



**Людмила ГОРБУНОВА**

## **ХАОС versus ПОРЯДОК ЯК КОНТРОВЕРЗА МИСЛЕННЯ У КРИЗОВІЙ КУЛЬТУРІ**

□, Ū Ū , ◇

*На етапі історії, що пов'язується із кінцем XIX — початком XXI століть, цивілізація вступила в період звільнення від ключових детермінацій колишнього соціального порядку і через хаотизацію соціокультурних цілісностей проривається до іншої логіки саморозвитку. Культура на цьому етапі переходу характеризується як кризова. Зростання невизначеності, нестійкості, хаосу трансформує менталітет людей,*

*їхнє світосприйняття і спосіб мислення. Людина перестає відчувати себе господарем і творцем власного життя. Як може допомогти освіта у самореалізації й самоствердженні індивідів у ситуації лімінальності культури? Яке мислення може бути ефективним для індивіда, що бажає бути не лише тактиком, а й стратегом власного життя?*

*На історико-філософських прикладах здійснюється підхід до розгляду раціонально-дискурсивного і поетичного мислення як альтернативних.*

### **1. «Епоха біфуркацій» (Е. Ласло)**

Ми живемо в епоху переходу, який виявляється не менш глибоким і всебічним, ніж той, що ознаменував народження суспільства модерніті в епоху Ренесансу і Реформації. Перехідність епохи полягає в тому, що колишні структури руйнуються, однак альтернативних структур, які володіють у рівній мірі узаконеним статусом і покликані зайняти їх місце, поки не існує. «Самі матриці, в які заливались людські стосунки для надання їм необхідної форми, кинуті до плавильного горна» [1].

Перехідна епоха виступає як *terra incognita*, оскільки постає розривом у стаціонарному розвитку історії, а точніше, ситуацією «міжчасовості» в історичному часі [2]. Коли йдеться про перехідність, варто зазначити, що ми маємо справу не просто із трансформацією окремих соціумів, чи переходом, що розгортається на одному із рівнів суспільства, а з тотальним переходом, який залучає в себе особистість, групи, культури, суспільства і цивілізації. Протягом усього цього часу наростає невизначеність, нестійкість і хаос.

Однак, згідно із теорією нелінійних динамік, без хаотизації і напруженої альтернативності у розвитку не може виникнути нового рівня організації, який виявляє здатність цивілізації, культури, суспільства до самоорганізації [3]. Найвірогідніше, на етапі історії, який пов'язують із кінцем ХІХ—початком ХХІ століть, цивілізація вступила у період звільнення від ключових детермінацій колишнього соціального порядку і крізь шум породжуючого хаосу проривається до іншої логіки саморозвитку.

Сама ж структура переходу складається із трьох фаз: передперехідної, власне перехідної і постперехідної [4; 5].

Передперехідна фаза — фаза невдоволеності, драматичного (і часом трагічного) переживання кризи існуючих цінностей і готовності їх змінити через руйнування основи існуючого порядку. Сам хаос життя через уяву, утопію і мистецтво проривається крізь догми й закостенілості колишніх раціоналізованих структур, знищуючи контексти «наявного стану» й одивнюючи смисли.

Власне перехідна фаза, яка постає ключовою у структурі переходу соціально-культурної цілісності у новий культуральний стан — фаза домінування хаотизації, лімінальності (liminality). У межах цієї фази старе втрачається, а нове ще не існує. На поверхню буття виходить потенційна реальність у всьому багатстві її можливих подальших змін і сценаріїв майбутнього розвитку. Нестійкість і невизначеність буття формують настрої невпевненості і страху, відчуття «зникаючої реальності». Саме соціальне життя виступає у якості тотальної лімінальності практично для кожного індивіда і кожної спільноти. У суспільстві домінують соціальна аномія і нерозуміння.

Сприятливим виходом із фази лімінальності виявляється завершальна фаза переходу — ре агрегації, або постперехідна. Саме нова композиція одивнених смислів і цінностей, нова конструкція культури, новий порядок організації соціуму постають найвищим сенсом процесу переходу. Для постперехідної фази характерне те, що реальність, яка втратила чіткі обриси визначеного порядку, поступово знову їх набуває.

Дана схема постає всього лиш абстрактною, ідеалізованою моделлю. Насправді ж специфічні історичні обставини сприяють інтерференції темпоральних пластів перехідності (наприклад, у пострадянських країнах), що, у свою чергу, нібито руйнує логіку процесу переходу, посилюючи хаотизацію і зациклюючи динаміку на багаторазові повтори.

Власне перехідна фаза виявляється найбільш драматичною і ризикованою, демонструючи вихід системи (суспільства, культури, цивілізації) зі стану рівноваги, знищення колишньої організації порядку, входження у стан хаосу, активізацію випадковості, атомізацію суспільства. Стійкі позиції, що колись дозволяли стабільно орієнтуватися у світі, тепер виявляються нестійкими.

Із погляду соціальних наслідків і впливу перехідності на особистість, сучасне суспільство, яке трансформується, або суспільство постмодерніті, видається глибоко індивідуалізованим із загостреною екзистенціалізацією у світовідчутті та мисленні окремої людини. Індивідуалізація у цих умовах виступає, в першу чергу, запереченням форм соціальності, що існували рані-

ше, чимось, що виявляється одночасно причиною і наслідком фрагментації, дроблення, хаотизації соціальної дійсності і життя конкретної людини.

Особисте й суспільне, як і раніше, залишаються нерозривно пов'язаними, але життя людини стає уже не так взаємодією із суспільством, як «біографічним вирішенням системних суперечностей» (Бауман), до виникнення яких вона, здебільшого, не має жодного стосунку. Драматизм такого світосприйняття виразив З. Бауман у книзі «Індивідуалізоване суспільство»: «На сучасній стадії... ми вступили на територію, яка ніколи раніше не була заселеною людьми, — на територію, що її культура в минулому вважала непридатною для життя» [1, 316].

На цій території відособлення індивідів й активізація особистісного начала приводить до актуалізації найрізноманітніших типів світорозуміння й, відповідно, різних способів мислення у їх індивідуальних формах. Нелінійні соціальні процеси із наростаючою нелінійністю трансформують менталітет людей, їх світосприйняття і спосіб мислення.

З метою виявлення соціокультурної зумовленості виникнення альтернатив у способах мислення слід назвати найсуттєвіші в цьому сенсі ознаки. Як зазначає Бауман, це, перш за все, втрата людиною контролю над більшістю значущих соціальних процесів і зростання у зв'язку із цим невизначеності й посилення незахищеності особистості від неконтрольованих нею змін. Така невизначеність має характер самопідтримування. Породжувана тим, що людина втрачає контроль над умовами власного життя, невизначеність рефлектується у зміні системи цінностей.

Люди, намагаючись пристосуватись до мінливих умов, починають самі заперечувати стабільність, тривалість як важливі передумови нормального існування, відмовляються від досягнення перспективних цілей заради отримання негайних результатів, що, зрештою, призводить до дезінтеграції як соціального, так й індивідуального життя. Виникає відчуття «роз'єданого» часу, який загрожує здатності людини скласти із окремих фрагментів цілісність власного «життєвого світу». Людина перестає відчувати себе господарем і творцем зовнішніх умов свого існування. Впевненість у теперішньому і майбутньому замінюється відчуттям безсилля, бажанням втечі від реальності, станом глибокої невизначеності й розгубленості.

Коли ж людина позбавляється віри і можливості послідовно рухатися до визначених цілей, для неї втрачає значення соціальна стійкість, а також стійкість ментальних і ціннісних систем. Замість «об'єктивної реальності» та стійких структур з'являються «слизькі створіння» (Сартр), які жорстко жартують із впорядкованістю світу й розмивають чіткість його структур. Це дозволяє скласти уявлення про той хаос, на якому ґрунтується будь-який порядок, готовий у будь-який момент знову зануритися в його глибини.

З іншого боку, відчутність хаосу підживлює тяжіння до впорядкованості й розпалює пристрасті, що розгораються у зв'язку із наведенням і захистом порядку, подоланням невизначеності і «слизькості», усуненням двозначностей [1]. Як показує історичний досвід ХХ століття, на практиці це призвело до встановлення жорстких порядків тоталітарних й авторитарних

режимів. Однак, «чим сильніше бажання порядку й відчайдушніші спроби його встановити, тим більше виникає двозначностей, тим глибший неспокій ними викликається» [1, 42].

У такому соціокультурному середовищі на тлі флюктуючої різноманітності індивідуальних і групових ментальних структур в аспекті співвідношення порядку і хаосу можна виділити чітку альтернативність, своєрідну біфуркаційність у способах мислення. На початку перехідної епохи (кінець ХІХ ст.) це відзначив Ніцше, кажучи про боротьбу аполлонічного й діонісійського начал в культурі. На зорі постмодерніті (1960-ті рр.) вони рефлексувались в культурі як структуральне і серійне мислення, і, як показала історія, імпліцитно містили імовірнісні коди нелінійної різноманітності майбутніх концептуальних конфігурацій.

## 2. Проблема для освіти

Як може допомогти освіта самореалізації і самоствердженню індивідів у ситуації лімінальності культури?

Якщо раніше, як зазначає З. Бауман, у часи стабільності й визначеності, завданням більшості особистостей, які самостверджуються, ставало отримання відповідної освіти й досягнення певного соціального статусу, зайняття відведеної ніші, то в ситуації перехідності, коли ніші зруйновані, змінюється і завдання. Саме це й відрізняє «індивідуалізацію» колишніх часів від форми, якої вона набула сьогодні, коли не тільки *становище* індивідів у суспільстві, а й самі *місця*, які вони намагаються зайняти, швидко трансформуються і ледве чи можуть надійно слугувати метою чийогось життя.

«Втрата чіткого місця в суспільстві стає сьогодні досвідом, який може скільки завгодно разів повторюватися в житті кожної людини...» [1, 184]. Перспектива здобуття «стабільного пристановища» в кінці дороги відсутня; перебування на шляху стало постійним способом життя індивідів.

Завдання полягає уже не в тому, щоб через перемоги і поразки іти вперед до визначеної мети. Вона полягає тепер у виборі найменш ризикованого повороту на найближчому перехресті, у зміні напрямку до того, як місцевість попереду виявиться непрохідною, або зміниться схема доріг, або ж пункт призначення переміститься. У хаотичному світі перетасовуваних цінностей і змінних маршрутів свобода маневру піднімається до рангу *метацінності* як умови доступу до всіх інших цінностей [1].

Рациональна поведінка у такому світі вимагає, щоб можливостей вибору було якомога більше і щоб усі вони були відкриті, у той же час здобуття «цілісності», «завершеності», «упорядкованості» закриває низку можливостей або заздалегідь позбавляє прав на їх використання. Яке мислення може бути ефективним у ситуації лімінальності (цілісно-впорядковане і «закрите» чи нібито ще-невпорядковане, «відкрите», що забезпечує «свободу маневру»)?

Свого часу Маргарет Мід зробила висновок, що соціальна структура і те, як структурований процес освіти, визначають не тільки зміст знань, які передаються, але й те, яким чином люди вчаться мислити. У цьому вона

опиралася на концепцію «ступенів навчання» Грегорі Бейтсона [6]. Згідно із даною концепцією, первинне навчання, або «протонавчання», постає передачею певної суми знань учням.

Розробляючи концепцію «вторинного навчання», Бейтсон доходить до висновку, що вторинне навчання, або «навчання процесу навчання», не лише неминуче, а й необхідне доповнення до будь-якого протонавчання. Без нього «навчання першого ступеня» призведе до висихання й закріплення розуму, до втрати здатності орієнтуватися в суспільстві.

Вторинне навчання зберігає свою адаптивну цінність й забезпечує необхідні результати до тих пір, поки зберігається стабільність того світу, відносно якого здобуто навички мислення і пізнання. На думку Бейтсона, перші два ступені навчання відповідають сформованій у процесі еволюції природі людини, і в тому чи іншому вигляді присутні у кожній відомій культурі.

Подальший творчий пошук привів Бейтсона до концепції «навчання третього ступеня», або «третинного навчання», під час якого учні набувають навичок самостійної зміни варіантів мислення, якими вони оволоділи у процесі вторинного навчання, здатності переналаштовування мислення з одного порядку на інший, що призводить до посилення його креативності і пластичності, робить його більш універсальним. Але, з іншого боку, як вважає Бейтсон, виникає небезпека патогенних наслідків такого мислення для самої особистості, яка може набути шизофренічного синдрому, що проявляється у розпаді та фрагментації світу, млявості й покірності течіям життя і поворотам долі, в руйнуванні особистісної автономії.

Незважаючи на це, на думку Баумана, «навчання третього ступеня» в умовах трансформації, хаотизації і плюралізації стає більш адекватним способом адаптації особистості в соціокультурному просторі. Наш час — час тотального переходу — піднімає до рівня норми те, що Бейтсон міг розглядати як *ненормальність*. Усі позиції, які дозволяли колись орієнтуватися у світі, видаються тепер нестійкими. «Ми змушені немовби грати у безліч ігор, причому в кожній із них правила змінюються безпосередньо під час її тривання» [1, 157].

За подібних умов, вважає Бауман, «третинне навчання», що дає знання про те, як позбутися звичок і попередити звикання, як, позбавляючись від стереотипів мислення, перетворити фрагментарні елементи досвіду в досі невідомі зразки, набуває найвищої адаптативної цінності і швидко стає центральним елементом незамінного «спорядження» для життя.

Погоджуючись із Бауманом, не можна все ж не зазначити, що виникає проблема: як, набуваючи особливої пластичності мислення, без звички мислити лише певним чином (а не іншим), здатності переключатися з одного гештальту мислення на інший, не втратити при цьому цілісності світосприйняття, готовності контролювати ситуацію свого перебування у світі, здатності мислити проєктивно, вміння аналізувати ризики й передбачати небезпеки, бути не лише тактиком, але й стратегом власного життя? Як освіта може навчити адаптуватися до невизначеності й одночасно долати цю невизначеність?

### 3. Два способи мислення

*Якщо Нарцис був темним і змарнілим,  
то Гольдмунд світлим і квітучим.  
Нарцис — мислитель і суворий аналітик,  
Гольдмунд — мрійник і дитя.  
... і обидва отримали від долі  
особливе знамення  
(Герман Гессе «Нарцис і Гольдмунд»)*

Для того, щоб адаптуватися до середовища, потрібно його знати, тобто мати ту суму ретельно відібраних знань, які входять до «первинного навчання». «Знати» — це володіти правильними поняттями, образами чи свідченнями про певні предмети; «мислити» — значить оперувати цими поняттями, образами, інформацією: сполучати, роз'єднувати і знову поєднувати на новому рівні.

Мислення — це динамічна робота із тим, що статично представлене у формі знання — результаті пізнавального процесу. Пізнання необхідно містить у собі процес мислення як творчу роботу з поняттями, однак мислення не зводиться до пізнання і не вкладається у форми знання, оскільки у своїй творчій активності переважає над ними. Воно створює сам предмет і можливість знання. У кінцевому результаті всі поняття, що на них спирається знання, виявляються конструктами думки, які, ставши настільки звичними, сприймаються вихідними складовими фактів.

Мислення користується знанням, щоб, вірно відобразивши світ, ще більш упевнено його перетворювати. Якщо чуттєва активність організму створює середовище за їхньою подобою, то це тим паче стосується інтелектуальної діяльності, яка створює за своєю подобою культурне середовище перебування. Адаптація — лише засіб трансформації. Знання — це адаптивний механізм, за допомогою якого мислення координує себе із середовищем, аби тим вірніше його трансформувати, пристосувати до себе.

Усе, що ми називаємо історією і культурою, і становить результат подібної адаптації дійсності до мислення. Кожна культура має свій інваріант мислення, котрий, у свою чергу, визначає соціально значущий порядок і характер діяльності людини і створює іншу дійсність, рукотворний і мислетворчий світ історії і культури [7].

Для розуміння динаміки мислення в сучасному суспільстві, або «культури постмодерніті», слід простежити природу її джерел і генезу, що можна здійснити на прикладі історії філософського мислення як квінтесенції культури.

Існує думка, що людина мислила завжди, навіть у доісторичні часи, що, наприклад, міф — це особливий спосіб мислення. Недарма Курт Хюбнер назвав одну зі своїх книг «Істина міфу». Він, зокрема, пише, що «у межах найновіших інтерпретацій міфу поступово посилювалося припущення про те, що його слід «сприймати серйозно» і що він має рівноцінну науці онтологію і раціональність» [8].

Однак існує інший погляд, а саме: мислення виникає лише в часи Античності із виділенням індивідуальності людини, становленням інституту античної особистості й винайденням суджень (дискурсу) [9].

Очевидно, що йдеться про різні типи мислення: про образне мислення як оперування уже цілісними образами, схемами, що мають своїм джерелом почуття, інтуїцію, віру («правопівкульне мислення») та дискурсивне, або логіко-вербальне, як оперування окремими поняттями за допомогою механізму логічних умовиводів («лівопівкульне мислення»). Одразу ж варто зазначити, що мовиться не про абсолютний поділ (вони взаємодоповнювані), а лише про домінування того чи іншого способу мислення в індивіда, суспільства, культури. Саме тут проходить принципова межа між наукою, з одного боку, і міфом, мистецтвом, релігією, з іншого. Функціональна асиметрія людського мозку пролягла найглибшою борозною відмінностей в культурі, забезпечивши її необхідним багатоманіттям і потенціалом розвитку.

Філософське мислення у своїй генезі й розгортанні виявляє перехід від однієї форми до іншої, домінування останньої в культурі, занепад і новий перехід. Власне, філософія виникає із міфу як образна, інтуїтивно-описова форма мислення на основі цілісного знання про світ, отриманих в результаті інтуїтивних прозрінь (досократики). Сократ — перша антична особистість, яка показала нам, як у просвіті суспільного й особистісного виникає новий спосіб побудови одних знань на основі інших — із суджень. Європейська філософія стає дискурсивно-доказовою. Аристотель же, доповнивши її ноуменально-пояснювальною функцією, закріпив у ній домінуюче становище дискурсивного мислення. Однак уже софістична практика оголила небезпеки на шляху раціонального дискурсу. Головна із них полягала в набутті надзвичайної автономності світом понять, що загрожує розривом із дійсністю і волюнтаристською свободою «ноєм», яка призводить до хаосу й руйнування будь-якого сенсу. Виникле ускладнення грецькій культурі вдалося подолати знову ж таки завдяки Аристотелю. Для закріплення дискурсивного мислення у межах визначеного порядку він запропонував, по-перше, підпорядкувати судження нормам («законам», правилам), по-друге, встановити за допомогою тих самих правил контроль за процедурою побудови думки. Ці правила, як відомо, в основному були сформульовані Аристотелем в «Аналітиках», а вже у «Метафізиці» й ряді інших робіт, схематизуючи відношення, які забезпечували застосування створених правил, він вводить категорії: «рід», «вид», «начало», «причина», «форма» та ін. З їх допомогою про предмет розгляду вже можна було міркувати за правилами. Завдяки цьому було створене поняття самого мислення, визначене як «форма форм» («вищий порядок») і здатність до логічних висновків. Важливо, що у формі «поняття мислення» була усвідомлена сама дійсність і конструкція розмірковування за правилами, а також основні особливості мислення як нового соціального інституту.

Створення правил мислення, категорій і понять, які дозволяють міркувати без суперечностей та інших ускладнень, отримувати знання, які можна було б узгоджувати з іншими знаннями, забезпечуючи цим соціальний контроль, завершує тривалу роботу зі створення раціонального мислення. Завдяки цьому Аристотель і його школа здійснили справжню реформу у сфері знання. Вони поставили собі за мету по-новому у правильному мисленні отримати знання, створені в різних предметних сферах, що привело до створення античних наук.

Філософське ж мислення набуває характеру метафізичного, тобто такого, що вибудовує у понятійному просторі філософії на основі законів логіки єдину й системно-упорядковану концептуальну модель світу, визначаючи єдність його сутності, основ і походження. Метафізичне мислення ґрунтується на презумпції логоцентризму, який передбачає пронизаність буття іманентним логосом, міцним і стійким, лінійно детермінуючим і таким, що виключає суперечливість, невизначеність і в кінцевому підсумку — хаос. Останній, оцінюваний негативно, немовби виштовхується за межі світу-космосу як упорядкованої і гармонійної цілісності. Конститутивні ідеї метафізичного мислення стали фундаментальними настановами, або своєрідними параметрами порядку, які сформували ментальність західного типу з орієнтацією на активність владного, формального, чоловічого начала.

Закладений у виниклому раціональному мисленні потенціал розвитку був реалізований у грандіозному соціальному проекті Нового часу — «проекті модерніті», який передбачав, зокрема, створення такої науки, яка б дозволяла описувати закони природи і завдяки цьому опанувати її сили й енергії. Але така іронія історії: саме успіх у реалізації цього проекту привів європейську культуру в кінці ХІХ століття до кризи, про яку ми поговоримо далі.

Жорстко організованому раціональному мисленню, затиснутому в лещата логіки, яка втілює владу порядку, завжди протистояло мислення поетичне, метафоричне, що має своїм джерелом творчу інтуїцію та уяву. Життєвий потенціал європейської культури зумовив виникнення і розвиток в альтернативній напруженості цих настільки відмінних способів мислення. Адже не лише зі співпадінь філософської думки бере свій потенціал історія філософії, але й із різномірності мислення, яка породжує необхідність самого мислення.

У плані змісту поетичне мислення передбачає позараціональні мисленеві процедури, які ґрунтуються на образі («гештальті»). Як слушно зазначив Гете, «образ — це щось рухливе, що постає, що зникає. Вчення про образи — це вчення про зміни» [10]. Власне, саме походження образу як інтуїтивного схоплення цілого пов'язане з іще непізнаними порухами у глибинах підсвідомості, що є носіями величезного потенціалу творчості.

У формальному відношенні поетичне мислення виражається у побудові такої вербальної об'єктивації мислення, яка передбачала б наявність повноти, незавершеності, неоднозначності як вільного простору в русі думки, певної семантичної порожнечі, у межах якої можливі нелінійність, спонтанність, емерджентність — прояви креативного хаосу. Це створює можливість позараціонального схоплення того, що в раціональному зусиллі вловити неможливо, але без чого немає повноти життя як такої. Про це гарно сказав Гессе словами свого героя — мислителя Нарциса, зверненими до художника Гольдмунда — носія поетичного начала життя: «Справді, — продовжував Нарцис, — натури, подібні до твоєї, із сильними й ніжними почуттями, одухотворені мрійники, поети, закохані — майже завжди переважають нас інших, нас, людей духу. Ваше походження материнське. Ви живете у повноті, вам дарована сила любові й переживання. Ми, люди духу, хоча нерідко нібито і керуємо вами, не живемо у повноті, ми живемо сухо. Вам належить багатство життя, сік плодів, сад любові, прекрасна країна мистецтва. Ваша



батьківщина — земля, наша — ідея. Ваша небезпека — потонути в чуттєвому світі, наша — задихнутися у безповітряному просторі. Ти — художник, я — мислитель. Ти спиш на грудях матері, я не сплю в пустелі. Мені світить сонце, тобі — місяць і зірки... « [11].

Варто сказати про ще одну істотну відмінність поетичного мислення від раціонального, яка полягає в тому, що воно, незважаючи на загальну соціокультурну зумовленість й обмежувальні рамки культурного коду, завжди одичне, унікальне, неповторне, а як суспільний феномен — безкінечно множинне. Це свідчить про його первісну вкоріненість у бутті, у постійно відновлюваному вічному потоці життя. Кожен художник, поет, носій поетичного мислення у філософії претендує на можливість свого, індивідуального, непідпорядкованого універсальній системі метафізичного порядку, бачення світу. Кожен із них, будучи вільним у своїй творчості, навіть постаючи апологетом існуючої системи порядку, є носієм мікрохаосу, який в умовах нестабільності соціальної системи може викликати лавину незворотних змін.

Коли йдеться про раціональне мислення як соціальний інститут, варто підкреслити, що, безумовно, мислить окрема особистість, виражаючи себе у формі і з допомогою суджень. У той же час мислення, безперечно, — це суспільний феномен, оскільки він заснований на законах соціальної комунікації, притаманних тій чи іншій культурній спільноті, й містить стабільну систему правил, категорій і понять, що формують певний інваріантний порядок мислення при домінуванні певних ідей, які без будь-якого логічного доведення й емпіричної перевірки керують суспільством — «ідеї-господарі», або над-ідеї (Т. Розак: «master ideas»), походження яких аж ніяк не дискурсивне.

З іншого боку, може видатися, що відношення між культурою й раціональним мисленням особистості одностороннє: культура задає певний спосіб мислення індивідам, який реалізується у багатоманітні індивідуальних особливостей. Але це не так. Як правило, саме особистість за рахунок свого принципового неспівпадіння з культурою мислить інакше, ніж прийнято. Її відхилення від мисленнєвої норми, заданої ustalеними правилами мислення, категоріями і поняттями, за певних умов стають джерелом розвитку мислення в цілому. При переході від однієї культури до іншої саме мислення особистості, що включає усвідомлення нових способів життя і практик, які формуються, і конструює варіативні моделі майбутнього, допомагає сформувати нову культуру, нову особистість і створити умови для нового мислення інших. Це нам демонструє посткласична філософія як філософія кризи європейської культури.

І перш за все тому, що філософія сама опинилася у кризі.

Жорстко раціональна парадигма у новоевропейській філософії, яка прагне до власне наукової однозначності в дефініціях і не допускає ні багатозначності феноменів, ні їх невизначеності, ні перманентної внутрішньої мінливості й завжди претендує на єдине адекватне бачення світу і в силу цього на загальнообов'язковість, не могла забезпечити перш за все індивідуальної свободи пізнання і самовираження. Логіка як втілення порядку раціонального мислення в експансіоністському прагненні до підпорядкування усіх сфер культури, претендуючи на остаточність істини й універсаль-

ність, зрештою втрачає креативність і виявляється здатною лише приводити до нерухомої й однозначної відповідності наявні феномени (відповідні до них смисли) і поняття. Порядок став самодостатнім, а тому репресивним щодо усіх проявів неупорядкованості. Філософський раціоналізм природничо-наукового спрямування набув у західній традиції статусу не просто домінуючого, але й тотально присутнього.

За Гайдеггером, у межах європейського раціоналізму ідеал пошуку істини виявляється заміщеним сциентистським ідеалом аналітичної вивіскції й формально-логічної строгості: там, де техніка стає інструментом «зняття завіс із таємниць буття», там людина виявляється не суб'єктом, який «вчувається» в іманентне й «утаємничене» звучання Буття, а суб'єктом, який претендує на приписування норми, фіксацію міри, формулювання дефініцій, що претендують на статус вичерпності.

Прагнення сциентистськи зорієнтованого раціоналізму екстраполювати повноту й упорядкованість формальних систем на багатоманіття «живого» буття, було радикально відкинута філософією і мистецтвом модернізму, в образі яких кризова свідомість, озброївшись поетичним мисленням, різко повстала проти впорядкованого гармонізуючого системотворення раціоналізму і його найголовнішої сили — науки як квінтесенції розуму.

#### 4. Криза культури і філософія життя

В останній третині XIX ст. на зміну класичному етапу в європейській філософії поступово приходить новий, який можна назвати посткласичним, або сучасним. Хоча загалом Європа кінця XIX століття справляє враження успішно розвинутого континенту, відчуття надлому стає в цей період головним духовним переживанням часу (передперехідна фаза у структурі переходу). Відчуття неблагополуччя, загального розчарування і страху від катастрофи, яка насувається, стають переважаючими. Різко зростає число самогубств, входить у моду нігілізм, ідеалізм поступається позитивізму, натуралізм під маскою реалізму стає панівним напрямом у мистецтві, а в душах молоді утверджуються атеїстичні переконання й анархічні почуття. На зміну історичному оптимізму приходить відчуття історичного песимізму. [12].

Тема кризи культури стає панівною у філософії. Про те, що європейська культура важко і безнадійно хвора, пишуть багато: про «сутінки ідолів» — Ф. Ніцше, про «трагедію культури» — Г. Зиммель, про «прокляту культуру» — Т. Лессінг, про «кризу європейської культури» — А. Вебер, про «духовну недугу нашої епохи» — Й. Гейзінга, про «кризу європейського людства» — Е. Гуссерль, про «невдоволеність культурою» — З. Фрейд, про «кінець Нового часу» — Р. Гвардіні, про «занепад Європи» — О. Шпенглер і т. ін. Слова «криза», «кінець», «занепад», «трагедія» у посткласичній філософії стали визначальними, подібно до того, як слово «прогрес», таке популярне у філософії класики, виразило парадигму мислення в культурі Нового часу в цілому.

Питання, однак, у тому, чому за розквіту й підйому капіталізму, його успішного переходу у фазу індустріального розвитку культура опиняється у кризі.

Як говорив Гете, «теорія суха, мій друже, а дерево життя буває пишно». Ідеали, сформовані в культурі й філософії Просвітництва, надто далеко відійшли від життя. Культура, у її класичному розумінні, виявилась несумісною зі сформованою в результаті процесу індустріалізації західною цивілізацією і її головною дійовою особою, на ім'я «маси». Результатом застосування розуму як основи для створення суспільства вільних індивідів виявилось масове суспільство. Трохи пізніше німецький соціолог Карл Мангейм, ставлячи «діагноз нашого часу», зазначить: «Основні зміни, свідками яких ми стаємо сьогодні, в кінцевому підсумку пояснюються тим, що ми живемо в масовому суспільстві», яке характеризується, з одного боку, високим рівнем раціональної організації (планування, управління), з іншого — зосередженням реальної влади в руках меншості в особі правлячої бюрократичної еліти [13].

Соціальною базою масового суспільства виявляються не вільні у своїх рішеннях і діях громадяни, а сонмища байдужих одне до одного людей, зведених разом за суто формальними ознаками й підставами. Маси виникають внаслідок не автономізації, а атомізації індивідів, чий особисті якості і властивості ніким не беруться до уваги. Вони утворюються шляхом входження людей у соціальні структури, що існують і функціонують в суспільстві поза їхньою свідомістю й волею, нав'язані зі сторони й такі, що приписують їм певний спосіб поведінки й дії.

У такому суспільстві різко звужуються межі індивідуальної свободи, що стало в очах філософів головним симптомом культурної кризи, яка настала, адже саме розуміння культури у класичну епоху зводилося переважно до сфери людської свободи. Саме так розуміли культуру Кант і Гегель, ототожнюючи свободу з автономією розуму, зі здатністю індивіда діяти розумно у всіх сферах своєї діяльності. Тільки розум вважався такою формою відношення до дійсності, яка його може його впорядковувати. За межами розуму свобода оберталася на сваволлю, розгул, насильство, хаос. Щодо кожної із форм культури — науки, мистецтва, моралі, права і навіть релігії — розум обрав для себе функцію їхнього найвищого судді й головного законодавця порядку. Але настання «епохи розуму», яка здалеку видавалася просвітителям ідеалом культури, в очах філософів-сучасників стало свідченням занепаду культури. Віра у визвольну місію розуму, який усе впорядковує і гармонізує, виявилась підірваною.

Під впливом науково-технічних змін суспільство справді набуло вигляду раціонально організованої системи, в якій люди живуть уже не за традиціями старовини, а керуючись спільними для всіх раціональними правилами і нормами, однак воно аж ніяк не стало тим станом свободи, про який мріяла класика. У своєму справжньому існуванні воно постало, швидше, жорстко вибудованою інституційною системою, що нав'язувала людям певні функції і ролі, позбавляючи їх індивідуальних рис і властивостей, зрівнюючи їх в якомусь «одномірному» (Маркузе), знеособленому існуванні [14].

Тому перш за все у посткласичній філософії був підданий сумніву зв'язок індивідуальної свободи з розумом як втіленням порядку. Дуже гостро постало питання: чи сумісний взагалі розум із людським життям? Крізь призму осмислюваної нами альтернативності у мисленні його можна було б переформулювати наступним чином: чи сумісний законодавчо-упорядку-

вальний, регламентуючий, формалізуючий, уніфікуючий і репресуючий розум із людським життям?

Людина не тому живе, що мислить, а тому мислить, що живе. Життя первинне щодо розуму, не зводиться до нього повністю, ірраціональне у своїй основі, спонукуване часто несвідомими бажаннями і мотивами.

Створена філософською класикою як «філософією totoжності» картина світу у вигляді космосу (порядку) при всій раціональності своєї конструкції виявляє очевидну неістинність, неадекватність щодо людського життя.

Саме тому посткласична філософія поставила собі за мету подолання класичних структур філософського мислення, того порядку, з яким ототожнювалися прояви розумності й культури мислення, що склалася в Європі протягом трьох останніх століть, і створення «нової філософії», що відповідає сучасній епосі.

«Нова філософія» характеризується переорієнтацією свого інтересу у напрямку до життя, яке розуміється як дана і первинна щодо свідомості людська реальність, позбавлена тому будь-якого розумного, раціонально представленого начала. Така трансформація мислення покликала до життя саму філософію життя, що прийшла на зміну філософії розуму і відкрила простір філософування для деструктивно-оновлюючих енергій хаосу. Пізнання світу як раціонально впорядкованої системи змінилося на пізнання життя як «бурхливого потоку», «життєвого пориву» в його нескінченно мінливих, багатоманітних й історично конкретних формах.

Звичайно, така потужна хвиля оновлення думки була б неможливою без власної традиції — традиції опонування жорстко раціональному мисленню мислення поетичного, особливо в епохи перехідні. Таким безпосереднім попередником філософії життя у західній культурі став романтизм на межі 18–19 століть (Шлегель, Новалис, Шеллінг). Філософія життя стала певною мірою продовженням лінії романтизму у нових історичних умовах, що дало можливість кваліфікувати її як своєрідний неоромантизм [12, 76].

За всієї несхожості між собою філософії Ф. Ніцше, В. Дільтея, Г. Зиммеля, О. Шпенглера, А. Бергсона та ін. їх об'єднує емоційне ставлення до життя, всеосяжного й універсального, такого, що творить усе нові форми духу й потребує розуміння себе самого.

Г. Ріккерт, представник протилежного табору, що гостро полемізував із філософією життя, — неокантіанства, — писав: «Для сучасної філософії життя характерне, швидше, те, що вона намагається за допомогою самого поняття життя, і тільки цього поняття, побудувати ціле світо- і життєрозуміння. Життя має бути поставлене у центрі світового цілого, і все, про що доводиться трактувати філософії, має бути віднесене до життя. Воно постає немовби ключем до усіх дверей філософського знання. Життя оголошується власною «сутністю» світу і в той же час органом його пізнання. Саме життя повинне із самого себе філософствувати без допомоги інших понять, і така філософія має безпосередньо переживатися» [15, 210].

Криза сучасного філософського світобачення, як вважав, зокрема, Дільтей, полягає у відчуженні від конкретної людини, абсолютизації однієї із

її пізнавальних здатностей — розуму. Філософія не повинна залишатись умовляною, абстрактною і відірваною від людини метафізикою, і тим більше не бути простим узагальненням даних природничих наук. Найважливішим предметом зацікавлення має стати людина у всій різноманітності її сил, «людина як істота, що бажає, відчуває, уявляє» — прояв конкретного життя в його цілісності й повноті. Філософія повинна бути «реальною метафізикою», яка вивчає світ людини. Основою ж філософського знання постають не порожні поняття — форми, що втратили зв'язок із життям, і не спекулятивні умовиводи за законами стерильного порядку, а безпосередній «життєвий досвід». Але саме «життя» глибоко ірраціональне, невловне для розуму, що впорядковує, невичерпне у своїй глибині. І якщо Бергсон у пізнавальному зусиллі людини абсолютизує інтуїцію як метод філософського мислення, то Дільтей вважає, що розум та інтуїція повинні доповнювати одне одного за умови домінування «переживання», що співпадає із життям як таким.

Життя духовне за своєю природою, а дух сповнений життєвої сили, яка втілюється у форми культури, чи «життєві форми», кожна з яких унікальна й неповторна. Як немає одного для всіх життя, так немає спільної для всіх культури. Тому філософи життя говорять про множинність культур, тлумачачи їх як історично конкретні, глибоко індивідуалізовані форми життя, в яких відбиті почуття, настрої, переживання людей певної епохи чи народу.

Якщо життя перебуває завжди в динаміці, у стані творчої самореалізації, неперервного становлення, то культура, в яку відливається ця динаміка як у свою зовнішню форму, живе доти, поки не застигає у завершеності свого порядку. Тема життя виявляється безпосередньо пов'язаною із темою смерті. Як і живі організми, культури живуть і вмирають, підкоряючись зміні життєвих циклів. У кризі культури виявляється її відрив від життя, від його сил і можливостей, від його первинних витоків. Не породжуючи нових цінностей і смислів, культура немов засихає, стає нежиттєвою формою.

Неважко в такому баченні розгледіти вирок жорстко раціональному мисленню, в якому із усуненням усіх суперечностей і невідповідностей вмирає життя, а культура перетворюється у віртуозну еквілібристику беззмістовних понять. Можливо, тому філософи життя не конструюють своїх власних філософських систем, остерегаючись будь-яких застиглих форм. Наприклад, О. Шпенглер не створює навіть власного понятійного апарату. Він просто малює картини, вдивляючись у сутінкову далечінь історії, де за вільною грою вільних випадковостей проступають долі культур, унікальних і нескінченно різноманітних, які не зводяться до жодних раціональних порядків.

Негативне ставлення філософії життя до класики стане причиною зміни самої філософії як щодо форми, так і щодо змісту. Із систематичної форми знання, як зазначає В. Межуєв, вона перетворюється у переважно критичну, знаменуючи цим настання епохи критицизму [12, 77]. Останній суттєво відрізняється від класичного, наприклад, кантівського. Метою нового критицизму стає не створення вільної від догматизму й заснованої виключно на розумі метафізичної картини світу, а навпаки, доведення нездатності розуму створити таку картину. Критицизм, таким чином, виявляється не наслідком зміцнення розуму, а наслідком руйнування віри в розум. Якщо

класика здійснювала критику розуму з позицій самого ж розуму, то філософія життя здійснює цю критику з позиції поза розумом — волі, життєвого пориву, несвідомого, екзистенції і т. ін. Віра у розумний порядок поступається невір'ю, щоб віднайти надію на *життєве* вирішення усіх суперечностей.

Сам порядок, що лежить в основі культури й осягається раціонально, мислився класиками як єдиний універсальний феномен духу. Тому й зусилля філософії спрямовувалися на осягнення єдності, знаходження універсальних структур буття, універсальних характеристик культури. Нова ж філософія виходить із зафіксованого факту множинності культур, яка не зводиться до жодної субстанційної єдності цих культур. Таким чином, в уявленнях про культуру відбувається руйнування єдиного порядку, а впроваджувана множинність культурних форм, що співіснують, межує із хаосом.

Визнання культурного плюралізму створило у філософії евристичну ситуацію яка експлікувала безліч проблем. Результатом пошуку став висновок про неможливість пізнання культури з позиції трансцендентального суб'єкта з його апіорними і загальними формами чуттєвості, розсудку і розуму. Пізнання культури і роздуми щодо неї повинні керуватися не дискурсивно-доказовою і ноуменально-пояснювальною логікою, а зовсім іншою методологією, звільненою від трансценденталізму і заснованою на психологічних прийомах розуміння-герменевтики.

Філософія життя, реабілітуючи ірраціональне з його глибинними джерелами життєвої енергії, прийшла на допомогу кризовій культурі і завдяки поетичному мисленню спробувала осмислити розгортання трагедії життя культури модерніті, що вступила в епоху свого спадню.

(далі буде)

#### Література:

- Ў Бауман З. Индивидуализированное общество / Пер. с англ. Под ред. В. Л. Иноземцева. — М.: Логос, 2002.
- Ў Горбунова Л. С. Время-пространство фундаментального выбора // Філософські науки: Збірник наукових праць. — Суми: СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2005. — і Ў Ў Ў Ў
- " Ў Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. — М.: Эдиториал УРСС, 2001.
- Ї Ў Горбунова Л. С. Час і простір в культурі переходу // Актуальні проблеми духовності. — Зб. наукових праць. — Вип. 6. — Кривий Ріг: КДПУ, 2005. — С. 164–176.
- Ї Ў Горбунова Л. С. Динаміка поняття часу в контексті культури переходу: від філософії життя до постнекласики в науці // Практична філософія, 2005 / 2. — Київ, Центр практичної філософії, 2005.
- Ї Ў Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / Пер. с англ. — М.: Смысл, 2000.
- " Ў Эшптейн М. Знак пробела: О будущем гуманитарных наук. — М.: Новое литературное обозрение, 2004. — С. 35–37.
- Ё Ў Хьюбнер К. Истина мифа. М., 1996. — С. 266.

- А́У Розин В. М. Типы и дискурсы научного мышления. — М.: Эдиториал УРСС, 2000.
- Ô Ú Гёте И. В. Избранные сочинения по естествознанию. Перевод и комментарии И. И. Канаева. М.: Изд-во АН СССР, 1957 (Серия «Классики науки»). — С. 46.
- ÖŮ Гессе Г. Нарцисс и Гольдмунд / Вибране. Збірка / Пер. з нім. — К.: Фірма «Фіта Лтд.», 1993. — С. 185.
- ÖŮ Межуев В. М. Постклассическая философия как философия кризиса европейской культуры // Личность. Культура. Общество. Т. VII. Вып. 4 (28) — С. 70–82.
- Ô Ú Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. — С. 414.
- Ö Ů Маркузе Г. Одномерный человек. — М.: «REFL — book», 1994.
- Ö Ů Риккерт Г. Философия жизни // Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.

**Людмила Горбунова. Хаос versus порядок как контроверза мышления в кризисной культуре. Часть I**

На этапе истории, который связывается с концом XIX — началом XXI вв. цивилизация вступила в период освобождения от ключевых детерминаций прежнего социального порядка и через хаотизацию социокультурных целостностей прорывается к иной логике саморазвития. Культура на этом этапе перехода характеризуется как кризисная. Нарастание неопределённости, неустойчивости, хаоса трансформирует менталитет людей, их мировосприятие и образ мышления. Человек перестаёт чувствовать себя хозяином и творцом собственной жизни. Уверенность в настоящем и будущем сменяется ощущением бессилия и растерянности. Как может помочь образование самореализации и самоутверждению индивидов в ситуации лиминальности культуры? Какое мышление может быть эффективным для индивида, желающего быть не только тактиком, но и стратегом собственной жизни?

На историко-философских примерах осуществляется подход к рассмотрению особенностей рационально-дискурсивного и поэтического мышления как альтернативных образов мысли.

**the Crisis Culture. Part I**

Civilization has started the release from the key determinations of the former social order and has been braking through the distraction of socio-cultural integrity to other logic of self-development at the end of XIX — beg. of XXI century. Culture is under crisis at this stage of transition. Growing uncertainty, instability and confusion. How can education help in self-realization and self-assertion of individuals in the situation of liminality of culture? What kind of thinking can be effective for an individual, who wants to be not only a tactician, but a strategist of his own life?

The historically-philosophical examples are used as an approach to the