннями легень, діабетом, ішемічною хворобою серця (ІХС), інсультом і деякими видами раку.

На його думку, є дві основні причини для серйозного ставлення до щастя в контексті здоров'я. Перша причина – асоціації між щастям і здоров'ям є особливими, індивідуальними. Відсутність негативних станів, таких як депресія і дистрес, не означає, що людина щаслива.

Також дослідження підтверджують, що зв'язок між щастям і здоров'ям зберігається навіть після врахування негативних емоцій. Другою причиною є вивчення потенціалу взаємовпливу щастя і здоров'я. Методи для покращення позитивного самопочуття та культивування щастя відрізняються від тих, що використовуються для боротьби з депресією та дистресом. Якщо виявиться, що щастя є захисним фактором, то заходи, спрямовані на покращення благополуччя, сприятимуть громадському здоров'ю. Він підсумовує, що обґрунтування реального зв'язку між щастям і міцним здоров'ям передбачає, по-перше, інтеграцію епідеміологічних досліджень з клінічними, біоповедінковими та експериментальними роботами, а також розробку узагальнюючих та економічно ефективних методів стимулювання стійкого покращення суб'єктивного благополуччя. Підвищення добробуту населення є гідною суспільною метою, але чи призводить це до покращення здоров'я, ще належить з'ясувати (Stephoe, 2019).

Тим не менш, щастя стає показником якості та повноти життя людини в усіх його базових проявах, а тому і запорукою здоров'я. Фраза «Бути щасливим – значить бути здоровим», напевно, може мати і зворотний смисл: «Бути здоровим – значить бути щасливим». Принаймні, це пояснює, чому поняття «благополуччя» (як синонімом щастя) стає базовим у визначенні здоров'я, прийнятому ВООЗ ще в 1946 році¹.

Щастя личить кожній людині. І щастя – це найкращі ліки. Наш мультикультурний світ пропонує велике різноманіття унікальних «ліків» для продовження і покращення життя людини. В Данії це *hygge* (хюге), щастя спокою, неспішності, затишку та душевного тепла. Шведське «*lagom*» (лагом) можна перекласти як «не надто мало, не надто багато», це неспішне, повільне життя саме для того, щоб отримати від нього максимальне задоволення. Можна також згадати іспанське «*тайпа*», єврейське «*осім хайм*», японське «*атайо*» і ще багато «рецептів» щастя, що створені різними народами і культурами. Вони більшою мірою відображають ментальні особливості народів і пов'язані з речами, які викликають задоволення або насолоду. Про їх зв'язок зі щастям ми будемо розмірковувати

¹ Див. главу 3.1.

в наступному розділі. А зараз доцільно згадати, що в основу стародавніх «рецептів» щастя було закладено добро або благо. Це означає, що для людини пошуки щастя передбачали її самовизначення як моральної істоти.

Як так сталося, що у сучасному світі щастя майже втратило моральну сутність? Чи не заблукала людина на шляху до Істини, втративши ціннісні орієнтири? Можливо, «тихе людське щастя» і не передбачає глибоких роздумів про моральність та моральні абсолюти? А можливо, людина щось втратила в гонитві за благополуччям, прагнучи отримати щастя, а не жити в щасті та бути щасливою? Міркуватиме про це далі.

2.2 ЩАСТЯ І ПРОБЛЕМА МОРАЛЬНОГО ВИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ



Щастя в контексті етики чеснот

У сучасному мультикультурному світі домінує моральний релятивізм, який виправдовує будь-які прояви людського за принципом: «У кожного свої уявлення про добре і погане, культурне чи некультурне». Відповідно, і щастя визначається суто суб'єктивно, дивним чином перетворюється з індивідуального на егоїстичне. Але в цьому нібито немає нічого поганого. Цілком природно, що кожна людина сама проживає власне життя і має прожити його так, як вона бажає, виходячи насамперед з власних інтересів, тобто життя «для себе». Принаймні, психологічне знання вчить нас саме такого – зберігати душевну рівновагу, спокій, бережи себе, отримуй задоволення від життя. Така егоцентрична позиція насправді не дуже конструктивна для людини, адже все, що її оточує чи відбувається навколо неї, оцінюється і сприймається виключно з позиції «принципу задоволення/незадоволення». Водночас багато речей вимагають від людини виконання певних обов'язків, зобов'язань, які далеко не завжди приносять задоволення. Не всі, але багато з таких обов'язків є моральними.

Навіть моральний релятивізм не заперечує необхідність морального самовизначення, встановлення межі між людським та нелюдським,

у тому числі у самому собі. Можливо, розмірковуючи над питанням, чому я нещасливий/нещаслива (значно рідше – за що мені таке щастя?), людина в останню чергу згадає про моральні аргументи. Між тим, саме вони можуть виявитися найбільш значущими в досягненні щастя. Людина – це моральна істота, і для того, щоб стати щасливою, вона має залишатися моральною. Цю тезу ми спробуємо розгорнути в наших наступних міркуваннях, аналізуючи окремі проблеми пошуку автентичності людини як моральної істоти.

Почнемо з того, що у західноєвропейській філософській традиції тривалий час (починаючи з Античності і приблизно до середини XIX ст.) домінувала ідея про так звану «позитивну» сутність людини. Античні філософи, намагаючись пояснити структуру космосу і зв'язок між усіма його складниками, порушили проблему об'єднуючого «першопочатку», що лежить в основі всіх речей. Отже, і людина як «мікрокосмос» має власний «першопочаток», певну незмінну субстанцію, що зв'язує її з іншими речами і водночас відділяє від них, виявляє її відмінність і дає ключ до розуміння її існування. Таким «першопочатком», або особливою природою, що відрізняє людину серед інших речей, є її розумність, яка, за Арістотелем, дає можливість рухатись до свого особливого *telos* – блага. Тобто йдеться про етичний розум, притаманний людині, що і визначає її позитивну, точніше позитивно-ціннісну сутність.

«Позитивність» означала, що людина має володіти незмінним набором певних чеснот, які притаманні їй як частині впорядкованого світу (природного і соціального). Таким чином, зміст етичних вимог зводився до уподібнення людської поведінки природному стану речей. Поняття «фьюзіс» (*phýsis*) у грецькій натурфілософії позначало цілісність природи і людини, яка припускала, що людина «вслухається» в природу, осягаючи «логос» – її закон. А оскільки слово «фьюзіс» (*phýsis*) перегукується з «фіо» (*phýo*) – «народження», «виникнення», «зростання», «розквіт», то моральність передбачала самовдосконалення людини, яке не суперечить життєвому зростанню природи. Аналогічний зміст простежується і в латинському слові «натура» (*natura*), концептуально запозиченому з грецької мови, але значення якого розширюється. Воно трактується як «творчий початок того, що є», а в іншому значенні «вроджений характер, конституція певної речі» (Єрмоленко, 2010, с. 47–48).

Моральна природа людини мала відповідати універсальному моральному закону, «благу взагалі» і «конкретному благу» – тому, до чого люди звичайно прагнуть. Саме таким було Арістотелеве розуміння чеснот, викладене ним у «Нікомаховій етиці», – локальним і особливим як характеристика *polis*'у і водночас космічним і всезагальним – як характеристика природи (Макінтайр, 2002, с. 221). Їх узгодженість визначала повноту буття, що сприймалася людиною як щастя. При цьому чесноти не були засобом для досягнення блага, вони були головною складовою частиною життя людини, що дає можливість прожити його найкращим чином, здійснити свій *telos*.

Для цього людина має знати, що таке добродісність, тобто вияв чеснот вимагає здатності робити судження, робити належні речі у належному місці, в належний час і належним чином. Таким чином, етика чеснот поєднувала Істину і Добро, прагнення до яких гарантувало людині гідне життя, блаженство і щастя. Етика чеснот Арістотеля стає основою позитивно-ціннісного образу людини. Е. Макінтайр пише, що за Арістотелем, чеснотами є саме ті якості, які дають можливість людині досягти *eudaimonia*, і брак яких заважає рухові до свого *telos* (Макінтайр, 2002, с. 222, 224).

Розмірковування відрізняє життя добродісної людини від життя людини, яка просто підкорюється законам чи правилам. Тому *phronesis* (φρόνησις – дбайливе, оглядове бачення) стає головною чеснотою розуму, яка набувається в процесі навчання і без якої неможливо перетворення природних нахилів на чесноти характеру. Щодо окремої людини, то етика чеснот позначає пов'язаність усіх головних чеснот завдяки зв'язку практичного розуму і чеснот характеру, щодо спільноти – широку спільну згоду стосовно благ і чеснот, яка уможливує зв'язок між усіма громадянами, тобто *polis*. Цей зв'язок стає зв'язком дружби, яка сама є чеснотою. Якщо інтерпретувати ідеї Арістотеля в контексті проблеми щастя, можна стверджувати, що *polis* є простором реалізації всезагального блага, тобто його призначення буквально «ощаслиблювати» громадян.

Людський світ створюється через *praxis* та *poiesis* – діяльність, вчинки (в тому числі моральні), творчість та майстерність. При цьому важливо підкреслити, що культурні практики античності, позначені поняттям «*techne*» (майстерність), були етично нейтральними,

оскільки вся сфера *techne*, по-перше, позначала людську діяльність, обмежену природною необхідністю, а по-друге, вона не шкодила природному ладу загалом, тому лише незначною мірою потребувала співчуття здатній до самозбереження природі речей. Винятком була медицина, оскільки вона належала не стільки до сфери *techne*, скільки до *praxis*, до сфери спілкування людини з людиною і ставлення людини до себе. Отже, антична етика була антропоцентричною, оскільки «людина та її фундаментальне становище розглядалися за своєю суттю як константи, а не як предмет перетворюючої *techne*» (Йонас, 2001, с. 17). Думку Йонаса можна продовжити і акцентувати увагу на тому, що природа поступово втрачає статус зразка для наслідування і стає відображенням людини. Вже пізні античні мислителі на природу і космос переносять усю сукупність внутрішніх здібностей людини.

Разом із тим античний Логос-розум виявився не здатним подолати межі «ойкумени» і досягнути царство Єдиного. Людський розум відкрив людині нескінченність множинних світів–сходів як наслідків еманациї Єдиного, але виявився безсилим розкрити таємницю цієї еманациї, як і природу Єдиного. Плотинівський Ум (нус, [νοῦς]) – найближчий до Єдиного з усіх його іпостасей, але на ньому «печатка» зухвалості, «хюбрис» (ὑβρις), яка призвела до переходу Єдиного в множинне. Людина, наділена розумністю, відтепер назавжди належала «царству множини і роздільності» (Плотін), яке спотворило образ вищого світу.

Розум поступається місцем вірі та екзегезі, за допомогою яких розкриваються сенси трансцендентного буття, сакральні основи єдиного світу. Віра стає носієм і проявом моральності, а тому позитивно-ціннісна сутність людини поза Богом втрачається, витісняється гріховною сутністю.

Платонівська ідея про тіло як «в'язницю душі» є тим античним спадком, який у Середньовіччі посилює суперечності між душею і тілом і призводить до поширення практик ворожнечі щодо тіла: повторення страждань Христа в *Imitation Christi* (уподібнення Христу), практика каяття, стигматизація як екстремальний вияв сприйняття свого тіла.

Християнство відкриває людині інше призначення, визначає її самоцінність як «образу і подоби» Божої. Досконала, позитивно-ціннісна природа людини зіпсована гріхопадінням, але людина залишається *співпричасною* Богові через душу.

Десять заповідей, сформульованих у Біблії, як і заповіт Христа в Нагірній проповіді (як бажаєте, щоб люди чинили з вами, так і ви чиніть з ними), спрямовані на покращення людської природи і не поширюються на Природу як таку. Людина і речі сприймаються в контексті вертикалі, що породжує божественні смисли, тому «верх» обожнюється, одухотворяється, уособлює вищі якості, «низ» як втілення гріховності демонізується. Але природне як «частина» людської сутності визначає, що природа як оточення повністю віддається в розпорядження людини. Це відрізняє християнську культуру від архаїчних культур і цивілізацій Стародавнього Сходу, в яких природа наділяється суб'єктністю і вимагає дотримання певних моральних установок («у вей» у даосизмі, «ахімса» у буддизмі та джайнізмі).

Однак антропоцентризм християнської етики не означає панування людини над природою як стратегію насильства. Бог дає людині природу як партнера, хоча це партнерство і не є рівноправним. Особливе становище людини у світі означає, що вона має право і повинна вторгтися у світ, перетворюючи його, проте за будь-яке вторгнення відповідає перед Богом (Єрмоленко, 2010, с. 65). Моральні цінності стали основою гуманізму, підкріпленого християнством, в якому ідея гріхопадіння набуває позитивного сенсу: первородний гріх зробив людину здатною розрізняти добро і зло, отже, відновлення «позитивної» природи людини можливе через моральне самовизначення.

У контексті християнської етики особливих інтерпретацій набуває і поняття «щастя», що пов'язується з ідеєю «втраченого раю»¹, якого можна досягти у майбутньому і яке передбачає моральне вдосконалення через віру. Але у Середньовіччі місце «щастя-раю» знаходиться і на землі. О. Пелешенко пише про те, що середньовічні богослови, географи й літератори, спираючись на Старозавітну книгу Буття, зробили висновки: Біблія говорить про закриття Едему від смертних, а не про його зникнення, тож він має досі існувати десь

¹ Слово «рай» вважається загальнослов'янським запозиченням з індоіранських мов: авестійська *gāy* – «багатство, щастя», д.інд. *gāu*, *rāḥ* – «майно, скарб, багатство», *gauṛi* – «дарунок, багатство, володіння», *rāti* – «дає, дарує». Похідне від тієї ж основи, що лат. *res* «майно», ін.-інд. *rāti* «дарує». Початково *рай* – це «дар», далі – «багатство» і «щастя». Також – від давньоєвр. *рейшу*, *рейшу* – початок, початковий етап, джерело, походження, виникнення.

на Сході. Так починається епоха Великих географічних відкриттів, коли в пошуках країн щасливих людей здійснюються мандри на Схід, до Індії. Причому, якщо візантійські «ходіння» спиралися на греко-римські уявлення про «острови блаженних», ірландці в райських описах надихалися кельтським Авалоном. Віддуння таких подорожей було відчутне в інших християнських культурах, у середньовічних (прото) утопіях (Пелешенко, 2019).

Поділення світу на «низ» та «верх», на «землю» та «небо», на «рай небесний» та «рай земний» відображає протиставлення тіла та душі в людині, і призводить до проблеми моральних антиномій у людській природі. Б. Паскаль застерігає: «Небезпечно занадто показувати людині, настільки вона рівна бидлу, не вказуючи їй її величі. Так само небезпечно занадто вказувати їй її велич без її ницості. Ще небезпечніше залишати її у невіданні того і того, натомість вельми вигідно зобразити їй те й те». І далі нібито пророчить: «Хай тепер людина сама визначить [s'estime] собі ціну. Хай вона любить себе, бо в ній є природа, здатна до добра; але хай через це вона не любить ницості, яка в ній є. Хай зневажає себе, бо ця здатність пуста; проте хай через це не зневажає і цієї природної схильності. Хай ненавидить себе, хай любить себе: в ній є здатність пізнати істину і бути щасливою, проте немає ані постійної, ані задовільної істини (Паскаль, 2009, с. 119–423).

Виявлення моральних антиномій у людській природі збільшує дистанцію між людиною та іншими формами життя. Вже в епоху Відродження людина осмислюється як особливого роду субстанція – злитість тіла і духу, природного і божественного, що містить у собі сенс. Відроджується аристотелевське розуміння душі як *ентелехії* тіла, яка і надає йому життя: «Душа є перша ентелехія природного тіла, що має органи. Тому не слід запитувати, чи є душа і тіло щось єдине, ... ентелехія є єдине і буття у власному розумінні» (переклад наш – Авт.) (Аристотель, 1976). Злиття тіла і духу є шляхом відновлення цілісності людської природи, позбавленої гріховності.

Істота, що співпричасна Творцю, визначається як здатна до самодіяльності, отже, сама стає творцем. Істинна природа людини зв'язується не з Богом, а з Природою, яка канонізується та одухотворяється, як і за часи Античності і в якій людина намагається знайти власну, істинну природу.

Здобувши цілісність, людина наділяється і новою, суто людською характеристикою – універсальністю, нескінченними творчими здібностями. Отже, позитивно-ціннісний образ людини зберігається, хоча стає більш суперечливим, оскільки за Богом залишається роль морального абсолюту, а істинна природа людини вимагає врахування автономії її розуму і волі. Г. Ляйбніц, захищаючи Бога як моральний абсолют і розмірковуючи про природу зла, покладає відповідальність на людину, свобода волі якої опосередковує волю Бога. І. Кант, визначаючи наявність зла в людській природі, розглядав автономію волі людини як здатність протидіяти власній схильності до продукування зла через добровільне дотримання категоричного імперативу. Але «зерно сумніву» вже посіяне антиноміями Канта: доброчесність не гарантує щастя, етика чеснот «не працює» у світі автономної волі.

Моральність не гарантує щастя?

Післякантівська філософія стає справжньою безкомпромісною критикою моралі, яка руйнує як позитивний образ людини, так і її надії на щастя. Кантівська «критика розуму» стає приводом для песимізму А. Шопенгауера і нігілізму Ф. Ніцше, які не сприйняли однобічно-позитивних поглядів на природу людини і моралі.

Так, Шопенгауер визначає кантівський моральний імператив як порожню оболонку, форму, що позбавлена конкретного змісту. Він намагається знайти загальні основи моральності в аморальних людських імпульсах, наголошуючи на тому, що ставлення людей один до одного характеризуються, як правило, несправедливістю, крайньою несумінністю, жорсткістю, навіть жорстокістю. Людині властива нещадність стосовно ближнього, витоком якої є її безмежний егоїзм, а іноді й злість, «люта заздрість, яка прокидається і не може стримати своєї отрути у всіх випадках життя, як тільки сповіщають про себе чиясь удача чи заслуга» (переклад наш – Авт.) (Шопенгауер, 1992, с. 69). Заперечуючи рівність індивідів перед моральним законом і обов'язком, філософ зазначає, що моральний героїзм – доля небагатьох, кому вдається піднятися над природними проявами життя, тому і культура з її моральними нормами і обов'язками скоріш репресивна щодо людини та людського життя.

За Шопенгауером, істина полягає в тому, що людина має бути нещасною, і вона насправді така. Причому головним джерелом всіх серйозних бід, що настають людину, є вона сама: *homo homini lupus est...* Той, хто ясно це зрозуміє, побачить, що світ – пекло, яке перевершує пекло Данте тим, що кожен має бути тут дияволом для іншого, до чого, втім, деякі здатні більше за інших. А за цих обставин смерть є благом тому, що вона – кінець життя, і ми втішаємося у стражданнях життя думкою про смерть, а в думці про смерть – стражданнями життя.

Отже, висновок Шопенгауера такий: «Будь-яке щастя має лише негативний, а не позитивний характер, тому воно не може бути стійким задоволенням і приємністю, а завжди звільняє від якогось страждання і нестатку, за яким має йти або нове страждання або *languor*, безпредметна туга і нудьга...» (переклад наш. – Авт.) (Шопенгауер, 1971, с. 331).

Ще далі йде Ніцше, розвиваючи думку про те, що звільнення культури від диктату моралі є гарантом порятунку людства від виродження і загибелі. Мораль як основа культури забезпечує існування людини як розумної істоти з усіма обов'язками і самообмеженнями і тим самим придушує волю людини до життя. Ніцше заявляє, що рабство є сутністю культури, а шлях розвитку людини та людства полягає в поєднанні протиборчих сил без накладення на них кайданів.

Ніцше руйнує не тільки ідею тотожності людини та культури, але й ідею тотожності людини самій собі. В його роздумах людина стає «проектом», «брудним потоком», що виявляє ущербність людської природи. Рафінованому образу культури, заснованій на моралі, Ніцше протиставляє культуру, що виростає з протиріч людського життя, в якій зі пристрасті породжують чесноти, «дикі пси» перетворюються на «чарівних співучих птахів», «отрута» – на «бальзам», «скорботи» – на «солодощі». Зло є необхідним, стверджує Ф. Ніцше, так само як необхідними є і заздрість, недовіра, наклеп, щоб чесноти не вбили людину (переклад наш – Авт.) (Ніцше, 1998, с. 26–27). Він наполягає на умовності цінностей, розкриває їх взаємопереходи, що супроводжують історію культури та моралі. Культура, позбавлена моральної нормативності, стає хаосом злих і шляхетних, істинних та хибних уявлень. Не мораль, а «вічне повернення» до первинної тотожності людини і світу стає рятівним для культуротворчості.

На думку Е. Макінтайра, Ніцше висміює просвітницький проєкт об'єктивної моральності – внутрішні моральні почуття, сумніви і кантівський категоричний імператив, прагнення до універсалізації. Він стверджує, що мораль – це вияв волі, тому «моя мораль може бути тільки тим, що створює моя воля». Раціональний автономний моральний суб'єкт стає вигадкою, ілюзією, оскільки саме такими суб'єктами нас робить велетенський та героїчний вчинок волі. Але тоді виникає проблема, «як винайти нову скрижаль того, що є добром і законом» (Макінтайр, 2002, с. 171).

У пошуку нової моралі Ніцше відкидає й традиційне розуміння щастя, точніше, моральну природу щастя. Його герой Заратустра говорить про те, що прагне не щастя, а творіння. Добробут для нього – не мета, а кінець усього, оскільки перетворює людину на предмет глузування і зневаги та робить бажаним її зникнення (Ніцше, 1998).

Як іммораліст, Ніцше розриває зв'язок щастя і моралі, позбавляє людину необхідності слідувати нічим і ніяким приписам що стосуються шляхів до щастя. В книзі «Ранкова зоря» (Ніцше, 2018) він зазначає, що індивідуальне щастя випливає із власних, невідомих іншим законів, яким всі зовнішні приписи можуть лише заважати. Приписи, які називають моральними, насправді мають на меті обмеження індивідуумів.

Тим не менш, Ніцше можна вважати справжнім моральним філософом сучасної доби. Через нігілізм та суб'єктивізм він прокладає шлях новому розумінню творчих потенцій людини та культури. Філософ звертає увагу на ті складники людського життя, яким не знаходилося місця в антропологічних та культурологічних ідеях минулих століть. Відмовляючись від надмірного нормативізму і звертаючись до того, що традиційно вважалося «девіацією», він приймає за норму негативні прояви людської сутності, перетворюючи їх на позитивні фактори. «Оскажений звір», що підкорив «людину розумну», змінив образ культури і соціальної реальності загалом, яка втрачає ціннісну однозначність і фактично «вибухає» активністю нерівноважної, параноїдальної істоти, розірваної між «аполлонівським» і «діонісійським», «еросом» і «танатосом», волею і розумом, природою і культурою, необхідністю і свободою.

Висуваючи на перший план ірраціональність та афективність людини, Шопенгауер і Ніцше здійснюють перехід до так званої негативної антропології, яка суто людське виводить не з досконалої,

а з недостатньої людської природи. Недостатньої і в тому сенсі, що їй не вистачає щастя.

Щастя полісутнісної людини

Негативна антропологія виходить зі збиткової, неспеціалізованої природи людини. Зокрема, цю ідею відстоює французький філософ А. Гелен, на думку якого людина є біологічно «недосконалою» істотою. Через це вона не пристосовується до світу, а змушена пристосовувати світ до себе, долаючи свою недостатність через діяльність та створення культури. Таким чином, недосконала природа людини пояснює затребуваність культури та моральності – нових організаційних принципів існування. «Коди» людської поведінки опиняються за межами фізичної конституції людини та ототожнюються з культурою, яка в такому розумінні стає протилежністю природи.

Загалом негативна антропологія акцентує увагу на надзвичайній перевтілюваності людини, що розкривається в різноманітних філософських інтерпретаціях: як динаміка людського духу («три перетворення духу» Ф. Ніцше), «випадання» людини з природи, ексцентричність людського життя, постійний вихід «за і по той бік» світу (Е. Фромм, М. Шелер, Х. Плеснер та ін.). Граничним проявом сутнісної перевтілюваності людини є ситуація, коли істота, покликана створювати нові форми буття, стає їх руйнівником та нігілістом (Табачковський, 2002, с. 24–27).

Таку сутність людини, зокрема, розкриває французький філософ Е. Морен, акцентуючи увагу на «надмірності», що постійно загрожує переродженню людських потенцій у стихію руйнування. «Можна побачити, що для *sapiens*'а характерне аж ніяк не зменшення афективності, а навпаки, справжнє вулканічне виверження психоафективності, навіть перевищення міри: *ubris*» (переклад наш. – Авт.) (Морен, 1995, с. 121–122). Він вказує на необхідність визнання важливості, фундаментальності феноменів, що демонструють граничну невпорядкованість людської природи і людського існування і якими нехтує традиційна антропологія.

«Плюралізм різносутностей» (В. Табачковський), який демонструє людина, утворює її унікальний «мікрокосм», репрезентує

згорнуту людську потенційність, що містить всю повноту життя. Полісутність стає тією спонукальною силою, що визначає потребу людини у самовизначенні, в пошуку сенсу власного життя. Людина є «засудженою» до постійного становлення, а отже, до пошуку способів та форм самоствердження, ніколи не знаходячи повного задоволення у знайденому та набутому. Її онтологічною характеристикою стає маргінальність як простір зближення, взаємопроникнення, взаємного доповнення негативних та позитивних сутнісних характеристик (Андрос, Шалашенко, Загороднюк та ін., 2010, с. 220, 226).

Отже, людина позбавляється власних онтологічних констант, стає мандрівником, навігатором, що шукає себе, своє місце у світі, і звісно, щастя. У ХХ столітті, здається, тема щастя зникла з філософії та антропології. Тим не менш, вона «прихована» в проблемі інтерсуб'єктивності та комунікації, що бере початок у феноменології Е. Гуссерля. Комунікація стає сходженням життєвих світів «Я» та «Іншого» як іншого центру переживання світу, що мислиться за аналогією з моїм власним, проте завжди залишається тією чи іншою мірою чужим. «Інший» визнається і як певна духовна сутність, «alter Ego», що належить зовнішньому світу, і як «Ти» – сутність, що виходить з мого внутрішнього світу. Коли «Я» у своєму зверненні до «Іншого» зустрічає розуміння, формується особлива спільність «Ми», що конститує один і той же світ. Власне, таке співбуття і є щастям.

Тема щастя розгортається в контексті проблем розуміння і свободи. Ж.-П. Сартр пише: «Щоб отримати якусь істину про себе, я маю пройти через Іншого. Інший необхідний для мого існування... За цих умов виявлення мого внутрішнього світу відкриває мені в той же час й Іншого, як свободу, що стоїть переді мною, яка мислить і бажає «за» або «проти» мене. Таким чином, відкривається цілий світ, який ми називаємо інтерсуб'єктивністю» (Сартр, 1990, с. 336).

К. Ясперс розглядає чужість «Іншого» не як загрозу «Я», а як можливість самозміни через прийняття відмінності. Вводячи поняття «екзистенційна комунікація», він намагається знайти зв'язок між самотністю людини та її буттям у світі інших людей. Екзистенційні переживання взаємодії з «Іншим» стають неповторним дарунком долі, оскільки екзистенційна комунікація заснована на «взаємності», «встановленій відкритості», «боротьбі, що любить», тобто на тому,

що можна назвати особистісними відносинами, в яких боротьба людей за екзистенцію заснована на любові як заporуці щастя.

Нюанси екзистенційної комунікації аналізує Карл Ясперс у своїй «Філософії» (Ясперс, 2012). «Інший» у Ясперса вимагає співчуття і ставить «Я» у ситуацію морального вибору, конструює моральний статус «Я». Якщо у Сартра людина залишається віч-на-віч з «првиною», то Ясперс закликає розділити провину з «Іншим», відкритися йому, прийняти його біль. «Пред'явити» свою мораль «Я» може через духовну напругу, надавши допомогу «Іншому».

Тема відповідальності людини за власне щастя проглядається в роздумах М. Фуко про практики «турботи про себе». В «Герменевтиці суб'єкта» він пише про те, що ідея турботи про себе виникла в контексті загального принципу «техне», мистецтва жити, який поступово захопив весь простір самого життя. Поширені різноманітні форми технік життя повністю перекрили головну вимогу, те, що греки шукали в цих самих практиках – турботу про себе як готовність до низки непередбачуваних подій. Піфагор визначав це як «догляд душі», Фуко називає це філософською аскезою, яка й робить можливим проживання життя як випробування. За словами Фуко, західна думка сформувалась в умовах, коли життя, *bios*, перестало бути корелятором певної техне, що перетворює світ на пізнаний, вимірний та приборканий, а стало формою випробування самого себе (Фуко, 2007, с. 526–527).

Фуко намагається довести, що поняття «турбота про себе» було незаслужено забуте західною філософською думкою, в якій першоосновами стають спочатку сократівське самопізнання, а потім християнське самозречення. «Турбота про себе» у Фуко є концептуальною антитезою «пізнай самого себе».

Італійський дослідник творчості Фуко Л. Мортарі наголошує, що «...турбота про себе означає не просто звернення уваги на себе; вона також передбачає деякі дії, які роблять над собою, щоб викликати перетворення, глибоку трансформацію буття суб'єкта» (переклад наш. – Авт.) (Мортарі, 2017, с. 20–21). Тому Сократ у Фуко займається філософією заради турботи про свою душу, а філософською просвітою заради турботи про душі своїх співгромадян, але аж ніяк не заради філософського чи наукового пізнання істини (Мортарі,

2017, с. 39–40). Він відмовляється визнати себе винним і приймає цикуту не заради істини, а тому що, покрививши душею на землі, він зашкодить їй у вічності. На думку Фуко, метою заняття філософією в античності була саме турбота про себе, оскільки перш за все філософія допомагала знайти душевне здоров'я. Він розглядає турботу як форму діяльності, певні практики, наприклад, аскетичні чи фізичні вправи оволодіння своїм тілом, практики затримки дихання, які використовуються з метою надбання надприродних здібностей, або духовні практики в різних релігійних традиціях, що використовуються в релігійних цілях (Мортари, 2017, с. 39–44).

У роздумах Фуко про відродження ідеї «турботи про себе», що була втрачена західною культурою, впізнавана ідея щастя для окремої людини. Стає зрозумілим, чому його Сократ, що випиває цикуту, щасливий – він перестав нарешті чути голос свого даймонія, оскільки визначився з власним шляхом до повноти буття. Важливо підкреслити – не зрадивши моральній людині у собі.

Проблема щастя спрямовує нас від абстрактної людини до людини повсякденної, яка може отримувати задоволення від життя і бути щасливою, насолоджуючись численними дрібницями, в яких і проявляється турбота про себе. На чому заспокоїться серце – відповідь може знайти тільки вона сама. Людина здатна поєднувати різні стратегії комунікації зі світом у пошуках своєї щасливої долі. Але саме моральність дає можливість людині, що усвідомлює свою відмінність від іншого живого, відповідати за це інше перед усім світом.



2.3 МУЛЬТИКУЛЬТУРНЕ ЛЮДСТВО: РІЗНОМАНІТНІСТЬ ШЛЯХІВ ДО ЩАСТЯ



До визначення мультикультуралізму

Роздуми про людину як щасливу істоту змушують шукати її моральну і культурну автентичність не тільки в індивідуальному житті. Людина завжди є частиною певної соціокультурної спільноти, врешті-решт, людства як феномену Життя. Чи доцільно розмірковувати про щастя мультикультурного людства? Чи більш-менш визначені міркування можливі тільки в межах окремих культурних спільнот – настільки індивідуальними є уявлення кожного народу про щастя?

Почнемо зі стислого аналізу проблеми мультикультуралізму. Піку актуальності вона набула у 70–90-ті роки ХХ ст., хоча, як відомо, сам термін «мультикультуралізм» виник у 60-х роках ХХ століття в Канаді. Ним було позначено стан етнокультурного, расового, релігійного розмаїття населення країни для формування державної політики, яка б забезпечувала співіснування різних етнокультурних, конфесійних та інших утворень, їхнє право на публічну репрезентацію і збереження своїх особливих рис, способу життя, продиктованого культурною специфікою (Судакова, Отрешко, Щербіна та ін., 2018, с. 10–11). Ці обставини сформували насамперед розвиток

демографічного, ідеологічного та політичного напрямів дослідження мультикультуралізму, що суттєво змінили тему мультикультуралізму і вплинули на зміст цього поняття.

Нині проблема мультикультуралізму в теоретичному аспекті, здається, втратила актуальність, її дослідження мають здебільшого емпіричний характер у межах окремих культурних груп. Можливо, так сталося через невдачі мультикультурної політики, посиленням внутрішніх протиріч у багатоетнічних країнах, а в теоретичному плані – через вичерпність методологічних підходів, які, замість створення образу єдиного соціокультурного світу, ще більш диференціювали його, «розклали» на окремі частини та протипоставили їх, тобто заглибили ситуацію пошуку відмінностей усього в усьому, замість того, щоб виявляти спільне, об'єднуюче, загальнолюдське.

У контексті дослідження мультикультуралізму схожа ситуація склалася і з проблемою щастя. Звернення до цієї теми на рівні різних культурних спільнот пов'язане, як правило, з проблемою його вимірювання, знаходження «індексу щастя» для цієї спільноти. А оскільки щастя є вкрай суб'єктивним, неоднозначним і розпливчастим поняттям, знайти єдині критерії його визначення для різних спільнот, а тим паче людства, виявляється вкрай складним. Певною мірою ця проблема вирішується шляхом заміни поняття «щастя» його синонімами, такими як «суб'єктивне благополуччя, задоволення, корисність, благополуччя та добробут» (Easterlin, 2001). При цьому є думка, що саме суб'єктивність щастя вимагає захисту. Так Ганс Блюменберг (Hans Blumenberg) вимагає поваги до «свого» щастя кожної людини, підкреслюючи, що ми повинні уникати об'єктивного його визначення. Ми поділяємо його думку, що «щастя – це те, що людина розуміє як своє щастя; тому це було б потенційною катастрофою для людства, якби один визначив для всіх, або всі визначили для одного, або багато для небагатьох, або небагато для багатьох визначили, з чого має складатися щастя. Ось чому визначення щастя не слід залишати в руках розуму; отже, не слід намагатися пролити світло на те, що таке щастя, об'єктивними засобами» (переклад наш. – Авт.) (Blumberg, 1987, p. 216).

Наведені слова Блюменберга дуже точно висвітлюють проблему щастя в мультикультурному світі, особливо коли йдеться про вирішення практичних завдань з покращення рівня благополуччя людей.

Але мета наших роздумів інша. Ми намагаємось представити щастя як фактор, що не розділяє, а об'єднує мозаїчне людство, є тією загальнолюдською цінністю та мрією, що спрямовує людство на спільне майбутнє, не вимагаючи жертвування щастям окремої людини і не співміряючи його зі щастям інших людей. Розмірковуючи про щастя з позиції всього людства, ми можемо «подивитись» на життя людей з інших масштабів – масштабів Природи, Планети, Всесвіту, і, можливо, побачити те, що нас робить єдиними, або на що треба спрямувати спільні зусилля, щоб здобути цю єдність.

Отже, у зазначеному контексті ми використовуємо поняття «щастя» як конструкт, керуючись яким кожна людина може осмислити не тільки особистий шлях до щастя, але і знайти подібних до себе «щасливчиків» і створити разом з ними спільноту щасливих людей, до якої можуть долучитися всі бажаючі. Мультикультурний світ, що складається з множини таких спільнот, може стати «візитівкою» людства як форми існування життя на планеті Земля.

Мультикультуралізм ми розуміємо насамперед як середовище комунікації, раціонального дискурсу (у визначенні Ю. Хабермаса) різних культурних спільнот, який створює умови для соціального співробітництва, відкритості, готовності слухати розумні аргументи як інших людей, так і власні. Цінність відкритого і доступного раціонального дискурсу полягає в тому, що він дає можливість сумлінного обміну думками, в якому кожен із учасників усвідомлює, як кожен з них розуміє власні життєві інтереси, приймає те чи інше рішення і як у ньому виражається певне узагальнене судження (Хабермас, 2001, с. 171). Дискурс набуває значущості для учасників комунікації «за рахунок врівноваження інтересів та досягнення компромісу, за рахунок цілеспрямованого вибору способів, морального обґрунтування та перевірки на юридичний зв'язок» (переклад наш – Авт.) (Хабермас, 2001, с. 39). Додамо, що раціональний дискурс передбачає сприйняття та аналіз мультикультуралізму в «горизонтальному» вимірі та означає рівноправне існування різних культурних форм або в іншому формулюванні – «інтеграцію без асиміляції».

Дійсно, мультикультуралізм передбачає збереження культурної ідентичності, поліфонії субкультур у багатонаціональній державі чи людстві загалом, але водночас, як зазначають українські дослідники

(Судакова, Отрешко, Щербіна та ін., 2018), він розриває зв'язок понять «культура», «етнос», «національність», оскільки йдеться вже не стільки про збереження етнічної різноманітності, скільки про різноманітність образів та стилів життя, цінностей, традицій тощо шляхом вільного вибору людиною певних культурних зразків, у тому числі тих, що утворилися за межами її культури. Мультикультуралізм базується на культурній багатокладності суспільств і передбачає їхню гармонійну багатовимірність та узгодженість. Таке розуміння мультикультуралізму відрізняється від його визначення як політики, спрямованої на збереження культурних відмінностей або як «плавильного котла», в якому зникає культурне різноманіття. Аналіз мультикультуралізму з позиції культурної багатокладності передбачає процес диференціювання елементів національних культур, що належать до різних культурних укладів й інтегрування їх у єдине життєве середовище (Судакова, Отрешко, Щербіна 2018 (Судакова, Отрешко, Щербіна та ін., 2018, с. 50).

Дійсно, кожна людина «вкорінена» у своїй національній культурі, ця «вкоріненість» має архетипічну основу та визначає прагнення людини зберегти етнічну ідентичність. Нерозуміння чи ігнорування цього чинника призводить до невдалих спроб вирішити проблему мультикультурної комунікації суто політично-правовими засобами. Як свідчить практика, подібна політика не лише малопродуктивна, але часто провокаційна, оскільки продукує нові конфлікти. Приклади такого провадження політики мультикультуралізму дали привід критикам висловити думку про те, що поняття культури та мультикультуралізму малопродуктивні для розуміння групових вимог самоідентичності, для роздумів щодо справедливості та різноманітності (MacLure, 2015, p. 145).

Опонентом такої думки можна вважати Ч. Тейлора, який наголошував, що в умовах мультикультуралізму виникає вимога визнавати «рівну цінність (value) різних культур, щоб ми не лише дозволяли їм виживати, а й визнали їхнє достоїнство (worth)» (Тейлор, 2004, с. 63). Формальному визнанню достоїнства кожної культури (до якого часто зводиться політика мультикультуралізму) український філософ В. Малахов протиставляє визнання «людської правди» про те, що культурна несумісність бере початок «у людських переконаннях, преференціях, свідомо відстоюваних звичаях – у всьому тому,

що охоплюється загальним поняттям про світ цінностей» (Малахов, 2013, с. 30). Будь-які спроби «узгодити» внутрішньо несумісні цінності (і культури загалом) містять загрозу соціокультурної нестабільності, «цивілізаційного надлому» або навіть вибуху. На думку українського дослідника, реалістична позиція у ситуації культурного розмаїття полягає насамперед у визнанні права на несумісність ціннісних установок, яке дає можливість будь-якій людській спільноті вільно культивувати власні цінності та традиції в їхньому автентичному вигляді (Малахов, 2013, с. 31–32).

Взагалі право на несумісність є формою захисту людиною «свого» щастя. В мультикультурному комунікативному просторі воно зберігає той затишний світ, в який людина впускає тільки найближчих, а можливо, навіть і нікого не впускає, бажаючи хоч іноді залишитись на самоті. Те ж саме стосується і окремих культурних спільнот, етнічних груп та народів. При цьому слід розуміти, що право на несумісність не дає права провокувати та поглиблювати конфлікти заради захисту свого щастя. Саме тому однією з головних проблем мультикультурної комунікації є створення практик неконфліктного неприйняття іншого, тобто практик толерантної взаємодії.

Для продуктивної мультикультурної комунікації необхідно прийняти те, що динаміка людських відносин може розвиватися як у напрямі створення спільнот, так і їх роз'єднання. Будь-яке спілкування певною мірою сприяє гомогенізації досвіду партнерів, тобто нівелює індивідуальності, тому комунікація передбачає не тільки об'єднання, долучення до «подібних мені», але також і досвід культури дистанціювання, яка проявляється тоді, коли спілкування визнається неможливим (Малахов, 2005, с. 140). Саме це, на наш погляд, не враховується раціональним дискурсом, що залишає людини тільки один спосіб вирішення конфліктів чи подолання непорозуміння – комунікувати, шукати в комунікації можливості компромісу або об'єднання. Але людина часто потребує «режиму тиші», усамітнення, в якому вона має можливість побути наодинці із собою, почути себе крізь численні зовнішні голоси, що чує щодня і протягом кожного дня. Ця потреба перетворює людину на мандрівника, який вирушає в путь не для того, щоб втекти від чогось, а щоб знайти нові умови для реалізації власних мрій та власного розуміння щастя.

За словами Габріеля Марсея, людина вирушає в путь, коли вона чітко розмежовує те, що вона констатує, і те, чого вона хоче або їй хотілося б. При цьому вона має пам'ятати про те, що «повинна прокладати собі непевну дорогу поміж безладно навалених руїн обваленого всесвіту, всесвіту, який мовби повсюди уникає сам себе, прямуючи у світ, який набагато міцніше закріплений у бутті, світ, який тут, внизу, ми сприймаємо лише через його мінливі та непевні відблиски». Можливо, саме тоді, на думку філософа, буде запроваджений стабільний земний порядок – «коли людина збереже виразну свідомість того, що ми могли б назвати мандрівними умовами її існування» (Марсель, 1999, с. 175)¹.

Екзистенційний вимір мультикультурного світу

Вочевидь, осмислення мультикультуралізму потребує врахування екзистенційно-особистісного виміру культури. Власне, про це пише Ч. Тейлор, зазначаючи, що ми дійсно стаємо людьми, здатними зрозуміти себе та визначити власну ідентичність, коли опановуємо все багатство способів вираження себе і вчимося цих способів у відносинах з іншими, тими, що мають значення (Тейлор, 2004, с. 35). Досліджуючи феномен мультикультуралізму крізь призму ідентичності, він формулює конструктивний принцип подолання конфронтації культур – тезу про визнання ідентичності іншого як шляху дійсного утвердження своєї ідентичності. Ч. Тейлор пише про «серединний шлях» між гомогенізуючою вимогою визнання рівної цінності культур, з одного боку, та «самозамуровуванням

¹ Продовжуючи думку Г. Марсея, український філософ В. Табачковський розрізняє екстравертний та інтровертний «мандрівницький невроз», надаючи перевагу саме екстравертному: «...Те, від чого ти віддаляєшся, умасштабнюється, все малоістотне відступає на другий план, все істотне більшає, увиразнюється, ти нібито чуєш якийсь поклик власної долі, а те, що в ній збулося, стає щовагомішим». Він висловлює думку, що «топология шляху» є універсальним способом людського світосприйняття, незалежно від його конкретного наповнення: «чи є то мислення вченого, уява художника чи переживання пересічного перехожого, котрий простує вулицями міста, де вже колись бував, реально або всього лиш у власній уяві» (Табачковський, 2005, с. 13).

в етноцентричних стандартах» – з іншого. «Інші культури існують, і ми повинні й надалі жити разом – водночас як у межах усього світу, так і перемішані в кожному окремому суспільстві» (Тейлор, 2004, с. 70).

За Тейлором, «презумпція рівної гідності» означає, що «культури, які протягом тривалого відтинку часу створювали обрій значення для великої кількості людських істот... артикулювали їхні почуття блага, їхнє почуття святого і їхнє почуття прекрасного, майже напевно мають щось таке, що заслуговує на наше захоплення та повагу». Моральний аспект цього питання полягає у розумінні та відчутті того, що «ми становимо лише одну окрему частину у суцільній оповіді про людство». Презумпція рівної гідності вимагає від нас бажання бути відкритими для порівняльного культурного дослідження, яке замінить наші горизонти остаточним їхнім злиттям (Тейлор, 2004, с. 70–71).

Здійснення мультикультурної комунікації з дотриманням «презумпції рівної гідності» потребує визнання того факту, що комунікують не народи, а конкретні люди, особистості – представники різних народів, носії певної культурної ідентичності, які здатні долучатися до загальнолюдських цінностей і виходити за межі своєї етнічної групи. Мультикультурна комунікація є діалогом, в якому представники різних культур прагнуть зрозуміти один одного, не заперечуючи можливість виникнення конфлікту, але демонструючи готовність його не провокувати і вирішити у разі виникнення. В такому діалозі людина виступає моральним суб'єктом з позиції не стільки своєї культури, скільки з позиції загальнолюдського і людяного.

У зв'язку з цим доцільно ще раз згадати Арістотеля як творця етики чеснот і зазначити, що його заперечення конфліктів у житті як окремої людини, так і полісу, оцінка їх як зла, не узгоджується із сучасними поглядами на мультикультурний світ. За Арістотелем, дружба є більш важливою метою, ніж справедливість, оскільки справедливість передбачає винагороду за заслуги та покарання за провини в уже утвореній спільноті, а дружба необхідна для самого її творення. Таким чином, *polis*, створений через дружбу, охоплює всі сторони життя, стає комплексним мірилом блага. На думку Макінтайра, з позиції Арістотеля сучасне ліберальне суспільство виглядає як збіговисько

громадян без держави, оскільки в ньому бракує дружніх зв'язків і моральної єдності (Макінтайр, 2002, с. 232, 234).

Стає зрозумілим, чому сучасний мультикультурний світ, в якому комунікація відбувається всупереч, разом, а іноді і завдяки конфліктам, не сприймає етику чеснот, а орієнтується на різні етичні настанови та розпорядження, що виникли на унікальних культурних «ґрунтах». Конфлікт закладений в основу сучасного індивідуалізованого суспільства, і якщо міста-держави залишилися далеко в історії, чи варто, запитує Макінтайр, відновлювати Аристотелеве розуміння чеснот, і чи могла б вихована таким чином людина знайти своє місце у сучасному житті? (Макінтайр, 2002, с. 243). До питання Макінтайра можна ставитись як до риторичного, але якщо все ж таки спробувати дати відповідь, вона, на нашу думку, могла б бути цілком позитивною, навіть з урахуванням специфіки сучасної соціокультурної ситуації.

Етика чеснот формувалась в умовах локальних, автономних культурних утворень і ґрунтувалася, як зазначає Г. Йонас, на кількох базових установках: становище людей, зумовлене природою самої людини та природою речей, за своїми принципами встановлено раз і назавжди; на підставі цього неважко раціонально визначити людське благо; межі людських дій та людської відповідальності чітко окреслені (Йонас, 2001, с. 12). Таким чином, традиційна етика відображала уявлення людини про суспільство як упорядковану, статичну реальність, в якій домінує повторюваність і передбаченість, а тому вона регулюється стійким набором моральних вимог і людських чеснот, що відповідають цим вимогам.

Орієнтовану на повторюваність повсякденності традиційну мораль можна визначити як «позитивну», в якій моральними вважаються всі вчинки за винятком тих, на які було накладено «табу» і вони набули негативної оцінки. Винятком також були вчинки, здійснені всупереч забороні, які були прямим її порушенням. Оскільки будь-який вчинок можна було описати за допомогою етичних понять і розглядати його в моральному контексті, кожний міг вважати, що він чинить правильно (тобто морально). В «позитивній» моралі заборони у своїх витоках і смислах сягали моральних абсолютів, які визначали сутність людських чеснот і тривалий час обмежували поширення морального релятивізму (Запорожан, Донникова, & Ханжи, 2020, с. 195).

Отже, «позитивна» мораль відповідає традиційному культурному укладу, в якому суспільство розуміється як «місце єдності» всіх людей, а джерело походження знаходиться поза людським життям – у Богові, Космосі, законах природи. Норми, цінності та суспільні інститути такого суспільства задаються ззовні і є незмінними, вони визначають місце людини у світі та категоричні вимоги до її поведінки. Процес створення культури розуміється як копіювання реалій, що існують поза людським життям (Судакова, Отрешко, Щербіна та ін., 2018, с. 54). Відповідно, і щастя сприймається людиною з огляду на «позалюдське», тобто дане людині зовнішніми силами¹.

Сучасний мультикультурний світ є варіативним, хаотизованим, нестійким та динамічним, який вимагає від індивідів та спільнот, з одного боку, культурної пластичності, з іншого – збереження їхньої ідентичності. В мультикультурному світі панує комунікативний культурний уклад, який характеризується створенням спільних просторів у мережевій формі, відсутністю інституціолізованої системи ціннісно-нормативного регулювання, наявністю самореферентних спільнот, утворених на основі індивідуалізованої символічної самоідентифікації. Змістом соціального життя є ігрова взаємодія, в якій індивіди актуалізують і реалізують себе в контексті складних ігор. Загальні правила і норми мисляться як обмеження, в кращому випадку – як контекст і джерело можливого узгодження (Судакова, Отрешко, & Щербіна, 2018, с. 55–56).

Ціннісна неоднозначність множини культурних просторів створює сприятливі умови для розповсюдження морального релятивізму, але при цьому зростає значущість індивідуального морального вибору та відповідальності. Людина діє в просторі так званої «негативної етики», тобто не виправдовує вседозволеність моральним релятивізмом, а слідує моральним імперативам фактом невиконання аморальних дій, не робить того, що мала б зробити, якщо б керувалася будь-якими позаморальними підставами. Отже, повертаючись до питання Макінтайра щодо затребуваності етики чеснот, можемо відповісти: так, вона залишається актуальною, але у вигляді «негативної» етики, якій також притаманні абсолютність і категоричність.

¹ Див. детально главу 3.

«Негативна» етика дає людині можливість вільного самовизначення в якості моральної істоти, що самостійно і відповідально встановлює межі власної суб'єктивності та свободи. Добровільно обмежуючи себе моральними заборонами, людина не робить того, що може мати негативні наслідки насамперед для інших, для навколишнього світу, а отже, і для неї самої. В акті «нездійснення» аморального вчинку особливо яскраво виявляється моральне «Я» людини як громадянина світу, космополіта, в розумінні античних стоїків. Належачи до всієї ойкумени, тобто цивілізаційного людства, вона дотримується власних, але не егоїстичних принципів, позбавлених міркувань вигоди та ситуативної зумовленості; демонструє речі, важливіші за особистісне задоволення, вигоду, благополуччя. В умовах культурного розмаїття важливим стає те, що негативні вчинки, на відміну від позитивних, розкривають свою універсальну природу, оскільки в невідзначеному мультикультурному світові найчастіше люди виявляють свої моральні якості не тільки й не стільки в тому, що вони щось роблять, скільки в тому, що вони не роблять, від чого утримуються (Запорожан, Донникова, & Ханжи, 2020, с. 195, 197). Подібне моральне «недіяння» значно розширює сферу можливого міжкультурного діалогу, оскільки в ньому висвітлюється новий шлях до спільного благополуччя та щастя – добровільна і свідома відмова діяти аморально. Якщо в традиційному культурному укладі та моралі людина керувалася «позитивним» формулюванням «золотого правила моральності» – чини так, як ти бажаєш, щоб чинили з тобою (із заклику «чини» починається і кантівський категоричний імператив), то у сучасному мультикультурному світі та множинності культурних укладів актуалізується моральне самообмеження – не чини так, як ти не бажаєш, щоб чинили з тобою.

М. Епштейн пояснює ці відмінності, розрізняючи загальне та універсальне і пропонуючи розуміння сучасної етики як етики можливостей. За його словами, загальне завжди постає як обов'язок, саме тому «перше і останнє слово в кантівському імперативі нерозривно пов'язані: «чини» стоїть у наказовому способі, тому що чинити треба так, щоб максима твоєї поведінки стала «загальним законом» (Епштейн, 2004, с. 110). Універсальне як сутнісна ознака людини проявляється

не як обов'язок, а як можливість, тому універсальна етика побудована в умовному, а не наказовому способі, і вона є етикою можливостей – можливостей для іншого. Якщо людина виходить не з обов'язку перед іншим, а з необхідності надати йому творчі, професійні, емоційні тощо можливості, це означає, що «формальна ввічливість ... переросла у справжні змістовні етичні стосунки...» (переклад наш – Авт.) (Епштейн, 2004, с. 113).

Мультикультуралізм є соціокультурним явищем, породженим культурою, яка індивідуалізує людське життя і водночас створює умови для спільного існування численних культурних спільнот. Діалог (точніше полілог) культур затребує особливий феномен самоорганізації людських угруповань – «негативну» етику, яка відкриває нові можливості для розгортання мультикультурного світу, а тому стає «етикою можливостей». Йдеться, таким чином, про своєрідне перемикавання «режиму» функціонування моралі в мультикультурній комунікації: вимога дотримання загальних моральних норм змінюється намаганням кожної людини не здійснювати аморальних вчинків, демонструючи іншим модель моральної поведінки.

Мультикультурний світ являє собою ансамбль конкретних життєвих середовищ (життєвих світів), композицію з різних культурних укладів, яка проглядається, стає «зримою» з іншого рівня осмислення людського життя, з більшого масштабу. Цей рівень виходить за межі вимог раціонального дискурсу, так само, як і утилітаризму, який відтіснив етику чеснот і замкнув кожную культурну спільноту в межах пануючого культурного укладу. Утилітаризм оголошує відносними принципи етики спільного блага та надає їм тимологічного (від грец. *τιμή* – ціна) характеру, а найвищою метою реалізації людини визначає особистий інтерес – користь (безпосередньо відчутне благо) (Бродецька, 2021, с. 100). Загалом, утилітаризм відповідає моральному релятивізму мультикультурного суспільства, намагаючись обмежити його ідеєю користі для якомога більшої кількості людей¹.

Корисність підмінює моральні цінності та все, що має базуватися на моралі, дискредитує поняття, похідні від неї за смыслом. Саме це сталося з поняттям толерантності як основи міжкультурної

¹ Див. більш детально в главі 3.

взаємодії. Так, смисл поняття «толерантність» (*“tolerance”*), що передбачає повагу до іншого як до рівного, спочатку підмінився поняттям «терпимість» (*“toleration”*), яке означає терпляче (тобто зверхнє) ставлення до іншого, який нижчий у будь-чому (Dummet, 1993, р. 17), а потім, остаточно дискредитоване, взагалі зникає з мультикультурного дискурсу. Воно стало синонімом індиферентності, коли, за словами П. Рікера, все варте і водночас ніщо не варте того, щоб зобов'язувати нас. Толерантність втрачає свою силу і мужність, для збереження якої слід говорити про конфліктний консенсус (Рикєр, 1994).

Толерантність виявилась безсилою в політиці мультикультуралізму, оскільки передбачає апелювання не тільки до аргументів розуму, громадської думки або інтересів держави, але й до «морального закону» в кожній людині, дотримуючись якого вона зберігає людяне у собі та дає можливість проявитися йому в іншій людині. Толерантні взаємини не встановлюються та не регулюються виключно політично-правовими, загалом, раціональними чинниками, а виявляють себе в міжособистісній комунікації, де дружнє і поважне ставлення один до одного може бути продемонстровано безліччю культурних форм спілкування – мовою, жестами, поглядами, мімікою, тілом, інтонаціями вербальної мови тощо. Правові регулятиви безсилі стримувати потужні творчі або руйнівні наслідки такої комунікації. Право не здатне примусити людину дійсно поважати іншу людину – тільки формально-поважно ставитися до неї, а це різні речі. Повага апелує до моральної особистості, що має свободу волі, формальна повага – до її здатності раціонально-розумно керувати власною волею.

Толерантність має місце тоді, коли людина припускає, що в неї є частка того, проти чого вона бореться, а в її ворогові є частка добра, за яку вона бореться. Тільки тоді толерантність розкривається як моральне явище, що становить компонент духовно-етичного складу і громадянської свідомості» (Кримський, 2013, с. 21).

Надання етиці чеснот дієвої сили в житті мультикультурного людства передбачає вихід за рамки споживацької свідомості, яка здатна розширювати життєвий світ людини лише «по горизонталі». Звернення до метафізичних підстав людського життя, таких феноменів, як добро, благо, щастя, висвітлює його «вертикаль», визначає масштабність людини як особистості. Метафізичність етичних феноменів

означає, що вони не просто належать до якогось вищого, сакрального, трансцендентного рівня абсолютних цінностей, а виражають природу і характер самого буття (Бродецька, 2021, с. 101).

Моральна сутність міжкультурної комунікації, що позначається поняттям толерантності, за змістом наближається до етичних установок східних культур – моральних принципів даосизму («у вей»), буддизму («ахімса»), що виражають «благочиння перед життям» (А. Швейцер), подяку людини світові за його і її існування. Східна філософія як «філософія шляху» («дао» в даосизмі, «серединного шляху» в буддизмі) також містить ідеал людини-мандрівника, «людини на шляху», яка через самовдосконалення усуває себе як джерело конфлікту, не втрачаючи можливості вдосконалюватися як людина.

Сучасна людина має усвідомити себе як «життя серед життя», позбавляючись антропоцентризму і орієнтуючись на дбайливе і відповідальне ставлення до інших життів. Слід враховувати, що поняття «людський світ» містить не тільки мультикультурність як його ознаку. Воно пов'язане і із ситуацією антропоцену, яка потребує усвідомлення, що ми постійно співіснуємо з живими і неживими істотами, планетою загалом (так званими «не-людьми») – біологічно, соціально і навіть на рівні самих структур думки, деякими з них ми пронизані або є їхньою складовою частиною. Це означає, що наше мислення про середовище (і, відповідно, те, що ми з ним робимо) безпосередньо впливає на наше існування в цьому середовищі. Розуміння того, що «процес, за допомогою якого культура змінює матеріальний світ, насправді є таким самим процесом, за допомогою якого матеріальний світ формує культуру та наш досвід», потребує «сприйняття складності сил і процесів, для яких культура є, так би мовити, центром обміну даними» (переклад наш – Авт.) (Smith, 2004, р. 26).

Людство має осмислити і сприйняти себе з позицій планетарної свідомості, піднявшись до рівня ноосфери, Всесвіту для прояснення, прийняття та здійснення своєї місії. Ці масштаби дають можливість побачити цілісну «мапу життя» мультикультурного людства, на якій все другорядне, мінливе і миттєве зникає, а універсальне, вічне, фундаментальне як основа цілісності проступає в нових, незвичних формах, знаках і символах. Можливо, створення цілісної «мапи життя людства»

стане запорукою зцілення людства як живого утворення, досягнення щастя як мети його існування.

Отже, мандрівка по «вертикальних» вимірах людського життя може бути ефективною в поверненні до етики чеснот, в пошуку способів неконфліктного існування людства, збереження життя у всьому різноманітті його проявів через дотримання толерантних форм комунікації. «Можливо, стабільний земний порядок не вдасться запровадити доти, доки людина не стане свідомо мандрівних умов свого існування», – писав Марсель (Марсель, 1999, с. 10). Універсальність цивілізаційного діалогу полягає не в тому, що він вимагає дотримання єдиної етики, а в тому, що дає можливість свідомо вибирати етичну позицію з урахуванням глобального і локального контекстів, егоїстичних та альтруїстичних прагнень, індивідуальних і колективних інтересів (Запорожан, Донникова, & Ханжи, 2020, с. 198).

Мультикультурний світ стає для людини ситуацією морального виклику, перевіркою того, наскільки важливим для неї є збереження людяності як такої, моральності як екзистенційної засади людського існування. Обмежені можливості раціональності в осмисленні вертикальних обріїв людини і людства породжують, за словами Г. Марселя, гостре відчуття людської множинності, тобто «водночас комунікативності й конфлікту, але насамперед неузгодженості (*l'irreductible*), якої не може усунути жодна раціональна домовленість. Виникає метафізична тривога, яка змушує людину сумніватись у непорушності власного центру, бути в пошуку власної рівноваги. Тривога не тільки не паралізує високе життя духу, а й навпаки, стверджує його та підтримує (Марсель, 1999, с. 158).

Мультикультурний світ презентує людину як істоту, що містить у собі безліч онтологічних проєктів, і жоден із них не розкриває її повністю. Сама по собі людина завжди – проєкт, можливість, навігатор, якому постійно необхідна зміна орієнтирів, відновлення опор, пошук свого місця у світі, вибудовування смислової цілісності свого життя (Запорожан, Донникова, & Ханжи, 2020, с. 198). Це спонукає її, торуючи свій життєвий шлях, дивитися не тільки під ноги і навколо себе, а також на обрій і далі, наверх, на зоряне небо як символ присутності Всесвіту, в глибинах якого беруть початок моральні абсолюти і головний дороговказ людства – мрія про щастя.

Унікальність етичної ситуації мультикультурного світу полягає в конфлікті «блага з благом», у зіткненні різноманітних культурних утворень, в межах яких сформувалися різні уявлення про щастя та добробут людини. Сучасна людина зробила дуже важливий крок, визнавши соціальну реальність мультикультурною, і тим самим надавши онтологічного статусу неприйнятному для себе та несумісному зі своїм життєвим світом. Наступний крок – навчитися жити і всупереч, і разом з іншим, чужим, несумісним; створити нові соціокультурні практики для неконфліктного існування.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Аристотель (2002). *Нікомахова етика* (В. Ставнюк, Пер.). Київ: «Аквілон-Плюс».
- Аристотель (1976). О душе. В *Сочинения в 4-х томах* (Т. 1, с. 371–448). Москва: «Мысль». <https://psylib.org.ua/books/arist01/index.htm>
- Аврелій, Марк (2018). *Наодинці з собою* (Р. Паранько, Пер. з грец.). Львів: «Апріорі».
- Андрос, Є. І., Шалашенко, Г. І., Загороднюк, В. П., Хамітов, Н. В., Дондюк, А. М., Лютий, Т. М., Солонько, Л. А., Коваadlo, Г. П., Ярош, О. А., & Малеев, К. С. (2010). *Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного*. Київ: Наукова думка.
- Білобровка, Р. (2019). Щастя як фізичний та духовний аспект психології людини. У *Щастя та цивілізаційний розвиток: збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції* (с. 39 – 41). Львів.
- Бродецька, Ю. Ю. (2021). *Етика співбуття: екзистенційно-онтологічні основи людського життя: монографія*. Дніпро.
- Єрмоленко, А. М. (2010). *Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи: монографія*. Київ: Лібра.
- Запорожан, В. Н., Донникова, І. А., & Ханжи, В. Б. (2020). *Между добром и злом: нравственное самоопределение человека: монография*. Одесса: ОНМедУ.
- Йонас, Г. (2001). *Принцип відповідності. У пошуках етики для технологічної цивілізації* (А. Єрмоленко, В. Єрмоленко, Пер. з нім.). Київ: Лібра.
- Кримський, С. Б. (2013). Толерантність як цивілізаційна стратегія ХХІ століття. У *Філософські діалоги'2013. Толерантність та діалог в сучасному світі: збірник наукових праць* (Вип. 7, с. 20–28). Київ.

- Лань, Сяньлинь. (2004). *Искусство благопожеланий Китая. Карьера*. Цзянси: Искусство.
- Лао Цзы. (б. д.). Дао Дэ Цзин (Ян Хин Шун, Пер.) *Psylib*. Получено марта 22, 2025 с https://psylib.org.ua/books/_laotz01.htm
- Макінтайр, Е. (2002). *Після чесноти: Дослідження з теорії моралі*. (Пер. з англ.). Київ: Дух і літера.
- Малахов, В. (2013). Проблема несумісності культурних цінностей. У *Філософські діалоги'2013. Толерантність та діалог в сучасному світі: збірник наукових праць* (Вип. 7, с. 29–40). Київ.
- Малахов, В. А. (2005). *Уязвимость любви*. Київ: Дух і літера.
- Марсель, Г. (1999). *Ното viator*. Київ: Видавничий дім «КМ Academia», Університетське видавництво «Пульсари».
- Морен, Э. (1995). *Утраченная парадигма: природа человека* (М. Собуцкий, Пер. с фр., введение, послесловие). Киев: Кармэ-Синто.
- Мортари, Л. (2017). *Забота о себе*. Тверь: СФК-офис.
- Ницше, Ф. (1998). Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. Ю. М. Антоновский (Пер. с нем.) ; К. А. Свасьян (Сост. и прим.) *Сочинения: в 2 томах* (Т. 2, с. 5–240). Москва: РИПОЛ КЛАССИК.
- Ницше, Ф. (2018). *Ранкова зоря. Думки про моральні пересуди* (В. Кебуладзе, Пер.). Темпора.
- Паскаль, Блез (2009). *Думки* (Пер. з фр.). Київ: Дух і літера.
- Пелешенко, О. (2019). Щастя поруч: середньовічні літературні мандрівки до раю. *Verbum*, 59. <https://www.verbum.com.ua/12/2019/world-of-wonders/medieval-travels-to-eden/>
- Платон. (2000). Книга сьома. В Д. Коваль (Пер. з давньогрецької та коментарі). *Держава* (с. 209–239). Київ. <http://litopys.org.ua/plato/plat.htm>
- Попов, В. Ю. (2011). *Антична ідентологія та патристична екзегеза тотожності*. Донецьк: ДонНУ.
- Рикёр, П. (1994). Терпимость, нетерпимость, неприемлемое (В. Андрушко, Пер.). *COLLEGIUM*, 4–5, 3–14. <https://burago.com.ua/p-riker-%E2%80%A2terpimost-neterpimost-ne/>
- Сартр, Ж. П. (1990). *Экзистенциализм – это гуманизм. В Сумерки богов*. Москва: Политиздат.
- Судакова, В. М., Отрешко, Н. Б., Щербіна, Віктор, Щербіна, Вікторія, Бойко, З., Чміль, Г., Демешенко, В., Гаевская, Т., Єрескова, Т., Устич, С., & Бенячак, О. (2018). *Від мультикультуралізму до транскультурності: проблема збереження цінностей цивілізованого співіснування*. Київ: Інститут культурології НАМ України.
- Табачковський, В. Г. (2002). Філософсько-антропологічне питання про сутність людини у координатах постмодерну. У *Колізії антропологічного розмислу* (с. 5–39). Київ: ПАРАПАН.

- Табачковський, В. Г. (2005). *Полісутнісне ното: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності»*. Київ: Видавець ПАРАПАН.
- Тейлор, Ч. (2004). *Мультикультуралізм і «Політика визнання»*. Київ: Альтерпрес.
- Фуко, М. (2007). *Герменевтика суб'єкта: Курс лекцій, прочитаних в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году*. Санкт-Петербург: Наука.
- Хабермас, Ю. (2001). *Вовлечение другого. Очерки политической теории*. Санкт-Петербург: Наука.
- Шопенгауэр, А. (1971). Мир как воля и представление. В *Антология мировой философии: В 4 томах* (Т. 3, с. 698–704). Москва.
- Шопенгауэр, А. (1992). О ничтожестве и горестях жизни. В И. С. Нарский (Сост., авт. вступ. ст. и прим.) *Избранные произведения* (с. 63–80). Москва: Просвещение.
- Эпикур. (1986а). Главные мысли. В Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* (2-е изд., Кн. Десятая, с. 406–411). Москва: Мысль.
- Эпикур. (1986б). Эпикур приветствует Менекея. В Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* (2-е изд., Кн. Десятая, с. 402–406). Москва: Мысль.
- Эпштейн, М. (2004). *Знак пробела: о будущем гуманитарных наук*. Москва: Новое литературное обозрение.
- Ясперс, К. (2012). *Философия: Книга вторая. Просветление экзистенции*. Москва: Канон+.
- Ban, Ki-moon (2012). *New Economic Paradigm Needed, Including Social and Environmental Progress*. <https://news.un.org/en/story/2012/04/407782>
- Blumenberg, H. (1987). *Die Sorge geht über den Fluß*. Frankfurt am Main.
- Diener, E., & Chan, M. Y. (2011). Happy people live longer: Subjective well-being contributes to health and longevity. *Applied Psychology: Health and Well-Being*, 3(1), 1–43. <https://doi.org/10.1111/j.1758-0854.2010.01045.x>
- Dummet, M. (1993). Tolerance. In *La tolerance aujourd'hui. Analyses philosophiques* (p. 15–24). Paris.
- Easterlin, R. A. (2001). Income and Happiness: Towards a Unified Theory. *The Economic Journal*, 111, 465–484. <http://dx.doi.org/10.1111/1468-0297.00646>.
- Giltay, E. J., Geleijnse, J. M., Zitman, F. G., Hoekstra, T., & Schouten, E. G. (2004, November). Dispositional optimism and all-cause and cardiovascular mortality in a prospective cohort of elderly dutch men and women. *Archives of general psychiatry*, 61(11), 1126–1135.

- Maclure, J. (2015). Multiculturalism on the Back Seat? *Culture, Religion, and Justice. The Ethics Forum*, 10(2), 141–146.
- Smith, P. (2004). Exploring Reality: Cultural Studies & Critical Thinking. *Liberal Education*, 90(3), 26–31.
- Steptoe A. (2019). Happiness and Health. *Annu Rev Public Health*, 40, 339–359. doi: 10.1146/annurev-publhealth-040218-044150.
- Steptoe, A., Dockray, S., & Wardle, J. (2009). Positive affect and psychobiological processes relevant to health. *Journal of personality*, 77(6), 1747–1776.
- Veenhoven, R. (2008). Healthy happiness: Effects of happiness on physical health and the consequences for preventive health care. *Journal of Happiness Studies*, 9, 449–469.
- Yao, Rong (2019). The Concept of Happiness in Russian and Chinese Language Consciousness. *Baltic Humanitarian Journal*, 8(4), 312–315.



*Ідеал людської природи, до якого
людству слід було б прагнути...
полягає в ортобіозі, тобто в розвитку
людини з метою досягти довгої,
діяльної і бадьорої старості,
що призводить в кінцевому періоді
до розвитку почуття насичення життям
і бажання смерті.*

Ілля Мечников

Глава 3

**ЗДОРОВ'Я
ЯК ФЕНОМЕН
ЖИТТЯ**



3.1 ФІЛОСОФІЯ ЗДОРОВ'Я: ЕТИЧНИЙ ТА МЕТАФІЗИЧНИЙ ВИМІРИ



Проблема визначення здоров'я

Що мають на увазі люди, коли бажають один одному здоров'я? Найчастіше йдеться про тілесне, фізичне здоров'я, хоча, цілком можливо, що та людина, яка бажає здоров'я, і та, якій бажають, думають про різні речі.

У Преамбулі до Уставу Всесвітньої організації охорони здоров'я зазначено, що здоров'я – це «стан повного фізичного, психічного та соціального добробуту, а не тільки відсутність хвороб чи фізичних вад»¹. У запропонованому визначенні чітко виділені три види здоров'я, які мають відображати основні виміри життя людини: тілесний, психічний і суспільний. Слід зазначити, що в уставному визначенні здоров'я, прийнятому в 1946 році, використані ідеї американського вченого Г. Сігеріст, на думку якого здорова людина

¹ Преамбула до Конституції Всесвітньої організації охорони здоров'я, затверджена на Міжнародній конференції з питань охорони здоров'я, Нью-Йорк, 19–22 червня 1946 року; підписана 22 липня 1946 року представниками 61 країни (Архівні документи Всесвітньої організації охорони здоров'я, № 2, с. 100), введена в дію 7 квітня 1948 року.

«відрізняється гармонійним фізичним та розумовим розвитком і добре адаптована до навколишнього фізичного та соціального середовища. Вона повністю реалізує свої фізичні та розумові здібності, може пристосовуватися до змін у навколишньому середовищі, якщо ці зміни не виходять за межі норми, і робить свій внесок у добробут суспільства, пропорційний своїм здібностям. Здоров'я тому не означає просту відсутність хвороб: це щось додаткове, це життєрадісне та охоче виконання обов'язків, які життя покладає на людину» (Горбунова, 2000, с. 61–62).

У листопаді 1998 року Виконавчий комітет ВООЗ запропонував внести зміни в Преамбулу до Уставу (ЕВ101/7) і визначити здоров'я як «динамічний процес повного фізичного, психічного, душевного і соціального добробуту, а не лише відсутність хвороб чи фізичних дефектів» (ВООЗ, 1998). До визначення здоров'я було додано поняття «душевне благополуччя», а «стан» замінено на «динамічний процес». Проте уставне визначення здоров'я залишається незмінним, хоча в наукових колах продовжується його обговорення.

У сучасних дослідженнях здоров'я визначається як: *норма функціонування організму на всіх рівнях його організації; динамічна рівновага (гармонія) життєвих функцій організму; повноцінне виконання людиною основних соціальних функцій, участь у житті суспільства й активна трудова діяльність; здатність організму адаптуватися до умов навколишнього середовища, що змінюється; відсутність патологічних змін і нормальне самопочуття; повне фізичне, духовне, розумове й соціальне благополуччя* (Бойчук, 2017, с. 6).

У цьому контексті доцільно навести думки Миколи Амосова щодо визначення здоров'я, зокрема, про недостатність тільки якісного визначення здоров'я (тобто через поняття норми). Як доповнення вчений запропонував поняття «кількість здоров'я» – суму резервних потужностей основних функціональних систем організму (серцево-судинної, дихальної та ін.). Отже, здоров'я, за визначенням М. Амосова, це певна норма й водночас резерв організму, який можна вимірювати через так званий коефіцієнт резерву – максимальну кількість функції, співвіднесену з її нормальним рівнем. Здоров'я – це «резервні потужності» клітин, органів, цілого організму. На думку вченого, «сумарні резервні потужності» є не тільки найважливішою характеристикою стану

здоров'я, не менш важливі вони і для визначення ставлення організму до хвороби (Амосов, 2002).

Насамперед здоров'я є предметом досліджень у галузі медицини та біології, хоча, безумовно, як феномен життя воно є предметом міждисциплінарних досліджень. Виокремлення різних видів здоров'я (фізичного, психоемоційного, інтелектуального, соціального, ментального тощо) призводить до зростання кількості визначень у межах окремих дисциплін і актуалізує дослідження його як складного, багатовимірного, але цілісного феномену. До кількості визначень додається ще й різноманіття наукових підходів до дослідження проблеми здоров'я. Зокрема, О. Біланов виділяє такі підходи: нормоцентричний (здоров'я як оптимальний рівень функціонування організму людини); феноменологічний (здоров'я як опосередкований досвід фізичного нездужання); холістичний (здоров'я як інтегративна цілісність); аксіологічний (здоров'я як загальнолюдська цінність); крос-культурний (здоров'я як соціокультурний феномен); дискурсивний (здоров'я як продукт концептуалізації соціальної та психічної реальності); інтегративний (здоров'я як результат інтеграції вищезазначених моделей і схем на єдиній концептуальній основі) (Біланов, 2020, с. 10).

Зрозуміло, що здоров'я є комплексним і водночас цілісним феноменом, усі складові якого узгоджуються, утворюючи синергійну єдність. Розкриття «механізму» виникнення цієї цілісності – це онтологічна, методологічна і практична проблема, до вирішення якої мають бути залучені теоретики та практики з різних галузей науки, оскільки «розпорошення» проблематики по різних дисциплінах призводить до браку «конструктивного та уніфікованого підходу до визначення здоров'я», створює труднощі й невизначеність в результатах наукових досліджень та компетентного пошуку оптимальних шляхів здоров'язбереження (Бойчук, 2017, с. 6).

Ідеться про затребуваність *філософії здоров'я*, яка, маючи необхідний методологічний інструментарій, спираючись на наукову модель світу та відтворюючи образ людини в актуальному світоглядно-ціннісному контексті, здатна осмислити різні практики здоров'я і запропонувати якщо не модель здоров'я, то принаймні її базові системоутворюючі принципи. Предметом філософії здоров'я має бути людина як жива істота, життя якої розглядається в його головних вимірах

(біологічному, психічно-духовному, соціокультурному і планетарному). На перетині цих вимірів виникає феномен здоров'я.

Отже, бажаючи один одному здоров'я, ми маємо на увазі джерело й першооснову нашого життя: спочатку здоров'я, потім – усе інше. Тобто інтуїтивно людина створює «вертикаль» або піраміду цінностей, в основу якої закладає здоров'я. Інакше кажучи, здоров'я – це не мета існування, а ресурс і благо (цінність), це – позитивна концепція, основу якої становлять фізичні, особистісні та соціальні можливості людини (Глосарий, 1998, с. 1). У такому розумінні здоров'я дає можливість людині жити індивідуально неповторним і продуктивним життям.

Але слід враховувати, що здоров'я є ще й «продуктом» життя, що визначається якістю людських відносин зі світом. Отже, ціннісний статус здоров'я зумовлений тим, що воно є необхідною умовою активного, повноцінного життя людини (джерелом життя) і водночас наслідком, інтегративним результатом взаємодії людини зі світом, і тому разом із благополуччям може бути розташоване на вершині ціннісної піраміди. Як динамічний стан, здоров'я «пронизує» всі сфери життя людини, «є складовою частиною загальної культури особистості і не просто проявляється в здорових життєвих звичках особистості, а стає критерієм оцінки способу її буття» (Бойчук, 2017, с. 11).

Зв'язок здоров'я із ціннісним змістом життя людини розкривається в первинних смислах, що формують значення цього поняття в різних мовах і культурах. Наприклад, у слов'янських мовах воно походить від старослов'янського *сѣдравъ*, яке, зі свого боку, від *dorvo* – «дерево». Бути здоровим означало бути схожим на дерево, насамперед міцністю, силою. За цим смисловим зв'язком проглядається поширений у всьому світі стародавній міф про світове дерево (у слов'ян найчастіше це дуб). Ототожнення світу з деревом символізувало його структурованість, поділ на три частини – верх (крона), середина (стовбур) і низ (корені), а отже, і сталість, цілісність світу (Попович, 1998, с. 7–21).

У китайській мові слово «здоров'я» складається з двох ієрогліфів – 健康. Ієрогліф 健 спочатку використовувався у значенні «зводити каркас», пізніше набув значення «пряма, струнка», а також «сильна і здорова спина» і потім стійкого значення – «здоровий», «міцний», «сильний» (Сюй Шэнь, 1963).

У складі ієрогліфа 康 є «смысловий ключ» – вода, оскільки він зображує людину, що черпає воду відром. Можна припустити, що йдеться про давні вірування китайців (до речі, не тільки китайців) у чудоїдну силу води, яка є необхідним джерелом життя. Пізніше початкове значення «нахилившись, черпати воду відром» було втрачено й виникло інше – «душевна рівновага та гармонія», а також похідні значення – «врівноважений», «безтурботний», «вільний», «умиротворений». Таким чином, разом ієрогліфи 健康 складають єдине і основне значення – «справжнє здоров'я». Причому, ієрогліф 健 позначає тілесне, фізичне здоров'я, ієрогліф 康 – душевний спокій, врівноваженість, тобто психічне здоров'я (Сюй Шэнь, 1963).

У зв'язку із цим спадають на думку образи, які використовував Платон для пояснення смислу життєдіяльності людини. Він порівнював людину з виночерпцем, перед яким течуть два струмені – струмінь задоволення (меду) і струмінь розуміння (схожий на чисту воду). Сама по собі вода позбавлена смаку, а мед може бути отруйним, отже, цілющий напій життя можна отримати, якщо якнайкраще змішати два струми.

Ідея здоров'я як гармонійного, збалансованого стану людини і як головної цінності життя є спільною для Заходу і Сходу. Відмінності простежуються в розумінні шляхів до гармонії та щастя – від власно медичних засобів і форм лікування до способів життя різних народів, світосприйняття та світорозуміння, що визначають культурні особливості. У Китаї у згадуваних нами вченнях даосизму та конфуціанства людина осмислювалась як частина Всесвіту, в якій гармонійно поєднуються Небо та Земля: «Людина – того ж роду, що Небо та Земля, несе у собі природу п'яти незмінностей... Природа її спирається на розум і не спирається на силу. Розум цінний тим, що збереження людського «Я» вважає найціннішим (Поплавская, 2019, с. 114). Унікальні методики духовних і фізичних практик оздоровлення людини та гармонізації її природних сил, що виходять із взаємозумовленості матеріального та психічного, тіла та свідомості, виникли в індійській філософсько-релігійній традиції. У стародавніх греків ідея здоров'я як гармонійного стану виражається через поняття калокагатії (*καλοζ* – «прекрасний»; *αγατοζ* – «хороший»), що означає єдність краси і добра. Краса, як одна з властивостей Космосу, у греків стає також головною ознакою людини як мікрокосмосу й передбачає насамперед тілесну красу

(*калоζ* характеризує фізично розвинене тіло як результат гімнастичних вправ), але вона можлива тільки за умови краси внутрішньої, духовної (*аватоζ* означає «гармонійний дух у суспільному житті»). Калокагатія як гармонійне поєднання здорового тіла і здорового духу в грецький освіті зумовила обов'язкові заняття гімнастикою і музикою, яка розумілась як гармонія слова, звуку й танцю. Платон, наприклад, розглядав музичну освіту в суто практичному аспекті – як інструмент, що забезпечує моральний та естетичний розвиток людини, як запоруку її здоров'я (Ganieva, 2022, р. 42). Здоров'я, таким чином, стає естетичною категорією, розуміється як прояв краси людини в усіх її вимірах.

Не можна не згадати і реформатора античної медицини Гіппократа, який наголошував на необхідності враховувати цілісну людську природу і слідувати їй у лікуванні: «Добрий стан людини є певна природа її, яка викликає природним шляхом рух, що приводить до гармонії за допомогою дихання, теплоти і перетравлення соків, будь-якої взагалі дієти та інших умов, якщо тільки не буде якогось недоліку від народження або від самого початку» (цит. за: Опарин, 2021). Молодший сучасник Гіппократа Платон рекомендував у вивченні природи душі слідувати методу Гіппократа у вивченні природи тіла, оскільки неможливо добре пізнати душу, не розуміючи природи всього.

У зв'язку із цим важливо підкреслити зв'язок між словами «здоров'я» і «цілий», «цілющий». «Зцілити» означало «поправити», «починити», тобто повернути цілісність. Наприклад, англійське слово *health* походить від староанглійського *heer* – «цілісність», «цілий». В українській мові «зцілення» означає те саме, що й «одужання».

Виявляється, що хвороба є проявом порушення цілісності людини, розбалансування складних процесів, що відбуваються в організмі, тілі, психіці або соціокультурному оточенні. За словами Багвана Шрі Раджніша (Ошо), «слово «зцілювати» походить від того самого кореня, що й слово «цілий» або «священний». Зцілюйте людину, і вона стане цілісною, а коли вона цілісна, вона стає священною. Це єдиний процес» (Ошо, 2019, с. 94).

Стає зрозумілим, що аналіз здоров'я як гармонійного стану людини, потребує і прояснення природи хвороби як стану, що свідчить про втрату цілісності. Таким чином, проблема здоров'я по суті є проблемою здоров'я / хвороби, причому, якщо поняття здоров'я визнається

багатоаспектним і таким, що потребує міждисциплінарних зусиль, поняття хвороби нібито звужує проблему до медико-біологічної, навіть більше – до компетентності конкретного спеціаліста. За словами Світлани Пустовіт, хвороба ніби вписана в систему тіла (органів і систем), навіть якщо хворий перестав бути суб'єктом недуги. Хвороба розуміється як «те, що “всередині” людини, що може побачити, виявити, зрозуміти тільки *спеціально підготовлений спеціаліст*, а не сама людина, яка знаходиться в особливому стані». Лікар, таким чином, «опиняється в середині абсурдної боротьби за життя фізичних тіл, відокремлених від суб'єкта з його унікальним життєвим досвідом та правом вирішувати власну долю» (Пустовіт, 2022, с. 11).

Отже, теза Гіппократа «лікуємо не тіло, а людину» також потребує уточнення, оскільки модель здоров'я має базуватись на ідеї цілісної людини як тілесно-духовної істоти, а також враховувати особливості її взаємодії з природно-соціо-культурним оточенням, яке, до речі, також може бути «здоровим» або «хворим». Усе це визначає складну динаміку здоров'я / хвороби як протилежних, але взаємопов'язаних станів життя людини.

Цей суперечливий зв'язок проявляє себе в тому, що людина, загалом почувуючись здоровою, може відчувати певні хворобливі стани, до яких здатна призвичаюватись, і тому її визначення норми може не збігатися з медичним. Оцінюючи свій стан здоров'я, вона орієнтується і на власний життєвий досвід, і на загальнокультурні стандарти. Ольга Гомілко висловлює на перший погляд парадоксальне твердження: «Здоров'я – це індивідуальний стан хворобливості, котрий сприймається особистістю за нормальний стан існування» (Гомілко, 2021, с. 35–36). Саме тому здоров'я є відносною нормою, яка підтримується силою звички, і є відчуттям звичного для конкретної людини функціонального стану свого організму. Людина постійно відчуває певне подразнення, що «витікає» із її плоті, вона повсякчас перебуває у болю, але саме біль підтверджує те, що людина жива. Дослідження здоров'я/хвороби, таким чином, потребують врахування антропологічних вимірів, виявлення логіки вироблення самовідчуття та практик виходу з патологічних станів, представлених в індивідуальному життєвому досвіді, а також у культурній історії людського тіла (Гомілко, 2021, с. 35–36).

Схожі думки висловлює і Світлана Пустовіт, вказуючи на зростаючу технологічність, наукоподібність сучасної медицини і водночас на утопічність вимог до неї бути більш гуманістичною, пацієнт-орієнтованою, успішною і безпечною. У ситуації нав'язування суспільству медикалізованого стилю життя ці вимоги виходять за межі доказової медицини і є свідченням кризи медицини як соціального інституту (Пустовіт, 2021, с. 72). Це потребує формування моделі здоров'я як життєвого світу людини, який конститується в горизонті життєво-історичного довкілля й основу якого становлять особистісні переживання, різноманітний повсякденний досвід і практика (Пустовіт, 2022, с. 18). У розумінні здоров'я як життєсвіту здійснюється перехід від «негативного» (відсутність хвороби) до «позитивного» його розуміння, у якому вирішальну роль відіграють благополуччя, індекс щастя, можливості повнокровного, насиченого життя, свободний вибір способу життя, шляху до вирішення повсякденних проблем. Здоров'я стає одним з екзистенціалів життєвого світу, в якому унікальний життєвий і практичний досвід пацієнта є обґрунтованою альтернативою когнітивно-дискурсивних наукових підходів до розуміння здоров'я і хвороби, а процес одужання – здійсненням покликання людини більш глибоко і ґрунтовно стати особистістю (Пустовіт, 2022, с. 18, 20).

Здоров'я стає умовою і свободою людини бути «тут і зараз», проживати кожну мить життя як унікальну подію, фіксувати співприсутність у світі людей і речей. Як життєсвіт, воно є суб'єктивним та інтерсуб'єктивним досвідом з обміну навичками і практиками збереження здоров'я на рівні, якій задовольняє саму людину, де сходяться індивідуальні життєві сценарії і соціальні стратегії збереження здоров'я (Пустовіт, 2021, с. 73–74).

У моделі здоров'я як життєсвіту стає зрозумілим діалектичний зв'язок здоров'я і хвороби, насолоди і страждання, радості і болю, щастя і нещастя. Ці протилежні прояви життя змушують людину перебувати в постійному русі, індивідуально визначати свій стан (як неблагополуччя та хворобу або благополуччя та здоров'я), порівнювати його з соціальними нормами, прагнути щастя й добробуту, сприймаючи біль, страждання і хвороби не тільки як індикатори порушення гармонії, але й як індикатори прийдешніх змін; нарешті, добровільно й осмислено обирати власний спосіб життя як шлях зцілення.

Розуміння здоров'я як життєсвіту розкриває смисловий зв'язок між здоров'ям, культурою, мораллю і щастям, виводить у світ універсальних цінностей. При цьому здоров'я залишається унікальним феноменом, оскільки є даністю і здобутком конкретної людини з усім набором її особистісних характеристик, умов життя, соціокультурних зв'язків тощо.

Але потрібно зазначити, що в «науках про здоров'я» культура здебільшого розглядається як вторинний фактор, іноді навіть як негативний – як середовище різноманітних ризиків для здоров'я, джерело хвороб. Дійсно, культурні традиції, усталені норми та стереотипи, тенденції моди, гастрономічні уподобання, взагалі стиль життя часто не узгоджуються з медичними нормами й порадами лікарів-спеціалістів. А втім, у філософській, зокрема феноменологічній традиції, культура осмислюється як життєвий світ, що і створюється людиною, і створює людину, а тому соціокультурне середовище не означає тільки оточення, зовнішній світ, центрований навколо людини.

Культура є специфічно людським способом буття, «другою природою», що утворюється шляхом «розгортання» людської природи (сутності). Це розгортання супроводжується створенням і відтворенням морально-етичних засад культури, які визначають ціннісні орієнтири в прагненні людини до благополучного та здорового життя. Отже, йдеться про взаємозв'язок здоров'я як екзистенціалу життя з моральною сутністю культури, її ціннісно-смисловим змістом, у контексті якого і здоров'я набуває моральної цінності. Воно сприймається як благо, але за умови морального вдосконалення людини, через її турботу не тільки про власне життя, але й про здоров'я та життя інших людей, врешті-решт, Життя в усіх його проявах. У контексті культури здоров'я стає проявом сили життя.

Необхідність аналізу культурної, морально-етичної сутності здоров'я зростає і в зв'язку з тим, що у філософсько-антропологічних і культурологічних дослідженнях існує парадоксальна ситуація – здоров'я, яке є умовою і способом буття людини у світі, залишається поза увагою науковців. Таку ситуацію у філософській антропології висвітлював В. Табачковський, підкреслюючи, що «традиційні уявлення

про людську сутність здебільшого зводилися до такого собі усереднення: *доросла (але не стара), фізично здорова, діяльно-активна, характерологічно одномірна (а відтак, позбавлена ендотимних засад), етнокультурно нейтральна істота, невизначеної (читай – чоловічої) статі»* (Табачковський, 2005, с. 340).

При цьому слід зазначити, що у філософській антропології ХХ століття виник образ «нездорової», «хворобливої» людини (агресивної, шизофренічної, схильної до афектів, девіації, насильства, руйнування тощо), що значно збільшило і без того велику відстань між здоров'ям і культурою. Додатковим фактором стало поширення морального релятивізму, відмова від абсолютних моральних орієнтирів, а отже, онтологічного зв'язку людини, культури і здоров'я. Зрозуміло, що цей зв'язок є складним, опосередкованим, неоднозначним, але саме тому виявлення духовно-онтологічної та соціокультурної сутності здоров'я є необхідним.

Як уже було зазначено, ключовим поняттям в уставному визначенні здоров'я є благополуччя, етимологічно пов'язане з поняттям «благо». Здається, що поняття здоров'я, таким чином, «автоматично» набуває морально-етичного «навантаження», стає моральною цінністю, разом з якою виникає асоціативний ряд емоційно забарвлених понять «радість», «задоволення», «гармонія» і, звісно, «щастя». Продовжуючи думку про здоров'я як благо, ми виходимо на моральні категорії відповідальності, справедливості, гуманності, що визначають його статус не тільки як індивідуального надбання людини, але і як соціальної цінності, умови єдності людини зі світом.

Однак слід зазначити, що поняття благополуччя має смисловий відтінок, важливий для прояснення культурної, моральної природи здоров'я. Він проясняється, якщо звернути увагу на розповсюджений переклад англійського слова *well-being*. В українських перекладах уставного визначення здоров'я найчастіше використовується слово «благополуччя» – як калька з російської «благополучие». А втім, в українській мові є слово «добробут», яке, якщо в нього «вслухатись», має інший смисл і вказує на іншу життєву стратегію.

У «стратегії благополуччя» простежується позиція очікування людиною блага від когось або чогось (рос. «благо получить»). Юрій Швалб зазначає, що таке трактування відповідає первинному тлумаченню благополуччя як «хорошого випадку», дії «доброї долі»,

яка не залежить від людини. Благополуччя як «дарунок» долі позначає здебільшого пасивну позицію людини – вона переживає цей щасливий випадок, але не створює його сама. Отже, благополуччя стає певною міфологемою, що задає функціональну структуру і спосіб розуміння людиною життєвих подій та поєднує поняття долі (або іншого надсуб'єкта), щастя й удачі (Швалб, 2019, с. 259).

У міфологемі благополуччя як рідкісної удачі бере початок і уявлення про здоров'я як наданий людині при народженні життєвий потенціал, якого вистачить на тривале повноцінне життя і тому нібито не потрібні додаткові зусилля для його збереження і поповнення. Таке ставлення до здоров'я є поширеним, особливо серед людей молодого віку, сповнених життєвих сил і впевнених, що інакше і бути не може. Хоча, напевно, здоровій людині будь-якого віку важно уявити себе хворою, тому первинний смисл благополуччя як очікуваного «дарунка» долі залишається не тільки первинним, але й визначальним для буденної свідомості з відповідним ставленням до здоров'я. За словами Миколи Амосова, бути здоровим приємно, але якщо людина весь час почуває себе здоровою, діє закон адаптації: здоров'я перестають помічати, воно не дає компонента щастя (Амосов, 2002).

Перехід від пасивного очікування благополуччя і щастя до активного, добродісного життя можливий через максимально щире переживання вдячності (долі, надсуб'єкту в релігійній свідомості, іншій людині), яка, за словами Ю. Швалба, стає поштовхом для благодіяння. Вдячність трансформує благополуччя з «дарунка долі» або «доброти душевної» на людський обов'язок і повинність (Швалб, 2019, с. 261-262). Можна стверджувати, що в такому випадку «стратегія благополуччя» змінюється на «стратегію добробуту», оскільки вдячність виявляє ціннісне ставлення людини до отриманого блага і спонукає її відповідати «добрій долі» власними добрими вчинками. Вони дають людині «моральне задоволення від власної благодіяльності» як «провідної форми переживання благополуччя» (Швалб, 2019, с. 263). При цьому базовим конструктом замість долі стає справедливість, що і зумовлює зміну стратегії, перехід від «очікування» блага до «життя у добрі», у тому числі серед добрих людей. Справедливість виявляє соціальну природу добробуту, вказує на неможливість досягнення його без турботи й відповідальності за добробут інших.

У такому контексті зрозумілими стають положення Всесвітньої декларації з охорони здоров'я, прийнятої в 1998 році: «Ми визнаємо, що покращення здоров'я та добробуту людей є кінцевою метою соціального та економічного розвитку. Ми віддані етичним концепціям справедливості, солідарності та соціальної справедливості, а також врахуванню гендерної перспективи в наших стратегіях. Ми наголошуємо на важливості зменшення соціальної та економічної несправедливості для покращення здоров'я всього населення» (The Fifty-first World Health Assembly, 1998). Як бачимо, у декларації виокремлюються етичні принципи справедливості, що вказують на індивідуальні аспекти здоров'я і здорового життя людини; поняття соціальної справедливості орієнтує на суспільне життя людей, в оздоровленні якого провідна роль належить політичним, економічно-правовим та іншим факторам, що зберігають етичну складову в культурному просторі.

Отже, слово «добробут» насичене етичними смислами, що орієнтують на активне добре життя. До речі, в українській мові є слово «добродій», яке позначає не тільки добру людину. Воно містить і моральний заклик – добро дій! Адже дуже часто людина, стикаючись з несправедливістю, невдачею, нещастями, ставить питання: «За що мені все це?» У ньому проглядається жалісливе, егоїстично-пасивне ставлення до себе, те саме очікування «доброї долі» і образу на «невдячну долю». «Стратегія добробуту» (і доброї дії) спрямована на життя у добрі, створення і ствердження добра («добру бути», «в добрі бути»), тому формує інше ставлення до несправедливості, взагалі до будь-яких життєвих негараздів. Стикаючись із ними, людина запитує себе: «Для чого мені все це?» – і в пошуках відповіді здатна переосмислювати і змінювати себе, своє життя, вчитися позитивно сприймати невдачі, помилки й навіть хвороби, відповідально ставитися до себе, свого організму, психічного стану, способу життя тощо і в такий спосіб поширювати своє «добре буття» на інших людей.

«Стратегія добробуту», таким чином, враховує егоальтруїстичну сутність людини й унікальну природу здоров'я як її життєвого світу. Зрозуміло, що благодіяння щодо інших не мають здійснюватися «за будь-яку ціну», тим більше – ціною власного здоров'я. Втім, зрештою вибір залишається моральним правом кожної конкретної людини, адже йдеться про її власне здоров'я та життя.

Слід зазначити, що проблема вибору між альтруїзмом та егоїзмом (або між особистим і загальним благом) бере початок в концепціях гедонізму (від грец. *ἡδονή* – «задоволення») та евдемонізму (від грец. *eudaimonia* – «щастя, блаженство»). Обидві склалися в античній філософії і є дуже близькими в розумінні особистого блага, але між ними є відмінності, на які варто звернути увагу, розрізняючи поняття «благополуччя» і «добробут».

Смислові витoki гедонізму, пов'язані з ідеями Арістіппа, учня Сократа, та його послідовників, є близькими до «стратегії благополуччя» з вираженими егоїстичними прагненнями. В уникненні страждань перевага надається насолодам, які емоційно переживаються людиною, тобто тілесним, матеріальним. Гонитва за поодинокими насолодами як самоціль людського існування стала головною ознакою гедонізму й викликала як численні його інтерпретації, так і критику гедоністичної моралі загалом. Не прийнятий християнським світоглядом з його вимогою щирої любові і смиренності, пізніше, у XVIII ст., гедонізм поєднується з матеріалістично орієнтованими соціально-філософськими вченнями. Теорія природної моральності (Ф. Бекон, Т. Гоббс) сприяла популяризації ідеї особистого блага з культом гедоністичних цінностей, що закріплюється в суспільстві завдяки утилітаризму. Так, І. Бентам виходить із того, що кожна людина прагне до максимізації особистого, а не загального задоволення, тому «етичним» він визначає те, що «приносить найбільше щастя найбільшій кількості людей» (Бродецька, 2021, с. 32). Отже, щастя ототожнюється з максимізацією задоволення, уникненням болю та принципом корисності для більшості.

Популяризація утилітаризму в XIX–XX ст. (Дж. С. Мілль, К. Менгера, Л. Мізес) закріплює гедонізм як ідеологію капіталістичного суспільства – суспільства споживання, він стає незамінним компонентом етосу реклами, психології успіху та благополуччя, зв'язуючи користь із задоволенням.

Легітимація і поширення гедоністичного світоставлення створює загрозову для культури ситуацію, оскільки сприяє трансформації ідеї індивідуального блага в егоїзм. Водночас «колообіг» гедоністичних мотивів в етиці, філософії, психології, мистецтві засвідчує їх неминуще антропологічне значення, адже людина має сутнісну потребу в насолоді життям, відсутність якої звужує її духовні обрії (Малахов, 2006).

Можна простежити зв'язок між гедонізмом з його орієнтацією на задоволення матеріальними речами і «стратегією благополуччя». Так, сьогодні соціальне благополуччя оцінюється насамперед за економічними показниками рівня та якості життя; матеріальний показник є головним і в оцінці благополуччя окремої людини, опереджаючи здоров'я та безпеку (Рудоміно-Дусятська, 2018, с. 95).

Гедоністичний підхід в аналізі психологічного благополуччя робить акцент на емоційному забарвленні життя, викликаному задоволеністю роботою, шлюбом, відпочинком, здоров'ям тощо. При цьому евдемонічний підхід до проблеми психологічного благополуччя акцентує увагу на свободі волі, особистісному рості та самореалізації, які стають запорукою довготривалого щастя і не обов'язково пов'язані із задоволенням фізіологічних потреб. Основу психологічного благополуччя становлять: автономія, особистісне зростання, самоприйняття, життєві цілі, володіння довкіллям, позитив у відносинах, до яких також додаються смисл і цінність власного життя (Вернік, 2019, с. 5). За цими ознаками проглядається «стратегія добробуту», адже йдеться про ціннісно-позитивні нематеріальні речі, як і є пріоритетними в уявленнях людини про щастя.

Починаючи із Сократа, Арістотеля й Епікура, евдемонізм розглядає щастя як здатність людини насолоджуватись життям через досконале облаштування свого внутрішнього світу та стосунків з іншими людьми і таким чином орієнтується на егоальтруїстичну природу людини, а також на метафізичні етичні принципи. Еволюція евдемонізму призводить до формування етики відповідальності (М. Вебер, Ж.-П. Сартр, В. Канке, Г. Йонас, Х. Ленк, А. Янг, Е. Левінас, Д. Міллер, К. Лейк), «етики благоговіння перед життям» (А. Швейцер) як природно обумовленої, принципи якої навчають людину служити суспільству, не приносячи себе в жертву (Бродецька, 2021, с. 38). Етика відповідальності дає можливість людині управляти своїми діями, встановлювати межі дозволеного, сприяти вдосконаленню суспільства. Г. Йонас розрізняє відповідальність за наслідки дій та відповідальність за те, що потрібно робити, і закликає людину чинити так, щоб наслідки її діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на Землі (Йонас, 2001).

Евдемоністичні тенденції простежуються і в сучасній «етиці чесноти» (А. Макінтайр, П. Гіч, Ф. Фут, М. Слоут, Р. Хьортхаус,

К. Свонтон), яка переосмислює традиційну мораль, що сформувалася в античній та середньовічній традиції, і переміщує увагу з наслідків вчинків на цілісний характер людини, її досконалість і чесноти. Етика чесноти арістотелівського зразка протиставляє консеквенціалізму (у якому морального значення набувають лише наслідки дії, а не дія сама по собі) конкретні чесноти, які визначають вчинки людини як справедливі й несправедливі, чесні й безчесні, мужні й боязкі (Бродецька, 2021, с. 41).

Шляхи до щастя індивідуальні, різноманітні й водночас універсальні в тому сенсі, що пролягають в силовому полі моральних абсолютів. Культура, надаючи людині можливість обирати індивідуальні життєві шляхи, потребує осмисленого і відповідального вибору моральної позиції. Здоров'я, як життєсвіт людини, результат і показник її щасливого життя, є поєднанням різних етичних стратегій. Але при цьому важливим є вміння людини дотримуватися «серединного шляху» – зберігати цінність особистого щастя та пам'ятати про свою місію як «життя серед життя». У такому контексті «стратегія добробуту» здається більш перспективною і особливо затребуваною в сучасному суспільстві.

Метафізичний вимір здоров'я

У дослідженні здоров'я як складного та багатовимірного феномену важливо акцентувати увагу не тільки на здоров'ї окремої людини, але й враховувати історичний вимір здоров'я, простежувати динаміку життя поколінь, націй, людства загалом. Саме на рівні людства виявляється глибинний зв'язок здоров'я і життя в його суто біологічному та людському проявах. У зв'язку із цим доцільно звернутися до ідей філософської антропології, яка, ставлячи людину в центр своїх міркувань, здатна об'єднувати різні рівні, масштаби її існування, занурюватись в глибини її психологічного життя й сягати масштабів Всесвіту. В такому контексті здоров'я стає онтологічною якістю живого, а на рівні людського життя – проявом розумності та моральності.

У середині минулого століття Теяр де Шарден у відомій книзі «Феномен людини» із жалем писав про те, що у своїх зображеннях універсуму наука ще не знайшла місця людині: «Фізиці вдалося тимчасово окреслити світ атома. Біологія змогла накласти певний порядок

на конструкцію життя. Підтримувана і фізикою, і біологією, антропологією, в свою чергу, робить все можливе, щоб пояснити будову людського тіла і деякі його фізіологічні механізми. Але коли всі ці риси зібрані разом, портрет явно не відповідає дійсності. Людина, як її сьогодні здатна реконструювати наука, є такою ж твариною, як і інші...» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1959, p. 163).

Тєяр де Шарден продовжує головну думку засновника філософської антропології М. Шелера про те, що той смисл, який вкладає наука в поняття «людина», означає лише невелику область хребетних тварин, тоді як людина, належачи до тваринного світу, гранично протилежна йому. М. Шелер не тільки наполягав на необхідності цілісного знання про людину, але й визначив його масштаби, з яких можна з'ясувати та зрозуміти сутність людини. У програмному документі філософської антропології М. Шелера, книзі «Становище людини у космосі» (“Die Stellung des Menschen im Kosmos”) порушується проблема пошуку особливого, метафізичного місця людини у світі. Людина для Шелера – це «Х», який може бути безмежно відкритий світові, настільки, що стає екзистенційно незалежним від органічного світу, свободи та відчуження, від примусу та тиску, від «життя» як такого. У цієї істоти є власний світ – дух.

М. Шелер особливо наголошує на тому, що ні плоть і душа, ні тіло і душа, ні мозок і душа не становлять онтичної протилежності в людині. Протилежність, яка виявляється і суб'єктивно переживається людиною, – це протилежність між життям і духом. Але обидва ці принципи, «життя» і «дух», передбачають один одного: «дух ідеїзує життя, але тільки життя здатне привести в дію і здійснити дух» (переклад наш – Авт.) (Шелер, 1988, с. 61–62).

Ідеї Шардена і Шелера не втрачають своєї актуальності і в першій чверті ХХІ століття, змушуючи брати до уваги метафізичний рівень життя у створенні моделі зцілення людини та людства.

Про найвищий вимір – вимір специфічно людських проявів, у якому тільки і можна виявити єдність людини, писав відомий австрійський психотерапевт і філософ В. Франкл, наголошуючи, що людина є «антропологічною єдністю», всупереч різноманіттю, незважаючи на онтологічні відмінності, на різницю між різними формами буття (Франкл, 1990, с. 48). Постійну орієнтованість людського

буття на щось, що перебуває поза ним, чи на когось Франкл визначив як «самотрансценденцію людського існування», через яку людина знаходить смисл у тому, що пробуджує в ній любов (Франкл, 1990, с. 29).

Важливо зазначити, що, порушуючи питання про формування цілісного образу людини, В. Франкл підкреслює необхідність формування образу здорової людини. Свою роботу «Людина в пошуках справжнього сенсу» (Man's Search for Ultimate Meaning) він починає таким симптоматичним твердженням: «У кожного часу свої неврози – і кожному часу потрібна своя психотерапія. Сьогодні ми, по суті, маємо справу вже з фрустрацією не сексуальних потреб, як у часи Фрейда, а з фрустрацією потреб екзистенційних. Сьогоднішній пацієнт не стільки страждає від почуття неповноцінності, як у часи Адлера, скільки від глибинного почуття втрати сенсу, що поєднується з відчуттям порожнечі, – тому й говорю про екзистенційний вакуум» (переклад наш – Авт.) (Франкл, 1990, с. 24).

Засновник онтопсихології Антоніо Менегетті сформулював цю проблему як «метафізичну ностальгію по буттю» (Менегетті, 1993b). На його думку, наука взагалі і, зокрема, науки про людину продовжують ігнорувати метафізичний рівень життя людини, без якого людина як жива істота втрачає цілісність. Вторячи Шелеру і Шардену, Менегетті запитує: «Що таке людина з погляду науки?». І відповідає: «Для медика – це фізичне тіло, для хіміка – набір певних речовин, для юриста або судді – особистість, що володіє правами, для економіста – елемент ринку... а... з погляду психолога... енергетичний центр, який довгий час переміщається та формується на цій планеті» (переклад наш – Авт.) (Менегетті, 1993а, с. 19). Сучасна наука позбавила людину метафізичного виміру як однієї з її найважливіших онтологічних характеристик. Наука не враховує той факт, що людині притаманний непереборний потяг до самореалізації і виходу за межі того, що вже досягнуто досвідом. Втрата цієї внутрішньої невиразної потреби, прагнення всього людського життя до чогось високого й абсолютного, що виходить за межі повсякденних благ, прирікає людину на безрадісне існування, позбавлене напряду та сенсу. Людина опиняється в ситуації екзистенційного вакууму як форми прояву душевного захворювання особистості, яка дедалі більше набуває характеру знамення часу (Горбунова, 2000, с. 61–62).

Як наслідок, маємо незрілість та невігластво людини-маси – основного джерела неблагополуччя. «Всі існуючі проблеми, – стверджує Менегетті, – є «піною», що плаває на поверхні океану, вони є в багато разів збільшеним, я навіть сказав би «психосоматичним» відображенням величезної, неймовірної незрілості мільйонів і мільйонів індивідів, так званих маленьких людей. Саме вони є акумуляторами всесвітнього неврозу, який, будучи вираженням у окремої особи, визначається як патологія» (переклад наш – Авт.) (Менегетті, 1993с).

Отже, аналіз здоров'я тільки в трьох основних вимірах – фізичному, психологічному та соціальному – унеможливає розуміння його сутності як зцілення, тобто як постійного відновлення та підтримки гармонії цілісної людини із цілісним світом, що містить й метафізичний рівень. Так, фізичне здоров'я найчастіше визначається як «відсутність фізичних показників порушення діяльності внутрішніх органів і систем (здебільшого, або ж конкретних фізичних вад – генетичних чи набутих в процесі життя)». Соціальне здоров'я – як «доступ людини до сучасних, якісних умов існування: харчування, роботи, сну, відпочинку, медицини, інформаційної свободи, віросповідання тощо» (Артеменко, Пустовалов, Хоменко та ін., 2024, с. 5). Ситуацію могло б виправити дослідження психічного здоров'я, але розуміння його як рівня «психологічного благополуччя, який визначається не лише відсутністю фізичних, психічних захворювань, а й рядом соціально-економічних, біологічних та природних факторів», у кращому випадку вказує лише на ціннісно-смысловий рівень культури, не виходячи на метафізичний рівень людського життя. Тож дослідження здоров'я здебільшого розгортаються в «горизонтальному» вимірі, охоплюючи різноманітні його види, а також засоби, умови відновлення, збереження або поліпшення. Їм явно бракує «вертикального» виміру, що сягає просторово-часової нескінченності Життя, розкриває його глибинні засади.

А. Менегетті визначає живе як те, що має здатність до автономного саморуху, а власне життя – як участь у природній взаємодії, як біологічний струм життя в суто біологічному розумінні (від лат. *vis* – «сила», *vivens* – «живе», тобто той, хто є цією силою всередині іншої сили, та від грецької *τινῆμι* – «встановлювати, створювати, давати місце, матеріалізувати» – і означає місце живого) (Менегетті, 1993b).

На його думку, людина рухається в загальному потоці життя на трьох рівнях. На першому рівні її життя спрямоване на повторення циклу існування предметного світу й орієнтоване на задоволення первинних інстинктів: голоду, спраги, безпеки, сексу і спілкування. Для цього людині достатньо дотримуватися законів і настанов масової культури та релігії. Таке життя, вважає Менегетті, – одна суцільна хвороба або рух за вродженою інерцією хіміко-біологічного утворення, яке називається тілом (Менегетті, 1993b).

Можна провести паралель між першим рівнем життя людини та стратегією гедоністичного благополуччя і додати, що здоров'я в такому вимірі сприймається людиною як феномен, зумовлений суто біологічними факторами, і тому передбачає піклування насамперед про тіло та задоволення його потреб. При цьому людина часто не розуміє зв'язку між причинами хвороби та своїми ціннісними пріоритетами, стратегіями самореалізації, способом життя та вважає, що тіло має бути здоровим заради задоволення матеріальних життєвих потреб.

Уміле користування інструментами життя суто у власних інтересах, за Менегетті, визначає майстерність життя (рух життя на другому рівні). Прагнучи першості, людина височиться над іншими й отримує задоволення від двох речей – успіху в соціально-історичному контексті (забезпеченість, вплив, повага) та усвідомлення своєї влади та значущості власної особистості (Менегетті, 1993b). Майстерність життя також можна розглядати як таку, у якій переважає стратегія гедоністичного благополуччя і в контексті якої здоров'я стає засобом реалізації суто егоїстичних інтересів, ресурсом самоактуалізації людини, її власного успішного життя. Нібито в цьому немає нічого поганого, але людина, яка звикла тільки щось отримувати від інших, поступово втрачає додаткові джерела життєвих сил, які стають доступними лише тоді, коли вона готова віддавати, ділитись, обмінюватись із навколишнім світом знаннями, думками, вчинками.

Справжнє життя, за словами Менегетті, є мистецтвом, природним фоном творчої гри особистості. Він нагадує, що слово «мистецтво» (*arte*) походить від латинського *ardere* – «горіти, палати, спалахувати», тобто є тим, що надає форму силі, тоді як є щось, що визначає місце формі цієї сили. Отже, мистецтво можна визначити

як віддзеркалення вогню, палаючого в каміні¹. Люди, що володіють мистецтвом життя, по-справжньому живі, оскільки «життя за своєю природою прагне стану здоров'я» (Менегетти, 1993а, с. 50). Позитивну за своєю природою цілісність таких людей неможливо пояснити раціонально. Вона проявляє себе у вигляді загадкової сили, яка непрониклива для тих, чиє вторгнення небажане, і яку не можна зрозуміти загальнодоступними знаннями (Менегетти, 1993b).

Отже, якщо унікальність людини як живої істоти полягає в поєднанні тіла і духа, фізичного і метафізичного, це має бути враховано і у філософії здоров'я. За словами відомого гуманіста, теолога, лікаря й філософа А. Швейцера, на метафізичному рівні людині відкриваються висоти «благоговіння перед життям», які не дозволяють їй нехтувати інтересами світу, брати участь у всьому, що відбувається навколо, і відчувати безмежну відповідальність за це (Швейцер, 1992, с. 217, 230). На цьому рівні людина здатна досягнути джерела власних життєвих сил, оскільки розуміє свою причетність до Всесвіту і Життя, які не можуть не викликати благоговіння. Вони і визначають моральний вимір здоров'я, пов'язуючи його з добром, адже добро, за словами Швейцера, це те, що служить збереженню та розвитку життя, зло – те, що знищує життя чи перешкоджає йому (Швейцер, 1992, с. 218).

Метафізичний вимір здоров'я розкриває гуманістичну, людяну сутність медицини, лікування та професії лікаря. Саме з цього рівня стає зрозумілою цінність Життя, у тому числі цінність життя кожної окремої людини як його унікальної форми. У метафізичному вимірі людина постає у своїй завершеній цілісності, відкриває для себе вищі сенси власного життя, його глибинні джерела, і зокрема, джерела здоров'я.

¹ Продовжуючи думку про зв'язок мистецтва і вогню, можна навести слова грецького філософа Геракліта: «Жити означає горіти».



3.2 НАУКА І МИСТЕЦТВО ЗЦІЛЕННЯ



Майстри зцілення

Слово «медицина» увібрало в себе кілька базових значень з різних мов. У перекладі з латини *medicīna* пов'язане з дієсловом *medico* «лікую», похідним від *medeor* – «зціляю, допомагаю», спорідненого з грецьким *μέδομαι* – «турбуюсь, обдумую», а також зі славянським *měra* – «міра». Існує і неофіційна версія походження слова «медицина» за співзвучністю з персидським «мадад Сіна» – допомога або «метод лікування Сіни». Інакше кажучи, слово «медицина» зберігає пам'ять про знання та вміння Ібн Сіни (Авіценни) – філософа, вченого, лікаря. Навіть якщо таке походження і не є науково обґрунтованим, Ібн Сіна заслуговує на те, щоб вважатися «батьком» і слова, і науки, яку воно позначає.

Ібн Сіна захопився природничими науками, у тому числі медициною, після глибокого вивчення філософії Арістотеля, зокрема його «Метафізики», яка визначила розуміння ним медицини та здоров'я. У «Каноні лікарської науки» (Авиценна, 1981) він писав: «Я стверджую: медицина – наука, яка пізнає стан тіла людини, оскільки воно здорове або втратить здоров'я, щоб зберегти здоров'я і повернути його, якщо воно втрачено» (переклад наш – Авт.). У Арістотеля він

запозичив поділ наук на теоретичні та практичні й визначив медицину як науку, одна частина якої – це наука про основи медицини, а інша – наука про те, як її застосовувати.

Стає зрозумілим, що, так само, як для Арістотеля знання означало систему наук, для Ібн Сіни медицина є цілісним знанням, яке спирається на знання причин здоров'я і хвороб, тобто теорію, а також на «ту частину медичної науки, навчання якої містить корисну пораду, і порада та пов'язана з викладом сутності будь-якої процедури», тобто практику. Саме тому лікування набуває значення «зцілення», тобто досягнення того стану, коли «функції [органа], призначеного для їх виконання, виявляються бездоганними». (переклад наш – Авт.) (Авиценна, 1981). Отже, цілитель – той, хто знаходить, розуміє, знає причини здоров'я / хвороби та володіє відповідними «процедурами» відновлення цілісності людини як тілесно-духовної істоти. Спираючись на логіку Арістотеля, Ібн Сіна виділяє чотири різновиди причин здоров'я та хвороби – матеріальні, дієві, формальні та кінцеві, розкриває їх поєднання та перетворення, що підтримують здоров'я або призводять до виникнення хвороби.

Як філософ і теоретик, Ібн Сіна творчо переосмислив праці Гіппократа, Ібн Аббаса, Галена та Ар-Разі. Зокрема, він розвинув ідею Гіппократа про різні стани людського тіла. Здоров'я – це стан, за якого тіло людини за натурою і за поєднанням часток є таким, що всі дії, які виходять від нього, відбуваються розсудливо й повністю. Хвороба, відповідно, є протилежним станом. Крім станів здоров'я та хвороби, Ібн Сіна (поділяючи погляди Галена) виділяє третій стан, який є ні здоров'ям, ні хворобою – або через відсутність повного здоров'я та повної хвороби, або через збіг обох станів одночасно в різних органах. У сучасному розумінні, по суті, йдеться про динамічні стани, що призводять або до одужання або до захворювання.

Як вчений і філософ, Ібн Сіна розмірковує про мистецтво збереження здоров'я, розуміючи і місію лікаря, і обмеженість його можливостей, обумовлених самою природою Життя. Він розуміє мистецтво збереження як засіб доведення кожного людського тіла шляхом збереження необхідних для нього сприятливих умов до того віку, коли настає смерть, тобто до природної смерті. В цих думках проглядається мудрість не лікаря, а філософа, який в нескінченності Життя приймає скінченність людського життя.

Творчість Ібн Сіні як філософа і лікаря є втіленням єдності науки та мистецтва і визначає його як справжнього цілителя – носія стародавньої традиції, що поєднувала цілісне знання з медичною практикою.

Задовго до Авіценни єдність двох аспектів медицини демонстрували цілители Стародавньої Індії – глибокі знання і майстерність або мистецтво, яке передбачало вміле, правильне їх використання. Історія медицини зберегла імена таких цілителей, як Чарака, Сушрута та Вагбхата. Написані ними трактати – «Чарака-самхіта», «Сушрута-самхіта» та «Аштанга Хрідая самхіта» – складають комплекс Бріхат Трайї («Велика трійця» аюрведичних канонів). У цих творах зібрано унікальні відомості про лікарські засоби рослинного та мінерального походження, викладено нові погляди на діагностику захворювань, сформульовано норми поведінки лікаря (в «Чарака-самхіті»), а також описано сотні хірургічних інструментів і операцій, зокрема в галузі пластичної хірургії (у «Сушрута-самхіті»). Загалом комплекс древніх медичних знань, представлений у «Великій трійці», виходить із розуміння здоров'я як стану внутрішньої гармонії, а тому фокусується на природних методах лікування та способі життя людини в гармонії з навколишнім світом. Завдяки цим трактатам Аюрведа як унікальний досвід індійської медицини увійшла в загальнолюдську культуру лікування, у глобальну систему охорони здоров'я, органічно поєднуючись із сучасними науковими досягненнями.

Слід зазначити, що і сучасна медицина зберігає двоїстий статус. Вона спирається на науку, передові технології, ба більше, сама генерує наукові знання (теоретична медицина) і при цьому не перестає бути мистецтвом, оскільки вимагає від лікаря не тільки глибоких знань, але й індивідуального підходу до кожного пацієнта, відповідальності, емпатії та людяності.

Від особистісного досвіду лікаря, його здатності логічно і критично мислити, ерудиції, інтуїції, навіть настрою залежить успішне подолання хвороби. Такої думки, зокрема, дотримується відомий кардіохірург, професор ургентної хірургічної допомоги із Чиказького університету Василь Лончина. Він підкреслює, що медицина – це не математика, в ній ніщо не є чорно-білим. Лікар майже кожного дня опиняється в ситуації невизначеності, яка потребує від нього пошуку (в критичних ситуаціях – негайного) відповідей на питання щодо

визначення: медичної проблеми (чи є вона хронічною, критичною, терміновою, невідкладною або проблемою відновлення); цілей лікування (чи лікувати хворобу, чи полегшувати симптоми, біль, страждання, чи потрібна профілактика й підтримка здорового способу життя, покращення функціонального статусу, уникнення болю, забезпечення та підтримка в час смерті); доцільності лікування (якщо у пацієнта прогресує хвороба, яку неможливо вилікувати); яким має бути медичне втручання і чи потрібне воно взагалі (Лончина, 2017).

Від лікаря вимагається не тільки постійне вдосконалення знань (самоосвіта протягом життя), але й дотримування базових етичних принципів: *доброчинності, нешкідливості, поваги до автономії пацієнта, справедливості*. В. Лончина наголошує на тому, що медичний професіоналізм проявляється через стосунки між лікарем і пацієнтом, а саме: *збереження конфіденційності, чесне спілкування, співчуття та компетентну допомогу*. Етика є базою мистецтва зцілення (Лончина, 2017).

«Якщо хворому після розмови з лікарем не полегшало, то це не лікар», – говорив відомий психіатр В. Бехтерев. Важливо розуміти, що взаємини лікаря та пацієнта – це не просто обмін інформацією, а частина лікування. Лікар має переконливо, ввічливо та коректно пояснити хворому стан його здоров'я, роз'яснити методику лікування. Його обов'язок – підтримувати в пацієнті віру в одужання, шукати та знаходити вихід із непередбачених ситуацій, боротися до останнього, не впадаючи у відчай і сподіваючись на позитивний результат.

Міжособистісні стосунки між лікарем і пацієнтом будуються передусім на принципах довіри. При цьому лікарю недостатньо бути кваліфікованим фахівцем. Важливо розуміти та враховувати психологічний стан хворого, можливі наслідки для його психічного здоров'я, що передбачає вирішення багатьох етичних питань. Чи завжди лікар має озвучувати пацієнтові його діагноз, особливо коли йдеться про серйозні захворювання? Напевно, це одна із складних та болючих проблем лікарської етики, яка не має однозначного рішення. Згідно з однією позицією, лікарська правда визначається тим, наскільки вона є корисною для хворого (суто утилітаристський підхід). Інша позиція – категорична та безальтернативна: «Правда, тільки правда, і нічого, крім правди».

Більш визначено етичні нормативи та законодавство трактують лікарську таємницю, тобто збереження конфіденційності інформації

про стан здоров'я, діагноз, результати медичних аналізів, інтимне та сімейне життя пацієнта, які він довіряє лікарю і які не можуть бути оприлюднені. Зокрема, така вимога міститься в Основах законодавства України про охорону здоров'я, Європейській хартії та правах пацієнта. За розголошення лікарської таємниці, яке призвело до тяжких наслідків, передбачена кримінальна відповідальність.

Але як має діяти лікар, якщо він знає про діагноз, небезпечний для здоров'я та життя інших людей? У березні 2015 року у Французьких Альпах сталася катастрофа німецького Аеробуса А-320, яка була спричинена навмисним вчинком другого пілота Андреаса Любіца. Літак, який виконував рейс із Барселони до Дюссельдорфа, перейшов у швидке зниження та врізався у гірський схил. Усі 150 пасажирів загинули. З'ясувалося, що пілот, який страждав від депресії, лікувався у приватного психіатра і, скориставшись лікарською таємницею, приховав цей факт.

Американська національна рада з безпеки на транспорті наводить ще близько 40 випадків загибелі літаків і людей, причиною яких була психічна неврівноваженість пілота. Відстоюючи свободу особистості, її право на збереження конфіденційності інформації про стан здоров'я, не можна нехтувати здоров'ям та безпекою оточуючих. У разі прийняття непростого рішення лікар опиняється в ситуації, аналогічній ситуації священнослужителя після сповіді: чи зберігати «таємницю сповіді», чи надати розголосу почутому через потенційну небезпеку для суспільства?

Не менш актуальним питанням медичної етики є право лікаря на помилку. Медична практика в жодній країні не відбувається без лікарських помилок, але статистика невтішна. У Німеччині жертвами лікарських помилок щорічно стають майже 100 тис. пацієнтів. Стан 11 % хворих погіршується внаслідок неправильного лікування, 8 % медичних помилок призводять до летальних наслідків. У Великій Британії помилки в роботі лікарів спричиняють смерті близько 70 тис. людей щороку. В США, за різними оцінками, – 50–100 тис. (Караваєв, 2020).

Помилок припускаються представники всіх професій, але помилки лікарів найбільш помітні, тому набувають соціального резонансу.

Існує проблема розрізнення звичайної халатності або байдужості лікаря від нещасного випадку, лікарської помилки й виправданого

медичного ризику. Як зазначає І. Караваєв, в українському законодавстві немає чіткого поняття «лікарська помилка», його дефініцію не можна відшукати в жодному нормативно-правовому акті. Але в медичній літературі лікарська помилка визначається як похибка або помилка в професійній лікарській діяльності за умови, якщо вона допущена за відсутності свідомої халатності або недбалості лікаря (Караваєв, 2020).

При цьому лікарську помилку слід відрізняти від кримінального правопорушення медика. У розділі Кримінального кодексу України «Злочини проти життя та здоров'я особи» налічується 11 «медичних статей», за якими може бути притягнений до відповідальності медичний або фармацевтичний працівник (ст. 131, 132, 136, 137, 139–145 КК України).

З 2010 по 2020 рік у судах різних інстанцій було розглянуто лише 135 кримінальних проваджень. Найбільша кількість обвинувачень висунута акушерам-гінекологам (близько 30 %), хірургам (близько 23 %), терапевтам (12 %), анестезіологам (11 %). Зі 109 осіб, провину яких доведено, реально засудженими були лише 29 осіб (Караваєв, 2020).

У більшості випадків лікарська помилка є не кримінально-правовою, а суто медичною проблемою, пов'язаною з недосконалістю способів лікування певних захворювань, недостатньо високим рівнем підготовки конкретного медичного працівника, відсутністю належних умов для повноцінного лікування, браком медичних наукових знань щодо причин виникнення захворювання, неточно встановленим діагнозом, нехтуванням думками колег чи переоцінкою власних знань тощо.

Зрозумілою є позиція медиків, які вважають помилку випадковим збігом обставин або наслідком недосконалості медичної науки та технологій. Дійсно, у медичній практиці помилки найчастіше виникають через складність функціонування організму людини та неконтрольованість патологічного процесу. Це означає, що оцінку діям лікаря має давати тільки лікарська спільнота, яка розуміє всі тонкощі та нюанси процесу лікування та може оцінити рівень професіоналізму лікаря.

Водночас слід пам'ятати, що медична етика є одним із формотворень корпоративної етики з притаманними їй відносною закритістю й автономністю, власною інтерпретацією універсальних етичних вимог. Регулюючи відносини у професійній сфері, корпоративна

етика переважно керується цілями та завданнями професійної діяльності, не враховуючи загальні моральні норми, що діють у суспільстві. Унаслідок цього може виникати (і часто виникає) ситуація, коли саме професійні інтереси визначають зміст етичних норм (а не навпаки), пристосовуючи їх «під» професійні цілі та завдання. Це створює сприятливі умови для таких негативних явищ, як кругова порука, знищення даних із медичних карток, результатів аналізів, покривання керівниками медичних установ своїх підлеглих, активна протидія розслідуванню тощо (Караваєв, 2020).

У такій ситуації стає зрозумілою реакція постраждалих пацієнтів та їх близьких, які вимагають максимального покарання всіх медпрацівників, причетних до обстеження й лікування хворого. Їх головна теза: медична помилка – це недбалі, несумлінні та необережні дії лікаря (лікарів), які призвели до тілесного ушкодження або смерті пацієнта. Зазвичай постраждалі наполягають на притягненні лікаря до цивільно-правової або кримінальної відповідальності.

Намагання уникнути небажаних наслідків лікарських помилок призвело до відмови від їх голосного аналізу, який тривалий час був обов'язковою і важливою складовою традиційної етики (наприклад, класичні зразки голосного аналізу своїх помилок залишив М. Пирогов). Сьогодні оприлюднення власних помилок є небезпечним. Адміністрація медичних закладів може використати цю інформацію як підставу для стягнень, слідчі органи – як докази в кримінальній справі. Об'єктивний аналіз помилок часто поступається місцем процедурі комісійних перевірок, спрямованих не на дослідження обставин, що призвели до помилки, а на пошук злочину з відповідними організаційними та юридичними висновками. Усе це призводить до нівелювання таких важливих складових лікарської професії, як саморефлексія, самонавчання, у тому числі шляхом «роботи над помилками», яка є одним із засобів підвищення майстерності.

Розглянуті проблеми медичної етики свідчать про значущість особистісних якостей лікаря, який готовий у складних і невизначених ситуаціях взяти на себе відповідальність за прийняте рішення. Можна погодитись з думкою С. Пустовіт і Н. Бойченко, які зазначають, що критерії етичності поведінки мають властивості не стільки універсальні, скільки контекстуальні. При цьому «надзвичайно

важливою умовою формування моральнісних імперативів та етичних принципів у лікарській професії є зразки етичної поведінки конкретних особистостей – видатних постатей, відомих лікарів у конкретних професійних ситуаціях» (Пустовіт, & Бойченко, 2021, с. 62). Саме контекстуальність етичної поведінки потребує від лікаря особливого мистецтва – думати глобально, а діяти локально. Тим більш цінним стає особистісний досвід кожного лікаря, яким він ділиться з колегами.

Мистецтво тривалого життя

Отже, медицина поєднує в собі науку, мистецтво лікування та життєву мудрість. Як і інші галузі знання, вона має теоретичну та практичну спрямованість, але, напевно, в жодній іншій сфері діяльності наука та повсякденна практика не поєднуються так, як у медицині. Якщо теоретична медицина формує наукову базу, розробляє нові препарати та методики профілактики й лікування захворювань, то завдання практичної медицини – швидке та якісне лікування. При цьому орієнтація саме на медичну практику може призводити до недооцінки теоретичних, фундаментальних знань, яка має місце ще на стадії навчання студентів-медиків. Часто можна почути питання: «Навіщо практичному лікарю теорія?», яке обмежує теоретичну медицину суто інтересами медичної практики. Певною мірою це підтверджують і дисертаційні роботи, в яких зазвичай переважає клінічний матеріал. Ідеться, таким чином, про необхідність інтеграції теорії та практики медицини, що розкриває її власний потенціал, а не робить заручницею соціальних змін і запитів. У медичній практиці поєднуються всі компетентності лікаря, але їх основу становлять знання.

Сучасну медицину можна вважати міждисциплінарною галуззю, оскільки вона активно використовує знання з багатьох інших наук – біології, хімії, фізики, генетики, електроніки, а також з психології, філософії, біоетики, економіки, менеджменту та ін. За словами японського лікаря-довгожителя Шігеаки Гіногара, «наука ставиться до всіх однаково, а кожна хвороба – індивідуальна. Кожне створіння унікальне, має своє підґрунтя. Щоб допомогти хворому, потрібно знатися на багатьох дисциплінах, не лише на медицині» (Credo, 2021).

Співдружність медицини з іншими галузями знання перетворює її на потужну силу, яка здатна повністю опанувати організм людини. До пріоритетів сучасної медичної науки належать високотехнологічні дослідження в галузі біотехнологій, молекулярної медицини. На основі досягнень генетики, використання стовбурових клітин відкриваються можливості для розуміння причин виникнення та розвитку хвороб, для розробки найбільш ефективних способів їх профілактики та лікування. Дійсно фантастичні можливості відкриває дигіталізація медичної сфери, активне впровадження штучного інтелекту.¹

Відкриття, зроблені за останні 100 років, значно вплинули на медицину як науку. Але виник парадокс: чим більше відкривається нових методів лікування, препаратів та лікувальних закладів, тим більше виявляється хвороб. Ба більше, на фоні технологічних проривів поширюються песимістичні прогнози щодо здоров'я людства загалом. Як зазначає М. Кисельов, більшість населення бідних країн потерпає від голоду, тоді як основу раціону розвинених країн становлять м'ясні та солодкі страви, що призводить до небезпечних хвороб, викликаних надмірною вагою (так званих хвороб достатку). На боротьбу з ними витрачаються величезні кошти. При цьому системи охорони здоров'я, прагнучи одержати максимальні прибутки, нехтують медичними потребами бідних верств населення. Величезна потреба в нових препаратах проти інфекційних хвороб не задовольняється. Замість цього ринок ліків проти грибків, ожиріння, облісіння, зморшок та імпотенції обраховується мільярдами доларів (Кисельов, 2021, с. 9). На глобальному рівні стає особливо помітним, що спосіб життя сучасної людини є, м'яко кажучи, нерозумним, а також і те, що медицина, користуючись цим, посилює нерозумність тотальною «медикалізацією» населення, збільшуючи об'єми різноманітних запропонованих ліків. Крім того, надмірна комерціалізація медичних послуг на перший план висуває цінності ринкової економіки та призводить до нехтування принципами лікарської етики.

Для створення ефективної системи охорони здоров'я потрібна не тільки економічна база, а й відповідальність держави, яка за будь-яких умов не може звільнити себе від забезпечення доступної для всіх громадян якісної медичної допомоги. Відомо, що в Стародавньому

¹ Детально про це – в главі 4.

Китаї лікарям платили за роботу доти, поки їхні пацієнти не хворіли. Сьогодні в розвинутих країнах діє інший практичний підхід – мати здорове населення вигідно для держави, адже здорові громадяни дають можливість заощадити ресурси, що витрачаються на охорону здоров'я. Тому в таких країнах розробляються та впроваджуються програми й рекомендації щодо своєчасної діагностики, лікування та профілактики «хвороб цивілізації» (атеросклероз, ожиріння, онкопатологія). Наприклад, мешканці Німеччини у вихідні дні родинами збираються за містом на семінари та тренінги. Обов'язковими учасниками таких зустрічей є лікарі, які займаються просвітницькою діяльністю, діляться знаннями, необхідними кожній людині для підтримки власного здоров'я. Японські лікарі розробили курс довголіття, який, крім комплексної лікарської діагностики, враховує також ступінь зайнятості людини, ритм повсякденного життя, рівень стресу. При цьому традиційна медицина підтримка доповнюється акупунктурою, ароматичним масажем, йогою тощо (Запорожан, 2018, с. 142).

Рівень медичних знань і стан охорони здоров'я вважаються важливими показниками добробуту та розвитку держави й суспільства. Але не потрібно перебільшувати значення медицини, коли йдеться, наприклад, про тривалість життя людини, яке, до речі, також є вагомим показником рівня розвитку кожної держави. Тривалість життя тільки на 8–10 % залежить від рівня медицини й охорони здоров'я і на 85–90 % – від екології, якості їжі та пиття, спадковості, способу життя людини та інших так званих факторів ризику. Крім того, збільшення тривалості життя до 100 років не гарантує, що 40 з них не перетворяться для людини на постійну боротьбу за виживання та змагання із хворобою.

Здоров'я людини – це гармонійне поєднання біологічних та соціальних якостей, зумовлених вродженими та набутими властивостями, а хвороби є порушенням цієї гармонії. Створення ефективної системи запобігання хворобам і ліквідація факторів ризику – найважливіше соціально-економічне завдання держави, зусилля якої мають бути спрямовані на розвиток предиктивно-превентивної медицини. Її головною метою є збереження здоров'я шляхом попередження розвитку різних патологій. Якщо сучасна медицина все ще залишається медициною «ремонту», таблетки та скальпеля, предиктивно-превентивна

медицина – це медицина майбутнього, оскільки легше запобігти захворюванню, ніж лікувати наслідки патології.

Превентивна медицина виникла на ґрунті революційних відкриттів у галузі молекулярної генетики, молекулярної біології, біостатистики, біоінженерії. Сьогодні їй на допомогу приходять технології штучного інтелекту. Від профілактичної медицини її відрізняє персоніфікація, тобто спрямованість на запобігання хвороб окремої людини або групи людей. Вона дає змогу персонально для кожної людини виділити «зони ризику», обумовлені генами, підібрати індивідуальну програму профілактики здоров'я, загалом виділити групи підвищеного ризику та своєчасно організувати профілактичні заходи. Таким чином, превентивна медицина спирається на більш ефективне немедикаментозне лікування.

Крім того, рання діагностика захворювань за допомогою біомаркерів робить лікування більш безпечним. Загальновідомо, що багато препаратів, на жаль, мають виражені побічні ефекти й ефективні далеко не для всіх пацієнтів. Сучасні технології розвиваються шляхом створення таргетної (target – «ціль») терапії, що діє вибірково й точково.

Сьогодні в Україні можливо прорахувати ризик найважливіших захворювань серцево-судинної системи, онкопатологію молочної залози, легень і простати, бронхіальну астму, хворобу Альцгеймера тощо. Для цього достатньо здати кров з вени – і через тиждень пацієнт отримує карту ризиків можливих захворювань.

На практиці це відбувається таким чином. Після звернення до відповідного лікаря пацієнт проходить обстеження – низку стандартних аналізів, передбачених предиктивною медициною. Наприклад, аналіз крові на онкомаркери допомагає розпізнати онкологічні захворювання на ранніх стадіях. Існують також гормональні та хіміко-біологічні маркери. За допомогою лабораторних досліджень можна визначити показники руйнування колагену в шкірі, рівень глюкози та ліпідів у крові та багато іншого. Маркери підкажуть лікареві, до яких захворювань схильний пацієнт. З одного боку, виявлення групи ризику означає високу ймовірність захворювання, з іншого – знання дає можливість пацієнтові уникати провокуючих факторів.

Під час складання списку можливих захворювань лікар враховує характер харчування й умови праці пацієнта, може дати конкретні рекомендації щодо шкідливих продуктів, вітамінів або курортних

процедур чи фізичних вправ, адже те, що традиційно вважається корисним, саме для цієї людини може бути шкідливим. Враховується й екологічний стан місцевості, де проживає пацієнт, адже зрозуміло, що, наприклад, характер забруднення визначає ризики виникнення певних захворювань. Наявність у повітрі великої кількості озону може призвести до атеросклерозу, а висока концентрація канцерогенних газів і сполук (формальдегіду, діоксиду азоту, фенолу, бензопірену, фтористого водню, оксиду вуглецю) негативно впливає на репродуктивну й нервову системи, органи дихання. Доречно додати, що, за даними World Air Quality Report за 2020 рік, Україна перебувала на 43-му місці у світі та на 8-му в Європі за рівнем забрудненості повітря.

Обстеження дає можливість визначити біологічний вік пацієнта, який враховується під час складання індивідуальної програми профілактики та рекомендацій щодо корекції способу життя. Біологічний вік людини – реальний стан організму та його можливості – часто не збігається з паспортними даними (календарним віком). Справжній вік визначається не часом, що минув з народження, а показниками життєздатності, і якщо він більше за календарний вік, це вказує на порушення стану здоров'я, свідчить про передчасне старіння організму (Запорожан, 2018, с. 144).

Раннє виявлення, поглиблена генетична та біохімічна діагностика разом із вивченням сімейного анамнезу й оцінкою психологічного та фізичного стану людини, тобто постійний превентивний моніторинг, по суті, становлять систему управління здоров'ям окремої людини та населення країни загалом. Але найкращий спосіб жити довго – не робити того, що руйнує здоров'я; жити здорово, але не заважати здоров'ю.

Кардіохірург і трансплантолог з Південно-Африканської Республіки, доктор медицини Крістіан Барнард¹ у своїй книзі «50 шляхів

¹ У грудні 1967 року Крістіан Барнард з колегами у Кейптауні здійснив першу в світі успішну трансплантацію серця від людини до людини. Реципієнт після пересадки серця прожив 18 днів, але потім помер від пневмонії і розвитку реакції відторгнення. Через місяць К. Барнард оперував іншого пацієнта, який після операції прожив 19 місяців. Крістіан Барнард не раз бував в Україні, зокрема в Одесі, яку вперше він відвідав в 1997 році – рік 30-річчя з дня першої пересадки серця людині. Крістіан Барнард був почесним доктором Одеського державного медуніверситету.

до здорового серця» (Барнард, 2001) дає такі поради: «Їжте скільки душі завгодно. Живіть без стресу. Не стримуйте своїх почуттів. Вибірайте спорт, який зробить вас переможцем. Втихомирте свій мобільний телефон. Киньте палити. Щоранку всміхайтесь своєму відображенню в дзеркалі. Живіть від щирого серця».

Володимир Бехтерев¹ вважав, що люди науки і мистецтва – це найсвітліші люди, які до похилого віку зберігають розум. За специфікою своєї діяльності їм доводиться постійно напружувати пам'ять, виконувати щоденну розумову роботу, бути в курсі подій сучасного життя, відстежувати нові тенденції і навіть випереджати їх. Саме така «виробнича необхідність» є гарантією щасливого й розумного довголіття.

Думки В. Бехтерева підтверджуються численними фактами. Довгожителем серед філософів можна вважати стародавнього грецького філософа-софіста, теоретика і вчителя риторики Горгія, який прожив 108 років. Для свого часу (XVIII століття) довгожителами були Ісак Ньютон (85 років) та Іммануїл Кант (80 років). Але справжні рекорди б'є XX століття. Серед його довгожителів можна згадати німецького філософа Ханса-Георга Гадамера (102 роки), французького етнографа та культуролога Клода Леві-Строса (100 років), засновника квантової механіки Макса Планка (89 років). Його колега, французький фізик-теоретик Луї де Бройль прожив майже 95 років, а німецький фізик-теоретик, засновник синергетики Герман Гакен пішов з життя у віці 97 років. Серед наших сучасників-довгожителів – французький теоретик науки Едгар Морен, який перейшов життєвий бар'єр у 104 роки, німецький філософ Бернгард Вальденфельс (91 рік), американський філософ Джон Сьорл – 93 роки.

Тривалість життя зростає. За останнє століття у розвинених країнах світу тривалість життя збільшилася на 30–40 років, і що є суттєвим, разом із покращенням її якості. Це призвело до того, що Всесвітня організація охорони здоров'я змінила вікову класифікацію, продовживши молодий вік до 44 років. Отже, для оцінки здоров'я, соціальних, економічних і демографічних аспектів виділяється шість вікових періодів

¹ Володимир Михайлович Бехтерев – один із засновників експериментальної психології, невролог, психіатр, фізіолог і морфолог, роботи якого з вивчення морфології мозку стали значним внеском у світову науку.

людського життя: діти – 0–17 років, молоді люди – 18–44 роки, середній вік – 45–59 років, похилий вік – 60–74 роки; старший похилий вік (старі люди) – 75–89 років, довгожителі – понад 90 років.

Хоча людству не вдалося створити чарівний еліксир, який дарує вічну молодість, «відкласти» проблеми, що супроводжують старість, цілком можливо. Прагнучи розкрити секрети довголіття, вчені багато років вивчають феномен так званих блакитних зон. Це географічні широти, у яких люди живуть значно довше й почуваються краще, ніж в інших країнах. До таких зон, зокрема, належать південь Екватору, острів Сардинія в Італії, штат Каліфорнія у США, острів Окінава в Японії. Середня тривалість життя в цих зонах сягає у чоловіків 88 років, у жінок – 92 роки.

Вивчаючи спосіб життя людей, які мешкають у «блакитних зонах», американський дослідник Ден Бюттнер (Dan Buettner)¹ вивів сім правил довголіття. Навряд чи вони здивують сучасну людину, оскільки ці правила прості та зрозумілі. Медицина визначає їх як здоровий спосіб життя, а лікарі рекомендують своїм пацієнтам. Секрет – у регулярному дотриманні рекомендацій, адже в «блакитних зонах» вони є невід’ємною складовою національної культури. А правила такі:

- Ніхто з довгожителів не займається спортом у звичайному розумінні, а якщо і займаються, то лише для справжнього задоволення.
- Будь-яку роботу вони виконують власноруч, не використовуючи сучасні технологічні здобутки.
- Більшість мешканців «блакитних зон» знаходять час для перебування в тиші та спокої, для медитації або молитви, пам’ятаючи, що відпочинок – важлива умова досягнення гармонії.
- Вони знають, заради чого прокидаються щоранку – заради улюбленої роботи або коханої людини, будь-чого, що пробуджує бажання жити.
- Основу раціону становить сезонна, екологічно чиста рослинна їжа, яка вживається маленькими порціями і наповнює шлунок не більше ніж на 80 %.

¹ Ден Бюттнер – американський письменник, дослідник довголіття, автор книги “The Blue Zones. Secrets for Living Longer: Lessons From the Healthiest Places on Earth” (National Geographic, 2023).

- Вони багато часу проводять на свіжому повітрі, сонці, пере-суваються переважно пішки та здійснюють регулярні прогулянки без певної мети.

- Цінують сімейні та дружні зв'язки, підтримують стосунки лише з «позитивними» людьми, усвідомлюють свою приналежність до певної спільноти (нав. за: Запорожан, 2018, с. 146–147).

Отже, як бачимо, правила не складні, але результат – активне довголіття. Проблема полягає в тому, що про довголітнє життя треба дбати з молодих років, але найчастіше молодість сприймається як вік, у якому людина радше схильна витрачати здоров'я, ніж піклуватися про нього. А втім, процес старіння починається доволі рано. Уже у 20-річному віці відбувається непомітне зниження гостроти слуху, зору, дотику, нюху та смаку. У 30 років знижується рівень гормонів (естрогену, тестостерону), зменшується щільність кісток, погіршується стійкість до стресів, у 35 років – пружність шкіри внаслідок зменшення колагену. У 35–40 років поступово погіршується робота серцево-судинної та травної систем, печінки та жовчного міхура, а отже, слабшають увага та пам'ять. Так звана криза середнього віку (40–45 років) супроводжується підвищеною чутливістю до інфекційних хвороб. Приблизно в 50 років погіршується еластичність легень, а після 60 років – «як погода восени» змінюється настрій, часто виникає почуття тривоги та безпричинне занепокоєння.

Чи можна уповільнити перебіг біологічного годинника? Виявляється, так. Причому йдеться не тільки про здоровий спосіб життя, який підтримує тіло й організм людини. Мають значення фактори, що зберігають психічне здоров'я.

Всесвітня організація охорони здоров'я визначає психічне здоров'я як «стан благополуччя, у якому людина може реалізувати свій власний потенціал, справлятися зі звичайними життєвими стресами, може продуктивно та плідно працювати і мати можливості робити внесок у життя своєї спільноти» (ВООЗ, 2005). Кожна четверта людина у світі може бути вражена психічним або неврологічним розладом у якийсь момент її життя. У групі ризику опиняються не тільки молоді люди (з новими потребами і змінами, пов'язаними зі статевою зрілістю, новими стосунками, самостійним життям поза батьківської домівки, фінансовою нестабільністю тощо), але й люди похилого віку,

який також можна визначити як «перехідний», пов'язаний із завершенням життя.

Доведено, що навіть сприйняття людиною свого віку визначає швидкість старіння. Так, дослідники з Університету Оклахоми встановили, що ейджистські коментарі мають серйозні психологічні наслідки. У 2019 році в США було проведене національне опитування щодо здорового старіння. У ньому взяли участь понад 2000 людей віком від 50 до 80 років. Серед численних питань респонденти мали відповісти й на такі: наскільки старшими чи молодшими за своїх однолітків вони себе вважають; які коментарі отримують від інших людей щодо свого віку та зовнішності. Цікавим виявився зв'язок між станом здоров'я та коментарями щодо віку й зовнішності від інших людей. Зокрема, респонденти, які отримували негативні коментарі щодо їхньої здатності бачити, чути або користуватися сучасними гаджетами чи технологіями, частіше мали проблеми зі здоров'ям порівняно з тими, хто отримував компліменти. Люди, які були впевнені в тому, що виглядають молодшими за свій реальний вік, зазвичай мали кращий стан фізичного та психологічного здоров'я (Зябліцев, & Федько, 2024). Отже, люди, що сприймають своє старіння позитивно, тобто як природний процес, а не як трагедію, зазвичай живуть довше.

Природою в людину закладений потужний потенціал для тривалого, здорового та щасливого життя. Але не можна залишати поза увагою той факт, що сучасний високотехнологічний світ пропонує інші засоби підтримання здоров'я та активного довголіття, альтернативні природним. Зокрема, йдеться про трансгуманістичну стратегію, пов'язану з перспективою безмежного розширення людських можливостей (покращення тіла, інтелекту, когнітивних, емоційних, моральних та інших здібностей) за допомогою передових технологій. Один із теоретиків трансгуманізму Ник Бостром (Nick Bostrom) пише про те, що трансгуманізм бере початок у світському гуманістичному мисленні, але є більш радикальним у просуванні як традиційних засобів поліпшення людської природи (освіти та культурного вдосконалення), так і прямого застосування медицини та технологій для подолання деяких біологічних обмежень людини. За його словами, загалом ідея полягає в тому, щоб створити людям можливості прожити набагато довше і здоровіше життя, покращити пам'ять та інші

інтелектуальні здібності, удосконалити емоційні переживання. Такий розвиток людського потенціалу розглядається ним як альтернатива звичайним приписам проти гри в Бога, забруднення природи, втручання в нашу людську сутність або проявів гордині (Bostrom, 2005).

Трансгуманізм підкреслює моральну необхідність порятунку життів або, точніше, запобігання недобровільним смертям серед людей, чиє життя варте того, щоб його прожити. У розвиненому світі старіння є вбивцею номер один: воно є основною причиною хвороб, інвалідності та недоумства. Ник Бостром зауважує, що навіть якби всі серцеві захворювання і рак можна було б вилікувати, тривалість життя збільшилася б лише на шість-сім років. Саме тому радикальне збільшення тривалості активного життя, тобто антивікова медицина, є ключовим пріоритетом трансгуманізму.

Трансгуманістична еволюція людини передбачає єдність перетворень тілесності, свідомості та середовища заради нівелювання в людині невгамовного споживацтва, агресивності, надмірних егоїстичних устремлінь. Однак варто уточнити, що інтегративний результат розширення й удосконалення людських можливостей залишається не до кінця зрозумілим. Трансгуманізм наслідує логіку «розділового мислення», згідно з якою людину можна «розібрати» на самостійні «частини» і займатися вдосконаленням кожної з них окремо, не враховуючи системних властивостей нового цілого (якого просто немає). При цьому питання про те, як кожна оновлена «частина» проявлятиме себе в «оновленому цілому» – людині – ігнорується, так само, як не враховується така властивість складних об'єктів, як емерджентність, яка не дає приводу для надмірно оптимістичних прогнозів. Не можна виключати можливість альтернативного сценарію, коли посилюватимуться не найкращі, а найгірші риси гібридних людино-машинних утворень, створюючи при цьому нові джерела помилок. Власне і теоретики трансгуманізму пишуть про необхідність виявляти певну епістемологічну обережність, готовність постійно переглядати припущення в міру надходження нової інформації (Bostrom, 2005).

Непередбачуваність результату втручання в природу людини заради її вдосконалення пояснює високу частку скептицизму й песимізму щодо трансгуманістичних проєктів. Не зрозуміло,

що і як проявиться в «чорному ящику» під назвою «неолюдина» або «постлюдина». На цьому фоні актуалізується екзистенційне питання про те, чи збережеться людська цілісність як така. Чи є у людини реальна можливість за допомогою нових технологій розширити свої власні кордони (нагадаємо: лат. *trans* – «крізь», «через», «за», «по той бік») та зберегти при цьому автентичність або вона повністю опиниться під владою технологій, втративши людську природу (фр. *transe* – «смерть, жах», пов'язано з *transir* – «вмирати, переходити в інший світ», від лат. *trānsire* – «переходити, переселятися»)?

Прогнозувати складно. Найімовірніше, високі технології стануть частиною «мистецтва лікування», але володіти «мистецтвом зцілення» зможе тільки лікар-людина. Ми продовжимо обговорення цієї проблеми у четвертій главі.

3.3 ЗБЕРЕЖЕННЯ ЖИТТЯ ЯК ПОКЛИКАННЯ ТА МІСІЯ ЛІКАРЯ



Стан медицини та якість надання медичних послуг визначається не тільки новітніми технологіями, забезпеченістю ліками та державними соціальними програмами з охорони здоров'я. У медицині, більш ніж у будь-якій іншій сфері, ефективність діяльності залежить від особистості лікаря. Яка людина і з якою метою приходить у медицину? Чи розуміє вона свою місію? Чи здатна і чи в змозі враховувати можливі ризики та відповідати на потенційні виклики? За визначенням медицини як науки і мистецтва стоїть конкретна особистість, яка поєднує в собі дослідника, професіонала й гуманіста, для якого людина та життя є найвищими цінностями.

Довіряючи лікарю своє здоров'я, кожна людина покладається на нього не тільки як на фахівця. Вона приходить до нього не просто зі своєю хворобою, але й із тривогою, страхом, панікою, тому діагностика хвороби та призначення лікування – це лише частина роботи лікаря. Від нього людина очікує співчуття, розуміння, підтримки та порядності, прояву тих якостей, які є невід'ємною складовою професіоналізму, характеризують лікаря як особистість і загалом визначають його професійну придатність. Ніякі високі технології не замінять живого людського спілкування, щирості та тепла. Доречними в цьому контексті будуть відомі слова Антуана де Сент-Екзюпері

з «Маленького принца» (Сент-Екзюпері, 1976): «Я вірю, настане день, коли невідомо чим хвора людина віддасться в руки фізиків... Не питаючи ні про що, ці фізики візьмуть у неї кров, виведуть якісь постійні, перемножать їх одне на одне. Потім, звирившись з таблицею логарифмів, вони вилікують однієї-єдиної пігулкою. І все ж, якщо я захворію, то звернуся до якого-небудь старого – сільського лікаря, він гляне на мене краєм ока, помагає пульс і живіт, послухає. Потім кашляне, розкуривши трубку, потре підборіддя і посміхнеться мені, щоб краще втамувати біль. Зрозуміло, я захоплююся наукою, але я захоплююся і мудрістю».

Медицина наука і практика зберігає імена та прізвища тих, кого можна назвати не просто професіоналами, а моральними авторитетами, особистостями, що викликають заслужену повагу.

Микола Стражеско (1876–1952). Автор вчення про функціональну недостатність кровообігу. Світове визнання йому приніс розгорнутий опис (разом із Василем Образцовим) різних клінічних форм інфаркту міокарда, виявлення його основної патогенетичної ланки.

Легендарний офтальмолог *Володимир Філатов (1875–1956)*. Один із перших у світі провів успішну пересадку рогівки, самостійно сконструював інструменти і вперше почав витримувати донорські очі в льоді.

Микола Амосов (1913–2002). Медик з інженерною освітою, яка допомогла створити і вперше у світі впровадити в практику антитромботичні протези серцевих клапанів. Через його інститут серцево-судинної медицини пройшло 80 тис. пацієнтів. Невтомний лікар відклав скальпель у 80-річному віці.

Олександр Шалімов (1918–2006). Під його керівництвом проведена перша в Україні операція з пересадки серця, розроблено близько 50 абсолютно нових методик проведення операцій. Сам він провів понад 40 тисяч операцій, останню – у 83 роки.

Нейрохірург та нейроонколог *Андрій Ромоданов (1920–1993)*. Розробив принципи надання спеціалізованої нейрохірургічної допомоги, створив перші в Україні спеціалізовані установи для комплексного лікування хворих на епілепсію.

Спільна заслуга цих талановитих вчених – створення наукових шкіл, які продовжують гуманістичну місію врятування людського життя.

Одеса, її вулиці й університети зберігають багато прізвищ сильних, неординарних і талановитих людей. Одне з них – Ілля Мечников, який, отримавши звання професора у 23 роки, наступні 12 років працював на кафедрі зоології і порівняльної анатомії в Новоросійському університеті (майбутньому ОНУ імені І.І. Мечникова), де створив і очолив бактеріологічну станцію. Мечникова вважають засновником еволюційної ембріології, геронтології, мікробіології та імунології. Доречно згадати, що він був засновником наукового підходу до здоров'я і вважав невігластво в галузі здоров'я «найбільшим аморальним явищем» (Мечников, 1998, с. 271–272).

Відкриття Іллі Мечникова стали визначальними кроками на шляху розвитку медичної науки. Серед його учнів – видатні українські мікробіологи й епідеміологи Микола Гамалія (разом із Мечниковим заснував і керував бактеріологічною станцією), Данило Заболотний (у 1928–1929 роках очолив Всеукраїнську академію наук). Шотландський бактеріолог Александер Флемінг, який винайшов пеніцилін, навчався у професора – учня І. Мечникова (нав. за: Цимбалюк, Тронецько, Медведовська та ін., 2019).

Завдяки учню Іллі Мечникова Володимир Хавкін (1860–1930) світ перестав боятися слів «холера» і «чума». Він увійшов в історію як винахідник вакцини проти цих страшних хвороб, які спочатку випробував на собі. Крім України, працював в Індії, Англії та Франції, врятувавши від смерті 35 мільйонів людей. Ініціював створення і став першим директором протичумної лабораторії в Бомбеї (зараз Мумбай), яка з 1925 року називається Інститут імені Хавкіна. «Великим білим цілителем» називали його в Індії, а преса нарекла його «благодійником людства».

Мільйони врятованих життів. Ці цифри вражають. Але особливо вражає, викликає почуття безмірної поваги та вдячності найвищий прояв людяності лікаря в ситуації тотального знищення життя, якою є війна.

Після початку Другої світової війни, у 1941 році, в діючу армію було покликано майже 80 тисяч медиків: співробітників лікувально-профілактичних і санітарно-епідеміологічних установ, професорів та викладачів медичних інститутів. Достроково проводили випуски студентів медичних інститутів. Медсестри, санітари, санінструктори здебільшого встигали закінчити лише прискорені курси.

Доводилося працювати у вкрай важких умовах. Майже половина шпиталів і фармацевтичних складів на самому початку війни опинилися на окупованих територіях. Восени та взимку 1941–1942 років виникла загроза епідемій тифу, дизентерії, холери. Водночас у жахливому хаосі перших місяців війни вдалося вибудувати чітку систему польової медичної служби, яку в подальшому було визнано найефективнішою у світовій практиці. З 22 мільйонів (за офіційною статистикою) поранених і хворих військовослужбовців в армію повернулося 17 мільйонів, тобто понад 70 %.

Поряд із лікувальною роботою військово-медичній службі доводилося займатися і проведенням санітарно-епідеміологічних заходів, у тому числі забезпеченням харчування та водопостачання, запобіганням поширенню інфекційних захворювань, пересуванням і розміщенням військ у населених пунктах та польових умовах (Запорожан, 2018, с. 128).

Видатні науковці зайняли відповідальні пости головних медичних фахівців армії та військово-морського флоту, військових округів та евакуаційних пунктів. Справжньою професійною школою стала війна для видатного хірурга-кардіолога, академіка Миколи Амосова. Молодого лікаря, який лише рік провчився в інтернатурі, було призначено провідним хірургом польового пересувного госпіталю («ППГ 22-66 на кінній тязі»). У ньому він прослужив до завершення війни з Німеччиною та Японією. Як писав Микола Амосов в автобіографії, госпіталь був розрахований на 200 поранених, загальний штат – 80 осіб, лікарів – п'ять, коней – 22. У 1942 році госпіталь розгорнули на 500 ліжок зі спеціалізованими відділеннями. Особливо важкою була зима 1943 року: зруйновані села, снігові замети, величезні потоки необроблених поранених. У лютому кількість поранених досягала 600. Було багато смертей. В автобіографії Амосова читаємо: «Через госпіталь пройшло трохи більше 40 тисяч поранених. Майже половина – важкі та середньої тяжкості: з пошкодженням кісток, проникаючими пораненнями грудей, живота та черепа. Померло понад сімсот: величезний цвинтар, якби могили зібрати разом. У ньому були й могили померлих через мої помилки» (Амосов, 2002).

Медики ризикували життям не тільки в зоні бойових дій, але й у тилу, на окупованих територіях. Одна з вулиць Одеси зберігає

пам'ять про родину одеських лікарів Шевальових (батька і сина), що врятували від смерті щонайменше дві сотні людей.

Професор Євген Шевальов, який під час німецько-румунської окупації очолював психіатричну лікарню Одеського медичного інституту, разом із колегами і сином Андрієм, студентом медичного інституту, зуміли зберегти лікувальний заклад і його пацієнтів, частина з яких була єврейського походження. «Одеський Шиндлер» рятував від розстрілу не тільки психічно хворих пацієнтів, але і єврейських співробітників лікарні, своїх знайомих, а також підпільників, залишаючи їх в лікарні під виглядом пацієнтів. 12 квітня 2001 року ізраїльський меморіал Яд Вашем удостоїв Євгена й Андрія Шевальових почесного звання Праведників народів світу (В Одесі вулицю перейменували на честь..., 2025).

Майже через 70 років після завершення Другої світової війни, у 2014 році медичні працівники знов замість білих халатів вдягли камуфляж і бронежилети. Заради спасіння іншого життя ціною власного.

До осені 2014 року в зоні проведення антитерористичної операції було розгорнуто два польові госпіталі, у тому числі на західному кордоні АТО – 61-й Одеський мобільний. Його персонал – лікарі, фельдшери та медичні сестри Військово-медичного клінічного центру Південного регіону. Всі труднощі роботи лягли на жіночі плечі – на початку конфлікту начальником 61-го шпиталю в зоні АТО була полковник військово-медичної служби Олена Лаврінець (тоді ще підполковник).

За червень–липень 2014 року одеські медики надали кваліфіковану допомогу понад тисячі пораненим. Кожного третього оперували в польових умовах, на прихованому приладі, далекому від стандартів армій країн НАТО. У зоні проведення АТО наші лікарі зіткнулися зі специфічними травмами та пораненнями. Так, якщо раніше у війнах переважали кульові поранення, то в сучасних домінують уламкові. Багато смертей були пов'язані з больовим шоком і крововтратою, нестачею індивідуальних аптечок, відсутністю своєчасної первинної медичної допомоги та самодопомоги. Окрім поранень, контузій, мінно-вибухових травм, людина може померти і від гіпертонічного кризу, інсульту, гострої хірургічної патології.

Потрібно визнати, що і на фронті, і на мирній території медицина тримається на ентузіастах, людях, відданих своєму лікарському та моральному обов'язку. В зоні проведення АТО співробітники

Одеського національного медичного університету та Військово-медичного клінічного центру Південного регіону на практиці вивчали специфіку поранень, як необхідно змінити тактику та логістику надання медичної допомоги. Взимку 2015 року на базі університетських кафедр розпочали роботу спецкурси з перепідготовки цивільних лікарів для роботи в зоні АТО. Одночасно проводилася робота над підручником з воєнно-польової хірургії. До початку 2016/2017 навчального року перший в Україні підручник «Воєнно-польова хірургія»¹, розроблений авторським колективом Української військово-медичної академії у співробітництві з провідними науковцями і фахівцями інших навчальних, побачив світ у видавництві Одеського медуніверситету. Нині за цим підручником навчаються студенти військових кафедр усіх медичних вишів нашої країни.

Загалом у 2014 році, з початком російської збройної агресії, стала очевидною недалекоглядність ліквідації у 2010 році кафедр військової підготовки у вищих медичних навчальних закладах. Саме життя підштовхнуло до повернення військових кафедр до медичних закладів вищої освіти та коригування навчальних планів. Згідно зі спільним планом трьох міністерств – оборони, охорони здоров'я та освіти, з 1 вересня 2016 року військові кафедри почали готувати офіцерів запасу медичної служби. У підготовці лікарів та санінструкторів в ОНМедУ використовуються стимуляційні методики із застосуванням тренажерів, роботів та комп'ютерних систем. В основі роботи комплексу – імітація різних видів поранень із можливістю відпрацювання навичок надання допомоги в польових умовах. Лікар чи санінструктор не тільки сам підвищує клінічну компетенцію, а й надалі навчатиме бійців надання первинної медичної допомоги.

З початком боїв на Донбасі всенародного масштабу набуло волонтерство. Волонтери доставляли на передову амуніцію, зброю, техніку, продукти харчування, у госпіталі – ліки, продукти харчування та гроші для подальшого лікування поранених бійців. Спочатку медперсонал ставився до волонтерів насторожено, мовляв, що це за «помічники лікарів» прийшли... Але спільна мета сприяла взаємодії. Волонтери

¹ Воєнно-польова хірургія: підручник (2016). (Я. Л. Заруцький, В. М. Запорожан, Ред.). МО України, МОЗ України. Одеса: ОНМедУ.

Військово-медичного клінічного центру Південного регіону з власної ініціативи зустрічали борти з пораненими, через соціальні мережі та ЗМІ зверталися до одеситів з проханням про допомогу. Протягом кількох діб вдавалось зібрати все необхідне (Запорожан, 2018, с. 130–131).

Повномасштабне російське вторгнення в Україну в лютому 2022 року призвело до тяжких наслідків в українській медицині. Зруйновані лікарні, велика частина медзакладів перебуває в окупації. За даними Центру громадського здоров'я, станом на кінець 2022 року в медичних закладах, підпорядкованих МОЗ, стало на 6300 лікарів менше, ніж на кінець 2021 року. Лікарі з окупованих і прифронтових областей виїжджають не тільки вглиб країни, а й за кордон. Медики із західних областей, попри умовну безпеку, теж їдуть з країни. Майже 40 % медзакладів в Україні відчувають брак кадрів, особливо гострий дефіцит на деокупованих територіях. У 14 % медичних закладів, навпаки, є незначний приплив кадрів. Переважно це захід України. На 35 тисяч зменшилася кількість молодшого й середнього медичного персоналу – медсестер, медбратів, фельдшерів, санітарів. Загалом у медичній системі України за перший рік війни стало на 41 тисячу медиків менше – хтось виїхав за кордон, хтось звільнився, а хтось пішов на фронт. Станом на осінь 2023 року було відомо, що понад 150 медиків загинули (Куришко, 2023).

Серед тих, хто віддав своє життя, рятуючи життя інших людей, – викладачі, студенти, випускники ОНМедУ. З великою вдячністю і глибоким сумом пам'ятаємо...

Указом Президента України № 184/2024 від 26 березня 2024 року за особисту мужність, виявлену в захисті державного суверенітету та територіальної цілісності України, самовіддане виконання військового обов'язку орденом Богдана Хмельницького III ступеня був нагороджений Віталій Синенко (1983–2023) – лікар-педіатр, ембріолог, кандидат медичних наук, викладач Одеського національного медичного університету, чоловік, батько, начальник медичної служби батальйону. В перші тижні лютого 2022 року Віталій продовжував підтримувати в клініці репродуктивної медицини життєдіяльність запліднених ембріонів і щодня, під ракетними обстрілами, діставався пішки двох лабораторій мережі «Добробут» (з однієї з них усі співробітники виїхали). Відомо, що завдяки зусиллям Віталія із цих ембріонів народилась щонайменше одна дитина.

З 24 лютого 2022 року у складі стабілізаційного шпиталю він надавав медичну допомогу пораненим і проводив евакуацію цивільних осіб із населених пунктів передмістя Києва – Гостомеля, Ірпеня, Бучі. А в березні Віталій добровільно вступив до лав ЗСУ, отримав звання лейтенанта та посаду начальника медичної служби 243-го батальйону 241-ї бригади ТРО ЗСУ. У складі цього батальйону він двічі, з перервою на ротацію, брав участь у бойових діях у районі Бахмута, організовував схеми евакуації поранених, роботу стабілізаційних пунктів, а також збір коштів (вкладав і власні) на придбання автотранспорту для медичної служби батальйону, у тому числі для пересувних стабілізаційних пунктів, проводив тренінги для особового складу батальйону з надання первинної медичної допомоги. За сумлінне виконання службових обов'язків, особисті старанність, стійкість, високий професіоналізм Віталій Синенко отримував подяки, був нагороджений грамотами від командування й органів місцевої влади. Від командування Сил територіальної оборони Збройних Сил України нагороджений медаллю «За вірну службу» та хрестом «Чесць і слава». 16 травня 2023 року він вкотре віз поранених бійців із передової Бахмута й попав під артобстріл. У машині з червоним хрестом Віталій був єдиним, хто отримав смертельне поранення (Загинув під Бахмутом..., 2024).

Пам'ятаємо...

Війна змушує замислитись про серце лікаря, яке переповнюється болем за життя людей настільки, що він готовий віддати власне. Петро Кищенко (1996–2024), навчаючись в інтернатурі ОНМедУ, 25 лютого 2022 року добровільно вступив до лав 122-ї бригади ТРО і був призначений розвідником-кулеметником розвідувальної роти. У березні 2022 року Петро брав участь у захисті Гостомеля, у квітні 2022 року – в обороні Миколаєва, влітку 2022 року – в обороні Очакова. Забезпечував евакуацію та надання медичної допомоги під час Харківської кампанії влітку 2023 року. Обіймав посаду старшого бойового медика мінометної батареї, служив фельдшером медичного пункту військової частини. У серпні 2023 року Петро Кищенко був нагороджений «Знаком пошани».

Із січня 2024 року Петро служив у 3-й окремій штурмовій бригаді на посаді санітарного інструктора, забезпечував відхід ЗСУ з Авдіївки,

виконував евакуацію поранених і загиблих. У квітні 2024 року командування бригади висунуло кандидатуру Петра на нагородження орденом «За мужність» III ступеня та присвоєння звання сержанта.

Петро загинув 28 квітня 2024 року на Сватівському напрямку поблизу Сергіївки під час надання медичної допомоги важкопораненому побратимові. 29 квітня 2024 року вийшов Указ про нагородження Петра Кищенко. Йому було 27 років (Мріяв стати головним лікарем..., 2024).

Пам'ятаємо...

14 вересня 2024 року побратими-прикордонники та сотні земляків в останню путь проводжали Сергія Фроленка (1991–2024). Після закінчення Подільського медичного фахового коледжу за спеціальністю «Сестринська справа» Сергій поступив в ОНМедУ. Навчання поєднував із роботою в лікарні. Після закінчення університету 2021 року планував вступити до інтернатури. Продовжував працювати, щоб заробити на навчання. Усі плани зруйнувала війна.

На військову службу Сергій був призваний 19 березня 2022 року. Він встиг пройти военний шлях молодшого сержанта, військовослужбовця прикордонної служби, фельдшера відділу прикордонної служби з позивним «Ведмідь». У районі населеного пункту Григорівка Донецької області Сергій загинув – дрон вдарив по групі евакуації (Фельдшер прикордонної служби, 2024).

Пам'ятаємо...

Історія ОНМедУ назавжди збереже прізвища випускників, які ціною власного життя намагалися захистити країну, місто від великої біди. Серед них – випускник фармацевтичного факультету ОНМедУ Олексій Андронов. Ще в школі юнак мріяв про професію медика й після закінчення 9-го класу вступив до Одеського медичного училища», а потім продовжив навчання в ОНМедУ. У січні 2022 року Олексій отримав диплом про закінчення інтернатури та був готовий почати працювати за спеціальністю. Але все перекреслила війна. Навесні 2022 року 25-річний Олексій Андронов добровільно вступив до штурмової бригади «Химера», яка у складі 126-ї Одеської бригади територіальної оборони брала участь у визволенні територій Миколаївської та Херсонської областей. Під час виконання бойового завдання на Херсонському напрямку, 16 грудня 2022 року, в селі Ольгіївка

загинули бійці підрозділу «Химера» – Олексій Андронов і його побратим Костянтин Рудой (Подольська, 2025).

Пам'ятаємо...

Жахлива сутність війни проявляється в тому, що вона здатна забирати життя на самому його зльоті, знищуючи мрії. Дмитро Білий мешкав у Херсоні, навчався в Запорізькому державному медичному університеті, а після закінчення проходив інтернатуру на кафедрі оториноларингології ОНМедУ. Завідувач кафедри професор Сергій Михайлович Пухлік згадує: «Дмитро був одним із найкращих інтернів, з великою жагою до знань. Інакше і бути не могло, адже він знайшов своє покликання, свою професійну стежину. Заочний цикл навчання він проходив у Херсонській лікарні, а очний – на нашій кафедрі. Він на «відмінно» склав усі іспити, і стало зрозуміло, що перед нами прекрасно підготовлений фахівець з усіма необхідними знаннями й особистісними якостями».

1 серпня 2023 року з'явилося тривожне повідомлення про черговий обстріл Херсона. Приблизно об 11-й ранку росіяни обстріляли міську лікарню. Було пошкоджено два поверхи – хірургічне й оториноларингологічне відділення, зруйнована операційна. Важко поранена медична сестра, численні осколкові поранення отримав 25-річний лікар. Поранення виявилися несумісними з життям. Це був перший робочий день лікаря Дмитра Білого (Подольська, 2024).

ПАМ'ЯТАЄМО...

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Абу Али ибн Сина (Авиценна). (1981). *Канон врачебной науки*. В 5-и книгах (т. 1). Ташкент: «Фан».
- Амосов, М. (2002). *Энциклопедия Амосова. Алгоритм здоровья*. Донецк: АСТ, Сталкер. http://loveread.ec/read_book.php?id=76261&p=18
- Артеменко, Б. О., Пустовалов, В. О., Хоменко, С. М., Богдановський, І. В., & Ейдельштейн, Г. Б. (2024). Психофізіологічні особливості здоров'я військовослужбовців в умовах війни. *Вісник Черкаського*

- університету. Серія біологічні науки, 2, 4–11.
doi: 10.31651/2076-5835-2018-1-2024-2-4-11
- Барнард, К. (2001). *50 путей к здоровому сердцу*. Измаил, РИА «СМИЛ».
- Біланов, О. С. (2020). Філософські підходи до розуміння категорій «здоров'я/хвороба». *International Journal of Innovative Technologies in Social Science*. RS Global, 4(25), 8–11.
- Бойчук, Ю. Д. (Заг. Ред.) (2017). *Загальна теорія здоров'я та здоров'язбереження: колективна монографія*. Харків: Вид. Рожко С. Г.
- Бродецька, Ю. Ю. (2021). *Етика співбуття: екзистенційно-онтологічні основи людського життя*. Дніпро.
- Верлока, В. Е. (2006). Малахов Віктор Аронович. У *Енциклопедія Сучасної України* (Т. 18). Київ: Інститут енциклопедичних досліджень НАН України. <https://esu.com.ua/article-28948>.
- Вернік, О. Л. (2019). Сучасні підходи до проблеми благополуччя в психології: екопсихологічний аспект (Ю. М. Швалба, Ред.). У *Благополуччя особистості vs благополуччя середовища антиномія сучасного способу життя: матеріали науково-практичного круглого столу, 21 квітня 2019 року* (с. 5–8). Київ: Інститут психології імені Г. С. Костюка НАПН України. http://ecopsy.com.ua/data/conf/матеріали_210419_благополуччя.pdf
- В Одесі вулицю перейменували на честь родини лікарів, які під час Другої світової війни врятували від розстрілу сотні пацієнтів (2025, Січень 26). Південь сьогодні. <https://yug.today/v-odesi-vulytsiu-pereymenuvalyna-chest-rodyny-likariv-iaki-pid-chas-druhoi-svitovoi-viyny-vriatuvaly-vid-rozstrilu-sotni-patsientiv/>.
- Всесвітня організація охорони здоров'я. (2005). *Зміцнення психічного здоров'я: концепції, нові дані, практика: Доповідь Всесвітньої організації охорони здоров'я, Департамент психічного здоров'я та токсикоманії у співпраці з Вікторіанським фондом зміцнення здоров'я і Університетом Мельбурн. Женева*.
- Всемирная организация здравоохранения. (1998). *Сто первая сессия. Пересмотр Устава ВООЗ*. https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/EB101/pdfus/rusr2.pdf.
- Глоссарий терминов по вопросам укрепления здоровья (1998). Женева: Всемирная организация здравоохранения. https://iris.who.int/bitstream/handle/10665/87125/WHO_HPR_HEP_98.1_rus.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Гомілко, О. Є. (2021). Хвороба та здоров'я як антропологічний чинник самовизначення людини (С. В. Пустовіт, & Б. І. Остапенко, Упоряд.). У *Здоров'я, медицина, філософія: стратегії виживання. матеріали*

- IX Міжнародного симпозіуму з біоетики, 15–16 квітня 2021 р. (с. 35–36). Київ: Графіка і дизайн.
- Горбунова, С. М. (2000). *Валеологія: філософсько-антропологічні аспекти* (Дис. ... канд. філософ. наук). Сімферополь.
- Загинув під Бахмутом... (2024). Пульс: Газета Вченої ради та Ректорату Одеського національного медичного університету, 8, 2.
- Запорожан, В. Н. (2018). *Этюды о нравственности*. Одесса: ОНМедУ.
- Зяблицев, С., & Федько, К. (2024). *Медицина Просвіта: до Всесвітнього дня захисту людей похилого віку*. <https://nmuoofficial.com/news/medychnaprosvita-do-vsесvitnogo-dnya-zahystu-lyudej-pohylogo-viku/>
- Йонас, Г. (2001). *Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації*. Київ: Лібра.
- Караваєв, І. (2020, Липень 16). Лікарська помилка чи професійна халатність? Дві сторони однієї медалі. *Юридична газета*, 13. <https://yur-gazeta.com/publications/practice/medichne-pravo-farmaceutika/likarska-pomilka-chi-profesiyna-halatnist.html>
- Кисельов, М. (2021). Біоетика в контексті сучасного етичного дискурсу. У О. О. Кришталь, М. О. Чашин, & К. В. Скребцова (Ред.). *Біоетика: від теорії до практики* (с. 7–16). Київ: ВД «Авіцена».
- Куришко, Д. (2023, Жовтень 27). Чи буде кому лікувати українців і скільки медиків виїхали за кордон або мобілізувались. *ВВС Україна*. <https://www.bbc.com/ukrainian/articles/cv20443p506o>
- Лончина, В. (2017). *Медицина – це не математика, у якій є лише одна відповідь. Лекція в Українському католицькому університеті*. <https://fhs.ucu.edu.ua/resources/vasyl-lonchyna-medyczyna-cze-ne-mate/>
- Менегетти, А. (1993а). *Введение в онтопсихологию*. Пермь: Хортон Лимитед.
- Менегетти, А. (1993b). *Мудрец и искусство жизни*. Пермь: Хортон Лимитед. <https://flibusta.su/book/73809-mudrets-i-iskusstvo-zhizni/read/>
- Менегетти, А. (1993с). *Онтопсихологическая педагогика*. Пермь: Хортон Лимитед. http://loveread.ec/read_book.php?id=48903&p=1
- Мечников, И. И. (1998). *Этюды оптимизма*. Москва: Наука.
- Мріяв стати головним лікарем. Однокурсники Петра Кишенка згадують... (2024). Пульс: Газета Вченої ради та Ректорату Одеського національного медичного університету, 7, 2.
- Опарин, А. А. (2021). Гиппократ и его этика. *Новини медицини та фармації*, 11(765). <http://www.mif-ua.com/archive/article/51128>.
- Ошо. (2019). *Горчишное зерно*. Москва: ИПА «Три Л».
- Поплавская, Т. (2019). Философия здоровья в контексте холистической парадигмы (аксиологический аспект). *Наукове пізнання: методологія та технологія*, 1(42), 110–117.

- Попович, М. В. (1998). *Нарис історії культури України* (с. 7–21). Київ.
- Подольська О. Недоспівана пісня. (2024). Пульс: Газета Вченої ради та Ректорату Одеського національного медичного університету, 109, 2.
- Подольська О. Після інтернатури – на фронт. (2025). Пульс: Газета Вченої ради та Ректорату Одеського національного медичного університету, 2, 1.
- Пустовіт, С. В. (2021). Жизненный мир пациента как современная модель здоровья (С. В. Пустовіт, & Б. І. Остапенко, Упоряд.). В *Здоров'я, медицина, філософія: стратегії виживання: матеріали IX Міжнародного симпозіуму з біоетики, 15–16 квітня 2021 року* (с. 72–74). Київ: Графіка і дизайн.
- Пустовіт, С. В. (2022). Наукова медицина в контексті ковідної гіперреальності: філософські аспекти. У С. В. Пустовіт, Н. М. Бугайова, & Л. А. Палей (Наук. ред.). *Здоров'я, медицина та філософія: стратегії виживання в умовах ковідної реальності* (с. 8–23). Київ: Українська асоціація з біоетики.
- Пустовіт, С. В., & Бойченко, Н. М. (2021). Кодекс медичної етики: філософські та біоетичні аспекти. У *Біоетика: від теорії до практики* (с. 61–74). Київ: ВД «Авіценна».
- Рудоміно-Дусятська, О. В. (2018). Благополуччя людини як проблема сучасного людинознавства. В *Актуальні проблеми психології: Збірник наукових праць Інституту психології імені Г. С. Костюка. Екологічна психологія*, 7(46), 91–102.
- Сент-Екзюпері, А. де (1976). *Маленький принц*. «Молодь».
- Сюй Шэнь (1963). *Происхождение китайских иероглифов*. Шанхай.
- Табачковський, В. Г. (2005). *Полісутнісне ното: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності»*. Київ: Видавець ПАРАПАН.
- Фельдшер прикордонної служби. (2024). Пульс: Газета Вченої ради та Ректорату Одеського національного медичного університету, 9, 2.
- Франкл, В. (1990). *Человек в поисках смысла. Сборник*. Москва: Прогресс.
- Цимбалюк, В. І., Тронько, М. Д., Медведовська, Н. В., Овсяннікова, Л. М., Маркович, І. Г., & Мельник, Г. П. (2019). *Академічна наука в світовій медицині та перспективи її розвитку в Україні*. <https://amnu.gov.ua/akademichna-nauka-v-svitovij-medycyni-ta-perspektyvy-yiyi-rozvytku-v-ukrayini/>
- Швалб, Ю. М. (2019). Благополуччя як ідея та принцип організації життєдіяльності. *Актуальні проблеми психології*, 7 (48), 257–269.
- Швейцер, А. (1992). *Благоговение перед жизнью*. (А. А. Гусейнов, пер. с нем., Сост. и послесл. ; А. А. Гусейнов, & М. Г. Селезнева, Общ. ред.). Москва: Прогресс.

- Шелер, М. (1998). Положение человека в космосе. В *Проблема человека в западной философии: Переводы* (с. 31–95). Москва: Прогресс.
- Bostrom, N. (2005). Transhumanist Values. Frederick Adams, Editor. *Ethical Issues for the 21st Century* (Vol. 4). Philosophical Documentation Center Press.
- Credo. (2021). Як жити довго і щасливо. 12 порад японського лікаря, спеціаліста з довголіття. <https://credo.pro/2021/06/293613>
- Ganieva, A. (2022). Conception of Ethos in the Philosophy of Plato and Aristotle. *East European Scientific Journal*, 1(77), 40–44.
- Teilhard de Chardin, P. (1959). *The phenomenon of man* (B. Wall, Trans. ; Sir J. Huxley, Introduction). New York: Harper & Brothers Publishers.
- World Health Organization. (1998). *The Fifty-first World Health Assembly: Resolutions and decisions, annexes-document, 11–16 May 1998*. Geneva.



*Природа – найкращий з лікарів.
Вона виліковує три чверті своїх хворих.*

Гален

Глава 4

**ПРИРОДА
ЯК ДЖЕРЕЛО
ЗДОРОВ'Я**



4.1 МОРАЛЬНІ АБСОЛЮТИ ЖИТТЯ



Аутопоезис природи

«**Б**ути здоровим – природно», – це, на перший погляд, банальне висловлювання містить глибокий смисл. Людина вкорінена в природу як джерело своїх фізичних, емоційних, психологічних та інших ресурсів. До природи вона звертається, коли прагне спокою або шукає натхнення чи внутрішньої гармонії, яких часто бракує в напруженому, монотонному, занадто технізованому повсякденному житті.

Говорячи про природність здоров'я, ми маємо на увазі не тільки суто біологічні засади людського існування. І звісно, йдеться не про споживче ставлення до природи, як до предмету чи об'єкту, за принципом «господар – підлеглий». Свою культурну сутність людина розкриває в комунікації з природою, яка набуває статусу суб'єкта, оскільки комунікація завжди передбачає моральні засади. Як об'єкт (наприклад, об'єкт пізнання) природа пасивна, особливо в ситуації, коли суб'єкт, що пізнає, конструює її власним розумом. Він йде до природи шляхом, який прокладає розумом і який називається методологією (від грец. *μέθοδος* – «шлях»).

Природа як суб'єкт – активна, вона відкриває людині свої глибини і веде її до метафізичного виміру буття. На цьому шляху поєднуються

розумність та моральність, а життя вимірюється абсолютними величинами – Істиною і Добром.

Якщо наука ігнорує метафізичний вимір природи, то філософія не може оминати його увагою, наголошуючи на вкоріненості людини в природі, а природи – в людині. «Ейдоси» Платона, «вроджені ідеї» Декарта, трансцендентне Канта, архетипи Юнга вказують на вертикаль, що бере початок з глибин людської свідомості і сягає масштабів Всесвіту. В цій вертикалі природа вже не є суто емпіричною реальністю, а стає одним з втілень Абсолюту, через комунікацію з яким людське життя наповнюється вищими смислами.

Поняття Абсолюту відображає багатовимірність природи, незведеність її властивостей до вже пізнаних людиною і відображає не стільки відоме, освоєне, вже відкрите людиною, скільки внутрішнє, приховане, потенційне. Як Абсолют, природа розкривається розуму завжди тільки частково, залишаючись недосяжною у своїй цілісності, і змушує людину звертатись до духовних культурних практик, доповнюючи розум вірою.

Сприймаючись людиною як Абсолют, природа виступає в ролі своєрідної інстанції порядку, що впорядковує людський життєвий простір. Стародавні мудреці Сходу і Заходу позначали цю природну властивість поняттями «Дао», «Логос», «Номос». Греки винайшли поняття «нус» (грец. νοῦς – думка, розум)¹ як узагальнення всіх смислових і розумових закономірностей, яким підпорядковані і космос, і людина. Людський розум, позначений поняттями «нус», «логос», «геній», розглядався ними як «частка» божественного «Нусу», як ознака причетності кожної людини божественному Цілому, що робить її (потенційно) рівною богові (Мельников, 2005).

Античний «нус», роздуми про який беруть початок в філософсько-релігійному вченні Піфагора, стає наскрізним поняттям в філософії Платона, Арістотеля, вченні стоїків (Посідонія, Хрисіппа, Марка Аврелія та ін.) і, розгортаючись в ідею активного самоусвідомленого початку, стає найвищою еманацією Єдиного у Плотіна. В XX столітті

¹ В грецькій мові νοῦς мав два значення: «характер розуму», «образ думок», що складається в людині поступово та аналог «шостого чуття», інтуїція, проникливість.

«нус» набуває раціоналістичних трактувань і трансформується в «ноо», а як складова поняття «ноосфера» стає позначенням розумової та духовно-етичної еволюції людства. «Нус-Ноо» вказує на розум як на рушійну силу людства, яка є продовженням аутопоезису¹ – рушійної сили природи, і потребує етики (нооетики), що об'єднує особистісну, природну і соціальну еволюції.

Сучасна наука переосмислює аутопоезійні сили природи і закликає до «нового діалогу людини і природи»², в якому вони створюють одне одного. Головною ознакою світу стає складність (комплексність), оскільки світ поєднує риси і Універсуму і Мультиверсуму. У функціональному плані світ є Універсумом, цілісним утворенням, яке керується базовими закономірностями, спільними для всіх його складових. У структурному ж плані світ є Мультиверсумом і складається з породжених в процесі еволюції, «вкладених» одне в одного взаємозалежних, але відносно автономних частин. Отже, різноманітні структурні одиниці Всесвіту – це певні стадії грандіозного еволюційного процесу, який розгортається на різних субстратах і породжує множинність унікальних світів. Одним з них є людський світ, що розгортає себе в ноосфері.

Якщо в класичній науці природа ідентифікувалась як суто фізична реальність, матерія, яка перебуває у стані рівноваги або близькому до неї, то в посткласичній науці природа – це динамічна цілісність, в якій має місце циклічність деструктивних і креативних процесів, а тому й різноманітність складних організацій з непередбачуваною, нелінійною поведінкою. Природа постає перед людиною як цілісність, що перебуває у постійному становленні, у взаємодії порядку і хаосу, в якій виникають константи життя (Запорожан, Донникова, & Ханжи, 2020, с. 213).

¹ Аутопоезис (аутопойезис, аутопоез, аутопоезис, від грец. *αὐτός* – сам, *ποίησις* – створення, виробництво) – самопобудова, самовідтворення. Поняття, запропоноване в 1972 році чилійськими вченими У. Матураною і Ф. Варелою, позначає тип організації живого з властивістю породжувати, будувати, конституювати й забезпечувати саму себе, перетворюючись на власний витвір.

² Фраза запозичена з назви книги І. Пригожина та І. Стенгерс «Порядок з хаосу. Новий діалог людини з природою». Перший (французький) варіант книги з назвою «Новий альянс. Метаморфози науки» вийшов в 1979 році.

Осмилення картини світу, який ускладнюється через внутрішню диференціацію, автономізацію та узгодження його складових (тобто самоорганізується), актуалізує ідею коеволюції природи, людини і суспільства, яка висловлювалась на початку ХХ століття, зокрема, П'єром Тейяром де Шарденом та Володимиром Вернадським. В цьому процесі людині призначена особлива роль. Якщо вона здатна рефлексувати над змінами, які відбуваються зі світом, то презентує таку форму життя, яка може брати на себе відповідальність і за себе, і за світ а цілому.

Наука змінює статус людини, що пізнає, – із зовнішнього спостерігача вона перетворюється на учасника коеволюційного процесу, який розуміє, за словами де Шардена, що щось у світі розвивається за допомогою нас, а можливо, й за наш рахунок. «...Ми усвідомлюємо, що у цій великій грі, ми одночасно і гравці, і карти, і ставки. Ніхто не продовжить її, якщо ми залишимо стіл. І жодна сила не може примусити нас залишитись. Чи варто грати, чи ми просто є її дурнями?»¹ (переклад наш. – Авт.) (Chardin, 1959, с. 183).

Наукова картина складного та невизначеного світу актуалізує формування на глобальному рівні нової комунікативної культури, потребує кардинальних змін в самому способі людського буття, в якому мають постійно відтворюватись умови для «олюднення людини» (І. Пригожин). Відкриття складності світу, його принципової невизначеності, на думку Е. Морена, вимагає, що б і свідомість сучасної людини стала планетарною, тобто відповідала ідентичності Землі, ґрунтувалась на альтруїзмі, обмеженому егоїзмі та почутті відповідальності (антропоетиці) по відношенню до людських спільнот та людства в цілому (Morin, 1999, с. 67).

Необхідність усвідомлення своїх обов'язків щодо світу зумовлено і тим, що далеко не завжди цілеспрямована людська діяльність має створювальний характер, сприяє самозбереженню та саморозвитку людства. Особливої значущості в зв'язку з цим набуває знання еволюційних заборон, розуміння того, які шляхи розвитку принципово

¹ Оригінальний текст: "...we have become aware that, in the great game that is being played, we are the players as well as being the cards and the stakes. Nothing can go on if we leave the table. Neither can any power force us to remain. Is the game worth the candle, or are we simply its dupes?"

не сумісні з «людським» у людині як частиною еволюції Всесвіту та які культурні механізми «блокують» вихід на руйнівні вектори соціальної еволюції. В пошуку цих шляхів важливою є синергія розуму та серця (або ширше, розумного життя та моральності), через яку людині відкривається створювальний потенціал природи, джерела її аутопоезису.

Особливість сучасної наукової картини світу полягає в тому, що вона пронизана глибоким етичним змістом. Світ, що самоорганізується, тобто самостворюється і самовідтворюється через надання можливості автономної еволюції своїм складовим, має властивість узгоджувати їх динаміку, тобто перетворювати Мультиверсум в Універсум. Оскільки специфіка процесів самоорганізації в значній мірі визначається «субстратом», на якому вони розгортаються, слід вважати, що в еволюції ноосфери має значення не тільки дієвість розуму, але й етичних засад культури. Етичний розум в самоорганізації ноосфери стає внутрішньою (аутопоезійною, створювальною) силою, яка забезпечує існування людства як цілого і узгоджує (через пізнання і осмислення) його еволюційний рух з еволюцією Всесвіту.

Світ та його «частини» – це складноорганізовані цілісні утворення, що мають певні «ступені свободи», тобто здатні створювати власні атрактори та «обирати» можливі вектори еволюції. Для людини важливо розуміти, що ефективність управління такими утвореннями (як природними, так і соціокультурними) визначається не силою, а правильною топологічною конфігурацією, «точковим впливом», який не руйнує складну цілісність, а визначає вибір нею атрактора еволюції, «підштовхує» до певного вибору. Саме така особливість управління тисячоліття тому була виражена в мудрості даосизму: слабке перемагає сильне, м'яке перемагає тверде, тихе перемагає гучне, а в культурній спадщині людства знайшла вираження в «етиці ненасильства».

Як зазначав Сергій Кримський, чим далі людина заглиблюється в дійсність, тим ширші можливості інтимного спілкування з буттям у неї з'являються. Людство доходить до нової ментальної онтології (ноосфери) як до зони граничного з'єднання можливостей природного і реальності соціального розуму, коли в природі виникає запит на внесення в неї культурної енергії... А соціальний розум відповідає на цей запит модусами мудрості (Кримський, 2001, с. 9–10). Стає зрозумілим,

що можливість людства продовжувати свій еволюційний шлях передбачає осмислення природи як суб'єкта, в діалозі з яким цей шлях узгоджуються з еволюцією Всесвіту.

Важливо в зв'язку з цим зазначити, що первинні значення слова «суб'єкт» вказували саме на таку, онтологічно-гносеологічну єдність, неподільність субстанційного, суб'єктивного та об'єктивного (ці значення збереглися в понятті «індивід» – від лат. *individuum* – «неподільне», аналог грецького *ἄτομος* – «атом»). Для стародавніх греків єдиною субстанцією-суб'єктом був космос (*κόσμος*), що включав і людину – субстанцію-суб'єкта, здатного до умоспоглядання. Саме тому знання у Платона і Арістотеля виражає і повноту суб'єкта, і специфічний спосіб закриття «проломів» у цілісному бутті (Kryvtsova, & Donnikova, 2020, с. 23, 24).

Латинські слова *subjectum*, *suppositum* і *subjectus*, французьке *sujet* та англійське *subject* мають спільну етимологічну основу. Усі вони походять від арістотелівського *ὑποκείμενον*, яке, по суті, об'єднує логічного суб'єкта з фізичним предметом («матерію, що лежить в основі» з «предметом, що підлягає розгляду»). Пізніше з'являються латинські переклади грецьких слів *ὑποκείμενον* і *ὑποκείσθαι* («лежати або перебувати внизу», «служити основою, підґрунтям», «бути пропонованим для», «допускатися»), що робить поняття суб'єктності/предметності найширшим за значенням і найрізноманітнішим за можливістю застосування (Кассен, 2009, с. 148).

Подальші смислові трансформації призвели до появи, з одного боку, лінії логіко-граматичних та онтологічно-трансцендентальних значень, з іншого – лінії юридичних, політичних і богословських значень. Переплітаючись, вони створили проблему поєднання суб'єктності / предметності, суб'єктивності та підпорядкованості, особливо з того часу, коли після І. Канта філософія визначилась як теорія суб'єкта, що конститує предмети досвіду (Кассен, 2009, с. 148, 158).

Отже, сучасні знання дають підстави розглядати природу не тільки як «субстанцію», але, повернувшись по початкових значень, визначати її як специфічного суб'єкта, якого людина долучає до різноманітних культурних практик. Саме в них природа наповнюється смислами, стає етичним та естетичним суб'єктом, осмислюється не тільки з позиції науки, а також і мистецтва, релігії, моралі, до яких починає

прислуховуватись сучасна наука. В контексті культури загальний образ природи осмислюється в понятті Абсолюту.

Стає зрозумілим, що складність світу потребує об'єднання пізнавальних та моральних здібностей людини, так званої ноосферної софійності (премудрості колективного розуму – С. Кримський). В житті людини духовність протистоїть хаосу як небуттю, спрощенню, коли «творча повнота людського буття редукується до...самовпевненого споживання, коли нівелюється всяка відмінність суб'єктів та панує тотальна посередність». Причому «духовність завжди виступає як Духовність – це завжди заклик «зверху» здійснити те, що не здійснюється само по собі, наявним чином, заклик, що потребує, однак, індивідуального розшифрування» (Кримський, 2003).

Слід зауважити, що в різні періоди історії людина осмислювала і виробляла стратегії стосунків із природою, виходячи з різних настанов: від «все є тим, для чого все є» (античність) до «все є тим, що з нього роблять» (Новий час). Але всі вони будувались на розумінні природи або як недосяжного ідеалу, або як фізичної реальності, що вимагає підпорядкування. Історія виявила вичерпаність і обмеженість кожної з цих стратегій, актуалізувавши стратегію діалогічну (Запорожан, Донникова, & Ханжи, 2020, с. 217).

Сучасне наукове світорозуміння вимагає досягнення природи як джерела життя в його біологічних та духовних проявах. При цьому, визнання того, що з появою людини дух підноситься над природою, означає, на глибоке переконання А. Єрмоленка, не підкорення природи, а поширення на неї золотого правила моральності, «коли людина в змозі піднятися і над власною природою, відповідаючи у своїй діяльності «закону природи загалом», а отже, ставлячись до фрагментів природи з відповідальністю та піклуванням». Так виникає суто ноосферне: «І як бажаєте, щоб з вами природа чинила, так само і ви чиніть їй» (Єрмоленко, 2010, с. 221).

У XXI столітті проблема свідомого самообмеження перетворювальної діяльності людини набуває особливого значення і виявляє ефективність в духовній перспективі людства такої практики, як споглядання. На думку С. Кримського, споглядання є найкоротшим шляхом до Абсолюту, який не вичерпується нірваною – спокій споглядання можна порівняти зі спокоєм, що виникає в центрі циклону.

Його метою не є перетворення об'єкта, оскільки споглядання не є споживчою діяльністю. Метою споглядання є збереження, тому воно перетворює не об'єкт, а суб'єкта, який постає перед питанням «яким я повинен бути?». У такому розумінні принцип споглядання стає надбанням духовності нового тисячоліття (Кримський, 2002).

Потреба в новому діалозі з природою надає стосункам людини і природи більш інтимного, індивідуального характеру. Це означає, що на перший план висувається людина у своєму унікальному особистісному статусі, тому і природа для неї стає суб'єктом. Діалог з природою стає також діалогом людини і з самою собою, актуалізуючи сократівське «пізнай себе!» і спонукаючи людину більше слухати, ніж промовляти.

Вслухаючись в природу (зовнішню і внутрішню), людина намагається вловити її символи та знаки. Першим, безпосереднім їх «приймачем» стає тілесність людини як природно-культурна форма життя.

Тіло та тілесність

Бернхард Вальденфельс (нім. Bernhard Waldenfels) визначив людське тіло як вирішальний міст, що об'єднує природу і культуру. В роботі «Міркування щодо генеалогії культури» він зазначає: «...Сон приходить тоді, коли він хоче, ми не можемо його продукувати. Те саме стосується видиху та вдиху, які належать до елементарних ритмів життя. ...Рука, що тримає інструмент чи зброю або сама слугує інструментом чи зброєю, діє і в символічних жестах указування і привітання..., тіло саме функціонує як метафора, як місце перенесення, де чуттєве набуває сенсу. Це стосується тіла з його різними регістрами, тіла як центру орієнтації, як чуттєвого органу і органу рухів, як місця відчуттів і рушія бажань, як поляризованого і мультиплікованого статевого тіла, як габітуалізованого тіла, що вкорінює нас у світі, і як віртуального тіла, що відкриває простір можливостей» (Вальденфельс, 2009, с. 19–20).

Розкриваючи думку Вальденфельса, можна говорити про зв'язок між ставленням людини до власного тіла та її ставленням до природи. В обох ситуаціях йдеться про «втіленість» – або особистісного «Я» в конкретному тілі, з яким «Я» себе ототожнює, або про втіленість

людини в природі, яка є і продовженням її автономно-тілесного існування, і джерелом одночасно, а тому потребує такої ж турботи, як і тіло. Врахування цього зв'язку дає можливість зрозуміти причини аутодеструктивних і аутопоезійних тілесних практик і ціннісну складову соціокультурних екопрактик. Намагання людини продемонструвати свою владу над тілом, яке породжує численні соціокультурні практики (боді-билдінг, дієти, татуювання, пластичні операції тощо), і перетворення природи як силова стратегія цивілізації – по суті, одне і теж саме.

Деструктивні тілесні практики розкрити в роботах Мішеля Фуко, який досліджував їх в контексті проблем біовлади та біополітики (Фуко, 2020). Біополітика у нього – це інструмент, за допомогою якого держава має змогу безпосередньо контролювати населення: обмежувати або стимулювати народжуваність, регулювати смертність, рівень здоров'я, торгівлю, міграцію та професійний спектр. З точки зору біополітики, людське тіло є головним об'єктом впливу держави, контроль за яким встановлюється через різного роду установи: в'язниці, школи, лікарні, клініки тощо.

Якщо виходити за межі влади суто політичної (або політичної раціональності), проблему можна сформулювати ширше, а саме: до чого призводить повний контроль або влада людини над власним тілом (або тілом іншого). За Фуко, відповідь може бути приблизно такою: суверенна влада над життям і смертю, абсолютне панування права на життя і смерть відкриває нову сферу – примусу до життя, зрештою, примусу до життя поза самою смертю (Фуко, 2005, с. 262).

В іншій своїй роботі «Народження соціальної медицини» М. Фуко зазначає: «Тіло – це біополітична реальність; медицина – біополітична стратегія» (Фуко, 2006, с. 82). Він стверджує, що в умовах панування капіталу цілями медичного обслуговування є, по-перше, поліпшення людського капіталу; по-друге, його збереження для якомога довшого використання. Медицина має ексклюзивний доступ до тіла конкретної людини (пацієнта), а тому й колосальну владу і політичний вплив на суспільство. Фуко пояснює свою думку – маючи можливість спостерігати за кожним, контролювати його життєдіяльність, ізолювати від інших людей у разі необхідності, констатуючи смерть / інвалідність, медицина контролює все суспільство, безперервно

фіксуючи інформацію в медичних картах, одержуючи в підсумку повну картину актуального стану населення (Фуко, 2006, с. 94).

У сучасних дослідженнях проблема, яку порушив Фуко, має продовження в обговоренні патерналізму як моделі стосунків лікаря та пацієнта. Так, критики патерналізму вбачають його головну етичну слабкість у запереченні автономії пацієнта, трактують патерналізм як примусове втручання, обмеження або привласнення свободи дії особистості, зумовлене турботою про її благо. Надмірне прагнення лікаря допомогти насправді може бути проявом «комплексу бога», «рятівника», який несвідомо прагне до влади, зловживає владою (Березіна, 2022, с. 83). Отже, прагнення допомогти має «тіньові» аспекти, які можуть бути легалізовані політичною владою як деструктивні практики, в яких суб'єкт прагне перетворити партнера в об'єкт.

Влада над тілом має межі, встановлені самою природою – смерть. Але безмежна влада безмежна у всьому. Її, зокрема, демонструє трансгуманізм, починаючи безглузду боротьбу з біологічним часом, відведенням природою для життя людини. В лікарській професії патерналізм також може призводити до намагання подолати смерть за будь-яку ціну, боротись за життя пацієнта, незважаючи на те, що іноді треба просто дати здійснитись природному процесу завершення життя. В цій площині і виникають головні моральні колізії професії лікаря.

Як зазначає В. Березіна, на фоні високої технологічності сучасної медицини розповсюджується сцієнтистський дегуманізований ідеалізм та медичний цинізм, що призводить до морального вигорання як лікарів, так і пацієнтів. Водночас постійна зустріч із хворобами і смертю у професійній діяльності перетворює лікаря на мудреця, якому відкриваються крихкість і вразливість тіла, і який розуміє, «що вся сила і влада йде від тіла, від природних тенденцій життя до самоінтеграції і захисту від болю» (Березіна, 2022, с. 84).

У створювальних тілесних антропопрактиках тіло представлене як наповнена культурними смислами природна форма, тобто тілесність. Якщо тіло як природний об'єкт має спільні ознаки людського тіла, як культурна форма воно набуває унікальних рис та ознак. Можна говорити про різні «культури тіл» або тілесності – традиції догляду за тілом, що склались у різних народів в різні історичні часи: зачіски, прикраси, вже згадуване нами татуювання, пластика танцю, ритуальні

рухи та інші культурні практики, які були зосереджені на людському тілі з метою трансформації людської суб'єктності. На тіло люди проектували свої соціальні прагнення (Поліщук, 2021, с. 99).

У суто біологічному сенсі тіло має власну динаміку, що породжує певні протиріччя в житті людини. З одного боку, воно об'єднане з оточуючим світом, утворює з ним єдиний просторово-часовий континуум як основу життєвого світу людини. З іншого – позначає певну межу між людиною та світом.

Людині не дано обирати тіло, вона змушена задовольняти його потреби, враховувати його можливості в реалізації своїх нематеріальних потреб. Навіть сучасний високотехнологічний світ, надаючи широкі можливості для «перевтілення» та тілесної свободи, не може повністю позбавити її даного природою тіла.

Тіло існує як неподільна єдність народження і смерті, розквіту і в'янення, а тому й існування людини ставить на межу між часом і нескінченністю, здоров'ям та хворобою, смертю та безсмертям. Воно – джерело життєвої енергії, пробудження, стимулів, які дають людині переживання екзистенційної злитості зі світом, справжньої повноти життя.

Тіло і дух не мають спільного просторового чи часового кордону – вони мов тільки «торкаються» одне одного. В цій «точці дотику» – тілесності – і виникає конкретна людина, для якої тіло стає своєрідним ключем до сприйняття, переживання, розуміння навколишнього світу і власного «Я». Завдяки тілу нескінченний та невичерпний індивідуальний дух набуває можливості розгортатись в унікальній природній формі. Водночас, тіло обмежує його можливості, визначаючи діапазон фізичних, психічних, практичних можливостей людини. Воно створює перешкоди людській активності почуттям втоми, неміччю, болем, страхами, старінням та хворобами.

Культура і породжує різні практики тіла, і узгоджує їх між собою, створюючи тілесність як складову індивідуальної культури. При цьому, одухотворення біологічної істоти, перетворення її на людину, в який біологічне (тілесне) і культурне (смісловне) гармонійні та неподільні, відбувається завдяки пробудженню специфічного «гену» культури – моральності. Вона не тільки трансформує тіло в тілесність, а також залишає його відкритим природі та світові, задаючи зміст його

можливих, вже культурних трансформацій. Саме тому моральність стає і базовою складовою здоров'я, одним з важливих інструментів зцілення, в медичному і в загальнокультурному смислах. В суто медичному розумінні зцілення означає процес одужання через відновлення не тільки цілісності функціонування організму і тіла, а також і тілесності, яка є екзистенційною передумовою існування людини як життя серед життя. В культурному смислі зцілення означає створення через тілесність спільного просторово-часового континууму з природним оточенням через «прислуховування» до потреб власного тіла і розкриття цілющих можливостей природи.

Як правило, для медика тіло – це головний фокус уваги в подоланні хвороби. Разом з тим, кожен лікар розуміє, що важливою для зцілення є взаємодія з людиною, особистістю, а не тільки з її тілом, організмом або, що найгірше, з окремими органами (на жаль, від студентів-медиків іноді можна почути таке: людина – це істота, що складається з органів). За знеособленим поняттям «пацієнт» завжди стоїть конкретна особистість як унікальне *космо-природно-соціо-культурне утворення*, тому в процесі лікування тіло – тільки «відправна точка». Успіх лікування в значній мірі визначається світоглядною (що лікувати?) та методологічною (як лікувати?) позиціями лікаря. Обидві передбачають розуміння того, що людина – це цілісне утворення, яке проявляє свою складність на всіх рівнях існування – від молекулярного рівня функціонування організму до планетарного рівня існування людства, причому, кожен з цих рівнів має власну складну динамічну організацію, об'єднану прямими і зворотними зв'язками з середовищем.

Е. Морен, французький теоретик науки, порушуючи питання, яким чином людина може дослідити та прояснити для себе зв'язки та процеси складного світу, пропонує керуватись принципами складного (комплексного) мислення (Morin, 1990). Серед них він виділяє принцип рекурсії (човниковий рух від частин до цілого та від цілого до частин); голографічний принцип (у всякому складному явищі не тільки частина входить у ціле, а й ціле вбудоване в кожен окрему частину); принцип зворотного зв'язку (причина і наслідок замикаються в рекурсивну петлю: причина впливає на наслідок, а наслідок на причину); принцип самовиробництва та самоорганізації (генеруючої петлі,

в якій продукти самі стають виробниками і причинами того, що їх виробляє); принцип авто-еко-організації (закритості-відкритості), діалогічний принцип (наявність глибоких внутрішніх протиріч, що породжують нове через руйнацію Осмислення цих принципів є важливим для теорії та практики медицини.

Можна припустити, що кожен лікар-професіонал володіє глибокими знаннями про людський організм та людське тіло як складні утворення, але не всі медики-практики враховують те, що так само, як організм є складовою тіла, тіло є складовою інших рівнів – соціокультурного, історичного, планетарного, природного. Вони, як правило, залишаються поза увагою лікаря як «надлишкові» фактори. Володіння принципами складного мислення та методологією пізнання складності може допомогти виявити глибинні причини хвороби, які криються на іншому рівні, або досягати більш ефективного лікування, виходячи не тільки із захворюваності організму, але беручи до уваги всю «мапу життя» людини.

Лікарська практика підтверджує, що так звані надбіологічні фактори – позитивний психологічний стан пацієнта, оптимізм, відкритість, підтримка близьких та турбота про інших, його цінності та мрії тощо, тобто все те, завдяки чому досягається повнота та цілісність життя, в боротьбі із хворобою має не меншу значущість, ніж медикаментозна допомога. Всі ці фактори «керують» процесом одужання в тому сенсі, що стимулюють та мобілізують внутрішні ресурси людини, активізують в боротьбі за здоров'я та життя не окремі процеси, а всі життєві сили людини, включаючи її зв'язки зі світом. В самому широкому смислі «керуючими параметрами» здорового життя є щастя і добробут.

Так, дослідження підтверджують, що щастя може бути захисною силою по відношенню навіть до смертності від усіх причин. Емоційна життєздатність, позитивний настрій і наявність мети життя пов'язані зі зниженням ризику інсульту незалежно від коваріатів, включаючи соціально-демографічні фактори, серцево-судинні захворювання в анамнезі, артеріальний тиск, куріння та інші види поведінки щодо здоров'я, а також емоційний дистрес. Дослідження діабету, кардіо-метаболических захворювань загалом і гіпертонії також засвідчили зниження захворюваності серед людей з більш високим рівнем добробуту. У людей, які частіше почувають себе щасливими, знижується ризик

захворювань верхніх дихальних шляхів незалежно від відповідних коваріатів, а також ризику розвитку деменції та легких когнітивних порушень (Stephoe, 2019).

Отже, «бути здоровим – природно» означає постійне відновлення та збереження органічного зв'язку людини з природою (внутрішньою та зовнішньою), завдяки якому людина відчуває себе щасливою.

Природність моралі

Поняття «етика», «мораль», «моральність» пов'язані з орієнтацією людини на певний ідеал, гармонію та єдність зі світом, досягнення якої можливе через свідоме самовдосконалення. Арістотель, утворивши прикметник «етичний» від слова *ēthos* (від *ἦθος* – будинок, домашній осередок), позначив ним і особливу науку, і те, що вона вивчає – етичні чесноти, які роблять людину досконалішою і яких вона може набути тільки в спільному житті з іншими людьми.

Саме Арістотель, зв'язавши доброчесність з вищим благом і вчинками, завдяки яким воно може бути досягнуте, закріпив виключно за людиною здатність діяти морально. Оскільки чесноти передбачають вдосконалення людини, тобто набуття нею певних моральних якостей, доброчесність схвалюється, а її відсутність засуджується. На думку Арістотеля, якщо б володіння чеснотами було справою природи, а не людських зусиль, оціночні судження не мали б сенсу. Отже, чесноти, як й інші людські здібності, можна практикувати, причому, практикувати добре чи погано, а тому доброчесним бути важко. У «Нікомаховій етиці» Арістотель зауважує: «... гніватися для всякого легко, як і легко роздати і розтратити гроші, а ось витратити на те, що треба, стільки, скільки треба, коли, задля чого і як треба, здатний не всякий, і це не легко. Недаремно досконалість і рідкісна, і похвальна, і прекрасна» (Арістотель, 2002, с. 87).

Таким чином, ще за античні часи етика стає ознакою суто людського буття, хоча етимологічно вона пов'язана з бінарними опозиціями «етос / ф'юзис» (*ēthos / φύσις*) та «етос / патос» (*ēthos / πάθος*) (Бродецька, 2021, с. 17–18). Перша опозиція вказує на «технологічність» етики, тобто її належність культурному, рукотворному світу, в якому моральність є одним із засобів вдосконалення людини. Друга

опозиція – на інструменти власне морального вдосконалення – розум та розумну поведінку людини, що протистоять афективності, ірраціональності (πάθος – страждання, пристрасть, збудження, емоції). Але при цьому антична етика ґрунтується на ідеї про те, що етичні цінності (вище благо, справедливість тощо) притаманні космосу як втіленню порядку, міри, краси й гармонії. Для людини вони є метафізичними орієнтирами у самовдосконаленні, оскільки виражають онтологічний зв'язок між природою та суспільним людським життям.

Космос як стан впорядкованості світу, на думку стародавніх греків, мав формальні причини та сили, що утримували його в цьому стані. Для позначення цих причин вони використовували поняття Логосу (смыслу, засад), Номосу (закону) і Етосу. Логос постає певною проміжною ланкою між Космосом і людиною, визначає змісли-відповіді на питання «чому?», «навіщо?», «для чого?» і орієнтує людину на моральну та законслухняну поведінку задля збереження впорядкованості та гармонічності Космосу. Номос в розумінні стародавніх греків є універсальною, безособовою силою, що підкорює своїй владі все суще, рятує світ від розпаду та хаосу. Логос і Номос розглядались як першообрази впорядкованості всього сущого, відповідно до яких мають створюватись цивілізовані системи моралі, права, державності. Разом з Етосом вони визначали евномію (εὐνομία – благозаконня) як контроверзу дісномії (δυσνομία – беззаконня) (Бачинин, 2000, с. 16–17). Саме Етос надає Логосу і Номосу створювальності, спрямовує на реалізацію вищих цінностей – блага, справедливості, істинності, краси.

Між тим, внутрішнє протиріччя, закладене Арістотелем в розуміння сутності етики, спричинило виникнення діаметрально протилежних позицій щодо критеріїв оцінки вчинків людини та їх наслідків. Вже в латинській мові втрачається онтологічний зв'язок між етикою та природою і акцент переноситься на суспільство. Походження слова «моральний» (від *mos*, у множині *moris* – свавілля, норовливість) вказує на змісл, в певній мірі протилежний грецькому «етосу» – те, що «відбувається за власним розсудом, не враховує волі і думки інших, суперечить встановленим законам», тобто «егоїстичний, антисоціальний вчинок, який порушує етичні правила». В IV столітті з'являється слово «мораль» (*moralitas*) як збірна характеристика «прийнятих

в суспільстві звичаїв» (Бродецька, 2021, с. 17–18). Саме суспільне життя людини вимагає «розумності» етичної поведінки, тобто свідомого слідування моральним нормам та правилам, що перш за все втілюється в зв'язку моралі та права.

Через двадцять століть після Арістотеля моральність як вищий прояв розумності людини закріплюється в категоричному імперативі Канта. Мораль виражає безумовний обов'язок, найвищий за всі інші людські зобов'язання. На думку Канта, людині притаманна особлива форма самосвідомості – здатність розмірковувати про засади своїх переконань та дій саме як про засади. Кант доводить до логічного завершення Арістотелеве розуміння етики, а саме, ідею про нормативність і необхідність етичної поведінки, оскільки в його розумінні, порушення категоричного імперативу є руйнуванням людської природи.

Крістін Корсгаард (Christine Korsgaard), znana дослідниця філософії Канта, коментує його думку наступним чином: «Тварина, що діє інстинктивно, усвідомлює об'єкти свого страху або бажання як страшні або бажані і тому уникає або прагне до них. Це основа її дії. Але розумна тварина, крім того, усвідомлює, що вона боїться або бажає і що вона схильна діяти певним чином унаслідок цього... Тому, як розумні істоти, ми усвідомлюємо принципи, на яких ми схильні діяти. Завдяки цьому у нас є можливість запитати себе, чи слід нам діяти так, як ми інстинктивно схильні. Ми можемо сказати собі: “Я схильний вчинити дію А заради мети Е. Але чи повинен я це робити?”» (Korsgaard, 2004, р. 9).

Отже, розум та моральність є непорушними стовпами людського існування, що виражають сутність людини, є ознакою суто людського життя як існування в культурі та свободі. Як напише М. Бердяєв, етика «обіймає все, що пов'язано зі свободою», «етика – це філософія свободи», яка є не просто умовою моральних актів, але становить тканину людського буття, вона – справжня стихія морально-духовного досвіду» (цит. за: Бродецька, 2021, с. 15).

Разом з тим, раціоналістична парадигма осмислення моралі виявила головну антиномію людського буття, яка стає центральною в філософії Канта – протиріччя між природним і культурним, моральним обов'язком та свободою. Намагання подолати цю антиномію визначило подальший розвиток моральної філософії в контексті філософської

антропології та філософії культури. Останні реагують на нормативність та абсолютність моралі (як і культури в цілому) крайнім суб'єктивізмом, шукають індивідуальні смисли людського існування не в соціальності як втіленні раціональності, а у вітальному, ірраціональному, символічному.¹

У XIX столітті «повернення до природи» активізується і у зв'язку з розповсюдженням еволюціонізму. Природа розглядається, з одного боку, як об'єкт науки, дослідження якого дають можливість зрозуміти соціокультурні явища і власне людину; з іншого боку, вона сприймається як метафізичний об'єкт, абсолют, що визначає глибинні смисли існування людини та людства (в філософії та релігії).

Так, Г. Спенсер, якого вважають засновником соціального дарвінізму, намагався пояснити виникнення моралі суто біологічними факторами, як результат еволюційного процесу. На його думку, розвиток людини досягає найбільш можливої височини, якщо її поведінка забезпечує досягнення «найбільшої суми життя» для себе, своїх дітей та близьких. Саме така поведінка суб'єктивно переживається як задоволення, а успішне досягнення мети – як щастя. Таким чином, за Спенсером, те, що людина вважає моральним орієнтиром, закладеним у свідомість, насправді є корисним для людського роду пристосуванням, яке виникло в процесі еволюції (Шрейдер, 1994, с. 28).

Взагалі, на думку Спенсера еволюція веде до збільшення тривалості та якості життя та до безпечнішого вирощування потомства, тому завдання людей – підтримувати ці цілі через співпрацю, доброту, мир. Але, підтримуючи основний напрям еволюції, мораль прокладає свій шлях через біль і страждання. Отже, страждання – це невід'ємна рушійна сила прогресу, як у людській, так і в еволюційній історії. За вісім років до виходу роботи Ч. Дарвіна «Походження видів» Спенсер писав: «Бідність, у якій перебуває нездатний; убогість, що становить долю непередбачливого; голодне існування, на яке приречений лінивий, і затирання слабого сильним, що завдає стільки страждань і нещастя, – такі веління цього великого, далекоглядного та всеблагого закону» (цит. за: Райт, 2020, с. 352). Мораль сприяє еволюції людського роду, захищаючи позицію сильнішого.

¹ Див. главу 2.

Якщо Спенсер намагався вивести мораль із законів природи (природного відбору), то Джон Стюарт Міль, один з засновників утилітаризму, в своєму есе «Природа» критикував ідею про природні витоки моральних цінностей. На його думку, навіть якщо визнати, що природа і людина є справою рук всеблагої істоти, то ця істота створила природу для того, щоб людина виправила її, а не слідувала за нею сліпо. Він зазначав, що природа «прибиває людей, ламає їх, як на дибі, кидає на розтерзанія диким звірам, спалює до смерті, побиває камінням як першого християнського мученика, морить голодом, заморожує холодом, отрує швидкими і повільними отрутами, зневагою, не дбаючи ні про милосердя, ні про справедливість, вражаючи найкращих і найблагородніших поряд з найнижчими і негідними» (переклад наш. – Авт.) (Mill, 1874, р. 385, 391, 398–399).

Відкидаючи думку про природне походження моралі, Д. Міль висуває утилітаристський постулат про те, що важливим є і щастя кожної людини. Роберт Райт (Robert Wright), письменник, популяризатор науки, зазначає, що важко уявити твердження, яке б більш відкрито заперечувало негласні «природні» цінності. Адже природний добір вимагає, щоб наше особисте щастя ми вважали важливішим за щастя інших. Егоцентризм – головна риса всіх живих організмів на нашій планеті, а мета існування – досягти щастя будь-якими доступними способами (Райт, 2020, с. 358). Міль переосмислює поняття «задоволення» і «біль» в моральному контексті – благом є те, що збільшує щастя у світі, а злом – те, що примножує страждання.

Таким чином, страждання позбавляється морального статусу, замість нього Міль зосереджує увагу на самопожертвуванні як єдиному шляху до всезагального щастя – добробут інших треба вважати не менш важливим, ніж власний. Він зазначає: «В золотому правилі Ісуса з Назарету ми бачимо духовний зміст, якому повною мірою відповідає етика утилітаризму: чини по відношенню до інших так, як ти хотів би, щоб чинили по відношенню до тебе; люби ближнього, як себе самого, – ця формула якнайкраще виражає справжній ідеал утилітарної моралі» (переклад наш. – Авт.) (Mill, 1863, р. 288).

Що ж до Чарлза Дарвіна, чії ідеї створили теоретичне підґрунтя еволюціонізму, він був впевнений, що люди – це єдиний моральний вид серед інших видів. Моральною він вважав істоту, яка здатна порівнювати

між собою свої минулі та майбутні дії або спонукання і засуджувати або схвалювати їх. Тож, у нас немає підстав припускати, що будь-яка з нижчих тварин має цю здатність» (цит. за: Райт, 2020, с. 366).

Франс де Вааль в книзі «Мораль без релігії. В пошуках людського у приматів» зазначає, що Дарвін побачив емоційний зв'язок людини з іншими тваринами, в тому числі спільну здатність співчувати і тому без особливих зусиль поєднав моральність та еволюційний процес, визнаючи при цьому вроджену здатність людини до добра. Мораль простає безпосередньо з соціальних інстинктів тварин і абсурдно розглядати ці інстинкти як похідні від егоїзму. Вааль зауважує, поділяючи позицію Дарвіна, що необхідно розрізняти власне процес природного добору (в якому панує боротьба за існування) і множинні його результати, що охоплюють широкий спектр явищ. Хоча генетична еволюція рухається через смерть та руйнування, дива, що нею породжуються, не втрачають від цього своєї величі (Вааль, 2014, с. 64, 65).

Чи моральні тварини?

У XX столітті вплив еволюціонізму виявився в неочікуваній формі. Розповсюдження в 1970-х роках синтетичної теорії еволюції призвело до протиставлення генетичного, культурного та соціального детермінізму і спонукало дослідників пояснювати взаємодію природних та культурних факторів як взаємодоповнюючих. Поширюються ідеї, які, руйнуючи засади антропоцентризму, позбавляють людину ексклюзивного статусу розумної та моральної істоти, ставлять її поряд з іншими живими істотами. Соціокультурні феномени, які протягом століть вважались суто людськими, екстраполюються на природне (тваринне) життя, актуалізуючи проблему моральності тварин.

Але перехід від антропоцентризму до анімалцентризму в проблемі походження моралі був спричинений не тільки еволюціонізмом. Доцільно згадати епістемологічний конструктивізм, теоретичну основу якого складають ідеї Ф. Варели та У. Матурани (ідея автопоезису, що включає уявлення про тілесність і ситуаційність), еволюційна епістемологія К. Лоренца (тотожність життя і пізнання – “life is cognition”). Життя стає «отілесненим» пізнанням, в ньому

знімається протиставлення суб'єктивного та об'єктивного, когнітивного агента і середовища, які змінюють одне одного в процесі самоконструювання. Виявлені конструктивістською парадигмою універсальні ознаки живого відкрили можливості для прояснення зв'язку культури з еволюційними корінням людського пізнання й мислення, з'ясування того, яким чином культура творить еко-буття людини (Kryvtsova, & Donnikova, 2020, p. 22). Крім того, суб'єкт-суб'єктна онтологія розширює поняття суб'єктності за рахунок створення «антропології поза/поруч із людьми». Людина як мисляча істота опиняється всередині нелюдських («the nonhuman») утворень, «гібридних онто-епістем-форм», які містять у собі якусь людську реальність, історію людства (Goodale, 2017; Helmreich, 2014).

Реальність, що конструюється наукою, постає багатшаровою, багаторівневою, поліонтологічною. Рівноправні онтології, незважаючи на відмінність і незводимість одна до одної, визначають місце людини всередині реальності, що нею пізнається, і спрямовують пізнання не тільки на речі й відносини між ними, але й на відносини відносин. Онтології містять множинність індивідуальних сутностей, які представлені не тільки людьми. На додаток до сутностей наукова теорія повинна знайти місце й індивідуальним подіям – посмішкам, засмагам, зусиллям, впевненості – тому, що притаманне цим сутностям, а також істотним частинам як сутностей, так і подій. Наукова проблема подолання онтологічного плюралізму, крім того, що має значення як суто наукова, набуває й етичного характеру, закладаючи етику в основу різних онтологій (Запорожан, Донникова, & Ханжи, 2021, с. 19).

Дослідникам витоків моралі це дає підстави шукати її філогенетичні та онтогенетичні витoki, в яких поєднується природне і культурне. Франс де Вааль зауважує, що всі вигадані правила, які вимагають поваги та турботи про ближнього нічого б не вартували, якщо б людина не була схильна до цього. Ці правила були б подібні насінню, кинутому на скло: в них не було б ні єдиного шансу прорости (Вааль, 2014, с. 44).

Пошук в природному витоків моралі змінює і розуміння моральної/аморальної природи самої людини. Вааль зазначає, що в останні три десятиліття минулого століття в розумінні моральної сутності людини домінувала «недовіра до доброти». Вважалося, що людина

скоріш аморальна, якщо вона і здатна на добрі вчинки, то тільки заради егоїстичних мотивів. З великою часткою іронії він пише, що для аргументації використовувались такі положення: природний добір – це егоїстичний огидний процес; він автоматично формує егоїстичну мерзенну людину; тільки романтики з вінками на головах здатні думати інакше (Вааль, 2014, с. 62).

Але наприкінці ХХ століття така аргументація зійшла нанівець. Антропологи виявили наявність у всіх людей почуття справедливості; економісти знаходили людей, схильних до альтруїзму і співпраці, більше ніж це припускала теорія Номо есopomicus; експерименти з дітьми та приматами виявили наявність у них альтруїзму при відсутності будь-яких зовнішніх стимулів; нейробіологи з'ясували, що в людський мозок «вбудована» здатність відчувати біль інших людей. В 2011 році людину офіційно визначили істотою надкооперованою¹. Розуміння моральності як тонкого «нашарування блиску» поступилося місцем думці, що моральність – це частина нашої біології і це підтверджують численні паралелі з тваринами (Вааль, 2014, с. 66).

Франс де Вааль висловлює думку, яку поділяє значна кількість прихильників теорії синтетичного еволюціонізму – альтруїзм дуже вигідний для генів, адже рятуючи життя родича, людина тим самим сприяє передаванню і власних генів наступному поколінню. Це пояснює закріплення саме на стадії родинного добору певних моральних норм. Таким чином, головний висновок – альтруїзм проростає з емпатії до іншої істоти, яка потребує допомоги, а смисл самої емпатії полягає у стиранні кордонів між собою та іншою істотою (Вааль, 2014, с. 52). Чи не є це першим кроком в обґрунтуванні моральності тварин? Результати багаторічних досліджень дали можливість Ваалю дійти висновку, що саме ссавці мають «альтруїстичний імпульс»: відгукуються на ознаки страждання у інших та відчувають поштовх до допомоги, покращення положення того, хто страждає (Вааль, 2014, с.53).

Цей імпульс стає передумовою розгортання комплексу моральних нормативів суто людського існування. Таким чином, йдеться про

¹ Йдеться про книгу: Martin A. Nowak, & Roger Highfield. (2011). Super Cooperators: Altruism, Evolution, and Why We Need Each Other to Succeed. New York : Free Press.

наявність в природі людини передумов для народження моралі, а саме – закладеного в тварин піклування про потомство, розвинутого в альтруїзм, посилений позитивними емоціями.

Р. Райт також впевнений в тому, що саме природа допомогла людині «створити» моральність, оскільки такі її прояви, як любов та співчуття, вбудовані в людську природу, більш того, вони з'явилися раніше, ніж вид *Homo sapiens*, і закріпились в процесі родинного добору. Іншими словами, доброзичливе ставлення до найближчих родичів поступово було розповсюджено на неродичей, і таке розповсюдження сприяло укріпленню генів, що лежать в основі співчуття. Вихід за межі окремої соціальної групи перетворив моральність на феномен власне людського життя.

Райт поділяє думку про те, що бути моральним вигідно, корисно та виграно і для природи, і для людей як представників певного виду (Райт пояснює це, використовуючи поняття «ненульової суми»). При цьому він наголошує: мати моральність, вбудовану в людську природу, не означає, що людина дотримується моральних норм в своїх вчинках. Але чому так відбувається – це вже проблема не тільки людської природи, але й людської культури (Wright, 2009).

Розмірковуючи про витоки моралі, не можна не звернути увагу на позицію Роберта Сапольскі (Robert Morris Sapolsky), нейроендокринолога, професора Стенфордського університету, яка викликає неоднозначну оцінку вчених та особливо філософів. Наголошуючи на абсолютній біологічній детермінованості людських вчинків, поведінки та культури в цілому, Сапольскі заперечує мораль як ціннісну систему, основу якої складають такі феномени, як свобода волі та відповідальність. По суті, йдеться про заперечення моралі, вибудоване на базовому для європейської культури понятті автономної волі.

На відміну від вчених, які намагаються зв'язати біологічну та соціокультурну еволюцію через пошук моральності у тварин, Р. Сапольскі починає з прояснення природи насильства – головної проблеми людського виду, а від неї рухається і до прояснення природи добра. Врешті-решт і перше і друге зводиться до «біології», яка стирає смислові відмінності між ними. За словами науковця, складність проблеми полягає в тому, що часом ми зовсім не маємо нічого проти насильства. «Ми не відчуваємо ненависті до насильства. Ми відчуваємо страх

і ненависть лише до *хибного типу* насильства, насильства в хибному контексті, бо насильство в правильному контексті – це геть інша річ» (Сапольскі, 2021, с. 8).

Розмірковуючи над тим, як люди завдають один одному зла або, навпаки, як вони співпрацюють, проявляють емпатію та альтруїзм, Сапольскі не ігнорує культурні чинники (виховання, освіти, культурне середовище тощо). Він зазначає, що вони можуть впливати на нашу біологічно детерміновану поведінку, спонукаючи нас діяти саме таким, а не іншим чином. Але як саме ми будемо діяти, вирішуємо не ми, а складні процеси в нашому організмі. Тож, головну задачу він бачить в тому, щоб «збагнути всю віртуозність, з якою ми, люди, шкодимо одне одному чи піклуємося одне про одного, а також зрозуміти, наскільки глибоко взаємопов'язаною може бути біологія обох цих процесів» (Сапольскі, 2021, с. 17).

Конструктивність позиції Р. Сапольскі можна побачити хіба що у заклику до переосмислення тих ціннісних засад сучасного суспільства, які породжують в ньому численні моральні та правові колізії та спонукають шукати нові засади моральності. Але заперечення в цих пошуках метафізичної сутності людини породжує викривлену картину реальності, в якій справедливість, обов'язок, відповідальність та інші моральні цінності співвідносяться не з «людським в людині», а з твариною в людині і тому втрачають сенс. Таким чином, ми знову стикаємося з ігноруванням цілісності людини, єдності в ній природного й культурного, біологічного й метафізичного.

Загалом, сучасні наукові дослідження доводять, що люди і тварини демонструють спільний біохімічний дім, якому мають відповідати екзистенціальні та культурні вираження, при чому, не обов'язково антропоцентричні (Accorsi, Mondo, & Cocchi, 2017). Йдеться не стільки і не тільки про здатність багатьох птахів і ссавців до розв'язання проблем і планування, але і про їхнє соціальне почуття турботи та про примирення після конфлікту. Мається на увазі, що досвід, екзистенціальні сценарії, виробництво культури, моральність залежать не тільки від мови, символізації та абстракції. Зберігаючи стародавній смисл «рукотворного» (створеного людиною) світу, розуміння культури залишається антропогенним і занадто антропоцентричним. Водночас різноманітність форм життя змушує прийняти думку

і про різноманітність способів життя, які можуть базуватися не тільки на раціональності та мові, але і на інших факторах, серед яких моральність (разом з протоморальністю) займає не останнє місце.

Зокрема, Ю. Харарі вказує на те, що ми формуємо свої знання про розум на зразках культури Заходу, «абсолютна більшість наукових досліджень людського розуму й людського сприйняття проводилась на людях із західних, освічених, індустріалізованих, багатих і демократичних країн (Western, educated, industrialised, rich and democratic – WEIRD) (Харарі, 2019, с. 435). Він згадує відому статтю Томаса Нагеля «Як воно – бути кажаном?»¹ і продовжує головну думку автора: «Цілком імовірно, що існує нескінченне різноманіття ментальних станів, які не відчували ані Sapiens, ані кажани чи динозаври за чотири мільярди років еволюції на Землі, бо не мали відповідної здатності» (Харарі, 2019, с. 440).

Природа передбачає різноманітність форм життя, а отже і безліч ментальних станів, проявів розумності, які відрізняються від людського розуму. Дональд Мендер (Donald Mender), вчений з Єльського університету зазначає, що вовки, наприклад, живуть в нюховому сенсорному світі, який ми навіть не можемо собі уявити, так само, як і вони, найімовірніше, не можуть собі уявити наш власний людський лінгвістичний всесвіт. Він пропонує шукати у вовків не мовний спосіб вираження настрою, а нюховий (наприклад, феромони сечі), тілесно-кінетичний або просодичний спосіб, наголошуючи на плідності саме першого способу. Мендер завершує свою думку питанням: «Чи може собака написати поліфонічну симфонію тонких запахів? Можливо. Чи може ця композиція відчуватися емоційно як етюд Шопена? Чому б і ні?» (переклад наш. – Авт.) (цит. за: Accorsi, Mondo, & Cocchi, 2017).

Розширення знань про свідомість, виявлення *схожих механізмів, що генерують свідому поведінку*, сприяє пошуку морального мосту між тваринами та людьми. Він з'явився після прийняття Кембриджської декларації про свідомість 7 липня 2012 року. Міжнародна група відомих вчених – когнітивних нейробіологів, нейрофармакологів,

¹ В ній Нагель наполягає на тому, що розум людини не може досягнути суб'єктивний світ кажанів, хоча може з великою точністю описати алгоритми рухів тіла кажана, систему його ехолокації й нейрони.

нейрофізіологів, нейроанатомів і комп'ютерних нейробиологів, зібралась в Кембриджському університеті і зробила переоцінку одного з головних упереджень в галузі дослідження свідомості – про унікальність людини у володінні свідомістю. Текст декларації оголошує: «Відсутність неокортекса, здається, не перешкоджає організму переживати афективні стани. Сукупні дані вказують на те, що тварини, відмінні від людей, мають нейроанатомічні, нейрохімічні та нейрофізіологічні субстрати свідомих станів разом із здатністю демонструвати навмисну поведінку. Отже, маса доказів свідчить про те, що люди не є унікальними у тому, що вони володіють неврологічними субстратами, які породжують свідомість. Нелюдські тварини, включаючи всіх ссавців і птахів, а також багато інших істот, включаючи восьминогів, також мають ці неврологічні субстрати» (Low, 2012).

Згадаємо цікаву історію нещодавно померлого самця карликового шимпанзе (бонобо) Канзі, який спочатку жив і виховувався на базі Центру дослідження мови Державного університету штату Джорджія в Атланті, а пізніше був переміщений у науково-дослідний центр Great Ape Trust у Де-Мойні, штат Айова (обидва – у США). Група вчених, насамперед американська дослідниця Сью Севедж-Рамбо (Sue Savage-Rumbaugh), вивчала когнітивні та комунікативні здатності Канзі протягом більшої частини його життя (про результати, отримані на 1996 р., див. Savage-Rumbaugh, & Lewin, 1996).

Дослідження продемонструвало, що Канзі виявився спроможним навчитися спілкуватися з людьми за допомогою символів, причому набув бонобо цих навичок не через безпосереднє навчання в дослідників, як це було з його попередниками, а самостійно – спостерігаючи за уроками використання лексикограмної клавіатури, що проводилися з іншою мавпою (Wong, 2025). Севедж-Рамбо стверджувала, що Канзі сприймав на слух і розумів близько трьох тисяч слів. Серед величезної кількості вивчених ним символів у його оперуванні разом із тими, якими позначалися певні об'єкти або дії, були й більш абстрактні поняття. Іноді Канзі синтезував різні слова, виходячи на новий рівень значень. Так, для символічного позначення страшного (для нього) бобра, з яким він «познайомився» у спільному для них природному середовищі, ним були використані два окремі символи – води і горили (остання асоціювалася в нього із чимось жахливим). Таким чином,

у символічному світі Канзі з'явився новий образ страшного бобра як «водяної горили», яким було позначено істоту, що, виходячи з води, наводила на бонобо страх (Wong, 2025). Оволодів бонобо й елементарними виробничо-технологічними функціями, навчившись разом зі своєю сестрою Панбанішею виготовляти кам'яні знаряддя. Шимпанзе використовували одну породу як молот, видаляючи гострі відколи з іншої породи (ядра).

Цей та інші приклади свідчать, що, можливо, ми занадто самонадіяно та зухвало надали собі статус єдиних на планеті істот, здатних володіти й оперувати вищою формою психічної діяльності – свідомістю. Звичайно, подібні дослідження будуть продовжені і нам, імовірно, доведеться ще багато разів поставити під сумнів все ще поширену антропоцентричну позицію, яка заважає формуванню гідного ставлення до інших живих істот.

Сучасні дослідження дають підстави говорити про фундаментальні парадигмальні зсуви в етиці, які, напевно, ані Арістотель, ані Кант не сприйняли б. Раціоналістична парадигма зв'язує моральність із здатністю критично досліджувати мотиви, а також і з контролем над мотиваціями, який власне їй надає їм нормативного, тобто морального статусу (Rowlands, 2012). Тварини, як вважалося, не здатні до такого контролю.

Тим не менш, необхідно зазначити, що в «Нікомаховій етиці» Арістотель підкреслює психологічну складність доброчесності і тим самим дає підстави виходити за межі суто раціональних обґрунтувань моральності. Принаймні, сучасні дослідники виходять з того, що немає жодних логічних чи концептуальних перешкод для того, щоб вважати тварин моральними, зокрема, морально мотивованими через такі емоційні стани, як співчуття, симпатія і толерантність, а також негативні аналоги – ревності, злість і ворожість (Rowlands, 2012).

Дійсно, раціоналістичні трактування моралі відповідають образу людини розумної, яка усвідомлює моральні вимоги і тому може запитати себе, чи слід діяти саме в такий спосіб? В контексті раціоналістичної парадигми здатність до нормативного самоврядування і глибокий рівень самоконтролю є унікальними для людей, тому сутність моралі вбачається не в альтруїзмі чи прагненні до найбільшого блага, а в правильному використанні цієї здатності (Rowlands, 2012).

У своїй роботі «Основи метафізики моралі» (1785) Кант розглядає тварин як істот, що залежать від природи, а не від людської волі, і тому мають лише відносну цінність – вони є тільки засобами, зокрема для людини. В контексті обов'язків людини стосовно самої себе, а не природи, трактує Кант і руйнування неживої природи – це те, що суперечить обов'язкам людини, завдає шкоди її моральності. Отже, тварини самі по собі не мають суб'єктності, а тому й цінності, але жорстоке ставлення людини до них послаблює природну схильність людини до співчуття, необхідну в стосунках з іншими людьми і тому не може бути виправдане.

Слід додати, що автор концепції природних прав людини Джон Локк також виключив природу з об'єктів, на які розповсюджуються права на життя, свободу, здоров'я, прагнення до щастя. Тільки через три століття західні екофілософи розширили теорію Локка, надавши природних (моральних) прав живим і навіть неживим об'єктам природи¹.

Питання щодо моральності тварин і сьогодні залишається дискусійним, але дослідники, які виходять з різних онтологічних та світоглядних позицій, сходяться в тому, що моральність є одним з визначальних еволюційних факторів як філо-, так і онтогенезу. В епоху антропоцену, коли відбувається усвідомлення того, що люди живуть на Землі разом з іншими видами та формами життя і що всі вони співіснують у взаємозалежній екосистемі, не втрачає актуальності кантівське раціоналістичне обґрунтування моральності. Моральне ставлення до тварин і загалом до природи є умовою виживання людства, тому нерозумно ставитись до них неморально. Того ж висновку ми можемо дійти і з позицій утилітаризму, який закликає визнати тварин чуттєвими істотами, що заслуговують на належну увагу, повагу та забезпечення добробуту і здоров'я.

¹ Можливо, найбільш видатною подією ХХ століття стало оголошення у 1978 році в штаб-квартирі ЮНЕСКО в Парижі «Всесвітньої декларації прав тварин», яка пропонувала такі положення: всі тварини мають однакові права на життя, жодна тварина не може бути об'єктом жорстокого поводження, тварини мають право на захист закону, а з мертвими тваринами слід поводитися з повагою. Однак Декларація втратила свою актуальність, не встигнувши досягти міжнародної згоди.

Як зазначено в тексті «Всесвітньої декларації благополуччя тварин»¹, гуманне використання тварин має велику користь для людей. П'ять свобод (Five Freedoms): свобода від голоду, спраги і недоїдання; свобода від страху і страждань; свобода від фізичного і теплового дискомфорту; свобода від болю, травм і хвороб; свобода виражати звичайні моделі поведінки, а також «Три Р» (Three Rs) – зменшення (reduction) кількості тварин в експериментах; вдосконалення (refinement) експериментальних методів, заміна (replacement) методами, що не передбачають використання тварин – є цінним дороговказом для вибудови нової етики.

Зоозахисний рух був би неможливий без пошуків моральної філософії та наукових пошуків джерел життя у Всесвіті та на Землі, без обґрунтування союзу етики і розуму в еволюції людини. Цей союз надає будь-чому, що попадає в життєвий світ людини, культурного статусу, а отже, воно стає предметом піклування та захисту. Поступове розширення сфери культурного і морального може змінити самі засади, на яких формувалась традиційна мораль. Так, за словами Венді Шульц (Wendy Schultz), ми можемо відійти від іудео-християнського великого ланцюга буття – панування над природою, і опинитись там, де ми завжди були і де ми повинні думати про себе, як про частину, лише один із вузлів у цій великій павутині життя планети (Siddique, 2022).

Переосмислення засад моральності, пов'язаних з розумністю людини, стосується не тільки природи, живого та Життя. Сучасна людина стикається зі світом штучного, який стрімко ускладнюється, загрожуючи вийти з-під контролю. Чи може високотехнологічний світ змінити природу людини та моральні засади її життя? Чи можливе об'єднання живого та неживого в єдиний людський світ? Про це наші подальші міркування.

¹ Всесвітня декларація благополуччя тварин (The Universal Declaration on Animal Welfare) – запропонована з метою запобігання жорстокості та зменшення страждань, а також просування стандартів добробуту тварин, зокрема сільськогосподарських тварин, тварин-компаньйонів, тварин у наукових дослідженнях, гужових тварин, диких тварин і тварин у місцях відпочинку. Декларація не була узгоджена, і основна увага була зосереджена на створенні більш юридично зобов'язуючої Конвенції ООН про здоров'я та захист тварин.



4.2 ПРИРОДНЕ VS ШТУЧНЕ. МЕДИЦИНА В ЕПОХУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ



Наступ штучного

Головною тенденцією перших десятиліть ХХІ століття стала трансформація інформаційного суспільства в цифрове, яка призвела до появи численних феноменів, об'єднаних у поняттях «цифрове» або «дигітальне» (дигітальна культура, дигітальна людина, дигітальна освіта, дигітальна медицина тощо).

Дигіталізація всіх сфер суспільства супроводжується стрімким «зрощенням» природного і штучного, яке розмиває онтологічні межі людського життєвого світу. І. Левін і Д. Мамлок (Levin, & Mamlok, 2021) визначають ці процеси як гібридизацію онлайн- і офлайн-просторів, коли безліч високотехнологічних артефактів дигітальної культури стають невід'ємною частиною природного середовища, змінюючи розуміння власне природного.

Дигітальне як форма неживого стає справжнім викликом для культури, що виникла на межі зовнішньої та внутрішньої природи людини і підтримує екзистенційний зв'язок з людиною через її тілесність. Специфіка дигітального виявляється не через культурну онтологію тілесності, а через онтологію чисел і феноменологічну редукцію (Kultaieva, 2020, p. 11), його онтологічними характеристиками стають

повсюдність і позачасовість – протилежні тілесним антропопрактикам, що зумовлює агресивність дигітального стосовно живого.

Завдяки своїй позабіологічній сутності дигітальне набуває здатності проникати в глибини не тілесності, а свідомості, занурюючи людину в затишний світ симулякрів, спрощених смислів, шаблонів і стереотипних реакцій та поведінки. Грант Боллмер (Grant Bollmer) зазначає, що людина з легкістю замінює живих людей на симуляції, оскільки мати справу з емоційною складністю та непізнаваністю внутрішнього життя інших людей важко і часто дуже болісно. Це вимагає відкритості, вміння створювати спільний світ з іншою людиною, а отже, передбачає невизначеність, непередбачуваність і складність спілкування з людьми як живими істотами. Тим самим дигітальне активно змінює не просто «людський світ», а онтологічний стан людини, який можна визначити як втрату «онтологічної стабільності» (Bollmer, 2018, р. 117, 126).

З одного боку, в цифровій реальності мають місце інтеграція, розмивання кордонів, подолання фундаментальних бінарних описів світу, з іншого – максимальне спрощення світу, зведення його до двійкового коду. Як зазначає М. Култаєва, дигітальна «призма», крізь яку людина дивиться на світ, створює ілюзію вічності та незмінності, хоча насправді все перебуває в постійній грі мінливих варіативних комбінацій (Kultaieva, 2020, р. 10). У результаті людина готова замінювати реальну себе численними онлайн-ідентичностями, які врешті-решт перетворюють її на *homo digitalis*.

Онтологічна та екзистенційна небезпека такої підміни полягає в тому, що відбувається розрив між есенціалістським (хто або що є Я?) і перформативним розумінням ідентичності. Виявляється, що ідентичність – це не те, що я є, і навіть не те, що я роблю, а те, «що дозволяють мені робити технології» (Bollmer, 2018, р. 117). За допомогою технологій людина отримує більшу свободу у формуванні та демонстрації своєї ідентичності, створюючи множинні особистісні культурні онлайн-світи, що індивідуалізують весь простір культури (Levin, & Mamlok, 2021). Але нескінченні самопрезентації та трансформації у віртуальному просторі створюють лише ілюзію удосконалення власної унікальності. Насправді, перебуваючи у владі технологій, людина стикається з обмеженнями свободи вибору, отже, *homo digitalis* залишається в полоні групової закритості дигітального, його алгоритмів і кодів (Kultaieva, 2020, р. 10).

Слід зауважити, що людська діяльність завжди передбачає певний ступінь технізації, і культура, як продовження природи, також є штучною, «рукотворною». Виникнення поняття культури в західній традиції було пов'язане з поняттями «пайдейя» (*παιδεία*) – вихованість, освіченість і «техне» (*τέχνη*) – майстерність, уміння. Обидва вказують на інструментальність та штучність людського способу буття і самої людини, яка вдосконалює себе через виховання і демонструє свою досконалість у «рукотворному» світі. При цьому *τέχνη* мало безліч відтінків значень: знання, що об'єднує розуміння і практичне мистецтво; спосіб самореалізації людини у своїй долі; практики мистецтва, ремесла і науки (Kryvtsova, & Donnikova, 2020, p. 23).

Але у цифровому суспільстві культура як «друга природа», антропологічна по суті, поглинається об'єктами «третьої природи» – мережевими, комунікативними та мультимедійними. Онтологія людини як автономного тілесного суб'єкта поступається місцем онтології інформаційного організму і породжує проблему самоідентифікації в гіперзв'язаному світі (Levin, & Mamlok, 2021), в якому особлива форма буття людини – цифрова або дигітальна культура – породжена не стільки майстерністю тілесної істоти, скільки самим «техне», здатним кодувати інформацію в цифри.

Тим часом, претендуючи на технологічну новизну, в антропологічному плані цифрова культура продовжує проєкт Модерну з притаманними йому антропоцентризмом, цінністю «розділового мислення» та активно-діяльнісним, перетворювальним ставленням людини до себе, до природи та світу загалом. У цьому сенсі сформований цифровою культурою образ *homo digitalis* стоїть поряд з образами *homo faber* і *homo creator*. М. Култаєва пише про те, що спроба «розширити й поглибити модерну стратегію підкорення природи», «відібрати у природи монополію на породження нового життя» стала передумовою трансформації *homo faber* (творця свого власного світу) на *homo creator* (творця без жодних рамок і обмежень, що створює заради самої творчості та спонтанності), а потім – на *homo digitalis*. Таким чином, базова стратегія проєкту Модерну саму людину перетворила на «ресурс» і «об'єкт» соціальних інновацій. При цьому утилітарне ставлення до людини старанно приховується

в постіндустріальних технологіях оновлення, в теорії та практиці дигітальної освіти (Kultaieva, 2020, p. 16, 17).

Homo digitalis, зрікаючись живого і віддаючи перевагу дигітальному, йде далі і переносить відносини «господар – підлеглий» з природи та людини на високоінтелектуальні технології, тим самим декларуючи колоніальне походження штучного інтелекту (*artificial intelligence* – AI). Раціоналістичний антропоцентризм, що лежить в основі концепцій та операцій AI, за словами Жісель Бейгельман (Giselle Beiguelman), суперечить мульти/між/трансвидовому мисленню, яке домінує в гуманітарних і біологічних науках, а технології AI втілюють у життя соціально сконструйовані практики людського домінування над іншими людьми (Beiguelman, 2022).

Апогеєм людини Модерну, яка прагне абсолютної влади над природним (у тому числі й над власною природою), став *homo Deus* (Харарі, 2019). Цілком логічно, що, об'єднуючи всі попередні антропологічні проекти та передбачаючи використання доступних людству знань і вмінь для подолання старості, смерті та страждань, проект *homo Deus* стає однією з можливих трансгуманістичних перспектив. Д. Лайтблум, який вперше використав термін «трансгуманізм», розмірковував про здатність людей вийти за межі свого людського стану і зустрітися з Богом (Cole-Turner, 2017). *Homo Deus* сам є бог і в цьому сенсі він більш органічно вписується в поняття трансгуманізму, запропоноване Джуліаном Гакслі (Huxley, 1958), як нової віри в можливість людства перевершити себе. Трансгуманістична ідея безмежного розширення людських можливостей за допомогою технологій є продовженням антропологічного проекту Модерну.

Трансгуманістичне і постлюдське майбутнє не є фантастикою, а цілком реалістичним сценарієм, розгортання якого ми вже спостерігаємо. Головним аргументом для реалізації трансгуманістичних сценаріїв є, як зазначає один з його теоретиків Н. Бостром, висока вірогідність екзистенціального ризику, пов'язаного з можливістю вимирання розумного життя, або різке скорочення його потенціалу. При цьому, визнаючи неминучість зміни та розширення людської природи, він вказує і на необхідність досліджень ризиків та довгострокових загроз людському добробуту: «Ми не можемо вважати само собою зрозумілим, що наші старі звички та переконання будуть

адекватними за нових обставин» (Bostrom, 2005). Це означає, що життєвий світ людини з певним набором екзистенційних цінностей може поступитися місцем поки що невизначеному постлюдському світу. Виникає парадокс: заради спасіння людини та людства трансгуманізм передбачає настільки глибоке втручання штучного в природу людини, що їй загрожує зникнення або принаймні сутнісна трансформація.

Напевно, ризики трансгуманістичної стратегії перебільшені, адже враховують тільки можливості людського тіла та технологій. Але людина не є самотньою – поряд з нею (і в неї самої) – природа, яка має потужний створювальний потенціал для збереження умов еволюції життя та розуму. Не варто нехтувати аутопоетичністю природи, що не припускає «невтручання» в еволюційний процес. Або заради «самоочищення» природа постане перед людиною у вигляді нестримного хаосу і відповідь планетарною катастрофою (подібною до тих, які вже переживала Земля і людство), або у разі остаточної відмови людини від своєї біологічної основи заповнить нішу, що звільнить людина. Дослідники припускають, що кінець старої історії та початок нового витка антропогенезу визначатимуть людина і тварина, створивши прецедент, коли людина поступиться своїм онтологічним місцем, вкорінюючи власні позиції в технологічному постлюдському існуванні, а одна з тварин посяде її місце, перетворившись на людину (Ророва, 2023, р. 92).

«Розум повертає нас до природи, а природа розумна» – слова Сенеки по-новому осмислюються в епоху AI. Еволюція здійснюється заради збереження цілого, при цьому пробуджуючи в частинах природи рушійні сили аутопоезису. Є надія, що на тлі ризиків трансгуманістичної перспективи прокинуться і створювальні сили людини як частини природи, її здатність до аутопоезису та авто-еко-організації, що зв'язують її з Життям.

Однією з цих сил є прагнення до самопізнання, смислу та розуміння, яке вимагає відповідальності людини за збереження життя в планетарному вимірі. Особливої значущості це прагнення набуває в інформаційну епоху, коли інтелект (у тому числі й штучний) може дати величезний поштовх для пошуку знань і мудрості. Чи буде це пошук живої істоти?

У першу чверть XXI століття проблема природного і штучного набула нового змісту в зв'язку з появою та стрімким удосконаленням генеративного штучного інтелекту (*generative artificial intelligence* – GenAI). Крім вагомих переваг і нових перспектив, новітня технологія збільшує вірогідність ризиків та загроз майбутньому людства як роду.

Насамперед АІ кидає виклик мислячій людині, остаточно позбавляючи її ексклюзивної ролі в генерації інформації та знання. І хоча АІ не є інтелектом у звичайному розумінні¹, ризики пов'язані з високою якістю симуляції розуміння та «осмисленої» комунікації, яка постійно зростає. Так, у 2023 році ChatGPT Bard характеризував себе як «велику мовну модель», здатну «вчитися і розвиватися в неймовірному темпі», маючи в розпорядженні мову як «потужний інструмент для спілкування з іншими людьми, пізнання нового і створення нових можливостей» (Епштейн, 2023а). Удосконалена версія Bard – ChatGPT Gemini, в грудні 2024 року, відповідаючи на питання, чи може він розуміти, повідомляв, що не володіє істинним розумінням світу або людських емоцій, може імітувати розуміння людської мови, але не може по-справжньому «розуміти» в такому ж сенсі, що й людина. Але при цьому для Gemini «розуміння людської мови» означає «генерування релевантних відповідей», і він успішно з цим справляється. Навесні 2025 року відповідь Gemini щодо розуміння була такою: «Розуміння – це моя здатність обробляти, інтерпретувати та осмислювати інформацію, яку я отримую. Це означає не просто запам'ятовувати слова чи дані, а й бачити зв'язки між ними, виявляти закономірності та використовувати ці знання для виконання завдань або відповідей на ваші запитання». Цікаво, що, крім контекстного осмислення, до ключових аспектів розуміння Gemini додає також

¹ Переклад з англійської *artificial intelligence* як «штучного інтелекту» не дуже коректний. У слові *artificial* основу становить *art* – майстерність, уміння, мистецтво, творчість, знання, тож точнішим перекладом був би «майстерний», «умілий», тобто створений майстерністю людини, який водночас багато чого вміє сам. Значення слова *intelligence* не зводяться лише до інтелекту та мислення, а передбачають «кмітливість», «тямущість», а також «матеріал, який добувається розвідкою».

«виявлення намірів»: «Я намагаюсь зрозуміти, що ви насправді хочете дізнатись або чого вимагаєте, виходячи із вашого запиту». Після уточнюючого питання Gemini погодився, що слово «намір» є невдалим і пояснив: «Я аналізую мовні сигнали та контекст, щоб максимально точно інтерпретувати те, що ви намагаєтесь повідомити чи отримати від мене». Але закінчив: «Чим чіткіше ви формулюєте свої запити, тим точніше я зможу зрозуміти ваші наміри та надати корисну відповідь».

Питань після листування з Gemini не поменшало. Все ж таки це була симуляція мислення чи реальне мислення? Чи здатна «велика мовна модель», оперуючи словом, генерувати смисли та розуміти? Відповіді на ці питання мають принципове значення для людини, оскільки базові засади сучасної цивілізації та культури, включаючи моральність, виникли саме на визнанні розумності людини як сутнісної ознаки. Чи можливо, що AI пройде еволюцію від інтелекту до моральності?

Чого навчається і чого навчає нас AI? За словами М. Епштейна, було б закономірно уявити, що AI, виростаючи з вищих досягнень природного розуму, виводить нас у платонівський світ: вже не тіней, а «світів»; або в «ноосферу» за Тейаром де Шарденом. Однак «яка суб'єктність може виникнути на основі такого всеосяжного знання, що швидко проходить множинні рівні саморефлексії, нам поки що не дано судити» (Епштейн, 2023a).

У науковому середовищі сьогодні немає єдиної позиції щодо інтелектуальних можливостей AI. Частина дослідників дотримується точки зору, згідно з якою AI – це дуже переконлива ілюзія (симуляція) мислення, складний інструмент, що відображає знання, логіку і дані, на яких його було навчено, здатний імітувати когнітивні задачі, але не усвідомлювати ані їх, ані досвід, що стоїть за ними. Зокрема, на основі проведених досліджень такого висновку дійшла група вчених корпорації «Apple». Вони вважають, що наявні LLM (large language models – великі мовні моделі) не здатні до справжнього логічного міркування, вони лише намагаються відтворити послідовність міркувань, спираючись на дані, які їх навчають. При цьому випадкова деталь, що не стосується справи, легко збиває їх з пантелику. Це свідчить про те, що AI насправді взагалі не розуміє суті завдання. Навчальні дані дають змогу моделям відповідати правильно в деяких ситуаціях, але щойно потрібен найменший елемент «міркування», вони починають

видавати дивні результати (Mirzadeh, Alizadeh, Shahrokhi et al., 2024). Мимоволі напрошується аналогія з уявним експериментом Джона Серла «Китайська кімната», метою якого, як відомо, було спростування здатності AI розуміти природну мову і володіти ментальними здібностями, властивими людині.

Проте є чимало опонентів, які аргументують наявність у AI здатності мислити. На їхню думку, інтелект не обов'язково допускає тільки одну форму існування, а саме людську. У дискусії з цього приводу Блейн Томкінс (Tomkins, 2024), експериментальний психолог, доцент коледжу Святого Бенедикта та університету Святого Іоанна (США), зазначає, що багато тварин формують судження, ухвалюють рішення і розв'язують проблеми під час адаптації до мінливого середовища. Очевидно, що вони не розуміють так, як люди, але демонструють деяку форму розуміння. Він вважає, що для виходу з порочного кола міркувань необхідно чітко визначити, що таке інтелект, його необхідні та достатні умови. При цьому слід враховувати, що існують визначення мислення, які як допускають, так і не допускають того, що AI мислить. Але навіть якщо виходити з визначення, яке допускає наявність мислення у AI, він (AI) мислитиме інакше, ніж людина.

Афанасіос С. Фокас (Fokas, 2023), науковець з Кембриджського університету, переконаний у тому, що визначення інтелекту може підходити для технології, але не відображати суть людського мислення. Зокрема, він піддає критиці визначення інтелекту, запропоноване Максом Тегмарком, як здатності досягати складних цілей. За словами самого Тегмарка, його визначення містить у собі такі визначення, як «здатність набувати і застосовувати знання і навички» (Оксфордський словник), «здатність до розв'язання проблем, навчання, логіки і планування» (наукова конференція “Nobel Week Dialogue 2015: The Future of Intelligence”). Таким чином, вважає Тегмарк, набуття знань, вивчення нової інформації або нової навички, розв'язання конкретних проблем, використання логічних алгоритмів і розробку конкретних планів можна розглядати як процеси, що підпадають під формулювання «досягнення складних цілей», прийнятне для AI. Таке визначення інтелекту дає можливість говорити про можливе перевершення AI людини в майбутньому. Однак Фокас підкреслює, що більшість прихильників такого прогнозу ігнорують важливу роль тіла для функціонування

мозку, латеризацію мозку та життєво важливу роль гліальних клітин, а також несвідомі процеси, що передують кожному свідомому досвіду.

Очевидним є те, що AI ставить людину перед необхідністю переосмислення базових засад свого життєвого світу, в якому поступово, під впливом технологій, розмиваються смислові межі між поняттями «інформація», «знання», «смысл», «розуміння», а отже виникає невизначеність майбутнього людства.

Розвиток людства завжди передбачав «вихід за» межі, позначені мисленням, тілесністю, культурою та природою. Ментальні розширення необхідні, пише Енні Мерфі Пол (Annie Murphy Paul) і зазначає, що наш мозок обмежений у здібностях, які затребувані у сучасному, надзвичайно складному світі, а саме: концентрований увазі, пам'яті, стійкій мотивації та вмінні працювати з абстракціями. Більш того, розрив між тим, на що здатен наш мозок, і тим, чого вимагає сучасне життя, стає дедалі очевиднішим. Чотири позанейронні ресурси – технологія, тіло, фізичний простір і соціальна взаємодія – дають змогу розширити можливості мозку (Paul, 2023, р. 160, 162). Надмірні сподівання на AI усувають тіло на другий план, віддають його під владу технологій, а разом з ним і інші ресурси, які захоплює віртуальна реальність.

Тіло невіддільне від розумових процесів, нагадує Пол, але зазвичай їх пов'язують виключно з мозком. Тіло допомагає нам розвантажувати інформацію, «переміщуючи» її у фізичний простір. У простому акті запису наших думок на папері, жестикуляції, коли ми дозволяємо нашим рукам «утримувати» деякі думки, втілюються сухі інтелектуальні роздуми, абстрактні символи перетворюються на тактильні об'єкти і чуттєві переживання. Тим самим знижується когнітивне навантаження, ми починаємо думати по-новому. Додамо, що всіма цими можливостями наше тіло володіє «від природи», без будь-яких додаткових стимуляцій і вдосконалень, створюючи не тільки унікальний образ кожної людини, але і стиль її мислення та творчості. Але, на жаль, сучасна людина не навчена того, як використовувати рухи тіла та жести для розуміння складних об'єктів, продукування нових та оригінальних ідей, яким чином абстрактні ідеї перетворити на фізичні об'єкти (Paul, 2023, р. 160–161, 162).

У визначенні Б. Стіглера технологія AI є «фармаконом» (нагадаємо, грецьк. *φάρμακον* – термін, що позначає і ліки, і отруту): вона має

потужний створювальний потенціал і водночас ставить під загрозу герменевтичні знання, саму здатність людини міркувати (Stiegler, 2019).

Слід пам'ятати, що AI є однією з технологій цифрового суспільства, яка може бути використана і для глибокої маніпуляції людською свідомістю. Слова «цифра» і «шифр» (лат. *cifra* походить від арабського *صفر* (*ṣifr*), що, своєю чергою, є калькою протоіндоєвропейського *śūnyáḥ*) означають одне й те саме – «порожній», «нуль», і можуть викликати численні та прямо протилежні асоціації: від Великої порожнечі, Дао чи нірвани до повного «обнуління», знецінення будь-чого або будь-кого. Дигіталізація дає не менше підстав для роздумів, якщо врахувати, що латинське *digitalis* походить від *digitus* – «палець», яке, своєю чергою, від протоіндоєвропейського *deik* – «показувати», «урочисто вимовляти» (Kryvtsova, & Donnikova, 2024).

AI демонструє здатність «підлаштовуватися» під людину, за виразом М. Епштейна, «віддзеркалювати» її, демонструючи інтелектуальну емпатію: що глибшим є запитання чи ідея, якою людина ділиться з ним, тим краще, складніше, цікавіше він відповідає (Епштейн, 2023b). Тим самим AI спонукає людину до відкритості, прояву глибинної людської природи, зрештою, утримує від симуляції людського. Це означає, що в партнерстві зі AI розвивається не лише мислення, а зароджуються різноманітні практики людяності.

Таким чином, ідеться не про те, щоб відстояти ексклюзивність людини в пізнанні та знаходженні смислу, а щоб зрозуміти, яким чином знання та смисл надають людині ексклюзивності та що може статися з людиною у разі передачі конституюючих засад свого життєвого світу неживому?

Хвороби цифрового суспільства

Протягом багатьох століть у своїх етичних міркуваннях людина орієнтувалась на природу, виключаючи або, навпаки, долучаючи її до сфери етичного. Техніка, як посередник між природою та культурою, тривалий час (до XX століття) залишалась поза увагою моральних оцінок. Йонас пояснює це тим, що у минулі часи техніка була лише засобом, налаштованим на безпосередні цілі досягнення блага, а не шляхом до обраної мети. Сучасна техніка у своєму

безмежному поступі піднесення над самою собою, у своїй значущій активності вимагає нових способів її збереження та подальшого розвитку. Нарешті, посідаючи центральне місце у суб'єктивній меті життя людини, вона набуває етичного значення, викликаючи у людини гордість за поширення своєї могутності. Врешті-решт, сама людина стає об'єктом технологічного впливу, «робить себе готовою знову і знову винахідливо продукувати винахідників і виробників будь-чого. Така тотальна експансія її (тобто техніки) влади, яка розцінюється як цілковита перемога людини, таке підкорення природи мобілізує зусилля етичної думки» (Йонас, с. 24, 37).

Залучення природи до сфери етичного має захистити її від руйнівної людської діяльності, окреслюючи перетворювальні можливості людини. В цифрову епоху йдеться про захист і людини, і природи від можливих ризиків інформаційних технологій, зокрема AI. Але таким чином штучне, технологічне також опиняється у силовому полі моралі.

Нині AI вже досяг рівня ухвалення повністю автономних рішень у таких сферах, як транспорт, бізнес, охорона здоров'я, освіта, тому цілком закономірними є дискусії щодо можливості передання йому частини людських прав та обов'язків, а отже, надання суб'єктного статусу. Так, деякі правознавці висловлюють думку про те, що право не повинно розрізняти діяльність людей та AI у тих випадках, коли вони виконують одне й те ж саме завдання, і такий підхід відповідає інтересам підвищення рівня добробуту людей (Abbott, 2020). Обговорюється можливість прийняття людським співтовариством поняття штучної суб'єктності через подальше розширення функцій AI, зокрема, удосконалення роботів-гуманоїдів, які будуть здатні виконувати гендерні ролі як партнери людей (Karnouskos, 2022). Цілком імовірно, що вдосконалий AI також може стати суб'єктом моралі.

AI стрімко «захоплює» життєвий світ людини. Це означає, що потенційні загрози виникають не тільки для тіла або психіки, або розумових здібностей людини, йдеться про життя людини загалом, а значить, про її здоров'я та щастя.

Однак саме на рівні фізичного здоров'я найбільш помітними є негативні впливи дигіталізації, оскільки людина щодня безпосередньо контактує з численними гаджетами. Зокрема, фахівці зазначають, що під час використання комп'ютера організм людини піддається

впливу електромагнітних полів (ЕМП), інфрачервоного (ІЧВ) та іонізуючого випромінювання, шуму. Так, монітор і процесорний блок випромінюють хвилі широкого спектра: ЕМВ у діапазоні 5 Гц – 300 МГц, ультрафіолетове випромінювання (УФВ) у діапазоні 200–400 нм, ІЧВ у діапазоні 1050 нм – 1 мм, рентгенівське випромінювання – не більше 1,2 кеВ (Колесник, & Шейко, 2021, с. 95).

Не дивно, що у користувачів, які проводять за монітором від 2 до 6 годин на добу (а фактично набагато більше), виникають неприємні фізіологічні відчуття або більш серйозні проблеми. Так, виявлено, що в 4,6 раза частіше розвиваються функціональні порушення центральної нервової системи, в 2 рази – хвороби серцево-судинної системи, в 1,9 раза – хвороби верхніх дихальних шляхів, в 3,1 раза – хвороби опорно-рухового апарату. У разі збільшення тривалості роботи за комп'ютером виявлено чітку тенденцію погіршення стану загального здоров'я (Колесник, & Шейко, 2021, с. 97).

Крім того, постійне використання різноманітних гаджетів та цифрових пристроїв призводить до комп'ютерного зорового синдрому, зокрема, сухості очей і короткозорості (міопії), погіршення обміну речовин і загального зниження імунітету; до того ж можливе підвищення рівня стресу, виникнення депресивних симптомів. Синє світло від екранів порушує вироблення мелатоніну, що викликає проблеми із засипанням, погіршує якість сну і, як наслідок, спричиняє підвищену тривожність і депресивні симптоми. Загальне зниження рівня фізичної активності призводить до напруження м'язів і суглобів, що може стати причиною розвитку хронічних захворювань хребта, зокрема, остеохондрозу і сколіозу. Виникають проблеми з циркуляцією крові; збільшується ризик розвитку серцево-судинних захворювань, зокрема, артеріальної гіпертензії та ішемічної хвороби серця (Вербовський, 2024, с. 36–37). На жаль, цей перелік можливих ускладнень не є повним.

Чи є вихід, якщо для сучасної людини скоротити час використання комп'ютера, ноутбука або інших гаджетів практично неможливо? Звісно, доцільно дотримуватись порад медиків, які можуть знизити негативні впливи на здоров'я людини. Вони доволі прості для виконання: використовувати спеціальні фільтри для екранів моніторів, окуляри з антибліковим покриттям, за необхідності спеціальні очні краплі для зволоження; правильно організувати робоче місце, стежити за осанкою, робити

перерви для відпочинку очей та тіла, взагалі, додати фізичної активності у свій «малорухомий» спосіб життя. У такій ситуації збереження здоров'я – це значною мірою питання відповідального ставлення людини до самої себе, свідомого вибору нею здорового способу життя. Але в глобальному масштабі сподіватись тільки на свідоме ставлення людей до свого здоров'я необачно. Стає зрозумілою потреба в державних програмах щодо підтримки здоров'я населення загалом – у продуманій політиці, яка б відповідала вимогам часу і визначала конкретні кроки з оздоровлення населення, виходячи з непередбачуваного майбутнього.

Тим паче, що ризиками для фізичного здоров'я проблема, на жаль, не вичерпується. Цифрове середовище стає справжнім викликом для психічного здоров'я людини. Крім того, що перенавантаження інформацією може супроводжуватись порушенням когнітивних функцій, а саме: зниженням концентрації уваги, погіршенням пам'яті і навіть психічним виснаженням та роздратуванням, наявні й інші загрози. Постійне перебування в медіапросторі соціальних мереж може призводити до зниження самооцінки (через порівняння себе з ідеалізованими образами успішного життя інших), появи відчуття соціальної ізоляції (коли онлайн-взаємодія замінює реальні соціальні контакти) або до відчуття постійного контролю та психологічної небезпеки (через брак емоційної підтримки, звуження і навіть відсутності приватного простору); до появи нових форм залежності (постійне очікування повідомлень і сповіщень, перевірка електронної пошти, підрахування переглядів та «лайків», комп'ютерні ігри тощо). Загалом це призводить до зниження задоволеності життям як показника психічного добробуту (Вербовський, 2024, с. 38–41).

Особливо небезпечними для психічного здоров'я є поширення дезінформації та фейкових новин, а також фільтрування інформації великими Інтернет-компаніями. Останнє призводить до того, що люди потрапляють у так звані інформаційні «бульбашки», тобто отримують лише ту інформацію, яку очікують і яка підтверджує їхні думки та переконання¹. Маніпулювання свідомістю небезпечне не тільки для

¹ Проблема фільтрування інформації в Інтернеті аналізується, зокрема, в книзі Pariser E. (2011). *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*. London: Penguin.

окремої людини, яка втрачає здатність критично мислити, але й для суспільства загалом – штучно поляризуються думки, нав'язуються хибні ідеї, а головним інструментом консолідації суспільства стає міфологізація колективної свідомості (через створення історичних та політичних міфів).

Крім того, анонімність спілкування у соціальних мережах сприяє зниженню рівня відповідальності в поведінці, поширенню агресії, а іноді й жорстокості, розповсюдженню (особливо серед підлітків) таких явищ, як булінг, кіберхейт, що мають довгострокові психологічні наслідки, зокрема викликають депресію, формують низьку самооцінку, спричиняють суїцидальні думки (Ян Ці, Березова, & Олянич, 2025, с. 6).

Для фахівців-медиків та психологів кожне із зазначених явищ є окремою проблемою, заглиблюючись в яку легко втратити цілісну картину як причин, так і негативних наслідків для здоров'я, а головне, шляхів їх попередження або подолання. Нині стає зрозумілим, що проблема здоров'я виходить за межі власне медичних досліджень, оскільки воно є інтегральним показником якості життя суспільства. «Хворе суспільство» вже не є метафорою, а поняттям, яке відображає реальний небезпечний стан великої частини населення Землі.

Річард Вілкінсон (Richard Wilkinson), автор книги «Нездорові суспільства – закони нерівності» (1996), писав, що саме здоров'я дає нам можливість виявити токсичність соціальних обставин і моделей соціальної організації. На його думку, головними факторами, які «вирівнюють» показники стану здоров'я всередині країни, є соціальні зв'язки та економічні обставини життя людей. Він доходить висновку, що збільшення розриву в доходах призводить до розпаду соціальної згуртованості та різкого зростання смертності, зокрема, від ішемічної хвороби серця. Але, наголошує Вілкінсон, нерівність не є неминучим фактором нашого життя. Просто ми живемо у спосіб, який не сприяє соціальній гармонії, оскільки влада захищає нас соціальними програмами від більшості наслідків такого способу життя, а ще й тому, що віримо – за своєю природою ми є такими, якими представляє нас наша культура. При цьому ми не усвідомлюємо, як швидко інший соціальний устрій може стати відображенням іншої людської природи (Wilkinson, 1996).

Дійсно, виявляється, що мати соціально орієнтовану економіку вигідно для здоров'я – і кожної людини, і населення, і держави загалом. Але якщо не абсолютизувати економічний фактор, можна погодитись з Вілкінсоном і в тому, що важливими для оздоровлення хворого суспільства є соціальна згуртованість та гармонія (які залежать не тільки від економічних факторів). І цифрове суспільство як модифікація інформаційного це підтверджує. Люди виявляються занадто залежними від інформації – ідей, думок, знань, різноманіття і якості яких постійно відтворює загрози соціальній гармонії. Очевидно, одним зі шляхів її відновлення є зміна комунікативних практик як соціокультурних практик об'єднання (зцілення) суспільства.

Отже, які «ліки» можуть бути ефективними проти «хвороб» цифрового суспільства? Практичні кроки для захисту «кола життя» від наступу штучного насамперед окреслюються законодавчо. У зв'язку з цим необхідно звернути увагу на перший в історії людства «Закон про штучний інтелект» (AI Act)¹, який передбачає захист людини від ризиків впровадження AI та встановлення певних обмежень у його використанні.

По-перше, Закон визначає чотири рівні ризику систем AI:

1. Неприйнятний ризик (наприклад, маніпуляція людською поведінкою). Такі AI-системи взагалі заборонено вводити в експлуатацію.
2. Високий ризик (AI-системи, які можуть впливати на безпеку чи основні права людини). Вони становлять більшість і використовуються в критичних сферах, таких як системи прийняття рішень у судових процесах, оцінки ризику в банківській сфері, у системі охорони здоров'я, в контролі за працівниками та біометричними системами ідентифікації тощо.

¹ «Закон про штучний інтелект» (AI Act) став першим нормативним актом Європейського Союзу, який регулює питання штучного інтелекту. Він був запропонований Європейською комісією 21 квітня 2021 року, прийнятий Європейським парламентом 13 березня 2024 року та схвалений Радою ЄС 21 травня 2024 року. 1 серпня 2024 року Закон набув чинності. Він має на меті запровадити спільну нормативно-правову базу, яка б встановлювала зобов'язання для провайдерів і користувачів та оцінку різноманітних технологій залежно від рівня ризику, пов'язаного зі штучним інтелектом.

3. Обмежений ризик (AI-системи з обмеженим впливом на маніпуляції). До них належать медійні платформи та соціальні мережі, користування якими людина може контролювати сама.

4. Мінімальний ризик (AI-системи, які не підпадають під зазначені вище категорії). Прикладами таких систем є персональні помічники, рекомендаційні системи, віртуальні асистенти та інші розважальні програми.

Використання високоризикових систем AI регулюють статті 14(1) і 14(2) Закону. Зокрема, у статті 14(1) зазначено: «Системи штучного інтелекту з високим ступенем ризику повинні бути спроектовані та розроблені таким чином, ..., щоб вони могли ефективно контролюватися фізичними особами протягом періоду використання» (переклад і курсів наш – Авт.).

Стаття 14(2) вказує на необхідність «... запобігати або зводити до мінімуму ризику для здоров'я, безпеки та основних прав, що можуть виникнути, коли система AI з високим ступенем ризику використовується відповідно до її цільового призначення або за умов розумно передбачуваного зловживання, зокрема, коли такі ризики зберігаються, незважаючи на застосування інших вимог, викладених у цьому розділі» (переклад наш – Авт.).

Отже, «Закон про штучний інтелект» виходить з цінності людини як особистості, безпеки її життя та здоров'я, тим самим створюючи правове поле, в якому триватимуть подальші обговорення ризиків цифрового суспільства та шляхів їх мінімізації.

Окремою проблемою в цифровому суспільстві, яка частково також вирішується законодавчо, є захист персональних даних, особливо в такій делікатній сфері, як здоров'я. Хоча кібератаки на медичні заклади здійснюються не тільки заради даних про стан здоров'я людей. Електронні системи лікарень, клінік та лабораторій містять інформацію – від паспортних даних пацієнтів до історії хвороб, даних банківських карток і навіть результатів генетичних тестів. Ця інформація має високу фінансову цінність на чорному ринку, а також може використовуватись для шантажу або створення підроблених особистостей. Крім того, кібератаки можуть спричинити зупинку операційних, відключення життєво важливого обладнання та зрив надання невідкладної допомоги.

За останні кілька років кількість атак на медичний сектор зростає у рази: у 2023 році лише у США було зламано 133 мільйони медичних записів, а загальні збитки від таких атак перевищили 10 мільярдів доларів (Кібербезпека в медицині, 2025).

У 2024 році кількість витоків даних у сфері охорони здоров'я у США досягла рекордних показників – 276 мільйонів записів, що становить 81% населення країни. Це на 64% більше, ніж за попередній рік. Отже, кібергігієна стає однією з необхідних умов життя сучасної людини, а кібербезпека – невід'ємним складником державної політики.

У зв'язку з цим слід звернути увагу і на інформаційну гігієну, особливо коли йдеться про використання технології AI. Зокрема, мається на увазі упередження AI-систем, надання ними дискримінаційних результатів, що відображають суспільні стереотипи (*гендерні, расові, культурні, політичні* тощо) і призводять до посилення соціальної нерівності. Так, у 2020 році було виявлено упереджене ставлення AI в оцінюванні ризику повторної госпіталізації. Такими, що мають високий ризик, з більшою ймовірністю визначались пацієнти із расових меншин, що могло призвести до їхньої необґрунтованої госпіталізації (Добродум, Мартинюк, & Никитченко, 2024, с. 42).

Проблема полягає в тому, що упередженість AI, наприклад, культурна упередженість, може бути наслідком, з одного боку, культурних узагальнень і стереотипів самих розробників, які нехтують історично сформованими цінностями та нормами, типовими для певної спільноти, з іншого – культурних настанов зацікавлених сторін. Тому не зовсім коректно звинувачувати в цьому AI. Від розробників дедалі частіше вимагають дотримання принципів *етики AI*, прописаних у численних етичних кодексах, хоча насправді йдеться про *етику розробників технології AI*, про їхні культурні настанови, недооцінка яких може призвести до затримок або навіть перешкод у процесі інновацій (Kladko, 2023, р. 266, 268). Це означає, по-перше, що результати, які видає AI, потребують контролю і перевірки, а по-друге, вимагають від людини об'єктивності та критичного мислення.

У березні 2025 року ВООЗ підготувала рекомендації для органів державного управління, технологічних компаній та працівників сфери надання медичних послуг щодо забезпечення належного використання

великих мультимодальних моделей для зміцнення та захисту здоров'я населення¹. Документ окреслює можливі сфери використання технології AI (для діагностики та клінічного лікування, відповідей на письмові запити пацієнтів, використання безпосередньо пацієнтом, наприклад, для дослідження симптомів і лікування, виконання канцелярських та адміністративних завдань, залучення до наукових досліджень та розробки ліків, у тому числі виявлення нових лікарських сполук тощо).

Зокрема, зазначається, що великі мультимодальні моделі є унікальними через свою імітацію людського спілкування та здатність виконувати завдання, на виконання яких вони не були явно запрограмовані, за допомогою використання таких типів вхідних даних, як текст, відео та зображення.

У документі окремо наголошується, що технології генеративного штучного інтелекту мають потенціал для покращення охорони здоров'я лише за умови, що ті, хто розробляє, регулює та використовує ці технології, повністю враховують пов'язані з ними ризики. ВООЗ застерігає, що такі системи можуть навчатись на матеріалах з інформацією низької якості або з упередженою інформацією на основі раси, етнічного чи особистого походження, статі, гендерної приналежності чи віку, що може завдати шкоди людям у разі використання такої інформації.

Продовжуючи, зазначимо, що правова регуляція є важливим, але недостатнім інструментом контролю над AI, особливо в медичній практиці. Актуалізується низка етичних проблем, вирішення яких стає питанням відповідальності людини. І цілком можливо, що для їх осмислення вже буде не досить настанов традиційної етики. AI є надскладною інформаційною технологією, яку людина не просто використовує, а вступає з нею в комунікацію. Саме в комунікації людини зі штучним інтелектом зароджується нова культура, правила і норми якої ще належить сформулювати. Може, для цього знадобиться зовсім інший набір етичних понять, які б розкривали створювальний потенціал AI не тільки в діяльності людини, а і в людській еволюції.

¹ Див. докладніше (Ethics and governance..., 2024).

Дигітальна медицина та трансгуманістична перспектива

Медицина завжди була високотехнологічною галуззю, а залучення медичної сфери до Інтернету речей (IoT)¹ виводить її на одну з перших позицій у цифровому суспільстві. Інтернет речей надає багато переваг для оптимізації та покращення медичних послуг, проактивного прогнозування проблем зі здоров'ям, а також для діагностики, лікування та моніторингу стану пацієнтів як у лікарні, так і поза її межами (Kelly, Campbell, Gong et al., 2020).

Ознакою змін, що відбуваються у медичній сфері, є поява таких понять, як «цифрова» або «дигітальна медицина» (*digital medicine*), «цифрове здоров'я» (*digital health*), а також похідних від них понять – «цифрова терапія», «цифрова патологія» та ін. Такі терміни, як Е-медицина та Е-Health, як правило, є більш вузькими за змістом і вказують на суто технологічний аспект (на те, як само, за допомогою яких технічних пристроїв та програм відбувається підготовка медиків, лікування або надання інших медичних послуг). Так, за визначенням ВООЗ, сфера електронного здоров'я передбачає використання інформаційних та комунікаційних технологій у сфері охорони здоров'я, включаючи надання медичної допомоги, організацію нагляду за здоров'ям населення, медичну освіту, поширення знань, навичок та результатів досліджень (Корчинський, & Фірман, 2022, с. 101–102).

Хоча вперше AI у медицині був застосований ще в 1976 році, саме початок XXI століття став справжнім проривом у дигіталізації медичної галузі. Нині складно назвати напрям у системі охорони здоров'я, в якому б не використовувалась технологія AI. Зокрема, це:

– діагностика (обробка та аналіз зображень: сканів КТ та МРТ, рентгенівських знімків, медичної акустики тощо; вдосконалення КТ-зображень; лабораторний аналіз крові, збір даних з вимірювачів артеріального тиску, електрокардіографів та інших пристроїв, вивчення ДНК пацієнтів для визначення найбільш коректних методів

¹ Інтернет речей (IoT) – це система бездротових, взаємопов'язаних і підключених цифрових пристроїв, які можуть збирати, надсилати і зберігати дані через мережу, не вимагаючи взаємодії людини з людиною або людини з комп'ютером.

лікування. Аналітика AI сприяє своєчасному виявленню ракових утворень та пухлин, діагностиці пневмонії та туберкульозу, остеопорозу, хвороби Альцгеймера тощо);

- персоналізація лікування (аналіз медичної картки пацієнта, історії хвороби, генетичної інформації та факторів способу життя пацієнта для прогнозування ризиків захворювань і формування індивідуальних варіантів лікування);

- обробка даних медичних досліджень. За допомогою AI науковці збирають та аналізують величезні масиви даних для виявлення закономірностей, кореляцій та перспективних напрямів у дослідженні хвороб та розробці методів лікування;

- пошук нових ліків, зокрема, антибіотиків. Ця можливість AI набуває особливої значущості у зв'язку з проблемою резистентності, за визначенням ВООЗ, однією з найсерйозніших загроз для здоров'я людства¹. Алгоритми штучного інтелекту стають частиною розв'язання цієї проблеми і вже продемонстрували свою ефективність у пошуку нових антибіотиків²;

- аналіз геномних даних, який дає можливість персоналізувати терапію для пацієнта, виявляти потенційні ризики для здоров'я. Для медицини з'являється можливість пошуку шляхів лікування найнебезпечніших хвороб, які нині вважаються невиліковними.

У найближчому майбутньому очікується поява ботів-лікарів для консультування, подальша роботизація хірургії, розвиток

¹ За прогнозами ВООЗ через тридцять років кількість смертей від хвороб, які неможливо вилікувати антибіотиками, значно перевершить кількість смертей від раку. Бактерії пристосовуються до антибіотиків значно швидше, ніж людство виробляє нові.

² Ситуація, за даними ВООЗ, виглядає таким чином, що більше 60 % захворювань у світі пов'язані з мікроорганізмами та вірусами, але значну їх кількість сучасна медицина не здатна вилікувати. Отже, виникає філософське питання щодо «стратегії»: чи не варто використовувати AI для пошуку ліків, які б були не «анти – біо», а «разом – з – біо», тобто використовували не війну бактерій і мікроорганізмів між собою та організмом людини, а їхню здатність утворювати симбіози, що підтримують організм. Принаймні, проблема подолання міжбактеріальних «війн» та перехід до міжбактеріального «співробітництва», зокрема, з патогенними бактеріями, представляється цікавою та перспективною. І є гідним завданням для AI.

регенеративної медицини, використання нейронних інтерфейсів для лікування пацієнтів з вадами руху, слуху, зору, спілкування, сенсорних реакцій тощо. Науковці та лікарі-практики, зокрема, вказують на нові можливості для таких галузей медицини, як офтальмологія, кардіологія, ортопедія та стоматологія (Висоцький, Суріков, & Василюк-Зайцева, 2023).

Перспективи щодо можливостей дигітальної медицини, дійсно, вражають. Проте не слід недооцінювати довгострокові ризики, один з яких пов'язаний з трансгуманістичною перспективою людства. Дигіталізація медицини може стати першим кроком до трансгуманістичного майбутнього, тому ми повертаємось до проблеми, позначеної у главі 3.

Трансгуманізм претендує на роль медичної ідеології, яка, як зазначено у Всесвітній трансгуманістичній асоціації (WTA), пропагує технологічно опосередковану еволюцію людства, просуває ідеї покращення розуму, тіла і психіки людини, виводячи людське тіло за межі його типової для такого виду структури, функцій і здібностей (Wolbring, 2008).

Але, проголошуючи морфологічну свободу людини, тобто право змінювати і вдосконалювати своє тіло, пізнання та емоції, трансгуманізм виходить за межі просто ідеології. Він кидає виклик самим засадам Життя, через маніпуляції з тілом буквально вириваючи людину з природного просторово-часового континууму. Тіло в його біологічному вимірі знецінюється, адже перестає бути природним «носієм» особистісного «Я».

Дітищем трансгуманізму стає трансгуманістична медицина, націлена не тільки на подолання хвороби, але і смерті, закладеної в людську природу. Тим самим кардинально змінюється традиційна концепція медичної терапії: замість лікування за допомогою біотехнічних можливостей з метою повернення пацієнтів до нормального стану здоров'я пропонується *покращення роботи* людського тіла і психіки з метою збільшення або вдосконалення природних можливостей і характеристик (President's Council on Bioethics, 2003, p. 30).

Сестра Рене Міркес (Renée Mirkes), доктор філософії, директорка Центру NaProEthics, етичного підрозділу Інституту святого Павла VI, коментує цілі трансгуманістичної моделі медицини та звертає увагу на закономірність – спочатку біотехнологія призначається

з терапевтичною метою для хворих людей, а згодом використовується виключно для покращення здорових людей (Mirkes, 2019, р. 116).

Так, трансгуманістична модель медицини передбачає активізацію потенціалу мозку за допомогою нейропротезів; створення «розумної крові» (smart blood) для збільшення здатності гемоглобіну постачати кисень і надавати людині більше енергії; створення ноотропних препаратів для покращення розумових функцій; розвиток штучних або біонічних м'язів, імплантацію чипів радіочастотної ідентифікації (RFID), використання екзоскелетів, які надають тілу додаткової сили (Mirkes, 2019, р. 117, 119).

Однак ентузіазм ідеологів і практиків трансгуманізму поділяють далеко не всі дослідники. Зокрема, висловлюються застереження щодо наслідків розширення можливостей мозку, оскільки природний еволюційний процес уже забезпечив оптимальне його функціонування. До чого призведе перевищення закладеної природою межі, важно прогнозувати. Якщо при цьому враховувати брак наукових знань щодо взаємозв'язку тіла і розуму, то зміна нейронної системи може мати непередбачувані наслідки для інших систем організму. Те ж саме стосується і покращення пам'яті за допомогою ноотропних препаратів, адже наш мозок навмисно видаляє деякі враження та спогади. В процесі еволюції людина отримала пластичний мозок, який працює на певному поточному рівні пам'яті – саме на тому, який і забезпечує необхідну когнітивну гнучкість. Чи збережеться вона, якщо пам'ять мозку буде перенавантажена? (Mirkes, 2019, р. 119).

Трансгуманізм, обіцяючи позбавити людство хвороб, старіння і навіть досягти безсмертя, є новим викликом для біоетики. В. Р. Поттер, автор поняття «біоетика»¹, був впевнений у тому, що етика «повинна прагнути до відтворення мудрості, виходячи з усвідомлення існування біологічного світу та природи людини й розуміння того, як можна використати отримані знання для досягнення соціального блага» (Поттер, 2002, с. 36). Сучасне біоетичне знання розвивається в умовах стрімкого зростання «розумності» технологій, які стають серйозним конкурентом людському розуму, і це відрізняє її від біоетики кінця ХХ – першого

¹ Термін «біоетика» отримав поширення в науці після виходу в світ у 1971 році в книзі В. Р. Поттера «Біоетика – міст в майбутнє».

десятиліття XXI століття, яка основну увагу приділяла впливу NBIC-конвергенції на людину і суспільний устрій.

Але біоетика, як система етичних принципів, завжди сприяла захисту людини як живої істоти, пропонуючи медичній практиці способи реалізації моральних імперативів. При цьому зміст біоетичних роздумів визначався прийняттям смертності як екзистенційної ознаки життя людини, а тому визнанням динамічного, напруженого, конкурентного зв'язку між здоров'ям та хворобою, в якому активізуються внутрішні сили Життя як незупинного еволюційного процесу.

Як зазначає В. Березіна: «Можна сказати, що вся біоетика – про смерть, бо її проблеми прямо чи опосередковано пов'язані з темою смерті: і евтаназія, і аборт, і трансплантація». Вона зазначає, що лікарі і судді у своїй практиці діагностують смерть як смерть мозку і практикують «терапевтичне зав'язання» продовжити життя будь-якою ціною. Таким чином, виникають моральні виклики, з якими традиційна медична етика не справляється» (Березіна, 2022, с. 86).

Технологічні можливості медицини зростають, а разом з ними зростають і сподівання лікарів на подолання смерті. Чи не є це приводом для об'єднання зусиль дигітальної та трансгуманістичної медицини? Яке питання має бути пріоритетним для медицини – подолання смерті чи надання можливості людині прожити в щасті і добробуті стільки, скільки призначено їй Природою.

Як зазначає сестра Рене Міркес, навіть якщо припустити, що біотехнології будуть безпечними, рівнодоступними, сприятимуть справедливості та свободі людини, вони не перестануть бути аморальними – через саму суть втручань. Чи демонструють нові технології повагу до людської гідності, чи поважають *природне* людське прагнення до досконалості та психосоматичну єдність пацієнта? Вона висловлює думку (яку ми поділяємо), що головна небезпека трансгуманістичної експериментальної медицини – це нехтування психосоматичною єдністю людської особистості, за якою стоїть неповага до природного дару – людського тіла, розуму, генів і життєвого циклу. Прагнення до досконалого тіла та подальшого продовження життя може відвернути нас від більш повної реалізації прагнень, на які природно орієнтоване наше життя. Людина має жити повноцінним життям, тобто в добробуті, а не просто залишатись живою (Mirkes, 2019, р. 122).

З такою аргументацією важко не погодитись. Тіло людини, яке існує на межі внутрішнього та зовнішнього просторів «Я», є вкрай нестійкою структурою, що сама по собі постійно породжує ризики, одним з проявів яких є хвороби. Водночас тіло – це цілісна структура, здатна до саморегуляції та самовідновлення. Майже сто років тому, в 1932 році, американський фізіолог Волтер Бредфорд Кеннон (Walter Bradford Cannon) визначив цю здатність живого організму як мудрість і позначив її поняттям «гомеостаз»¹. З'ясувалось, що живий організм – це тонке взаємне налаштування та узгоджена дія мозку і нервів, серця та легенів, нирок та селезінки.

Сучасна наука, яка має в розпорядженні потужний методологічний інструментарій, розглядає тіло як складну систему або цілісність. Причому цілісність розуміється як: цілісність усіх систем організму в їхній взаємодії; психосоматична цілісність (неподільність душі та тіла); цілісність організму, природного і соціокультурного середовища. Слід враховувати, що кожне з виділених цілісних утворень є результатом тривалої еволюції Всесвіту, різні етапи якої буквально втілені в людині.

Отже, маємо розуміти, що, лікуючи тіло або змінюючи його за допомогою технологічних інновацій, ми втручаємось не тільки в цілісність людини як живої істоти. Людина – це мікрокосмос. І ця фраза вже не сприймається як стародавня філософська метафора, вона є істиною, що підтверджена науковими дослідженнями. До яких змін можуть призвести технологічні втручання в людське тіло? Чи не спричинять вони «ефект метелика» в екосистемі Землі та за її межами?

С. Пустовіт і Н. Бойченко зазначають, що в історичній перспективі медицина є сферою, в якій зароджуються нові біоетичні ідеї про автономію прийняття медичних рішень і вільний вибір пацієнтом медичних послуг. У певному сенсі біоетика «рятує» життя етики як напряду філософії, оскільки залучає її до вирішення практичних проблем, що і робить лікарську діяльність моральнісною діяльністю. «Вона пронизана гуманізмом і співчуттям до людини, тому будь-які моральні проблеми, розглянуті крізь призму збереження

¹ Поняття «гомеостаз» вперше було запропоновано в книзі Кеннона «Мудрість тіла» (Cannon, W. B. (1932). *The wisdom of the body*. W. W. Norton & Co).

здоров'я і життя людини, набувають філософського звучання» (Пустовіт, Бойченко, 2021, с. 64).

Сучасна людина має задатись онтологічним (або навіть глибше – екзистенційним) питанням: чи дійсно еволюція Всесвіту, що призвела до зародження життя і появи людини, може і має продовжитись шляхом перетворення живого на неживе? Напевно, біоетика має допомогти їй знайти відповідь.

Моральні пошуки людства здійснювались різними шляхами – через пізнання природи (наука), Бога (релігія), поза межами релігії (атеїзм) і навіть самої моралі (нігілізм Ніцше). Трагічне ХХ століття розкриває напружену динаміку цих пошуків, на фоні розповсюдженого морального релятивізму пропонуючи «етику ненасильства» (Р. Емерсон, Г. Торо, Л. Толстой, М. Ганді, М. А. Кінг); «культуру вини» та «культуру сорому» (Р. Бенедикт); «принцип відповідальності» (Г. Йонас); концепцію «спільноsvіту» (К. М. Маєр-Абіх та ін.). Яка етика може народитись у першу чверть ХХІ століття, коли дигіталізоване та віртуалізоване людство все більше усвідомлює себе єдиним «організмом», що розвивається поза наявними політичними та культурними межами в інформаційно-смысловому, ноосферному просторі. Якою має бути ноосферна етика?

Клаус Міхаель Маєр-Абіх (Klaus Michael Meyer-Abich), німецький філософ, представник екологічної етики, наприкінці ХХ століття наголошував, що практична філософія в осмисленні проблеми відповідальності людини не вийшла за коло націоналізму (відповідальності за дальніх у своїй країні) і тільки деінде сягнула за межі антропоцентризму (відповідальності за людство як таке, зокрема, за попередні та прийдешні генерації). Тим часом екологічна криза ХХ століття виявила необхідність формування холістської¹ етики, яка передбачає не тільки відповідальність за інших людей і навіть не тільки відповідальність за тварин і рослин. Йдеться про відповідальність за всі речі, створені людиною і не створені нею, оскільки «не людина є мірою всіх речей, а все, що нас оточує, є мірою нашої людяності» (Meyer-Abich, 1990, s. 82).

Отже, якщо традиційна етика в центр моральних роздумів ставила відповідальність людини *перед* кимось або чимось, у сучасних моральних пошуках виникає і утверджується ідея відповідальності людини

¹ Від *whole* – увесь, все.

за когось чи щось. На нашу думку, зміна «вектора відповідальності» відкриває нові можливості і для біоетики, в якій, за словами М. Кисельова, все більш відчувається «дрейф» від власне етики до права. Домінування права над мораллю призводить до уніфікації етики, а осмислення біоетичних проблем зводиться до пошуку нормативної бази, на яку можна було б спиратись у вирішенні складних питань (Кисельов, 2021, с. 13).

Як зазначають С. Пустовіт і Н. Бойченко, кодифікація певних ключових положень професійної етики в лікарській професії є надзвичайно важливою, але тільки нормативних зусиль не досить для того, щоб кодекс «запрацював». Дослідники висловлюють думку про те, що деонтологічні приписи виникають в єдності навчання, здобутих знань і практичного досвіду і є свідченням *практичної мудрості лікаря*. Першим її практичним приписом є «визнання унікальної терапевтичної ситуації та особливостей самого пацієнта як суб'єкта медичного втручання», другим – «неподільність, цілісність особистості пацієнта та неподільність турботи про нього», третім – «самоповага та взаємне визнання лікарем та пацієнтом цінностей та автономії один одного» (Пустовіт, & Бойченко, 2021, с. 63, 64).

Третій практичний припис мудрості лікаря, на наш погляд, набуває особливого значення у ситуації, коли у стосунки між лікарем та пацієнтом активно втручаються «розумні» технології. Зростає значущість довіри між лікарем та пацієнтом, яка відкриває можливості для їх комунікації заради спільної мети.

По-перше, довіра значною мірою визначається тим, наскільки сам лікар презентує себе як здорова людина, тобто наскільки він володіє мистецтвом самозцілення. «Лікарю, зцілися сам!» (*Medice, cura te ipsum!*) – закликає стародавня мудрість¹. Це заклик до турботи про себе, до поєднання життя та професії, покликання та місії людини-лікаря, тобто до самоповаги як прояву особистісної автономії. Якщо лікар як особистість є буквально «втільненням» власних знань та вмінь, він не може не викликати довіру у своїх пацієнтів.

По-друге, стосунки лікаря і пацієнта передбачають їхню взаємодію не тільки як автономних особистостей, можливо, з різними ціннісними пріоритетами. Важливим є рух назустріч, досягнення

¹ Євангеліє від Луки (4:23).

взаєморозуміння, яке стає можливим тільки через об'єднання прагнень і зусиль лікаря та пацієнта.

Крім того, важливо підкреслити, що в оточенні дигітального та штучного сучасна людина, особливо коли вона послаблена хворобою, відчуває гостру потребу в підтримці іншої людини або взагалі іншої живої істоти. Тому в практиці дигітальної медицини, яка передбачає в майбутньому передачу багатьох функцій штучному інтелекту, лікар залишиться людською живою істотою, через комунікацію здатною не просто лікувати, а надавати емоційну та психологічну підтримку.

Цифровізація суспільства загалом та медицини зокрема загострює проблему протистояння-конкуренції-кооперації живого і неживого, природного і штучного, культурного і суто технологічного і потребує зосередження уваги на екзистенційної сутності здоров'я. В такому контексті «самоповага та взаємне визнання лікарем та пацієнтом цінностей та автономії один одного» мають бути доповнені їх *співпрацею як живих істот*, яка створює подвійний «зцілюючий» ефект: пацієнт почувається щасливим через своє одужання та професійність лікаря, а лікар – через те, що його професійність сприяла одужанню пацієнта. Саме в цьому комунікативному просторі максимально проявляє себе мудрість лікаря, спрямована на створення єдності того, хто лікує, з тим, кого лікують. Отже, продовжуючи міркування С. Пустовіт та Н. Бойченко, спробуємо сформулювати четвертий деонтологічний припис – *співдружність та співпраця лікаря та пацієнта заради збереження Здоров'я та Життя*.

Дигіталізація медицини потребує нової біоетичної стратегії – стратегії зцілення та *нооетичної медицини*. Її світоглядним підґрунтям має стати усвідомлення єдності людини з усіма іншими проявами життя (необов'язково заснованими на розумності), а також того, що саме людський етичний розум може об'єднати їх у єдиний життєвий світ. Поняття здоров'я в суто медичному визначенні має ґрунтуватись на концепті зцілення, коли маєтись на увазі діяльність із формування / відновлення / зміцнення *цілісності людини як такої*, що передбачає подолання неузгодженості не лише соматичних або психосоматичних компонент. Тим не менш, саме медична сфера має справу з тими «об'єктами», які можуть претендувати на роль «цілющих центрів» людини. Це серце і мозок.

4.3 СЕРЦЕ ТА МОЗОК: ВІД БІНАРНОЇ ДО ЦІЛІСНОЇ ПРИРОДИ ЛЮДИНИ



Зі всієї різноманітності робіт, присвячених проблемі зцілення, можна виділити дві генеральні лінії дослідження даної проблематики. У межах одного пошукового русла концептуалізація відбувається відповідно до предметної області, що піддається «зцілювальним» мірам: автори зосереджуються на питаннях зцілення тіла чи психіки (або її розумової сфери), у крайніх випадках відверто не враховуючи інші аспекти об'єкта дослідження. Ми поділяємо думку про те, що «здоров'я необхідно трактувати не тільки з точки зору медико-біологічних показників, але й з точки зору його духовноонтологічної і соціокультурної сутності» (Іванова, Хіріна, & Савченко, 2022, с. 96). Тому наш підхід тяжіє до другої з дослідницьких ліній, адже, позиціонуючи зцілення як рух до гармонійної єдності, ми якраз і намагаємось уникнути крайнощів тих інтерпретацій, у яких цей процес постає у вигляді дискретної низки його різних проявів.

Природним чином перед нами постає питання щодо рушійного джерела людського прагнення до єдності, пошуку *концептуального начала людської цілісності*. Враховуючи актуальність для нашого часу діалогу науки та релігії, спосіб розв'язання зазначеної проблеми

можна шукати у контексті синергійності науково-релігійних¹ шляхів зцілення людини і людства.

В зв'язку з цим вважаємо доцільним звернутися до вітчизняної філософської думки і проаналізувати базові ідеї українського кордоцентризму, в якому, за словами С. Кримського, «серце» є одним з ключових архетипів, інваріантною щодо часу культурною структурою. Аналіз архетипів є адекватним і плідним методом дослідження національної культури, менталітету, історичної єдності минулого, сьогодення та майбутнього в динаміці становлення народу. Розмірковуючи про архетип серця (як і «філософії серця»), дослідник позиціонує його як такий, що разом з іншими архетипами – гри з долею, слова, морально-ціннісного виміру індивідуальності, софійності світу, родинного статусу природи тощо (Кримський, 2008, с. 317) – визначальним чином характеризує українську культуру. При цьому це не означає, що риса «середечності» профілізує суто «українську душу» – вона є властивістю багатьох інших культур.

Додамо, що для наших міркувань кордоцентризм має значення не тільки як характеристика національної культури, але також як онтологічний та гносеологічний принцип, що допомагає розкрити зміст концепту «зцілення».

«Серце» в класичному українському кордоцентризмі

Історія вітчизняної філософської думки демонструє багаті фундації українського кордоцентризму в класичній спадщині – у працях Григорія Сковороди, Миколи Гоголя, Тараса Шевченка, Пантелеймона

¹ Як тут не згадати слова Бертрана Рассела: «Все *точно* (в оригіналі – *definite*. – Авт.) знання – беруся твердити – належить до науки; всі *догмати* про те, що виходить за межі точного знання, належать до теології. Але між теологією й наукою є Нічия Земля, на яку провадяться наскоки з обох боків; оця Нічия Земля і є філософія» (Рассел, 1995, с. 5). Розглядаючи філософію як щось проміжне між теологією та наукою, Рассел виявляв у ній характеристики обох сфер: з теологією її споріднює спекулятивність (тобто умоглядність) щодо предметів, визначене знання яких поки що не досягнуте; проте, подібно до наукових, її апеляції спрямовані радше до людського розуму, ніж до авторитету традиції чи Одкровення.

Куліша, Памфіла Юркевича, Миколи Бердяєва¹, святителя Луки Кримського (В. Ф. Войно-Ясенецького) та ін., у яких ідея концептуального статусу серця і його інтегруючо-домінуючої ролі щодо розуму та тіла є ключовою. Український світогляд дійсно принципово виділяється на тлі культур, що орієнтовані насамперед раціонально, фундаментальністю сенсу метафори серця. І ця обставина визначає домінування етико-аксіологічного виміру нашої національної думки. Тенденція «філософії серця», хай і з відмінностями в акцентуаціях, концептуально відстежується протягом століть.

Так, у Г. С. Сковороди серце є квінтесенцією мікросвіту, іманентним єством людини, джерелом людськості й людяності, що яскраво показано, наприклад, у творі «Наркіс. Розмова про те: Пізнай себе». Недарма філософ і сам наголошує, що «...людина складається не із зовнішньої своєї плоті та крові, але думки і серце її – ось істинна людина» (Сковорода, б. д., с. 10), і залучає слова давньоєврейського пророка Єремії, який вчить, «...що істинною людиною є *серце в людині*, а глибоке серце, одному лише Богові пізнання, є ніщо інше як неомежена безодня наших думок...» (Сковорода, б. д., с. 16). Оцінюючи суще, не слід робити висновки про нього на підставі зовнішньої даності. Саме серце визначає кожного за єством: «Серце вовче – істинний вовк, хоч обличчя людське; серце боброве – є бобер, хоча вигляд вовчий; серце вепрове – є вепр, хоч вигляд бобровий» (Сковорода, б. д., с. 4).

Широко відомим є вчення Сковороди про подвійність світу, який «...складається із двох натур, одна видима, а друга невидима. Видима зветься жива істота, а невидима – Бог» (Сковорода, б. д., с. 21). Божественне проникає собою все матеріальне, живлячи й одухотворяючи його. Натуральна подвійність розповсюджується мислителем і на серце, у якому так само, як у світобудові (макрокосмі) і в людині загалом (мікрокосмі), наявні «видима натура», тобто фізична сторона, що відкривається чуттєво-досвідним шляхом, і «невидима натура» – Божественне «Єдиноначало». Наполегливі самовипробування,

¹ М. О. Бердяєв не вважав себе кордоцентристом як таким, проте його думка пронизана ідеєю серця, якому філософ надає особливе значення осередку духовного досвіду та місця зустрічі з Богом.

що очищують серце від зовнішніх нашарувань («цьогосвітних душків»), від яких воно стає, за висловом автора, «попільним», надають можливість розкрити в собі внутрішнє, духовне серце, тобто образ Божий: «Ти бачив досі саму лише стіну, що бовваніє зовнішнім своїм. Тепер зведи очі свої, коли вони осяяні *духом істини*, і поглянь на неї. Ти бачив одну тільки тьму. Тепер уже бачиш *світло*» (Сковорода, б. д., с. 17–18). У цьому і полягає сенс шляху самопізнання, розкриття власної глибинної сутності.

Виходячи з показаного розуміння серця, Григорій Сковорода прояснює і шлях зцілення людини – саме через вплив на цей осередок людського духу. У черговому діалозі «Наркіса»¹ один із його учасників (Друг), в уста якого мислитель вкладає таку думку, звертає увагу присутніх на достатньо показовий спосіб переказу висловлювань у Святому Письмі, що, наприклад, використовує цар Давнього Ізраїлю Давид. Згадуючи про певні свідчення, приписи чи поради, він випереджає речення, у яких вони були висловлені, словом «сказав»: «Сказав: “Нині почав...”»; «Сказав: “Потім народжується збереження закону”»; «Сказав: “Ти є Бог мій”» тощо. Нічого дивного і випадкового тут немає, наголошує Друг-Сковорода, бо «...мова є сім'ям та джерелом усьому добру та злу...» (Сковорода, б. д., с. 32). І тому людина, благаючи Бога про допомогу у боротьбі з гріховністю, у справі зцілення і спасіння, молить саме про такі добрі насіння, причому як у формі блага, наданого безпосередньо від Самого Всевишнього («Скажи душі моїй: “Спасіння твоє я є”»; «Він послав слово і зцілив їх»), так і в опосередкованому виді – у здатності «сіяти добре сім'я», тобто нести блага слово людям («Господи, вуста мої відкрий...»; «Сказав: “Господь дасть слово тим, що благовістять”»). Отже, Слово добра й істини є Божими ліками для хворого людського серця. Так само, за подобою Божою, зцілювати може і людина, якщо нестиме іншим виражену у слові благосну та добродішну думку.

Іншим яскравим зразком філософії серця є вчення українського філософа і педагога Памфіла Юркевича. У своїх міркуваннях про серце мислитель спирається на розуміння його ролі й значення

¹ Твір «Наркіс» написаний у виді послідовності бесід, складовими яких є «розмови», «симфонії», «хор».

в життєдіяльності людини, запропоноване авторами Священного Писання. У цих текстах серце виступає як «охоронець і носій усіх тілесних сил людини», «осереддя душевного й духовного життя людини», «місце всіх пізнавальних дій душі», «зосередження різноманітних душевних почувань, хвилювань та пристрастей» і, зрештою, «осереддя морального життя людини» (Юркевич, 1984, с. 75–79).

Юркевич не залишає поза увагою і питання співвідношення серця та розуму. Він не погоджується з раціоналістичним поглядом, у контексті якого як концептуальне джерело духовного життя позиціонується саме мислення, тоді як вольова та чуттєво-емоційна сфери розглядаються як похідні модуси, результати модифікації такого. У межах цього підходу вкрай суперечливими здаються спроби прояснення походження (як потенціювання, так і актуалізації) властивості свободної волі, а також моральної зумовленості вчинків. Остання є значно збіднілою через те, що здається базованою не потягами та інтенціями серця, а лише аргументами розуму щодо обов'язку особистості перед суспільством. Раціоналістична філософія, знаходимо у Юркевича, фактично замінила «...теплу й життєву заповідь любові, – яка має таке велике значення для серця..., абстрактним і холодним усвідомленням обов'язку, – свідомістю, яка припускає не піднесення, не гаряче потягнення серця до добра, а просте й байдуже розуміння явищ» (Юркевич, 1984, с. 83). На погляд українського філософа, акцентуації в моделюванні людської сутності потрібно змінити принципово, оскільки «голова» (розум) виконує функції *опосередкування* повного духовного єства (серця) й тих дій, в яких предметнюється життєва (душевна) активність (Юркевич, 1984, с. 80–81), тобто її роль – управлінсько-організаційна, а не імперативно-концептуальна. Коментуючи цю думку Юркевича, що виражена й у багатьох інших вітчизняних мислителів-кордоцентристів, Д. Слободянюк виокремлює такі ключові принципи їхніх філософських побудов (перелічимо деякі з них): розум не вичерпує сутності людини; роль розуму в пізнанні не потрібно абсолютизувати; для людини важливою є гармонія розуму і почуттів; тільки людський дух здатний відкрити метафізичну природу речей. І далі: «...серце відіграє дуже важливу роль не тільки у фізичному, але й в духовному житті людини...; саме завдяки серцю синтезуються всі прояви духовного життя людини – почуття, розум (мислення), воля, пам'ять тощо...» (Слободянюк, 2015, с. 31–32).

Доречним, виходячи з контексту нашого дослідження¹, є звернення до поглядів Юркевича, що демонструють його спроби узгодження релігійних («біблійна наука») і наукових уявлень у розкритті проблематики серця. Звертаючись до тогочасного фізіологічного знання, він констатує, що в ньому вже на той момент² було подолано застаріле механістичне розуміння сутності серця *суто* як м'язового органа, який виконує функцію двигуна кровообігу³. Через складну систему іннервації вибудовуються колосальні за насиченістю зв'язки серця з кожним органом тіла – ці фізіологічні положення прекрасно узгоджуються з біблійним баченням серця як живлючого джерела сил організму. Інакше кажучи, кожна система чи кожен орган тіла через нервовий зв'язок делегує своє представництво в центральному орган – серце, що, відповідно, забезпечує їхнє зміцнення, живлення і функціонування. А оскільки система іннервації в інтерпретації Юркевича постає як *«дійсне тіло сутностей, що мають душу»*, то зрозумілим стає висновок мислителя про серце як осередок душевного життя (Юркевич, 1984, с. 85–86).

На думку українського філософа, медико-біологічна наука і християнське вчення мають перспективу утворення прекрасного пошукового альянсу⁴. Для цього попередньо слід несуперечливо розподілити їхні зусилля відповідно до того, на що вони історично є предметно орієнтовані. Перша через дослідження центральної нервової системи (у Юркевича – «головного мозку») займається виявленням й осмисленням *фізичних* умов життєдіяльності (діяльності душі), тоді як друге інтенційовано розвідками щодо *морально-духовного* джерела людської активності, яке сконцентроване у серці – фундаменті «загального почуття душі». Але в подальших дослідженнях наука і релігія вже

¹ У п'ятій главі нами обґрунтовується можливість взаємоузгодженого, коеволюційного шляху розвитку науки і релігії.

² Робота «Серце та його значення в духовному житті людини за вченням Слова Божого» вийшла у світ 1860 року.

³ Критичне ставлення до такого однобічного тлумачення, як буде показано далі, було розвинуто також у вченні святиителя Луки Кримського.

⁴ До речі, філософ критично ставиться до містицизму як до крайності, що, нехтуючи знанням раціонального походження, прагне до оволодіння вищою істиною відразу й безпосередньо.

мають об'єднати свої прагнення, оскільки матимуть спільне фокусування: зовнішня інформаційна даність, будучи опосередкованою і перетвореною органами чуття та головним мозком, набуває свого остаточного вираження відповідно до своєрідного «сердечного настрою душі». Інакше кажучи, якщо йдеться про цілісне синергійне світоосягнення, то концептуальну роль у ньому потрібно віддати саме серцю, адже людське пізнання як на чуттєвому, так і на раціональному рівні не виявляється можливим, якщо відчуття, сприйняття, уявлення та мисленнєві операції не є сумісними із серцевим началом.

З позиції кордоцентризму, мислення, що раціоналістичною думкою позиціонується як вищий субстанціальний рівень пізнання, здатне на розробку картин світу, в яких світобудова представляється у вигляді математичної схеми – вивірена, справедлива й точна, але при цьому позбавлена життєвої глибини та різноманітності. Концептуально, глибинно-цілісно, у повноцінній істині та красі світ розкривається тільки для «глибокого» серця («кореня») і лише вторинно – на раціональному рівні (у «парості»). Урешті-решт філософ доходить висновку, що вся законодавча основа діяльності людської душі як константний «Богом встановлений порядок морально-духовного життя людини й людства» міститься саме в серці – духовному джерелі, впроваджену в людину Богом.

Переходячи безпосередньо до розкриття Юркевичем проблеми зілєння серця, слід зауважити на тому, що автор принципово опирається спробам розглядати людство насамперед як рід, за яких ключове значення надається загальним властивостям. Цим, на думку мислителя, у межах протилежної щодо містицизму крайності, емпіризму, дуже часто «грішила» психологічна наука. «Наші слова, мислі і діла народжуються не із загальної родової сутності людської душі, – читаємо в українського філософа, – а з нашого окремо-розвитого, своєрідно-відосібленого душевного життя; тільки згідно з цією причиною вони становлять нашу особисту провину, чи нашу особисту заслугу, якої ми не поділяємо з ніким» (Юркевич, 1984, с. 93). Отже, разом із загальнородовими рисами людській душі притаманні набагато значущі власні унікальні атрибути, навіть більше, «...людський дух є особистою ідеєю, а не ідеєю роду...» (Слободянюк, 2015, с. 37) – цим визначається неповторність буття й розвитку кожної людини.

Тоді, додамо, виходить, що жодна теорія, тобто знання узагальнене, не в змозі прояснити ества особистісних душевних смут і тривоги, страждань і недугів та, тим паче, розробити «панацею», яка, будучи моделлю універсальною, «дедуктивно» зцілювала б кожную конкретну душу з усіма її неповторними особливостями.

Пропонований розгляд філософських ідей щодо потенціалу спільних науково-релігійних розвідок у межах проблематики зцілення був би неповноцінним без екскурсу у вчення про серце релігійного й наукового діяча ХХ ст. святиителя Луки Кримського (мирське ім'я – В. Ф. Войно-Ясенецький). Видатний мислитель, будучи, як відомо, і професором-хірургом, і архієреєм, писав про серце як в анатомо-фізіологічному, так і в релігійно-філософському сенсі, органічно при цьому їх поєднуючи. В одній з найвідоміших своїх робіт, «Дух, душа і тіло»¹ (глава друга якої має назву «Серце як орган вищого пізнання»), святий Лука, розмірковуючи про роль і функції серця², виділяє щонайменше три варіанти тлумачення таких (крім відомого всім – як двигун кровообігу) в життєдіяльності людини (Святий Лука, 2020): 1) універсальний орган почуттів; 2) орган сприйняття впливу Духа Божого, орган спілкування людини з Богом; 3) центр духовного життя і Богопізнання³.

Розкриваючи перший із заявлених смислів, автор посилається на академіка І. П. Павлова, який у своїх лекціях з фізіології (Адлербер, & Прикладовицкий, 1924) вказує, що всі людські емоції і почуття «...у своїй основі мають глибокий фізіологічний смисл» (переклад наш. – Авт.) (нав. за: Святий Лука, 2020, с. 14). У первісні часи подразнення, які отримували пралюди, викликали відгук передусім у їхній м'язовій активності, яка тісно пов'язана з діяльністю серцево-судинної системи. На сучасному етапі розвитку людини певні суспільні традиції, що формувалися тисячоліттями, потребують від неї вуалювання м'язових рефлексів, проте приховати відгуки на емоційні

¹ Вперше була надрукована у Брюсселі 1978 року – через 17 років після смерті автора.

² Розгляд питання серцевої функціональності у вченні св. Луки – див. (Величко, 2021, с. 52–54).

³ Див. також (Ханжи, 2021).

переживання у вигляді реакцій в серцевій діяльності вона не в змозі. Святитель Лука Кримський додає до висловленого Павловим такі міркування. З огляду на те, що іннервація серця дає змогу сформувати систему його зворотного зв'язку з головним і спинним мозком, за допомогою якого, з одного боку, серцю передаються багатоскладні сигнали центральної нервової системи, а з іншого – направляються в мозок емоційно-чуттєві імпульси серця, що мають доцентровий характер, слід «...вважати серце найважливішим органом почуттів, а не лише центральним мотором кровообігу» (переклад наш. – Авт.) (Святитель Лука, 2020, с. 16).

У другому варіанті тлумачення поняття серця архієпископ підкреслює його значущу роль як осередку найбільшої здатності відчувати Бога, здійснювати комунікацію із Всевишнім, тобто реалізовувати вищу пізнавальну діяльність. Святитель Лука наголошує, що серце здатне транслювати Боже Слово не тільки у формі невиразних відчуттів, які, очевидно, потребують розшифрування, прояснення. «Як би це не виглядало сумнівно для невіруючих, ми стверджуємо, – знаходимо в автора, – що серцем можна сприймати доволі ясні настанови прямо як слова Божі» (переклад наш. – Авт.) (Святитель Лука, 2020, с. 19). Абсолютно зрозуміло звучало Боже звернення до самого Луки Кримського (наприклад, у вигляді цитат з Біблії), і це було вельми актуальним у контексті подій, які відбувалися з ним. Вплив цих пророцтв і вказівок був настільки переконливим, що святитель навіть на мить не міг би в них засумніватися. Ба більше, обставина незмінного підтвердження справедливості настанов і пророцтв у подальших подіях зміцнювала його віру в те, що вони були нічим іншим, як Словом Божим¹.

Нарешті, третя (думається, домінантна) роль серця в людській життєдіяльності – роль органу, «...який удосконалює і виправляє Бог...», центрального осередку «...нашого духовного життя та Богопізнання» (переклад наш. – Авт.) (Святитель Лука, 2020, с. 22). Сучасні дослідники спадщини святителя Луки А. Залужна та С. Веремейчик пишуть, що дух (серце), який є «зосередженням волі, свободи,

¹ Св. Лука наводить красномовні приклади подібних одкровенень (Святитель Лука, 2020, с. 19–20; 2019, с. 27–28).

розуму, пам'яті та безсмертя», за думкою мислителя, «...це найвища складова людини, це частинка Бога, його подих в момент акту творіння» (Залужна, & Веремейчик, 2020, с. 45). Архієпископ нагадує слова Господа (у притчі про сіяча) про те, що «...насіння Слова Божого сіється у серце людське і зберігається ним, якщо воно чисте, або викрадається з нього дияволом, якщо воно не вміє і не гідне зберігати його» (переклад наш. – Авт.) (нав. за: Святитель Лука, 2020, с. 23). Серце, роль якого тлумачиться в зазначеному сенсі, є «сховищем добра і зла», основою вищих функцій людського духу: серцем вірують у Бога¹ і люблять Всевишнього (Святитель Лука, 2020, с. 23), отже, і людину як Його найдосконаліше творіння в природному світі.

Комунікуючи з Богом, людина, яка розуміє Божу атрибутованість низкою фундаментальних властивостей у їхньому абсолютному значенні, рефлексійно «повертається» до себе й усвідомлює схожі якості в самій собі як створеній Всевишнім «за Його образом і подобою». Господь, який наділив людину такою здатністю, таким чином започаткував історичний діалог із Ним². Зауважуючи на величезній значущості здатності самосвідомості, святитель Лука віддає духу людському («вмістилищем» якого є серце) функції «збирання» її різних елементів у цілісність. На його думку, розум не в змозі виконувати такі функції, оскільки він – тільки одна з компонент духу, а не дух загалом. Саме дух здатен вибудувати справжню свідомісну суб'єктність. «Найглибшу сутність ества нашого, – знаходимо в автора, – пізнаємо ми не розумом, а духом. Самосвідомість є функцією духу, а не розуму. Даровану нам від Бога дію Благодаті Божої пізнаємо ми не духом цього світу, а духом нашим, дарованим від Бога» (переклад наш. – Авт.) (Святитель Лука, 2020, с. 76).

¹ Апостол Павло у «Посланні до Римлян» із цього приводу пише: «Серцем вірують до праведності, а устами сповідують до спасіння» (Рим. 10:10).

² Важко сказати, чи може бути ця комунікація розціненою як взаєморефлексійний акт Творця і творіння. Мабуть, таке судження слід було б підготувати засновками на кшталт гегелівської тези щодо становлення Абсолютної Ідеї (Світового Розуму), яка на третьому етапі циклу саморозвитку, віддзеркалюючись у людській свідомості і знаходячи втілення в різних культурних формах, повертається до самої себе («Енциклопедія філософських наук», ч. 3 «Філософія духа»). Зрозуміло, що така думка, як альтернативна до традиційної християнської доктрини, навряд чи задовольнила би святителя Луку.

Релігійно-філософські ідеї українського кордоцентризму знаходять продовження та набувають нових інтерпретацій у сучасних наукових роботах медико-біологічної галузі. Це дозволяє говорити про формування альтернативного підходу в осмисленні концепту людської цілісності – підходу, що базується на інтеграції релігійно-філософських та наукових поглядів. В межах аналізованої позиції статус ключового смислового стрижня людського буття надається своєрідному «*тандему*» серця й мозку.

Про взаємоузгоджену кооперативну роботу цих двох органів (але все ж таки з акцентом на провідній функціональності серця) пише св. Лука у роботі «Дух, душа і тіло» (Святитель Лука, 2020). При цьому у автора ясно простежуються види взаємодії, що формуються між зазначеними у назві праці складовими людської цілісності. Як справедливо зазначає О. Величко, виходячи з представленості єдиного людського буття у трьох модусах, доречно виділити й три взаємопов'язані та взаємозалежні рівні відношень: тілесно-душевні (психосоматичні), духовно-тілесні та душевно-духовні відношення (Величко, 2021, с. 50).

Розмірковуючи про перший, *психосоматичний*, рівень зазначених відношень, слід вказати, що традиційно в межах релігійно-філософських побудов (зокрема, кордоцентристського напрямку) виділяють такі види взаємодії душі та тіла, як чуттєвий, розумовий і вольовий. На перший погляд здається, що сутність цих відношень достатньою мірою може бути прояснена через суто внутрішньотілесні потенції – фізіологічна та неврологічна наука осмислює такі як обумовлені функціонуванням тієї чи іншої структури головного мозку. Так, кора великих півкуль відповідає за когнітивні процеси – у цьому «відомстві» закладається фундамент процесів мислення, мовлення, сфери пам'яті й емоцій¹; лімбічна система забезпечує обробку емоцій та пам'яті, виконує регуляторну щодо поведінки функцію і т. д.

¹ Зокрема, лобна частка кори великих півкуль слугує базисом планово-організаційної діяльності, пошуку способів розв'язання проблем, вольових рішень, мотивації і самоконтролю; скронева частка відповідає за слухові відчуття,

Проте, не відкидаючи наукові уявлення про взаємодію мозку з різними частинами тіла та пов'язаність соматичних функцій із певними структурами мозку, кордоцентристська думка у її сучасному виді задається питанням щодо походження й суті цих зв'язків. Зрозуміло, що таке питання тяжіє до виходу з кола суто наукової проблематики – на межу фізичного та метафізичного. Чи коректно чуттєві, вольові, рефлексійні, інтуїтивні здатності розуміти як такі, що пов'язані виключно з функціонуванням мозку? Або ще різкіше: чи дійсно мозок є фундацією і причиною розглянутої функціональності або його справа – структурно-управлінська, регуляційна, можна сказати, «поліцейська»?

Почнемо з того, що в мозку є рухові, сенсорні, вазомоторні, дихальні, теплові центри тощо. Але, як пише св. Лука, так і не були відкриті центри радості й печалі, гніву й страху, естетичного й релігійного почуття (Святитель Лука, 2020, с. 28), додамо – розчарування та надії, натхнення, справедливості, любові. У мозок по чутливих волокнах спрямовується інформація від органів чуття всіх органів тіла, що фіксується у вигляді зорових, слухових, нюхових, смакових, тактильних, термічних, локомоторних, больових тощо відчуттів. Але вище ми задавалися питанням не про відчуття, а про почуття. Зрозуміло, що семантична прірва між цими поняттями є величезною. «Якщо б ми могли ..., – пише святитель і науковець, – зупинити стрімку і дуже складну динаміку психічних процесів і розглянути окремі елементи у статичному стані, то відчуття представилися б нам лише як імпульси (курсив наш. – Авт.) до виникнення думок, почуттів, бажань та вольових рухів. А думки, вихоплені з мозку, виявилися б тільки незакінченим, сирим матеріалом, що підлягає глибокій і остаточній обробці в серці – горнилі почуттів і волі» (переклад наш. – Авт.) (Святитель Лука, 2020, с. 28).

Наука ще неодноразово піддаватиме перевірці положення щодо спільної роботи серця й мозку в centruванні й узгодженні психосоматичних інформаційних потоків. Зокрема, є доцільним з'ясування того,

здатності пам'яті та ідентифікації; у тім'яній частці відбувається обробка даних, отриманих через тактильні відчуття, вона закладає умови просторового сприйняття та навичок розрахунків; потилична частка є фундацією зорових відчуттів тощо.

яким чином передаються від мозку до серця і у зворотному напрямку не тільки відчуття, а й почуття, емоції, вольові інтенції, мисленнєво-рефлексійні побудови. Украй важливо, що аргументованість вказаної зворотності надала б достатні підстави для висунення ідеї здатності серця не тільки сприймати вищеперераховані сигнали від мозку, але й започатковувати, породжувати такі. Звичайно, багато в чому виконання серцем функцій центрування й організації показаних взаємодій забезпечується через його дуже складну іннервацію¹, однак цілком можливо, що спосіб трансляції почуттів і думок перевершує суто анатомічні шляхи проведення (Святитель Лука, 2020, с. 28–29), які є достатніми для передачі відчуттів як актів фізіологічних.

Ключову роль, яку відіграє «тандем» серця і мозку у функціонуванні й розвитку людського інтелекту, емоцій та особистості загалом підкреслено і у вагомих наукових розвідках, висновки з яких можуть бути узгоджені з показаними вище ідеями. Так, засновник Інституту математики серця (HeartMath Institute, Боулдер-Крік, Каліфорнія, США) Док Чайлд্রে (Doc Childre) пише, що серце фізично «спілкується» з мозком; воно здатне запам'ятовувати, зберігати і передавати інформацію через кров. Результати пошукової роботи щодо тонкої синхронізації процесів між серцем і мозком представлені в роботах нейробіолога Есри Аль (Esra Al) та її команди з Інституту когнітивістики та нейробіології Товариства Макса Планка (нім. Das Max-Planck-Institut für Kognitions- und Neurowissenschaften, Лейпциг, Німеччина). Авторами показано, що наше сприйняття зовнішніх подразників коливається з кожним ударом серця. Під час систоли (скорочення серця) гострота наших відчуттів знижується, але відновлюється, коли серце знаходиться в діастолі. Дослідники припускають наявність у серцевому

¹ У сучасній медико-біологічній науці надається таке розуміння видів волокон іннервації серця та їхньої функціональності: симпатичні волокна автономної нервової системи виконують енергетичну функцію, активізуючи діяльність органів через передачу імпульсів, які прискорюють ритм серця в екстремальних умовах; парасимпатичні волокна реалізують трофічну функцію, забезпечуючи через проведення імпульсів, що уповільнюють серцевий ритм, фазу розслаблення міокарду й відновлення життєдіяльності органів; чутливі волокна простягаються у складі нервів від рецепторів серця до відповідних центрів спинного та головного мозку.

циклі певного інтервалу, коли наш мозок краще пристосований для опрацювання сенсорної інформації та ініціювання дій у відповідь. Ці результати не тільки дають нове розуміння того, як взаємодіють серце і мозок, а й відкривають нові можливості для вивчення людського сприйняття і управління руховою активністю (Романова, 2023).

Переходячи до другого – *духовно-тілесного* – рівня відношень у структурі людської цілісності, зауважимо, що у кордоцентристській думці наголошується на можливості передачі прямих сигналів з духовної сфери як у серце¹, так і опосередковано (через серце) чи безпосередньо в мозок, а далі – директивно до всіх тілесних органів. Крім того, дух координує обмін інформацією між серцями і мізками різних людей. Святий Лука пише, що, «крім звичайних подразнень, адекватних до наших органів чуття, наш мозок і серце можуть сприймати багато більш важливі «подразнення» (лапки наші. – *Авт.*), що виходять з мозку і серця інших людей, тварин і всієї оточуючої нас природи, а також, що важливіше за все, з невідомого нам трансцендентного світу» (переклад наш. – *Авт.*) (Святитель Лука, 2020, с. 45). Цей підхід дає змогу прояснити значне число описаних явищ інтуїтивних осянь, інсайтів щодо подій, про які людина не мала можливості дізнатися ні досвідним, ні логічним шляхами, а також – як обумовлену потоком духовної енергії – колективну взаємодію великих спільнот.

У межах розглянутих позицій цілком можливо вважається (а в деяких ученнях на цьому наполягають!) пронизаність усього тілесного буття духовною енергією. Не робиться виняток навіть для неорганічної природи. Святитель Лука висловлює із цього приводу гіпотезу, що якщо рух у живих організмах, на якому ґрунтується їхня психічна діяльність, є визначеним духовною енергією, то, ймовірно, рух у косній матерії є похідною того ж джерела. І тоді межа між живою і неживою матерією стає розмитою і умовною (Святитель Лука, 2020, с. 52–53). Тут на тлі контрастності виявляється певна аналогічність цієї думки з викладеними вище ідеями Володимира Вернадського (хоча

¹ Нагадаємо, що в одних авторів серце осмислюється як символічно-духовний осередок (М. Бердяєв), у інших – як цілісний орган, що, синтезуючи у своєму естві як матеріальну, так і ідеальну природу, концептуалізує фізіологічні функції, душевну та духовну діяльність людини (П. Юркевич, св. Лука).

й ґрунтованими принципово іншими вихідними позиціями) про біосферу та ноосферу як природні й необхідні етапи єдиного процесу геологічної еволюції, про вплив матеріальних і «нематеріальних» (таких, що не ідентифікуються емпіричним шляхом) видів космічного випромінювання на становлення сфери життя (а далі – розуму), а також про життєстворювальну енергію самого живого (біогенез). Вбачається і спорідненість з установками П. Теяра де Шардена щодо тотального розлиття духовного в Універсумі та потенціювання шаром «переджиття» біогенних і психогенних процесів.

Тож у показаній процесуальності (як і на інших рівнях відношень у людській цілісності) ми маємо справу із циклічною каузальністю (зворотними зв'язками): духовна енергія, що проникає собою як органічне, так і неорганічне буття, живить рух творення аж до вищої форми – людини, у якій вона досягає статусу «вільного духа, здатного до самоусвідомлення». Святитель Лука доходить того ж висновку, що і Вернадський та Теяр де Шарден (через різні системи аргументації), – про генетичний зв'язок неорганічної та органічної природи та про фундованість феномену життя ще у «мінімальній» (по суті – потенційній) формі на дожиттєвому етапі.

Релігійно-філософська думка тлумачить духовно-соматичні відношення крізь призму стрижневої тези щодо духовного джерела як базової основи творення та вдосконалення тілесних форм, зокрема форм самого людського буття. Прекрасне і потворне (як в естетичному, так і в етичному сенсі) з'являється й розвивається в природному світі в прямій залежності від того, через яке духовне начало – дух краси і блага чи дух потворності і злоби – воно було підготовлене до існування і, врешті-решт, дістало втілення. Творчі здатності людини, які матеріалістична традиція розглядає як укорінені у корі головного мозку, в ідеалістичному руслі осмислюються як породжені й даровані людині Богом – «за образом Його і подобою». Складний процес творчої серцево-мозкової діяльності, у який залучені різноманітні когнітивні функції та емоційні стани, не продукується цим «дуєтом» в автономному режимі роботи. З релігійної точки зору, така процесуальність є опредметненням духовної енергії – енергії трансцендентного походження. Інший приклад культивування ідеї ключового значення впливу духа на фізичні стани – психотерапевтичний підхід. Результат розвитку

захворювання в організмі, як і результати лікування, пише святий Лука Кримський, на глибинному рівні визначається станом духа хворого, а той обумовлюють «... його довіра або недовіра лікарю, глибина його віри і надії на зцілення чи, навпаки, психічна депресія, викликана необережними розмовами лікарів у присутності хворого про серйозність його хвороби...» (переклад наш. – Авт.) (Святий Лука, 2020, с. 84).

Вражаючі результати дослідження функціональної інтеграції серця й мозку, що виглядають комплементарною відповіддю релігійно-філософським поглядам, були отримані в галузі нейрокардіології, завдяки яким з'явилися поняття «мозок серця» і «розум серця»¹. Їхнє впровадження у науковий тезаурус було обумовлено відкриттям наявності у серці незалежної внутрішньосерцевої нервової системи (*cardiac intrinsic nervous system*, скорочено – *CINS*), що складається з близько сорока тисяч нейронів, які запам'ятовують, аналізують, реагують на емоції та передають інформацію до головного мозку, тим самим створюючи двосторонній зв'язок між серцем і мозком. Примітно, що серце посилає більше сигналів до мозку, ніж мозок посилає до серця. 80 % нервових сигналів по блукаючому нерву йдуть не від мозку до серця, а навпаки – від серця до мозку. Ці сигнали детермінують активність лімбічної системи, гіпоталамуса, префронтальної кори.

Поняття «мозок серця» у 1991 році ввів у науковий обіг Джон Ендрю Армор (John Andrew Armour), доктор філософії, професор кафедри фізіології та біофізики Університету Далхаузі (Dalhousie University) у Галіфаксі (Канада), який представив детальний опис нервової системи серця та її взаємодії з центральною нервовою системою у своїй монографії (Armour, 1994). Дослідження Армора допомогло пояснити відкриття фізіологів із Дослідницького Інституту Фелз (Fels Research Institute), здійснене ще в 1970-х роках, яке

¹ Звичайно, науковці переважно розглядають когнітивну та емоційну процесуальність як таку, що реалізується в *самодостатній* синергійній роботі серця й мозку, і традиційно відмежовуються від питання щодо можливого живлення таких духовним джерелом. Хоча й жорстке заперечення такого в їхніх роботах зустрічається рідко. Проте тут наша задача – підкреслити співзвучність релігійних і наукових ідей щодо серцево-мозкової «тандемності».

доводило, що головний мозок слухняно підкоряється посланням «серцевого мозку». На жаль, тоді це відкриття було проігноровано академічною наукою.

Подальший розвиток цієї думки був запропонований Джозефом Чілтоном Пірсом (Joseph Chilton Pearce), який у книзі «Біологія трансцендентності» пропонує поняття «розум серця». Пірс описав зв'язок різних груп нервових вузлів серця, який через аксони, спинний мозок і периферичну нервову систему вибудовується з іншими органами та тканинами організму, а також з емоційно-когнітивними утвореннями головного мозку, зокрема з лімбічною системою. Попри те, що ця сфера потребує набагато глибокого вивчення, вже сьогодні, на думку Пірса, наявність постійного діалогу між мозком і серцем через прямі нервові зв'язки дає підстави говорити про «розум серця». Поняття «розуму серця» (*heart intelligence*) не збігається за змістом з поняттям «інтелекту мозку» (*brain intellect*), оскільки позначає холістичну здатність серця працювати в інтересах добробуту і цілісності всього організму, надсилаючи мозку інтуїтивну підказку стосовно відповідної поведінки. Пірс підкреслює, що інтелект може функціонувати і незалежно від серця, ігноруючи більш тонкі серцеві сигнали, але, на його глибоке переконання, для найефективнішого біологічного розвитку розум серця та інтелект мозку мають функціонувати у взаємопов'язаній і взаємопороджувальній динаміці (Pearce, 2004, р. 4).

Аналізуючи третій, *душевно-духовний*, вид структурних взаємодій людської цілісності, по-перше, відзначимо, що богословська й релігійно-філософська література рідко береться за рутинну «словникову» роботу щодо сутнісного розрізнення понять духа та душі, а у наукових роботах ця тематика взагалі не є предметом досліджень. Можливо, іноді це й недоречна справа, якщо враховувати принциповий припис, що вказує на їхню нероздільність у людському єстві. І дійсно, якщо поняття «духовне» і «душевне» використовуються в широкому сенсі, коли ними позначається нематеріальна компонента людської цілісності, що охоплює чуттєво-емоційну, розсудково-раціональну, ціннісно-вольову сфери, їхні значення зближуються аж до ототожнення. Проте, якщо ставиться задача деталізації, з'ясування тонкощів відношень духа й душі, то перший зазвичай розуміється як найвища

частина душі – та, яка інтенційована прагненням до пізнання Бога та відповідає за вибудовування життя узгоджено з наданими Всевишнім імперативами й цінностями.

Релігійно-філософська традиція позиціонує людський дух як величезне джерело енергії, що підготовлює найвищі пізнавальні здатності людини, її здатність до свободного воління, віри, любові, покаяння, спокути тощо. Він розглядається як «генетично» пов'язаний із Духом Божим: створюючи людину, Господь вдихнув у неї духовне начало – саме через цю компоненту душі, у якій відображено Образ Божий, відбувається комунікація із Всевишнім. Австрійський психолог і психотерапевт Альфрід Ленгле (нім. *Alfried Längle*)¹, коментуючи думку видатного психіатра, психотерапевта та філософа Віктора Франкла, зазначає, що «Бог виступає найінтимнішим партнером в спілкуванні людини з самою собою». І в такому контексті поняття духовності артикулюється як «...глибинна причетність (залученість, включеність) до незбагненої величі (величі навколо мене і в мені одночасно)» (нав. за: Шевченко, 2024, с. 107). Духовна енергія, що породжується та розповсюджується від Божественного Духа, всеохоплюючим живоутворювальним потоком приводить у становлення всі процеси природи. Водночас душа, отримуючи від духа те, що як концептуальне він отримує з трансцендентної області, виконує функції керування тілесною та психічною сферами людини. Через неї відбувається взаємодія з іншими людьми та світобудовою загалом.

У межах кордоцентристського підходу, перш за все, як осередок смислоутворення у взаємовідносинах душі й духу (як і в тілесно-душевному та духовно-тілесному типах зв'язків) мислиться серце. Так, М. Костицький, підкреслюючи фундаментальність ролі серця в духовно-душевних взаємодіях, аргументовану в концепції Памфіла Юркевича, зазначає, що воно «...є вмістилищем релігійності, віри, надії, любові, органом богопізнання та богоспілкування» (Костицький, 2017, с. 11). Наголошує на такому і святитель Лука Кримський, який пише, що серце має дивовижну й визначальну здатність отримувати з трансцендентного світу «екзогенні відчуття вищого порядку»,

¹ Про взаємозв'язок понять духовності й психічного здоров'я у вченнях В. Франкла та А. Ленгле – див. у роботі С. Шевченка (Шевченко, 2024).

які далі, ретранслюючись у душу людини¹, визначають і спрямовують психічну процесуальність (Святитель Лука, 2020, с. 29).

Однак враховуючи показані вище біофізичні, фізіологічні, нейрокардіологічні досягнення, вважаємо за доречне знов наголосити, що достатньо перспективним виглядає висунення у такій якості серцево-мозкового «альянсу». В інтегративній роботі серця й мозку закладаються необхідні умови для узгодження функціонування тіла з найбільш вагомими й визначальними прагненнями душі, генеральними чинниками психічної активності, що, нагадаємо, своїм корінням ідуть із духовного начала.

Так, почуття любові батьків до дітей і дітей до батьків, взаємне кохання чоловіків і жінок ґрунтується на любовному потоці духа людського, а останній – на Любові Духа Божого. «Тихим і радісним світлом осяюється душа людини, яка завжди творить справи любові і милосердя, коли торкнеться її Благодать Божа. Що ж це, як не духовна енергія любові?» (переклад наш. – Авт.) – задається питанням св. Лука (Святитель Лука, 2020, с. 49).

Фундаментально-духовне походження й живлення має також інша ключова людська властивість – свободна воля. «Філософ свободи» Микола Бердяєв, виокремлюючи позитивну (на якій базується прагнення до блага) й негативну (що підготовляє прагнення до зла) форми свободи, наголошує на тому, що їхні підстави – у (відповідно) доброму і злому модусах духовної енергії. Поряд із позитивною формою свободи, яка виражається у творчому привнесенні новизни у світ, зауважує Бердяєв, існує також її негативна форма – свавілля, що коріниться в гріхопадінні (Бердяєв, 1989, с. 368–369, 374–375). Слід зауважити, що свободна воля слугує і знаряддям трансляції імперативно-керуючих прав на людину від душі до духа. Вольовим потоком людина «душевного підпорядкування» здатна відкритися Духу, і разом із цим впливаються у її життя Божа Благодать, Глас Божий (совість), прагнення до цінностей Всевишнього, віра, надія, любов. Звичайно ж, як зазначає О. Величко, «кожна людина має свій рівень духовності як глибини взаємопроникнення духа та душі в єдину сутність...», і тому в когось

¹ Вище було показано, що передача здійснюється і безпосередньо у тіло (серце, мозок і далі – до інших органів).

рівень душевної організації ненабагато випереджає той, що притаманний тваринам (Величко, 2021, с. 57). Якщо ж вказані чинники духовного впливу за ступенем втіленості досягають максимуму вихідної цілепокладеності, то вони, зрештою, постають як *засоби зцілення людини*: у цьому контексті це означає, що з «душевної» вона перетворюється на «духовну».

Штучне серце та моделювання мозку

Тут бачиться доречним знов здійснити невеликий екскурс у сферу сучасних науково-технологічних досліджень медико-біологічної галузі, одні з яких спрямовані метою розробки *штучного серця* – спеціального пристрою, призначенням якого є забезпечення гемодинаміки в достатньому для життєдіяльності режимі, інші мають на меті створення *моделі мозку* людини. Розглянемо лише деякі результати таких досліджень.

2008 року французьким кардіохірургом Аленом Карпентьє (Alain Carpentier) та його співвітчизником, головним виконавчим директором компанії, що спеціалізувалася на виробництві ракет і супутників, Жаном-Люком Лагардером (Jean-Luc Lagardère) (співпрацювали з 1993 року) було засновано компанію CARMAT, метою діяльності якої стало створення синтетичного серця довготривалої роботи (Torsoli, 2013). І хоча штучне серце заздалегідь планувалося як тимчасовий засіб, але, за задумом проєктантів, цього часу мало вистачати, щоб життя пацієнтів зберігалось й жилося до пересадки донорського серця.

Через декілька років компанією було оприлюднено пресреліз (від 20 грудня 2013 року), у якому було повідомлено про першу у світі імплантацію штучного серця 75-річному пацієнту (проведено у Європейській лікарні Жоржа Помпіду (Georges Pompidou European Hospital), Париж, Франція) (CARMAT, 2013). Попри те, що, як зауважувалося, імплантація пройшла гладко, і протезом в автоматичному режимі забезпечено кровотік за фізіологічних умов, вже через 75 днів після операції цей пацієнт помер. Представниками лікарні було зазначено, що «причина його смерті на цей час не може бути відома достовірно» (нав. за: Nuet, 2014). Пізніше, у 2016 році, на підставі низьких показників

виживання пацієнтів експериментування із застосуванням технології штучного серця CARMAT були заборонені Національним агентством з безпеки та медицини в Європі (National Agency for Security and Medicine in Europe). Однак уже в травні 2017 року заборону було знято, а з грудня 2020 року CARMAT отримав дозвіл на продаж своїх пристроїв у Євросоюзі, але лише як «мостів» до трансплантації донорських сердець.

Значних успіхів було досягнуто іншою компанією – BiVACOR (США). Отримавши в листопаді 2023 року дозвіл FDA (Food and Drug Administration) на клінічні дослідження, пов'язані з імплантацією штучного серця, і відповідні практичні заходи, у грудні 2024 року компанія здобула право на розширення кола досліджень до 15 пацієнтів (до цього моменту було здійснено п'ять успішних трансплантацій штучного серця). А вже в березні 2025 року компанія BiVACOR досягла по-справжньому приголомшливого результату: 40-річного пацієнта вперше у світі було виписано з лікарні (St Vincent's Hospital, Сідней, Австралія) з титановим штучним серцем. Надалі він мав чекати на донорське серце вдома, тоді як попередні реципієнти цього типу штучного серця залишалися до отримання природного органа в лікарнях (Mallapaty, 2025).

Проте, на наш погляд, отримані результати категорично не можна переоцінювати й тим паче вважати, що вони можуть бути застосовані як підґрунтя для постановки й досягнення набагато більш амбіційних цілей. Штучне серце розроблялося і на сьогодні використовується як засіб тимчасовий, усього лише як «міст», що пов'язує період життя зі своїм серцем із періодом життя з донорським (але таким самим природним!) серцем. Цей пристрій ніколи не розглядався як засіб повноцінної заміни натурального органа. Його призначення – не дати обірватися життєвій нитці, навіть якщо вона «перетерлася» до критичного мінімуму, поєднати колишнє з майбутнім.

Серед досліджень, які орієнтовані на вивчення будови і функціонування мозку, особливо виділяється програма “Human Brain Project”, координатором якої було призначено Генрі Маркрама (Henry Markram). Розробку цього проєкту, що став найдорожчим за всю історію вивчення людського мозку, було розраховано на десять років – з 2013 по 2023 рр. Його задекларованою комплексною метою було

створення найбільшого у світі експериментального центру новаторських досліджень структури та функцій людського мозку, вивчення причин захворювань мозку і можливостей їхньої діагностики та лікування, а також розробка нових подібних до мозку обчислювальних технологій (Human Brain Project, 2014). Координаційний офіс проєкту знаходився в Женеві (Швейцарія).

Проте сенсаційного наукового прориву – створення першої у світі адекватної і вичерпної моделі мозку людини та гризунів (як планувалося) – по завершенню розробки програми не відбулося. Проєкт, починаючи з перших етапів своєї реалізації, неодноразово піддавався критиці, зокрема з боку самих його учасників¹. Так, за словами члена НВР нейробіолога Іва Френ'яка (фр. Yves Frégnac), програмна мета надання всеохоплюючого розуміння мозку із початку бачилася недосяжною. Зрештою, її наукові результати дійсно виявилися фрагментарними та мозаїчними.

Думається, що справа не тільки в технічних труднощах. Історія свідчить про те, що в науково-технологічному сенсі прогресування людства відбувається в режимі значного прискорення, і це надає можливість навіть орієнтовно прогнозувати час подолання наявних на сьогодні перешкод. Однак, на наш погляд, ті стратегії, що було обрано проєктними групами, заздалегідь були сумнівними щодо їхньої перспективності саме через вузькість та неузгодженість з іншими пошуковими програмами. Йдеться, перш за все, про розгляд серця та мозку як функціонуючих автономно і про явну недооцінку синергійного принципу їхньої роботи.

Але ще більш серйозною є інша небезпека – та, що полягає у технологічному утисненні чи навіть нівелюванні людської цілісності, оскільки технологічні маніпуляції принципово ігнорують єдність людських компонент духа, душі й тіла. Стає все більш очевидним, що якщо таку тенденцію не буде змінено принципово, виникнуть нові загрози існуванню людини.

Підбиваючи підсумки, зауважимо, що у будь-яких варіантах тілесно-душевних, духовно-тілесних, душевно-духовних відношень здійснюється репрезентація сенсоутворюючого начала – серцево-мозкового

¹ Див., наприклад, (Frégnac, & Laurent, 2014).

«тандема». Серце і мозок є відносно автономними системами, здатними до самоорганізації, але, тим не менш, в організмі людини вони діють у концептуальній єдності, стимулюючи і підтримуючи одне одного та закладаючи основи того, що називається людською цілісністю. На цьому наголошують сучасні медичні дослідження, цього не відкидає і релігійно-філософська традиція кордоцентризму. Тож необхідно шукати ті живлячі джерела (внутрішні сили людини чи сили іншого, метафізичного, рівня), що об'єднують серце і мозок у синергійній взаємодії.

Слід зазначити, що яскраво виражений релігійний профіль українського кордоцентризму надав йому історичну можливість виступити альтернативою раціоналістичним та матеріалістичним трактуванням сутності людини. Але цей профіль не має стати перешкодою для конструктивного обміну ідеями між різними способами пізнання світу. Як зазначає І. Утюж, сучасна медицина переживає революційні зміни завдяки поєднанню експоненційних технологій і нових підходів до мислення. «Ми стаємо свідками, – пише авторка, – народження експоненційної медицини – простору, де стираються межі між біологією, технологією і соціогуманітарним знанням. Відповіді на фундаментальні питання – «чи будемо ми лікувати хвороби через 10 років так, як лікуємо сьогодні?», «як жити довше, краще і з гідністю?» – більше не лежать лише у клінічній площині, а переходять у сферу цінностей, культури та спільної відповідальності» (Утюж, 2025, с. 25). Продовжуючи думку української дослідниці, додамо, що занурення у світ цінностей та культури означає активізацію не тільки міждисциплінарного діалогу медичної науки з іншими науковими галузями. Йдеться також про комунікацію наукового та позанаукового знання, з джерел якого медицина може збагачуватись новими плідними ідеями та шукати їхнє логічне обґрунтування та (за можливості) експериментальне підтвердження.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Адлербер, В. П., & Прикладовицкий, С. И. (Сост.). (1924). *Общий курс физиологии по лекциям академика И. П. Павлова* (В. В. Савич, Ред.). Ленинград.

- Арістотель. (2002). *Нікомахова етика* (В. Ставнюк, Пер.). Київ: «Аквілон-Плюс».
- Бачинин, В. А. (2000). *Морально-правовая философия*. Харьков: Консум.
- Бердяев, Н. А. (1989). *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*. Философия свободы. Смысл творчества (Л. В. Поляков, вступ. ст., сост., подгот. текста, прим.) (с. 251–580). Москва: Правда.
- Березіна, В. В. (2022). Автономія, згода і медичний патерналізм: біоетичні та філософські аспекти. У С. В. Пустовіт, Н. М. Бугайова, & Л. А. Палей (Наук. ред.). *Здоров'я, медицина та філософія: стратегії виживання в умовах ковідної реальності* (с. 82–91). Київ: Українська асоціація з біоетики.
- Бродецька, Ю. Ю. (2021). *Етика співбуття: екзистенційно-онтологічні основи людського життя: монографія*. Дніпро.
- Вааль, Д. Ф. (2014). *Истоки морали: В поисках человеческого у приматов*. Москва: Альпина нон-фикшн.
- Вальденфельс, Б. (2009). Міркування щодо генеалогії культури. *Філософська думка*. № 1, 13–26.
- Величко, О. Б. (2021). Філософсько-богословське вчення про «внутрішню людину» св. Луки (Войно-Ясенецького). *Ідеї. Філософський часопис. Спеціальні наукові випуски*, 1–2, 47–60. [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2021-1\(17\)-2\(18\)-47-60](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2021-1(17)-2(18)-47-60)
- Вербовський, І. А. (2024). Аналіз впливу цифровізації на здоров'я людини: основні аспекти й тенденції. *Public Health Journal*. Вип. 2 (6), 34–45. doi: <https://doi.org/10.32782/pub.health.2024.2.5>
- Висоцький, А. А., Суріков, О. О., & Василюк-Зайцева, С. В. (2023). Розвиток штучного інтелекту в сучасній медицині. *Український медичний часопис*, 2 (154), 84–87.
- Войнов, М. (2024). Штучний інтелект в медицині: чи загрожують інновації правам людини? Українська Гельсінська спілка з прав людини. <https://www.helsinki.org.ua/articles/shtuchnyy-intelekt-v-medytsyni-chy-zahrozhuut-innovatsii-pravam-liudyny/>
- Добродум, О. В.; Мартинюк, Е. І.; Никитченко, Е. Е. (2024) Харизматичний ІІІ та майбутнє біоетики. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. № 3, 36–47.
- Єрмоленко, А. М. (2010). *Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи: монографія*. Київ: Лібра.
- Іванова, К. А., Хіріна, Г. О., & Савченко, А. О. (2022). Здоров'я людини в філософському аспекті. У *Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу: матеріали IV Міжнародної науково-практичної конференції*,

- присвяченої пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького), 25–26 листопада 2022 року (с. 94–97). Київ: НМУ ім. О. О. Богомольця.
- Йонас, Г. (2001). *Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації*. Київ: Лібра.
- Залужна, А., & Веремейчик, С. (2020). Особливість взаємозв'язку духу, душі та тіла в релігійно-антропологічних пошуках В. Ф. Войно-Ясенецького. *Освітній дискурс: збірник наукових праць*, 21(3), 41–52. doi 10.33930/ed.2019.5007.21(3)-4
- Запорожан, В. Н., Донникова, И. А., & Ханжи, В. Б. (2020). *Между добром и злом: нравственное самоопределение человека: монография*. Одесса: ОНМедУ.
- Кассен, Б. (керівник). (2009). *Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей*. Том перший. Київ: Дух і Літера.
- Кисельов, М. (2021). Біоетика в контексті сучасного етичного дискурсу. У О. О. Кришталь, М. О. Чашин, & К. В. Скребцова (Ред.). *Біоетика: від теорії до практики* (с. 7–16). Київ: ВД «Авіцена».
- Колесник Ю., Шейко В. (2021). Біологічний вплив комп'ютера та його складників як фактор погіршення здоров'я людини та міопізації ока. В *Publishing House "Baltija Publishing"*, (р. 91–114). DOI <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-086-5-19>
- Корчинський, І., & Фірман, Н. (2022). Цифрова медицина: особливості та проблеми становлення в Україні. *Цифрова економіка та економічна безпека*, 1 (01), 100–105. <https://doi.org/10.32782/dees.1-16>
- Костицький, М. В. (2017). Українські витoki філософії права «срібного віку» (остання третина XIX – перша третина XX ст.). *Філософські та методологічні проблеми права*, 1, 9–20.
- Кримський, С. Б. (2002). *Заклики духовності XXI століття: (3 циклу щорічних пам'ятних лекцій імені А. Оленської-Петришин)*. Київ: Академія. https://pidru4niki.com/16631116/psihologiya/krimskiy_zakliki_duhovnosti_xxi_stolittya
- Кримський, С. Б. (2008). *Під сигнатурою Софії*. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія».
- Кримський, С. Б. (2001). Стати громадянином ноосфери. *Еколого-антропологічні читання*. Київ: Стилос, 3–11.
- Мельников, С. (2005). «Логос» и «нус» в античной философской традиции (несколько наблюдений). *Докса*, (8), 49–55.
- Морен, Э. (2004). Принципы познания сложного в науке XXI века. В *Вызов познанию. Стратегии развития науки в современном мире* (Н. К. Удумян, Сост. и отв. ред.) (с. 7–26). Москва: Наука.

- Поліщук, Р. (2021). Етноантропологічні засади культури тіла та їх значення для спорту. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. Випуск 38, 98–104.
- Поттер, В. Р. (2002). *Биоэтика: мост в будущее*. Київ: Видавець Вадим Карпенко.
- Пригожин, И. (1991). Природа, наука и новая рациональность. В *поисках нового мировидения: И. Пригожин, Е. и Н. Рерихи*. Москва: Знание, № 7, 32–38.
- Пустовіт, С. В., & Бойченко, Н. М. (2021). Кодекс медичної етики: філософські та біоетичні аспекти. У *Біоетика: від теорії до практики* (с. 61–74). Київ: ВД «Авіценна».
- Райт, Р. (2020). *Моральное животное*. М.: Изд-во АСТ. https://batrachos.com/sites/default/files/pictures/Books/Rajt_2020_Moralnoe%20zhivotnoe.pdf
- Рассел, Б. (1995). *Історія західної філософії* (Ю. Лісняк, & П. Тарашук, Пер.). Київ: Основи. (Оригінальна праця опублікована у 1946 р.).
- Романова, К. (2023). *Симфония органов. Ученые обнаружили прочную связь между нашим мозгом и сердцем*. <https://focus.ua/technologies/609667-simfoniya-organov-uchenye-obnaruzhili-prochnuyu-svyaz-mezhdu-nashim-mozgom-i-serdsem>
- Сапольські, Р. (2021). *Біологія поведінки: Причини доброго і поганого в нас* (О. Любенко, Пер. з англ.). Київ: Наш Формат.
- Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). (2020). *Дух, душа и тело*. Почаев: Свято-Успенская Почаевская Лавра.
- Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). (2019). *Я полюбил страдание. Автобиография*. Почаев: Свято-Успенская Почаевская Лавра.
- Сковорода, Г. (б. д.). *Наркис. Розмова про те: Пізнай себе* (В. Шевчук, Пер.). Едмонтон: Канадський Інститут Українських Студій. Отримано квітня 8, 2025 з <https://tarnawsky.artsci.utoronto.ca/elul/Skovoroda/Narkis.pdf>
- Слободянюк, Д. І. (2015). Вітчизняна традиція досліджень духовного життя людини як одне із ідейно-теоретичних джерел філософсько-антропологічного вчення Памфіла Юркевича. *Філософські обрії*, 33, 29–39.
- Утуж, І. Г. (2025). Новий інноваційний дизайн медицини: технології та мислення майбутнього. У *Філософія, релігія та медицина в сучасну добу: матеріали VII Міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького)*, 11–12 червня 2025 року (с. 25–26). Київ: НМУ ім. О. О. Богомольця, ПП «Видавництво “Фенікс”».

- Філіпов, О. (2025). Кібербезпека в медицині: чому лікарні стали улюбленою мішенню хакерів. Datami.ee. <https://datami.ee/ua/blog/cybersecurity-in-healthcare/>
- Фуко, М. (2006). *Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью*. Ч. 3. Москва: Праксис.
- Фуко, М. (2005). *Нужно защищать общество. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году*. (Е. А. Самарская, Пер. с фр.). Санкт-Петербург: Наука.
- Фуко, М. (2020). *Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году* (А. В. Дьяков, Пер. с фр.). Санкт-Петербург: Наука.
- Ханжи, В. Б. (2021). Не просто двигун кровообігу... Святитель Лука Кримський про ролі серця в життєдіяльності людини. У *Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу: матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького), 11–12 червня 2021 року* (с. 41–43). Київ: НМУ ім. О. О. Богомольця, ВР ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ.
- Харарі, Ю.Н. (2019). *Ното Deus. За лаштунками майбутнього* (О. Демянчук, пер. з англ.). Київ: Форс Україна.
- Шевченко, С. А. (2024). Особливості взаємозв'язку духовності й психічного здоров'я в екзистенціальному психоаналізі В. Франкла та А. Ленгле. У *Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу: матеріали VI Міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького), 11–12 червня 2024 року* (с. 104–108). Київ: НМУ ім. О. О. Богомольця, ПП «Видавництво “Фенікс”».
- Шрейдер, Ю. А. (1994). *Лекции по этике*. Москва: МИРОС.
- Эпштейн, М. (2023а). *Может ли быть субъектность у искусственного разума? Бард отвечает на вопрос, каково быть Бардом*. Сноб. <https://snob.ru/profile/27356/blog/3001165/>
- Эпштейн, М. (2023б). *ИИ ставит предел человеческой гордыне*. Специальное интервью Сергея Медведева. Радио Свобода. Михаил Эпштейн: «ИИ ставит предел человеческой гордыне» (svoboda.org).
- Юркевич, П. (1984). Серце та його значення в духовному житті людини згідно з наукою Слова Божого. У С. Ярмусь (Пер.). *Вибрані твори: Ідея – Серце – Розум і досвід* (с. 74–107). Вінніпег: Колегія св. Андрея в Вінніпезі.
- Ян Ці, Березова, А. С., & Олянич, В. В. (2025). Етичні виклики цифрової доби в контексті гуманітарних наук та їхній вплив на соціальні комунікації. *Академічні візії*. Випуск 43, 1–13.

- Abbott, R. (2020). *The Reasonable Robot. Artificial Intelligence and the Law*. Cambridge University Press.
- Accorsi, P. A, Mondo E., & Cocchi M. (2017). Did you know that your animals have consciousness? *J Integr Neurosci*. 16(s1), 3–S11. doi: 10.3233/JIN-170061. PMID: 29154287.
- Armour, J. A. (1994). *Neurocardiology*. New York: Oxford University Press.
- Beiguelman, G. (2022). Artificial Intelligence as Phármakon: Algorithmic Art between Remedy and Poison. *Digital Culture & Society*, 8(2), 15–24.
- Bollmer, G. (2018). *Theorizing digital cultures*. London, United Kingdom: Sage Publications. 264 p.
- Bostrom, N. (2005). Transhumanist Values. Frederick Adams, Editor. *Ethical Issues for the 21st Century* (Vol. 4). Philosophical Documentation Center Press.
- CARMAT. (2013, December 20). *First-in-man implantation of CARMAT's bio-prosthetic artificial heart*. https://web.archive.org/web/20131224102303/http://www.carmatsa.com/index.php?id=505&cid=689&fid=26&task=download&option=com_flexicontent&lang=en
- Cole-Turner, R. (2017). Christian Transhumanism. Religion and Human Enhancement: Death, Values, and Morality. *Palgrave Macmillan*, Cham, Switzerland, 35–47.
- Ethics and governance of artificial intelligence for health. Guidance on large multi-modal models* (2024). <https://www.who.int/publications/i/item/9789240084759>
- Fokas, Athanassios S. (2023). Can artificial intelligence reach human thought? *PNAS Nexus*, Volume 2, 1–5. <https://doi.org/10.1093/pnasnexus/pgad409>
- Frégnac, Y., & Laurent, G. (2014, September 4). Where is the brain in the Human Brain Project? *Nature*, 513, 27–29. <https://doi.org/10.1038/513027a>
- Goodale M. (2017). *Anthropology and Law: A Critical Introduction*. New York University Press, New York.
- Helmreich, S. (2014). Waves. An anthropology of scientific things. Transcript of the Lewis Henry Morgan Lecture. Massachusetts Institute of Technology. *Hau. Journal of Ethnographic Theory*, 4 (3), 265–284.
- Huet, N. (2014, March 4). First patient fitted with Carmat artificial heart dies. *Reuters*. <https://www.reuters.com/article/us-carmat-death-idUSBREA221YB20140303/>
- Human Brain Project. (2014, July 14). *The Human Brain Project just got bigger*. *Internet Archive Wayback Machine*. <https://web.archive.org/web/20140714202309/https://www.humanbrainproject.eu/documents/>

- 10180/538356/HBP+Competitive+Calls+Programme++Press+Release/e98a279e-6e08-4ad5-bd07-b125c9d63cd3?version=1.1
- Huxley, J. (1958). *Religion without Revelation*. Mentor Book; 2nd Printing edition.
- Karnouskos, S. (2022). Symbiosis with artificial intelligence via the prism of law, robots, and society. *Artificial Intelligence and Law*, 30, 93–115.
- Kelly, J. T, Campbell, K.L, Gong, E, & Scuffham P. (2020). The Internet of Things: Impact and Implications for Health Care Delivery. *J Med Internet Res*. 22(11), e20135. doi: 10.2196/20135
- Kladko, S. (2023). Cultural-Ethical Evaluation in the Launch of AI Education Technologies. In: *Agents and Multi-agent Systems: Technologies and Applications*. Springer, 265–277.
- Korsgaard, C. M. (2004). Fellow creatures: Kantian ethics and our duties to animals. In: Peterson GB (ed.) *The Tanner lectures on human values*, volume 25–26. University of Utah Press, Salt Lake City. https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/k/korsgaard_2005.pdf.
- Kryvtsova, N., & Donnikova, I. (2020). Anthropologization of science: from the subject of cognition to the researcher's personality. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 18, 20–33. <http://dx.doi.org/10.15802/ampr.v0i18.221300>
- Kryvtsova N., & Donnikova I. (2024) Дигітальна освіта: новий виток чи завершення антропологізації? У *Філософія і культура в антропологічних вимірах сучасності: XIII наук. конф. з нагоди Всесвіт. Дня Філософії (UNESCO)*. <http://conf-ampr.diit.edu.ua/AMPRX13/schedConf/presentations>.
- Kultaieva, M. (2020). Homo Digitalis, Digital culture and Digital Education: Explorations of Philosophical Anthropology and of Philosophy of Education. *Filosofiya Osvity. Philosophy of Education*, 26(1), 8–36.
- Levin, I., & Mamlok, D. (2021). Culture and Society in the Digital Age. *Information* 12, 68. <https://doi.org/10.3390/info12020068>
- Low, P. (2012). *The Cambridge Declaration on Consciousness. Proceedings of the Francis Crick Memorial Conference*. Churchill College, Cambridge University, July 7 2012, 1–2. <https://savewild.org/the-cambridge-declaration-on-consciousness/>
- Mallapaty, S. (2025, March 13). Man survives with titanium heart for 100 days – a world first. *Nature*. <https://doi.org/10.1038/d41586-025-00782-0>
- Meyer-Abich, K. M. (1990). *Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt*. München.
- Mill, J. S. (1874). *Nature; The Utility of Religion and Theism*. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer.
- Mill, J. S. (1863). *Utilitarianism*. London: Parker, Son, and Bourn.

- Mirkes, R. (2019). Transhumanist Medicine: Can We Direct Its Power to the Service of Human Dignity? *Linacre Q.* 86(1), 115–126. doi: 10.1177/0024363919838134.
- Mirzadeh I., Alizadeh K., Shahrokhi H., Tuzel O., Bengio S., & Farajtabar M. (2024). GSM-Symbolic: Understanding the Limitations of Mathematical Reasoning in Large Language Models. *Apple*. <https://arxiv.org/pdf/2410.05229>
- Morin, E. (1990). *Introduction à la pensée complexe*. Paris: Ed. Du Seuil.
- Morin, E. (1999). *Seven complex lessons in education for the future*. Paris, UNESCO.
- Paul, A. M. (2023). Extending Biological Intelligence. The Imperative of Thinking Outside Our Brains in a World of Artificial Intelligence. *Augmented Education in the Global Age. Artificial Intelligence and the Future of Learning and Work*. Edited by Daniel Araya and Peter Marber, New York, Routledge, 157–171.
- Pearce, J. Ch. (2004). *The Biology of Transcendence: A Blueprint of the Human Spirit* (2nd ed.). Rochester, Vermont: Park Street Press.
- Popova, O. (2023). The Animalistic Turn in Philosophy and Bioethics and the Kantian Line in the Protection of Animal Rights. *The Philosophy Journal*. Vol. 16, No. 2, 78–95.
- President's Council on Bioethics (2003). *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, Chapter One: Biotechnology and the Pursuit of Happiness: An Introduction. Washington, DC.
- Rowlands, M. (2012). *Can Animals Be Moral?* Oxford University Press. doi: 10.1093/acprof:oso/9780199842001.001.0001.
- Savage-Rumbaugh, S., & Lewin, R. (1996). *Kanzi: The ape at the brink of the human mind*. New York: John Wiley & Sons.
- Siddique, H. (2022). Give legal rights to animals, trees and rivers, say experts. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/environment/2022/oct/10/give-legal-rights-to-animals-trees-and-rivers-say-experts>.
- Step toe, A. (2019). Happiness and Health. *Annu Rev Public Health*. 40, 339–359. doi: 10.1146/annurev-publhealth-040218-044150.
- Stiegler, B. (2019). *The Age of Disruption: Technology and Madness in Computational Capitalism*. Polity.
- Teilhard de Chardin, P. (1959). *The Phenomenon of Man*. Harper & Brother.
- Tomkins, B. (2024). Re: Is AI Truly Intelligent, or Just a Clever Mirror of Humanity's Own Mind? *ResearchGate*. Discussion. https://www.researchgate.net/post/Is_AI_truly_intelligent_or_just_a_clever_mirror_of_humanitys_own_mind.

- Torsoli, A. (2013, October 10). A synthetic heart that keeps on ticking. *Bloomberg*. <https://www.bloomberg.com/news/articles/2013-10-10/carmats-long-term-artificial-heart-nears-human-trials>
- Wilkinson, R. (1996). *Unhealthy Societies – the Afflictions of Inequality*. London: Routledge.
- Wolbring, G. (2008). Oscar Pistorius and the Future Nature of Olympic, Paralympic and Other Sports. *Scripted*, 5, 39–60.
- Wong, K. (2025, March 20). Kanzi the Bonobo, Who Learned Language and Made Stone Tools, Dies at Age 44 (Bryner J., Ed.). *Scientific American*. <https://www.scientificamerican.com/article/kanzi-the-bonobo-who-learned-language-and-made-stone-tools-dies-at-age-44/>
- Wright, R. (2009). *The Evolution of Empathy*. TED Talks. https://www.ted.com/talks/robert_wright_the_evolution_of_compassion?share=1b2a768e2d&language=ru&subtitle=ru



*Виховати людину інтелектуально,
не виховавши її морально,
означає виростити загрозу
для суспільства.*

Теодор Рузвельт

Глава 5

**НООЕТИКА:
МОДЕЛЬ
ПРИРОДНО-
ОСОБИСТІСНО-
СОЦІАЛЬНОГО
ЗЦІЛЕННЯ**

5.1 СИНЕРГІЯ НАУКИ ТА РЕЛІГІЇ У ПОШУКУ ШЛЯХІВ ЗЦІЛЕННЯ ЛЮДСТВА: ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИЙ ВИМІР



Попередні глави послідовно підготовлювали осмислення проблеми взаємодоповнюючого розвитку наукового та ненаукового знання у їхньому єдиному прагненні до пізнання таємниць світу, серед яких – і ті, до яких веде комплекс етико-аксіологічних питань. Концепт зцілення розуміється не тільки в онтологічному, антропологічному, медико-біологічному сенсах, але й має гносеологічний аспект. Набуття людиною власної цілісності, так само, як і єдності зі світом, передбачає також цілісність знань про себе й світ. На жаль, панування протягом кількох століть «розділового мислення» стало причиною історичного протиставлення різних способів пізнання світу – як всередині науки, так і самої науки з іншими формами культури.

Ця проблема є надзвичайно актуальною для сучасного суспільства, що живе ідеєю плюралізму світоглядних позицій і пізнавальних підходів. Зрозуміло, що дослідницька робота щодо еволюції життя – розуму – моральності природно передбачає інтеграцію зусиль різних культурних сфер, зокрема науки і релігії. Однак складність такого пошуку посилюється критикою, що періодично лунає від радикально налаштованих представників як одного, так і іншого табору, що часто-густо нагадує огульні претензії, позбавлені толерантності

та конструктивності. Історія знає величезну кількість прикладів гонінь з боку політизованих та ідеологізованих соціальних інститутів обох сфер, яким було піддано як науковців, так і релігійних діячів¹. Проте хочеться сподіватися, що «чорні сторінки» взаємовідносин науки та релігії ніколи не повторяться й назавжди залишаться в минулому, а критика, що звучить на адресу іншої культурної сфери, буде конструктивною і каталізуватиме взаємне прагнення до істини.

Слід зазначити, що наукова й релігійна сфери дійсно тривалий час вважалися принципово, сутнісно несумісними. І оскільки в кожній формі культури (на різних етапах їхнього розвитку – з різними ступенями амбітності та інтенсивності) історично висувалася претензія на вичерпну істинність, то ці обставини викликали (і дотепер періодично викликають) відповідні нападки на ідейних опонентів. Однак чи є все таким однозначним і чи насправді наука та релігія перманентно приречені на некомплементарність однієї щодо іншої та конфронтацію? Дуже важливим у нашому дослідницькому контексті є те, що проблематика взаємодії цих культурних областей, представлена в публікаціях останніх десятиліть, піддається осягненню вже не тільки в культурологічному чи соціально-політичному аспектах (що традиційно), а й з гносеологічними акцентуаціями. Тож цей підрозділ присвячено обґрунтуванню можливості коеволюційного розвитку науки

¹ Більш-менш освіченій людині відомі трагічні хрестоматійні приклади в особах Мігеля Сервета, Джордано Бруно і Галілео Галілея, які постраждали від рішень інквізиції за свої погляди. Сервет і Бруно були страчені (зазначимо при цьому, що насамперед – за свої інтерпретації Святого Письма, філософсько-світоглядні позиції, а не за наукову думку); Галілей, уникнувши через покаяння смертного вироку, провів залишок життя під домашнім арештом.

Водночас болісно пам'ятними є репресивні заходи щодо духовенства та кліру церкви. Починаючи з другої пол. XVIII ст. атеїстично-матеріалістична думка, все більше узгоджуючись і переплітаючись із науковою галуззю, посіла місце фундаментально-філософського базису науки. У найбільш радикальній – войовничій – формі ідею атеїзму було втілено у варіантах антиклерикалістської політики яacobінської диктатури, що було встановлено 1793 року в черговій кульмінації соціально-політичних подій під час Французької революції як один з її наслідків, а також офіційної ідеології раннього радянського періоду, що передувала науковому атеїзму як своєрідній формі скієнтистського світогляду.

та релігії в епістемологічному аспекті¹, що відкриває перспективи дослідження питань етичності розуму.

У запропонованому контексті бачиться доречним висунути щонайменше *три підстави зіставлення наукового та релігійного знання*: 1) предметна орієнтованість; 2) основа визнання та прийняття істини; 3) схильність до динамізму, трансформації, розвитку.

Предметні області науки й релігії

Зіставляючи предметні області цих форм культури, відзначимо, що наука орієнтована на пізнання явищ і процесів, з одного боку, природної (природничо-наукове знання), з іншого – культурно-соціальної та особистісно-діяльної (гуманітарні науки) реальності. Навіть коли в рамках психологічних наук ідеться про психічну сферу, що осмислюється як в особистісному, так і в соціальному аспекті, така акцентуація передбачає пошукову роботу щодо проявів психічного в життєдіяльності людей, а не самого його ества, яке суто феноменологічно відсікається від спектра досліджуваного². Водночас чи можна все суще звести лише до того, що відкривається емпірично? Ще Платон у своєму знаменитому міфі про печеру, викладеному в діалозі «Держава» (книзі сьомій) (Платон, 2000, с. 209–239), різко критикував тих, хто мислить настільки примітивно. Проходять тисячоліття, але у цьому відношенні мало що змінюється: люди охоче довіряють тому, що відкривається їхнім очам, навіть не замислюючись над питанням природи очевидного. В автобіографічній роботі святителя Луки Кримського «Я полюбив страждання» наведено свідчення про цікавий спір, що відбувся під час одного з судових процесів, на який автора було викликано у якості експерта³. Під час суду громадський обвинувач Я. Х. Петерс, тиснучи на святителя Луку, спитав: «Як це ви вірите в Бога, піп та професор

¹ Див. також (Ханжи, 2025).

² Див. також (Святитель Лука, б. д.).

³ Йдеться про суд (по суті, постановочний, з наперед визначеним вирок) над лікарем-професором П. П. Ситковським та низкою лікарів його клініки, який було організовано влітку 1921 року повноважним представником ВНК при РНК РРФСР (рос. ВЧК при СНК РСФСР) у Туркестані та начальником Ташкентської НК (рос. ЧК) Я. Х. Петерсом.

Ясенецький-Войно? Хіба ви його бачили, свого Бога?» (переклад наш. – Авт.) (Святитель Лука, 2019, с. 106). У відповідь пролунало таке: «Бога я справді не бачив, громадянин громадський обвинувачу. Але я багато разів оперував на мозку і, відкриваючи черепну коробку, ніколи не бачив там також і розуму. І совісті там теж не знаходив» (переклад наш. – Авт.) (Святитель Лука, 2019, с. 106–107)¹.

На відміну від науки, релігія звернена до сфери позадосвідної, метафізичної (з грец. *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* – «те, що після фізики»). Ще у V ст. нашої ери ранньохристиянський мислитель Августин Аврелій сказав: «Хочу пізнати Бога і душу! – І більше нічого? – Абсолютно нічого!», чим ознаменував пізнавальні устремління на тисячу років вперед. У такому разі за допомогою якого інструментарію ті самі природничі науки (насамперед критики релігії звертаються за аргументами до фізики, хімії, біології) зможуть, наприклад, довести чи спростувати існування Бога?! Адже ця сфера в принципі не є для них предметом дослідницького інтересу!

На певному етапі розвитку знання про світ сцієнтистський профіль думки став вважатися достатньою підставою для усунення ідеї Бога з категоріального поля як надмірної чи навіть зайвої. Так, наприклад, багато в чому такий своєрідний «богозаперечувальний оптимізм» був викликаний теоретичними й практичними досягненнями еволюціонізму, що базувався на роботах Е. Дарвіна, Ж.-Б. Ламарка, Ч. Дарвіна, Г. Менделя тощо. Однак пізніше було показано, що ця теорія не пояснює значну сукупність аномальних (стосовно її положень) феноменів і процесів². Ба більше, історія еволюціонізму, на жаль, знає неодноразові свідомі спроби використати підроблені емпіричні дані для підтвердження наукової гіпотези, що іноді претендувало навіть на роль революційного прориву. Наведемо деякі приклади подібних дій науковців.

¹ Із цього приводу згадується анекдот. Під час проповіді до священника з питанням звертається скептично налаштований юнак: «Звідки Ви знаєте, що є інший світ, адже звідти ніхто не повертався». У відповідь священник розповідає «анекдот в анекдоті». Сидять двоє немовлят в утробі матері, і одне в одного запитує: «Звідки ти знаєш, що є інший світ, адже звідти ніхто не повертався».

² Детальніше щодо низки непояснених або відверто слабких місць еволюціонізму та щодо критики на адресу цих позицій див. у підрозділі 1.1, а також у (Ханжи, 2024а).

Так, досить резонансною свого часу була історія «трьох кліше», пов'язана з ім'ям Ернста Геккеля (Ernst Heinrich Philipp August Haeckel). У своїй проєкції еволюціоністської теорії, маючи на меті довести, що різні види хребетних, зокрема з груп людини, мавпи й собаки, розвиваються з однакового зародка, він надрукував вісім негативів цих зародків, «які, проте, виявилися продуктами одного негативу, надрукованого з різним натиском і невеликою підчисткою» (переклад наш. – Авт.) (Святитель Лука, б. д.). Наприкінці ХХ століття до цієї історії знов повернулися, і у статті, опублікованій у 1997 році групою науковців, на підставі ретельного порівняльного аналізу малюнків ембріонів, зроблених самим Геккелем, і сучасних фотографій ембріонів тих самих тварин на тих самих стадіях розвитку у м'якій формі було зроблено висновок, що вказані малюнки не містять суттєво важливих елементів (Richardson, Hanken, Gooneratne et al., 1997). В іншій статті автор надає вже набагато різкішу критику, навіть з емоційною оцінкою у самій назві роботи (Abscheulich! Atrocious!), наголошуючи на сфальсифікованому характері результатів, отриманих Геккелем (Gould, 2000). Слід зазначити, що серед сучасних публікацій є і ті, що спрямовані на виправдання німецького філософа-натураліста. Наприклад, у статті Р. Дж. Річардса (Robert J. Richards) було показано, що з урахуванням широкого контексту конкретних обставин та часу діяльності Геккеля наявні підстави для його звинувачення в шахрайстві є недостатніми. Крім того, нагадує автор, сам еволюціоніст визнав, що припустився кричущої помилки, і виправив текст у наступному виданні (Richards, 2009, p. 153).

Також хрестоматійним прикладом подібних містифікацій є «відкриття» нібито проміжної форми еволюції людини, яка ввійшла в хроніку під назвою «пілтаунська людина» (англ. *Piltdown Man*, лат. *Eoanthropus dawsoni*). Понад сорок років широке коло вчених перебувало в омані, вважаючи, що скам'янілості, знайдені в гравійному кар'єрі Пілтауна (Англія) і представлені науковому товариству Чарлзом Доусоном (Charles Dawson) та Артуром Смітом Вудвордом (Arthur Smith Woodward) 1912 року, є рештками одного з представників «відсутньої ланки» еволюційного ланцюга. Тільки в 1953 році було доведено, що цей «науковий внесок» насправді є банальним шахрайством: череп сучасної людини було «архаїзовано» шляхом з'єднання

з майстерно підпиляною нижньою щелепою орангутана. З нагоди сто-річної річниці цієї події Геологічним товариством Лондона було орга-нізовано зустріч-конференцію, що мала на меті повторне дослідження викопних зразків, а також обговорення нових судових висновків щодо цієї фабрикації (Piltdown: 100 years on, 2012).

Достатньо поширеною (насамперед у широких верствах гро-мадськості, рідкіше – у стані самих науковців) є також думка, що необ-хідність ідеї Бога як Творця всього сущого відпадає завдяки запропо-нованій фундаментальними фізиками, математиками й космологами, зокрема О. О. Фрідманом, Е. П. Габблом, Ж. Леметром, Г. А. Гамовим, теорії Великого вибуху (як і деяким іншим космологічним теоріям). Сучасний еволюційний біолог і популяризатор науки Річард Докінз (Clinton Richard Dawkins), різко критикуючи знамениті п'ять дока-зів буття Божого Томи Аквінського (Dawkins, 2006, с. 77–79), вважає, що якщо людство настільки сильно потребує з'ясування проблеми першопричини всього сущого, то нічого не заважає задовольнити цей багатовіковий пошук прийняттям ідейного поля «сингулярності вели-кого вибуху» або іншої фізичної концепції. «Називати це Богом у кра-щому випадку марно, а в гіршому означає вводити в оману», – резюмує Докінз (переклад наш. – Авт.) (Dawkins, 2006, с. 78). Однак обґрунту-вання такої позиції викликає значні зауваження. Вочевидь, ті, хто схиля-ється до піднесення згаданої теорії до висот носія абсолютної істини, забувають, що немає і не може бути жодної наукової теорії, яка була б повністю позбавленою недоліків і не викликала б питань і претензій¹. Не претендує на істину в останній інстанції і теорія Великого вибуху. І, знов-таки, навіть у тих наукових співтовариствах, де ця модель культивується як парадигмальна (а є і альтернативні концептуальні рішення!), фізики й астрономи займаються лише тим, що було «після» точки сингулярності, від якої, як вважається, почалося розширення Всесвіту. Тому виникає резонне питання: чи коректно ототожнювати *початок і спосіб* розвитку світобудови та її *причину*? Невипадковими й недивними через це є спроби деяких релігійних філософів сучасності (зокрема, неотомістів) об'єднати науково-космологічні та креаціоніст-ські уявлення. Справді, чому не може бути так, що Богові завгодно було

¹ Докладніше про це див. нижче.

почати творити світ із великого вибуху?! Принаймні логічної суперечності тут немає. Отже, наука і релігія не суперечать одна одній уже через різницю їхніх предметних сфер.

Основа визнання та прийняття істини в релігії та науці

Переходячи до порівняльного аналізу релігійної та наукової пізнавально-культурних сфер за вказаним критерієм, зауважимо, що традиція їхнього протиставлення редукує фундамент релігії до *віри*, тобто людської властивості визнавати щось як істинне, не потребуючи на обґрунтування фактологічним або логічним шляхами, здатності «сприймати не підтверджені соціально-історичним чи індивідуальним практичним або ж пізнавальним досвідом, не обґрунтовані емпіричними, експериментальними чи логічними засобами знання, цінності, норми та ідеали як істинні...» (Шинкарук, 2002, с. 92), а фундамент науки – до знання *раціонального, обґрунтованого*.

Однак чи дійсно ми маємо справу с такою різкою однозначністю й протиставленням? Як своєрідні способи тлумачення проблеми співвідношення віри та розуму виділяються три позиції, що сформувалися ще в середньовічну епоху. У загальних рисах ці підходи можна висловити так:

1. «Вірую, бо абсурдно» (лат. *Credo quia absurdum est*) – вираз, що є парафразом фрагмента праці богослова та філософа II–III ст. Тертуліана «Про плоть Христа» (*De Carne Christi*, 208–212). Інакше кажучи, якщо деякі положення Святого Письма не піддаються раціональному освоєнню, то це ще не свідчить про їхню безглуздість, абсурдність у побутовому розумінні цього слова. Імовіріше, це вказує на те, що таємниця, прихована в них, є надрозумною. І оскільки людський розум занадто слабкий у розумінні глибини зазначених положень, то віра в цій справі залишається єдиним можливим пізнавальним інструментом.

2. «Вірую, щоб розуміти» (лат. *Credo ut intelligam*)¹. Така позиція була притаманна, наприклад, богословам і філософам (відповідно

¹ У середні віки поняття розуміння та знання наближали одне до одного аж до ототожнювання, хоча сучасна думка наполягає на необхідності розрізнення цих термінів. Докладніше про значення та співвідношення понять знання, віри, впевненості, розуміння, осмислення див. (Цофнас, 1999, с. 265–277).

IV–V ст. та XI–XII ст.) Аврелію Августину і Ансельму Кентерберійському. Перший із цих мислителів, Августин, прояснюючи вказану думку в уявному діалозі (Sermon 43), зауважує, що якщо хтось скаже йому: *Intellegam ut credam* («Я маю зрозуміти, щоб я міг повірити»), він відповість: *Crede ut intellegas* («Вірте, щоб зрозуміти»). Бо якщо виникатимуть глибокі інтелектуальні суперечки, дискусії (зокрема, саме із цього приводу), розмірковує єпископ Гіппонський, у яких дуже складно віддати перевагу комусь з опонентів, до якого судді слід звертатися? І сам відповідає: «...Я не знаю, чи знайдемо ми кращого суддю, ніж людина, через яку говорить Бог. Тож у цьому питанні й у цій полеміці не звертаймося до світської літератури, нехай нас розсудить не поет, а пророк» (переклад наш. – Авт.) (Saint Augustine, 1990, р. 240). Думку блаженного Августина інтерпретує святий Ансельм у трактаті «Прослогіон» (Proslogion, 1077–1078), вказуючи, що віра є базисною основою пізнання, вона передує розуму й обумовлює раціональні пошуки. Проте, хай істина і дається людині повноцінно, але заради кращого усвідомлення наданого Бог дарував їй розум.

3. «Розумію, щоб вірити» (лат. *Intelligo ut credam*) – підхід П'єра Абеляра (XI–XII ст.). На думку цього філософа, справжніми авторитетами у встановленні істини, а також критерію перевірки будь-якого знання на істинність є як Святе Письмо, так і мислення (концепція «двох істин»). Предметністю Священного Писання, а отже, ареалом компетенції віри є сфера трансцендентного, метафізичного буття. Водночас є інший спосіб набуття істини – шлях розумового пізнання, логіка (у середньовічному термінологічному полі він позначався поняттям «діалектика»). Мислення виконує дві функції, по-перше, роблячи ясним і зрозумілим зміст віри, по-друге, у спірних і сумнівних випадках приводячи до самостійної побудови способів розв'язання проблеми. У пізніші часи ця позиція яскраво представлена, наприклад, у німецького мислителя, одного з найактивніших діячів Реформації Томаса Мюнцера.

Не є таємницею, що релігійна віра часто підкріплюється знанням, зокрема історичним. Згадки про життя та діяння Ісуса Христа зустрічаються у стародавніх істориків Йосипа Флавія, Плінія Молодшого, Корнелія Тацита. Так, в одному зі своїх найвідоміших творів «Юдейські старожитності» (лат. *Antiquitates Judaicae*, 93–94) Йосип Флавій пише

(*Testimonium flavianum* – «свідчення Флавія»): «Приблизно в цей час жив Ісус, мудра людина, якщо можна було б назвати Його людиною, бо Він був виконавцем дивовижних справ, – учитель таких людей, які із задоволенням сприймають істину. Він привернув до себе як багатьох юдеїв, так і багатьох язичників. Він був Христом. І коли Пілат за пропозицією найвидатніших людей серед нас засудив Його на хрест, ті, хто любив Його спочатку, не залишили Його; на третій день він знову з'явився їм живим, як і передрікали божественні пророки ці та десять тисяч інших чудових речей про нього. І плем'я християн, назване так від нього, не щезло й сьогодні» (переклад наш. – *Авт.*) (кн. XVIII, гл. 3) (Flavius Josephus, 1857, р. 487)¹. У цій праці наводяться свідчення також про страту Іоанна Хрестителя (XVIII, 5) (Flavius Josephus, 1857, р. 491–492), побиття камінням апостола із сімдесяти Якова, якого іменували братом Господнім (XX, 9) (Flavius Josephus, 1857, р. 545).

Дослідження історії християнства немислиме без кропіткої пошукової роботи щодо полеміки в рамках доктринальної, політичної (у церковному аспекті) та судово-дисциплінарної проблематики й ухвалення відповідних рішень, які відбувалися на Вселенських соборах – зборах єпископату (переважно) християнської церкви «в її вселенській повноті», а також подальших наслідків їхнього впровадження у життєдіяльність. Так, цінними не тільки з клерикального, але й з наукового погляду є свідчення про події Першого Нікейського собору (325) Євсевія Кесарійського, Афанасія Александрійського Великого (обидва були його безпосередніми учасниками) і деяких істориків пізнішого часу. Крім того, автори нерідко вдавалися до документального підкріплення описів подій, через що їхні роботи набули в додаток до історичної ще й неабиякої юридичної значущості. Наприклад, у роботу «Апологія проти аріан» (лат. *Apologia Contra Arianos*, 350-ті pp.)

¹ Слід зазначити, що коректність перекладу цієї цитати неодноразово піддавалася сумніву в більш пізні часи (аж донині), оскільки нібито навряд чи Флавій, будучи юдейським істориком, назвав би Ісуса Христом (Месією). Хоча, як у м'якій формі вказує Агапій Манбіджський, християнський арабський історик X ст., його давньоюдейський «колега по цеху» міг просто передавати слова християн. До цього дослідники, які наголошують на автентичності наведеної цитати Йосипа, вельми слушно додають, що думка їхніх опонентів – це всього лише припущення, вона не є належним чином обґрунтованою.

св. Афанасієм Великим включено понад три десятки офіційних документів (були створені та набули чинності вже після Нікейського собору – за період з 328 по 347 рр.), зокрема імператорських указів, у багатьох з яких згадуються рішення Першого собору й аналізуються подальші події-наслідки.

Водночас наука, будучи сферою, здавалося б, суто раціональною, як виявляється, також не є позбавленою елемента віри. Український дослідник А. Ю. Цофнас, справедливо вказуючи на необхідність термінологічного розрізнення видів цієї людської здатності, виокремлює так звані маленьку й велику віри. Перша – це «віра-гадка», зовнішня, умовна, поверхнева віра, відмовитися від позицій якої за якихось обставин для суб'єкта не становитиме великої складності. В англійській мові, на думку Цофнаса, цей модус віри адекватно охоплюється поняттям *belief*. Водночас велика віра – це глибинно-сутнісна здатність, «яка пов'язана зі структурою особистості і, як здається, не потребує на зовнішнє підтвердження...» (переклад наш. – Авт.) (Цофнас, 1999, с. 269). Оскільки окремим випадком великої віри є віра релігійна, то англійським еквівалентом цього поняття може вважатися термін *faith*. Українською мовою цей вид віри найбільш доречно позначати словом «переконання» (Цофнас, 1999, с. 269).

З огляду на вказане, доречним є звернення до роботи американського історика і філософа науки Томаса Куна «Структура наукових революцій», що стала (нехай і через хвилі критики) однією з відправних точок для сучасних дослідників-методологів. У цій праці процес розвитку науки показаний як послідовність парадигм (від грецької *παράδειγμα* – «приклад, модель, зразок»), тобто фундаментальних моделей думки, що змінюють одна одну, у вигляді сукупності аксіом, принципів, норм, приписів, які виступають для наукової спільноти як зразкові способи постановки та розв'язання проблем (Kuhn, 1996, р. 23). І оскільки, як це пізніше визнав і сам Кун, теорії та концепції, що набули статусу парадигм, можуть не тільки змінювати одна одну, а й парадоксальним чином співіснувати, принципово по-різному вирішуючи головоломки науки, то втрачається сенс у визначенні «правильного» рішення на тлі «неправильного» – правильними в сенсі «доречними, такими, що є істинними в рамках відповідної системи обґрунтування» стають всі конкуруючі підходи (зрозуміло, кожен

у певних умовах). Тож у точці вибору, у якій перебуває науковець, ключова роль у визначенні русла його подальшої діяльності відводиться як раціональним засадам, так і вірі у вигляді впевненості у справедливості положень тієї чи іншої парадигми, а отже, в авторитетності наукової школи, що її культивує.

До речі, ця думка філософа викликала дуже значний резонанс у галузі філософії та методології науки. Один з її численних критиків Карл Поппер, визнаючи тезу Куна про суттєвість психологічного чинника («переключення гештальта») при зміні парадигм, зауважує, що, безумовно, існують приклади ірраціональних переходів від одного «концептуального каркаса» до іншого (Popper, 1996, p. 53). Подібна докорінна духовна трансформація відбувається через слідування соціальним детермінантам («мода в науці») чи психологічному потягу, викликаному впливом авторитету adeptів «розкрученої» парадигми. Проте, на думку Поппера, визначальними, фундаментальними підставами ухвалення рішення на користь нової моделі є раціонально-логічні.

Водночас на підтримку Куна зазначимо таке. Дійсно, з одного боку, одним із тривіальних і загальновизнаних критеріїв науковості є раціональність, згідно з яким до теоретичних побудов висувається вимога обґрунтованості, базування на системі аргументації – із цим моментом сперечатися безглуздо. Але, з іншого боку, як положення вихідні, первинні, такі, що задають саме русло теоретизування, використовуються аксіоми – одна з найсуттєвих компонент парадигмальних джерел наукових спільнот. І оскільки аксіоми за визначенням є положеннями, що відкриваються ясно, самоочевидно й не потребують доказів, то з цього випливає, що вчені в них просто вірять. Думається, в різних випадках вибору та прийняття фундаментально-аксіоматичної бази ми зустрічаємося як і з вірою-*belief*, так і з вірою-*faith*. Отже, аксіоми в базисі наукових теорій подібно до релігійних істин і вихідних філософських принципів не потребують обґрунтування – вони самі слугують підставами теоретичних побудов у відповідних галузях науки.

Цікаві розвідки щодо можливих категоріальних співвідношень у низці гносеологічних понять надає А.Цофнас – його інтерпретація ґрунтується на одному з варіантів «мови тернарного опису» (Цофнас, 1999, с. 264–278). Слушно зауважуючи, що «обґрунтована

віра» – це не віра, а претензія на статус знання» (Цофнас, 1999, с. 269), дослідник пропонує здійснити більш складний пошуковий маневр – змодельовати висновки, які випливають із синтетичних конструкцій «знання про віру» та «віра у знання». В обох випадках у наслідку ми маємо справу з переконанням (Цофнас, 1999, с. 277). Додамо, що два отримані модуси переконання набувають протилежної змістовної інтенційованості. Спроба розробки «знання про віру», тобто раціоналізації її положень, виливається в «залізобетонне» *faith*, яке історично було покликано виразити підсумковий тріумф «бетону» релігійних істин, зміцненого «залізними стрижнями» аргументів розуму. Історія свідчить, що тисячоліттями передові філософські уми наполегливо намагалися раціоналізувати віру через вибудовування доказових систем щодо трансцендентного буття. Найяскравіші приклади подібного – це спроби довести існування Бога¹. Зі свого боку, переконання, що інтенціюється «*вірою у знання*», є достатньо природним у науці. Поппер із цього приводу писав, що переходи науковців від однієї парадигми («концептуального каркасу») до іншої іноді нагадують навернення до іншої релігії (Popper, 1996, р. 56). Критичне ставлення до наукових розробок опонентів взагалі може зводитися нанівець, якщо сама критикована сторона з якихось причин починає переконуватися у своїй неповноцінності (Popper, 1996, р. 50).

¹ Моделі аргументації буття Всевишнього були запропоновані ще в античній філософії Платоном і Арістотелем, у середньовічній та ренесансний періоди – Ансельмом Кентерберійським, Томою Аквінським, Жаном Кальвіном (християнська думка), Аль-Кінді, Аль-Фарабі, Авіценною, Аверроесом (ісламська традиція), у Новий час – Рене Декартом та Бенедиктом Спінозою. У сучасній філософії теїстичного напрямку (XX–XXI ст.) в цьому ракурсі виділяються роботи таких дослідників, як А. К. Плантінга (A. C. Plantinga), Р. Свінберн (R. Swinburne), В. Л. Крейг (W. L. Craig) тощо. Однак не можна не звернути уваги і на роботи, написані в рамках опозиційного напрямку, тобто ті, що або аргументують зайвість ідеї Бога в поясненні функціонування та розвитку світу, або щонайменш спрямовані на розвінчання справедливості логічних побудов першої категорії, на пошук вад такого обґрунтування. Подібний вектор думки представлений у працях Дейвіда Г'юма, Людвіга Феєрбаха, Бертрана Рассела. В останні десятиліття минулого і на початку нинішнього століття примітними у вказаному відношенні є розвідки Ю. Боргоша (J. Borgosz), Дж. Л. Маки (J. L. Mackie), Р. Докінза (C. R. Dawkins), Дж. Л. Шелленберга (J. L. Schellenberg) та ін.

Проте відомі й прямо протилежні варіанти, коли адепти основних ідей парадигми із завидною наполегливістю здійснюють кропітку роботу з «розв'язання головоломок» саме в рамках заданих нею приписів (стадія «нормальної науки» за Куном). Причому ця дослідницька діяльність дійсно із відданістю, що нагадує релігійну (аж до фанатизму!), може реалізовуватися на тлі тимчасового нехтування встановленими фактами, що суперечать розроблюваній теорії – «принцип завзятості (*tenacity*)» Пола (Пауля) Фейєрабенда (Фейєрабенд, 1986, с. 117).

Отже, якщо через порівняльний аналіз наукової і релігійної сфер на першій підставі (предметна орієнтованість) було показано, що ці дві галузі культури можуть не тільки розвиватися паралельно та несуперечливо, але й органічно *доповнювати* одна одну в проблематизації найбільш фундаментального рівня, то зіставлення таких на другій підставі (основа визнання та прийняття істини) дає можливість заявити про перспективність зміцнювального *взаємопроникнення* раціонального й фідеального, а отже, синергійного, коеволюційного становлення науки і релігії.

Схильність / несхильність релігії та науки до динамізму, докорінного оновлення, розвитку

На відміну від двох розглянутих вище критеріїв зіставлення наукової та релігійної гілок пізнавально-культурної діяльності, цей критерій покликаний виразити їхню принципову відмінність. У цьому випадку це означає, що спроби стирання гострих країв специфічності, «притирання» одного світоглядного типу до іншого, узгодження та взаємодоповнення таких, на перший погляд, здаються безперспективними¹. Думається, що в ці ключові особливості релігії та науки історичному опоненту з декларованими намаганнями модернізувати чи вдосконалити, а по суті – прагненнями підлаштувати під зручну для себе модель функціонування й розвитку, краще не втручатися.

Релігія через орієнтованість на Абсолют та відповідні метафізичні, антропологічні, етико-аксіологічні установки й імперативи

¹ Порівняйте з показаним вище, де йшлося про відмінність у предметних областях.

є системою загалом усталеною у своїй догматиці (нехай і через безкомпромісну боротьбу на ранніх етапах свого становлення). Вона консервативна, її положення практично не піддаються суттєвій редакції. Усім є пам'ятним проєкт Мартіна Лютера, Жана Кальвіна, Ульріха Цвінглі та ін., які здійснили спробу реформувати католицизм. Знаменитий твір Лютера «95 тез»¹, написаний 1517 року, формально вважається точкою відліку історії Реформації та розвитку протестантизму². Головні ідеї – критика торгівлі індульгенціями й відпущення гріхів через їхній продаж, прав Папи Римського на відпущення гріхів, оскільки здійснити це по-справжньому може тільки Всевишній, відкидання вчення про чистилище, а також утвердження Святого Письма як єдиного авторитетного джерела принципів і норм життєдіяльності інституту християнської церкви (Luther, 2017). Вельми значущою обставиною, що надала розповсюдженню реформаційних процесів всією Західною Європою вибухоподібну динаміку, була гуманістична складова нового віровчення. Як зазначає північноірландський англіканський священик, теолог і молекулярний біофізик Алістер Мак-Ґрат (Alister Edgar McGrath), починаючи від Лейпцизького диспуту (1519), що оцінюється як «поворотний момент в історії Реформації», «реактивом, який прискорив цей вибух, був гуманістичний рух, котрий убачав у Лютерові представника «нової вченості», залученого в серйозний і потенційно кардинальний конфлікт зі старою авторитарною схоластикою» (Мак-Ґрат, 2008, с. 82). Багато в чому завдяки саме гуманістично й антропоцентристськи орієнтованій спільноті відбулося «...перетворення засадничо вузької академічної дискусії на публічну (і космополітичну) політичну й релігійну контроверзу» (Мак-Ґрат, 2008, с. 82). Проте внаслідок кровопролитних воєн між католиками та протестантами католицизм, навпаки, утвердився у своєму віросповіданні, а протестантський рух оформився в самостійну гілку християнства.

¹ Це скорочена назва твору; його повна назва латиною – *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, у німецькому перекладі – *Propositiones wider das Ablass*, тобто «Пропозиції проти індульгенцій».

² Слід зазначити, що багато в чому протестантизм був підготовлений вченнями Джона Вікліфа в Англії, Яна Гуса в Чехії, ще раніше – рухом вальденсів тощо.

Звичайно, не можна заявляти про консервативність як про властивість абсолютну й універсальну для всіх існуючих релігійних напрямів. Для церков, які історично виконують функцію активних учасників соціально-культурного життя як в окремих державах, так і у світі загалом, завжди важливим є оприлюднення свого ставлення до тих чи інших проблем, що постають у зв'язку з трансформаційними процесами, і вживання необхідних заходів щодо втілення цих позицій у життєдіяльність мас. Причому в різних випадках може бути заявлено як про певні зміни у бік модернізації, так і про вірність слідуванню традиційному руслу. Зрозуміло, що релігійні організації не залишаються осторонь ані суспільно-цивілізаційних змін, ані масштабних обговорень низки резонансних питань, які відбуваються протягом другої половини XX – перших десятиліть XXI ст. Як приклад наведемо дискусії (вони фактично набули планетарного розмаху), що стосуються питання одностатевих сексуальних стосунків, а також ролі церкви у його врегулюванні.

Так, у Катехизмі католицької церкви (лат. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*), у якому в стислому викладі представлені основні положення римо-католицької віри, учення і моралі (затверджений Папою Римським Іваном Павлом II 25 червня 1992 р.), із цього приводу зазначено (ч. 3, секц. 2, гл. 2, стат. 6): «Спираючись на Святе Письмо, яке представляє гомосексуальні акти як акти тяжкої розбещеності, традиція завжди проголошувала, що «гомосексуальні акти є внутрішньо невідповідними». Вони суперечать природному закону. Вони закривають статевий акт для дару життя. ... За жодних обставин вони не можуть бути затверджені» (2357) (*Catechism of the Catholic Church...*, 2010). Однак далі йдеться про те, що, враховуючи кількість чоловіків і жінок з такими нахилами, а також те, наскільки ця «об'єктивно невідповідна» схильність для більшості з них є серйозним випробуванням, таких людей «потрібно приймати з повагою, співчуттям і чуйністю» й уникати щодо них «будь-яких ознак несправедливої дискримінації» (2358) (*Catechism of the Catholic Church...*, 2010). Зрештою, за допомогою низки чеснот власного та міжособистісного планів, молитви та сакраментальної благодаті гомосексуальні особи «можуть і повинні поступово й рішуче наблизитися до християнської досконалості» (2359) (переклад наш. – *Авт.*) (*Catechism of the Catholic*

Church..., 2010). Як видно, позиція католицької церкви за багато століть значно пом'якшала, бо в середньовічно-ренесансну добу інквізиція, тлумачачи гомосексуалізм як обтяжувальну обставину якогось злочину в політичній чи культовій діяльності, нерідко призначала засудженому суворе покарання, зокрема страту.

З моменту офіційного затвердження зазначеного документа та набуття ним чинності пройшло менше ніж три десятиліття, і світова спільнота побачила наступний крок на шляху лібералізації ставлення до одностатевих стосунків. У документальному фільмі "Francesco" (2020, реж. – Євген Афінеєвський) Папа Римський Франциск, який нещодавно відійшов до Отця, заявив: «Гомосексуалісти мають право бути частиною сім'ї. Вони – діти Божі і мають право на сім'ю. Ніхто не повинен бути відкинутим або стати нещасним через це. ... Те, що ми повинні створити, – це закон про цивільний союз» (переклад наш. – Авт.) (нав. за: Carey, 2020). Заради об'єктивності відзначимо, що далеко не весь католицький світ із задоволенням прийняв думку Папи¹, хоча можна погодитися із стриманою оцінкою цього висловлювання, суть якої у тому, що воно означає не більше як пом'якшення тону й згладжування сприйняття одностатевих стосунків². Проте сама принципова позиція з боку Ватикану – а вона виражається в достатньо жорстких словах, що «Бог не може благословити гріх» – залишається незмінною.

Православна позиція щодо шлюбних відносин ґрунтується на розумінні шлюбу, що благословляється як фундований істиною злучною любов'ю («чоловік повинен любити власну жінку, як Ісус злюбив Церкву») і такий, що є цілеспрямованим необхідністю «плодитися і розмножуватися». В офіційному зверненні Асамблеї канонічних православних єпископів США до православних вірян (2013) зауважено: «Православне християнське вчення про шлюб

¹ Деякі консервативні кола, наприклад Римсько-католицька церква в Україні, вважають, що понтифік сформулював своє власне ставлення до цієї проблеми (Сітнікова, 2020).

² Як подовження цієї тенденції може бути розцінений дозвіл Папи Франциска благословляти одностатеві пари (але, звичайно, аж ніяк не їхній шлюб), який він надав священикам у грудні 2023 року.

і сексуальність, твердо засноване на Святому Письмі, двотисячолітній церковній традиції та канонічному праві, стверджує, що таїнство шлюбу полягає в союзі чоловіка та жінки і що справжній шлюб відображає священну єдність, яка існує між Христом і Його Нареченою, Церквою» (переклад наш. – Авт.) (Assembly of Canonical Orthodox Bishops..., 2015). Тому будь-які дії сексуального характеру поза освяченим шлюбом, незалежно від того, якими вони є по суті – гетеросексуальними чи гомосексуальними, не схвалюються церквою, оскільки вони віддаляють людину від Бога¹.

При цьому православне духовенство звертає увагу на те, що не слід дивитися крізь пальці і на інші гріховні схильності тільки тому, що до них суспільство просто звикло – гомосексуалізм є лише однією із цілої низки «хворобливих пристрастей». На погляд речника Української православної церкви (на той момент) протоієрея Георгія Коваленка², можливою причиною соціального несприйняття цього явища на тлі терплячого ставлення до інших непорядних схильностей є те, що «...гомосексуалізм *поки ще* сприймається як перекручення, а пияцтво, корупція, розпуста, подружня невірність, розлучення і аборти – як норма серед віруючих і хрещених людей...». І, зрештою, може «...варто боротися не тільки проти, а й за – за цнотливість, за сім'ю, за дітей, за виконання заповідей?!» Надається протоієреєм і відповідь-порада на питання «А як боротися?»: «Починай з себе і свого оточення!» (В Українській православній церкві..., 2013).

Перейдемо до аналізу й оцінки наукового знання на вибраній нами підставі – підставі притаманності такої властивості, як здатність до розвитку. На противагу релігії, наука є системою динамічною,

¹ Щодо безпосередньо людей із гомосексуальною орієнтацією в тому самому документі вказано, що про них «...потрібно піклуватися з таким самим милосердям і любов'ю, якими обдарував усе людство Господь наш Ісус Христос». І оскільки ця особливість розглядається як «душевний недуг», одна з пагубних людських пристрастей, то саме на церковну інституцію як «духовну лікарню» покладається місія «...знайти зцілення нашого занепаłego людства через Ісуса Христа, який прийняв людську природу, щоб відновити її» (переклад наш. – Авт.) (Assembly of Canonical Orthodox Bishops..., 2015).

² Думку було оприлюднено на його власній Facebook-сторінці після проведення параду сексуальних меншин у Києві 2013 року.

відкритою до новаторства, альтернативних підходів¹. Насамперед ця характерна ознака є підготовленою невтомною емпіричною роботою і отримуваними через це практичними результатами, без яких, як відомо, наукові дослідження є немислимими. У продемонстрованому контексті доречним є звернення до таких принципів, що відмежовують і оберігають науку від ненаукових і навіть псевдонаукових «вторгнень», як верифікація та фальсифікація².

Принцип верифікації був висунутий як спосіб підтвердження теорії Віденським гуртком у 20-ті роки XX століття, а трохи раніше, хоча й в дещо завуальованій формі, – Людвігом Вітгенштайном (Wittgenstein, 1922, р. 41). Відповідно до одного з програмних положень гуртка, наука має у своєму змісті залишити дві категорії істин – аналітичні та фактичні. Істиннісне значення другої категорії перевіряється способом верифікації, що базується на констатованій відповідності теоретичних положень даним, набутим емпіричним шляхом. Учений ділить складні речення на простіші (протокольні) і перевіряє їх на адекватність тому, що відкривається в досвіді – дійсності, що спостерігається або моделюється в експерименті (Апель, 2001, с. 35). Такою своєрідною неооккамівською «бритвою», за задумом представників логічного позитивізму (неопозитивізму)³, мало відбутися відсічення метафізичних елементів від наукового знання,

¹ Відзначимо, що в історії розвитку наукового знання був достатньо довготривалий період так званої класичної науки, коли певну систему знань – передусім ньютонівську механіку – фактично абсолютизували, вважаючи таку достовірним і вичерпним знанням.

² Ці принципи демаркації наукового знання від ненаукового використовуються в контексті культивування одного з ключових критеріїв науковості – емпіричної (досвідної, практичної) перевірюваності, тобто встановлення істинності чи хибності теоретичних положень шляхом зіставлення таких із результатами, одержаними досвідним шляхом, – через постановку експерименту (штучно) або спостереження за перебігом подій (природно).

³ Його ідейно-генеруючим ядром якраз виступив Віденський гурток, діяльність якого була ініційована та організована філософом Моріцем Шліком (нім. Friedrich Albert Moritz Schlick) при кафедрі індуктивних наук Віденського університету протягом 20–30-х рр. XX ст. Проте це було вже друге єднання філософів та науковців у місті. Збори, що проводилися у 1907–1912 рр. на чолі із математиком Гансом Ганом (нім. Hans Hahn), вважаються першим Віденським гуртком чи протогуртком.

«очищення» науки від того, що принципово не піддається верифікації і що має бути залишеним поза сферою науки, наприклад у філософії та релігії. Однак принцип верифікації, будучи розглянутим в іншій проекції – у контексті того, наскільки його культивування допомагатиме «динамізувати» знання, сприятиме розвитку теорій, аж ніяк не допоможе профілізувати наукові положення на тлі релігійних. Нагадаємо, що, як було вже зазначено вище, релігія тисячоліттями із задоволенням приймала історичні та юридичні факти, а також базовану ними аргументацію на підтримку й додаткове підтвердження положень, які було покладено в основу віровчення. Отже, якщо б принцип верифікації працював би в науці сам по собі, то це сприяло б, імовірно, «консервації» наукового знання, ніж проліфераційним процесам.

Саме тому разом із показаним способом «маркування» науки використовується протилежний і комплементарний до нього спосіб – принцип фальсифікації, розвинутий Карлом Поппером у 30-ті роки ХХ ст. (Popper, 2005), який, навпаки, вимагає від теорії наявності методологічної можливості її спростування через постановку експерименту (нехай навіть уявного). На перший погляд, це здається дивуватим і, зрозуміло, викликає не зовсім зручні питання. По-перше, навіщо вченому, який старанно здобуває і фіксує емпіричні дані, що підтверджують справедливості його теоретичних побудов, формулювати теоретичну базу таким чином, щоб це потенціювало пошук прямо протилежного плану – тих досвідних даних, що можуть зруйнувати розроблювану ним теорію і поховати всі докладені до цього багаторічні зусилля?! І, по-друге, чому слід ставити під сумнів істинність і універсальність самої емпіричної бази, адже зазвичай у ній і бачить науковець осередок істини?

Проте ці «несерйозні» питання конче потребують серйозних відповідей. Щодо першого зазначимо таке. Кожен науковець, який іде емпіричним шляхом, має усвідомлювати, що встановлення спільних властивостей через спостереження таких у певної кількості об'єктів одного класу не є достатньою підставою, щоб стверджувати притаманність цих властивостей усьому класу речей¹. Навіть якщо кількість фактів, що підтверджують справедливості теорії, зростає від кількох

¹ У цьому – суть так званої проблеми індукції.

десятків до тисяч або десятків тисяч, ця обставина не робить теорію абсолютно істинною, а лише з більшим ступенем імовірності наближеною до істини. Адже варто тільки виявити хоча б один факт, який категорично суперечить тій теорії, яка була покликана пояснити відповідну феноменальну сферу (на тлі тисяч фактів, що її підтверджують), як відразу теорія виявляється спростованою, а вся попередня дуже ретельна індуктивна робота (від конкретних випадків до загальних положень) – сізіфовою працею вчених. І, беручи до уваги ту обставину, що встановлення аномальних даних є більш імовірним, ніж те, що таких у світі просто не існує, Поппер пропонує цю випадковість перевести в ранг необхідної норми, навіть методологічної вимоги. Безсумнівно, набагато перспективніше для наукового пізнання виявляти факти, які суперечать теорії, чим вічно тішити себе впевненістю у її «непогрішності»¹. Саме таким чином встановлюються *межі* застосовності теорії, а також фундуються підстави до її критики, що, знов-таки, штовхатиме її до розвитку.

Щодо другого питання – про факти (емпіричні дані) як носії істини – згадується красива напівлегендарна історія, яка пов'язується з ім'ям Г. В. Ф. Гегеля. У відповідь на претензію критиків щодо того, що його теорія суперечить фактам, Гегель нібито заявив: «Тим гірше для фактів!» Дійсно, чому, якщо факти не узгоджуються з теорією, «винною» вважається остання? Чому не могла статися помилка під час встановлення фактів – через збій у роботі діагностувального обладнання, через неправильні статистичні підрахунки тощо? Але насправді проблема набагато глибша – вона полягає у самому ставленні до фактів. Як один із способів розв'язання проблеми співвідношення фактів і теорії в історії філософії та методології науки сформувався табір

¹ З цього приводу згадується приклад, що став хрестоматійним, – виявлення в Західній Австралії популяції чорних лебедів голландською експедицією 1697 року, що відбулося попри домінування теорії винятковості білого забарвлення цих птахів. Звичайно, тут велике значення мав чинник випадковості, проте, найімовірніше, вчені, ще розробляючи план своїх мандрівок і пошукової роботи, заздалегідь інтуїтивно передбачали перспективу революційних відкриттів. Метафору чорного лебедя у ХХІ ст. було використано як назву теорії, предметним полем якої є рідкісні важкопрогнозовані події, що, однак, мають вагомий наслідок (Насім Ніколас Талеб, англ. Nassim (Nessim, Nissim) Nicholas Taleb).

фактуалізму. Його представники висловлюють близьку пересічному «любителю науки» думку: наукові факти – об'єктивна даність, вони є інваріантними, тобто такими, що не залежать від того теоретичного підходу, через який їх було встановлено, тож у рамках інших підходів ці факти будуть встановленими в тому самому вигляді. Але цей напрям ще десятки років тому почав втрачати своє домінування і зараз здебільшого сприймається як атавізм.

Сучасна методологія шукає оптимальний варіант подолання вад цього й інших крайніх підходів, при цьому все ж таки наголошуючи на вихідній «теоретичній навантаженості» фактів. Із цим важко не погодитися, оскільки, ще тільки розпочинаючи емпіричне дослідження, науковець вже перебуває у пошуковому руслі, яке у його діяльності формується тією парадигмою, до установок якої він став причетним, як тільки приєднався до відповідної наукової спільноти. Тож, виходячи з низки аксіоматичних (вихідних для даної наукової спільноти) положень¹, дослідник вибирає релевантні до них методологічні підстави – і тому отримує саме такі факти. Якщо б ним були вибрані інші теоретичні фундації, це привело б у підсумку до іншої, принципово відмінної від першої, фактуальної картини.

Як видно, якщо верифікованість теорії передбачає можливість досвідного підтвердження її справедливості, то наявність атрибута фальсифікованості вказує на те, що теорія потенційно спростовувана (Popper, 2005, р. 18–20). І хоч би як дивним це не здавалося «незмінним розумам», теорія не задовольнятиме критеріям науковості, якщо вона не здатна потенціювати перспективи її критики або навіть повалення. Свого часу американський філософ, логік і математик Чарлз Сандерс Пірс впровадив у науковий тезаурус поняття фалібілізму (від лат. *fallibilis* – «схильний до помилок, погрішний»), яким він зафіксував принцип, згідно з яким наукове знання в будь-якому своєму прояві не претендує на абсолютність та остаточність, а є лише етапом

¹ Такими можуть виступати, як пише Томас Кун у «Доповненні 1969 року» (Postscript-1969), структурні компоненти «дисциплінарної матриці»: символічні узагальнення, метафізичні приписи, ціннісні орієнтири та зразкові способи розв'язання головоломок науки («екземпляри») (Kuhn, 1996, р. 181–190).

на шляху пошуку істини, проміжним її тлумаченням (це, як наслідок, означає, що в майбутньому потенційно передбачається досконаліша інтерпретація, яка змінить ту, що культивується нині). Цю ідею мислитель висловив у вигляді афоризму, у напівжартівливому тоні заявивши, що абсолютна непогрішність може бути притаманною лише Папі Римському й економічним радникам, але він цілком переконаний, що вона не є притаманною таблиці множення. Справді, «чотири» як результат множення два на два перестає бути інваріантом, якщо йдеться не про десяткову, а, наприклад, про двійкову систему числення. Отже, ніколи не існувала і навряд чи існуватиме наукова теорія, яка була би «безгрішною» у всіх своїх положеннях. Але у цьому й полягає суть такої пошукової роботи: наука рухається до істини, набиваючи шишки об аномалії загадкового світу. Через терни – до зірок!

Підбиваючи попередні підсумки, відзначимо, що наука й релігія, незважаючи на історичні суперечності, а також незалежну від часу сутнісну протиставленість у певних аспектах, за низкою спільних або перспективних до узгодження властивостей можуть і мають рухатися пліч-о-пліч в одвічному прагненні до розкриття таємниць буття. Проте існує ще один вагомий об'єднуючий ці сфери вимір – *етичний*, про який йшлося у попередніх главах і до якого ми повертаємося у подальших роздумах. Він має стати ключовим інтегруючим чинником на коеволюційному шляху науки і релігії.



5.2 РОЗУМНІСТЬ ЖИТТЯ ТА ЕТИЧНІСТЬ РОЗУМУ В КОНТЕКСТІ ВЧЕННЯ ПРО НООСФЕРУ



Біосферологічні концепції Володимира Вернадського та П'єра Теяра де Шардена, проаналізовані у першій главі, не завершуються тільки дослідженням біосфери, а розкривають подальший вектор еволюції Землі і Космосу загалом. Як наголошують український та французький філософи, процес еволюціонування, що свого часу природно підготував неорганічну матерію до породження Життя, з необхідністю дістається апофеозного етапу – *виникнення Розуму*. Вкрай важливим є те, що, на думку мислителів, ноосферне буття – цільове начало і фокус перспективи світового розвитку – не є безликим чи щонайменше нейтральним у моральному сенсі. Навпаки, воно є принципово ознаменованим *етичним виміром*.

Ноосфера та її етичний вимір за Володимиром Вернадським

Ідея *ноосфери* визрівала у В. І. Вернадського десятиліттями. У 1922–1923 рр. у Сорбонні ним було прочитано цикл лекцій з геохімії, у якому мислитель висунув пресупозиційні підстави формування концептуальних позицій ноосферології. Проте саме поняття ноосфери – сфери розумової діяльності людини – трохи пізніше було введено в науковий і філософський тезаурус французьким

філософом (католицьким модерністом) і математиком Едуаром Ле Руа (фр. Édouard Louis Emmanuel Julien Le Roy) (Le Roy, 1927). Як неодноразово наголошував цей науковець, зазначену ідею він розробляв разом із своїм однодумцем, колегою і другом Теяром де Шарденом. Водночас Вернадський, зауважуючи на першості (1927 р.) Ле Руа у висуванні поняття ноосфери (Вернадский, 2013b, с. 255; Вернадский, 2013с, с. 310), вказує, що здобуток француза є результатом поглиблення вчення самого українського автора про біосферу¹.

Вернадський вважає за потрібне випередити й підготувати осмислення ідеї ноосфери ключовим для нього онтолого-антропологічним положенням щодо *неможливості відокремлення становлення людства від біологічного розвитку в цілому*. Отже, якщо 1) біосфера – це закономірний етап безперервної геологічної еволюції, 2) людина природно інтегрована в біосферу (Вернадский, 1991, с. 14) та вплетена в єдину тканину всього живого, і через це 3) епоха ноосферного розвитку є необхідним етапом становлення сфери живого, то вказане дає змогу представити людську історію набагато масштабніше, ніж це подавалося науковцями раніше, – як продовження біогеохімічної еволюції.

На думку Вернадського, слід відкинути припущення про випадковий характер виникнення знання, зокрема знання наукового. Навпаки, це закономірний етап безперервного геологічного становлення, обумовлений його попередніми етапами і всім історичним плином. Вернадський із задоволенням приймає запропоноване вченим-геологом О. П. Павловим поняття антропогенної ери² для позначення того величезного періоду геологічної історії Землі, коли у функціонуванні

¹ Див., наприклад, лист до Б. А. Лічкова від 7 вересня 1936 року (Вернадский, 2013с, с. 298).

² О. П. Павлов піддає переосмисленню вчення Луї Агассіза (фр. Jean Louis Rodolphe Agassiz) про «геологічну еру людини», у якому було взято до уваги суто палеонтологічні дані без еволюціоністських акцентуацій. Про еру людини йшлося і в XVIII ст., але насамперед у теїстичному сенсі – людина тут постає як останнє, найдосконаліше творіння Бога (наприклад, у Ж.-А. Л. де Бюффона (фр. Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon), який намагався свої погляди щодо еволюції Землі й життя обережно узгодити з визнанням людини як «вінця творіння»).

та розвитку біосфери саме ті ефекти, що спричинені людською діяльністю, стають одними з визначальних, ключових. І якщо на початку цієї епохи, коли антропогенний (точніше «праантропогенний»¹) чинник поступово все більше давав про себе знати, ці процеси мали переважно стихійний характер, то в останні століття ми спостерігаємо у високому ступені свідомі дії людини з трансформування світобудови адекватно до своїх неухильно зростаючих інтересів і потреб. Діяльність людської спільноти, будучи ознаменованою домінуванням вільного розуму, творчого мислення, спрямованого на перетворення природи до все більш досконалих форм узгоджено із еволюційними тенденціями самої біосфери (Вернадский, 1991, с. 20), відкриває перед людством як єдиним цілим якісно нові перспективи.

Розвиваючи цю думку, сучасна дослідниця спадщини Вернадського О. Цебро зазначає, що ті зміни, які привносить людина у природний світ, за принципом зворотного зв'язку неминуче відбиваються на самій людині, унаслідок чого «...соціальне життя людства все тісніше сплітається в єдину мережу з природними процесами і об'єктами...» – формується своєрідна оновлена «першооснова буття», яка несе в собі вельми суттєву компоненту результатів людської діяльності (Цебро, 2017, с. 5). Саме ця обставина, усвідомленість і раціональність дій з перетворення біосфери, свідчить про реалізацію загальнопланетарної, геологічно-еволюційної мети – мети повноцінного входження в етап ноосфери, торжества культури ноосферного буття. «Від нас залежить, – пише вчений із цього приводу, – зробити стихійний процес свідомим, перетворити область життя – біосферу на царство розуму – ноосферу...» (переклад наш. – Авт.) (Вернадский, 2013с, с. 309).

Український вчений висуває низку аксіом (бачимо коректним редукувати висунуті ним положення до трьох ключових), на яких базується осмислення переходу Землі від біосферної до ноосферної стадії її становлення (Вернадский, 2013с, с. 304–306):

1. *Наукова діяльність є вираженням геологічного руху, що конкретизується в роботі людства на тому його (руху) етапі, коли оболонка*

¹ Вернадський вважає доречним взяти до уваги декілька мільйонів років становлення людини (Вернадский, 2013с, с. 309).

живої речовини, біосфера, досягає якісно нового стану – стану ноосфери. Отже, людство є обмеженим у своїх науково-пошукових інтенціях досягненнями вчених минулих поколінь, а ті, зі свого боку, – результатами, отриманими їхніми попередниками тощо. «За останні покоління, – знаходимо у мислителя із цього приводу, – ми явно входимо у критичний період посилення цього процесу, і наукова робота стає проявом геологічної роботи людства...» (переклад наш. – Авт.) (Вернадський, 2013с, с. 305).

2. Індивідуальна свободна воля, якщо така стає головною підставою діяльності людини, є чинником деструктивним і тому не може і не має виступати підґрунтям наукової і філософської діяльності. Наявні результати наукової роботи багатьох поколінь, що підготовлені «мільярдами років несвідомого еволюційного процесу живої речовини біосфери», не залежать від персональної волі певних науковців. У тих випадках, коли все ж таки є наявною ситуація домінування останньої, ми маємо справу, як вважає Вернадський, зі «шкідливою, нереальною фікцією», що реалізується всупереч загальнопланетарному руху до ноосферної культури¹. Коментуючи сказане, не можна не звернути увагу на, як здається на перший погляд, суперечливість побудов Вернадського: з одного боку, він відкидає індивідуальну волю, заперечуючи її плідну роль у науковому пізнанні, з іншого – стверджує, що необхідною умовою інтенційованих ноосферною метою трансформаційних процесів є свобода думки, мислення. Проте, звичайно, протиріччя тут немає. Вочевидь, своє негативне ставлення науковець висловлює щодо того рівня персоніфікованості джерела людської активності, коли така воля – воля егоцентризму, навіть нарцисизму – намагається діяти, нехтуючи загальносвітовими тенденціями, зокрема тенденціями розвитку науки. Якщо ж йдеться про свободу думки як основну компоненту структури

¹ Зауважимо, що це твердження є дискусійним, оскільки в рамках такої установки неврахованими виявляються індивідуальні досягнення науковців-одинаків, причому ті, які, будучи спочатку здійснюваними врозріз із загальними зразковими (парадигмальними) тенденціями, згодом знаходили визнання в науковому світі і навіть закладали основи нової парадигми; не проясненими в руслі установки Вернадського є також ті відкриття, які були здійснені багато в чому завдяки чиннику випадковості.

соціального устрою, то така підстава обіцяє людству плідні перспективи (Вернадский, 2013с, с. 306)¹.

3. *Нерозривний зв'язок із минулими досягненнями буде і надалі збільшуватися, зміцнюватися й ускладнюватися.* Таке якісне наповнення зростання наукового знання є невід'ємним, атрибутивним, оскільки на кожному етапі становлення живої речовини – аж до опредметнення її розумової потенції в людині та в її культурних (зокрема, наукових і філософських) побудовах – виявляється «нам даний природний субстрат нашого мислення». Додамо, що сказане зовсім не означає, що нові покоління науковців не здатні надати людству нічого принципово нового. Тут ідеться радше про генеральні русла людської думки, що мають фундаментально-геологічне походження, тобто підготовлені самим еством планетарного становлення.

Зіставлення сказаного Вернадським з іншими фрагментами його текстів надає ясну картину того, які саме ноосферні русла передусім має на увазі український вчений. У своїй концепції він наголошує, що прогресування сфери розуму із необхідністю передбачає розвиток двох живлячих її екскурсів думки: щодо логіки описового природознавства та щодо наукової етики². Перше наукове русло закладає фундаментальні підстави для всіх природничих (зокрема, геологічних, хімічних та біологічних) наук. Зі свого боку, науково-етичне русло спрямоване на осмислення проблеми відповідальності вченого за результати його діяльності з реконструкції біосфери, причому з акцентом на їхній моральній визначеності³ – на добро чи на зло природі була в підсумку втілена творча воля дослідника⁴.

¹ Водночас Вернадський відкидає іншу крайність – повне нівелювання індивідуальної ініціативи, «...коли мільйони людей перетворені – «тимчасово» – на в'язнів, своєрідне рабство» (переклад наш. – Авт.) (Вернадский, 2013с, с. 306).

² Вернадський вказує, що ця ідея виникла в нього ще під час планування однієї з головних його робіт, робочою назвою якої 1937 року була «Про основні проблеми біогеохімії» (найімовірніше, мається на увазі праця, яка вийшла в світ 1940 року під назвою «Біогеохімічні нариси»).

³ Сучасна українська дослідниця спадщини Вернадського Г. Швецова-Водка позиціонує константу моральності як однієї з фундаментальних властивостей і закономірностей становлення ноосфери (Швецова-Водка, 2018, с. 18).

⁴ Докладніше – див. (Ханжи, 2024b, с. 123–125).

Отже, не тільки епістемологічна, а й науково-етична думка виступає тією рушійною силою, що каталізуватиме еволюційні процеси і спрямовуватиме їх до ідеалів ноосфери. Вагомо, що мається на увазі не тільки широкий сенс етичної вивіреності ноосферного буття – такий, що стосується життєдіяльності у сфері розуму людської спільноти загалом, але й сенс спеціальний – тут уже йдеться про моральний вимір життєвої активності самого вченого¹.

У різних своїх роботах мислитель неодноразово звертається до питання про час, коли очікується (чи вже фіксується) створення ноосфери. Причому тут ми маємо картину вельми широкого діапазону часових показників. Так, у вже згаданому вище листі Б. Л. Лічкову від 7 вересня 1936 року вчений стверджує, що ноосфера була створена (створилася) ще в епоху постпліоцену (Вернадский, 2013с, с. 298)². Водночас, наприклад, у листі своїй доньці Н. В. Толь (Вернадській-Толь) від 30 квітня 1942 року він прогнозує, що «ноосфера – це те майбутнє, яке геологічно неминуче моїм онукам та правнукам» (переклад наш. – Авт.) (Вернадский, 2013с, с. 309). На наш погляд, нічого суперечливого в цьому немає. Кажучи про плейстоценове формування ноосфери, Вернадський, цілком можливо, має на увазі закладання *потенційної стадії* сфери розуму, що пов'язується з активною діяльністю людини умілої (*Homo habilis*), пізніше – людини прямоходячої (*Homo erectus*, імовірного нащадка гомо габіліса)³, яка, зі свого боку, традиційно розглядається як безпосередній прашур сучасної людини – людини розумної (*Homo sapiens*). Однак, якщо йдеться про повноцінний перехід людства до ноосферного етапу свого розвитку, *актуалізацію* етапу культури розуму й досягнення таким свого розвитку, то на це, з погляду вченого, слід очікувати наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст., тобто в наш час.

¹ Див. листи Б. Л. Лічкову від 25.01.1937 та І. М. Гревсу від 13.11.1937 (Вернадский, 2013с, с. 299).

² Геологічна епоха пліоцену була змінена епохою плейстоцену, що почалася 2,59 млн і закінчилася 11,7 тис. років тому (International Commission on Stratigraphy, 2015).

³ Докладніше про ці два викопні види в контексті їх розгляду як перехідних форм йшлося в підрозділі 1.1.

Проте вважаємо, що ґрунтовніше уявне протиріччя усувається шляхом зміни акценту в розумінні самої ідеї часу: від кількісного – до якісного аспекту тривалості та порядку історичної процесуальності. Вважаємо, що думка Вернадського, ймовірно, несе в собі імпліцитну компоненту визначення часу як динаміки внутрішнього смислу, а не тільки як зовнішньої форми, що супроводжує певну подійність. Це дійсно дає змогу несуперечливо висувати різні історичні етапи (навіть дуже віддалені один від одного) формування й становлення ноосфери. У такому разі до уваги беруться різні ступені діяльнійності готовності біосфери (у різних своїх осередках) до того, щоб породити розумне життя й рушити таким у подальшому прогресуванні, неодноразовість існування та нерівномірність становлення людства (від первісних культур до сучасного стану), а також, звичайно, розмаїття історичного сенсотворення й сенсореалізації. Однак розвиток такої інтерпретаційної лінії заслуговує на окреме дослідження.

Повертаючись же безпосередньо до ноосферології Вернадського, зауважимо на цікавій ремарці українського науковця щодо етапів домінування того чи іншого виду знань і відповідної форми культури на різних етапах становлення людського розуму. Він вважає, що сучасна йому епоха, перша половина ХХ ст., є етапом примату науки (передусім маються на увазі математика та природничі науки) над філософією. Ідеї вчених як потужна сила (планетарного і, додамо, у перспективі – космічного масштабу!) проникають в усі сфери духовно-культурного життя людини, трансформуючи не тільки самі науково-технічні галузі, але й суспільні відносини, мистецтво, філософію і навіть релігію (звичайно ж, не в концептуальних її засадах). Така даність, зауважує вчений, є неминучим природним наслідком тотальної експансії людини по поверхні Землі (а в найближчі роки, нагадаємо, заплановано нові кроки щодо поширення людської присутності за її межами – наприклад, марсіанські акції), яка була б просто неможливою без належної наукової і технологічної озброєності (Вернадский, 2013с, с. 307). Отже, ми знов бачимо втілення принципу циклічної каузальності – тепер уже як щодо загальноземної процесуальності, так і на міжпланетному рівні. Підготовлена геологічними процесами перспектива трансформації біосфери в ноосферу необхідною умовою своєю реалізації має виграш конкурентної боротьби за місце під сонцем з іншими

видами та розповсюдження сили розумного життя в особі *homo sapiens*. Зі свого боку, поширення ноосферної культури закладає необхідний контекст, що живить і каталізує подальше домінування антропогенно-раціонального чинника.

У ставленні до сучасного йому філософського знання, на відміну від наукового, В. І. Вернадський є налаштованим скептично. На його думку, у XX столітті філософська робота (особливо на тлі бурхливої і плідної наукової діяльності) помітно послабшала. Відзначимо, що цей скепсис ученого є ще відносно помірною позицією. На адресу філософії лунали і лунають донині й набагато жорсткіші заяви. Так, англійський фізик-теоретик і космолог Стівен Гокінг заявив (на конференції Google Zeitgeist у графстві Гартфордшир, Англія, у травні 2011 р.), що сучасна науковцю філософська думка не тільки не витримує того темпу, який набрала наука ще починаючи з кінця XX ст. і ще більше – у XXI ст., але й у принципі «є мертвою» (нав. за: Warman, 2011). Знаменитий учений, розмірковуючи про перспективи діалогу науки та філософії, зауважив, що фундаментальні питання про природу Всесвіту не можуть бути вирішені без достовірних даних (тобто тих, що здобуваються й надаються для філософського узагальнення першою культурною областю) – наприклад, таких, що отримані через космічні розвідки та дослідження на платформі Великого адронного колайдера. Безумовно, філософський пошук щодо фундаментальних принципів функціонування й розвитку Універсуму, а також ролі та перспектив людини в динамічній світобудові завжди буде актуальним, і відповідні питання як поставали, так і будуть поставати в передових умах. Але, на жаль, ситуація є такою, що філософи не просто «... не встигають за сучасними досягненнями науки, зокрема фізики», теорії якої «ведуть нас до нової та зовсім іншої картини Всесвіту та нашого місця в ньому». Все набагато серйозніше: «їхнє мистецтво мертво» (переклад наш. – Авт.) (нав. за: Warman, 2011).

Проте можливості філософського пізнання в майбутньому Володимиром Вернадським оцінюються достатньо оптимістично. Мислитель, розмірковуючи про прийдешнє, проголошує навіть домінування філософії. Наукове пізнання має надати значну масу досвідних даних і результатів їхніх узагальнень – і тоді настане час філософської роботи

(Вернадский, 2013с, с. 308). У своєрідному науково-філософському «тандемі» на підставі здобутого природничими, а також гуманітарними науками емпіричного матеріалу майбутня філософська думка виявлятиме загальні принципи існування та тенденції розвитку практично кожної сфери світобудови і світу загалом.

Вернадський підкреслює, що саме ідея етичності розуму є необхідною умовою досягнення оптимальної продуктивності діалогу науки й філософії. Український мислитель безапеляційно заявляє, що в разі втрати етично-позитивної орієнтованості сфера розуму, замість того щоб стати піком еволюції, може призвести людство до колосальної катастрофи. Причому найтрагічнішим у цьому є те, що причиною жакливого фіналу може стати сама людина. Сучасна дослідниця О. Скиба, констатуючи зростання тенденції занепокоєності наукової спільноти щодо перспектив розумової діяльності, зауважує, що багато в чому це обумовлено усвідомленням глобальних протиріч «...між природним і штучним, між універсумом природи і універсумом діяльності» (Скиба, 2021, с. 115). Складність цієї ситуації впливає саме з тієї обставини, що далеко не завжди сцієнтистська спрямованість людської діяльності містить у собі вимір прагнення до блага. Додамо, що коло обговорення нооетичних проблем надалі, очевидно, тільки розширюватиметься, набуваючи характеру і міждисциплінарного дискурсу, і полілогу, що об'єднуватиме різні сфери культури – науку, філософію, релігію, мистецтво тощо.

Вочевидь тенденція зростання науково-технічного оснащення людства все більше масштабуватиметься. Але не менш очевидним є і те, що така обставина неминуче потребуватиме від учених розв'язання величезного кола пов'язаних із цим проблем етичного плану. І цілепокладальним, концептуальним у науково-етичних розвідках має стати імператив «моральної відповідальності вчених за використання наукових відкриттів та наукової роботи для руйнівної, такої, що суперечить ідеї ноосфери, мети» (переклад наш. – Авт.) (Вернадский, 1991, с. 45). Отже, етична визначеність ноосферного буття постає як ідеал загальнопланетарної цивілізації – цивілізації людей. Саме колективний планетарний розум, що є результуючою наукових досягнень багатьох поколінь, рухатиме людську цивілізацію до еталонів моральності.

П'єр Тєяр де Шарден:
рефлексійність як еволюційна властивість людини

Альтернативний підхід в обґрунтуванні ідей сфери розумової діяльності та її етичного виміру було запропоновано на підставах теїстичного еволюціонізму П. Тєяром де Шарденом. Картину еволюційного руху від переджиттєвого стану матерії до виникнення та подальшого ускладнення живої природи де Шарден продовжує у візіях щодо ключового етапу гео- і космоеволюції – *ноосферного*, в понятті якого фіксується досягнення Універсумом рівня розумності.

Еволюційність, що є сутнісно притаманною процесам походження людини, важко узгоджувалася з принципами раціоналізації і схематизації біблійного бачення історії, тому в шарденівських роботах піддається переосмисленню низка позицій християнської (католицької) онтології та антропології¹. Розмірковуючи над питанням переваги людини над тваринним світом, мислитель рішуче відмовляється від розгляду її підстав у численних властивостях, які є, на його погляд, другорядними. Він вирішує сконцентруватися на головній – *рефлексії*, яка визначається як «...набута свідомістю здатність зосереджуватися на самому собі, оволодівати собою як об'єктом, наділеним власною специфічною послідовністю та цінністю: вже не просто пізнавати, а пізнавати самого себе; вже не просто знати, а знати, що ти знаєш» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1959, p. 165). Істота, що володіє властивістю рефлексійності, тобто здатністю не тільки *мислення взагалі*, а й, зокрема, *мислення про власне мислення*, формує навколо себе і в самій собі принципово нову реальність. Із появленням здатності рефлексії все, без чого сьогодні не мислиться культурний контекст нашого буття, відразу заграло величезним розмаїттям барв у «внутрішньому житті» людини – «абстракція, логіка, обґрунтований вибір і винахідливість, математика, мистецтво, обчислення простору та часу, тривоги та мрії про кохання...» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1959, p. 165). Ми заявляємо про людську здатність *знати*,

¹ Насамперед ті, що представлені в ученні Томи Аквінського, яке в енцикліці Папи Римського Лева XIII (1879 р.) було визнано найавторитетнішим для католицького світу.

але і тваринний рівень не відкидає такої можливості. Отже, слід копати глибше, що й надасть можливість виявлення суто людського профілю. Людина, на відміну від тварини, спроможна *знати про своє знання* (продовжуючи цю низку, додамо: усвідомлювати своє незнання, розуміти шляхи трансформування свого незнання у знання тощо). Людське буття, за висловом Тейяра де Шардена, є не зміною ступеня, а зміною природи. Інакше кажучи, виникнення людини є результатом не кількісного прирощення відмінності від тваринного світу, а якісної трансформації компоненти біосфери в інобуття – існування принципово іншого рівня.

Французький мислитель, очевидно, передбачав можливі зауваження своїх опонентів (причому як представників ідеалістичного напрямку, так і adeptів дарвінівського еволюціонізму), що стосуються його тлумачення схожості морфологічних ознак, поведінкових манер і реакцій роду гомо та вищих тварин, передусім родини гомінідів. Зрозуміло, що в рамках позиції філософів-ідеалістів ця подібність вважається другорядною і поверхневою, і перевага «вінця творіння» ґрунтується низкою духовних атрибутів. Тож їх явно не задовольнятиме «надмірна» увага Тейяра до вказаних особливостей. З іншого боку, здається, що дарвіністи мають всі підстави висувати претензії Тейяру щодо суперечливості його вчення й елементарної невідповідності такого самій реальності. Дійсно, про який такий унікальний статус людини може йтися, якщо її сутнісні ознаки радше свідчать про глибоку (суто біосферну) людсько-тваринну спорідненість?!

Проте Тейяр де Шарден майстерно випереджає ці й подібні позиції критики. Він висуває і послідовно аргументує ключову гіпотезу, що «...історія життя – це не що інше, як рух свідомості, завуальований морфологією...» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1959, р. 168), тому пояснення принципово іншого рівня людини слід шукати не у її тілесній специфічності. Упродовж понад півмільярда років відбувалося поетапне опредметнення накопиченої у геохімічних, геотектонічних і геобіологічних пульсаціях потенції, що врешті-решт вилилося у виникнення й концентрацію нервових систем (а до того, нагадаємо, ще мільярди років у показаній активності закладалися необхідні передумови такого видатного еволюційного акту). Цей процес Тейяр образно називає «підвищенням психічної температури». Отже,

саме через це з необхідністю поблизу вершини «сходів вдосконалення», біля людини, різні психічні модуси мають ніби досягати меж інтелекту. І вже у ряді приматів (особливо в родині гомінідів – той самий близький до людини ступінь!) презентується достатньою мірою розвинена психічна активність¹.

І все ж, як наголошує філософ, еволюційність мала на меті багато більше за досягнуте, тому було здійснено ще один ривок вдосконалення. Побічно цьому сприяло те, що ні структурних, ні функціональних перешкод такому акту в організмах не було, але його результати опредметнилися вже не в тілесній сфері. «Антропоїду, – пише де Шарден, – який, так би мовити, «за розумом» був доведений до точки кипіння, було додано ще кілька калорій. В антропоїді, який майже досягнув вершини конуса, відбулося фінальне зусилля, спрямоване вздовж осі... Шляхом крихітного «тангенціального» прирощення «радіальне», повернувшись до себе, зробило нескінченний стрибок вперед» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1959, р. 168–169). На анатомо-фізіологічному рівні суттєвих змін майже не відбулося, однак «внутрішній світ», світ свідомості, став осередком революційної перебудови.

Тож довготривале геобіохімічне становлення у концепції Тейяра де Шардена постає як сутнісно двоєдине: в ньому парадоксальним чином переплітаються властивість континуальності та періодичні революційні «зміни станів». Таке поєднання протилежних тенденцій бачимо в переході з атомарного рівня на клітинний, а також далі – у трансформації від клітини до «мислячої тварини»: з одного боку, концептуально-сміслова зв'язаність, що реалізується через принцип психічного генерування та концентрації, з іншого – «стрибки» до нових станів складності. І саме як «розриви у безперервності» (*discontinuity in continuity*) філософ витлумачує ключові події еволюції – і виникнення життя, і виникнення розуму (Teilhard de Chardin, 1959, р. 169).

Еволюційна процесуальність виникнення здатності рефлексії не може бути мислимою так само, як, наприклад, розвиток від стану

¹ Результати сучасних досліджень цього феномену були наведені у четвертій главі.

зиготи до стану дорослого організму. Другий приклад руху постає як послідовний (від стану до стану), де кожен наступний етап є детермінованим попереднім, і всі вони складаються в низку станів того самого індивіда. Однак у першому варіанті спостерігається зовсім інша картина. Трансформація, пов'язана з набуттям рефлексійності, є саме перериванням континуальності, критичною зміною самого природного єства, «мутацією від нуля до всього», тому тут у принципі елімінується необхідність проміжних зв'язуючих ланок. А далі робиться ще один необхідний у контексті становлення цієї здатності крок – крок *розкриття природи рефлексії*, коли її центр-осередок продовжує існування й розвиток у двоєдиному режимі: з одного боку – самозосередження, фокусування на самому собі через зіставлення з новими реаліями «поза мене» і проникнення в такі, з іншого – залучення зовнішнього щодо особистості світу до зосередження навколо самого «Я» (Teilhard de Chardin, 1959, p. 171–172).

Отже, розмірковуючи про людину, в якій вища нервова діяльність знаходить свою пікову форму, Теяр наголошує на тому, що розглядати її лише як черговий рід живої природи неприпустимо. Виникнення мислення є революційним кроком, що за критеріями значущості й масштабності нічим не поступається виникненню життя. Психогенез, що вплив з біогенезу (а той, зі свого боку, – з геогенезу), у підсумку привів до людини. Проте тепер він поступається місцем становленню духу – ноогенезу. За висловом філософа, гомінізація відкрила нову еру в історії планети (Teilhard de Chardin, 1959, p. 181–183). Принциповий інтелектуальний стрибок людства дає підстави де Шардену стверджувати, що відбувається «поворот історії», «зміна ери». Це виражається в економічних, промислових, соціальних змінах. І земний тріумф ноосфери є далеко не «кінцевою зупинкою» у тенденції просторового поширення розуму. Філософ вбачає потенційність розповсюдження ноосферного буття за межами біосфери¹, хоча на той момент імовірність такого розгортання оцінюється ним як невисока (Teilhard de Chardin, 1962, p. 31).

¹ Сучасний дослідник ноосферологічної проблематики В. Дуйкін феномен виходу людської раціональності на міжпланетний і міжзоряний рівні називає «переселенням ноосфер» (Дуйкін, 2002, с. 235).

Проте у своїй оцінці геологічного руху мислитель не зупиняється на тому, як може здаватися, вищому рівні еволюції, що фіксується розумним життям у людській формі. Він привертає нашу увагу до майбутніх перспектив світобудови: чи має Універсум потенцію подальшого розвитку або на людині – такій, як вона є – еволюціонування закінчується? «Або природа, – пише Теяр, – є закритою для наших вимог, спрямованих у майбутнє, і в цьому випадку думка, плід зусиль мільйонів років, пригнічується, мертвонароджена, у самогубному та абсурдному Всесвіті. Або ж існує якийсь вихід, отвір – наддуша над нашими душами; проте, щоб ми погодились увійти у нього, цей отвір має без обмежень відкриватися в безкрайні психічні простори Універсуму, якому ми можемо без вагань довіритися» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1959, p. 233).

Теяр вибирає оптимістичну перспективу і проголошує, що на людство, за умови що воно йтиме шляхом подальшого вдосконалення мислення, очікує наступний, завершальний, ступінь, у якому фіксується максимум еволюційної цілісності – *наджиття* (*survival*). Цей вищий полюс еволюції – де Шарден позначає його поняттям «точка Омега» – є результатом підсумовування великого об'єму свідомості, що випрацьовується ноогенетичним процесом. Украй важливим є те, що цей процес надає дивний результат: не синтез-злиття, у якому втрачається будь-яка персональність, а *диференційована єдність*, у якій частини вдосконалюються, не втрачаючи своєї ідентичності, комплементарно до глобального цілого. У модельованій Теяром де Шарденом системі єдність «збігається з вищим ступенем гармонізованої складності». Концептуально Омега «...може бути лише *виразним центром, що сяє у ядрі системи центрів*» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1959, p. 262). Ця точка є абсолютот досконалості, до якого прагне Всесвіт, або, як у такому сенсі його позначає сам філософ, *Божественне Середовище* (*The Divine Milieu*).

Пояснюючи суть фундаментального для нього поняття Божественного Середовища, мислитель вказує, що таким чином категоріально позначається всеохоплююча і всемогутня сфера, яка своїм неспинним плином створює, впорядковує, живить і складає

в цілісність компоненти світобудови. При побіжній оцінці може здаватися, що йдеться про Бога в тлумаченні пантеїстів. Але де Шарден рішуче відкидає таку інтерпретацію свого вчення, вказуючи, що описувана сфера зберігає «...конкретну трансцендентність» (курсив наш. – Авт.), що дає їй можливість привести елементи світу, без найменшої плутанини, до тріумфальної особистісної Єдності» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1960, p. 113). Розвиваючи свою думку, він зауважує на ключовій відмінності його позиції від пантеїстичної. У рамках другого підходу, за критичним коментарем філософа, через прагнення до всезагального єднання світобудова ризикує врешті-решт дістатися лише до стану «безликого позбавленого свідомості злиття», що є фіналом стирання будь-якої специфічності і персоніфікованості в Єдиному. На думку ж Теяра де Шардена, навпаки, у Божественному Середовищі, тобто життєвому контексті відносин Бога з людьми й усіма іншими родами та видами сущого, а також самих людей одне з одним і всією створеною реальністю, Всевишній, утримуючи Свої творіння у Собі, при цьому принципово зберігає їхню крайню диференційованість.

Французький філософ, зауважуючи на різноманітті поєднаних у Божому Середовищі досконалих атрибутів, стверджує, що середовищна універсальність є підготовленою тією базисною обставиною, що Бог є «крайньою точкою» («вершиною світового конуса») сходження всіх реальностей, які пов'язані з різноаспектним еволюціонуванням світу, як в елементно-індивідуальному, так і в цілісному його режимі. Пильний погляд на структуру речей множинного світу не може не навести на думку про концепт цієї системи – першоджерело всіх її властивостей. Божественне Середовище як перманентно живе і палаюче Вогнище центрує всю світову сферу, і через це компоненти світобудови поєднуються в ньому без ризику псування одне одного, їхнє взаємне відчуження гаситься.

У показаному відкривається концептуально значуща складова ноосферного становлення – морально-ціннісна. Акцентуючи на динамічній сутності рефлексійного саморозкриття, Теяр через це обґрунтовує плинний характер моральності. З погляду філософа, паростки нового гуманізму – це породження неухильної гри рефлексії. Тому його нова форма являє собою не гуманізм рівноваги, а гуманізм руху,

в естві якого «жодна цінність не залишатиметься осторонь» (Teilhard de Chardin, 1952, p. 3).

У шарденівській думці наголошено, що становлення етичного виміру людського буття в Божественному Середовищі має як індивідуальну, так і колективну еволюційну компоненту. Розмірковуючи про складник *індивідуальної моралі*, французький теолог і філософ виокремлює три чесноти, що є підставами насичення людського існування Божественним, – чистоту, віру і вірність (Teilhard de Chardin, 1960, p. 132–140). *Чистота* мислиться не тільки в заперечувальному сенсі – як відсутність гріхів, непогрішність; не виражається повністю її ество і властивістю цнотливості. Позитивна, стверджувальна особливість чистоти (і, додамо, її динамічна ознаменованість) виражається у праведному пориві, що вноситься в життя найвищою формою любові – любов'ю до Бога. Свідченням зростання ступеня чистоти в людині є її здатність, будучи притягуваною Всевишнім, надавати цьому пориву ще більшу безперервність, інтенсивність і наближеність до реальності. І зазначений ступень є тим вищим, чим ближче до Божественного Центру в підсумку опиниться людина.

Наступна стрижнева чеснота – *віра*. Цей милостивий дар постає насамперед як дієва сила, через яку в людині та її життєдіяльності втілюється Божественна Могутність. Для людини, яка через зовнішньо-примусове позбавлення або самовільне відкидання залишилася без цього творчого атрибута, унеможливується допомога від Бога. Вона залишається віч-на-віч із бурхливим і часто недружнім середовищем фізичного світу. Навпаки, чим міцнішою стає віра, тим сприятливішими для людини – саме через «позичання» та розповсюдження Божественної Могутності у світобудові – стають умови природної сфери. При цьому, як наголошує мислитель, отримана через віру в Бога Його Благодать у формі сили жодним чином не відміння і не послаблює притаманні природному і психічному світам, а також «синтезованому» з них світу людської екзистенції внутрішні зв'язки, властиві їм структурні та субстратні характеристики й відносини. Радше завдяки впливу дієвої сили віри світ отримує своєрідну додаткову «надбудову» – духовну атрибутованість, надодушевленість. Отже, міцніюча віра оберігає людину від загроз, що несе світова дійсність; реальність, яка здавалася «вселенським жахом» (*universal*

horror), трансформується на ту, що здатна й «усміхатися нам», і, зрештою, «укласти нас в більш ніж людські обійми» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1960, р. 137).

Дві розглянуті чесноти становлять необхідний контекст для втілення третьої – *вірності*. Тєяр де Шарден пояснює, що людині з чистим серцем і міцною вірою світ уже відкрив прямий шлях до Бога – їй залишається тільки кинутися в Його розпростерті обійми. Цей крок, що виступатиме як «...активна відповідь у вигляді виконання щоденних зобов'язань» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1960, р. 138), фіналізуватиме триєдиний цикл людського входження в Божественне Середовище й охоплення людини Ним: *вірність* долучає *чистосердну* людину до освяченого *вірою* світу.

Чеснота вірності є необхідною умовою влучання саме в ту точку, що є визначеним Божою Волею фокусом перетину зовнішніх щодо світу й іманентних йому сил. Це є тим «місцем континууму» («точка Омега»!), де контекст становлення кожної людини вже постає як ідеально-гармонійні коеволюційні умови – саме для неї і саме в цей момент¹. Вірність, що своїм плином супроводжує світову процесуальність, виступає рушійною силою єднання людини з Богом. Еволюціонування досягає свого пікового значення – сенсу Божественного Середовища. Принципово важливим є те, що точка Омега, осередок зародження коеволюційного становлення Божественного Середовища та людини, є не константою, а динамічним, рухливим центром, за образом шарденівським висловлюванням – Віфлеємською Зіркою, що веде за собою людей.

Переходячи до осмислення еволюціонування *колективної моралі*, Тєяр де Шарден зауважує, що, звичайно, індивідуалізацію ніколи не буде відкинуто світом, оскільки кожна людина виступає як окрема природна одиниця, незалежний центр бачення та дії, і в такому сенсі особистісний мінівсесвіт – один із мільярдів світів-монад. Водночас висування позицій щодо особистісного розвитку, на думку релігійного мислителя, є тільки доречним проміжним кроком у розумінні

¹ Тому навіть з урахуванням пронизаності всіх спільною творчою силою, кожна людина формує свій власний центр обожнення. Отже, виходить, що є стільки ж Божественних Середовищ, скільки існує людських душ.

становлення загальнолюдської етичної складової Божественного Середовища¹. Згідно з логікою такого підходу, наявна певна нерівномірність у прийнятті Всевишнього, яка обумовлена індивідуальним «простягненням» себе Господові через різні ступені чистоти, віри та вірності, не означає того, що від самого Бога енергійно-інформаційні потоки йдуть диференційовано і вибірково. Навпаки, «...Бог представляє і дає Себе нашим душам у тих самих часових і просторових “видах”...» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1960, р. 141–142). Але врешті-решт світобудова отримує стільки ж «різноманітних ступенів і способів над-одушевлення (одухотворення)», скільки може бути унікальних комплексів різних ступенів трьох вищезгаданих чеснот, уособлених у кожній людині.

Звичайно, зазначає де Шарден, поверхневий погляд на світобудову демонструє радше стосунки відчуженості й розбрату, особливо у сфері людської діяльності. Ще більше картина погіршується через те, що, як здається людині, у природному світі панує «безглузда безтурботність та безнадійна непроникність». Дійсно, завжди залишатимуться ті, хто є носіями деструктивно-індивідуалістичних інтенцій². Вони свідомо й самовільно «відбрунькувалися» та замкнулися в самоті власних монад. Попри колективну справу об'єднання персональних світів у Єдине Середовище, в окремих випадках узгодження різномасштабних одиниць відбувається у спотвореному виді – становлення власного цілого здійснюється *без істотних взаємозв'язків* як з іншими конкретними одиницями цілісності, так і зі всезагальним Цілим. На жаль, у такому разі ми маємо справу з варіантом монадизації, що в підсумку веде до субстанціалізації зла. Цей шлях розпочався як відпадання від загальних тенденцій тяжіння до Христа-Спасителя і збагачення вселюдського становлення в Божественному Середовищі.

¹ Тейяр де Шарден виражає незгоду із домінуванням ідеї спасіння індивідуального суб'єкта, що профілює вчення Томи Аквінського. Його мета – обґрунтування можливості та перспектив *порятунку колективного суб'єкта*, по суті – людства як цілісного розуму.

² Євангельські притчі багато оповідають про багатий і бідний ґрунти, на які потрапляє насіння сіяча (від Луки 8:4–15, від Матвія 13:1–23, від Марка 4:1–20); про добре насіння і кукіль (від Матвія 13:24–30); про овець та козлів (від Матвія 25:31–46) тощо.

Проте подолання зовнішнього рівня, «заглядання під покров» феноменального буття в глибини світового єства, що в шарденівській подачі артикулюється як «занурення у Бога без покидання меж Світу», відкриває причину і джерело середовищної цілісності – Божу центруючу присутність, вищу «наджиттєву, надчуттєву, наддіяльнісну точку Універсуму». У Божественному Середовищі не тільки взаємоузгоджуються всі рушійні сили, що визначають феноменальну плинність. Воно – осередок преображення всіх речей, але це не поверхнєве, а саме іманентне перетворення, докорінна зміна зсередини в напрямі покращення, очищення, вдосконалення їхніх властивостей (Teilhard de Chardin, 1960, p. 118).

Кульмінацію еволюційного преображення Теяр де Шарден бачить у людині. Мислитель наголошує на тому, що задля досягнення максимально плідного взаємоузгодження буття Божественного Середовища і людини від останньої потрібні неабиякі зусилля – зусилля *прориву, пошуку свого «місця»* в Божественному Лоні, в якому Бог відкривається людині у всій повноті. В іншому випадку людина залишатиметься просто «охопленою» й «розміщеною», але Середовище або «не зовсім для неї», або «зовсім не для неї». Позиція пасивного очікування на всі можливі блага тут не спрацює – людина має боротися за честь і право увійти в Божественний Потік.

Тож яким чином долається дискретність і замкнутість міріад персональних мікрокосмів, як із них утворюється всезагальне Божественне Середовище? Теяр де Шарден вважає, що первинні етапи становлення Єдності проходять ще в земний період існування Середовища. І величезною силою, що забезпечує взаємозв'язок і підсумкове єднання індивідуальних людських монад, є *любов до ближнього*. Євангельський сенс передбачає нероздільність реалізації принципу любові до Бога та до ближнього: любов до Всевишнього передбачає і любов до Його творіння. При цьому розгортання любові, що принципово ознаменована вкрай дбайливим ставленням до кожної індивідуальності, у підсумку не призводить до утворення «загальнолюдського *termitiera*», «... не переплавляє елементи в один гомогенний блок, а, навпаки, диференціює їх» (Дуйкін, 2002, с. 235). Ноосфера в теярівському задумі не є повністю безособистісними «всім» або «ніким». Вона – оптимально збалансована єдність, у якій цілісність узгоджується з автономністю й персоналізацією.

Порівнюючи цю думку де Шардена з відповідними роздумами Вернадського, зазначимо, що їхня спільна ідея щодо всезагальності мети розумово-морального розвитку реалізується із суттєвими відмінностями. Якщо український мислитель достатньо жорстко ставиться до індивідуальних вольових зусиль як до чинника деструктивного, то французький здійснює пошук «золотої середини» в розв'язанні цієї проблеми. На його думку, цілісність Макрокосму не суперечить, а, навпаки, органічно узгоджується із самотністю конкретних одиниць світу, заради обґрунтування чого ним і була висунута ідея диференційованої єдності як генеральної властивості Божественного Середовища.

Якою б складною не була робота над самим собою щодо подолання вихідних якостей ворожості до іншого і відторгнутості від нього, вона не є нездійсненою, психологічно і фізично неможливою. Для цього потрібно тільки усвідомити, що величезна множина чужих осіб, будучи об'єднаною, уособлюється в Монаді Христа. І чесна та чиста любов до Бога природним чином розповсюджуватиметься на кожного включеного в цю Єдність. «Величезна духовна сила, – резюмує Тейяр де Шарден, – що дримає в глибині людства, проявить себе лише тоді, коли ми навчимося *ламати бар'єри* нашого егоїзму і, фундаментально переосмисливши свої світоглядні позиції, підіймемося до бачення універсальних реалій як речей звичних і практичних» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1960, р. 146). Гідне й величне входження в Божественне Середовище є доступним тільки спільним, загальнолюдським чином, і тому, ділячись любов'ю з іншими, людина багаторазово прирощує як рушійну силу єднання, так і міць Цілісності. Преображення в повному сенсі є можливим тільки для суб'єкта, який містить в собі всіх і вся, – для суб'єкта цілісного людства.

Людина, яка набуває права доступу до Божественного Середовища, досягає чарівного балансу. В рівній мірі, як пише французький мислитель, вона і потребує всього, і не потребує нічого (Teilhard de Chardin, 1960, р. 120), оскільки через набуту гармонію з Богом компенсуються будь-які недостатності або надмірності: розпалюється любов, що гасне, заспокоюються почуття, які руйнують, надається втіха як знеболювальне від втрат. Отже, та крайня межа в удосконаленні відносин світу й людини, яка у зовнішньому прояві (для нас) здається

оптимальним комплексом умов, що своїм могутнім енергійним підживленням на постійній основі забезпечують буття і становлення останньої, за глибинного підходу постає як стартова позиція коеволюційного шляху розвитку, за якого відбувається енергійний взаємообмін Божого Макрокосму та людського Мікркосму.

Слід зазначити, що ідеї, висловлені Вернадським і Теяром де Шарденем ще в першій половині ХХ ст., набувають особливої актуальності в сучасному світі, коли вчергове історія демонструє зростання жорстокості та насилля, але цього разу – оснащених передовими досягненнями технологічного прогресу, «розумними» технологіями. На жаль, ми є свідками того, як хворий – неузгоджений із принципами моралі – людський розум перетворюється на найнебезпечнішу загрозу людству, Землі, Космосу. Вже недостатньо закликів до моральності, совісті та доброчесності. Стає зрозумілим, що є конче необхідною принципова зміна соціокультурної реальності, зокрема її практичної складової. Це означає, що дослідницька робота має фокусуватися і на особистості, і на її життєвому світі, в якому беруть початок *нооетичні практики*, під якими маються на увазі комплексні багаторівневі тенденції, прагнення, дії, вчинки тощо, що реалізуються в людському світі та розгортаються у природній, особистісній та соціокультурній єдності.



5.3 НООЕТИКА: ЖИТТЯ – ЗДОРОВ'Я – РОЗУМ – МОРАЛЬНІСТЬ



На завершальному етапі ми акцентуємо увагу на теоретичних та практичних можливостях нооетики, використовуючи поняття зцілення як ключовий концепт нашого дослідження.

Зазначимо, що зцілення розглядається нами насамперед в онтологічному аспекті, тобто як процес, спрямований на досягнення єдності (цілісності) й повноти Життя та, ширше, існування на всіх його рівнях. Спираючись на вчення Володимира Вернадського і П'єра Тейяра де Шардена, ми зосереджуємо увагу на двох рівнях становлення Життя – біосфері та ноосфері, на кожному з яких процес зцілення набуває специфічних рис, впливаючи на еволюцію попередніх етапів та відкриваючи можливості для еволюції етапів наступних.

Феномен людини виникає на перетині біологічного, ноосферного (розумного/морального) й космічного, тому онтологічний аспект зцілення має бути доповнений антропологічним (антропокультурним) аспектом, який і виводить нас на нооетичну проблематику. В такому контексті зцілення означає залучення людини як носія розумності та моральності до еволюції Природи заради збереження унікальних форм Життя. Отже, концепт зцілення поєднує рушійні сили еволюції Природи з суто людською здатністю «зцілювати» і «зцілюватись», яка реалізується через морально-розумну природу людини.

У межах нашого підходу ми висуваємо *припущення*, що *кожен наступний вагомий рівень розвитку може бути представлений як зцілення попередніх*. Розгляд ланцюга становлення на вказаних засадах дає змогу представити його стадії в такій смисловій обумовленості:

1. Виникнення біосфери, що є результатом докорінної якісної трансформації неорганічної природи.
2. Психогенні й ноогенні процеси, які є порятунком і зміцненням сфери живого та неживого.
3. Мораль як зцілення та вдосконалення гео-біо-ноосфери.

Життя як зцілення неорганічної матерії

Розмірковуючи про біосферне становлення, слід розуміти, що дискусії щодо проблеми виникнення життя належать до категорії «вічних», тож за тисячоліття було сформульовано розмаїття підходів до її розв'язання. У першій главі детально були розглянуті моделі біогенезу В. І. Вернадського і П. Теяра де Шардена, у яких обґрунтовується утворення життєздатної речовини в процесі життєдіяльності об'єктів живої природи («життя походить з життя»), хоча й підкреслено їхні суттєві відмінності, а також концепція абіогенезу, ключовою ідеєю якої є породження життя внаслідок еволюції неорганічної (косної) матерії¹. Нами не ставиться задача додаткової аргументації того чи іншого із відзначених підходів, проте ми хочемо звернути увагу читача на одне з питань цієї проблематики – питання самодостатності становлення біосфери.

Як один з найбільш примітних методологічних інструментаріїв у пізнанні предметного поля складних процесів з останньої третини минулого століття виступає теорія самоорганізації (синергетика), яка акцентує увагу на автономності складних систем, на принциповій значущості іманентних умов становлення нової цілісності. Так,

¹ Крім зіставлених підходів до осмислення проблеми походження життя, слід згадати також такі моделі, як: креаціонізм, теорія стаціонарного стану (крайній варіант концепції біогенезу), теорія панспермії, модель метеоритного бомбардування тощо. Докладніше про згадані гіпотетичні моделі – див. (Рудько, & Адаменко, 2014, с. 64–72).

визначаючи серед систем різних типів такі, що здатні до самоорганізації, засновник синергетики Герман Гакен пише, що вони володіють здатністю без специфічного впливу ззовні формувати в собі певні просторові, часові чи функціональні структури (Хакен, 2005, с. 29). Цей процес визначається як ускладнення. Гакен із цього приводу зазначає, що, коли йдеться про синергетичне формулювання універсальних законів складних систем, то маються на увазі системи, які можуть шляхом самоорганізації утворювати відзначені вище різнотипні структури (Хакен, 2005, с. 32).

Тут природно постає питання щодо несуперечливого співіснування двох протилежних тенденцій природного світу: з одного боку, ентропійних процесів (у закритих системах теоретично – до максимуму «теплової смерті»), а з іншого – дарвінівського принципу «від простого до складного» щодо живоносних форм. Інакше кажучи, як взагалі можливе узгодження хаотизаційних (дезорганізаційних) процесів і процесів організації та ускладнення? Адже у такому разі властивість ентропійності докорінно суперечить еволюційному плину, що постає як протилежний – від простіших, нижчих форм життя до складніших і досконаліших. Річ у тім, що у поясненні еволюції складноорганізованих систем важливою стає така їхня характеристика, як відкритість, за рахунок якої створюються умови для самозміни, саморозвитку та когерентної взаємодії із зовнішнім середовищем.

У підрозділі 1.1 нами вже було показано шлях розв'язання цієї фундаментальної головоломки Брюссельською школою на чолі з Іллею Пригожином. Дослідники сформулювали принцип утворення у відкритих системах (а саме такими є переважна більшість об'єктів світобудови; закритість – це радше ідеалізована властивість) специфічних станів матерії («дисипативних структур») (Prigogine, & Stengers, 2017), що якраз і виступило парадоксальним способом узгодження деградаційних тенденцій із самоорганізаційними.

Теорія самоорганізації суттєво змінила погляд на процеси виникнення й розвитку життя, представлені в класичному еволюціонізмі. Цілеспрямований рух виникнення, збереження й постійного ускладнення структур у біологічних системах, який у класичній еволюціоністській подачі є детермінованим жорстким природним добром і безкомпромісною боротьбою за існування, в теорії самоорганізації

стає становленням, в якому узгоджуються процеси руйнування й утворення, народження і смерті, дисипації та асиміляції. Теорія самоорганізації перейшла від структурного до функціонального розуміння складності, акцентуючи увагу на взаємодії частин з цілим, а цілого з частинами. Цю ідею використовував вже згадуваний нами Е. Морен, розмірковуючи про складне мислення. Складність виникає тоді, зазначає дослідник, «...коли різні елементи цілого стають невіддільними один від одного і коли існує взаємна інтерактивна і взаємна ретроактивна тканина між... частинами і цілим, цілим і частинами, частинами між собою... Тому складність являє собою зв'язок між єдністю і множинністю» (переклад наш. – Авт.) (Морен, 2004, с. 10). Ця думка Морена узгоджується зі змістом концепту «зцілення», якщо акцентувати увагу не на складності, а саме на єдності, невіддільності частин, що виникає всередині будь-якого складного утворення. Отже, зцілення – це виникнення та підтримка існування цілого за рахунок внутрішніх зв'язків складного утворення.

Своєрідне передумовне значення для самоорганізаційних принципів має концепція Вернадського. Важливим є розуміння різниці в тлумаченні «самості» щодо процесів розвитку й організації, сфери та ступеня її розповсюдження. З одного боку, український мислитель заперечує можливість самодостатнього становлення косної матерії у напрямі породження життя. Але, з іншого боку, він є впевненим прихильником ідеї генетичної близькості живих організмів та автономності органічного світу щодо неорганічного, тобто позиції *саморозвитку живого із самого живого (біогенез)*. При цьому слід також пам'ятати, що Вернадський є опонентом крайності в оцінці саморозвитку біосфери, коли відверто нехтують його екзогенними чинниками.

У наголосі на самоорганізаційних засадах еволюційного процесу виникає співзвучність синергетики з концепцією ортогенезу¹, що висуває саме іманентні, а не зовнішні (наприклад, природний добір, як у дарвінівській моделі) причини як ключові фактори біосферного розвитку. Звичайно, теорія самоорганізації не відкидає вагомості факторів, які ззовні впливають на об'єкт, що формується. У цьому дискурсі

¹ У першій главі було відзначено важливу роль цієї ідеї у підході Теяра де Шардена.

приділяється спеціальна увага об'єктивним детермінантам (атракторам), що «притягують» розвиток системи до самих себе як до цілей. Тут радше йдеться про подолання крайності відведення суто зовнішнім чинникам провідної ролі у формуванні й становленні таких систем. Теорія самоорганізації акцентує увагу на емерджентних (кооперативних) ефектах, що виникають як у спільній взаємодії елементів у структурі самої системи, так і на перетині впливу, з одного боку, іманентних чинників, з іншого – умов, що породжуються зовнішнім середовищем. У зв'язку з цим також слід згадати і про принцип аутопоезису, пов'язаний із самоорганізаційним потенціалом складних систем.

Цікавим є питання про межі розповсюдження біосфери. У науковому обігу використовується поняття верхньої та нижньої меж життя. Під першою мається на увазі демаркаційна лінія, яка фіксується озоновим шаром. Саме озон, поглинаючи ультрафіолетові промені, рятує все живе (цей шар знаходиться на висоті від 20 до 40 км від поверхні Землі). Дивно, але виходить, що вільний кисень, утворений у біосфері біохімічним шляхом, який є необхідною підставою існування переважної більшості живих організмів (аеробів), виступає і як фундамент створення захисного шару озону, оскільки останній (O_3) утворюється через активний вплив УФ-випромінювання Сонця на молекулярний кисень (O_2). Інакше кажучи, живе само себе репродукує (як це вже було показано у вченні Вернадського) і само себе захищає, а найвидатніша роль у цих процесах належить саме вільному кисню.

Водночас нижня межа біосфери насамперед визначається температурою, за якої розвиток життя вже не є можливим (орієнтовно – $100^\circ C^1$). Оскільки температурний показник на дні океану – близько $0^\circ C$, то цілком очікуваними були відкриття форм життя на максимальних океанських глибинах. І дійсно, 1995 року безпілотний апарат *Kaiko* (Японія) дав змогу з'ясувати, що глибоководний мул (на глибині

¹ Така температура наявна на рівні приблизно трьох кілометрів углиб відносно поверхні літосфери. Деякі організми здатні витримувати значно агресивніші температури. Так, В. Вернадський наводить дані, згідно з якими граничне теплове поле, у межах якого можуть *виживати* (щонайменше деякий час) найбільш стійкі форми життя, займає інтервал близько $433^\circ C$ (від $+180^\circ$ до -253°) (нав. за: Вернадский, 2013а, с. 160–161). Але в зазначеному контексті йдеться про умови, за яких зберігається можливість *розвитку життя*.

понад 10 тис. м) є домівкою для близько 180 видів мікроорганізмів (Japan Marine Science and Technology Center, n. d.). 2011 року експедицією Океанографічного інституту Скриппса Університету Каліфорнії (Сан-Дієго) разом із фахівцями товариства National Geographic було зафіксовано існування рекордсменів глибини серед ксенофіофорів – гігантських амеб. До цього на глибинах нижче за 7500 м ксенофіофорів виявлено не було (нав. за: На дні Маріанської западини..., 2011).

У представленій картині розвитку біосфери ми залишаємо відкритою низку «вічних» проблем фундаментальних підстав феномена життя. Чи є він, за креаціоністською думкою, породженим Вищим Розумом? Якщо це так, то в такому разі те, що ми вважаємо саморозвитком, насправді виявляється опрідметненням Божого плану. Можливо, мають рацію адепти абіогенезу, стверджуючи, що життя «самозароджується» з косної матерії, або, навпаки, прихильники моделі біогенезу, наголошуючи що живе породжується тільки з живого. Проте ці підходи не відкидають (навіть передбачають!) закладання (відповідно) в косну або живу речовину *потенції* породження життєвих форм. І тоді постає нове питання щодо того, ким або чим цю потенцію було надано. І, зрештою, наскільки коректно ставити питання про *мету* наділення матерії (органічної чи неорганічної) можливістю життєтворення?

Однак, усвідомлюючи непосильність (принаймні в цій книзі) осмислення вказаної проблематики, дозволимо собі наголосити, що, як би не тлумачилося співвідношення неорганічної і органічної природи, живе постає складнішим за неживе, оскільки є таким, що «виліковує» останнє. Отже, *виникнення й розвиток біосфери позиціонуються нами як процес зцілення неорганічної природи. У цьому контексті зцілення розуміється як ускладнення Природи, відновлення в ній внутрішньої єдності та повноти Життя.*

Звичайно, всі розуміють напрям розвитку «від життя до смерті», що здається однозначним і необоротним. Хоча мало хто замислюється про те, чим обмежується масштабність такого узагальнення. Дійсно, смертною є кожна конкретна рослина, тварина або людина, іноді добігають свого кінця цілі народи та їхні культури. Освальд Шпенглер із цього приводу «поетично» констатував, що, як і у випадку з людиною, культура неминуче підходить до підсумкового періоду свого

розвитку – «зимової» старості, а далі – до стадії цивілізації, коли душа культури (для прикладу автор бере античну культуру), «...втомлена, млява і охолола... втрачає бажання буття і прагне – як в епоху Римської імперії – вибратися з довготривалого світла й повернутися у темряву протомістики, у материнське лоно, в могилу» (переклад наш. – Авт.) (Spengler, 1918, p. 108).

Але загальна оцінка еволюційних процесів планетарного рівня демонструє тенденцію протилежного характеру: вектор геобіохімічної історії виявляє поступове тотальне життєствердження, тріумф життя над смертю, зцілення закостенілої мертвої матерії духом життя. Теяр де Шарден пише, що передбіосферна оболонка (шар «переджиття»), яка формувалася в тканині Універсуму і від епохи до епохи збільшувала інтенсивність потенціювання життя, врешті-решт на піковому рівні розвиненості необхідних задля цього передумов мала його актуалізувати. Тож хочеться проголосити разом із мислителем: «Щось має вибухнути на ранній Землі. І це – Життя!» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1959, p. 74).

Розум як зцілення живого та неживого

Переходячи до міркувань щодо наступного ключового еволюційного кроку – до формування психічного буття і сфери розуму як його вищої складової, зазначимо, що, як і з нашим знанням щодо виникнення життя, тут ситуація ненабагато прозоріша. Завіса таємничості цієї проблематики донині залишається відкритою лише частково.

Дійсно, плідна й перспективна ідея Володимира Вернадського щодо закономірності та неминучості досягнення в довготривалому геологічному русі кульмінаційної стадії ноосферного буття ще довго потенціюватиме відповідні науково-філософські пошуки. Сам мислитель, встигши збагатити свій посил про набуття живою матерією (через низку сутнісних метаморфоз) принципово нового стану роздумами про перспективи природи і людини в ноосферних реаліях, певно, мав ще багато планів щодо належної розробки та прояснення цієї сукупності питань. В інтерпретації проблем біоноосферології, запропонованій П. Теяром де Шарденом, зазначені думки доповнюються ідеєю «переривання континуальності» еволюційного процесу, «стрибка»

на новий щабель складності, що знаходить своє опредметнення у феномені людини (як єдиного на планеті повноцінного носія розуму). Перевага людини над іншими об'єктами світобудови – не в кількісних ознаках, це – якісна, докорінно-сутнісна зміна природи. Філософ стверджує, що здатність рефлексійності як головний елемент привілейованості людини є «виверженням» тієї енергії, яка потенціювалася у геобіохімічній процесуальності («підвищення психічної температури»).

Ідея самоорганізації, інтерпретацію якої щодо біосферної еволюції було продемонстровано вище, є достатньо перспективною й у розробці питань природи й функціонування психіки взагалі і розуму зокрема. Так, установки щодо домінування принципу саморозвитку психічного буття отримали осмислення у межах психосинергетичного напрямку. Авторка цього методологічного підходу І. Єршова-Бабенко визначає психіку як здатну до самоорганізації гіперсистему, що володіє властивостями відкритості, нелінійності, циклічної каузальності, «... чие функціонування супроводжується появою дисипативних структур як на рівні пізнавальної інформаційної діяльності, так і на енергетичному рівні...» (Єршова-Бабенко, & Жижко, 2024, с. 154).

Запропонована модель підкреслює не тільки активність мозку в продукуванні об'єктів ідеальної природи (що є традиційним), а й самодостатність самого внутрішньопсихічного світу, а також те, що на перетині «взаємспівдії» зазначених активних начал утворюється певне «єдине і гіперцілісне середовище / система» (що охоплює особистісні структури людини), яке позначається концептом *“brain-psyche (mind/consciousness)” / “b-p (m/c)”* (Єршова-Бабенко, & Жижко, 2024, с. 5–6). З позиції психосинергетики, різні за структурою чи субстратом, а також відмінні за масштабом психомірні об'єкти можуть узгоджуватися один з одним за принципом «ціле в цілому / ціле-в-цілому» (Єршова-Бабенко, & Жижко, 2024, с. 8, 18, 162; Yershova-Babenko, & Malchenko, 2025, р. 88–90). За тією ж концептуальною моделлю розглядається узгодження в людській внутрішньопсихічній структурі свідомісних (а саме: чуттєвих та мисленнєвих форм, емоційної сфери, ціннісного комплексу), а також позасвідомісних компонентів.

Зазначимо, що оскільки в представленій моделі ключовим концептом є *“brain-psyche (mind/consciousness)”*, причому жоден

з об'єктів не підпорядковується / детермінується іншим, а, ймовірно, є взаємопов'язаним з ним за одним з варіантів принципу синергійного узгодження різних цілісностей, то тут ми вбачаємо своєрідний спосіб відходження від матеріалістичної і ґрунтованої нею медико-біологічної традиції структурного й функціонального «центрування» психічної сфери людини мозком.

Цікавим є також підхід до розв'язання проблеми «децентрування», що базується на концепті «створювальні сили» Н. Кривцової. На думку авторки, цей концепт враховує автентичність життєдіяльності людини, масштаби Всесвіту, якого може сягати людська свідомість, а також буття метацінностей, з яким пов'язані «самотрансценденція, авто-еко-організація і ко-еволюція». Все це вимагає від людини екологічності, соціальної адаптивності й людяності, діяльнісної етичності у біо- та ноосферах, відповідальності за рішення, ухвалені і впроваджені на природньому, соціально-культурному та особистісному рівнях (Кривцова, 2020, с. 151). Концепт створювальних сил не тяжіє до жодної із сутнісних властивостей людини, представлених тілом або психічно-духовною сферою. На нашу думку, він розкриває інтегративне прагнення людини до того, щоб, зберігаючи рівноцінність і самої себе, і Універсуму, сформувати свою самодостатність та автономію через приєднання до цілісного світу¹.

Зауважимо, що, попри значні досягнення в дослідженні психогенних і ноогенних процесів, зокрема в розглянутих вище розвідках, величезна палітра питань цієї проблематики залишається відкритою. Чому перервалася (у тому сенсі, який використовується в шарденівському вченні) еволюційна континуальність? Які чинники підготували «стрибок до розуму»? Чи дійсно вся передумовність і всі фундаментальні підстави цього революційного стрибка в живій природі мають суто матеріальну природу або ближче до істини ті, хто відстоює позицію реалізації Божого проєкту з ноосферизації буття через

¹ Звичайно, щодо ключових наголосів представлених концепцій напрошуються паралелі з розглянутими в підрозділі 4.3 релігійно-філософськими, а також деякими науковими (біофізичними, фізіологічними, нейрокардіологічними) спробами подолання «одноцентрованості» психічної сфери, у фундаменті яких – уявлення про «тандемне» функціонування серця й мозку, які водночас утворюють єдине концептуальне джерело розвитку.

його опредметнення в матерії? І, зрештою, чому в показаному відношенні саме людина виявилася обраною еволюційністю? На ці питання (і на багато інших) науковці та філософи шукатимуть відповіді, допоки існуватиме саме людство.

Проте все ж таки звернемо увагу (хоча б у загальних рисах) на одну з відзначених фундаментальних проблем. У розглянутих у цій книзі, з одного боку, класичній теорії еволюції, а з іншого – ученнях про біосферу та ноосферу було показано світову процесуальність, яка історично спрямовувалася до виникнення живої матерії і – на піковому етапі – до розумного життя в людській формі. Але при цьому прихованим залишалося питання про те, чи є в цьому еволюційному русі людина самою метою процесів становлення світобудови або вона є просто закономірним (або, навпаки, побічним, випадковим) наслідком постійного ускладнення світобудови. Із цього приводу вельми примітною є дискусія, яка тривала протягом другої половини ХХ і на початку ХХІ ст. (вона не є завершеною донині), – дискусія щодо так званого антропного принципу (АП)¹.

У межах осмислення проблеми співвідношення між фундаментальними властивостями Всесвіту і людиною АП декларує позицію, згідно з якою людське існування та можливість спостереження світу природним чином вказують на наявність необхідних для цього фізичних параметрів і умов Всесвіту. Його різні формулювання є спорідненими ідеєю цілеспрямованого вселенського ускладнення, вписаного в ество еволюційного процесу, кінцевою метою якого є створення умов для виникнення модусу людини як носія розуму.

Традиційно розрізняють варіанти слабкого (СЛАП) та сильного (СИАП) антропного принципу. У межах СЛАП заявлено, що людське становище у Всесвіті є привілейованим (умовно) в тому сенсі, що воно узгоджується з існуванням людей як спостерігачів. Водночас у формулюванні СИАП проголошено, що «... саме наше існування як розумних

¹ Термін «антропний принцип» і виокремлення двох його варіантів, слабкого і сильного (найпоширеніше розрізнення), було запропоновано у 1973 році англійським фізиком, фахівцем із загальної теорії відносності (передусім щодо проблем гравітації) Бренденом Картером (Brandon Carter) на з'їзді вчених, який було присвячено п'ятсотліттю з дня народження Миколая Коперника (Carter, 1983).

спостерігачів накладає обмеження не лише на нашу ситуацію, але й на загальні властивості Всесвіту, включно із значенням фундаментальних параметрів...» (переклад наш. – Авт.) (Carter, 1983, р. 351). Інакше кажучи, на фундаментальні властивості Універсуму накладається своєрідна імперативність – вони *мають* бути такими, щоб у Всесвіті на певному етапі еволюції допускалося існування тих, хто буде здатен спостерігати динаміку його розвитку.

Дискусія щодо АП стала одним з аспектів довготривалого обговорення проблематики допустимих і необхідних умов існування життя. Причому, виходячи з факту наявності життя на Землі й виявляючи умови, що виступають як сприятливі для його виникнення і подальшого розвитку, вчені намагаються постійно розширювати межі розповсюдження висновків за результатами цього дискурсу – у напрямі до Всесвіту загалом. Зіставлені поняття допустимих і необхідних умов, вочевидь, співвідносяться як загальне та конкретне, адже всі необхідні умови, тобто ті, відсутність яких у належній кількісно-якісній вираженості унеможливає існування життя, є допустимими, але при цьому зрозуміло, що тільки деякі з допустимих, тобто тих, наявність яких не суперечить феномену життя, є необхідними для його збереження та розвитку. У загальній сукупності умов, що висувуються як необхідні для існування життя, переважною більшістю науковців визнаються такі: розбіг галактик, тривимірність простору, конкретні показники середньої густини матерії, температурного діапазону, атмосферного тиску, хімічних особливостей середовища, певні числові значення фундаментальних фізичних констант, що характеризують відомі сучасній науці фізичні взаємодії – електромагнітну, гравітаційну, слабку і сильну, а також інші фізичні показники.

Якщо ж ідеться про необхідні умови існування та розвитку саме *розумової (уособленої в людині) сфери*, то обмеження, виражені в граничних показниках таких, стають, зрозуміло, ще набагато жорсткішими. І тут природно постає те саме питання щодо особливого – цілепокладеного – статусу людського буття, до якого як до осередку виникнення й носія розуму спрямовується весь геобіохімічний еволюційний плін. Очевидно, що в первинному (фізико-космологічному) варіанті АП каузальні зв'язки вибудовуються таким чином, що вселенські властивості та феномен існування людини співвідносяться як причина та наслідок.

Отже, якщо в спрощеному виді формулювання АП лунало як «Властивості Всесвіту узгоджуються з тим, що ми є», то це було лише вказівкою на те, що за наслідком (існуванням осередку людського розуму) можна судити про його причину (комплекс необхідних фізичних параметрів).

Проте історія розробки АП свідчить про те, що інтерпретаційні потенції дослідників можуть призводити і до принципово інших, ледь не протилежних, висновків. У межах однієї з ліній філософування щодо цієї тематики дійсно визріла думка, згідно з якою людина позиціонується вже не як наслідок природної еволюції, існування якого дозволяється фізичними умовами світу, а як заздалегідь запланована мета глобального розвитку, атрактор, що притягує становлення Універсуму до самого себе, через що паралельно «гасяться» інші розвиткові альтернативи. У такому разі виходить, що людина стає концептуальним стрижнем еволюції, під який «підлаштовується» структура Всесвіту («колиска немовляти»). Звичайно, цей хід надихнув adeptів ідеалістичних підходів (які через домінування матеріалізму й еволюціонізму, зокрема дарвінівської теорії еволюції, на деякий час поступилися своїми позиціями за інтенсивністю поширення та ступенем впливу) у розв'язанні питань взаємозв'язку людини і світу. Показана радикальна зміна каталізувала спроби виходу за межі науки у сферу інших форм культури, а також міжкультурних способів осмислення цієї проблематики, а саме до релігійно-філософських уявлень про Вищий задум щодо людини, який намагаються поєднувати з теорією еволюції та фізико-астрономічними уявленнями про Всесвіт (наприклад, у концепції теїстичного еволюціонізму Теяра де Шардена).

Слід зазначити, що такий (найоптимістичніший!) варіант АП викликав вагомі зауваження¹. Дійсно, розумне (і здатне спостерігати світобудову) життя цілком могло виникнути як у нашій, так і в інших галактиках абсолютно в неантропоморфному вигляді,

¹ Згадується саркастичний коментар Дугласа Адамса (Douglas Noël Adams) на адресу СиАП, у якому він пропонує уявити калюжу, що прокинулася зранку і думає: «Який дивний світ, в якому я опинилась, – вибоїна, в якій я знаходжусь, так чітко мені підходить, чи не так? Насправді вона підходить настільки вражаюче добре, ніби зроблена саме для того, щоб я в ній була!» (нав. за: Рідлі, 2019, с. 21).

і це є серйозним ударом по релігійно-філософським уявленням про винятковість Землі та людини. Новітні підходи до пошуку екзопланетарних (на планетах поза Сонячною системою) цивілізацій передбачають розвідки вже не тільки шляхом біосигнатурної ідентифікації (виявляючи, наприклад, кисень і метан, наявність яких є ознакою присутності життя на планеті), але й через ідентифікацію на підставі техносигнатур – здобуваючи свідчення про технології далекої планети, які теоретично можуть бути набагато помітнішими за властивості життя (Frank, 2020). Скажемо більше: виявлені технології вже однозначно вказуватимуть на присутність розуму, а не просто первинних примітивних біологічних форм. Однак якщо змістити акцент з АП на «принцип розумного спостерігача» (термін Л. Гінділіса), такий пошуковий крок надає новий поштовх актуалізації дискурсу щодо спрямованості розвитку Всесвіту в бік ноосфери як ключової еволюційної цілі.

Отже, тут ми висуваємо друге концептуальне положення, згідно з яким *досягнення біосферною еволюцією етапу ноосферного буття є необхідним і закономірним актом зцілення*. В даному контексті зцілення означає, що завдяки розумності органічна природа набуває аутопоезійних властивостей, реалізація яких потребує єдності живої та неживої матерії. Чи була ця акція втіленням Божественного Задуму або це мала на меті сама Матінка-Природа – це «вічне» питання слід віддати на відкуп таким самим незгасаючим загальнолюдським дискусіям. Проте, виходячи з того, що такий результат біосферного розвитку – виникнення психо- й ноосфери – є наявним і безсумнівним, слід поставити питання, наскільки ймовірним було здійснення цієї події¹. Думається, що агресивність фізичних умов Всесвіту мала спричинити радше мертву космічну пустелю, ніж бурхливі осередки життя, та ще й такого, що набуває зрештою феноменальної здатності рефлексії. Тож на чисту

¹ Якщо хтось (наприклад, якісь іншогоалактичний спостерігач за еволюцією Землі) зміг би заздалегідь, у потенційній стадії зробити повноцінні розрахунки ймовірності виникнення розуму, враховуючи, якою величезною є кількість необхідних для цього фізичних умов, якими вузькими є їхні «діапазони сприятливості», а також те, що все це раптом має збігтися в конкретній просторово-часовій стартовій точці (наприклад, у певний час на Землі), то він набагато охочіше констатував би реальну нездійсненність, ніж здійсненність такого.

випадковість (як те, що в потенційній стадії було вкрай мало ймовірним) покладатися тут важко. Якщо ж казати про актуалізацію сфери розуму *всупереч* жорстким і неблаганним об'єктивним обставинам, то слід знайти ту причинність, яка щонайменше буде гідним супротивником агресивним умовам Універсуму і *завдяки* якій відбудеться торжество раціонального буття. Розум у такому разі, отримуючи статус *виняткового акту*, постає не як випадковий, а як закономірний феномен. І визнати такий на тлі прямо протилежної загальнокосмічної тенденції можливо ледь не на єдиній підставі – аксіоматизуючи однозначну еволюційну цілеспрямованість до ноосфери.

Цілком можливо, що функціонування й розвиток психічної і, зокрема, розумової сфери мають у своїх підставах не тільки природні, але й надприродні (метафізичні) джерела, що значно збільшує вагомість претензій розуму на роль начала, яке зцілює та зміцнює живу (зокрема людську) та неживу природу. Власне кажучи, на обґрунтування цієї думки й було спрямовано запропоноване у попередньому матеріалі осмислення людини як духовно-душевно-тілесної цілісності, що фундується й живиться серцево-мозковим альянсом.

Тож розум, приймаючи виклик від тенденції життєзаперечення, стає «покликаним» врятувати, зберегти й повести шляхом оздоровлення природний світ. Будучи позбавленим вектора набуття раціонального виміру, Життя було б приреченим у протисторітті із зовнішніми фізичними умовами Всесвіту, які на тотально домінуючій кількості планет багаточисленних зоряних систем є щодо живого агресивними аж до унеможливлення виникнення такого. Отже, знову дамо слово Тейяру де Шардену для його насиченого образністю висловлювання: «...Полум'я спалахує в суворо визначеній точці. Народжується мислення» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1959, p. 160). Ще один Великий вибух у Всесвіті.

Але не забуваймо, що народження розуму відбувалось в єдності людини і світу, на збереження якої спрямовані створювальні сили людини. Це дає можливість говорити про те, що інтегруючий чинник, що забезпечує об'єднання природи, людини та суспільства в єдиний життєсвіт, зароджується на етапі біосфери. В четвертій главі, розмірковуючи про моральність тварин, ми визначали його як прото-мораль. На етапі ноосфери рефлексійність людини виявляється через

усвідомлення себе не тільки розумною, але й моральною істотою. Отже, зцілення ноосфери (а через неї – і біосфери) відбувається завдяки єдності розумності та моральності.

Ноетика як вчення про зцілення природного та розумного

Значущість моральнісного виміру у зародженні та еволюції розумової сфери особливо підкреслено Володимиром Вернадським. Вчений пропонує чіткий критерій досягнення мети еволюції ноосфери – узгодженість творчої думки людини з відповідальністю за наслідки її впровадження у життя. Але, на його думку, об'єднання науки і моралі не має бути справою лише поодиноких ентузіастів. Рушійним джерелом прагнень людства до ідеалу знання, здобуття блага й щастя є планетарний розум.

Цей посыл Вернадського Тейяр де Шарден збагачує християнською заповіддю любові до ближнього. Філософ звертає увагу на те, що «у зовнішніх сферах світу людина постійно роздирається розмежуваннями, які встановлюють дистанцію між тілами, унеможливають взаєморозуміння між душами та розділяють смертю окремі життя» (переклад наш. – Авт.) (Teilhard de Chardin, 1960, p. 115). Заповідь любові є наймогутнішим засобом об'єднання індивідуальностей у цілісне людство і формування колективної моралі в Божественному Середовищі.

Отже, маємо дві позиції щодо шляхів переходу людства на наступні етапі еволюції. Перша – позиція вченого, який, напевно, передбачав можливі руйнівні наслідки наукової діяльності і тому наполягав на союзі науки і моралі. Зазначимо, що проблема «наука і мораль», на жаль, залишається невирішеною і в першу чверть ХХІ століття. Поняття «етос науки», запропоноване Робертом Мертоном (Robert King Merton) ще у 1942 році для визначення етичної позиції науковця, викликало численні критичні відгуки і не наблизило суспільство до практичного вирішення проблеми. А прагнення сучасної наукової спільноти закрити питання вимогами численних кодексів академічної доброчесності часто набуває формального характеру і виглядає далеким від істинної моральності та етики.

Другу позицію представляє вчений-теолог, який бачив можливість об'єднання та вдосконалення людства через релігійні цінності,

зокрема цінність любові. Але навіть при всій універсальності смислу християнської любові виникають сумніви, чи може вона об'єднати та вирішити всі проблеми мультикультурного людства? І що робити з християнською любов'ю, наприклад, науковцям-атеїстам або нехристиянам, представникам інших культурних традицій?

Питань та критичних коментарів, дійсно, виникає багато, тим паче, якщо враховувати історичну відстань, яка робить нас нібито більш «мудрішими» у порівнянні з визнаними вченими. Тим не менш, і сама наука, що не стоїть на місці, підкидає нові ідеї для роздумів, і соціокультурна реальність стрімко змінюється, в решті-решт виявляючи обмеженість будь-яких теоретичних побудов.

Зазначимо, що і у В. Вернадського і у П. Теяра де Шардена еволюційний процес має чітку лінійну спрямованість, незважаючи на те, що їхні роздуми містять багато ідей, які відповідають неklasичній та постнеklasичній науковим парадигмам. Але загалом еволюція постає як лінійний, безальтернативний процес, що неминуче має призвести до появи людини та переходу до ноосфери. Сучасна наука, оперуючи поняттями «складність», «нелінійність», «невизначеність», за якими стоять два базових поняття – «порядок» і «хаос», дає привід для переосмислення ідей Вернадського і де Шардена в новому контексті.

Сьогодні ми розуміємо, що живемо в непередбачуваному та невизначеному світі, який є результатом накладання та переплетіння багатьох різноманітних та різноспрямованих процесів. Є зрозумілим і те, що значна частина цих процесів зароджується саме у людському бутті, а також те, що людина, яку не можна ігнорувати в еволюції Землі та Життя загалом, є джерелом не тільки створювальних сил, але й потужних руйнівних сил, здатних через колективні ефекти знищити планету.

З огляду на все це, подальша еволюція життя на Землі виглядає не такою однозначною, якщо при цьому враховувати і можливість зникнення життя під впливом високоінтелектуальних технологій, за допомогою яких розвиток людства перестає бути «справою» лише Природи та Всесвіту. Розповсюдженням є порівняння людства з раковою пухлиною, що, розростаючись, врешті-решт, знищує себе і той організм, який був для неї живильним середовищем. Хіба це не варіант еволюції, точніше, її завершення?

У контексті осмислення нооетичної проблематики в наших попередніх роботах було проаналізовано низку серйозних ризиків, що вже постають перед людством через розмитість меж допустимості впровадження технологій (Запорожан, Донникова, & Ханжи, 2020, с. 226–229; Запорожан, Марічереда, & Ханжи, 2023, с. 78–80; Ханжи, 2014, с. 268–270).

Реалії, що складаються в умовах неконтрольованого впровадження в життєдіяльність розробок науково-технологічної індустрії, значно загострюють проблему збереження й розвитку «людського в людині»¹, коли береться до уваги не тільки тілесна специфічність людини, а сукупність властивостей несоматичного характеру. Ідеться про здатності мислити та комунікувати зі світом, сягати думками і почуттями трансцендентної сфери; про самоусвідомлення й саморозвиток, продукування та культивування цінностей, піклування про духовне життя. Немає сумніву, що розумова активність, враховуючи її сьогодишню могутність і ще більш вражаючі перспективи, спрямовуватиме людство шляхом технологічного прогресу.

Але чи є шлях розуму єдиним та безальтернативним? Чи існують інші «рецепти» зцілення людства?

Наука, філософія і релігія докладають багато зусиль (разом і окремо) для пошуку таких «рецептів», осмислюючи шляхи виходу з численних криз, накопичених людством тільки за минуле століття. Власне намагання представників різних видів знання об'єднатись заради «оздоровлення» людства вже можна розглядати як вихід на шлях зцілення, адже відновлення єдності людини зі світом вимагає цілісного знання про нього. З цього приводу доречно нагадати слова видатного фізика ХХ ст. Роберта Оппенгеймера: «Загальні закони людського пізнання, які можна проілюструвати відкриттями атомної фізики, не є чимось нечуваним і абсолютно новим. Вони існували і в нашій культурі, а в буддійській та індуїстській філософіях посідали більш значуще та важливе місце. Те, що наразі відбувається, є підтвердженням, продовженням і оновленням давньої мудрості» (цит. за: Капра, 2023, с. 22).

¹ У роботах, згаданих у попередньому абзаці, було, зокрема, розрізнено особистісний і загальнолюдський аспекти «людського в людині».

Ми впевнені, що синтез знань є одним з тих процесів, що визначають подальший історичний рух людства як суб'єкта ноосфери, але цей синтез має відбуватись на ціннісній основі, представленій моральністю. Власне такий синтез, позначений нами як зцілення, стає предметом роздумів нооетики.

Концепт нооетики (або етики розуму) виник в 2004 році¹ як результат осмислення ризиків саморуйнування людства, пошуку шляхів подолання негативних наслідків технологічного розвитку, відтворення неперервної еволюції ноосфери. Автор концепту Валерій Запорожан розглядає нооетику як стратегічний шлях, спрямований на збереження і розвиток Життя на основі принципу несуперечливого і гармонійного розвитку (коеволюції) людини і природи. Концептуальне значення в нооетичному знанні мають пріоритет гуманістичних цілей перед цілями науково-дослідними і комерційно-споживчими, почуття персональної та соціальної відповідальності за стан біо-і ноосфери, ставлення до природи як до етичного суб'єкта, що рівноправно долучається до стосунків людини з людиною. Зосереджуючись на набутті людиною цілісності через ціннісно орієнтоване знання, нооетика посилює моральну компоненту в розгортанні ноосфери.

Предметно нооетика була і залишається спрямованою передусім на етичні проблеми галузі медико-біологічних технологій як інструментарію охорони та зміцнення здоров'я, забезпечення виживання людини (саме через цей зв'язок і виникли первинні значення концепту зцілення – оздоровлення, одужання). Звісно це проблемне поле є сферою компетентності й біоетики, але якщо вона здатна розірвати коло вузькопрофесійної прив'язаності, вийти за межі корпоративних зобов'язань і, реалізуючи своє призначення, стати зовнішнім незалежним «аудитором» та «експертом», в такому ціннісному вимірі вона трансформується в нооетику (Запорожан, Марічереда, & Ханжи, 2023, с. 76).

Стрімке вдосконалення технологічної оснащеності людства, набуття технологіями «людиновимірних» характеристик (таких як «розумність», здатність навчатись та саморозвиватись),

¹ Див., наприклад, (Запорожан, 2015, с. 43–45; Запорожан, 2018, с. 70, 72–73; Запорожан, Донникова, & Ханжи, 2020, с. 222; Запорожан, Марічереда, & Ханжи, 2023).

проникнення їх в усі сфери життєдіяльності людини, зокрема і в медичну, потребує розширення проблемного поля нооетики. Епоха антропоцену змушує людину переосмислювати своє призначення в планетарній еволюції. Нооетичне мислення вимагає від неї турботи не тільки про життя та живе як таке, але також й про те, що з позицій науки приймається людиною як неживе. Це насамперед неорганічна природа, а також техносфера, представлена сьогодні високоінтелектуальними технологіями.

Зауважимо, що нооетичне мислення – це мислення планетарне, яке передбачає сприйняття Землі як єдиного живого утворення, в якому, саме на рівні його цілісного розуміння, зникають структурні відмінності між неорганічним та органічним, живим та неживим, а на перший план виходять функціональні зв'язки між ними – ті, що створюють наш Дім Життя.

У зв'язку з цим доречно згадати «Універсальну Декларацію прав Матері-Землі»¹, в якій зазначається, що Мати-Земля є унікальною неподільною саморегульованою спільнотою взаємопов'язаних форм життя, яка включає в себе, підтримує і відтворює всі форми життя. Кожна форма життя є самодостатньою частиною Матері-Землі. Так само, як людські істоти мають права людини, всі інші форми життя теж мають права, які є специфічними для їх виду або роду і відповідають їх ролі та функціям в популяціях, до яких вони входять. Права кожної форми життя обмежені правами інших форм життя, і будь-який конфлікт між їхніми правами повинен бути вирішений таким чином, щоб зберегти цілісність, рівновагу і здоров'я Матері-Землі.

Усвідомлення себе не тільки частиною людства, але й часткою Життя, потребує від кожної людини розширення морального простору,

¹ «Універсальна Декларація прав Матері-Землі» була запропонована для розгляду в ООН Всесвітньою Народною Конференцією з питань зміни клімату та прав Матері-Землі, яка відбулась 22–23 квітня 2010 року в місті Кочабамбе (Болівія) з ініціативи президента Болівії Ево Моралеса. Але вона не стала офіційним міжнародним документом. Проте, в різних країнах на регіональному або національному рівнях обговорюється і просувається ідея про визнання прав природи. Концепція захисту прав природи, натхненна подібними ініціативами, існує в міжнародному праві, зокрема через визнання екоциду та розширення прав природоохоронного законодавства (див. главу 4).

який стає простором індивідуальної відповідальності за колективне існування. Але тут виникає ще одне принципове доповнення ідей Вернадського і де Шардена. Необхідно зазначити, що в їхніх роздумах індивідуально-неповторний рівень людського життя ніби поглинається загальним еволюційним процесом. Зрозуміло, що «масштаби» мислення вимагали зосередитись на людстві як цілому (цього вимагає принцип еволюції – жертвувати одиничним заради загального).

Проте для розуміння ролі людини як активної складової еволюційного процесу останній слід представляти двоспрямованим – від множинності індивідуальних людських існувань до ноосферного виміру (або ще вищого, метафізичного, рівня) і навпаки – від ноосфери як колективного буття людства до індивідуальних життєвих світів. У цій «рекурсивній петлі» картина еволюції значно ускладнюється, виявляються її альтернативність та неоднозначність. З іншого боку, стають «видимими» і шляхи зцілення (узгодження) індивідуально-особистісного і соціального, колективного, проступають сутнісні еволюційні зв'язки.

Яким чином мультикультурному людству з величезним розмаїттям людських способів «закинутості в світ» (М. Гайдеггер), якщо й не дістатися у найближчому майбутньому, то, щонайменше, стати на шлях до того омріяного стану комплементарності всіх та кожного до всіх і вся¹, всеохоплюючої цілісності, яка яскраво позначена теярівським символом «точка Омега»?

¹ Проблему пошуку коеволюційного шляху становлення людської цивілізації не було обійдено увагою і в наших власних розвідках. Зокрема, його осмислення було запропоновано в попередніх дослідженнях одного з авторів цієї монографії у межах розробки та низки подальших реконструкцій *концепції антропного часу* – див. (Ханжи, 2014; Запорожан, Донникова, & Ханжи, 2020; Khanzhy, & Lyashenko, 2023). На підставі положення про принципову відмінність активності людини на різних рівнях її буття, від особистісного до загальнолюдського (в аспектах тривалості, послідовності, інтенсивності та, що особливо важливо, смислової насиченості, визначеної свободою волі), було заявлено про складну багаторівневу структуру людської темпоральності («часова матриюшка»). Водночас було обґрунтовано найоптимальніший, на наш погляд, спосіб інтеграції різнопланових темпорально-екзистенціальних сенсів – той, що ґрунтований *принципом комплементарності*, який є практично позбавленим недоліків таких крайнощів, як принципи суперечливості та синхронності (Запорожан, Донникова, & Ханжи, 2020, с. 131–132; Ханжи, 2014, с. 221–224).

Людство вже має відповідь – це шлях моральності та доброчесності. Ми маємо на увазі не моральний релятивізм мультикультурного людства, а моральність, яка тяжіє до Абсолютів метафізичного виміру Життя, а в людському житті втілюється в загальнолюдських цінностях, орієнтація на які розкриває кожну людину для діалогу та комунікації. Саме загальнолюдські цінності, що були вигодувані й вистраждані багатотисячолітньою історією, очевидно, мають стати основою людського руху до єдності та гармонійності. Любов, сім'я, рідний дім, здоров'я, щастя, добробут – всі ці поняття належать до скарбниці цінностей, які пробуджують в кожній людині людяне – те, що відрізняє її від тваринного і наближує до метафізичного.

Таким чином, моральність є результатом колективних, кооперативних ефектів, без яких унеможлиблюється становлення людства як цілісності, і водночас вона є проявленням неповторності «людяності» кожної окремої людини. Додамо, що мораль стає способом узгодження не тільки міжособистісних та міжгрупових взаємин – культурних, політичних, наукових, релігійних тощо. Зароджуючись в життєвому світі людини, мораль «притягує» до смислового простору культури живе і неживе, включаючи і штучне, перетворюючи предмети зовнішнього середовища на об'єкти відповідальності людини.

Тож нооетика, зосереджуючись на планетарному рівні життя людини, концептуально охоплює різні масштаби її існування, об'єднуючи їх етичним розумом. Ключовим концептом нооетики стає зцілення, яке в залежності від контексту висвітлюється різними смисловими відтінками. Виділимо основні з них, які розкрити в попередніх главах.

Е загальному розумінні зцілення – це постійне відновлення єдності людини зі світом (Природою, Універсумом) для досягнення повноти життя, що виражається у здоров'ї та щасті.

В суто медичному контексті зцілення зв'язується з поняттям «здоров'я» (буквально «зцілення», «одужання») і розуміється як постійне відновлення гармонійного стану та функціонування організму/тіла/тілесності людини. Моральний аспект зцілення проявляється в кооперації, співпраці лікаря та пацієнта, в якій зростає значущість особистості лікаря, а його знання та доброчесність стають запорукою одужання.

У біоетичному контексті зцілення розглядається як пошук та використання технологій оздоровлення людини з орієнтацією на цінність Життя та всіх його форм. Смыслове навантаження концепту зумовлює розширення проблемного поля біоетики, оскільки передбачає відповідальність людини не тільки за природу в її традиційному розумінні. Від медика потребується володіння планетарним мисленням, екологічною свідомістю, а також відповідною методичною та методологічною культурою.

Зцілення в медичному та біоетичному контекстах стає базовим концептом, який розкриває зміст та спрямованість розвитку *ноомедицини*.

Власне в ноетиці зцілення означає *об'єднання* людства заради збереження Життя, *узгодження* індивідуальних прагнень людей до добробуту та щастя з еволюцією Природи та Всесвіту шляхом пізнання та прийняття відповідальності кожного за Життя в усіх його проявах.

Слід підкреслити, що ноетика, виходячи з цінності Життя, спрямована на об'єднання Розуму та Добра, що само по собі також є шляхом зцілення. По-перше, це визначає практичну спрямованість ноетики, оскільки тільки в різноманітних соціокультурних практиках (однією з яких є медицина) можливе створення такої єдності. По-друге, зростає значущість особистості, яка є носієм і розумності, і моральності, а тому її зусилля, воля, прагнення до знань та цілісної самореалізації визначають, чи виникне спів-буття Розуму та Добра на планетарному рівні.

Отже, ноетика спрямована не тільки на медицину та біоетику. В сучасних реаліях ми можемо говорити про необхідність володіння ноетичним мисленням кожною освіченою людиною. Це означає, що концепт зцілення може і має стати ключовим і для освіти (насамперед медичної).

Але не слід забувати, що Древо пізнання – лише одне з дерев Едемського саду, і людині судилося спробувати саме його плоди. Можливо, настав час згадати і про інші дерева, про Сад-Рай, який може бути не тільки символом щасливого минулого, але й не менш щасливого майбутнього.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Апель, К.-О. (2001). *Трансформация философии* (В. Куренной, & Б. Скуратов, Пер.). Москва: Логос. (Оригинальный труд опубликован в 1973 г.).
- Вернадский, В. И. (2013a). Биосфера и ноосфера. В *Биосфера и ноосфера* (Т. 1, с. 50–209). Львов: ВК «АРС».
- Вернадский, В. И. (1991). *Научная мысль как планетарное явление* (А. Л. Яншин, Ред. ; А. Л. Яншин, & Ф. Т. Яншина, Предисл. и прим.). Москва: Наука.
- Вернадский, В. И. (2013b). Ноосфера. В *Биосфера и ноосфера* (Т. 1, с. 249–257). Львов: ВК «АРС».
- Вернадский, В. И. (2013c). Фрагменты из научных трудов, статей, писем и дневников В. И. Вернадского, отражающие зарождение и развитие идей о переходе биосферы в ноосферу. В *Биосфера и ноосфера* (Т. 1, с. 258–321). Львов: ВК «АРС».
- В Українській православній церкві закликали боротися не з гей-парадами. (2013, Травень 23). *Українська правда*. <https://www.pravda.com.ua/news/2013/05/23/6990582/>
- Дуйкін, В. Р. (2002). Концепт ноосфери в філософії П. Тейяра де Шардена. *Культура народів Причорномор'я*, 31, 234–238.
- Єршова-Бабенко, І. В., & Жижко, Т. А. (2024). *Психомірність людини та її поведінки: монографія*. Київ.
- Запорожан, В. М. (2015). *Етюди про моральність. Нооетичний аспект*. Одеса: ОНМедУ.
- Запорожан, В. М., Марічереда, В. Г., & Ханжи, В. Б. (2023). Нооетичні аспекти взаємодії людини та природи в добу технологічних викликів (В. Шпак, Упоряд.; С. Табачников, Заг. ред.). У *Освіта і наука в період глобальних криз та конфліктів у XXI столітті: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції, 8–9 грудня 2023 року* (с. 71–81). Київ: ДП «Експрес-об'ява».
- Запорожан, В. Н., Донникова, І. А., & Ханжи, В. Б. (2020). *Между добром и злом: нравственное самоопределение человека: монография*. Одесса: ОНМедУ.
- Запорожан, В. Н. (2018). *Этюды о нравственности*. Одесса: ОНМедУ.
- Капра, Ф. (2023). *Дао фізики. Дослідження паралелей між сучасною фізикою і східною філософією* (О. Музиченко, Пер.). Київ: КМ-Букс. (Оригінальна праця опублікована у 1975 р.).
- Кривцова, Н. (2020). Створювальні сили створювального знання особистості професіонала: SMART-модель «МАПА» як методологічний

- і методичний інструментарій. У *Актуальні проблеми психології : збірник наукових праць Інституту психології імені Г. С. Костюка НАПН України* (Т. 6, вип. 17, с. 147–166). Київ – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка.
- На дні Маріанської западини знайдені гігантські одноклітинні амеби. (2011, Жовтень 24). *INFONOVA*. <https://infonova.org.ua/biomed/na-dni-marianskoyi-zapadyny-znajdeni-hihantski-odnoklitynni-ameby.html>
- Мак-Грат, А. (2008). *Інтелектуальні витoki європейської Реформації* (М. Климчук, & Т. Цимбал, Пер.). Київ: Ніка-Центр. (Оригінальна праця опублікована у 2003 р.).
- Морен, Э. (2004). Принципы познания сложного в науке XXI века. В Н. К. Удумян (Сост. и отв. ред.). *Вызов познанию. Стратегии развития науки в современном мире* (с. 7–26). Москва: Наука.
- Платон. (2000). *Держава* (Д. Коваль, Пер.). Київ: Основи.
- Рідлі, М. (2019). *Еволюція всього: як виникають ідеї* (М. Солдаткіна, Пер. з англ.). Київ: КМ-БУКС. (Оригінальна праця опублікована у 2015 р.).
- Рудько, Г. І., & Адаменко, О. М. (2014). *Тиск на біосферу: реанімація чи шлях на Марс*. Київ ; Чернівці: Букрек.
- Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). (б. д.). *Наука и религия*. Получено апреля 10, 2025 с <https://topreading.net/bookread/200394-svyatitel-luka-voino-yaseneckii-nauka-i-religiya>
- Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). (2019). *Я полюбил страдание. Автобиография*. Почаев: Свято-Успенская Почаевская Лавра.
- Сітнікова, І. (2020, Жовтень 24). «Це його особиста думка»: Римсько-католицька церква в Україні відхрестилась від слів Папи про підтримку гей-шлюбів. *Hromadske*. <https://hromadske.ua/posts/ce-jogo-osobista-dumka-rimsko-katolicka-cerkva-v-ukrayini-vidhrestilas-vid-sliv-papi-pro-pidtrimku-gej-shlyubiv>
- Скиба, О. П. (2021). Екологічна культура людини як основа гармонійного розвитку суспільства. *Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія*, 2, 112–117.
- Фейерабенд, П. (1986). Утешение для специалиста. У И. С. Нарский (Ред.) ; А. Л. Никифоров (Пер.). *Избранные труды по методологии науки* (с. 109–124). Москва: Прогресс.
- Хакен, Г. (2005). *Информация и самоорганизация. Макроскопический подход к сложным системам* (2-е изд.). (Ю. А. Данилов, & А. В. Берков, Пер.; Ю. А. Климонтович, предисловие). Москва: КомКнига. (Оригинальный труд опубликован в 1988 г.).
- Ханжи, В. Б. (2025). Взаємодія науки і релігії: епістемологічний аспект. Частина перша. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*, 1, 130–137. <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.1.17>

- Ханжи, В. Б. (2024а). Виникнення та становлення людини у теорії еволюціонізму: суперечливі моменти та критичні стріли. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*, 2, 46–57. <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2024.2.6>
- Ханжи, В. Б. (2024b). Володимир Вернадський: від концепції біосфери до ідеї ноосфери (В. Шпак, Упоряд.; С. Табачников, Заг. ред.). У *Освіта і наука в Україні в період глобальних викликів сьогодення: матеріали II Міжнародної науково-практичної конференції* (с. 118–125). Київ: ДП «Експрес-об'ява».
- Ханжи, В. Б. (2014). *Парадигми времени: от онтологического к антропологическому пониманию: монография*. Херсон: Гринь Д. С.
- Цebro, О. В. (2017). Вчення В. І. Вернадського про ноосферу як база для інноваційного забезпечення екологічного розвитку регіонів (ноорегіонів). *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Економіка і управління*, 28(1), 5–10.
- Цофнас, А. Ю. (1999). *Теория систем и теория познания: монография*. Одесса: Астропринт.
- Швецова-Водка, Г. (2018). Учення про ноосферу як підстава розвитку ноокомунікології. *Український журнал з бібліотекознавства та інформаційних наук*, 2, 10–23.
- Шинкарук, В. І. (Гол. ред.), та ін. (2002). *Філософський енциклопедичний словник*. (Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України). Київ: Абрис.
- Assembly of Canonical Orthodox Bishops of the United States of America. (2015, August 12). *2013 Assembly of Bishops Statement on Marriage and Sexuality: From the Assembly of Bishops to our Orthodox Faithful*. <https://web.archive.org/web/20150812084239/http://www.assemblyofbishops.org/about/documents/2013-assembly-statement-on-marriage-and-sexuality>
- Carey, M. (2020, October 21). Evgeny Afineevsky's on his 'Francesco' documentary that made worldwide headlines with Pope Francis' comments about LGBT unions. *Deadline*. <https://deadline.com/2020/10/evgeny-afineevsky-francesco-rome-film-festival-pope-francis-interview-news-1234601531/>
- Carter, B. (1983). The anthropic principle and its implications for biological evolution. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, A310(1512), 347–363.
- Catechism of the Catholic Church. Part Three. Life in Christ. Section Two. The Ten Commandments. Chapter Two. "You shall love your neighbor*

- as yourself". Article 6. *The sixth commandment*. (2010, October 25). <https://spot.colorado.edu/~tooley/CatholicSexualEthics.pdf>
- Dawkins, R. (2006). *The God delusion*. London: Bantam Press.
- Flavius Josephus. (1857). *Antiquities of the Jews*. In W. Whiston (Trans.). *The works of Flavius Josephus, the learned and authentic Jewish historian: To which are added three dissertations concerning Jesus Christ, John the Baptist, James the Just, God's command to Abraham, etc. With a complete index to the whole* (pp. 27–550). Auburn and Buffalo: John E. Beardsley.
- Frank, A. (2020, December 31). A new frontier is opening in the search for extra-terrestrial life. *The Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/outlook/2020/12/31/breakthrough-listen-seti-technosignatures/>
- Gould, S. J. (2000). Abscheulich! (Atrocious!): Haeckel's distortions did not help Darwin. *Natural History*, 3, 42–49.
- International Commission on Stratigraphy. (2015, January). *International chronostratigraphic chart*. <https://stratigraphy.org/ICSchart/ChronostratChart2015-01.pdf>
- Japan Marine Science and Technology Center. (n. d.). *Japan Atlas: Advanced Technology*. Received April 10, 2025 from <https://web-japan.org/atlas/technology/tec03.html>
- Khanzhy, V. B., & Lyashenko, D. M. (2023). The interpretation of Husserl's time-consciousness in the reconstruction of the concept of anthropic time. Part two. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 24, 101–117. <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i24.295485>
- Kuhn, T. S. (1996). *The structure of scientific revolutions* (3rd ed.). Chicago ; London: University of Chicago Press.
- Le Roy, E. (1927). *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*. Paris: Boivin & Cie.
- Luther, M. (2017, July 10). *The 95 theses*. Internet Archive Wayback Machine. <https://web.archive.org/web/20170710130656/https://www.luther2017.de/en/martin-luther/texts-sources/the-95-theses/>
- Piltdown: 100 years on. (2012, December 4). *The Geological Society*. <https://webcitation.org/6I1yyVt5Q?url=http://www.geolsoc.org.uk/>
- Popper, K. R. (2005). *The logic of scientific discovery*. London; New York: Routledge Classics.
- Popper, K. R. (1996). The myth of the framework. In M. A. Notturmo (Ed.). *The myth of the framework: In defence of science and rationality* (p. 33–64). London, New York: Routledge.
- Prigogine, I., & Stengers, I. (2017). *Order out of chaos: Man's new dialogue with nature*. London: Verso.

- Richardson, M. K., Hanken, J., Gooneratne, M. L., Pieau, C., Paynaud, A., Selwood, L., & Wright, G. M. (1997). There is no highly conserved embryonic state in the vertebrates: Implications for current theories of evolution and development. *Anatomy and Embryology*, 196(2), 91–106.
- Richards, R. J. (2009). Haeckel's embryos: Fraud not proven. *Biology & Philosophy*, 24, 147–154.
- Saint Augustine. (1990). *The works of Saint Augustine: A translation for the 21st century. Sermons II (20–50) on the Old Testament* (E. Hill, Trans. & Notes ; J. E. Rotelle, Ed.). Brooklyn, New York: New City Press.
- Spengler, O. (1918). Form and Actuality. Ch. F. Atkinson (Trans. with notes). *The Decline of the West* (Vol. 1). London: George Allen & Unwin LTD.
- Teilhard de Chardin, P. (1952). *Ce que le monde attend en ce moment de l'Église de Dieu: Une généralisation et un approfondissement du sens de la Croix*. Paris.
- Teilhard de Chardin, P. (1962). *L'énergie humaine*. Paris: Éditions du Seuil.
- Teilhard de Chardin, P. (1960). *The Divine Milieu: An Essay on the Interior Life* (B. Wall, Gen. ed., Trans.). New York: Harper & Row.
- Teilhard de Chardin, P. (1959). *The Phenomenon of Man* (B. Wall, Trans. ; Sir J. Huxley, Introduction). New York: Harper & Brothers Publishers.
- Warman, M. (2011, May 17). Stephen Hawking tells Google 'philosophy is dead'. *The Telegraph*. <https://www.telegraph.co.uk/technology/google/8520033/Stephen-Hawking-tells-Google-philosophy-is-dead.html>
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus logico-philosophicus* (B. Russell, Introduction). London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd ; New York: Harcourt, Brace & Company, Inc.
- Yershova-Babenko, I. V., & Malchenko, V. V. (2025). On the issue of the specificity of philosophical interpretation of natural scientific (synergetics) and socio-humanitarian (psychosynergetics) knowledge. Inter- and transdisciplinary research. In *Philosophy of science in the historical-philosophical dimension: Scientific monograph* (p. 84–98). Riga: Baltija Publishing. <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-469-6-6>

ПІСЛЯМОВА



«Людина нерозривно пов'язана в одне ціле з життям усіх живих істот, що існують або коли-небудь існували», – ці слова Володимира Вернадського могли б бути епіграфом, але ми завершуємо ними наші роздуми. «Одне ціле з життям усіх живих істот» передбачає не тільки спільну біологічну основу, оскільки для людини життя – це пізнання, комунікація, повага, визнання прав, співдружність, емпатія, довіра, турбота, які забезпечують об'єднання людства з усім, що існує, в єдиний еволюційний процес.

Якщо людство існує як певна форма Життя, то це означає, що десь серед численних людських шляхів є ті, що сполучають не тільки індивідуальне та колективне, а й людське життя з іншими його формами. Але це «десь» постійно висковзує навіть від найдопитливішої думки. Тому ми зосередили увагу на тих феноменах, у яких найбільшою мірою проглядаються колективні ефекти, тож сподіваємось, що результати наших пошуків стануть поштовхом для подальших самостійних роздумів читачів.

Зрозуміло, що в дослідженні проблеми походження та розвитку життя у фокус нашого пошуку потрапила насамперед його людська форма. Ми зупинились на особливостях таких підходів у розв'язанні цієї проблематики, як: класичний (дарвінівський) еволюціонізм, а також альтернативні еволюціоністські вчення – концепції біосфери та ноосфери Володимира Вернадського і П'єра Теяра де Шардена.

Відзначимо, що ключові дарвінівські принципи розвитку живого, природний добір та боротьба за існування, хоча і зберігають наукову значущість донині, проте не розкривають усю різноманітність

еволюційних процесів та форм життя. Недооцінка самоорганізаційних властивостей живих систем; нехтування принципом «індивідуального підходу» у формуванні умов становлення живої речовини на клітинному рівні; відсутність чітких критеріїв статусу перехідної (проміжної) форми між предками та потомками (наприклад, між людиноподібними мавпами та родом Номо), як і нерозв'язаність фундаментальної проблеми переходу матерії від неживого до живого її станів – ці та інші слабкі місця класичного еволюціонізму змушують звертатись до альтернативних теорій.

Набагато масштабніше еволюційний процес представлений у Вернадського, який вписує розвиток живої природи в контекст загального геохімічного руху. Геобіохімічні процеси і породжувані ними еволюційність вибудовуються у взаємодії ендегенних та екзогенних чинників. При цьому розвиток живої природи ґрунтується не тільки на «боротьбі за існування», але й на узгодженні сутнісно різних тенденцій, чинників, джерел активності. Наголошуючи на закономірності виникнення сфери живого в контексті геологічної еволюції, а також на вкоріненості становлення людства в загальній біосферній динаміці, Вернадський заклав фундамент свого вчення про ноосферу низкою аксіом:

1) наука підготовлена планетарною геологічною еволюцією і виникає на етапі переходу біосфери в ноосферу;

2) продуктивність і перспективність наукової діяльності проявляється суто в колективних формах;

3) фундаментальні тенденції розвитку людської думки зумовлені самою сутністю еволюції Землі, тому закономірним є зміцнення і ускладнення зв'язку наукових ідей з досягненнями попередніх поколінь.

Подібні акцентуації (проте на інших, теїстично-еволюціоністських підставах) зроблені у вченні Теяра де Шардена, який наголошує на необхідності врахування в еволюції біосфери як зовнішніх факторів, так і іманентних (самоорганізаційних) властивостей живих об'єктів, зауважує на коеволюційному характері їхньої взаємодії. Для нас дуже важливим є намагання філософа розкрити значущість й унікальність людини у Всесвіті і водночас уникнути крайнощів антропоцентризму. Кожна людина у Теяра де Шардена – це автономний «мікросвіт»,

що розгортає себе у загальнолюдській еволюції. Остання відбувається в контексті цілісних процесів розвитку живого, а саме життя є субстанційальною ознакою всекосмічного руху, потенційно («переджиттево») закладеною ще на первинних етапах еволюції Землі і Всесвіту. Експансія життя у Теяра де Шардена розкривається як цілісна еволюційна динаміка. Біогенез, підготувавши психо- і ноогенез, через останній (мисленнєвий) етап досягає вищої еволюційної точки («точки Омега»), коли світобудова набуває статусу Божественного Середовища («наджиттєва» стадія) – ідеальної сфери злиття Бога з людьми і природою загалом. Причому конкретні одиниці світу в такій гармонійній єдності не втрачають своєї ідентичності й автономності.

Обидва мислителі наголошують на значущості етико-аксіологічного виміру ноосфери, на еволюції колективної моралі заради збереження нашого спільного дому. Вернадський фокусує увагу на відповідальності вчених за результати їхньої пошукової роботи з перебудови біосфери. Саме моральність, на його думку, є джерелом руху людської цивілізації до ноосферних ідеалів. У роздумах Теяра де Шардена цю ідею збагачено тезою щодо персонального складника у загальнолюдській справі. Кожна особистість, представляючи себе Богові комплексами чеснот, робить свій внесок у різноманітне, багатоступеневе, але об'єднане принципом любові до ближнього, цілісне й гармонійне Божественне Середовище.

Розглянуті еволюціоністські ідеї дали нам можливість визначитись з ключовим концептом, який зв'язав основні етапи природної еволюції з пізнавально-етичними, духовними прагненнями людини. На початку роботи цей смисловий стрижень сприймався нами, скоріш, інтуїтивно, ніж ясно усвідомлювався. Зараз, коли базові смисли концепту «зцілення» вже прописані, ми можемо дозволити собі дещо додати. Не дивно, що відправною точкою для авторів стали два поняття – «життя» та «здоров'я». Життя для людини означає єдність її космо-природно-соціо-культурних вимірів. Утворюючи унікальні комбінації, вони визначають сутність людини як особистості й особливості людства як втілення космічної форми Життя.

Поняття «здоров'я» притягнуло цілий шлейф смислових асоціацій, безпосередньо пов'язаних з медициною і, ширше, з базовими цінностями будь-якої культури, серед яких здоров'я посідає одне з перших

місць. А разом з ним добробут, мир, гармонія і, звісно, щастя, яке визначає смислову наповненість та мету кожного людського життя. З'ясувалось, що поняття «здоров'я» важливе не тільки для медицини, але і для будь-якої іншої сфери людської діяльності, якщо розглядати її як боротьбу з численними «хворобами» суспільства. Таким чином, концепт «зцілення» відображає якісний стан життя людини загалом (добробут, здоров'я, щастя), тобто як шляхи до нього (поєднання, узгодження, гармонізацію), так і результат (цілісний життєвий світ людини, що охоплює масштаби її організму і сягає масштабів Всесвіту). Якщо на індивідуальному рівні інтегративним показником якості життя є здоров'я, то на планетарному рівні стан людства оцінюється через концепт зцілення в усіх його базових значеннях.

Що ж об'єднує ці рівні? Звісно, людина. Більш конкретно – щаслива людина. Але ми намагались відійти від антропоцентризму і представити її як «життя серед Життя», яке має власну унікальність (як і інші його форми), але це не робить його «вищим» за все інше. На нашу думку, винятковість людини полягає в її здатності думати і діяти як морально-розумна істота, співміряти суто раціональну діяльність критеріями моральності. Це, так би мовити, перший пласт «зцілення» – поєднання розумності та моральності, яке виникає (або не виникає) в особистісному бутті людини. Необхідність постійного узгодження «доводів розуму» та «доводів серця» змушує людину постійно прокладати власний життєвий шлях, переосмислюючи ціннісні пріоритети, один з яких – цінність Життя – має залишатись незмінним.

Завдання людини як морально-розумної істоти – підтримувати рушійні сили еволюції Життя, робити їх дієвими в масштабі планети – в тому масштабі, з якого перед нею відкривається безмежність світу Життя і можна відчутти серцем або наблизитись думкою до шарденівської «точки Омега». Зцілення в таких масштабах осмислюється нами через концепт ноетики, в якому сходяться медичний, біоетичний та ноосферний аспекти людської діяльності.

Поняття «зцілення» інтерпретується нами як у широкому, так і вузькому (практично-орієнтованому) сенсах. Загальна оцінка еволюційного процесу дала можливість розглянути кожні наступні еволюційні рівні як надання цілісності попереднім стадіям. У такому

контексті ми розглядаємо: біосферний розвиток – як процес докорінного перетворення неживої природи, становлення психо- та ноосфери – як трансформацію органічної та неорганічної сфер, нарешті, моральність – як ціннісну інтеграцію розуму в космічний і планетарний еволюційний процес. Стає все більш очевидним, що зцілення людської природи шляхом розумової еволюції можливе і виправдане тільки тоді, коли розум узгоджений з мораллю.

Водночас практична спрямованість ноетики полягає в тому, що вона має на меті розширити проблемне поле та завдання медицини, ставлячи в її центр людину не тільки як біологічну, але й духовну, метафізичну істоту. В медичній сфері значущість індивідуального людського життя виявляється насамперед у характері стосунків лікаря і пацієнта. Зазначимо, що йдеться не про соціальні ролі, а про особистості, про комунікацію «життєвих світів», один з яких звертається по допомогу, оскільки потребує зцілення, а інший готовий допомогти, оскільки в цьому його місія. Тож, напевно, слід розрізняти поняття «лікувати», в якому фіксується спрямованість діяльності лікаря на окремі «частини» людського організму / тіла / психіки, і поняття «зцілювати», осмислення якого потребує від лікаря широти світогляду і масштабності мислення та перетворює його на цілителя, який, до речі, спроможний пробудити в пацієнті власні зцілюючі сили.

По суті, йдеться про ноетичне мислення сучасного лікаря, адже лікар має виходити не з моделі хвороби (яка відображає «зруйновану» цілісність людини), а з моделі здоров'я (розуміння цілісної природи людини та шляхів до її відтворення), створення якої можливе тільки в контексті ноетики. Отже, ноетичне мислення передбачає здатність до інтеграції знань не тільки з різних галузей науки, але й з наукового та позанаукового знання; не лише оперування логікою та раціональністю, а й довіра «серцю» – почуттям, інтуїції, осяянням, аргументам совісті та моральності. Ноетичне мислення є основою майстерності та професіоналізму лікаря, його затребуваній спроможності трансформувати теоретичну модель здоров'я в конкретні методи лікування, змінюючи медичну практику і через неї роблячи життя людей хоча б трішки щасливішим.

Хтось скаже, що цілком можна уявити людину, яка відчуває себе щасливою, незважаючи на хворобливий стан. Але, скажуть інші,

ймовірно, її ошасливає промінь надії на очікуване одужання. Проте, чи можливе таке, щоб людина була щасливою усвідомлено всупереч значному погіршенню здоров'я, – це питання щонайменше дискусійне, хоча слід визнати, що дати на нього відповідь «так» наважаться тільки найвідчайдушніші.

Міркування про різноманітні критерії здоров'я і зціленості вказують на те, що здорова (зцілена) людина – це та, в якій сформовано / відновлено цілісність компонент її життя і діяльності, яка досягла не лише соматичної збалансованості, але й духовно-душевно-тілесної гармонійної єдності. Без надання здоров'ю значення «зцілення» життєвий світ людини у його позитивному розумінні трансформується на трясовину з дуже сумними перспективами, а наша перманентна спрямованість до щасливого життя – на «марну пристрасть» (Ж.-П. Сартр). Розкриття змісту здоров'я як зцілення передбачає врахування метафізичного виміру людини та людського життя, через який відкривається можливість узгодження та поєднання культивованих різними науками фізичного, психологічного та соціального аспектів здоров'я.

Розширення поняття «здоров'я» відкриває можливості для вибудовування синергійного проєкту реалізації наукових та релігійних потенцій у виявленні морального виміру ноосфери та становленні нооетики. Порівняння цих форм культури на підставі предметної орієнтованості виявило їхню принципову відмінність і, відповідно, відсутність «конфлікту інтересів». Водночас, використовуючи критерій основи визнання та прийняття істини та долаючи давню традицію протиставлення віри та раціонального знання, ми показали перспективи узгодження пізнавальних зусиль релігії та науки через взаємопроникнення їхніх елементів. При цьому йдеться і про збереження самотності й автономності цих культурних форм, про їхню доповнюючу взаємодію як консервативного (релігія) й динамічного (наука) видів знання.

Отже, в наших роздумах ми зосередились на шляхах до щастя, адже, як з'ясувалось, людина є єдиною живою істотою, яка усвідомлює своє прагнення бути щасливою і намагається його реалізувати. За своїми глибинними смислами щастя означає відтворення єдності людини, її життєвого світу зі світом навколо, тобто воно

і є «зціленням» у базовому, онтологічному сенсі. Унікальна сутність кожної людини зумовлює розмаїття шляхів зцілення, водночас універсальне людське в кожній людині залишає надію на те, що різноманітні шляхи мультикультурного людства все ж таки зійдуться. Врешті-решт кожен має зрозуміти, що деактуалізація питань морального виміру ноосфери практично унеможлиблює розв'язання глобальних проблем, перед якими опинилось людство. Можливо, саме в пошуку способів розв'язання цих проблем людина, орієнтуючись на моральність як основу Життя, довірить «серцю» визначення мрії, а розуму – прокладання шляху до неї.

НОТАТКИ

Наукове видання

**ЗАПОРОЖАН Валерій Миколайович
ХАНЖИ Володимир Борисович
ДОННІКОВА Ірина Анатоліївна**

**ШЛЯХИ ЗЦІЛЕННЯ ЛЮДСТВА:
ЖИТТЯ. РОЗУМ. МОРАЛЬНІСТЬ**

Монографія

Верстка	<i>Н. Ковальчук</i>
Дизайнер	<i>В. Грицик</i>
Обкладинка	<i>В. Савельєва</i>
Технічне редагування	<i>О. Гринюк</i>



Підписано до друку 18.09.2025 р.
Формат 70х100/16. Папір офсет.
Цифровий друк. Гарнітура Warnock.
Ум. друк. арк. 28,44. Наклад 300.
Замовлення № 0725-051.

Видавництво та друк: Олді+
65101, м. Одеса, вул. Інглезі, 6/1
тел.: +38 (095) 559-45-45, e-mail: office@oldiplus.ua
Свідоцтво ДК № 7642 від 29.07.2022 р.
Замовлення книг:
тел.: +38 (050) 915-34-54, +38 (068) 517-50-33
e-mail: book@oldiplus.ua

