

ТЕЛЕОЛОГІЧНИЙ ФУНКЦІОНАЛІЗМ ПАВЛА ВЕРІСАГА

Назва, яку Павло Верісаг (1929 – 1996 рр.) дав своїй філософії, вказує на дві її відмінні риси: телеологічний підхід до аналізу будь-якої системи, а також онтологічний та антропологічний функціоналізм.

Телеологічні побудови відомі у історії філософії вже у Аристотеля, який розвивав так звану іманентну телеологію, яка фіксує «ентелехію» як завершення розвитку внутрішньої мети людини та природи [1,242]. Ідеї іманентної телеології віддзеркалюються у монадології Лейбніца, філософії тотожності Шеллінга, абсолютному ідеалізмі Гегеля.

Зовнішня телеологія, тобто вчення про «зовнішню доцільність» розвитку світу та людини частково мали місце у Х. Вольфа (1679 – 1754 рр.), німецького філософа-раціоналіста й просвітника, послідовника Декарта й Лейбніца, вчителя М. Ломоносова [2,184,194]. На думку В. Вундта, «у своєму телеологічному розумінні природи Вольф близько примикає до Лейбніца, утім, перетворюючи його іманентні цілі природи у зовнішню антропоморфічну телеологію, яка з цього часу і панує в усій філософії німецького просвітництва» [2,194-195].

Телеологічний підхід у філософії більш пов'язаний з формуванням об'єктивно-ідеалістичних онтологій і у цьому відношенні протистоїть матеріалістичному детермінізму, у витоків якого стояв Демокрит.

Павло Верісаг, будучи об'єктивним ідеалістом та діалектиком, у створенні своєї онтології відмічав, що «прагнення до мети є невід'ємною якістю розуму... Абсолютний Розум також володіє фактором доцільності, але тільки у більш всеосяжному вигляді» [3, 109-110].

Торкаючись дефініції категорії «мета» філософ прямо вказує, що «...в поняття «мета» ми вкладаємо той самий зміст, який використовувався Аристотелем та Гегелем: мета – це природний потенційний результат внутрішнього розвитку «предметів природи» та природи в цілому» [3, 110].

В той самий час, іманентна телеологія не повністю задовольняє Павла Верісага навіть у галузі натурфілософії, де вона традиційно володарювала до ХІХ ст. Філософ вважає, що «не можна не бачити

певну доцільність у розвитку живих організмів, хоча можна відмітити й те, що мета не властива живому організму іманентно, а нібито привнесена ззовні, тобто **органічна** доцільність виявляється доцільністю **функціональною**» [3, 111].

Доцільно нагадати у зв'язку з таким перехрещенням телеології та функціоналізму, що поняття «функція» в науці та філософії іде від Г. Лейбніца, але сам він використовував це поняття стосовно фізичних та математичних явищ.

Втім, філософське розуміння поняття «функція» у Павла Верісага, за його власним висловом, пов'язане з логіко-методологічною концепцією функції у Ернеста Нагеля, американського філософа ХХ ст., який народився у Чехії. Нагель виділяв чотири значення поняття «функція»:

- сукупність процесів, які мають місце всередині даного об'єкту;
- взаємозалежність між двома та більше перемінними факторами;
- означення процесів, які здійснюються явищем у цілому;
- означення повної сукупності усіх наслідків, які об'єкт спричиняє для системи в цілому або для її елементів.

У Павла Верісага ми частіше зустрічаємось із другим з цих значень, так чи інакше пов'язаним із класичною фізикою ХVII – ХVIII ст. та тлумаченням функції Лейбніцем.

Саме так його функціоналізм пов'язаний з поняттям Гегеля про «суттєве відношення», яке, за думкою Гегеля, є істина будь-якого існування [4, 570, 576, 586].

У філософській праці «Всеобщий мир и личность» мислитель аналізує телеологію трансцендентну та іманентну, зв'язуючи її із зовнішніми та внутрішніми цілями Мегасвіту, макро- та мікросвіту, природи, суспільства та особистості.

Функціоналізм філософа проявляється у розгляданні ним онтологічних функцій Абсолютного Розуму, матеріального світу, людини та особистості.

Універсальним принципом онтології Павла Верісага є принцип функціональності: все, що може існувати – не може не володіти реальною функцією, а все, що може володіти реальною функцією – не може не існувати» [3, 100].

Такий підхід автору зближує його не тільки з онтологією Гегеля («все дійсне – розумно, все розумне – дійсно»), але й з філософською антропологією П'єра Тейяра де Шардена, який стверджував, що «в майбутньому на чолі гомінізованого життя виявиться очікуване утворення вищого суспільства,... в якому усі людські індивіди

будуть одночасно завершеними та узагальненими» [5, 252-253]. Завершеність тут досягається у результаті телеологічного фіналізму, а «узагальненість» є наслідком зростаючої кооперації, ітогу інтегруючої функції мислячого людства.

Телеологія

Найбільш послідовно трансцендентна іманентна телеологія викладена у главах рукопису, присвячених онтології (гл. III та IV), у главі IX – «Соціологія», главі XI – «Про сенс життя», а також у главі «Завершення» монографії.

Онтологічний ракурс телеології Павла Верісага допомагає йому обґрунтувати тезис про те, що «прагнення до мети є невід'ємною якістю розуму... Абсолютний Розум теж володіє фактором доцільності, але тільки у більш всеосяжному вигляді» [3, 109-110].

Іманентний аспект телеології філософа органічно пов'язаний із тим, що «Абсолютний Розум відтворює... матерію та поповнює нею матеріальний світ, матеріальний світ створює [шляхом еволюції] людину, а людина доповнює Абсолютний Розум своїм розумом» [3, 107].

У той час, як було відмічено вище, мета живого організму проявляється саме у його функціональності. Пояснюючи цю ідею, мислитель переводить телеологію у трансцендентний ракурс, стверджуючи, що «під категорію мети можливо підвести лише загальні об'єкти Суцього – Абсолютний Розум, матеріальний світ, людину, бо тільки вони володіють потенційно спрямованою масштабністю існування» [3, 111]. Решта об'єктів Суцього, на думку Павла Верісага, володіють лише функціями (у тому числі – соціально-політичні, етнічні, державні та інші утворення, бо вони не є елементами Всесвіту, а віддзеркалюють лише моменти еволюції людства).

Послідовно розвиваючи телеологічний підхід у Всесвіті, він заперечує докори матеріалістів у «індетермінізмі» та «фіналізмі». Адже «поряд з уявленням про каузальну закритість всесвіту та існування однолінійної детермінованості вищестоящих рівнів нижчестоящими, необхідно бачити ще й існування спадаючої каузальності, коли Абсолютний Розум впливає на фізичний світ, перетворюючи його згідно зі своїми цілями. На певному етапі розвитку, але у обмежених масштабах, такою ж спрямованістю детермінації – від розумного до фізичного (у сенсі впливу на фізичний світ) – володіє і людська свідомість» [3, 107].

Ця аргументація філософа дуже близька до позиції В.І. Вернадського, який ще у 1930-ті обґрунтував ідею про «наукову думку як планетне явище» [6, 64-84].

Що ж до звинувачення матеріалістів у «фіналізмі», то із доречною у даному випадку іронією Павло Верісаг відмічає, що «позиція автора диктується не фіналізмом, де «діалектика упражняється в остроумии». Наша позиція зумовлюється прагненням знайти об'єктивний сенс всезагального буття та намагатися визначити у зв'язку із цим долю та перспективи людства та індивіда» [3, 111].

Телеологія в контексті Всесвіту та його структури означає для філософа парадоксальний зв'язок зовнішніх та внутрішніх рівнів суцього через єдність їх цілей та специфіки функцій кожного структурного елемента Суцього [7, 122].

Так, **мета Всесвіту**, як Єдиного та Суцього – це прагнення до самовдосконалення – «від найменшої досконалості до найбільшої досконалості».

Мета всезагальнокосмічної системи Абсолютний Розум-Всесвіт – діалектичний розвиток Всесвіту як «матриці Духу», а Абсолютного Розуму – як все більш досконалого Творця Всесвіту.

Мети матеріального світу: зовнішня – звільнитися від тиску закономірностей та внутрішня – створення «мислячої матерії».

Мети людини: зовнішня – служіння Абсолютному Розуму, внутрішня – руйнування матеріального світу [3, 122-123, 421-422].

Посилаючись на Гегеля, яки вважав матерію «недіалектичною», Павло Верісаг стверджує, що прагнення матеріального світу до свободи однозначно є регресивним та веде його до розпаду через зріст ентропії.

Спираючись на дані науки ХХ ст., у тому числі на фізику Н. Бора – А. Ейнштейна, філософ помічає, що «у плані всезагального буття конкретне проявлення деградуючої матерії можна означити античним поняттям «меон», яке було видозмінене А.Ф. Лосєвим та означає «ірраціональний момент у самій раціональності суцього і при цьому момент діалектично необхідний» [8, 647].

В свою чергу трактуючи меон як діалектичний момент взаємодії матерії та духу, Павло Верісаг вважає, що врешті-решт, розвиток матеріального світу контролюється та направляється Абсолютним Розумом.

Функціоналізм

В системі «Ідеальний світ-матеріальний світ-людина» Павло Верісаг виліляє функції усіх її елементів.

Функція Абсолютного Розуму (ідеального світу) – «примусити матеріальний світ розвиватися за суворо визначеним напрямом – від нижчої стадії до вищої» [3, 120].

Для цього ідеальний світ створює комплекс закономірностей, які пронизують матерію.

Функція матеріального світу – прагнення до свободи. Функція людини – «перемагати природу, підкоряючись їй» – повторює Павло Верісаг услід за Ч. Дарвіном. «Людина на рівні індивіда-особистості, – стверджує філософ, – становиться природною частиною Всесвіту і в цьому випадку вона отримує можливість втручатися у грандіозні космічні процеси» [9, 51].

Філософ не вивчає окремо функції різних об'єднань людей, але підкреслює, що «історичний досвід приводить до певних висновків. Там, де у загоні інтелектуальне та духовне, невідмінно домінує брутальна фізична сила й дике свавілля. Там, де володарює бездуховний інтелектуалізм, неминуче з'являється соціальний хаос, аморалізм та безперспективність. І лише у царстві духовного розуму створюються умови для суспільного прогресу, який безпосередньо може привести до гармонії соціального та індивідуального розвитку» [10, 31].

Функції матеріального світу, людини та ідеального світу, так чи інакше взаємодіють у системі ідеальний світ-матеріальний світ-людина, парадоксально і діалектично наближаючи людство до його загальних, всесвітніх цілей. Цілі ці у контексті Всесвіту визначаються «центробежними и центростремительными» процесами, які протікають в Універсумі.

Філософ оцінює кінець ХХ – початок ХХІ ст. як «час володарювання деструктивних тенденцій соціального та особистісного розвитку. Ці тенденції проявляються перш за все як криза духовності та загострення таких глобальних проблем як екологічна, демографічна, технокультурна та ін.» [10, 28].

Якщо узгоджені дії людей, спрямовані на гармонію відносин із природою та собі подібними можна вважати не тільки конструктивними, але й «центростремительными», які слідують цілям ідеального світу, то тероризм і тоталітаризм, расизм, фашизм та націоналізм є, на думку мислителя, проявленнями «вкрай деструктивних та «центробежних» тенденцій, які загрожують усій планеті, а можливо й завдають шкоди Всесвіту» [3, 444].

Павло Верісаг, втім, не вважає, що «увесь історичний процес зводиться лише до підготування людства до переходу від історії до метаісторії, тобто «грядущей жизни» у Царстві Божому» [11, 475].

Тут він скоріше полемізує із метаісторією Н. Лосского та Д. Андреева, відмовляючись обмежити її власні цілі лише християнським

провіденціалізмом або невпинністю експансії в історичну реальність «трансфізичних факторів».

Раціоналізм Павла Верісага підштовхує його опонувати як інтуїтивісту Н. Лосському, так і містику Д. Андрееву у тих аспектах аналізу Сущого, де вони обидва вважають людський розум недостатнім або неспроможним. Філософ стверджує, що саме людському, при тому глобально-філософському пошуку під силу сучасні системно-структурні, глобально-інформаційні, коеволюційно-синергетичні дослідження. Адже «вільне й розумне людство – це, водночас, інструмент, який найбільш відповідає меті Абсолютного Розуму, та середовище, якнайкраще пристосоване до створення індивідів-особистостей та щастя усіх людей» [10, 31].

Майже в унісон із цими висновками філософа, зробленими рівно 10 років тому, звучать пропозиції академіка міжнародної Академії інформатизації при ООН А.К. Скаленко, які він висунув на другій всесвітній конференції з діалогу цивілізацій в умовах глобалізації, яка проходила у Києві у травні 2003 року. Академік вважає, що «інформаційний, інтелектуальний та інноваційний ресурси інформаційного суспільства об'єктивно є глобальними резервами росту на основі нової системно-інформаційної методології діяльності соціального та економічного розвитку» [12, 152] за умови визнання духовно-моральних морально-правових важелів саморегулювання суспільства та із акцентом на особистості як «вирішальній ланці» та двигуні процесів у сучасних глобальних структурах [12, 154].

В цілому, підбиваючи підсумки аналізу системи філософа, можна сказати, що в ній:

- уперше висунуті специфічні цілі Універсуму як системи на її зовнішньому та внутрішньому рівнях;
- досліджені основні онтологічні функції елементів цієї динамічної системи та показані їх діалектичний взаємозв'язок та взаємообумовленість;
- показані можливості нового філософського раціоналізму на коеволюційному та синергетичному рівнях.

Не виключено, що подібний підхід у найближчому майбутньому стане найбільш коректним та максимально ефективним як у діагностиці глобальних наслідків антропогенної діяльності, так і в сценаріях виходу людства із системної кризи техногенної цивілізації.

Література

1. *Аристотель*. Соч. Т.1. – М, 1976.
2. *Вундт В.* Введение в философию. – М, 2001.

3. *Павел Верисаг. Всеобщий мир и личность/* рукопись. – Николаев, 1996.
4. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. – М, 1998.
5. *Пьер Тейяр де Шарден.* Божественная среда. – М, 2003.
6. *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление. – М, 1991.
7. *Мітіна В.І.* Особистість Павла Верісага у контексті його філософської системи: досвід філософської біографії// Гілея (науковий вісник): Збірник наукових праць. Вип.5. – К.,2006.
8. *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. - М, 1993.
9. *Митина В.И.* Павел Верисаг: жизнь и учение// Николаев, журнал. №5-6, 2001.
10. *Андрухов Е.Г.* Философская прогностика в творчестве Павла Верисага. // Освітнянські вітрила. Гуманітарний альманах. – Миколаїв, 2006.
11. *Лосский Н.О.* История русской философии. – М, 1991.
12. *Скаленко А.К.* Глобализация XXI: реалии и концепции//Діалог цивілізацій: протиріччя глобалізації/ Матеріали II Всесвітньої конференції. – К., 2003.