

НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ М.П. ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

**САКУН АЙТА ВАЛДУРОВА**

**УДК 130.2:141.7**

**Сучасність в когнітивному просторі мислення:  
соціально-філософський аналіз**

09.00.03 – соціальна філософія та історія філософії

Дисертація на здобуття наукового ступеня  
доктора філософських наук

Науковий консультант:

**САВЕЛЬЄВ ВОЛОДИМИР ЛЕОНІДОВИЧ,**

доктор історичних наук, професор

Київ – 2015

## ЗМІСТ

ВСТУП .....	5
-------------	---

### **РОЗДІЛ I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ СУЧАСНОСТІ ЯК СОЦІОФІЛОСОФСЬКОГО ФЕНОМЕНУ**

1.1. Генеза розуміння сучасності в процесах соціальності .....	17
1.2. Методологічні рефлексії сучасного філософського пізнання: зміст і дискурс .....	39
1.3. Трансформації соціального пізнання в теоретичних концептах сучасної науки.....	61
<i>Висновки до першого розділу</i> .....	82

### **РОЗДІЛ II. ВИКЛИКИ СУЧАСНОСТІ В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНО- ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ**

2.1 Духовно-культурні основи розвитку сучасного соціального буття.....	84
2.2. Когнітивні коди сучасності у просторі глобалізації.....	105
2.3. Свобода і несвобода у раціональному та ірраціональному вимірах сучасності .....	126
<i>Висновки до другого розділу</i> .....	148

### **РОЗДІЛ III. ІНТЕНЦІЇ РОЗВИТКУ СУЧАСНОГО ЗНАННЯ У РЕФЛЕКСІЯХ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ**

3.1. Становлення нового знання в параметрах пізнавальних ситуацій .....	151
3.2. Філософська інтерпретація в процесі формування нової теорії.....	172
3.3. Специфіка інтерпретації в соціогуманітарних науках: когнітивний контекст .....	197
<i>Висновки до третього розділу</i> .....	221

## **РОЗДІЛ ІV. ВЗАЄМОДІЯ СОЦІАЛЬНИХ РЕСУРСІВ ЗНАННЯ В КОГНІТИВНИХ СИСТЕМАХ СУЧАСНОСТІ**

4.1. Напрямки інноваційного інтелектуалізму постмодерністських дискурсів....	223
4.2. Епістема синергетики у взаємодії мислення, пізнання та навчання.....	246
4.3. Когнітивний простір соціосинергетичних теорій: людиновимірний аспект	265
<i>Висновки до четвертого розділу</i> .....	294

## **РОЗДІЛ V. ПОТЕНЦІАЛ ІННОВАЦІЙ В КООРДИНАТАХ СУСПІЛЬСТВА, ЗАСНОВАНОГО НА ЗНАННЯХ**

5.1. Інформаційно-комунікативна парадигма в стратегіях навчально-освітнього процесу .....	297
5.2. Ціннісно-антропологічні конотації інновацій знання в смислових вимірах інфосвіту.....	315
5.3. Перспективи креативної особистості в параметрах інноваційних освітніх практик .....	333
<i>Висновки до п'ятого розділу</i> .....	357

<b>ВИСНОВКИ</b> .....	359
-----------------------	-----

<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ</b> .....	367
---	-----

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Визначення актуальності кожного феномену соціального, культурного, економічного, політичного життя суспільства обумовлює його включення в контекст «сучасності». В множині підходів до розуміння сучасності її можна концептуалізувати як сукупність чітких імперативів, недотримання яких «відлучає» від неї. В результаті це приводить до відставання в суспільному і науковому поступі, втрати статусу своєї відповідності запитам сьогодення. Сучасність асоціюється зі свободою особистості – незалежністю її мислення, власним вибором тієї або іншої позиції, дистанціюванням від авторитету традицій, диктату «верхів». Дана ситуація активізує процес самореалізації особистості, яка завжди прагне бути сучасною, вийти за межі усталених норм і канонів. Множинність змістів поняття «сучасності» ставить завдання дослідження її сутності і тих чинників, завдяки яким вона стверджується.

За умов трансформації сучасного українського суспільства особливої значущості набувають завдання вирішення проблеми модернізації суспільного порядку в різних соціально-історичних, духовно-культурних, ціннісних контекстах. Проблема «сучасності» безпосередньо взаємопов'язана з модернізацією, в силу чого постає проблема: чи мають спільні точки дотику «сучасність» і «модернізація», які встановлюють відповідний вектор розвитку? Причому не лише соціальних інститутів і сфер повсякденного життя, але й знання, від рівня розвитку якого залежить динаміка цивілізаційного поступу. Постає завдання виявити, як знання, мислення, інтелект, творчість обумовлюють продуктивний розвиток суспільства та його соціальних інститутів в реалізації тих завдань, які ставить глобальний світ.

Процес одержання знань в сучасному світі реалізується через систему навчання і освіти, що актуалізує проблему «суспільства знань». В силу чого виникає необхідність акцентувати увагу на формуванні сучасного пізнавального і освітнього простору, в якому відтворюються концептуальні схеми, методологічні

основи організації структур повсякденності, на яких засновані існуючі соціальні інститути. Соціальна філософія в даній ситуації повинна виявити об'єктивні «механізми» суспільних взаємодій, тим самим розглядаючи вплив знання на форми самореалізації індивідів і їх самоствердження в житті. Поліфонічна складність соціального процесу характеризує рівень сучасності, яка визначається в тому числі «стихійною логікою» діяльності. З позиції такої логіки актуалізується завдання дослідити суперечливі аспекти соціального відтворення, які онтологізуються, перетворюються в особливі аспекти, вихідні для наукового розуміння сучасності та її соціофілософського осмислення.

Особливістю сучасності є її динамізм, завдяки якому народжується складність і непередбачуваність соціокультурного розвитку. Сьогодні він виступає в якості складного процесу, характеризує відкритістю, обміном енергії знання та інформації, вимагаючи модифікації соціально-філософських основ системи знань, що здобуваються в процесі освітньої діяльності. Ефективність освіти як соціального інституту визначається інноваційністю мислення, котре наділяє увесь процес одержання знань пошуком нових, продуктивних способів, методів і форм. В цьому контексті потрібно в'яснити, яким чином освіта формує у індивіда сучасне мислення, яке дає йому можливість здійснювати свободу вибору в складностях сучасного світу. Структуризація і аналіз інтелектуального змісту «суспільства знань», визначення його особливостей і стратегії розвитку знання в цілому сприятиме як тенденціям євроінтеграції, так і креативного потенціалу української освіти в умовах сучасності.

**Ступінь наукового опрацювання проблеми дослідження.** Проблема «сучасності» завжди була в епіцентрі теоретичних і методологічних пошуків світової наукової думки. До них потрібно відносити фундаментальні праці класиків філософської думки – І. Канта, Г.Гегеля, А.Шопенгауера, О. Шпенглера, Х.-Г. Гадамера, Е.Гуссерля, Е.Кассіра, К. Мангейма, М. Гайдеггера, Е. Мунье та інших.

Сьогодні поняття «сучасність» має нові аспекти розуміння. В цій площині вона постає не хронологічною рубрикацією, яка не тотожна «теперішності», а по своїй суті є певна якісна і змістовна характеристика життєдіяльності соціуму та людини, зокрема в контексті розвитку стратегій сучасного мислення. Значний внесок у розробку даної проблеми внесли праці З.Баумана, У. Бека, Д. Белла, П.Бергера, П. Бурдьє, Ю. Габермаса, Е. Гідденса, Т. Дмитрієва, Т. Дрідзе, Б. Капустіна, П. Козловскі, В. Купцова, С.Куцепал, Ж.-Ф. Ліотара, Ж. Ліповецкі, К. Майнцера, А. Неклесси, Д. Силічева, Е. Трофімової, В. Федотової, М. Епштейна та інших.

Проблему сучасного мислення в контекстах соціального і наукового пізнання аналізували відомі мислителі, представники нових напрямків соціальної філософії, філософської антропології, постмодернізму тощо. До них належать концепти Ж. Бодрійяра, Е. Боне, Л. Виготського, Л. Горбунової, М.Горкгаймера, Ж. Дельоза, Ж. Дерріди, Д. Дубницького, Д. Девідсона, С. Зонтага, В.Іошкіна, С.Ковальнової, Ж. Лакана, М.Мамардашвілі, В. Медведєва, З. Оруджева, О. Поліщук, М. Фуко, Ф. Фукуями, О. Хоми, В. Храмової та ін.

Філософські засади стратегії розвитку знання та освіти в контексті викликів сучасності розглядаються в працях В. Андрущенка, Е. Агацці, Н. Алієвої, В.Беха, Л. Буєвої, І. Зязюна, В. Кременя, С. Клепка, А. Карпова, А. Машталер, Л. Мікешиної, Е. Морена та ін. Теоретико-методологічним засадам освіти у вимірах гуманітарно-ціннісних аспектах розвитку сучасного знання приділяється в працях Р. Беланова, Г. Васяновича, Д. Галкіна, О.Гомілко, Дж.Дьюї, М. Згуровського, М. Култаєвої, М.Ліпіна, Б. Мільнера, І. Предборської, С. Пролєєв та ін.; комунікативні та інформаційні основи сучасного освітнього простору аналізуються в працях М. Бойченка, В. Ємеліна, В. Загороднюка, М. Кастельса, Є. Князевої, М.Меськова, М.Мамченко, А. Огурцова, А. Ракітова та ін.; синергетичний аспект розвитку освіти досліджують О.Астаф'єва, В. Буданов, В. Лутай, В. Ільїн, І. Добронравова, В. Кремень, Л. Мельник, Ф. Розанов, С.Сисоєва, В. Стьопін, С. Хаткевич, П. Цегольник, П. Щедровицький та ін. Проблеми евристики освітнього потенціалу та функціонування освіти в контексті

європейського досвіду та її нову парадигму в XXI столітті досліджують Т. Андрущенко, В.Бех, В. Савельєв, В. Зінченко, Д. Єфременко, Н. Ничкало, В. Рижко, О. Уваркіна та інші.

Однак, незважаючи на широкий обсяг наукових праць, означена проблематика не може вважатися остаточно дослідженою. Практична потреба вирішення соціогуманітарних проблем в контексті сучасності вказує на те, що єдність пізнання визначається не стільки гносеологічними стандартами, скільки загальними вимогами. Вони постають перед людьми в їх спільному та індивідуальному житті зв'язком проблем глобального характеру і самореалізації індивідів. Тим самим окреслюється нова філософська інтеграція основних ресурсів сучасного глобального світу – екологія, геополітика, синергетика, інформація, інновації, комунікаційні технології, демократичні процеси і навчальні практики. Саме з позицій такого розуміння сучасність фіксує актуальну реальність. В даній ситуації доцільно розглянути сучасність в контексті культурно-інтелектуальної та мисленнєвої різниці між модерною та постмодерними епохами, що проявляє себе в раціональному та ірраціональному філософських дискурсах, смислових орієнтаціях, відмінності методологічних рефлексій, системного оформлення зв'язків людських спільнот, свободи та несвободи, взаємовідношення суб'єкта і об'єкта тощо.

Зважаючи на актуальність, практичну потребу та недостатню розробленість проблематики сучасності, ми обрали її в якості предмету теоретичного аналізу.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дослідження є результатом роботи, виконаної в рамках наукової теми кафедри соціальної філософії « Дослідження проблем гуманітарних наук », затвердженого Вченою радою Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова ( протокол № 4 від 24 грудня 2008року ).

Тема дисертаційного дослідження затверджена Вченою радою Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова ( протокол № 4 від 28 листопада 2013року ).

**Мета і завдання дослідження.** Основною метою дисертації є розкриття сутності сучасності в контексті перспектив розвитку світу знань, творчості та інформації в когнітивних вимірах, встановлення взаємозв'язку між соціокультурною реальністю на основі досвіду філософської інтерпретації інноваційного мислення. Здійснення мети передбачає виконання наступних завдань:

- визначити змістовне наповнення поняття «сучасність» в контексті соціальної філософії;
- експлікувати категорію «сучасність» в смисловому просторі глобалізації;
- проаналізувати духовно-інтелектуальні основи сучасності у вимірах раціонального та ірраціонального аспектів свободи;
- дослідити основні напрямки розвитку сучасного знання в контексті інтерпретації;
- здійснити компаративний аналіз особливостей інтерпретації в соціальному пізнанні;
- виявити основні смисли сучасної духовності в рефлексіях постмодерністських дискурсів;
- дослідити когнітивне поле соціосинергетичних теорій мислення і знання;
- розкрити сутність потенціалу інновацій в навчально-освітньому процесі;
- визначити антропоціннісні параметри нового знання у вимірах інфосвіту;
- проаналізувати перспективи творчої особистості в контексті інноваційних практик освітнього процесу.

**Об'єктом дослідження** є знання і творча діяльність в умовах сучасності.

**Предметом дослідження** є когнітивний потенціал знання в процесах освітніх практик.



**Методи дослідження** обумовлені колом поставлених завдань та означеними об'єктом і предметом дисертації, метою розкрити перспективи розвитку знання і когнітивної діяльності в умовах сучасності. Зокрема, за допомогою системного підходу було розглянуто смислові виміри сучасності в соціокультурних пріоритетах глобального світу. Принцип об'єктивності дозволив проаналізувати наукові розробки дослідників проблеми знання та рефлексій пізнавальної діяльності, сприяв використанню різних теоретико-наукових визначень та аргументів в їх логічній послідовності. Міждисциплінарний підхід, що поєднав соціальну філософію, етику, феноменологію, філософську антропологію, аксіологію дозволив розкрити специфіку розвитку знання в умовах інформаційного світу. Використання герменевтичного підходу дозволило показати значимість філософської інтерпретації для виявлення основних смислів сучасності. Методологічні підходи постмодерністських дискурсів та синергетичної парадигми виявили змістовний взаємозв'язок мислення, пізнання і навчання. У дисертації використовується також принцип постнекласичної раціональності, феноменологічний і компаративістський підходи, що уможливили виявити антропоціннісні аспекти суспільства, заснованого на знаннях. Застосування праксеологічного підходу надало можливість окреслити перспективи формування та розвитку інтелекту в подальшому поступі пізнавально-навчальних і когнітивних практик.

**Наукова новизна одержаних результатів** полягає в розробці на основі міждисциплінарного підходу соціофілософської концепції креативного потенціалу знання і пізнавально-освітньої діяльності в глобальному просторі сучасності шляхом синергії її аксіологічної, соціокультурної, когнітивної складової і розкриття їх можливостей в параметрах розвитку науки і освітнього процесу. Наукова новизна розкрита в наступних положеннях, які виносяться на захист:

**Уперше:**

- обґрунтовано смислові параметри поняття «сучасність», під якою розуміється множина соціальних, політичних, культурних, економічних

імперативів, динаміка яких в умовах глобалізації породжує складність і непередбачуваність цивілізаційного поступу, проблематизуючи можливості самореалізації особистості в здійсненні цілей життя;

- визначено, що в контексті міждисциплінарного підходу лише ті інститути, соціально-культурні, політичні системи можуть вважатися сучасними, які дозволяють вирішити актуальні проблеми, якими б вони не були по змісту та структурі, і можуть вважатися такими в тій мірі, в якій виконують цю роль. Оскільки динаміка феномену «сучасності» може «консервувати» або, навпаки, «актуалізувати» ті чи інші соціальні явища і процеси, то властивість бути «сучасним» належить їм не субстанціально, а суто функціонально і контекстуально;

- обґрунтовано, що теорії «сучасності» не корелюються до історії «ідей». Наукові уявлення, погляди, концепції, вчення фіксують і рефлексивно артикулюють те, що вже відбулося, яке філософія називає «повсякденним знанням», його певним чином розподіленням «соціальним запасом». Інтеграцію інституціонального порядку потрібно зрозуміти в термінах «знання», яке знаходиться у тих, хто ним володіє і вводить в практику. Аналіз даного «знання» є важливим чинником для соціокультурної реальності, котра розглядається в якості «сучасності»;

- виявлено, що сучасність активізує розвиток науки, нових технологій, економічного добробуту, рівень демократії в суспільстві і свободу особистості. Всі фактори і причини сучасності обумовлені способом мислення, від креативності, глибини розуміння, динаміки, енергій якого залежить прогрес цивілізації загалом. Відправною точкою є усвідомлення того, що емпіричний рівень пізнання засвоює логічні зв'язки одного типу, але по мірі ускладнення пізнавальної діяльності мислення породжує все більш складні форми теоретичного усвідомлення світу – філософію, науку, технології, освіту, а також різні форми їх презентації – методологічні рефлексії, когнітивні дискурси, інтерпретацію, синергетику, комунікативний підхід. Завдяки ним сучасна епоха, як і світ в цілому, постає у своїй конкретній визначеності та предметності;

- доведено, що проблема «сучасності» безпосередньо взаємопов'язана з модернізацією, в контексті якої вона постає насамперед історично обумовленою еволюцією форм мислення, зміною його способів і типів, що приводить до звільнення від власної монологічності, від традиційності метафізичних основ, одночасно нарощуючи здатність запитувати, критикувати і трансформувати свої підґрунтя. Інтелект і мислення в сучасності належать до факторів «недетермінованості», які обумовлюють продуктивний розвиток суспільства і його структур в реалізації тих завдань, які ставить глобальний світ. В силу чого мислення повинно бути креативним, пошуковим, постійно показувати перехід від минулого в сучасність, перетворюючи наявний стан в актуальні цілі.

#### **Удосконалено:**

- визначення поняття «сучасність» як інтегральної категорії, яка поєднує в собі полінійність та різновекторність цивілізаційного розвитку в просторі соціокультурного буття; у співмірності індивідуальної свободи і суспільно-політичної організації та порядку, що виникає в різних культурно-історичних, духовно-ціннісних контекстах; внаслідок не однакових обставин як виклик їх існуванню, і як небачена раніше можливість їх розвитку;

- поняття взаємозв'язку соціального, інтелектуального та освітнього просторів життя індивідів, що дозволяє вийти за межі стереотипів, які протиставляють творчість і догматизм, лінійність і нелінійність, мінливість і постійність, і в результаті приводить до трансформації соціокультурних кодів, змінює універсальність на локальність, спільне на індивідуальне. Це означає розпад попередніх структур проекту модерну і формування постмодерних комунікативних, синергетичних, герменевтичних концепцій пізнання соціокультурної реальності. Нові схеми діалогічних та полілогічних взаємодій змінюють уявлення про якість соціального життя і діяльності, трансформуючи культуру, політику, економіку, стиль мислення і способи розуміння.

- зміст пізнавально-когнітивних параметрів синергетики, мисленнєві рефлексії якої внесли ряд важливих конкретизацій в розуміння механізмів сучасного розвитку. При інтерпретації синергетики як теоретичного опису

складноорганізованих систем вказані механізми позбуваються однобічностей, що виникають при недостатньо чіткому осмисленні зв'язків між синергетичною парадигмою й міждисциплінарним підходом. Саме в цих зв'язках синергетичні уявлення про смисли знання, освіти, навчання можуть бути включені в сучасну картингу світу. Її розвиток під впливом синергетики, в свою чергу, вимагає модифікації сучасного освітньо-навчального процесу в контексті реалій українського суспільства.

### **Набуло подальшого розвитку:**

- встановлення змістовних та родових взаємозв'язків між класичною наукою, яка вивчає в основному перманентно протікаючі процеси, поступові переходи між станами розглянутих об'єктів, і постнекласичною наукою, котра в першу чергу вивчає проблеми виникнення нових якостей, пов'язаних з переходом на більш високі рівні структурної організації. У зв'язку з цим можна говорити про перехід від науки «існуючого» до науки «виникаючого», повороті від «буття» до «становлення», від індуктивно-емпіричного до дедуктивно-теоретичного рівня пізнання. Якщо апофеозом парадигми мислення класичної та некласичної науки були співмірність істини та раціонального пізнання, то в постнекласичній науці виникає нове розуміння раціональності, яке можна назвати гуманітарно-ціннісним;

- епістемологічний зміст спрямованості сучасності на знання, що актуалізує феномен «суспільства знань», в якому знання, інтелект, інноваційне мислення постають у якості основного соціокультурного надбання людства. Знання сьогодні виступає не лише як засіб передачі певного культурного досвіду, але і в якості потенціалу для результативної, продуктивної діяльності, як головного аргументу для формування вміння, професійності, і, що саме головне, ресурсу для ствердження креативного мислення. Дана обставина дозволяє провести чітку лінію розмежування між власне «знанням» та «інформацією», яка постає також і в якості товару;

- компаративний аналіз тенденцій та альтернативних версій сучасності, існуючих в соціокультурній практиці і теоретичних конструкціях. Їх

концептуально-світоглядну основу складають універсалізм, телеологія і прогресизм, які виступають методологічними характеристиками теорій модернізації. В силу чого життя людини та його перспективи визначаються, головним чином, мисленням, яке дозволяє увійти в параметри сучасності, оскільки індивід в своїй діяльності, як правило, не виходить за межі структури своїх суспільних зв'язків. Однак в процесі розвитку соціуму і культури ускладнюється як мислення, так і кожний вид діяльності, тому дана структура здатна пояснити всі основні проблеми, з якими зустрічається соціум та людина в кожен епоху, яка для них є сучасністю;

- узагальнення основних засад постнекласичної науки, досягнення якої реалізуються в сучасних методологічних рефлексіях, сформованих в результаті теоретичного освоєння нелінійних процесів самоорганізації, витлумачених як становлення нової цілісності, котра виступає в єдності методологічних, світоглядних, ціннісних аспектів мислення і пізнання як когнітивної діяльності. Вона продукує новий – нелінійний, синергетичний, комунікативно-інформаційний, антропоціннісний погляд на світ, ознаками якого постають відкритість, темпоральність, самоорганізованість;

- експлікація поняття «інноваційне знання» в контексті продуктивного розвитку вітчизняної освітньої системи до вимог когнітивних практик і процесів самоорганізації, його вплив на формування засад інноваційного мислення. В свою чергу воно обумовлено як розвитком науки та інформаційно-технологічного прогресу, так і формуванням інноваційного освітнього простору, завдання якого полягає в дотриманні загальноцивілізаційних цінностей та збереження національної ідентичності.

**Теоретичне та практичне значення дослідження.** Теоретична значущість роботи полягає у поглибленні соціально-філософського змісту поняття «сучасність», обґрунтуванні його смислового виміру в параметрах розвитку освіти, науки, знання, мислення в духовно-інтелектуальних кодах глобалізації. Дослідження розкриває стратегії розвитку сучасного знання в рефлексіях інтерпретації, що має особливе значення для соціогуманітарної науки і навчально-

освітнього процесу, для теоретичних засад вивчення перспектив розвитку креативної особистості.

Практичне значення дослідження визначається тим, що основні положення і висновки дисертації сприятимуть подальшій розробці актуальних соціокультурних, когнітивних, аксіологічних, антропоекзистенційних проблем сучасної соціальної філософії. Результати дисертаційного дослідження можуть бути використані вченими теоретиками, які вивчають проблеми розвитку сучасної цивілізації, її духовно-інтелектуальні, ціннісні основи, а також параметри самореалізації індивіда в «суспільстві знань». Матеріали дисертації будуть корисними при розробці навчально-методичного забезпечення курсів з таких навчальних дисциплін, як «Соціальна філософія», «Культурологія», «Методологія наукового пізнання», «Філософія освіти» та інші. Матеріали дисертації придатні для включення до методик з виховної роботи зі студентами.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є результатом самостійної наукової роботи. Висновки та положення дослідницької новизни отримані автором самостійно, як підсумки її власного наукового пошуку. Всі опубліковані праці за темою докторської дисертації (монографії, статті, тези) написані без співавторів.

**Апробація результатів дисертаційного дослідження.** Основні положення і результати дисертаційної роботи доповідалися на міжнародних та всеукраїнських теоретичних, науково-практичних конференціях, серед яких: *Miedzynarodowej naukowí-praktycznej konferencji «Dynamika naukowych badan – 2011»*, (м. Перемишль, Польща, 2011р.); Міжнародна науково-практична конференція «Людина в модифікаціях інформаційного світу: синергетичний аспект» (м. Київ, 2012 р.); Всеукраїнська науково-теоретична Інтернет-конференція «Парадигмальні трансформації освіти в модусі соціальних функцій» (Донецьк, 2012); Всеукраїнська науково-практична конференція «Творчість як спосіб пізнання дійсності: синергетична парадигма» (м. Київ, 2013 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Освіта: творчий процес чи соціальна технологія» (м. Київ, 2014 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція

«Освітні та культурні ефекти критичного мислення: від класичного формату до сучасності» (м. Київ, 2014 р.); II Міжнародна наукова конференція «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання» (м. Одеса, 2014 р.); VII Міжнародні філософсько-економічні читання «Філософія фінансової цивілізації: людина в світі грошей» (м. Львів, 2014); Міжнародна науково-практична конференція «Національні економічні стратегії розвитку в глобальному середовищі» (м. Київ, 2015 р.); VIII Міжнародні філософсько-економічні читання «Філософія фінансової цивілізації: людина в світі грошей» (м. Львів, 2015 р.).

**Публікації.** Результати дисертаційної роботи відображено в 44 наукових працях, з них: 3 індивідуальних монографії, 27 статей у фахових наукових виданнях з філософії.

**Структура дисертації** відповідає меті та завданням дослідження, включає вступ, 5 розділів, висновки, список використаних джерел. Основний обсяг роботи становить ..... сторінки. Список використаних джерел містить 372 найменування.

## **РОЗДІЛ I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ СУЧАСНОСТІ ЯК СОЦІОФІЛОСОФСЬКОГО ФЕНОМЕНУ**

Дослідження науки, політики, освіти, культури та інших сфер соціального життя людини актуалізує проблему «сучасності», яка постає в двох аспектах. В першу чергу, сучасність співмірна зі свободою – суджень і самостійного вибору, автономністю стосовно усталених традицій, від домінуючого впливу соціальних і політичних інститутів. Динамізм, мобільність, раціональність, активність як атрибутивні риси сучасності, в кінцевому рахунку витікають з цієї свободи. Разом з тим сучасність постає сукупністю жорстких стандартів, недотримання яких приводить до втрати соціального положення і культурного статусу. Але чи є розумними ці суворі вимоги-імперативи – в прагненні до тих чи інших цінностей, в моді, в стилі спілкування, в політичному виборі тощо?

### **1.1. Генеза розуміння сучасності в процесах соціальності**

Проблема свободи завжди була і залишається в центрі уваги філософських досліджень. На питання про джерела і природу свободи чітка відповідь відсутня. В самій природі, без людини та її свідомості, мислення, пізнання і діяльності, свободи немає, а існують лише каузальні зв'язки та інші детермінації. Традиційне розрізнення свободи як діяльності і свободи як хотіння (воління) показує, що в першому випадку свобода зводиться до каузальності, і тоді вона постає як влада. В другому випадку, власне свободи, вона постає виразом осмислення і самоудосконалення. Свобода – «поняття не фізичне, а ноуменальне (трансцендентне)» [276, с. 17]. Ноуменальність свободи є виразом суто людського виміру буття, оскільки саме людина є носієм свободи – духовного начала.

Потрібно враховувати, що свобода не статична, а може існувати лише в постійних змінах і трансформаціях. Чи допускає свобода сучасності право і можливість бути несучасним без наслідків, що перетворюють свободу в пізнану і обов'язкову необхідність? В той же час, якщо примус, необхідність, обов'язковість сучасності така, що «іншого не дано», то він (примус) виявляється



не просто кон'юнктурним політичним лозунгом, а виразом її «сутності», то це означає, що сучасність свободи не містить.

Свободу чи примус несе сучасність – питання, яке значиме не лише для окремої людини, але й для суспільства, особливо для українського, в якому модернізація (осучаснення) стало життєвою проблемою для більшості населення. В зв'язку з чим потрібно розглянути проблему: чи правомірно ототожнювати сучасність з певним позитивним змістом, яким би він не був (ринок, представницька демократія, індустріальна технологія, трансформація свідомості), або сучасність потрібно розуміти як проблему і виклик, результатом яких можуть бути самі різні інститути, процедури, норми, погляди? Якщо виходити з другого, то примусовість сучасності полягала б в тому, що цей виклик неможливо ігнорувати. Однак свобода і була б відповіддю на нього (виклик) і полягала б вона саме в знаходженні способів спільно вирішувати проблеми, в тому числі й такі, котрі при «позитивно-змістовному» розумінні сучасності протиставили її в якості «сучасного» і «несучасного» [122, с. 20].

Для виявлення поставлених проблем потрібно дослідити тенденції та альтернативи версій проблеми «сучасності», існуючих в соціокультурній практиці та концептуальних конструкціях. В даному контексті потрібно виокремити два типи теорій сучасності – «культурні» та «акультурні» [366, с. 207]. Термін «акультурні» повинен зафіксувати деякі особливості теорій, що належать до даного типу. Так, «акультурна» ідея вестернізації включає в себе декілька важливих передумов. По-перше, універсалістське уявлення про закони історії, які «так» чи «інакше», «раніше» або «пізніше», але обов'язково здійснюються в різних країнах і народах. По-друге, телеологічне уявлення про стадії та цілі історії, про певний «пункт призначення», до якого повинні «так чи інакше» прийти всі, якщо вони не хочуть опинитися «за бортом» сучасності. По-третє, детерміністське уявлення про «механізми розвитку», котрі зводять в ранг всезагальної теорії опис кореляцій і співставлення процесів перетворення, що відбуваються в певні періоди історії. Універсалізм, телеологія і детермінізм є трьома методологічними характеристиками «еволюціонізму» і прогресизму XIX

ст., що складають «концептуально-світоглядну основу «акультурних» теорій модернізації, інновацій і сучасності» [122, с. 21].

Однак сьогодні поняття «сучасність» має нові інтроекції розуміння. В цьому аспекті сучасність – і для «культурних», і для «акультурних» пояснюючих її теорій є не хронологічна рубрикація, вона не тотожна «теперішності», існування в «наш час» є не достатня і навіть не важлива ознака «сучасності». По своїй суті сучасність є певна якісна і змістовна характеристика процесу життєдіяльності людей. Для «акультурних» теорій це характеристика певного набору інститутів і процедур, ототожнюваних з сучасністю і являючих собою опис і характеристики її теперішніх практик. Для «культурних» теорій сучасність – це проблема, яку можна подати як проблему співмірності індивідуальної свободи і соціального порядку. Зазначимо, що вищими цінностями культури завжди виступали і виступають такі абстрактні категорії, як «істина», «добро», «краса», які на відміну від інших цінностей мають трансцендентний характер. Вказані цінності, не будучи даними в цьому світі в своїй повноті, тим не менше, виступають потужними регулятивами людського життя. Хоча найбільш потужним регулятивом виступає головна трансцендентна цінність – свобода. Вона – єдина умова адекватного сприйняття і осягнення реальності, остаточна реалізація внутрішньої гармонії індивіда і найвищий вираз подолання його «Ego», що відтворює єдність зовнішньої і внутрішньої реальності. На шляху до свободи долаються «самозвані крайнощі як індивідуалізму, так і колективізму, применшуючи буття або в неосудності людинобожжя, або в неосудності das Man. В кінцевому рахунку людська сутність і є свобода, яка вічно чекає за порогом людської визначеності світу» [276, с. 21], – вважає Г. Тульчинський.

Вказана проблема виникає в різних культурно-історичних, духовних контекстах (країн, регіонів, епох) внаслідок різних обставин як виклик їх існуванню, і разом з тим як небачена раніше можливість їх розвитку. Вона є не бажана мета, але сувора необхідність, з якою потрібно певним чином рахуватися. Спроби досягти цього були самими різними з точки зору інституційних змін, мобілізація тих чи інших матеріальних і духовно-символічних ресурсів,

внутрішньополітичних колізій та міжнародних альянсів. Множина цих спроб та їх наслідки обумовили несхожість траєкторій і цивілізаційного поступу різних країн та суспільств, тобто полілінійність і різновекторність історії в спільному полі сучасності, утвореному необхідністю вказаної проблеми. Завдання її зрозуміти і осмислити постає перед кожним, хто з нею зустрічався. При такому підході лише ті інститути і процедури можуть вважатися «сучасними», які дозволяли «вирішити» цю проблему, якими б вони не були по змісту і структурі, і вони можуть вважатися такими в тій мірі, в якій вони відіграють цю роль. Очевидно, що динаміка проблеми «сучасності» може «консервувати» або, навпаки, «актуалізувати» ті чи інші інститути й процедури. Властивість бути «сучасним» належить їм не субстанціонально, а суто функціонально і контекстуально, що свідчить про «непродуктивність і деструктивність імітації будь-яких зразків, якщо не вияснена їх функціональна доцільність в даному культурно-історичному контексті з точки зору поєднання індивідуальної свободи і порядку» [122, с. 22].

Тривалий час полілінійність і неоднозначність сучасної історії існувала скоріше «латентно», що на практиці приводило до розуміння модернізації в основному як «вестернізації». Але в другій половині минулого століття такі судження почали перетворюватися в архаїзм, який А. Тойнбі назвав «поглядом на історію... на «до-Васко-до-Гамівському рівні» [271, с. 52]. Цей погляд викликаний не розумінням того, що «західній людині було призначено історичне досягнення – здійснити щось не просто для себе, але для всього людства, щось настільки велике, що наша власна провінціальна історія буде поглинена результатами цього звернення. Роблячи історію, ми перевершили власну історію» [271, с. 66]. Саме тому люди європейської цивілізації повинні «напружити своє уявлення і силу волі, щоб вирватися з темряви локальної тимчасової історії наших країн та культур і привчити себе до синоптичного погляду на історію в цілому» [271, с. 68], – підкреслював А. Тойнбі.

Таким чином, «культурні» теорії пояснюють виникнення і розвиток сучасності в категоріях культури, тобто прослідковують зміни в розумінні того, що є «благо», «людина», «природа», «суспільство» як смислові принципи

організації людського співжиття. В свою чергу «акультурні» теорії описують модернізацію і сучасність в поняттях, які є нейтральними по відношенню до культури, що розглядається і вивчається. Вони відображують не її власну зміну і перехід з одного стану в інший, а проведення, здійснення деяких закономірностей, принципів або формування певних універсальних інститутів, здатних трансформувати будь-яке «традиційне» суспільство і те, що приходить йому на зміну. Такими закономірностями, принципами та інститутами можуть бути «індустріалізація», «демократизація», «наукова раціональність», «інновація», «інформаціоналізація», «технологізація» тощо [131, с. 5]. Вони можуть братися і використовуватися в різних комбінаціях.

Реалізація вказаних закономірностей обумовлює процес модернізації, який здійснює перехід до сучасності. Перша модернізація була здійснена Заходом при його переході від доіндустріального суспільства (Нового часу). Сформувався унікальний тип органічно-інноваційного розвитку, при якому джерело розвитку було внутрішнім, зміни здійснювалися органічно, на основі власних потреб, історичної долі. Духовні, ментальні, культурні передумови полягали в тому, що виникла цілераціональність, трудова етика, набули розвитку науки і технології, виникла і стала повсюдно визнаною ідея прогресу. В результаті визначилися основні фундаментальні принципи сучасного соціуму: перевага інновацій над традицією; світський характер соціального життя; демократія і демократичні інститути влади; персональність; масова освіта; набув свого значення одержаний статус; активний діяльний психологічний склад; надання переваги точним наукам по відношенню до світоглядних [281, с. 4].

Необхідно зазначити, що «культурні» теорії не ігнорують зміни епох та інститутів. Але оскільки те чи інше осмислення і доцільність властиві будь-яким соціально значимим діям людини, остільки нові інститути як організовані комплекси їх дій можуть виникати і функціонувати в процесі модернізації лише при умові їх розуміння людьми, лише відповідаючи певним схемам смислів і значень, на які ці люди сподіваються і якими володіють. Такі смисли і значення оформляють і спрямовують наміри людини, а також одночасно надають певну

цінність тим чи іншим «зовнішнім» умовам і обставинам її існування. Тільки завдяки цьому вони «розуміються», тобто до них можлива та чи інша людська дія і соціальний вплив.

Стосовно останнього, то під ним розуміється «простір соціальності», який постає розділеним між множиною суб'єктів, і це вже не індивідуальні суб'єкти з їх психологізованою суб'єктивністю, а групові, які, наприклад, реалізують свої образи світу, свої бажання і сподівання, свої моделі діяльності. Ці суб'єкти акумулюють в собі енергію і організованість соціальних спільностей, різних сфер діяльності, пізнавальних дисциплін, використовуючи їх засоби і ресурси. Взаємодія різних моделей виявляє групу методологічних і теоретичних завдань. В першу чергу «деавтономізацію» моделей, які «перетворилися у великі виробництва, управлінські структури, інституалізовані форми наукової діяльності, що «захопили» в орбіту свого функціонування величезні природні та людські ресурси» [122, с. 23-24], – вважає Б. Капустін.

Культурні символи, смисли, значення (в першу чергу відповідні вимогам сучасності) і виступають тим, що опосередковує взаємодію людей та умов їх життя. В цьому опосередкуванні, в неможливості звести дії людей до детермінації матеріальними умовами міститься спільна умова їх свободи. Разом з тим «культурні» теорії сучасності не ставлять дилему «смисли (символи) або інститути» в якості визначальної характеристики сучасності. Вони лише вказують на необхідність розуміння того, як і в чому змінилися смисли (символи) даної культури, наукової парадигми того чи іншого соціального явища, тим самим перетворюючись в другу (іншу) культуру, парадигму, соціальність, з точки зору забезпечення ними «спільного життя і діяльності людей» [281, с. 14]. Такого роду перетворення виступає необхідною передумовою становлення нових інститутів сучасності.

Стосовно символів, які в традиційних культурах перебувають в пошані, то їх цінність символів полягає в тому, що вони вбирають і увіковічують досвід поколінь. Традиція є спосіб об'єднання рефлексивного моніторингу дій з просторово-часовою організацією суспільства. Однак в цивілізаціях, які

передують сучасності, рефлексивність все ще багато в чому зводиться до повторних тлумачень і роз'ясненню традиції. Так що на вагах часу «минуле» переважає «майбутнє». З приходом сучасності рефлексивність приймає інший характер. Вона включається в «саму основу відтворення системи, так що мислення і дія набувають постійне відсилання один до одного... Підтримка певної практики тільки тому, що вона традиційна, більш не приймається; традиція може бути виправдана, але тільки з точки зору знання, правдивість якого не підтверджується традицією» [71, с. 154-155]. Хоча в модернізованих сучасних суспільствах традиція все ще залишається, проте її роль значно менша, оскільки її джерелом постає «рефлексивність сучасності» (Е. Гідденс).

Теорії сучасності, які ми називаємо «культурними», не корелюються до історії «ідей». Наукові уявлення, погляди, вчення фіксують і рефлексивно артикулюють те, що вже відбулося, яке «соціологія знання» після його вивчення називає «повсякденним знанням», його певним чином розподіленим «соціальним запасом» [25, с. 91]. Якщо інтеграцію інституціонального порядку розуміти «в термінах «знання», яке знаходиться у його носіїв, це означає, що аналіз цього «знання» є істотним для інституціонального порядку, який розглядається і вивчається. Важливо підкреслити, що при цьому мова не йде лише виключно або переважно про складні теоретичні системи, які слугують легітимаціями інституціонального порядку. Звичайно, теорії також потрібно приймати в розрахунок. Але теоретичне знання – лише невелика і зовсім не сама важлива частина того, що вважається знанням в суспільстві. Теоретично складні легітимації виникають в певний момент історії інституціоналізації. Знання, яке має першочергове значення для інституціонального порядку, – це пролог теоретичного знання. І в сумі воно являє собою все те, що «кожний знає» про соціальний світ – це сукупність правил поведінки, моральних принципів і настанов, прислів'я і приказки, цінності та вірування, міфи і тому подібне, для теоретичної інтеграції яких потрібні значні інтелектуальні зусилля» [25, с. 109], – зазначають П. Бергер і Т. Лукман.

Якщо не брати за основу концепцію розпаду «онтологічної єдності світу» [185, с. 64] К. Мангейма, то ті зміни і трансформації смислів і значень, в яких «культурні» теорії сучасності бачать передумову і форми її приходу, не потрібно розуміти в якості «проекту», чиєїсь усвідомленої і на щось певне і конкретне спрямованої діяльності. Мова йде про дуже важливий момент: чи мають сучасність і модернізація певний встановлений вектор розвитку, отже, певні нормативні та інституціональні характеристики, котрі забезпечують рух по цьому вектору. Відмова від уявлень про «вектор сучасності» означає і відмову від розуміння її теперішнього стану як «незавершеного проекту» [298, с. 19], запропонованого Ю. Габермасом.

Сутність «незавершеного проекту» полягає в самозруйнуванні «проекту Просвітництва», що говорить про «завершення сучасного періоду, спадкоємцями якого ми є» [348, с. 145]. Однак це не означає, що «просвітницький розум», який потерпів поразку, можна рахувати як єдино можливий і при тому власне сучасний розум. Більш доцільніше вважати, що «просвітницький розум», який в свій час був адекватним тим формам, в яких виступала проблема сучасності, перестав бути адекватним її новим формам. Виходячи з цього, сучасність в контексті модернізації постає насамперед історично обумовленою еволюцією форм розуму, зміною його типів, в процесі якої розум звільняється від власної монологічності, від власних метафізичних основ, нарощує здатність запитувати, критикувати і трансформувати власні підґрунтя. Ті основи, які на більш ранньому етапі еволюції розуму поставали «природними» і самоочевидними, на новому етапі підлягають «рефлексії» і знаходять підтвердження або заперечення вже в якості власних продуктів і «покладань» розуму. Ці нові «продукти» також можуть з часом «застигати» і приймати образ «природних» самоочевидностей. І тоді розум на черговому етапі знов приступає до роботи по «денатуралізації», по виявленню їх історичного походження і ствердження свого права «ревізувати» і «трансформувати їх» [358, с. 190-191].

Іншими словами, на певному етапі розум, тобто суб'єкт мислення, починає усвідомлювати, що прийнятий образ (модель), наприклад, Універсуму, що

обумовлює міркування і побудови, визначає ведучу методологію, картину світу, спосіб діяльності. В кінцевому рахунку певним чином організоване життя для індивіда, тип соціального ладу для суспільства, а також окремі методології для конкретних наук і сфер діяльності, втрачає свою привабливість. Так чи інакше, межі даної моделі (образу) налаштовують людину як суб'єкта пізнання на усвідомлення і визнання одних аспектів Універсуму і несприйняття інших [196, с. 59]. На цьому етапі і починається «ревізія», перегляд, критика загальноприйнятих традиційних основ і обґрунтування переходу до сучасних моделей розвитку соціуму.

Необхідно підкреслити, що в умовах сучасності розум змушений бути законодавчим. Зокрема, межа індивідуальності, окреслена новоєвропейською метафізикою і практикою нашої ранньої сучасності, обособлює в якості самотності людини зовсім не те, що обособлювало межі індивідуальності в античності чи середньовіччі. Новоєвропейська метафізика надає «аскетичне і мінімальне» визначення індивіда, зводячи його до «природно даним» біологічному тілу і раціональному мисленню. Все інше – «властивості», точніше «належності», які можуть відчужуватися, абстрагуватися, як, наприклад, робоча сила, громадянство, сім'я, переконання і пріоритети. Це і є «суверенний індивід» метафізики і раннього лібералізму, соціологічна проекція декартівського *cogito*, який «подібно Богу практикує безумовну свободу вибору», але позбавлений будь-яких «соціальних зв'язків, обставин і минулого» [352, с. 305]. Ця індивідуальність постає історичним конструктом, породженим часом.

З цього випливає те, що «розум» і сучасний соціум визнає свою постійну належність «радикальній недетермінованості» і невизначеності, свою «вічну» нескінченність, неможливість досягнення «істини», досконалості і спокою [122, с. 31]. Оскільки «істина» як можливість і дійсність спільного буття людей знаходиться не в «розумі», а в експериментально встановлюваній взаємодії між «розумами», які в сучасності знаходять реалізацію в політиці, культурі і науці. «Розумність розуму» знаходиться тільки в успішності експерименту вільної взаємодії автономних розумів, а не у вічних сутностях, які метафізична філософія



виявила незалежно від реалій політики і науки в «об'єктивній онтології світу», або «в метафізичних глибинах універсального cogito» [348, с. 153]. Тому сьогодні філософія цілком орієнтована на сучасність, в якій головна роль належить науці та її інноваційним технологіям. В силу чого можна констатувати той спосіб мислення, який «не дозволяє речам бути», а прагне речі перетворити або «підкорити нашим цілям» [131, с. 6].

Безумовно, вирішальна роль в становленні нового способу мислення належить суспільствознавству, яке визначає основні напрями становлення сучасності, котра, як ми вже зазначали, оприявлюється сьогодні через науку. В зв'язку з чим потрібно акцентувати увагу на становленні наукового суспільствознавства і структур соціального відтворення суспільств індустріального типу. Саме вони мають потребу в інтенсивному розвитку науки як основи свого добробуту і прогресу. Розвиток наукових структур та їх включення у виробничо-економічну і правову сфери приводить до де індивідуалізації, обезособлення суспільного життя, оскільки у вказаних сферах починають домінувати зв'язки та еталони, які співставляють абстрактно-соціальні якості людей, і відповідно «жертвують» їх індивідуальністю. Відбувається виявлення чітких відмінностей формально-соціального та приватно-індивідуального життя людей. Великі підсистеми суспільства – виробництво, право, освіта, наука, політика, культура орієнтовані на використання й примноження формально-соціальних аспектів буття індивідів. Їх приватно-індивідуальне життя опиняється «по ту сторону» жорстких соціальних структур, але залишається в «полі» суспільствознавства (філософії) завдяки уявленням, які не підлягають стандартам абстрактної науковості та формальної соціальності, а також поза наукової рефлексії життя, традиційної культури та релігійності [131, с. 6-7]. Саме тут виникає проблема «сучасності».

Як зазначалося, на її формування вирішальний вплив здійснює науковий підхід, який концептуалізує соціально-філософські науки загалом. Виростаючи з певної суспільно-практичної основи, вони виражають і пояснюють її структурність: предмети і методи дисциплін «йдуть» за логікою відтворюваних

соціальних зв'язків, фіксують домінуючі типи діяльності, потім доповнюючи, зрештою окреслюючи їх розмежування і взаємозв'язки. В порівняннях, співставленнях і протиставленнях дисциплін наукового пояснення реальності знаходять вираз практичні розмежування форм соціальних зв'язків і типів діяльності людей, які характеризують теперішній (сучасний) стан життя людини і суспільства. Виявлення предметності наукового характеру дисциплін, соціально-філософського характеру, за допомогою яких визначається сучасність, постає не лише наслідком свідомої методологічної роботи мислителів і вчених, але й результатом відтворення певної структури соціальності («логіки речей»). Так, економічна наука в своєму прагненні до об'єктивності ігнорує індивідуальну активність і особистісну мотивацію. Філософія, в пошуках універсального інструменту пізнання світу і людини, абстрагується від її внутрішніх особливостей, анулюючи до всезагальної сили розуму (духу). Психологія, фіксуючи предмет своїх особливих досліджень, починає з елементів психіки людини, абстрагованих від предметно-змістовних аспектів її діяльності. В результаті людська суб'єктивність розглядається у вимірі спонтанності, не обумовленої фактами сучасних соціальних взаємодій. Соціальна філософія і політика в даній ситуації прагне виявити об'єктивні «механізми» суспільних взаємодій, тим самим «розглядаючи вплив індивідів на соціальні структури, форми самореалізації і самоствердження індивідів в суспільстві як другорядні» [131, с. 7].

Необхідно зазначити, що науковий методологічно обґрунтований підхід передбачає створення відповідних теорій. Так, класична модернізація теорії з часом починає зустрічатися з обставинами, які вона не в змозі пояснити і передбачити, отже, перетворити у факти в своїх теоретичних рамках. Вона побудована з використанням «ідеальних типів» (М. Вебер), або теоретичних конструктів. Класична модернізаційна теорія використовує терміни звичайної мови, але надає їм понятійне значення. Традиційне і сучасне суспільства постають в ній як «ідеальні типи». При роботі з такими конструктами, які представляють найбільш сутнісні характеристики суспільств, що розглядаються, неможливо

онтологізувати «ідеальні типи», приймати їх за реальність. Вони виступають як методологічні регулятиви, спрямовані на розуміння відмінних по сутнісним параметрам суспільств, стосуються логіки переходу, драматизм якого очевидний саме із-за протилежних рис традиційних і сучасних суспільств, а не із-за етичних міркувань. Постеволюціоністські і постпрогресистські теорії, що виникли сьогодні, реагують на досвід невдалого застосування попереднього наукового підходу, підкреслюють зміни в баченні розвитку – його нелінійності, непередбачуваності, ймовірнісного характеру в зв'язку з появою «нового мегатренду – глобалізації» [281, с. 6-7]. Вона ще в більшій мірі ускладнює процес сучасності як процес розвитку.

Зрозуміло, що класичне розуміння модернізації є надзвичайно раціональним, воно вимагає взаємного узгодження всіх параметрів, які змінюються при переході від традиційного суспільства до сучасного. Зокрема, в основі сучасного дискурсу виокремлюються два підходи: поняття «свободи» повинно бути замінене поняттям «блага»; поняття «прав індивіда» повинно бути витіснено поняття «групових прав». Перший аспект витікає з того, що той, хто не може перетворити свободу в благо, готовий визнати, що не гідний свободи, тим не менше хоче мати блага і наполягає на цьому. Друга теза пов'язана з тим, що ті, хто вимагає благ, як правило, є певними групами – етнічними, національними, релігійними, мовними. Ці групи сильно відрізняються по своїм колективним уявленням і культурі від середнього класу, який увійшов в соціальний контракт, досяг схожого розуміння по питанням моралі і образу життя, складаючи в цих країнах більшість населення. До головних соціальних благ належать класи речей, необхідних для реалізації будь-якого раціонального життєвого плану. До їх числа належать як основні права і свободи, так і прибуток, добробут, можливість реалізувати себе, соціальні передумови самоповаги людей [281, с. 15].

Поліфонічна складність соціального процесу визначає рівень сучасності, яка визначається не лише «стихійною логікою» розподілу праці. З позиції такої логіки виявляються протилежні аспекти соціального відтворення, які онтологізуються, перетворюються в особливі об'єкти, які потім розглядаються в їх сукупності, як

соціальна реальність («життя людей»), вихідна для наукового аналізу сучасності. Прикладом такого аналізу сучасності є спроба обґрунтування В. Дільтеєм специфіки суспільствознавства на протигагу натуралістично спрямованому пізнанню. Орієнтація на опис соціально-історичних явищ і подій в їх конкретності, цілісності, індивідуальності спираються на сучасні методологічні процедури, нові методологічні рефлексії, які визначають нові пріоритети життя. Через них фактично обґрунтовується принцип «взаємовиключаючого взаємодоповнення» [131, с. 7], яке визначило нову гуманітарну науку, котра знаходить свій концентрований вираз у соціально-гуманітарному пізнанні, в першу чергу у філософії.

Необхідно враховувати, що практична потреба у вирішенні в першу чергу сучасних проблем вказує на те, що єдність соціально-гуманітарного, тобто соціофілософського пізнання визначається не стільки стандартами пізнання, скільки загальними проблемами, які стоять перед людьми в їх суспільному та індивідуальному житті, взаємозв'язком питань глобального характеру і завдань самоздійснення індивідів. Тим самим окреслюється нова філософська інтеграція соціально-гуманітарних наук, а разом з нею здійснюється соціально-філософське переосмислення їх буттєвих основ, їх історії та перспектив, їх зв'язку з практикою держави і суспільства, їх співмірності з природознавством та соціальністю в контексті сучасності.

Зазначимо, що поняття «сучасність» використовується для фіксації актуальної дійсності. В наукових дискурсах «сучасність» оприявлюється через «амбівалентний сенс модерну та ще більше через його концептуальну критику в постмодерному дискурсі» [234, с. 160], – вказує С. Пролеєв. Множина конотацій, які супроводжують термін «сучасність» та похідні від нього, обумовлює його вживання без чітких визначень щодо його застосування. Але коли такі конкретизації вжито, виникає проблема: «той чи інший сенс «сучасності» зумовлює відповідну теоретичну оптику; зрештою, передбачає вибір на користь того чи того діагнозу наявного стану речей і розвитку людства» [234, с. 160].

Певна смислова орієнтація стосовно дійсності, яка стає предметом аналізу, з необхідністю входить до складу передумов самого аналізу, утворюючи його смисловий горизонт. Однак потрібно утримуватися від концептуально визначених вердиктів щодо сучасності, щоб не опинитися в ситуації, коли результат передуює процесу його отримання. Потрібно займати відносно нейтральну позицію, яка допоможе зосередитись з тими соціальними особливостями, які вона (ситуація) містить. Виходячи з цього, потрібно вказати на зміну смислів як головну умову трансформації сучасності. Зокрема, мова йде про сутнісну критику проекту Модерну (Просвітництва) і його спростування, що здійснювалося за трьома головними напрямками. Теоретичне обґрунтування першого здійснюють Т. Адорно і М. Горкгаймер, які показували самозаперечення і самодеструкцію, котрі містить у собі Просвітництво [2]. Принцип панування над природою, продовжений та закріплений пануванням людини над собою, призводить до екологічної та соціальної криз. Якщо екологічна криза пов'язана з нестримним розвитком промисловості (індустріалізму), яка підриває основи самовідтворення людини як живої істоти, то соціальна оприявлюється «в пануванні тоталітарних режимів з властивим їм використанням соціальних технологій панування і тотальної мобілізації» [234, с. 161].

Стосовно другого, то в ньому робиться наголос на внутрішній кризі легітимності соціальних практик, і в першу чергу – виробництва знання, в умовах науково-технічної революції та обумовленою нею соціальних змін. Ця критика яскраво виявила себе в постмодерному дискурсі, з яким виступив відомий французький філософ Ж.-Ф. Ліотар [174, с. 6]. З його позиції сучасність містить в собі насправді переписування культурних кодів, внаслідок чого втрачається «довіра до метаоповідей» [174, с. 10], і роль соціальних акторів (суб'єктів) зі спільним для них смисловим баченням самовизначення перестає існувати. А третій напрям критики проекту модерну (Просвітництва) спрямований проти претензій останнього на універсальність. На противагу йому висувається принцип культурно-цивілізаційного розмаїття людства, соціальне буття та життєдіяльність якого неможливо редукувати до певних єдиних структур. Останнє передбачає

врахування контекстуального (локального) досвіду, виявлення в ньому певної моделі, яка може бути застосована всюди; показ того, що вищі досягнення певної культури або групи символічно або фактично постають як досягнення людства; стверджується, що в досвіді з одним контекстом можна побачити щось для розуміння іншого досвіду. В зв'язку з цим П. Бергер писав: «...дисципліна, яка намагається зрозуміти сучасність по суті, повинна бути неминуче корпоративністю... потрібно дивитися на Японію, щоб зрозуміти Захід, на соціалізм, щоб зрозуміти капіталізм, на Індію, щоб зрозуміти Бразилію тощо» [336, с. 17]. Хоча на базі постсучасного дискурсу досягнути універсальності надзвичайно важко.

Вказані критичні дискурси, орієнтовані на проблемно-сміслову «поле» буття людей в контексті «проекту Модерну», вказують на обмеженість попередніх установок соціально-гуманітарного знання і його інтеграції за принципом «взаємовиключаючої взаємозалежності». Все більш очевидною стає залежність цих установок від практики відтворення суспільства як «великої структури», в межах і на фоні якої реалізується життя соціальних індивідів. Очевидною постає і непродуктивність соціально-методологічних концепцій, які фактично ототожнюють «соціальність» зі «структурністю», що приводить до ігнорування власне сучасності. Тому в трактуванні соціальних систем сучасності на перший план виходить проблема їх становлення та зміни – і в аспекті формування якості життя окремого суспільства, і в аспекті системного оформлення зв'язків людської спільноти. Адже все більш актуальною усвідомлюється необхідність показати залежність сучасності від самореалізації індивідів, що в свою чергу обумовлено розвитком науки і технологічного прогресу. В силу чого розуміння взаємопов'язаного індивідуального життя людей постає «ядром» розуміння мінливої сучасності [122].

Важливим принципом даного підходу є врахування практичних стимулів, які обумовлюють вихід за межі стереотипів, що протиставляють спільне та індивідуальне, соціальне й особистісне, економіку і психологію, структури та людей. З цієї точки зору аналіз кризового стану сучасності, зокрема «проекту

Модерну» (Просвітництва), виявляє два етапи: а) етап становлення, коли формувалась структура, яка об'єднувала методологічний дуалізм з інтеграцією по типу «взаємовиключаючого взаємодоповнювання»; б) етап, коли ця структура розпадається, втрачаючи зв'язки з повсякденною практикою, руйнуючи свої власні уявлення про соціальність як зміст сучасності в її порядках і функціях. Отже, можна і потрібно говорити про завершення певного етапу еволюції соціогуманітарного знання, пов'язаного з домінуванням особливого типу структурної та екстенсивної соціальності. Її перевага «в побутово-практичному житті, у формах великих структур (сфер, галузей, технологій) суспільства, в теоретико-методологічному пізнанні з його великими теоріями («нарративами»), редукціями, функціями, детермінаціями тощо, які обумовили новий етап сучасності» [131, с. 8].

Хоча попередні етапи (проект Модерну) не завершений, а тип соціальності, ним виражений, продовжує діяти, зберігаючи «енергію» великих структур і нарративів, але поряд і разом діють інші схеми, які включаються, «вростають» в соціально-культурну практику, змінюючи стиль мислення. Вказана тенденція представлена в ряді концепцій: «людські відносини» (Е. Мейо); «соціальної дії», «комунікативної дії» [299-301] (Ю. Габермас); «структурації» [71] (Е. Гідденс); «конструювання соціальної реальності» [25] (П. Бергер, Т. Лукман); «соціального світу» [365] (А. Шутц); «світ-системи» [47] (І. Валлерстайн). До них долучаються різні схеми діалогічних і полілогічних взаємодій, уявлення про якість соціального життя і діяльності, що закладаються в проекти і моделі сучасної економіки та політики, які переводять в особистісний і міжіндивідуальний план розуміння обумовленості сучасності пізнанням і наукою.

Всі вказані концепції, школи, напрямки схожі в одному: вони не добудовують і не перебудовують попередні традиційні і класичні концепції, а зміщають їх на «периферію», оскільки осмислюють поняття «сучасності» в іншому вимірі. Погоджуючись із доцільністю багатьох критичних інвектив, спрямованих проти раціональних конструктів епохи Просвітництва (класичної раціональності) і частково епохи неокласицизму, разом з тим зауважимо, що

суспільство сьогодення не постає у вигляді очікуваної певної цілісності, не є прикладом соціальної єдності, політичної і економічної доцільності. Воно в більшій мірі являє собою багатопланову соціальну проблему, ніж містить у собі продуктивну альтернативу модерним концептуалізаціям соціальності як «онтологічної основи сучасності» [234, с. 161]. Однак, незважаючи на відсутність загально визнаних вагомих соціальних моделей існування глобального світу, потрібно визначити загальну тенденцію в осмисленні головної тенденції, що характеризує сучасність як «суспільство знань», і в найбільшій мірі – «делегітимацію об'єктивного знання як основного культурного здобутку, головне – його ролі як всезагального засобу самозасвідчення дійсності в її достеменності» [234, с. 162], – підкреслює С. Пролеєв.

Актуальність такого розуміння сучасності пояснюється тим, що Новий час (епоха Модерну) починається з філософії Ф. Бекона, який переконує в силі знання, орієнтованого на природу, досвідну науку. Але сьогодні виникає дещо інакше розуміння знання, зокрема «як свого роду інтелектуальний запас (і запас інших цінних якостей індивіда), як потенціал для діяльності, інформація, вміння, здібності та інші цінні якості індивіда» [357, с. 203]. Тут зазначається домінантна для сучасності характеристика знання в його обов'язковому співвідношенні з інформацією.

Чіткі дефініторні та функціональні відмінності між взаємопов'язаними поняттями «інформація» та «знання» виникли в авторів вже в другій половині минулого століття, коли почала формуватись й осмислюватись концепція «інформаційного суспільства», або суспільства, заснованого на знаннях. Зокрема Ж.-Ф. Ліотар писав: «У формі інформаційного товару, необхідного для посилення виробничої могутності, знання вже є і буде найважливішою, а може бути, самою значною ставкою в світовій боротьбі за владу» [173, с. 20]. В даному контексті «знання» та «інформаційний товар» ототожнюється, хоча впродовж всієї історії філософії і науки вони не були товаром. Їх «товарне існування» є продуктом більш пізнього часу.



Пошук і експлікація понять «знання» та «інформація» в сучасному теоретичному і філософському дискурсі показує, що кожне коротке повідомлення можна назвати «інформаційним атомом», який не підлягає фрагментації. В силу чого він не містить когнітивно-епістемної форми, а також втрачає свій смисл і значення кожний з «інформаційних атомів», взятий сам по собі поза зв'язком з іншими, не дає підстав для тих чи інших дій, операцій або прийняття рішень. «Інформаційні атоми» як елементарні одиниці інформації визначають, з точки зору Н. Вінера, «зміст, одержаний із зовнішнього світу в процесі нашого пристосування до нього» [237, с. 84]. Для того, щоб те чи інше повідомлення можна було розглядати як форму знання або знання у власному смислі слова, необхідно, щоб на основі цього повідомлення можна було здійснювати цілком певні дії або відповідну діяльність. Під останньою розуміється сукупність цілого ряду системно-взаємопов'язаних одиничних дій (операцій). Виконані в певній послідовності, вони й утворюють розумну (раціональну) діяльність. З цієї точки зору можливість здійснювати доцільну розумну діяльність на основі даного повідомлення постає вирішальним критерієм, який дозволяє віднести те чи інше повідомлення до класу знань. Навпаки, «окремо взяті «інформаційні атоми» не стимулюють ніякої діяльності, ніякі цілеорієнтовані рішення» [237, с. 84-85].

Із сказаного можна зробити висновок, що змістовні відмінності між знаннями, формами знань та «інформаційними атомами» носять функціональний характер. Цей критерій відмінності інформації та знань досить умовний і відносний. З позиції здорового глузду або іншого підходу можна вважати, що навіть елементарні одиниці інформації дають певне знання. Але когнітивно-епістемний зміст даної одиниці дуже обмежений. Важлива особливість знань полягає в тому, що на їх основі можна сформулювати системно організовану послідовність правил, які лежать в основі певної практики, певної регулятивної системи, яка визначає контури сучасності, її порядок і правила. Когнітивним фундаментом соціального порядку і правил виступає знання. При цьому важливо підкреслити, що на основі тих чи інших знань можуть виникати як адекватні, так і неадекватні правила. Поняття «інформація» і «знання» є визначальними для

сучасності, розвиток якої обумовлений науко-технічним прогресом та інноваційними технологіями.

Врахуємо, що інформація і знання, розвиток яких характеризує сучасне суспільство, мають як спільні риси, так й істотні відмінності. Форми знань можуть виступати як певні матриці чи абстрактні набудови, а в строго формалізованому вигляді – як наукові теорії. Система знань може розглядатися як прагматична матриця, яка дозволяє сформулювати адекватні правила і способи діяльності, відповідні вимогам і потребам сучасності. Так, виходячи з того, що сьогодні «присутність людини прослідковується у всіх дисциплінах, природничих і соціогуманітарних» [43], вибудовуються «темпоральні школи проєкції розвитку світу на людську тілесність» [42, с. 176]. Процесуальні або темпорально-діяльнісні онтології людини обумовлені тим, що людина – істота соціальна, але одна її основа – природна, а друга – культурна, комунікативно-творча, сформована вже в новій соціокультурній реальності.

Дана ситуація сприяє включенню в розуміння дискурсу і теоретичного аналізу «сучасності» парадигми синергетичного підходу. Синергетика особливо яскраво маніфестується на межах переходу між «тілами», коли із живого народжується соціальне, або з дії виникає практика, а з неї – культурна традиція. Ці переходи є дисипативними структурами в потоках речовини, енергії, інформації, тобто описуються феноменами самоорганізації буття. В сучасних «мультитемпоральних масштабах» діяльнісно-процесуальна онтологія може допомогти гармонізації діалогу, комунікації складносумісних культур та індивідів. Окрім того, «тіло культури темпоральних онтологій постає аналогом тіла психоментального в онтології станів і через нього людина усвідомлює своє буття, розвивається як особистість» [42, с. 180].

Характеристика «сучасності» в контексті виявлення ролі і значення фактору «знання» породжує проблему співвідношення «ризик» і «знання» в людській діяльності. Розглядаючи знання як передумову соціальної дії, необхідно усвідомлювати, що і ризик є її невід’ємною характеристикою. Знання і ризик – це, як не дивно, взаємопов’язані аспекти процесу прийняття рішень в рамках соціуму.

Специфіка пов'язаних з ризиком рішень полягає в необхідності робити вибір з числа наявних можливостей при невизначеності наслідків, тобто в умовах неповного знання. Однак знання в принципі не може бути повним; в прагматичному плані воно може розглядатися як повне стосовно до конкретних обставин, в яких приймається те чи інше рішення. Прийняття рішень, їх реалізація, розгортання наслідків в просторі і в часі зачіпає велику кількість соціальних акторів. Іншими словами, ризик сьогодні потрібно розглядати як специфічну форму соціальної комунікації, пов'язану з прагненням «розрахувати» поступ сучасності в невідоме майбутнє [104, с. 54].

З цієї точки зору сучасність постає в новому вимірі. Як підкреслює Н. Луман, ризик характеризується множиною «стадій здійснення контингентності», тобто нерівномірним просторово-часовим розподілом випадкових факторів, що впливають на процес «прийняття рішень, переваг і недоліків тієї чи іншої дії, ймовірності або неймовірності реальності збитків в результаті прийнятого рішення» [354, с. 49]. Тим самим виникають основи для інтерпретації ризику як соціального конструкту, значення якого вар'юється і тісно пов'язується зі специфічними соціальними контекстами і цілями. Така інтерпретація фактору ризику підкреслює його комунікативну природу. Переплетення природного і соціального, об'єктивного і суб'єктивного, минулого, теперішнього і майбутнього у взаємодіях з ризиком в комунікативних процесах відрізняються все зростаючою складністю. В рамках комунікативних ризиків мають місце синергетичні нелінійні взаємодії, а локальні події в умовах глобалізації та прискореного розвитку інформаційно-комунікаційних технологій все частіше викликають глобальну комунікацію ризиків. Нарешті, сприйняття «ризиків соціальними акторами як найважливіший елемент комунікації забезпечує інверсію одних ризиків в інші, а також є важливою передумовою розширеного відтворення ризиків» [104, с. 54]. Все це характеризує сучасність як складний стан, як перманентний процес, і, безумовно, як нову реальність.

Не викликає сумніву, що передумови виникнення нової реальності взаємопов'язані із ростом та розвитком наукового знання, а також розширенням

можливостей науково-технічної і технологічної діяльності як найважливішого фактору у визначенні параметрів сучасності. Наука і знання, по суті, визначили напрямок розвиток людства і разом з тим виступили одним із найважливіших факторів, що сприяють наростанню невизначеності майбутнього. В умовах соціальних трансформацій, які можуть бути інтерпретовані одночасно і як становлення «суспільства знань», наука одержує ряд нових якостей і функцій. Зокрема, представники Штарнбергської групи, німецькі соціологи Г. Беме, П. Вайнгарт, В. Крон розробили концепцію «фіналізації науки» [47]. Її суть полягає в тому, що цілі наукового дослідження у все зростаючій мірі визначається не внутрішньо науковими, а заданими ззовні соціальними та політичними цілепокладаннями, що обумовлює виникнення «гібридних спільнот». Вони є «організаційними структурами, в яких вчені, політики, адміністратори і представники промисловості та інших груп інтересів безпосередньо пов'язуються, щоб визначити проблему, дослідницьку стратегію і знайти рішення. Це включає в себе процес переводу політичних цілей і технічні цілі та дослідницьку стратегію, які поєднують різні дискурсивні універсуми» [104, с. 54-55]. Таким чином, поява нових інституціональних структур свідчить про дифузії науки, політики суспільства як характеристики учасності.

Важливою характеристикою якісних перетворень сучасності є зміна відносин між наукою і суспільством. Результат цих якісних змін можна назвати «постнормальною» наукою, маючи на увазі принципові відмінності «нормальної» науки Т. Куна від описаних ним періодів наукових революцій. Окрім того, про завершення періоду «нормальності» можна говорити і в смислі вичерпаності традиційних, «одноканальних» відносин між експертами і політиками, коли невід'ємною частиною виробництва наукового знання стає облік його соціально-політичних аспектів. В цих умовах поступово стираються раніше стабільні демаркаційні лінії між наукою, суспільством і політикою, спостерігається переструктурування взаємовідносин між ними, що має важливі наслідки. Виробництво наукового знання розуміється вже не стільки як пошук основоположних законів природи, скільки як процес, обумовлений контекстом

застосування знання, уявленнями про соціальні потреби і потенційних споживачах. Як зазначає В. Стьопін, «при цьому експлікується зв'язок наукових цілей з позанауковими, соціальними цілями і цінностями» [265, с. 712]. Виробництво наукового знання стає рефлексивним процесом, необхідним елементом якого є облік його соціальних імплікацій.

Рефлексивність сучасного соціального життя і всіх його сфер полягає в тому факті, що соціальні практики постійно досліджуються і реформуються в контексті поступаючої інформації про ці ж практики, одночасно змінюючись в результаті цього в самих своїх основах. Знання того, як «продовжити», інтенсифікувати розвиток, постає істотною частиною укладених угод, які використовуються і відтворюються людською діяльністю. У всіх культурах соціальні практики щоденно змінюються в результаті постійно живлячих їх наукових та інших відкриттів. Але «тільки в епоху сучасності перегляд угод стає достатньо радикальним для того, щоб охопити (в принципі) всі аспекти людського життя, включаючи технологічне втручання в стан матеріального світу» [71, с. 158], – вказує Е. Гідденс.

Всі зазначені особливості сучасності виокремлюють в якості її основної характеристики знання, на основі якого концептуалізується ідея «суспільства знань». Але сама наука, виступаючи джерелом раціоналізації прийняття соціально значимих рішень, одночасно дозволяє усвідомити масштаби невизначеності і, таким чином, експертного знання. Цінність експертного знання починає девальвуватися. Будь-які науково обґрунтовані політичні рішення можуть бути заперечені за допомогою знову ж таки наукового аналізу. Отже, «суспільство знань» має серйозний потенціал дестабілізації [143]. Однак про вичерпаність потенціалу ідеї «суспільства знань» не можна говорити до того часу, поки знання та інформація не перестануть бути найважливішими факторами сучасних соціальних і технологічних змін та економічного розвитку у всіх їх формах і проявах.

Світ знань – це не світ соціальної статичності і безпечності. З точки зору, *Н. Штера*, «сучасні суспільства є утворення, які відрізняються насамперед тим,

що «самі виробляють» свої структури, самі визначають своє майбутнє – отже, володіють здатністю до самозруйнування» [319, с. 33]. Ці суспільства «не тому нестійкі, що вони – «ліберальні демократії», а тому, що вони «суспільства, засновані на знаннях» [265, с. 681]. Таким чином, сучасність визначається знаннями, які обумовлюють проблемність соціальних трансформацій. Разом з тим це не «знімає» проблеми самого знання і заснованого на ньому пізнання, поза яким не може здійснюватися ні наука, ні розвиток суспільства та людини.

Проблема «сучасності», таким чином, може і повинна осмислюватися не лише в категоріях плюральності, але, що не менш важливо, сама розвивається по законам синергетичної нерівноважної системи, демонструючи множинність еволюційних векторів розвитку. Людина, пізнаючи світ, завжди по-новому усвідомлює своє місце в ньому і значення своєї діяльності для себе і всього людства. Ці процеси є варіабельними і стихійними, вони включають різноспрямовані, суперечливі та взаємовиключні тенденції. Логіка їх розвитку не підкоряється принципам класичного детермінізму, методам діалектики, тому вимагає більш складного, когнітивного підходу, вимагає нової культури мислення. Дана ситуація обумовлена фактором глобалізації як найбільш важливого мегатренду сучасності.

## **1.2. Методологічні рефлексії сучасного філософського пізнання: зміст і дискурс**

Етос мислення визначає як епоху в цілому, так і її важливі сфери. Особливе значення мислення як процес відіграє не лише у розвитку соціуму і культури, але й науки. В її формуванні приймають участь як емпіричні, так і теоретичні дослідження. Результатом є становлення наукового мислення, концептуалізованого в теоретичному дискурсі «філософія науки». Її завдання полягає у визначенні найважливіших конститuentів раціональності наукового знання. Конкретний спосіб застосування логічних процедур формує норми

раціональності мислення, правила методологічних рефлексій. Теоретичне відтворення поступу наукового мислення найбільш доцільно розкривається в дослідженні його історичної цілісності в конкретну епоху, концептуалізуючись у філософсько-науковому знанні.

З нашої точки зору важливо розрізнати два значення поняття «філософія науки». У широкому розумінні вона є рефлексією, яка розпочалася з виникненням сучасного європейського мислення і реалізувала себе головним чином у рамках гносеології; у вузькому розумінні «філософія науки» – це напрямок сучасної європейської філософії, який виник у середині XIX століття. Отже, коли йдеться про філософію науки епохи Модерну, то мається на увазі перше розуміння цього поняття. «Філософія науки» як спосіб раціонального мислення є хоча й автономною, проте частиною філософії взагалі, з якою вона у загальних рисах має спільну еволюцію та історичну долю [306]. І питання про трансформацію чи «кінець філософії» у постсучасний період не оминуло й філософію науки, оскільки вона вивчає, окрім всього, парадигми мислення.

Уявлення про модерне бачення науки формували не тільки і не стільки представники класичної філософії, скільки сучасні філософи-постмодерністи. Іншими словами, для розуміння теоретичного уявлення про наукове мислення епохи Модерну та постмодерну потрібно мати на увазі сучасні філософські дискусії про природу, місце та роль філософії класичної та посткласичної доби. Причому вони носять принциповий характер, оскільки мова йде про долю філософії в цілому. Після Г. Гегеля філософія із систематичної форми знання, якою вона була в епоху класики (модерну), стає переважно критичною і скептичною. Предметом її критики також є розум, однак на відміну від класичного критицизму (кантівського, наприклад), метою цієї критики є не створення вільної від догматизму, заснованої виключно на розумі метафізичної картини світу, а навпаки, доказ безсилля розуму створити таку картину. Критицизм тут – наслідок не зміцнення, а зруйнування віри в розум, який залишається системоутворюючою силою, залишаючись в кращому випадку знаряддям критики кожної системи. Якщо «класична філософія завдяки розуму

прагнула виявити субстанційну єдність світу, то тепер подібна спроба оцінюється як загроза людській свободі, як прояв влади над людиною обезособлених сил і структур. Свобода і розум постають у взаємовиключному відношенні. Свобода, якщо і можлива, то за межами раціонального мислення, яке дозволяє досягнути взаєморозуміння і згоди» [287, с. 35].

В такому випадку постає питання про місце філософії сьогодні. Адже якщо свобода може бути досягнута завдяки розуму, який повністю належить до монополії науки, то філософія в її класичному розумінні, схоже, дійсно неможлива, отже, і не потрібна. В кращому випадку за нею зберігається значення своєрідної експериментальної площадки для проведення різних семантичних дослідів, які руйнують будь-яку стабільність, порушуючи стійкість і єдність мисленневих форм, які розширюють зону незгоди і конфронтації. В своєму постмодерністському трактуванні філософія втрачає значення не лише етичної теорії, яка формулює принципи загальнолюдської моралі, але й епістемології, що містить в собі спільні основи наукового пізнання. Якщо раніше її поважали в якості вищої інстанції у вирішенні проблеми культури, яка показує в ній місце науки, моралі й мистецтву, то тепер кожна з цих областей мислить себе самодостатньою, не маючи потреби в ніякій філософії, що стоїть над нею. Але тим самим руйнується й те, що надавало їм цілісність і єдність. Тепер «немає спільної для всіх моралі, як немає істини, взагалі ніякого універсального, абсолютного, загальнозначимого смислу; кожний смисл обмежений рамками конкретної ситуації, за межами якої втрачає свою істину і значення. Кожний може поступати як захоче, і видавати за істину те, що йому вигідно і корисно» [287, с. 35-36]. Це і є основною проблемою, яку намагаються вирішити учасники постійних дискусій стосовно місця і призначення філософії в контексті постмодернізму.

Доцільно зазначити, що питання, з якого часу веде свій відлік філософія епохи постмодерну, чи існує певний критерій, згідно з яким можна відносити тих чи тих філософів до постмодерністів, та інші дотичні до них питання є дискусійними [91]. До речі, питання про хронологічні рамки стосується не лише



Постмодерну, але й Модерну. Деякі дослідники схильні ототожнювати цю епоху з початком Нового часу (XVII століття), інші – з епохою Просвітництва (XVIII століття). Однак, значно частіше поняття «Модерн» використовують для того, щоб відтінити самобутність філософії та культури Постмодерну. Враховуючи складність і неоднозначність вказаних епох, варто вести мову скоріше про «певний модерний та постмодерний соціокультурні простори, в яких тематизують бачення науки та наукового мислення» [105, с. 4].

Стосовно останнього, то воно виникло в Європі у просторі науки Нового часу. Цю тезу поділяють усі дослідники феномену науки. Проте причини її виникнення вказують різні. Для екстерналістів – це «зовнішні», соціально-культурні феномени. Так, у Дж. Нідема – це злиття діяльності ремісників та вчених-схоластів в період зародження новоєвропейського суспільства; у Р. Мертона та П. Реттансі – це вплив пуританізму і герметизму на формування раціональності та емпіризму як головних засад науковості і наукового мислення [105, с. 4-5].

На противагу цій позиції О. Койре пов'язує виникнення науки з радикальною зміною способу мислення у Новий час, що знайшло своє відображення зокрема у відмові від античного розуміння «космосу» та «геометризації простору». Виходячи з цих методологічних засад, він піддає різкій критиці спроби екстерналістів показати розвиток наукової думки як безпосередній результат змін у матеріальному виробництві. З його точки зору, розвиток науки не є неперервним, лінійним. Між «науковим мисленням Нового часу та науковим мисленням середньовіччя немає органічного зв'язку» [105, с. 5], – вважає В.П. Загороднюк.

Дискусії «екстерналістів» та «інтерналістів» про причини виникнення науки та чинники її розвитку є сучасними спробами осягнути науку в новоєвропейський період, коли вона починає свій інтенсивний розвиток. І якщо стосовно шляхів її виникнення серед сучасних філософів та істориків науки тривають дискусії, то відносно її місця та ролі в модерній культурі спостерігаємо одностайність. Зокрема, однією з визначальних рис модерного періоду є сцієнтизм, тобто віра у

безмежні можливості людського розуму і в першу чергу науки. Її авторитетом освячують політичні доктрини. Від її імені проголошують моральні заповіді. Вона є вищою апеляційною інстанцією для всіх інших видів людської діяльності. Що ж до труднощів, що виникали як у самому процесі пізнання, так і в процесі імплементації його результатів, то їх пояснювали недостатньою розвиненістю науки. Зазначимо, що контроверза «сцієнтизм-антисцієнтизм» – не лише протилежні мисленнєві підходи стосовно науки, а й певна соціально-культурна дилема. Тобто вона орієнтує на дослідження науки і наукового мислення в культурно-історичному контексті. Цей контекст і дає змогу з'ясувати «витоки соціального оптимізму вчених епохи Модерну, і занепокоєність учених сьогодення» [91, с. 65].

Важливо, що для своєї власної самолегітимації наука та наукове мислення потребувала створення особливого метадискурсу, а саме філософії. На долю останньої й випало обґрунтування всього фундаменту людського знання. Жодна з наукових дисциплін гуманітарного спрямування не вирішує тих завдань, які вирішує філософія. Так, можна означити методологічну і гносеологічну проблематику науки як частину науковедення, але від цього вона не перестає бути одночасно й областю філософських досліджень. Окрім того, зазначає *В. Стьопін*, у «філософії науки є ще й особлива філософсько-світоглядна компонента, котра прослідковує, як зміни уявлень про причинність, простір, час, рух, розвиток тощо в науковій картині світу вписуються в культуру і обумовлюють трансформацію смислів філософських категорій» [266, с. 18]. Разом з тим прискорення соціального розвитку, соціальна динаміка, збільшення кількості кризових ситуацій – все це повинно приводити і приводить до необхідності їх осмислення, збільшення ролі теоретичного мислення.

Апеляцію до філософії як певного метадискурсу, згідно з Ж.-Ф. Ліотаром, і можна оцінити як прикметну особливість науки модерного періоду. На фундаменталізм як на характерну науку цієї епохи вказує і Р. Рорті. Ініціатива фундаменталізму, за Р. Рорті, становить «осереддя традиційної епістемології» [359, с. 132]. З точки зору цієї ініціативи, будь-яка наука може стати законною,

якщо всі її істинні твердження можна перевірити. У кінцевому підсумку саме філософія, точніше – епістемологія, прояснювала те, що обґрунтовувало наукові твердження, і той рівень легітимності, на який вони могли б розраховувати. Без такої легітимації наука ґрунтувалася б на піску, тобто не мала основи. На практиці ж епістемологи (вчені) використовували в якості зразків сучасні їм науки, котрі ідентифікували як успішні, починаючи зі «сліпого» захоплення Р. Декарта математикою, Б. Спінози – геометрією і закінчуючи сучасною модою на інформаційні технології.

У цьому контексті сучасні спроби подолання епістемології означають відмову від філософії фундаменталізму. Одним із лідерів такого повороту є В. Куайн з його концепцією «натуралізованої епістемології», який закликає позбавити епістемологію її апіорного та упривілейованого статусу і витлумачує як рівну серед рівних, як одну з багатьох наук. Проте, зазначає Ч. Тейлор, існує і більш загальна епістемологічна традиція, у межах якої філософія фундаменталізму постає у специфічній або «гротескній формі». Ця традиція пропонує таку інтерпретацію епістемології, яка сфокусована не стільки на фундаменталізмі, скільки на такому розумінні природи знання, яке його уможливило. У вигляді короткого резюме цю традицію можна викласти так: «знання належить розглядати як істинну репрезентацію незалежної реальності у свідомості» [91, с. 408].

В рамках модерної філософії виникли й розвивалися дві головні філософські епістемологічні концепції мислення – раціоналізм та емпіризм. Перша традиція вбачала основи знання в істинах розуму, апіорних істинах інтелектуальної інтуїції. Друга виходила з того, що у фундаменті знання перебувають істини досвіду, які є результатом чуттєвого сприйняття людиною світу. Відповідно до цього перша традиція тяжіла до побудови дедуктивної системи знання, ґрунтованої на апіорних аксіомах інтелектуальної інтуїції; друга розглядала процес пізнання як отримання індуктивних узагальнень з окремих емпіричних істин, які містять вірогідне знання. Хоча ці дві протилежні концепції є лише різними сторонами по суті однієї й тієї самої моделі пізнання. Той загальний

зміст цієї моделі, який є інваріантним як для раціоналізму, так і для емпіризму, можна назвати концепцією «обґрунтування» [200].

Нагадаємо, що вчені епохи Нового часу не лише сприймали його культурну, духовну атмосферу, але й самі, як правило, були філософами та ідейними натхненнями цієї епохи. Тому проблема «обґрунтування» для них не була якоюсь окремою, особливою проблемою. Своєрідною альтернативою концепції «обґрунтування» є філософська доктрина І. Канта. На противагу модерній філософії як раціоналістичного, так і сенсуалістичного спрямування, німецький філософ наголошував на активному, діяльнісному характері пізнання, на механізмах народження знання внаслідок накладання певної мисленнєвої категоріальної сітки, матриці апіорних форм розсудку на реалії емпіричного світу. Не викликає заперечення, що «коперніканський переворот», здійснений І. Кантом у філософії, практично звівся до експлікації реальної практики гносеолога і загальної культури мислення модерного періоду: порядок речей у природі відповідає порядку речей у мисленні і багато в чому визначений ним. Цей поворот гіпертрофує принцип тотожності структур буття та людської свідомості, абсолютизує пізнавальне ставлення людини до світу та рефлексивні форми його осягнення [105, с. 7].

Як відомо, на думку І. Канта філософія покликана відповісти на три взаємопов'язані питання: «Що я можу знати?», «Що я повинен робити?», «На що я можу сподіватися?», які дають відповідь на питання «Що є людина?» [120]. Завдяки такій постановці питання родоначальник німецької класичної філософії підійшов до розуміння необхідності подолання класичної «гносеологічної робінзонади», яка заводила у глухий кут представників як емпіричного, так і раціоналістичного мислення. Подолати нездатність цієї контрверзи можна було завдяки трансценденції індивідуального суб'єкта пізнання. Стосовно останнього трансцендентальні форми мислення дійсно є апіорними, оскільки вони напрацьовані попередніми генераціями людей.

Дослідники філософії І. Канта, як правило, зосереджують увагу на антропологізмі його розуміння процесу пізнання. У зв'язку з цим зазначимо, що

прагнення сучасної постнекласичної науки залучити до своєї царини людину, окреслити людиновимірні проєкції науки у певному розумінні є лише спробою віднайти ті мисленнево-інтелектуальні шляхи, які філософія прокладала впродовж багатьох століть. Від І. Канта беруть початок кілька важливих напрямів, які багато в чому визначають ряд характерних рис сучасної філософії. Перша з них – це трансцендентальна традиція, витоки якої ми знаходимо ще у філософії Платона [105, с. 7-8].

Якщо І. Кант використовував трансценденталізм для обґрунтування можливості наук про природу, то його в певному смислі послідовник Е. Гуссерль переймається пошуком сенсу науки та її місця у людській життєдіяльності. Тобто в соціальному житті. Криза сучасної європейської науки, на його думку, полягає насамперед у тому, що вона відчужена від людини, тому не здатна зарадити їй у розв'язанні нагальних життєвих проблем. В силу чого не випадково він звертається до «життєвого світу» людини як основи наукового пізнання, де й можливо віднайти сенс і цінність науки у культурі [84]. Щоправда, фундатор феноменології зводить «життєвий світ» знову ж таки до людської свідомості, а саме до того її шару, який не затьмарений науковими інтерпретаціями та рефлексіями. Дана тематика знайшла продовження у М. Гайдеггера, для якого буття людини у світі – одне з центральних понять його концепції. На думку філософа, людина, по-перше, завжди зацікавлена, заангажована, захоплена процесом репрезентації світу, по-друге, вона має справу з речами цього світу, по-третє, маємо справу зі спроможністю розуміти їх. Понад те, ми можемо провести межу між уявленням про об'єкт та самим цим об'єктом, але не між моєю поведінкою, яка реально зв'язує мене з цим реальним об'єктом та уявленням про нього. А якщо це так, то не може існувати суб'єкта пізнання, до якого апелювала модерна наука і філософія [302]. Іншими словами, звернення до області гуманітарних наук, що передбачає розгляд буття людини у світі, підриває засади класичної епістемології та принципів її мислення [105, с. 8-9].

Другий напрям – це продовження дослідження людської свідомості у феноменології та діалектичній логіці Г. Гегеля, який, нехай і в «обернених

формах», але показав фундаментальну картину «одіссеї» людського духу. Розвиток пізнання, відповідно до позиції філософа, має кумулятивний характер, де нижчі його форми «знімаються» вищими, створюючи «нудотну позірність розмаїття» [63, с. 49, 56].

В подальшому «кумулятивний» образ науки та відповідний йому тип мислення був розвинений у неопозитивістських моделях пізнання. Характерними рисами цих моделей є визнання надісторичних істин, нагромадження яких становить суть процесу розвитку наукового знання; розуміння динаміки наукового знання тісно пов'язане з проблемою демаркації (все те, що не є наука, має бути відкинуте); повна елімінація хиб з історії науки; образ незмінної статичної науки загалом.

В сучасній західній філософії науки лінійні, кумулятивні моделі розвитку мислення і пізнання зазнають критики і остракізму. Відомий представник постпозитивізму П. Фейєрабенд критикує концепції, згідно з якими в процесі зростання знання зберігаються всі досягнуті результати й додаються деякі нові. Він наполягає на тому, що теза про кумулятивність хибна, оскільки не враховує існування альтернативних теорій. Останні, на його думку, є несумісними. Тому їх неможливо дедукувати одна з одної. Хибною, на думку П. Фейєрабенда, є й інша підвалина кумулятивізму, а саме положення про інваріантність змісту термінів різних теорій. Він твердить, що значення термінів залежить від контексту теорії, в якій вони функціують. Оскільки ці теорії несумісні, то й значення термінів незіставні одне з одним, що унеможлиблює існування «нейтральної мови науки» [283]. Наприклад, «маса» в теоріях І. Ньютона та А. Ейнштейна – це два різних поняття. Отже, кожна успішна теорія має напрацювати власну мову<sup>65</sup>.

Аналогічні контраргументи проти наївно-кумулятивістської моделі наукового пізнання висувають і такі відомі філософи та соціологи науки, як Г. Альберт, Б. Барнс, Д. Блур, М. Мелкі, М. Генсон, М. Гесе. Теза про «теоретичну навантаженість» наукового знання не викликає особливого заперечення. Дійсно, емпіричні дані залежать від теорії, й тому неможливий «вирішальний експеримент» на користь тієї чи тієї конкуруючої теорії, оскільки

витлумачення одних і тих самих емпіричних даних залежатиме від контексту теорії, в якій їх інтерпретують. Помилка постпозитивістів полягає в абсолютизації цієї тези, наголошуванні незалежності теоретичного знання від об'єкта пізнання [105, с. 10].

На противагу кумулятивістській моделі розвитку наукового знання П. Фейсрабанд пропонує власну «анархічну теорію пізнання», ґрунтовану на принципі «проліферації» (розмноження). Згідно з цим принципом, необхідно створювати й розробляти теорії, що є несумісними й суперечать усталеним концепціям, навіть у тому разі, якщо останні є добре обґрунтованими та успішними. Його абсолютизація веде до релятивізму та скептицизму. Понад те, принцип «проліферації» не лише націлює на створення нових альтернатив, а й запобігає усуненню тих теорій, які були спростовані. Тому вчений рухається не до істини, а від однієї тимчасово «корисної омани» до іншої [283, с. 153-179].

В даному контексті потрібно наголосити, що соціально-культурне розуміння істини не є вигадкою постпозитивістів. Таке розуміння має цілком обґрунтоване і реальне підґрунтя. Йдеться про те, що класичне (кореспондентне) поняття «істини» ґрунтується на деяких неявних припущеннях соціально-культурного характеру. Наприклад, як показав А. Тарський, якому належить формально-логічне дослідження класичного поняття істини, висловлювання «сніг білий» буде істинним тоді й тільки тоді, коли сніг дійсно є білим. Здається, це настільки очевидно, що заперечити проти цього неможливо. Проте це цілком очевидне судження засноване як мінімум з двох позицій. Перша – що сніг існує, друга – що він як деяке ціле має єдино визначений колір. Причому обидва ці припущення не є частиною об'єктивної реальності, а соціально-культурно зумовлені. Це не означає, що в реальності немає снігу. Проте не варто забувати, що існують різновиди снігу: лід, кучугури снігу, окремі сніжинки тощо. Будь-яка спостережлива людина знає, що сніг буває синім, блакитним, зеленим, рожевим, а у містах – навіть брудним та чорним. Звичайно, можна заперечити, що це різні відтінки снігу, які залежать від ландшафту, освітлення, домішок тощо, а природний колір снігу – білий. Проте, що таке «природний» для снігу колір –

«нормальне» освітлення чи «чистий», вільний від домішок сніг? Зрозуміло, що дискусія з цього приводу виявила б дедалі нові лінгвістичні, онтологічні та гносеологічні припущення соціально-культурного характеру, які криються за таким простим висловлюванням, як «сніг білий». Іншими словами, ідея відповідності знання стосовно реальності передбачає певний соціально-культурний спосіб задавання цієї відповідності. Істину, як слушно зазначав С. К'еркегор, неможливо «просто знати», в істині потрібно «перебувати». Без цього неможливо досягнути не лише екзистенційні моменти істини, а й її суто гносеологічні аспекти [162, с. 190-197].

Якщо виходити з даної позиції, то зрозуміло, що не існує окремо об'єктивної, абсолютної та відносної істини. Об'єктивність, абсолютність, відносність істини – це її характеристики як процесу, в якому задано історичні, культурні, лінгвістичні межі істинності або хибності того чи того висловлювання. Саме така характеристика істини, як відносність, і окреслює межі, в рамках яких «висловлювання буде об'єктивно (і абсолютно) істинним. Екстраполяція цього твердження за усталені межі веде до його трансформації у заблудження. Наприклад, судження «сума кутів трикутника дорівнює 180 градусів» буде істинним у геометрії Евкліда. Якщо ми транспонуємо його у геометрію Лобачевського чи Римана, то воно перетвориться на помилку» [91, с. 35].

Як показують численні дослідження, філософія і філософське мислення епохи Модерну була зорієнтована переважно на природничі науки та історію, розвиток якої зображали як лінійний процес, в якому людина є лише засобом його реалізації. На противагу цьому філософи-постмодерністи зосереджують свою увагу переважно на дослідженні гуманітарного знання. Понад те, як зазначає Р. Рорті, «шанувальників «континентальної» філософії (Ф. Ніцше, М. Гайдеггера, Ж. Дерріда, Г.-Х. Гадамера, М. Фуко) вітають радше в американських і англійських відділеннях порівняльного літературознавства і політичних наук, ніж у відділеннях філософії». Цікаво порівняти це висловлювання з відомими словами М. Фуко про те, що він не займається філософією, а пише романи, або з фразою Ж. Дерріда «філософія є різновидом літературної діяльності» [266, с. 20].



Стосовно окремих винятків, які мали місце (наприклад, концепція історичного круговороту Дж. Віко), лише підтверджували це загальне правило. Щоправда, відносно Дж. Віко, то головні засновки його історичної концепції, а саме раціоналізм і провіденціалізм, теж чудово вписувалися в раціоцентризм і технікоморфізм модерної доби. Розуміння історії, людини, суспільних відносин, ґрунтоване на засадах раціоналізму і технікоцентризму, з одного боку, призводило до утопічних ілюзій або соціального розпачу, а з іншого – все багатство людської суб'єктивності зводилося до тотального панування розуму над іншими людськими якостями, а саму людину витлумачували лише як додаток до навколишнього світу та засіб суспільного прогресу.

Водночас таке розуміння людини у рамках модерної науки є дещо поверховим і спрощеним, адже саме цьому періоду ми завдячуємо тим ідеям, які залишаються досить привабливими й нині. Це насамперед Ідеї автономії людини, її індивідуальної свободи, громадянських прав тощо. Ці два суперечливі моменти у розумінні образу людини в модерний період зумовлюють амбівалентне ставлення до місця людини у філософській картині дійсності. Дилема полягає в наступному: або індивідуальна абсолютна воля, яка веде, скоріше всього, до анархізму, або абсолютне панування суспільного закону, що призводить до тоталітаризму. «Модерн у своєму тлумаченні свободи був націлений на безмежне кількісне розширення сфер економічної, наукової та політичної діяльності людини. Саме межі, поставлені природою та соціокультурною реальністю сьогодення, були причиною кризи світоглядних уявлень доби Модерну. Окрім того, технократизм та функціоналізм епохи Модерну з притаманними для них прагненнями до абсолютизації та уніфікації суперечили ідеальним уявленням щодо абсолютної людської волі, ідеям автономності та самодостатності людського «Я». Це, власне, можна розцінювати як внутрішні суперечності культури Модерну» [286, с. 221].

Сучасні філософи-постмодерністи розпочинають виклад власних концепцій і нової культури мислення з ревізії модерного «проекту Просвітництва». Однією з найбільш радикальних стратегій подолання модерної філософії, і зокрема того

образу людини, який випрацювала ця філософія, є концепція М. Фуко. У «проекті Просвітництва» філософія змогла стати і виробити той стиль мислення, що визначає образ епохи, а сама епоха постає формою реалізації цієї філософії. Проте через два століття після своєї появи Просвітництво знову повернулося – як спосіб усвідомлення західноєвропейською думкою своїх дійсних інтелектуальних можливостей і доступних їй свобод, як спосіб постановки розумом і мисленням питання про свої власні межі. «Що лишається нам тоді, коли єдині цінності, які ми могли розглядати як божественні, є помилкою, недоумством, неправдою, коли навіть сам Бог (Істина) усунувся, щоб бути нашою найтривалішою оманною?» [292, с. 100], – запитує М. Фуко.

Сучасна філософія, яка означається в якості постмодерністської, запропонувала цілу низку стратегій виходу з цієї ситуації. Це і витлумачення людини як «бажаючої машини» [85] (Ж. Дельоз), «деконструктивізм» [88] Ж. Дерріда, «антропоморфізм» [139] П. Козловські, «плюралізація раціональності» [142] Ю. Кристєвої та ін. Власну відповідь на це питання М. Фуко пропонує у програмі «евантуалізації» (фр., англ. event – подія). У минулому, зазначає М. Фуко, мали місце три головні спроби концептуалізувати подію: неопозитивізм, феноменологія та філософія історії. Причому кожний з них презентує свій власний, специфічний, але разом з тим новий спосіб мислення [294-295].

Першій традиції не вдалося осмислити особливий характер «події». На заваді стала логічна помилка, яка ототожнювала «подію» зі станом речей. Тому у неопозитивістів не було іншого виходу, як помістити «подію» у сукупність тіл, розглядати її як матеріальний процес і долучитися до фізикалізму.

Друга традиція переорієнтувала події відносно смислу. Вона або розташовувала подію до смислу чи поряд з ним, а потім підпорядковувала подію активним процесам осмислення, тобто пошукам його сенсу, або ж допускала царину первинних сигніфікацій, яка завжди існувала як деяка диспозиція світу навколо «Я» і наперед зазначала, де може відбутися подія, а також її можливу форму (феноменологія). Тобто або «чеширський кіт», чий здоровий глузд передус

посмішці, або загально-значимий сенс посмішки, що передує коту. Або Ж.-П. Сартр, або М. Мерло-Понті. Для них сенс ніколи не збігається з подією. З цього впливають логіка сигніфікації, граматики першої особи та метафізика свідомості [105, с. 12].

Третя традиція поміщає «подію» в циклічну модель часу. Її помилка – граматична. Філософія історії розглядає теперішнє як те, що оторочене минулим та майбутнім; нинішнє – це колишнє майбутнє, де його форма була наперед задана, а минуле, яке відбудеться у майбутньому, зберігає ідентичність свого змісту. Таке розуміння теперішнього насамперед потребує логіки сутностей (яка закладає теперішнє у пам'яті) та логіки понять (де теперішнє закладене як знання про майбутнє), а потім і «метафізики завершеного і цілісного космосу, метафізики ієрархізованого світу» [286, с. 76-77].

Отже, ці три філософські традиції зазнали невдачі в осмисленні «події». Перша під приводом того, що неможливо нічого сказати про речі, які знаходяться поза світом, відкидає чисту поверхню «події» й намагається примусово помістити її у сферичну повноту світу. Друга, виходячи з того, що сигніфікація існує лише для свідомості, розташовує подію до або після, поза або всередині сенсу, поміщаючи її відносно кола «Я». Третя під приводом того, що «подія» існує тільки у часі, задає їй ідентичність і підпорядковує її жорстко централізованому порядку. Світ, «Я» і Бог (сфера, коло і центр) – ось три умови, які затьмарюють подію і заважають успішному викладенню думки. Можливо, задум Ж. Дельоза і спрямований на те, щоб усунути цю потрійну залежність, яка донині нав'язана події: метафізики безтілесної події (яка не зводиться до фізики світу), логіки нейтрального смислу (а не феноменології сигніфікації, ґрунтованої на суб'єкті), і мислення «інфінітивного теперішнього» (а не воскресіння концептуального майбутнього в минулому існуванні) [85-86].

Важливо враховувати, що впродовж деякого часу історики «втратили почуття до подій і роблять з «де-евентуалізації» принцип історичного розуміння. Спосіб, з яким вони працюють, за описом об'єкта, який аналізується, має бути більш унітарним, необхідним, неминучим і, у кінцевому підсумку,

екстраісторичним механізмом або доступною структурою. Економічний механізм, антропологічна структура або демографічний процес, який фігурує як критична стадія в дослідженні, – це є метою де-евентуалізованої історії» [292, с. 100], – зазначає М. Фуко.

Вказані метафізичні специфікації ментальності епохи Модерну, коли явно недооцінювали такі категорії, як «подія», «випадковість» і водночас абсолютизували протилежні категорії «закон», «необхідність», і має на меті подолати програма евентуалізації. Для цього необхідно розв'язати по меншій мірі два взаємопов'язаних завдання. Перше – підрич довіри до тих принципів і понять, які мають статус фундаментальних самоочевидностей у гуманітарних науках цього періоду. Друге – пошук і створення альтернатив домінуючим самоочевидностям. Реалізація цієї програми веде до проліферації, мультиплікації, релятивізації фундаментальних засад гуманітарних наук. І разом з тим – до зміни самого способу мислення, яке тепер всі репрезентації соціального досвіду представляє головним чином лише як суб'єктивні конструкції. В межах сучасної культури «суб'єкт демонструє набір якостей, що дозволяють розглядати його або як одиничну особистість, або як індивіда, або як обезособленого індивіда» [142, с. 92].

Тут неважко помітити аналогію з анархічною теорією пізнання П. Фейєрабенда, головним принципом якої, як було зазначено вище, є принцип «проліферації». Нагадаємо, що згідно з цим принципом потрібно розвивати теорії, які несумісні з усталеними точками зору, навіть тоді, коли останні є загальноновизнаними. Якщо «Бог раціоналізму» вмер, то «все дозволено». Можна приймати будь-які методологічні моделі, а можна винаходити та обстоювати свою власну; будь-яку теорію можна спростувати й водночас будь-яку теорію можна зберегти за допомоги гіпотез *ad hoc*. Не існує всезагальних, надісторичних стандартів і норм наукової раціональності, як і не існує якогось всезагального, абсолютного, надісторичного суб'єкта пізнання, який мислить у всезагальних (світових) масштабах.

Потрібно зазначити, що П. Фейєрабенд, як і М. Фуко, теж відмовляється розглядати суб'єкта пізнання як надісторичну, деконтекстуалізовану істоту, інваріантну для здійснення різних практик. Дослідження психоаналізу, лінгвістики, етнології та інших дисциплін децентрували суб'єкта щодо його бажань, мови, правил поведінки та дій, міфологічного або донаукового дискурсу. Він не сприймає картезіанську-кантівську концепцію «самопрозорого суб'єкта», абсолютно протилежного об'єкту. У найбільш радикальних постструктуралістських версіях стверджують про «смерть суб'єкта», під якою розуміють залежність суб'єкта від соціальних умов його існування та тієї ідеології, яка у тій чи іншій формі відображає ці умови. Не варто нехтувати й постмодерними напрацюваннями з проблеми «Іншого», через якого суб'єкт може усвідомити власне «Его» і трансцендувати своє «Я» у безмежне поле людської культури [286, с. 101]. Теза Ф. Ніцше про «смерть Бога» надихає М. Фуко на більш радикальні висновки, ніж П. Фейєрабенда. Французький мислитель трансформує її у відому тезу про «смерть людини». Згідно з думкою М. Фуко, «людина зникне, як обличчя, намальоване на піску» [292, с. 47].

За переконанням постмодерних, або краще сказати, сучасних мислителів, розгляд філософських проблем крізь призму людини багато в чому зумовив сучасні «автодеструктивні» процеси у філософії. Хибність і «підступність» персоналістської позиції вони вбачають у тому, що гіпертрофія антропологічної теми, завищений інтерес до людини є джерелом теоретичних заблуджень. Нині, на думку постструктуралістів, стає дедалі зрозумілішим, що сама людина не заслуговує на особливу довіру та повагу, адже в ній укорінені вади та дефекти її власної природи. Отже, завдання філософії полягає в тому, щоб досягнути буття, котре вільне від людини. Гуманістична проблематика у таких концепціях зникає разом з людиною, тематика наукових і філософських досліджень «деперсоніфікується» [142, с. 64]. Людину або зовсім «виносять» «за дужки» філософського аналізу, або пояснюють і тлумачать як щось залежне, похідне від співіснування автономних деструктивних практик.

Вказану антиперсоналістську тенденцію найбільш послідовно проводять у сучасній французькій філософії [161]. Проте, як і тема «кінця філософії», ідея теоретичної «смерті людини» має різноманітні варіації. Вони досить суттєво розрізняються як у франкомовній традиції (теорія «смерті людини» Ж. Лакана та прагнення К. Леві-Строса до реалізації «автентичної особи в автентичному суспільстві»), так і в англomовній структуралістській традиції. Наприклад, у функціоналізмі Т. Парсонса та «динамічному структуралізмі» Дж. Голдмена. Незмінним інваріантом згаданих концепцій є гасло: «людина помирає – залишаються структури». Власне людини як такої, на думку постструктуралістів, взагалі ніколи й не існувало, оскільки вона була і є продуктом різноманітних ідеологій та практик [105, с. 17-18].

Необхідно зазначити, що Ж. Дерріда, подібно до М. Гайдеггера, тримає перед очима образ «цілісності Заходу», якому протиставляє «його Інше» [88]. Воно сповіщає про себе через «радикальні потрясіння» [89, с. 37]: по-перше, економічні та політичні через нові констеляції між Європою та «третім світом»; по-друге, метафізичні – через кінець антропоцентричної думки. Людина як «буття-до-смерті» завжди жила з передбаченням свого природного кінця. Але тепер йдеться про кінець її гуманістичного саморозуміння: у безродинності нігілізму сліпою блукає не людина, але сама людська сутність.

Аналіз показує, що найбільш значний внесок у розвиток ідеї «смерті людини» належить М. Фуко. Він вважає хибним положення, що людина була головним об'єктом пізнання ще за часів Сократа. На його думку, лише у ХІХ сторіччі людина стає самостійним об'єктом науки, коли вона починає розглядати себе як результат та вершину біологічної еволюції. Людина як об'єкт пізнання має три обмеження: її життям, працею, мовою [294]. У цьому потрійному відношенні людина як суб'єкт пізнання відкриває свою смерть, тим самим знімаючи необхідність вивчення людини, тобто себе як такої. Вся позитивна наука абстрагується від людини, остання стає об'єктом дослідження тільки гуманітарних наук.

Необхідно враховувати, що значна кількість мислителів перебувають у стані омани стосовно того, що людина була, є і ще більшою мірою буде центром пізнання і в наші дні. Наявність широкого спектра антропологічних течій М. Фуко розглядає як «античну» спробу створити хибне уявлення про велич людини. Проте вони даремно звеличують людину, породжуючи ілюзію зростаючого інтересу до особистості. Подібним філософським концепціям М. Фуко протиставляє свою «генеалогію влади», своєрідну філософську історію, метою якої є «об'єктифікація об'єктивностей» або «номіналістська критика» фундаментальних усезагальних самоочевидностей, в яких стверджує себе суб'єкт дії та пізнання [293-294]. Мислитель вважає, що ці «самоочевидності», до яких апелюють філософи, є «проблематичні продукти, які характеризує внутрішня гетерогенність». Засадовими щодо них є історично мінливі відносини влади. Різні типи влади породжують своїх власних суб'єктів та об'єкти пізнання, а також способи досягнення останніх першими. Відзначаючи взаємозв'язок влади та знання, М. Фуко віддає безперечний пріоритет владі. Знання в усі епохи перебуває під гнітом влади і змушене адаптуватися до тих чи тих її режимів. Істина, на його думку, не існує поза та в ізоляції від влади. Її конституують не лише завдяки мультиплікативним формам примушення. Кожне суспільство має свій режим істини, свою «генеральну політику» істини [292, 87-88].

З цього випливає, що оскільки типи констеляції «влади-знання» історично мінливі, то не може існувати позаісторичне, позадосвідне, всезагальне знання. Водночас, оскільки знання, у тому числі й філософське, завжди «репресоване» владою, то філософія змушена відмовитися від особливого, упривілейованого статусу в культурі та не претендувати на роль духовної «квінтесенції» суспільства. Генеалогія історії і культури здійснюється не «універсальним», метафізичним суб'єктом, а конкретним інтелектуалом. На відміну від попередніх, цей конкретний інтелектуал не є голосом Розуму чи Істини. Він не перебуває поза будь-якою системою влади. Він веде локальні бої і прагне відокремити «владу істини» від «форм гегемонії» (соціальної, економічної чи культурної), всередині якої ця влада нині діє. Критицизм є інструмент боротьби, за допомоги якого

можна змінити баланс влади в існуючому режимі істини. Потрібно нагадати, що на основі критицизму формується і стверджується критичне мислення як основна ознака сучасної епохи. Критицизм стверджує в кінцевому рахунку інший тип соціальності [105, с. 18-19].

Отже, «смерть людини» у М. Фуко не призвела до «кінця філософії». Парадоксальним чином заперечуючи саме людину в усій її неповторності, унікальності, самості, М. Фуко ставить у центр генеалогічного дослідження історично мінливих структур відносини «знання – влади» [294]. Місце субстанціалізованого класичного суб'єкта пізнання посідає конкретно-історичний суб'єкт пізнання. Власне кажучи, різноманітні витлумачення ідеї «втрати суб'єктивності» на противагу домінуванню суб'єкта у модерній традиції є однією з прикметних особливостей постмодерної філософії та науки. З точки зору постмодерних мислителів, безмежна свобода волі людини доби Модерну є не що інше, як утопія. В дійсності людина, її свідомість завжди залежали й залежать від соціальних, мовних і психофізіологічних структур. Ось чому ідея «смерті людини» набула такого розголосу [105, с. 19].

Проте недоцільно і некоректно витлумачувати ідею «смерті людини» як осереддя бачення людини епохи Постмодерну. Скоріше ця ідея є певною інтелектуальною провокацією, епатажем модерного уявлення «одновимірної людини» і логічним містком для досягнення розмаїття і багатства її дійсного світу. Власне, і сам М. Фуко завжди усвідомлював теоретичні межі цієї ідеї, адже у протилежному випадку зникає й сама проблема людини [292-293]. І якщо «пізній» Ж. Дерріда закликає нас повернутися до проблеми «фрагментарної особистості» [88], то відомий теоретик постмодерну П. Козловські взагалі вважає цілісність людини автентичним виявом постмодерного світосприйняття. На його думку, саме людина є «моделлю для пізнання світу» [139, с. 46]. Тому постмодерна філософія за своєю суттю є «антропоморфною і її головним завданням є вивчення людського досвіду у різних сферах людського буття» [139, с. 293].

Порівнюючи сучасність і постсучасність, П. Козловські порівнює ті інтелектуальні принципи, якими характеризується інтелектуальна культура



мислення, трактування особистості і суспільства, глобальні техно-економічні установки, властиві як сучасності, так і постсучасності. Основним для витлумачення специфіки концептуальної побудови двох типів культури мислення є протиставленість «техноморфізму» сучасної соціальності та культури «антропоморфізму» постсучасності. Виходячи з позицій сучасного мислення, П. Козловські, підкреслюючи, що постсучасність є «епоха нового відкриття «Я», вбачає сутність змін, що відбуваються в процесі переходу від емпіричного трактування людського «Я» як функції суспільства до «субстанціального» його витлумачення як «пневми» (душі), прийняття як даності «космосу самоцінного життя і у відмові від інструментального трактування природи (в тому числі людської)» [139, с. 293-294].

До цих теоретичних настанов приєднується також Ю. Кристева, яка вважає, що людина постсучасної (постмодерної) епохи не може бути адекватна в тій чи іншій «моделі світу»; для неї характерним і визначальним є можливість буття за умов «полілогу», плюральності соціальних, культурних та пізнавальних практик. Можна стверджувати також і про певну еволюцію образу людини за епохи Постмодерну. Якщо раннім його версіям був притаманний відвертий епатаж, то у пізніших, поміркованіших та виваженіших версіях есхатологічні мотиви «смерті людини», «кінця історії», «смерті автора» тощо звучать «приглушено й поступово стають анахронізмом» [105, с. 19].

Подібну еволюцію один з найбільш оригінальних (провокативних) мислителів-постмодерністів Ж. Дерріда описує наступним чином: «Есхатологічні теми «кінця історії», «кінця марксизму», «кінця філософії», «кінця людини», «останньої людини» і таке інше були нашим насущним хлібом у 1950-ті роки, 40 років тому. Ми, звичайно, смакували цим апокаліптичним хлібом і звично проймалися «апокаліптичним тоном у філософії» [90, с. 61]. В силу чого філософ запитує: «Який був смак того хліба? Якою була його консистенція? З одного боку, це – прочитання та аналіз тих філософів, кого можна назвати класиками кінця. Вони формували канон сучасного апокаліпсису: кінець Історії, кінець Людини, кінець Філософії (Г. Гегель, К. Маркс, Ф. Ніцше, М. Гайдеггер). З іншого боку, це

– осмислення жаху тоталітарного терору в колишніх постсоціалістичних країнах. Віднині для тих, з ким я поділяв цей подвійний та унікальний досвід (водночас філософський та політичний), медіа-парад сучасних дискурсів про кінець історії та останню людину найчастіше видається нудним анахронізмом. Щось із цієї нудоти ще і нині проступає на тілі сучасної культури. Що стосується тих, хто сьогодні віддається цьому з молодечим запалом, то вони нагадують зівак, що сподіваються сісти на останній потяг після його відходу. Їм видається, що вони ще запізнюються на кінець історії. Як можна «запізнитися» на кінець історії? Це – питання актуальності. Воно досить серйозне, бо примушує ще раз замислитися, як ми це робимо з часів Гегеля, над тим, що відбувається і заслуговує імені «подія», після історії, та ще раз запитати: «Чи кінець історії не є просто кінцем певного концепту історії?» [90, с. 61].

Наведений фрагмент з пізньої праці одного з найбільш видатних філософів-постмодерністів Ж. Дерріда «Привиди Маркса» дає змогу не лише збагнути еволюцію розуміння есхатологічних тем у філософії постмодернізму, а й зрозуміти саму їхню суть. Йдеться не про реальну «смерть людини» чи «кінець історії», хоча людство досягло нині такої стадії розвитку, на якій можливе і фізичне знищення людства та людської історії. Французький мислитель наголошує на тому, що, «за словами В. Шекспіра, «the time is out of joint» і приходять врешті до певного розуміння філософії, науки, історії, людини, тому мають прийти нові образи, нові концепти, нові бачення людини та її світу. Ж. Дерріда розглядає різні варіанти перекладу цієї класичної фрази Гамлета французькою мовою, які українською можуть звучати так: «час розладнаний», «світ цей навиворіт». Класичний переклад цієї фрази звучить як «звихнувся час», або відоме російське «порвалась связь времен». Власне, культура Постмодерну в цілому і культура мислення є «світом навиворіт» порівняно з добою Модерну, тим пунктом історії, де час звихнувся, розкладався, перервався» [105, с. 20].

В результаті мислення набуває нових рис і характеристик. Так, А. Крокер і Д. Кук пропонують замінити постмодернізм новою «гіперестетикою ультрамодернізму». Постсучасність, заснована на змішанні мистецтва і життя,

художньої практики і теоретичного її осмислення, другої і першої природи, постає в даній концепції як «тіло без органів» [86] (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі), «чисте занурення» [171] (Ж.-Ф. Ліотар), «символічний досвід» [142] (Ю. Кристева), «експериментальна культура» [36-37] (Ж. Бодрійяр), а постмодерністський стиль життя і мислення – як «екзистенціальна паніка» (А. Крокер, Д. Кук) [187, с. 154]. Особливостями світовідчуття і мислення при цьому стають занепокоєність, злість, галюціногенність, катастрофічність, хаотичність, нудота, розчарування, страх. В подібному контексті технологічної експансії, наукової ейфорії і дегуманізації свідомості та мислення особливою цінністю наповнюється практика культур з домінантою інтуїтивного, що в найбільшій мірі представлено в «масовій культурі».

В сучасну епоху – епоху глобалізації, інформаційних технологій, наука має свій статус, хоча не позбавлена впливу провідних аспектів «масової культури» – її комерційної природи, гедонізму, здатності мобільного реагування фактично на всі події зовнішнього світу були принципово переосмислені в контексті нового плюрального проекту. Зрозуміло, що основними проблемами, пов'язаними з функціонуванням цього типу мислення, стають проблеми циркуляції інформації – співмірність останньої з константною реальністю, вплив на особливості культури мислення новітніх інформаційних систем; проблема співмірності реальності і копії в рамках нової культурної і соціальної парадигми; проблема «тілесності», що відображає «соматизація свідомості і мислення» суб'єкта постсучасної епохи, а також можливість її вирішення в комплексах «влади-знання» [295] (М. Фуко).

Сьогодні людство вступило в стан перманентної кризи, в нову систему цінностей, що обумовило кризу цивілізації та особистості. Вихід з цієї кризи неможливий без участі філософії, до яких би критичних «проектів» вона не приходила. Філософія не може більше претендувати на знаходження «вічних істин», але вона одержала можливість постійного розвитку разом з безперервним оновленням людини і культури. І хоча жодна філософська концепція не може сьогодні дати «остаточного» вирішення філософських проблем, але потреба у

філософському осмисленні різних форм культурної, соціальної, економічної, політичної діяльності стала ще більш гострою, чим раніше.

### **1.3. Трансформації соціального пізнання в теоретичних концептах сучасної науки**

Культура мислення та його методологічне оформлення завжди пов'язані зі зміною типу практичних завдань, які потрібно вирішувати. В неокласичний період ведучим напрямком досліджень було логіко-епістемологічне проектування наукових дисциплін і методологічних дискурсів. В середині семидесятих років минулого століття на базі теоретичних уявлень про комунікацію були розгорнуті технології програмування комплексних професіональних праць по вирішенню складних проблем. Через деякий час центр інтересів методологічної спільноти змістився в сферу організаційного проектування, розробки концепцій і програм розвитку діяльних колективів та соціокультурних систем. Разом з тим формування корпусу технік і технологій організації мислення пов'язано, безумовно, із змінами більш широкого соціокультурного контексту. Вказані зміни обумовлені рефлексивністю сучасного соціального життя. Рефлексивність полягає у факті, що «соціальні практики постійно досліджуються і реформуються в світлі знову поступаючої інформації про ці ж практики, змінюючись в результаті цього в самих своїх основах, – зазначає Е. Гідденс. – Характерною рисою сучасності є не прийняття нового просто в силу його новизни, а презумпція всезагальної рефлексивності, яка включає, зрозуміло, і рефлексію про природу самої рефлексії» [71, с. 156].

Як відомо, рефлексія є принципом людського мислення, що спрямовує його на усвідомлення і розуміння власних форм, передумов і результатів. На основі рефлексії відбувається перегляд і переосмислення основних принципів соціального та індивідуального життя. Застосування рефлексії в науці обумовлено тим, що динаміка наукового знання і культури мислення – це насамперед

«перебудова філософських основ наукового пошуку» [265, с. 701]. Ці основи включають в себе не тільки добре розроблений в науковій літературі такий компонент, як «картина світу», але й ідеали та норми культури мислення, що формується в процесі наукової діяльності. До останніх відносяться, зокрема, принципи мислення, ідеали організації наукового знання, які називаються «методологічними регулятивами», подібні критеріям «простоти, краси, передбачення тощо» [217, с. 124], – вважає Р.М. Нугаєв.

Таким регулятивом виступає вже зазначена вище «парадигма», яка причиною переходу від «старої» парадигми до «нової» передбачає «зустріч» і взаємодію кількох «старих» парадигм [308]. Рефлексивна взаємодія «старих» парадигм приводить до конструюванню «гібридних» об'єктів, узагальнення систем цих об'єктів – до створення теоретичних схем глобальної теорії. Так, «зустріч» ньютонівської теорії тяжіння і спеціальної теорії відносності А. Ейнштейна на початку ХХ століття привело до створення загальної теорії відносності, а міждисциплінарний підхід – до синергетичної парадигми пізнання.

Разом з тим взаємодія парадигм полягає не лише в переносі методів мислення і методик дослідження з однієї теорії в іншу, але і в залученні висновків та наслідків різних теорій для пояснення старих і нових експериментальних даних. Проте ряд ключових питань не давав можливості раціонального пояснення в рамках теоретичної реконструкції, яка проводиться. Зокрема, залишалась невиясненою генеза цілого блоку компонентів «нової» парадигми, і насамперед блок її філософських основ. Дійсно, якщо нова, глобальна теоретична схема і відповідна їй нова картина реальності закономірно виникли в процесі поступового і послідовного узагальнення систем гібридних об'єктів, то як бути з новими нормами і цінностями, властивими новій парадигмі мислення? [217, с. 125]. Очевидно, вказані теоретичні труднощі виникли із-за того, що за межами дослідження залишалися соціокультурні особливості наукового пізнання і відповідного йому типу мислення. Не викликає сумніву, що вказані особливості обумовлені в першу чергу глобальними трансформаціями, які охоплюють всі сфери соціального життя людини. В значній мірі вони впливають і на процес

зміни усталених принципів наукового методологічного фундаменталізму, в тому числі і в сфері соціальних наук.

До числа найважливіших трансформацій потрібно віднести, насамперед, викликану трансформаціями кризи «онтологічного монізму» і «дуалізму» в його конкретних версіях і спроби зберегти принципи методологічного монізму в умовах роботи з плюральними (множинними і гібридними) онтологіями. До їх числа можуть бути віднесені всі соціокультурні, культурно-антропологічні, техніко-природні, людино-технологічні та інші уявлення. Також потрібно враховувати динамічну зміну традиційних форм інституціалізації мислення, таких як університети і науково-дослідницькі організації академічного характеру. Пошук «нових форм мислення, його інституціалізації вимагає зміни його технологічної платформи» [321, с. 36].

Можна погодитись з думкою, що дана ситуація обумовлена відмінністю сучасної ситуації від «модерного примату» освіченості. «Модерний університет поставав як наукова інституція не меншою мірою, ніж освітня, – зазначають С.В. Пролеєв та В.В. Шамрай. – Університетська освіта в межах гумбольдівського проекту отримується через залучення до практики наукового пізнання... Друга особливість модерної освіченості полягає в осягненні дійсності як такої, в оволодінні достеменною картиною світу. Освічена людина не лише фахівець, який щось компетентно вміє. Завдяки освіченості людина отримує доступ до власної сутності речей, перед нею розгортається універсальна картина дійсності» [234, с. 175]. З сучасною освітою нічого подібного не відбувається, вона набула конструктивності та функціональності, тобто вміння та компетентності, але вже без універсального смислового горизонту. Отже, університет як інститут мислення виступає сьогодні в новому оприявленні, в новій якості.

Зазначимо, що подібна картина спостерігається й відносно ролі об'єктивного, наукового знання в життєдіяльності сучасної людини. Ситуація «суспільства знань» позначає не так ключову роль власне знання, скільки роль інформації для досягнення «соціальної успішності». Сьогодні масиви інформації, різноманітні технології їх збереження і відтворення, надзвичайно потужні і

безпрецедентні за історичними мірками, «привели до втрати цілісної картини світу, яку продукувала ще донедавна наука. Втратило силу знання, яке дедалі більше інструменталізується» [234, с. 175].

Університет як інститут освіти, орієнтований на підготовку належного фаху, повинен інтегрувати її у процес наукового дослідження і формування досвіду свободи, досвіду гідності інтелектуала і громадянина, досвіду висококваліфікованої праці. А для цього потрібна людина, яка підпорядковує свої дії вимогам розуму, характеризується незаангажованим мисленням. «Мислення – не засіб реалізації соціальних інтересів і прагнень, а цілком самостійний соціальний чинник. Змістом не тільки професійної справи, а й соціальної ролі інтелектуала є саме лише мислення, праця розуму» [234, с. 177], – вказують С.В. Пролеєв та В.В. Шамрай.

Разом з тим підкреслимо, що в розумінні сутності мислення важливе значення має поняття «рамки», яка задає межі певного простору його розгортання і діяльності. Стосовно категорії «простору», то вона є ведучою регулятивною категорією європейського філософського мислення, яка прийшла на зміну античній і середньовічній категорії «місця». Поскілки кожне мислення претендує на те, щоб бути мисленням про існування (сущє, буття), то виявлення і фіксація «рамок» може розглядатися як ключовий момент будь-якої мисленнєвої, отже, інтелектуальної діяльності, і особливо процесів об'єктивації, онтологізації і реалізації. Можна вважати, що усвідомлення «рамочного» характеру кожної мисленнєвої діяльності, отже, необхідності виявлення і фіксації «рамок» як процедури, що передує аналізу об'єктів і предметів думки, характеризує перехід від докласичної до класичної філософії. Представниками цього перехідного періоду можуть бути названі Д. Юм, Г. Лейбніц та Х. Вольф, котрі підготували «кантівську революцію» у філософії в епоху «самоаналізу мислення» [321, с. 36].

Нагадаємо, що аристотелівські категорії, сформульовані в античну епоху, немовби виокремлені з «природної мови». Трактат «Про категорії» в Арістотеля займає проміжне положення між граматиною і логікою [322, с. 94]. Кантівська і гегелівська (класичні) категоріальні системи, використовуючи, по суті,

арістотелівський матеріал, фактично починають відходити від проблематики мови. Увага німецьких мислителів концентрується на різних мисленневих процедурах: виведення, зв'язування, впорядкування. Встановлення «діалектичного зв'язку» у філософській системі Г. Гегеля [63] або «кантівська» дедукція чистих роз судкових понять» [119-120] являє собою сукупність процедурних описів, які переходять в нормативні настанови. Це одна з причин, яка дозволяє стверджувати, що саме у філософії Нового часу категорії вперше набули «рамочної» «форми і функції» [321, с. 36], як умови ствердження мислення в якості системи.

Якщо говорити про «самоаналіз мислення», то, нагадаємо, вже в пізній схоластичній філософії був усвідомлений той факт, що кожна мисленнева діяльність завжди передбачає, як мінімум, дві інтенціональності. Перша – так звана «пряма інтенціональність», яка пов'язана з покладанням об'єктів і предметів мислення; друга – з покладанням «просторів», або «середовищ», в яких ці предмети і об'єкти існують (можуть існувати). Друга інтенціональність має рефлексивний характер і пов'язана з введенням правил предметизації і може опосередковуватися спеціальними понятійними, онтологічними або логічними конструкціями. Наявність двох вказаних інтенціональностей в кожному процесі і акті мислення створює «сам феномен мислення і робить його всеоб'ємним процесом по відношенню до інших інтелектуальних процесів» [321, с. 37].

Важливо підкреслити, що дані процеси мають перманентно динамічний характер. Епоха «Високого Середньовіччя», перший розквіт західної християнської культури, час «дантівського бачення світу, час устремління готичних соборів до неба, час обґрунтовуючої віру схоластичної логіки, закінчується розчаруванням. Ієрархічну структуру, як у вселенському, так і суспільно-церковному плані, підточують свіжі, але також охоплені устремлінням до Бога сили» [322, с. 20]. Релігійно вони («русизм» і «вікліфіанство») вимагають урівняння кліру і суспільства по відношенню до божественної благодаті. В політичному плані на перше місце виступає політика підтримуваних містами королів та інших титулованих володарів. Паралельно богословське мислення



починає стверджувати можливості та здатності розуму, «зануреного» в августинівську «ілюмінацію», відтворити і зрозуміти «зміст віри». Зокрема, «доказ існування Бога через «онтологічний доказ», що не спирається на досвід» [332, с. 21]. Боротьба за автономію логіки приводить до ствердження нових інтенцій спочатку богословського, а потім ренесансного, тобто нового мислення.

Підкреслимо, що при здійсненні організованої думкою інтелектуальної діяльності мислення (у вузькому сенсі – як заміщення об'єктів і операцій з об'єктами знаками і маніпулювання цими знаковими формами) «переплітається з розумінням і рефлексією» [322, с. 314]. В рамках кожного типу мисленнєвої діяльності, а також при здійсненні будь-якого інтелектуального процесу (проблематизації, онтологізації, моделювання тощо), цей образ носить специфічний характер. В реальних системах мисленнєвої діяльності між мисленням, миследіяльністю, розумінням і рефлексією виникають компенсаторські відносини: один з названих процесів може виконувати функцією іншого, а також витіснити і заміщати інші процеси. Аналогічні відносини компенсації будуть виникати при реалізації систем мисленнєвої діяльності на антропних і технологічних носіях. В даному контексті потрібно нагадати про два специфічних напрямки європейської думки. З одного боку, потрібно згадати лінію аналізу «передрозуміння» у філософській герменевтиці, підсумок якої підвів Г.-Х. Гадамер у своїй праці «Істина і метод» [57]. З іншого боку, мова йде про ідею «фрейма» в соціології, когнітивній науці, соціальній психології. «Фрейми» можуть бути визначені як не матеріалізовані структури, які наявні в даній мовній спільноті, котрі керують як колективними, так і індивідуальними процесами розуміння та комунікації [198-199].

Таким чином, не викликає сумніву, що і розуміння, і рефлексія, і будь-які інші окремі інтелектуальні процеси співіснують і розгортаються всередині простору мисленнєвої діяльності. Мислення (в широкому смислі слова) задає принципи і способи з'єднання, самоорганізації цих процесів, їх місця, призначення та ролі в названому просторі. Більше того, самі по собі, окремо від мислення, котре виступає в даному контексті як спосіб і форма мисленнєвої

організації, ці процеси не можуть бути взагалі реалізовані (здійснені). Їх буття поза мисленнєвою організацією передбачає іншу форму реалізації в якості «нижчих психічних функцій» [53, с. 38-39]. Рефлексія в цьому випадку існує як пам'ять, розуміння, як сприйняття, – і тільки мисленнєва «організація» перетворює «нижчі психічні функції» у вищі – в інтелектуальні, осмислені діяльні процеси в точному значенні цього слова.

В «рамочних» техніках (технологіях) методологічної роботи друга інтенціональність, як зазначалося вище, пов'язана з рефлексивним мисленням і рефлексією; саме рефлексія «відповідає» за виявлення фону, контексту, конституювання «простору існування» [321, с. 35]. Функція рефлексії є функція проведення «контурів» та «меж»; кожна рефлексія є, насамперед, обмеження і наведення «контурів». Перша інтенціональність, навпаки, пов'язана з привнесенням смислу як матеріалу мислення і рефлексії, виявленням «п'ятен» (знаків) об'єктності та предметності (на цьому фоні), конструюванням об'єктів і поєднання їх з «процесами розуміння» [321, с. 35-36].

З точки зору методологічного підходу, рефлексія є специфічним, особливим принципом людського мислення. Вона спрямовує його на розуміння себе і результатів своєї діяльності. Предметом мисленнєвої (отже, і пізнавальної) діяльності в даному випадку є сам пізнавальний процес і знання як його результат. Рефлексія передбачає критичний аналіз, насамперед передумов і методів пізнання, на основі чого виникає певне, відповідне тлумачення всього змісту пізнавального процесу та його результатів. В більш широкому розумінні поняття «рефлексії» розуміється як діяльність самопізнання, що розкриває внутрішню будову і своєрідність духовного світу людини. Сьогодні розуміння того, що всі сфери пізнавальної діяльності людини є «рефлексивні системи», стало основоположним і загальноприйнятим. Разом з тим потрібно зазначити: «по-перше, далеко не всі дії, що здійснюються в системах з рефлексією (практиці, науці, мистецтві, управлінні, навчанні тощо), постають в повній мірі рефлексивно осмисленими. Там обов'язково присутні інтуїтивно або наявно варіанти дій, а також прояви несвідомого вибору. По-друге, рівень чіткості, деталізації,

послідовності та системності рефлексивного осмислення тієї або іншої сфери діяльності може бути різним» [177, с. 50-51].

Як результат аналізу самої рефлексії виділяються три її основних форми: елементарна рефлексія, спрямована на аналіз повсякденних дій та вчинків і співмірних з ними знань, які уточнюють їх значення та межі; філософська рефлексія як осмислення по межових основ буття і мислення, людської культури в цілому як стану і способу існування соціуму; науково-теоретична рефлексія як критичний аналіз передумов, форм, методів і результатів діяльності людини в будь-якій сфері, заснованій на принципах системності, логічної послідовності і доказовості, що найбільш широко застосовуються в науці. Також можна назвати художню, творчу, психологічну, гносеологічну, наукову та інші типи і види рефлексії, котрі виокремлюються частіше всього у відповідності з характером основних елементів її предметної області. В останню входять «суб'єкт діяльності, її процес і результат» [167, с. 271-272], – вказує В.А. Лекторський.

З нашої точки зору, в загальному контексті наукового пізнання форми рефлексивного осмислення пізнавальних дій являють собою у функціональному плані якісно самостійний елемент. Їх не можна звести до форм нормативного і тим більше предметного знання, особливо в ситуації соціогуманітарного знання. Але якщо звернутися до реальної дослідницької діяльності, то не важко помітити, що деякі засоби регуляції пізнавальних дій (наприклад, методи, принципи, ідеали і норми наукового дослідження) одночасно виконують і рефлексивну функцію – несуть інформацію про основи (передумови) очікуваного від них образу дії. В силу чого виникає необхідність відповісти на питання про наявність і специфіку форм та засобів рефлексивного осмислення пізнавальних дій в соціокультурних процесах, подібно до того, як це було зроблено по відношенню до форм і засобів предметного і нормативного знання.

Аналіз проблеми «рефлексії» показує, що необхідно розрізняти, по-перше, засоби рефлексивного осмислення пізнавальних дій – це мисленнєві утворення, що відображають їх передумови, форми і прояви продуктивності. Вони слугують осмисленню структури і зв'язків початково добутого знання, можливостей

використання пізнавальних заходів, якості одержаного результату (його обґрунтованості та достовірності). По-друге, засоби регуляції пізнавальних дій – це мисленнєві утворення, що визначають їх зміст і послідовність. Створення (розробка) такого роду засобів (способів, методів, прийомів, алгоритмів, принципів, програм тощо), їх застосування і удосконалення складають зміст процесів регуляції пізнавальних дій. В обох випадках осмислюється «необхідність здійснити певну сукупність дій для одержання очікуваного результату, усвідомлюється зміст і послідовність цих дій» [177, с. 53-54], – вважає В.К. Лукашевич. Все це приводить до розуміння поставлених пізнавальних завдань та їх результатів.

У відповідності з традицією філософія розглядає феномени розуміння, апелюючи до комплексу герменевтичних технік, що сформувалися в процесах витлумачення та інтерпретації текстів. Очевидно, більша частина існуючих технік розуміння була першонаочною пов'язана з писемними текстами. Разом з тим, можна виокремити клас (вид) інтелектуальних задач, пов'язаних з розумінням складних комунікативних ситуацій і переносом смислів, змістів і методів з одних робочих контекстів в інші. Давньогрецька філософія, зокрема, залишила нам термін «каталенсіс», під яких (на відміну від «герменеї») потрібно розуміти цілісне схоплення різнорідного (не однакового) [200].

Не менш важливим є те, що в системній мисленнєвій діяльності сформований, а також асимільований з других областей діяльності (архітектури, дизайну, художніх практик, комп'ютерної графіки, проектування) комплекс технічних прийомів, пов'язаних з «поліекранною» організацією простору методологічної роботи. Використання «рамочних» технік в умовах «поліекранної» організації простору діяльності і наявності «складних топик» дозволяє співвідносити різні уявлення і змісти із відповідними «екранами», або контекстами, існування і розгортання даних змістів, і як наслідок – співвідносити їх один з одним. Мисленнєва робота в такій ситуації постає «пронизаною» розумінням і рефлексією, а також більш окремими техніками – «рефлексивним порівнянням і співставленням, каталепсисом, аперцепцією і фокусуванням,

паралельним розгортанням ланок інтерференцій, схематизацією, семіотизацією і додатковим маркеруванням» [321, с. 39].

Таким чином, епоха Постмодерну в її соціокультурному вимірі принесла істотні зміни технік і прийомів мисленнєвої і, ширше, інтелектуальної діяльності. Можна виокремити, по меншій мірі, три принципи, які конституюють нову формацію мислення: принцип «рамок» або «рамочної організації» методологічного мислення і мисленнєвої діяльності взагалі; принцип подвійної інтенціональності або подвійного покладання (фону, об'єкта і простору для об'єктів типу, предмету і предметної організації). Необхідно зазначити, що тільки співіснування цих інтенціональностей та їх одночасне застосування робить можливим «покладання-як-таке»; принцип «поліекранної» організації простору інтелектуальної діяльності або принцип «топіки», що зближує методологічні версії організації мисленнєвої діяльності з концепціями «комунікаційного простору», «синергетичної парадигми» і «фрактального розуму» [321, с. 39].

Розвиток мислення, з нашої точки зору, обумовлений методологічною роботою в сфері філософії і науки, полягає в тому, що послідовно усвідомлюються, виокремлюються і засвоюються прийоми, способи, техніки роботи з кількома типами «рамок». Для наукового дослідження і навіть філософії класичного періоду характерною була робота з одним і достатньою стійким мисленнєвим процесом (або мисленнєвою діяльністю) «набором» рамок з наступним переходом до змісту заданого простору, до тих об'єктів, які існують або можуть існувати в даному контексті. Навпаки, методологічна робота – це завжди робота з багатьма принципово не сумісними «рамочними контурами», отже – з множиною дійсностей, з множиною об'єктів. Зазначимо, що вихідні уявлення методології наукового пізнання, в тому числі в сфері соціально-філософського, формувалися в руслі внутрішньої наукової рефлексії практично впродовж всього розвитку науки. Однак вирішальними для її теоретичного становлення подіями виявилися процеси філософського осмислення дослідницької діяльності, які здійснювалися спочатку на базі категоріально-понятійного апарату теорії пізнання. В рамках «внутрішньо-наукової рефлексії

методологія наукового пізнання тривалий час існувала виключно у формі конкретно-наукової методології, тобто як рефлексивна система, яка відображує раціонально обгрунтовані оптимальні варіанти організації пізнавальних дій в тій чи іншій конкретній дисципліні або області досліджень, користуючись виключно їх засобами. Тому її результати носили локальний характер» [177, с. 57], – зазначає В. Лукашевич.

За рахунок цього в методологічній роботі виникає певна затримка, свого роду «епохе» [84] (Е. Гуссерль). Смысл, в якому використовується в даному випадку цей термін, ближчий до скептицизму. Методологічне «епохе» здійснюється нами тоді, коли ми штучно «затримуємо» конструктивне завершення процедури покладання об'єктів і певний час свідомо і цілеспрямовано рухаємося в умовах наявності багатьох «рамочок», що не зводяться одна до одної. Їх наявність з самого початку утворює ситуацію «проблематизації», котра є умовою творчості. Кожна «рамка» або «контур» рамок передбачає свій тип об'єктів і предметів, але методологічне мислення немовби «не помічає» цієї обставини. Процедура об'єктивації і опредметнення не завершується. Методологічна робота висуває ряд заборон на формальну об'єктивацію, характерну для предметного і метафізичного мислення. Названі «рамочні» контури фіксуються, рух йде відразу в кількох контурах або рядах «рамочок»; за рахунок цієї техніки утворюються умови для одержання нових типів об'єктів та онтологічних картин. Об'єкт, а також будь-які більш складні об'єктно-онтологічні конструкції (онтологічні картини, моделі) повинні «розглядатися в методологічній роботі як результат рефлексії, і співвіднесення один з одним кількох рамочних контурів» [321, с. 40]. В цьому випадку можна говорити про те, що прийнята конструкція об'єкта думки і мислення є свого роду контракт між учасниками комунікації «тут і тепер», що актуалізує даний процес.

В процесі методологічної роботи як умови соціофілософського пізнання прийнято розрізняти, по меншій мірі, три типи ланок: помежові, об'ємні і робочі. Ці відмінності носять виключно функціональний характер і поза контекстом програмування навряд чи осмислені. В багатьох випадках подібні відмінності

потрібно розглядати як спробу первісного структурування ситуації багаторамочної мисленнєвої діяльності. За цими відмінностями стоїть гіпотеза про те, що програмування є більш складний тип мислення, чим наукове дослідження або філософська понятійна спекуляція. Методологічне програмування завжди рухається в трьох рамочних контурах, які функціонально визначаються як робочі, об'ємні і помежові «рамки». Останні вказують на межі мисленнєвого світу, межі онтології; об'ємні рамки задають способи і напрямки об'єктивації (предметизації); робочі структурують оперативне поле, в якому розгортається мисленнєва діяльність. В тій мірі, в якій методологічне мислення в кожній проблемній ситуації рухається в трьох названих рамочних контурах, воно утворює «нову соціокультурну і антропологічну ситуацію» [322, с. 141].

Множинний, багатовимірний рамочний характер мисленнєвої діяльності ставить проблему співвідношення «колективного» та «індивідуального». Нові способи (техніки) мислення фактично роблять неможливим відтворення суто індивідуального мислення. Інтерпретуючись як діяльність з багатьма контурами рамок, воно імпліцитно передбачає колективний характер реалізації мисленнєвої діяльності. Поза традиційними техніками багатопозиційної організації комунікації і рефлексії для реалізації методологічної роботи необхідний функціональний розподіл по комплексу процесів смислоутворення, аналізу контекстів і контролю за різними контурами рамок. Отже, індивідуалізація «багаторамочних» технік і технологій мислення дуже проблематична, а в багатьох випадках неможлива. Очевидно, справа полягає в універсальності методологічних рефлексій. Вони не локалізовані в тій чи іншій сфері науки, вони «пронизують» її всю, виявляють себе в мові, емпіричному досвіді, науковому мисленні і пізнанні. Вони складні в своїй змістовно-смысловій структурі. В них міститься ряд рівнів смислу – «загальнолюдський (як своєрідний варіант відповідно різним традиціям), досить абстрактний, який фіксує основи кожного людського буття; рівень смислів, що виражає особливості тієї чи іншої науки відповідної історичної епохи; і, нарешті, рівень, який виражає особистісні і соціально-групові інтерпретації універсалій

науки, що репрезентує ціннісні установки особистості вченого і наукових співтовариств» [287, с. 8].

В сучасних умовах можна констатувати, що окремих індивід не є більше активним суб'єктом мисленнєвої діяльності. Претензії класичної філософії на те, щоб перетворити індивіда в суб'єкта інтелектуального процесу і мислення, закінчилось невдачею. Одночасно закінчилися невдачею відповідні цьому антропологічному проекту і в його рамках конституювані проекти створення редукованих технологій мислення, зокрема, науки, інженерії, проектування і філософії. В даному випадку філософію потрібно розуміти не як претензію на фундаментальність, а як редуковану технологію індивідуального мисленнєвого пошуку. В минулому столітті завершився черговий цикл розвитку: претензії німецької класичної філософії спробувати сконструювати відповідні редуковані технології індивідуалізованого мислення не досягли успіху. За нею наступає криза, яка закінчується «переживаннями» про втрату «культури», «особистості» і «суб'єкта» [177, с. 68]. Однак такі висновки передчасні, оскільки сформульовані скоріше під впливом традиційного мислення і усталеного підходу до розуміння сучасності, що не розкриває її змісту. «Ніяке знання в умовах сучасності, – зазначає Е. Гідденс, – не є знання в «старому» смислі, де «знати» означає «знати достовірно». Це рівним чином має відношення до природничих і до соціальних наук» [71, с. 157]. Отже, і до мисленнєвої діяльності в соціокультурному просторі.

Для всіх сьогодні зрозуміло, що «програмне» мислення, будучи принципово колективним, не гарантоване в своїй реалізації. Воно є «подією», котра відбувається в умовах спеціальної організації. Жодний учасник «події» колективної мисленнєвої діяльності, незалежно від його інтелектуальних здібностей, не може увібрати в себе результати унікального ситуаційного досвіду мислення. Він, фактично, не може стати носієм багатозначної структури мислення і, тим більше, суб'єктом певної системи мисленнєвої діяльності. В XXI столітті ніяка окрема професійна позиція і ніякий конкретний індивід більше не є гарантом здійснення і повторення мисленнєвої роботи – ні філософ, ні професіонал-предметник, ні організатор того чи іншого виду соціальної



діяльності. При цьому окремих учасник «події» колективної мисленнєвої діяльності зберігає пам'ять про те, що мислення можливе. Він прагне до відтворення ситуації з мисленням і не може зробити цього індивідуально. В силу цього він прагне до відтворення умов, котрі, як йому видається, підготували і обумовили подібну «подію» колективного мислення. Хоча «відтворення умов існування мислення не гарантує виникнення самого мислення» [321, с. 43].

Потрібно усвідомити, що, досліджуючи «події» колективної мисленнєвої діяльності, ми фактично надаємо їм як уявленню значний реалістичний відтінок, відповідно до запитів сьогодення. Будучи по своєму походженню проектним уявленням і гіпотетичною онтологією, яка виникає із визнання взаємної неспівмірності і спів-буття діяльності і мислення в контексті будь-яких соціокультурних процесів, ідея колективної мисленнєвої діяльності стає «помежовою онтологією, яка регулює не лише екзистенціальні судження про дійсність та існування, але й процеси реалізації» [70].

Як показує теоретичний і практичний досвід, колективна мисленнєва діяльність існує, насамперед, в знанні про неї – як *предмет* і як *гіпотетичний об'єкт* системи знань про мислення і діяльність. Іншими словами, існування у формі знання може і повинно бути визнано першою і в багатьох випадках вихідною формою існування будь-якої організованості в практичній та мисленнєвій діяльності. «Системно-мисленнєводіяльнісний» підхід переносить на уявлення щодо мисленнєвої діяльності додатковий знак, який можна назвати «квантором реальності». Однак перенесення «квантора реальності» на дане уявлення (сукупність уявлень) ще не утворює «реальності-як-такої». Остання постає результатом поєднання, по меншій мірі, двох різних перспектив, про які говорив ще А. Шопенгауер – перспективи «інтенціональної» (в якій ми фіксуємо наявність відповідного уявлення), і перспективи «самовизначення» (в якій уявлення доповнюється і компенсується зусиллям волі) [317]. Ідея та уявлення в даному випадку повинні стати і стають «рамками» самовизначення особистості в процесі мислення.

Мова йде не просто про перенесення «квантора реальності» на що завгодно; мова йде про визнання певного ряду уявлень «рамкою» і «межею» актуального самовизначення. Існування в знанні і через знання доповнюється існуванням в якості «рамки» (норми) самовизначення і в якості принципу (форми організації) процесів реалізації, зокрема свого «Я». Таким чином, виникає світ реальності як єдність уявлення і волі. Визнання волі колективної мисленнєвої діяльності в якості «помежової рамки» актуального самовизначення кожного агента (суб'єкта) мислення зовсім не означає, що воно завжди буде реалізовуватися в повній структурі. Навпаки, ми повинні визнати, що ідея колективного мислення залишається, насамперед, в основному проектом. Виникнення «повних» систем колективного мислення кожний раз буде унікальною подією, утворенням Універсуму («Всесвіту»), мисленнєвою діяльністю організованого «космосу». Виникнувши, певні системи мисленнєвої діяльності достатньо швидко підлягають впливу активного (агресивного) соціального і соціокультурного середовища і трансформуються в різні редуковані структури. Ці «редуковані структури в свою чергу стають центрами організмів життєдіяльність, центрами кристалізації життєвих світів» [321, с. 43].

Як відомо, історичний процес являє собою коеволюції і взаємодію різних організмів життєдіяльності, і в результаті формуються не спрямовані (нелінійні) мутації редукування структур мисленнєвої діяльності. Світ колективного мислення може бути визнаний наявним буттям в тій мірі, в якій ми розрізняємо повні і редуковані структури мисленнєвої діяльності і визнаємо, що будь-яка соціокультурна ситуація постає моментом в процесах коеволюції і взаємодії мисленнєвих центрів життєвих світів. Щоправда, цей «соціокультурний момент», реалізований в системі універсальї культури, представляє собою свого роду помежово узагальнену програму соціального життя. На її основі виникає і з нею узгоджується величезний масив конкретних програм людської життєдіяльності, які складають «тіло» культури – знань, настанов, зразків діяльності, поведінки і спілкування, вірувань, ціннісних орієнтацій тощо. Завдяки цим конкретним програмам, які «закріплюються в культурі у вигляді різних семіотичних систем,

універсалії визначають той тип соціальних зв'язків, образ життя, типи особистості, відношення людини до природи, особливості людських комунікацій» [287, с. 8]. Звичайно, і особливостей мислення особистості в процесі пізнання і діяльності.

Якщо виходити з положення, що онтологізація і об'єктивація є лише одним з типів реалізації, то «об'єктами» в цьому випадку постають результати процесів і процесів реалізації в культурних просторах. Але не лише мисленнєва діяльність і акти цілепокладання, комунікації, поведінки, соціальної дії та взаємодії мають «рамочний» (визначений) характер і також не можуть бути правильно зрозумілі поза реконструкцією їх «рамочних» компонентів. Причому дана реконструкція стосується осмислення стратегій дослідження. Так, неklasична філософія, відмовляючись від побудови «остаточних» і «останніх» систем, зовсім не відмовляється від системного мислення, від встановлення зв'язків між категоріями. Вона, як і раніше, прослідковує зміну уявлень про свободу особистості, права, справедливості, діяльності, відношення до природи тощо [287, с. 9]. Але на відміну від класичної філософії, вона допускає появу нових смислів універсалій як культури, так і науки.

Важливим є те, що світ колективної мисленнєвої діяльності та його соціокультурні форми маніфестації наповнені, пронизані знаннями (а також іншими епістемологічними організаціями) та інтелектуальними процесами, які дозволяють вживати знання в «рамочних» (нормативних) функціях. «Рамочні» способи вживання і використання знань та інших пізнавальних дій утворюють на матеріалі життєдіяльності і мисленнєвої діяльності локальні «контури» самовизначення, впливають на формування стратегій і «сценаріїв» поведінки, а також «детермінують межі просторів, в яких можливі комунікація та взаємодія» [321, с. 43], – зазначає П. Щедровицький.

Не викликає сумніву, що «рамочний» спосіб вживання знань в європейській інтелектуальній традиції був усвідомлений давно. Одним із прикладів подібного вжитку і відповідний клас рамок є культура, яка з часом одержала чітко виражене натуралістичне тлумачення. Замість того, щоб аналізувати рамочні способи

вживання знань та їх функції в процесах колективної мисленнєвої діяльності, почала розглядатися морфологія культури – зміст чи інших «культурних» норм, які трактувалися фактично як «причини» або «генеральні умови» актуальної поведінки в ситуаціях. Дослідження процесів такого роду сьогодні, без сумніву, являє собою ключовий напрямок в науках про культуру, який найбільше розвивається. Можна стверджувати, що проблематизація «структуралістських методів аналізу морфології культури дозволила перенести увагу на «рамочні» аспекти» [269].

Дана ситуація («рамочний» аспект) має пряме відношення до нашого часу, який начебто «погодився» з тим, що всі цінності по суті є не що інше, як умовності, «знаки», символи тощо, якими люди обмінюються в різного роду і виду комунікаціях, щоб зробити ці комунікації більш зручними, ефективними і навіть взагалі можливими. В постмодернізмі ці «знаки» називаються «симулякрами» (Ж. Бодрійяр). Виявляється, що жити в світі «симулякрів» більш зручно і практичніше, чим в світі цінностей [35]. Це і зрозуміло, оскільки «цінності, які утворюють культуру, підкорюють людину, обмежують її, «втискують» в рамки, а симулякри обслуговують його інтереси і потреби» [287, с. 40]. А цього останнього для розвитку цивілізації (і мислення) недостатньо.

Одночасно потрібно зазначити, що каузальне тлумачення морфології «культури» в європейській традиції розгорталася паралельно з телеологічним тлумаченням «культури» як простору свободи і самовизначення. Починаючи з *I. Канта*, ствердилося розуміння того, що людина не може бути примушена іншими мати ту чи іншу мету, хоча вона при певних обставинах змушена робити те, що суперечить її особистим планам і установкам. Відповідно тій же концепції *I. Канта* розумна істота здобуває право самостійно і автономно ставити цілі за рахунок наявності «особливого простору – культури» [119, с. 161-180]. З цієї точки зору, культура є одночасно простором розгортання родових людських здібностей цілевизначення та індивідуальним здобутком окремої людини. Культурна організація задає межі того, що людина як вільно діюча істота може робити із себе сама. Телеологічне тлумачення культури, на відміну від

каузального, містить в собі вказівку на потрібний клас процесів і ситуацій «рамочного» вжитку знань в колективному мисленні, який далеко виходить за межі «рамочних» технік мисленнєвої роботи. В даному контексті розвиток і становлення нових соціокультурних реалій, в поступі між двома взаємодіючими полюсами внутрішнього теоретичного дослідження і постійної експлікації реальних смислів основ культури обумовлює реалізацію основного призначення філософії: «зрозуміти не тільки наявний людський світ, але і яким він може стати в процесі ймовірних майбутніх перемін» [287, с. 10].

Культурологічний підхід стверджує, що культурні архетипи, які задають способи використання людиною своїх здібностей, а також прагматичний, етичний і моральний вимір процесів використання практичного розуму будуть визначати «місце» людини в соціальних структурах (набір соціальних ролей), також її статус, можливі форми соціально-економічної та господарської діяльності. Відмінності між людьми, які володіють різними типами знань, в результаті чого вони орієнтуються на різні культурні норми (форми організації мислення і діяльності), виявляються більшими, чим бувші «класові» та «ієрархічні зв'язки» [299, с. 189-194].

Дана ситуація фактично означає, що простір соціуму та культури постає тією метасистемою, в якій конституюються соціальні та діяльнісні утворення. Так зрозуміла соціокультурна реальність принципово протистоїть соціальній організації. Соціальні умови можуть змінюватися від ситуації до ситуації, а разом з ними може трансформуватися «місце», яке займає активний агент. Структура політичних та організаційних структурних інститутів, конкретні обставини (включаючи суб'єктивні фактори), сваволя правителів і готовність конкретних людей до підкорення – все це буде визначати картину соціальної організації. Однак всі ці фактори можуть істотно трансформуватися (аж до повної нейтралізації) під впливом культури. Наявність культурного простору утворює можливість самовизначення для будь-якої конкретної людини і малої групи всупереч соціальній ситуації. Філософська культурологія виходить з того, що саме в культурі закріплюється факт звільнення людини з-під опіки соціальності в

будь-яких її формах – політичного тоталітаризму, колективізму, інших різних способів примусу. Саме культура «розкриває» соціальну організацію і утворює «той вимір історичного процесу, в якому можливе накопичення досвіду свободи та культури мислення» [321, с. 44].

Розповсюдження телеологічного розуміння культури як простору свободи означає, разом з тим, і обмеження культурологічного підходу. Динамічний розвиток сьогодні інформаційних, екранних, політичних та інших технологій змушує інтелектуалів визнати, що поза культурою існують інші типи «рамочок», що також не менш значимо впливають на процеси самовизначення, комунікації, діяльності та мислення. Денатуралізація поняття «культури» і повернення до аналізу «рамочних» функцій і «рамочних» способів використання знань в ситуаціях колективного мислення і діяльності приводить до виникнення нового типу і сфери діяльності – культурної політики. Вона робить процеси змін і реструктуризацію вказаного культурного простору предметом особливого типу мислення і діяльності. З цієї точки зору культурна політика утворює нові смисли в комунікації та розумінні, утворює культурні образи, а за рахунок цього утворює простори для можливих і допустимих в даних рамках вчинків і дій. Активізуючи уявлення (ідеєтворення, фантазії, проектування), і утворюючи нові методи об'єктивації знань та інших епістемологічних організованих процесів і дій, культурна політика веде боротьбу за розповсюдження певних уявлень знань («рамочок»), одночасно перетворюючись в боротьбу за можливість зберігати або трансформувати умови людського мислення і діяльності. П. Бурдье вказував, що той, хто володіє можливісного називати, може викликати до існування, тобто обумовлювати реальність за допомогою «номінації» [46, с. 37, 44, 48]. Тобто назви, імена, символи.

Соціально-гуманітарні науки і філософія в контексті культурної політики здобувають новий тип практичності, впливають на її інструментарій і зміст. В той же час виникнення і динамічний розвиток сфери культурної політики проблематизує існуючі техніки інтелектуальної роботи і предметно, системно організованого мислення. Ці зміни багато в чому стимулюють обробку і

розповсюдження «рамочних» технік організації мисленнєвої діяльності, а також ситуацій колективного мислення.

Необхідно виходити з того, що найважливішим підсумком сучасного етапу розвитку є «виснаження», «вичерпання» індустріального суспільства, заснованого на застосуванні малопродуктивних технологій. Ключовим, визначальним ресурсом стають інформація, знання і мислення. Знання і окремі одиниці робочого часу можуть бути одночасно задіяні в цілий ряд різних процесів діяльності. Тепер новий вимір виникає у всієї сукупності матеріальних умов діяльності і в самій діяльності. В другій половині ХХ ст. утворився фундамент нового, постіндустріального, господарсько-економічного ладу, ядром якого стала економіка та індустрія виробництва розповсюдження і використання знань. Виробництво нових знань, отже, і нових технологій – знання про те, як можна використовувати наявні ресурси інакше, чим ми це звикли робити – сьогодні визначає «не тільки конфігурацію, але і вартість всіх інших факторів виробництва» [321, с. 48], – вважає П. Щедровицький.

В результаті спочатку поступово, а потім все більш динамічно починає складатися нова реальність – геоекономіка – процес світового обігу і перерозподілу глобальних ресурсів: біосферних, людських, фінансових, організаційних, інноваційних. Постіндустріальні види діяльності, а головне – розвиток в цілому, немовби вийшли за рамки існуючих національно-державних кордонів. Традиційні поняття – суверенітет, внутрішній валовий продукт, внутрішній ринок, податки багато в чому втратили свій економічний смисл. Сьогодні практично неможливо відповісти на питання, яка вартість створена в межах тієї чи іншої держави.

Не викликає заперечення, що дана ситуація обумовлює якісну трансформацію мислення. Минулі століття показали можливість індивідуалізації тих окремих видів і типів мислення, котрі можуть бути подані як діяльність. Для вирішення цього завдання за останні три століття були сконструйовані відповідні освітні і культурні технології і, насамперед, навчальні предмети і організація навчального процесу. Сучасна освіта як в інституціональному, так і в

змістовному плані являє собою проект і нову форму організації процесів індивідуалізації тих типів мислення, які представлені головним чином як діяльність. Вся існуюча сьогодні система освіти обслуговує новоєвропейський проект створення індивіда – суб'єкта мислення.

Сьогодні спроби перетворити нові типи мислення – програмування, організаційне проектування, управління, дослідження, політику у вид і форму мисленнєвої діяльності, звести їх до монорамочної організації і технології, отже, навчати цим технологіям, постає наївністю та ілюзією, яка перейшла до нас від минулого. З точки зору попередніх міркувань це означає, що в рамках існуючих навчальних практик ми відтворюємо нічим не обґрунтовані гіпотези про розвиток мислення і можливостях формування індивідуального мислення, характерні для Нового часу. Очевидно, що домінування подібного підходу і лежить в основі сучасної кризи освіти і всієї педагогічної антропології. Зазначимо, що традиція індивідуалістичного трактування антропного матеріалу мислення й мисленнєвої діяльності є основа, є разом з тим, і проект, від якого ми не можемо відмовитися. Ми продовжуємо залишатися і мислити, діяти в межах цієї програми зі всіма її плюсами і мінусами. Криза філософського індивідуалізму сьогодні також висуває ряд вимог до навчально-пізнавального процесу, які не можуть бути виконані в рамках освітніх технологій, які прагнуть перетворити окремого індивіда в «суб'єкта колективної мисленнєвої діяльності» [321, с. 50]. Отже, перед нами виникають нові проблеми розуміння і розвитку мислення, які вимагають свого розгляду і вирішення.



## Висновки до першого розділу

Виявлення важливих проблем життя людини в глобальному світі актуалізує проблему «сучасності», концептуалізованої в теоретичних дискурсах соціогуманітарного пізнання. В контексті модернізації сучасність постає насамперед історично обумовленою еволюцією форм розуму, зміною його типів, здатності запитувати, критикувати і трансформувати власні основи. Важливою ознакою сучасності є наявність в її просторі «суспільства знань», яке продукує науково-технічний прогрес та інноваційні технології. Виробництво наукового знання обумовлює рефлексивність сучасного соціального життя, яке полягає в постійному дослідженні існуючих суспільних практик та їх реформування.

Основою теоретичного, соціально-філософського аналізу проблеми «сучасності» стали методологічні рефлексії постструктуралізму, комунікативної філософії, постмодернізму, синергетичної парадигми пізнання, а також дискурси сучасної епістемології і філософії науки. Включення даних методологічних підходів дало змогу показати сучасність в якості потужної сили, як генератор соціальних змін, котрими неможливо управляти, а наслідки яких неможливо правдоподібно передбачити. Дослідження сучасності та її інститутів спирається на інтерпретацію сучасного соціального розвитку. Застосування такого підходу по визначенню сутності і природи соціального розвитку сприяє як концептуалізації того, що собою являє сучасність, так і виявлення її наслідків для сьогоденного дня, для всіх соціальних інститутів та діяльності людини.

На зміну модерному образу науки і наукового мислення з його наголосом на всемогутньому суб'єкті пізнання, всезагальних нормах і стандартах раціональності, кореспондентській теорії істини, нагромадження яких (істин) є лінійним, кумулятивним процесом, вірі у безмежні потенції науки, котра є вищим посередником (судом) для всіх інших різновидів людської діяльності, приходять постмодерне бачення науки, відзначене антисциєнтизмом, плюралізмом, орієнтацією на дескриптивні моделі істини та переважне дослідження гуманітарного знання.

Сучасна філософія постмодернізму засновує виклад власних концепцій і нової культури мислення з ревізії модерного проекту «просвітницького розуму». В цьому контексті запропонована низка стратегій виходу з цієї ситуації: витлумачення людини як «машини бажання», «деконструкція», «антропоморфізм», «плюралізація раціональності», «децентрація» тощо. В своїй єдності вони претендують на власний, специфічний, і разом з тим новий спосіб мислення.

Зміна технік і технологій пізнавальної діяльності є рефлексивним відображенням, що серйозно впливає на загальну соціокультурну ситуацію, а головне – антропологічний профіль сучасних систем мисленнєвої діяльності. Методологічні рефлексії наукової діяльності обумовлені процесом філософського осмислення. Вловлюючи тенденції зміни універсалій культури в соціумі, виробляючи нові смисли категорій, філософія прослідковує, як при цьому змінюються смисли інших категорій. Таким способом філософія моделює можливі зміни універсалій соціокультурної реальності як системної цілісності. Саме вони функціонують в тій чи іншій традиції мислення. Під їх впливом принципи та орієнтири культурної, соціальної, економічної і освітньої політики трансформуються, в силу чого виникла не лише нова система мислення, але й нова реальність.

Важливе місце в ній належить «рамочним способам» входження, включення знання в нові інтелектуальні традиції. «Рамочний» аспект має пряме відношення до нашого часу, в якому всі цінності є умовності, «знаки», якими люди обмінюються в своїх комунікаціях, щоб зробити їх більш зручними, ефективними, і продуктивними. Існування нової реальності стимулює обробку і розповсюдження «рамочних» технік організації пізнавальної діяльності.

## **РОЗДІЛ II. ВИКЛИКИ СУЧАСНОСТІ В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ**

Ствердження нової реальності є результатом глобальних трансформацій суспільства, перетворенням всього світового порядку. Новий соціальний устрій є предметом пильної уваги політиків, соціологів, економістів, філософів, оскільки висловлені раніше оцінки перспектив розвитку («нове індустріальне», «постіндустріальне», «інформаційне», «постекономічне» тощо суспільства) виявилися недосконалими з позицій реального ходу подій. В останні десятиліття широкого розповсюдження набули такі концепти, як «соціальний постмодерн», «новий порядок», «глобалізм». Але й вони вимагають перегляду і критичного переосмислення. В силу цих обставин постає проблема виявлення можливостей і ролі мислення та знання у визначенні сутності та змісту сучасності. Адже зміни в суспільстві, технологічні новації вимагають вивчення соціальних трансформацій, які є спонукальною силою і джерелом енергій сучасної цивілізації.

### **2.1. Духовно-культурні основи розвитку сучасного соціального буття**

Виокремившись із всього світу через свідомість, людина виявилася здатною до духовного життя і мисленнєвої діяльності. Це дало їй можливість трансценденції, спроб виходу за межі природи. Кожна усвідомлюючи себе людина прагне до виходу за межі світу, і не лише межі макро- і мікросвіту, котрі наші постійно зростаючі знання відсовують все далі, а межі самого соціального світу, обмеженого простором і часом, за які ми перейти не можемо. Пошуки нових смислів світу є явищем раціонально-морального характеру, оскільки людина як істота, незадоволена собою, постійно переборює себе в найбільш важливих викликах свого життя. Усвідомлення (розуміння), діяльне творення як умова породження смислів і є «буття як спів-буття», «співпричетне мислення», як «Dasein, що (має design), як відпускання речей в місце їх звершення, як вираз

інтенціональності буття, його вольового інтонування» [275, с. 43]. Завдяки цьому ми своїм мисленням структуруємо світ.

Не викликає сумніву, що в цьому контексті здатність до продуктивного мислення виступає імперативом еволюції суспільства. Завдяки йому долаються небезпеки, вирішуються актуальні проблеми, й, що не менш важливо, відкриваються нові можливості для розвитку самої людини. Зокрема, перспективи нового життя у всіх його вимірах – соціальному, політичному, культурному, пізнавально-науковому тощо. Дані можливості обумовлені тим, що завдяки діяльності мислення сучасне суспільство стає інформаційним, «знаннєвим». Сам по собі «обмін інформацією, її накопичення, фіксація на матеріальних носіях, передача в часі і просторі, кодування і розкодування можливі у всі часи і в різних типах суспільства» [191, с. 8-9]. І обов'язково з активною участю мислення як процесу діяльності.

Для того, щоб перетворити можливості знання в дійсність, мислення повинно удосконалювати свої методи одержання нового знання. Цей прогрес мислення пов'язаний з накопиченням пізнавального (інформаційного) ресурсу. Оскільки наступні покоління мають більшу кількість знання та інформації, чим попередні, можна говорити про те, що цей процес має поступальний (лінійний) характер. Навіть збої, що відбуваються по тим чи іншим причинам, будучи зафіксованими в інтелектуальних продуктах, виступають «джерелом і енергією для розвитку мислення наступних поколінь» [191, с. 9]. Для кожної нової епохи, яка визначається через мислення, стає можливим «діалог з часом» – звернення сучасних мислителів до історичного досвіду з питаннями, які стали актуальними в ситуації сьогодення. Так, для повноцінної реалізації демократичних, політичних і конституційних реформ на сучасному етапі надзвичайно важливим є досвід успіхів і помилок їх здійснення в історії. Відповідно, набуває ваги і значення критичного і точного аналізу потрібних джерел, що фіксують сутність дилеми інтелектуалів-реформаторів минулого, інформаційно-знаннєві фактори, які визначали когнітивні механізми прийняття рішень. Історія, таким чином, в

оприявленні мисленневих практик, повертає собі втрачену на певний час функцію «вчительки життя» [192, с. 37-38].

Важливим враховувати, що історія постає послідовністю епох, кожна з яких має «свій» спосіб мислення. Він, цей спосіб мислення, є обезособленим «правителем», хоча і проявляє себе в конкретних індивідах (імператорах, вождях, пророках тощо). Епоха, так би мовити, «сиділа всередині «кожної», а тим більше великої особистості, і їх дії, звичайно, утворювали ілюзію «уроків історії», «повторюючись» в часі. Але навряд чи хто-небудь в минулі часі знав, що істинна, вирішальна сила історії – «не армія, не економіка, а спосіб мислення епохи, тобто те, що міститься всередині людини» [220, с. 22]. Мислення, котре виступає також виразом прагнень, бажань, сподівань, як концептуальне визначення минулого, оцінка теперішнього і нарис майбутнього стає основною енергійною, рушійною силою історії, які б економічні імперативи не ставали йому на заваді.

До того часу, поки епоха «обертається» навколо людини у формі зовнішніх подій, військових і екологічних загроз, економічних криз, техногенних катастроф і соціально-психологічних та психологічних тисків, технологічних успіхів і глобалістських тенденцій в світі, вона наївно вважає, що протистоїть відношенню до епохи «зовнішнім» чином і може перемогти її, якщо вона достатньо сильна. Але під «силою» вона може мати на увазі військову силу, економічну (включаючи багатство), політичну і особливо науково-технічну. Це зовнішнє протистояння людини стосовно епохи приймало здебільшого форму боротьби одних соціальних груп з іншими, які репрезентують часто протилежні соціальні і політичні сили суспільства. Таку схему можна спостерігати в різні періоди історії. «Невже варвари, котрі зруйнували Рим, могли знати, що вони лише прискорили процес ствердження християнства, яке саме в Римі давно знайшло своє «пристанище» і котре асимілювало руйнівників Риму так само, як це відбулося з багатьма етносами і цивілізаціями до і після. Великі марксистки в свій час прагнули змінити епоху, «утворивши» нову, будучи сковані способом мислення тієї ж епохи, яку збиралися змінити. Отці церкви (Климент Олександрійський), які проповідували

«рівність в комунізмі», не ставили умовою «власноручну» зміну «часів», епохи» [220, с. 23], – зазначає З. Оруджев.

Виходячи з вищесказаного, необхідно підкреслити, що історична епоха – це час домінування певного способу мислення в суспільстві. І тоді, коли спосіб мислення починає змінюватися в результаті появи в його структурі нової логічної категорії або зв'язки, тим більше ідеї, тоді і відбувається «буря» відкриттів і нововведень в культурі і взагалі в житті суспільства, утворюються «новий досвід», нова епоха. Стосовно «нового досвіду» потрібно зазначити, що в процесі побудови методів і критеріїв доказовості досвід як такий не тотожний знанню (вони не можуть вести індивіда до протилежних умовиводів). Але емпіричний досвід, безумовно, перетворюється в знання в результаті критичної перевірки інформації і виведення теоретичних і наукових формул. Досвід – це «накопичення певних навиків в процесі безпосереднього функціонування. Знання передбачає фіксацію цього досвіду в певних формулах, в певних значимих висновках, котрі до того ж підлягають перевірці, відповідають критерію класифікаційності і, таким чином, повинні бути кваліфіковані, перевірені на базі історичних джерел» [191, с. 9].

В свою чергу аналіз історичних джерел повинен ґрунтуватися на досягненнях когнітивно-інформаційної теорії в історичній науці, котра прагне поєднати такі поняття, як інформація, психологія і джерелознавство. Сутність цієї теорії полягає в тому, що в основі нашого пізнання лежить інформаційний обмін. Він може бути безпосереднім, коли ми передаємо інформацію від людини до людини, і опосередкованим. Останній здійснюється через цілеспрямовано утворюванні людьми інтелектуальні продукти-речі (історичні джерела в широкому сенсі), і, таким чином, не обмежений в часі і просторі. Так, через речі, пам'ятники культури розкодувавши інформацію, закладену в них творцями, можна увійти в контекст, іншої культури. Отже, когнітивно-інформаційна теорія надає нову концепцію розуміння історичних джерел. Вона являє собою науку про всі види людської діяльності і форми мислення, котрі реалізувалися в ході еволюційно і глобально цілісного історичного процесу. В силу чого метою історії

постає виявлення нової інформації про феномен людини, здатної до мислення, завдяки якому визначаються перспективи її і людства в цивілізації, доля і шляхи виживання [191, с. 7].

Безумовно, такий досвід обумовлює розвиток мисленнєвої рефлексії, впливаючи на інтенсивність розвитку мистецтва, логіки, науки, особливо соціальної. Причина великих трансформацій в тому, що перші ж зміни в способі мислення епохи, що впливають на її структуру, відіграють роль парадигми, яка породжує нові повороти мислення, вирішення проблем, які дають не стандартні (з точки зору попереднього досвіду) результати, відкриття в сфері культури, науки, соціополітичного, економічного життя тощо. Нагадаємо, що під терміном «парадигма», пов'язаним з поняттям «нормальна наука», його автор Т. Кун має на увазі, що «деякі загальноприйняті приклади фактичної практики наукових досліджень – приклади, які включають закон, теорію, їх практичне застосування і необхідне обладнання, – всі в сукупності дають нам моделі, з яких виникають конкретні традиції наукового дослідження» [157, с. 32]. Вивчення парадигм виступає процесом підготовки індивідів, особливо тих, які прагнуть пізнавати і мислити, до участі в науковій діяльності. «Вчені, наукова діяльність яких будується на основі однакових парадигм, спираються на одні і ті ж правила і стандарти наукової практики. Ця спільність установок і видима узгодженість, котру вони забезпечують, являють собою передумови для нормальної науки, тобто для генези і наступності в традиції, того чи іншого напрямку дослідження» [157, с. 32-33], – зазначає Т. Кун.

В процесі подальшого розшифрування парадигма виступає дисциплінарною матрицею, яка охоплює такі компоненти, як символічні узагальнення законів науки, категоріальні моделі, або метафізичні цінності, на основі яких реалізується вибір більш досконалої теорії, типові зразки конкретного вирішення проблем. Іншими словами, мова йде про прийнятій науковою спільнотою певної системи фундаментальних знань (понять і принципів), а також – зразків і норм мисленнєво-творчої діяльності, яка визначає напрямок досліджень. Саме парадигма в якості певної інтелектуальної форми орієнтує мислення вчених на

постановку і вирішення конкретних завдань, співмірних із збагаченням фактажу в адекватному теоретичному осмисленні і розумінні. В свою чергу, результати подібних досліджень і пошуків поглиблюють і конкретизують зміст і смислове наповнення парадигми. Виконуючи як пізнавальні, так і нормативні функції, парадигма забезпечує нормальний, «кумулятивний» розвиток науки в період між її «не кумулятивними стрибками» – науковими революціями [308, с. 15]. Для останніх характерною є зміна парадигм, як для історії зміна способів мислення.

При осмисленні фундаментальних парадигм, які охоплюють досить великі області досвіду (теорія відносності, квантова механіка тощо), виклад основ теорій (формулювання вихідних принципів, які містять визначальні поняття і закони), та їх використання містять суттєві відмінності. Зокрема, виклад основ включає і філософську рефлексію, що означає формулювання фундаментальної ідеї або декількох ідей дослідження, які експлікуються за допомогою структурованих груп взаємопов'язаних філософських категорій. Вони виступають «фізичною модифікацією стилю мислення (і відповідно – онтології) цілої епохи» [308, с. 16]. Практичне ж використання основ фундаментальної теорії полягає в побудові моделей явищ, співмірних з емпіричними даними. Це і є та частина діяльності вчених (теоретичної і практичної), котра маніфестує основні поняття і закони теорії в органічній єдності з їх застосуванням. Вказану єдність обумовлює активність мислення.

Необхідно зазначити перспективність висунутої вимоги врахування факту «включеності науки в соціокультурний контекст людської діяльності» [100, с. 103], в тому числі мисленнєвої. В даному контексті найбільш прийнятним є розуміння наукової революції як такого перетворення теоретичного змісту і значення тієї чи іншої науки, при якому ламаються її усталені основи (сукупність принципів і фундаментальних понять), разом з властивим їй характером способів пізнання і стилем мислення. В результаті утворюються «нові основи, новий характер методів пізнання і новий стиль мислення» [308, с. 17]. Тут мова йде про глобальну наукову революцію, яка передбачає радикальну трансформацію когнітивних практик онтологічних, гносеологічних і соціогуманітарних основ



науки, що завершується зміною картини світу, зміною типу наукової раціональності і, звичайно, способу мислення. Те ж саме відбувається із новими формами в культурі, новими інститутами або структурами в суспільно-політичному житті, з новими ідеалами, цінностями, смислами.

Для розуміння сутності способу мислення зазначимо, що аналізуючи процес зміни парадигм, Т. Кун свідомо притримується феноменологічної традиції: залишаючи в стороні питання – чому відбувається зміна парадигм, він досліджує питання – як він відбувається. В даній ситуації, відкинувши властиве неопозитивізму уявлення про науку, вчений виявляє аналогії між історією науки та історією філософії, що ламає усталені стандарти демаркації. Зміна систем в обох областях не схожа на бажаний безперервно-прогресивний процес накопичення знання. З точки зору Т. Куна, перед нами скоріше процес спростування застарілих теорій, котрі перестали бути відповідними сучасності, новими, який супроводжується розривом смислових комунікацій, невизначеністю і неспівставністю поглядів, які «породжені до- і післяреволюційними парадигмами» [308, с. 17-18].

Виходячи з даної ситуації, наука постає не послідовним процесом, пов'язаним з «революційними» перервами кумулятивної тривалості. В силу чого можна проводити аналогію з процесом формування і розвитку способів мислення в історії суспільства і культури. Подібно до того, як «вся історія суспільства є рядом епох, якісно відмінних одна від одної не лише за характером соціально-економічних і суспільно-політичних відносин, але й по рівню розвитку культури, мистецтва, філософії, так й історія мислення є не тільки зміною його історичних типів, але й перехід від одного рівня розвитку людини до іншої з її світоглядом і досвідом» [220, с. 286]. Як зазначає А. Богомолів, якісний духовно-культурний, інтелектуальний стрибок, зафіксований у формулі «від міфу до логосу» в античну епоху, полягав «не просто в повній або частковій відмові від антропоморфних міфологічних образів на користь словесно оформлених загальних уявлень і начальних абстракцій. Це була революція в способі мислення, яка по формі полягала в заміні абстракції через уособлення і приписування одержаному

абстракту власного імені, зафіксованого в мові спільними уявленнями, а по змісту – у відмові від фантастичних «посередників» на користь природних процесів, що дозволяють пов'язати досліджувані явища в раціонально осмислену систему» [34, с. 31-32].

Про мислення античної епохи можна сказати, що вона історично і логічно являла собою епоху логічного освоєння відношення протилежностей, серед яких на логічному та етичному рівнях головним було «відношення гармонії», при якому одна протилежність не тільки доповнювала другу, але поставала до неї у відношенні необхідності. Поняття «гармонічного відношення» протилежностей було основним і головним. Відсутність зв'язку протилежностей слугувало неподоланою перепоною для освоєння поняття «руху» як абсолютного стану речей і явищ. Звідси – «дуалізм «двох» способів мислення: надчуттєвий (інтеллігібельний) світ і даний людині світ через систему чуттів не пов'язані один з одним. Надчуттєвий світ – це світ метафізики, в якому проникливий розум знаходить абсолютні сутності, тобто одна з одною, і світ фізичний, – це світ, в якому всі люди мають справу з явищами, даними в почуттях. Тут все перебуває в русі, а в надчуттєвому (метафізичному) світі всі сутності перебувають в абсолютному спокої. Ця конструкція характерна для всіх філософів цієї епохи, які не бачать зв'язку відносного з абсолютним» [220, с. 291]. І справа тут не в термінології, а в способі мислення.

На філософсько-логічному рівні в античності осмислювалося те, що входило в зміст способу мислення епохи античності. Зокрема, це стосувалося етичних понять епохи, серед яких центральне місце належить категорії «справедливості». Через призму справедливості оцінювалися в цей період розум, добродійність, порядок речей, закони, краса тощо. У Платона поняття «справедливості» пов'язано до того ж із проблемами соціальними та політичними. «Справедливість зробить справедливою державу – відданість своїй справі у всіх прошарків – купців, помічників і стражів, причому кожний з яких буде виконувати те, що йому властиве» [225, с. 226]. В іншому місці Платон говорить: «Закон ставить своєю метою не благо одного якого-небудь прошарку

населення, а благо всієї держави. То переконанням, то силою забезпечує він єдність всіх громадян, роблячи так, щоб вони були один одному взаємно корисні в тій мірі, в якій вони взагалі можуть бути корисні для всього суспільства» [225, с. 327]. Відношення взаємної корисності в праві – це та форма справедливості, котра відповідає соціальним очікуванням і, відповідно, логіці мислення епохи.

У філософії Арістотеля логічний та етичний рівні способу мислення досягли свого найвищого рівня розуміння. Відносність протилежностей як сутність логічного рівня способу мислення у теоретичній концепції Арістотеля одержує повне пояснення. Абсолютне зрівнювання («зняття») протилежностей не може бути справедливим. Але це дозволяє, навіть зобов'язує шукати міру співвідношення. Так виникає право, завдяки якому остаточно сформувалися перші форми цивілізації, коли суспільні відносини почали регулюватися «не тільки силою, але й розумом» [220, с. 302].

Разом з тим потрібно враховувати, що філософія історії – не проста, а динамічна наука, оскільки здійснюється завдяки енергіям інтелекту. Її численні загадки і парадокси прямо взаємопов'язані з унікальним статусом мислячої людини в світі. І в той же час – із значно більш передбачуваними, хоча зовсім не елементарними, законами розвитку і трансформації складних систем. Життєздатність же подібних систем багато в чому пов'язана з їх внутрішньою неоднорідністю, поліфонією. Подібна неоднорідність на рівні всезагальної історії може проявляти себе різним чином: як плідна взаємодія частин (країн, культурно-історичних типів або цивілізацій), зведених в певну цілісну структуру; або як прагнення до домінування однієї з частин, яка використовує ресурси системи у власних інтересах; або як антагоністичний конфлікт «всього і вся», «битва цивілізацій», здатна привести до зламу і загибелі системи. Також «потрібно враховувати співприсутність в одному історичному та інтелектуально-мисленевому просторі різнорідних, «різночасових» соціальних, культурних, когнітивних організмів» [212, с. 59]. Отже, мова йде про неоднорідність, нелінійність, яка в історії і сучасності виступає в якості протилежностей.

Процес поєднання протилежностей почався в Середні віки, тобто в епоху панування монотеїстичних релігій, в першу чергу християнства. Між протилежностями почав формуватися внутрішній зв'язок, котрий став повсюдним фактом в Новий час. А новий зв'язок між фундаментальними логічними поняттями і етичними виявляє зміну самого способу мислення епохи. Монотеїзм середньовічної Європи вивів на перший план субстанціальні сили суспільного життя, тобто сили, які охоплюють всі її основні сфери. В даному випадку мова йде про осмислено прийняті етичні принципи, котрі впливали на сферу економіки, політики, сферу національних відносин, культуру тощо. Універсальна етика, котру християнство підняло над всіма попередніми моральними вимогами, буквально «визначала майже увесь зміст нової епохи, об'єднуючи народи і країни, перетворюючи не лише їх лад, але й саму історію» [220, с. 308]. З цих позицій стає реальним вирішення проблем історичного пізнання і мислення. Причому можлива відповідь на питання, поставлене М. Фуко, але не вирішене ним: що є об'єктом вивчення в історичній науці і об'єктом порівняння (одиноцею виміру). Звичайно, це «не ті чи інші невизначені одиниці «дискурсу» (які неможливо встановити і виміряти), а цілеспрямовано створені продукти інтелектуальної діяльності» [191, с. 7]. Тобто діяльності мисленнєвої.

Враховуючи дану ситуацію, зазначимо, що історичний час в епоху середньовіччя «створив» Бог християнської релігії, оскільки людина виявилася поки що не здатною творити історію, не відокремлену від часу. Історичний час – це створений час. В його просторі формується єдина хронологічна система відліку для всіх історичних подій. Загальною для всіх стали також ідеї провіденціалізму, апокаліпсису, які старанно розроблювалися християнськими мислителями. Важливо при цьому підкреслити, що в багатьох випадках спроектовані ідеали і принципи здійснювали реальний вплив на практику пізнання, соціальної діяльності і мислення: якщо вони і не були реалізовані або не були реалізовані в повній мірі, то в будь-якому випадку по-новому нормалізували діяльність і давали нові способи її оцінки, що формувало в результаті нове розуміння і новий спосіб мислення. Особливістю історичного часу в даній ситуації полягало в

«накопичувальному принципі». «Накопичуючись», збагачуючись смислами, історичний час робить людину все більш могутнішою, дозволяючи дивитись на попередників як на тих, хто підготовлював власні сили, що знаходить вираз в абстрактному божестві, принципово відмінному від людей. Самі імператори, царі і королі тільки тому ставали «богами богів», що за ними накопичувалась історія, історичний час. Якщо цей рід (царський) має за собою історичний час, то, звичайно, цар, який очолює цей історичний процес, являє собою «величезне Минуле, Бога, незалежно від того, скільки коли за ними стоїть. Таким чином, не могутність імперії або просто держави, а «накопичений» час робить цю імперію, державу божественною» [220, с. 312].

Проблема дуалізму в середні віки виявляє себе в протилежності «небесного» і «земного» світів, але разом з тим вони були пов'язані між собою через проміжну ланку – людину, яка була носієм Божественного духу. Зв'язок між ними устанавлює середньовічний спосіб мислення, який почав фіксувати зв'язок абсолютного з відносним, ідеї і факту, мислимого і чуттєвого. Але мислення цієї епохи могло обговорювати сам факт зв'язку протилежностей (душі і тіла, духа і матерії) віками, утворюючи розколи рухів, інститутів тощо, але саме воно залишалось одним способом мислення, який «виходив з наявності цього зв'язку між цими протилежностями» [220, с. 322]. Отже, спосіб мислення в період панування християнської релігії поставив питання про природу проміжної ланки – людини, що стало передумовою забезпечення вирішення проблеми логічного зв'язку попередніх протилежностей.

З нашої точки зору, дана обставина обумовлена тим, що суспільство, засноване на принципах християнства, створило можливості і умови для появи вільної людської особистості. В традиційному суспільстві людина фактично не володіє особистістю і свободою, її буття регламентоване, її дії наперед визначені рольовими зобов'язаннями і побутовими функціями, тому і час історії багато в чому ілюзорний, як і події в ньому. Але із ствердженням християнського світогляду виникло нове прочитання «коду життя, різко розширився горизонт історії, люди відчували високий смисл в закономірному руху часу. «Паралельно

визріває і нова концепція історичного процесу. Людина, одержавши право на діяльність, починає будівництво *Universum Christianum*, котрий розуміється як універсальний простір спасіння» [212, с. 67]. Все це разом взяте і визначає період Середньовіччя, його життя і культуру мислення.

Безумовно, в рамках кожного способу мислення ставиться питання про нові логічні поняття і зв'язки, яке у вимірах наступного способу мислення одержує свою розробку і вирішення. Яскравим виразом цієї закономірності (або особливості) історичного способу мислення епохи є застосування принципу внутрішньої єдності протилежностей в Новий час, в результаті чого було розроблено нове поняття «руху». Те, що було нерухомим, незмінним, стало рухомим і змінним. Одна сторона відносин, яка була раніше співмірною з другою, стала від неї похідною. «Спокій» став похідним від «руху», котрий виявився абсолютним, а явище – від сутності.

Мислення, засноване на визнанні «руху» в якості всезагальних змін, які «розмивають» абсолютні, незмінні, усталені норми і межі речей, – таке мислення повинно було зруйнувати ієрархію соціальних груп. Світ почав трансформуватися, і ті, хто були «внизу», особливо представники ремісничого прошарку, почали підніматися «вгору», і навпаки. Ніяких неподоланих перепон на залишилося між світами: «все» і «вся» стало взаємодіяти, протилежності виявилися внутрішньо взаємопов'язаними, все перебуває в постійному розвитку. Тобто настає епоха діалектичного мислення.

Разом з тим не можна говорити, що «діалектика руху», яка склалася до XVIII століття, була не до кінця послідовною і завершеною. Вона і не могла бути таковою поза «концепцією розвитку», так само як могла бути до кінця послідовною поза зв'язком з «діалектикою руху» взаємодія (діалектика) відносин і соціальних зв'язків. Якщо «діалектика руху» подолала абсолютність меж між ступенями у зовнішній «ієрархічній піраміді», успадкованої від середньовічного суспільства. То діалектика розвитку внесла внутрішню системність у всі області суспільного життя, починаючи з економіки, соціальних відносин і закінчуючи пізнанням, особливо науково-теоретичним. Побудова таких систем стала

«ідентифікувалася з доказом ідеї як творця світу» [220, с. 342-343]. Дана ситуація пояснюється і тим, що культура нового мислення, яка проявила себе у «світському гуманізмі», реалізує свій зміст в ряді достатньо суперечливих явищ: в процесах секуляризації, індивідуалізмі, просвітництві, розвитку мистецтва, науки і техніки. Людина, усвідомивши в певний момент, що «знання – це сила», відчула себе «повновладним господарем світу» [121, с. 68]. В результаті відбувся соціальний та інтелектуальний викид творчої енергії, що дозволило не лише побудувати багате і технічно розвинене суспільство, але й піднятися на новий ступінь усвідомлення, розуміння та мислення.

В цьому контексті заслуговує уваги аналіз Г. Гегелем «ідеального» як способу «буття духу», завдяки якому здійснюється мислення. «Оскільки ми маємо справу лише з ідеєю духу і розглядаємо у всесвітній історії все лише як його прояв, ми, оглядаючи минуле, яким би великим воно не було, маємо справу з теперішнім, тому що філософія, яка займається істинним, має справу з тим, що завжди існує. Все, що було в минулому, для неї не втрачено, оскільки ідея постає в наявності, дух безсмертний, тобто він не перестав існувати і не постає ще не існуючим, але по суті справи існує тепер. Таким чином, уже це означає, що існуюча теперішня форма духу містить в собі всі попередні ступені... Ті моменти, як і дух, очевидно, залишив позаду себе, він містить в собі і в своїй справжній глибині» [66, с. 125].

Зазначимо, що «дух» завжди «живе», перебуває в наявності. Руйнуються залишки матеріальної предметної історії, але не сліди, ступені «духу», який «має справу» з тим, що сам з себе продукує. Тому тільки «дух», розум може зберегти свою історію. «Дух» як ідея виступає «обезособленою логічною силою» [66, с. 128-129]; в своїх проявах він виступає у формі держави, етики, права тощо, які можна назвати формами способу мислення. З точки зору Г. Гегеля, лише на рівні «духу» здійснюється справжня історія; тобто розвиток приймає історичну форму. Проходячи послідовно численні ступені суспільно-історичного розвитку, «абсолютна ідея», виступаючи у формі «духу», завершується в «абсолютному знанні» (філософії). Але справжньою парадигмою способу мислення класичного

періоду (епоха Модерну) стала «гегелівська діалектика як вчення про розвиток» [220, с. 408].

Безумовно, нова парадигма способу мислення – діалектика, здійснила величезний вплив на подальший розвиток інтелектуального змісту епохи. Г. Гегель не лише осмислив спосіб мислення своєї епохи, але і визначив параметри його (мислення) подальшого розвитку. Виникли численні рухи у філософії і політиці, котрі стали виокремлювати поняття «заперечення» в якості навіть визначального (нігілізм, наприклад). Одночасно думка почала орієнтуватися на «істинну справедливість», в якій увага акцентувалася на «бути», а не «мати». Вважалося, що можна досягти всезагальної рівності, яка могла в той же час бути справедливою. Але «рівність», як показав досвід, не постає «справедливою». «Бути», але без достатнього «мати», змушувало держави посилювати регулюючу і контролюючу роль, в результаті чого потерпала свобода по відношенню до елементарних прав громадян. В силу чого засобом вирішення проблеми «свободи» постала революція. Вона є найбільш характерним для цього етапу розвитку поняттям. Революція передбачає радикальне перетворення цілого, тобто через єдність руйнування і творення одночасно. Революція «змушує суспільство не чекати, коли сформується нові форми життя і діяльності людей, щоб позбутися старого» [220, с. 353].

Разом з тим виникає нова філософська рефлексія. Філософія більше не може претендувати на знаходження «вічних істин», але вона одержала можливість постійного розвитку разом з безперервним оновленням людини і культури. Неможливість побудови всеоб'ємних систем не означає, що «філософія втратила систематичний характер, навіть в епоху революцій як зіткнення різних точок зору і концепцій. Мислення – це взагалі спроба поєднати в одне різні факти і явища. Філософія завжди була і завжди залишається виразом одного з вищих проявів мислення» [287, с. 6]. Тому вона не може бути не системною, стверджуючи як спосіб мислення, так і епоху.

Нагадаємо, що християнська (монотеїстична) релігія боролася за себе і чекала свого часу, щоб ствердитися в цьому соціальному світі, чотири століття.



Еллінська цивілізація формувалася ще більш тривалий період, щоб ствердитись в римській державі. Буржуазні інститути виникали одночасно з їх філософським обґрунтуванням. Людина цієї епохи сама створювала те, в ім'я чого боролася (свобода, рівність, справедливість). Вона відчувала себе богом, творцем, деміургом, а в умовах розвинених технологій сьогодення відчула себе «надлюдиною». В свою чергу, «надлюдина» відчула себе «могильщиком» свободи, пов'язаної із всезагальною рівністю. Для неї немає альтернативи «мати» чи «бути», оскільки «мати» і означає «бути». Останнє і відповідає сучасній дійсності, проти чого виступав Е. Фромм в середині ХХ століття, наївно вважаючи, начебто «вся справа у приватній власності» [291, с. 246].

Можна погодитись з тим, що боротьба проти приватної власності породила революції, які в свою чергу спровокували тероризм. В епоху великих буржуазно-економічних революцій, він спочатку застосовувався як метод вирішене революційних задач в ім'я високих ідей справедливості. Фактично офіційно терор проголошується як метод вирішення політичних та історичних проблем. Але сьогодні тероризм давно вийшов за межі романтичних очікувань, перетворившись в різновид міжнародного підприємництва. Але і революція, і боротьба проти приватної власності за справедливість «для всіх», і тероризм – все це результати діалектичного способу мислення, який породив відповідний спосіб мислення епохи. В даному контексті потрібно зрозуміти, що в людському світі паралельно (іноді активно) «співприсутній» особливий, «нічний» стан послідовного самозруйнування, катастрофічної деградації системи (Світ Розладу), тобто код своєрідної «антиісторії». Цей код одержує можливість не локальної, а повномасштабної реалізації на певному етапі історії, коли саме вищий стан свободи особистості дозволяє реалізувати проект тотального «зламу історії», її «падіння» з досягнутих вершин. «Зміни епох (фазові переходи), – вказує О. Неклеса, – подібно неспокійному стану помезових поясів цивілізаційних розломів (областей зіткнення культур), супроводжується хаотизацією соціуму, періодами смуту, які часто продовжується тривалий час» [212, с. 61].

Визначальна роль діалектики у формуванні способу мислення епохи обумовлена тим, що в ній фіксувалася позиція: всі процеси зміни людини здійснювалися всередині одного цілісного відношення, яке знаходилося між двома протилежностями. Тобто між способом мислення людини і оточуючим її зовнішнім предметним світом. Відповідно до традиції діалектичного мислення в історії здійснювалося всередині опосередкованої єдності цих протилежностей. В першу чергу соціальних. Сама цілісність (ціле), яке містилося між ними, змінювалося і в той же час залишалося тим же самим. Змінювалося тому, що змінювалися проміжні ланки; залишалась тим же самим в силу того, що зберігалися ті ж самі протилежності. Тут ми зустрічаємося з розвитком «цілісної Ойкумени, яка вибудовується на основі послідовного втілення принципів динамічної домінантно-відкритої соціальної системи (на відміну від централізованої і статичної, домінантно-закритої). Системи, що спирається на демократичний устрій суспільства, конкурентну ринкову економіку» [212, с. 68].

Безумовно, опосередкування протилежностей як метод науково пізнання почало прийматися і застосовується рядом мислителів ще в епоху Просвітництва. Новий спосіб мислення завжди зароджується в головах видатних особистостей, а після його ствердження і розповсюдження в суспільстві ними ж і узагальнюється в систематизованій формі. В результаті можна виокремити три етапи формування способу мислення сучасної епохи. По першому здійснюється становлення логічного рівня способу мислення. Мова йде про поняття опосередкованого переходу і проміжних ланках (відповідно, вихідним і центральному поняттям логічного рівня способу мислення епохи). Суспільство засвоює нові ідеали суспільства – поняття «добročинності» і «справедливості». Це – поняття другого рівня способу мислення кожної епохи. І хоча вони не стільки абстрактні, як логічні, тим не менше вимагають більших зусиль для свого тлумачення і пояснення. Для третього рівня способу мислення епохи вже немає поділу на тих, хто раніше або пізніше засвоїть нові уявлення. Мова йде про рівень використання нових уявлень (понять), зокрема в області моралі і справедливості. Мораль тепер визначає і право, і поведінку людини. Часто навіть практичну діяльність. «Для

сьогодення, – вважає З. Оруджев, – ми перебуваємо на першому етапі формування способу мислення сучасної епохи і на початку освоєння другого етапу» [220, с. 378].

Якщо говорити предметно, то ми спостерігаємо формування повноти, зрілості в розвитку способу мислення. На третьому етапі зароджуються елементи способу мислення наступної епохи, які витісняють елементи даного існуючого, застарілого, і нового способу мислення. Безумовно, крім них, сучасний спосіб мислення включає в себе багато інших смислів, понять та зв'язків між ними. Іншими словами, спосіб мислення сучасної епохи в явній або неявній формі містить в собі ті ж поняття, категорії та логічні зв'язки, що і попередні. Але її вихідні, центральні і завершаючі категорії не співпадають. Те, що було на «другому плані» («підлеглими»), висуваються «на перший план, і на їх основі формуються нові ідеї, ідеали та цінності. Потім вони здійснюються на третьому рівні способу мислення епохи і відповідних практичних формах» [220, с. 378-379]. Як зазначає О. Неклесса, описана вище формула історії є свого роду «соціальний геном, ідеальна універсалія. Вона є основою достатньо складної синдіахронової матриці, «подвійної спіралі» історії, що поєднує динаміку соціальних організмів і стратегію життя окремої людини. Проявляється даний історичний код також у вигляді простору складного полілогу його діахронних складових (етапів розвитку). Ці своєрідні «креоди», в перетвореному виді і з різним ступенем вираженості співприсутності в сучасному світі, формують на планеті симфонію синхронно існуючих і взаємопов'язаних соціокультурних «великих просторів»» [212, с. 62].

Аналізуючи дану ситуацію з точки зору психології, можна привести міркування К. Юнга: «Людина, котра, досягла розуміння теперішнього, одинока. «Сучасна» людина у всі часі була одинокою, тому що кожний крок до більш повного розуміння відокремлює її від початкової, часто тваринної *participation mystique* (містичної співпричетності – *A.C.*) стаду, орді, від зануреності в общинне невідоме. Кожний крок вперед означає спробу вирватися на свободу з материнського лона несвідомого, в якому перебуває більшість людей. Навіть в

цивілізованому суспільстві люди, які утворюють – з психологічної точки зору – найбільш нижчий прошарок, живуть в стані несвідомості, мало чим відрізняються від такого у первісних народів. Люди наступного прошарку живуть на ступені свідомості, відповідної початкам людської культури, в той час як представники вищого прошарку володіють свідомістю, що відображає життя кількох останніх станів. І лише сучасна в нашому розумінні людина дійсно живе в теперішньому; одна вона і володіє сучасною свідомістю, і тільки вона одна виявляє у себе перенасичення образом життя тих більш ранніх ступенів. Цінності та прагнення минулих світів тепер цікавлять її не інакше як з історичної точки зору» [330, с. 475-476]. Без сумніву, володіння сучасною свідомістю передбачає володіння способом сучасного мислення.

Виходячи з того, що «цінності та прагнення» минулого здійснюють вплив на сьогодення, потрібно зважати на «внутрішній» і «зовнішній» зв'язок між способом мислення сучасної епохи і рівнем розвитку суспільства. Чим більший економічний потенціал суспільства, тим більш розвинена соціальна сфера у всіх її проявах – політиці, економіці, культурі. Причому чим більше свободи, тим більший прогрес в розвитку способу мислення. І навпаки, наявність гальмуючих розвиток традицій, корпоративних організацій, включаючи заходи самої держави, здійснює зворотній вплив на спосіб мислення: він стає не адекватним запитам сучасності. Для конструктивності даного положення справ потрібна свобода. Вона, вважає В. Межуєв, передбачає наявність універсальності, спільної для всіх істини. Адже людина вільна в міру своєї універсальності, тобто здатності виходити за межі свого одиничного існування, як природного, так і соціального. Свобода існує для того, хто мислить і діє не в ізоляції, а разом з іншими, в контексті об'єднуючого і зв'язуючого всіх цілого. Щоправда, дане «ціле» може постати перед тим, хто мислить, або в якості вищої, абсолютної інстанції, яка підлягає обговоренню і зобов'язує до певного образу поведінки і мислення, може мати характер науково формульованих законів, але може бути і результатом домовленості з іншими людьми. В останньому випадку мислячий індивід діє як вільна істота, оскільки включений в людську спільноту в результаті власного

рішення. А для прийняття цього рішення потрібна особлива «техніка мислення» і спілкування – логіка. Недаремно «логос» давньогрецької філософії перекладається як «мислення», «думка» і «слово». На основі «логіки мислення» вибудовуються потрібні дискурси, системи цінностей, концептуалізуються знання, відповідні правила і норми поведінки» [287, с. 36].

Важливе значення в даному контексті є зміщення акцентів. Якщо в індустріальному суспільстві стратегічним ресурсом для логічного осмислення постає капітал, то сьогодні роль такого дискурсу виконує інформація. «В інформаційній економіці ... додаткова вартість створюється не працею, а знанням. Марксова теорія вартості, народжена в початковий період індустріальної економіки, повинна бути замінена теорією вартості, створюваної знанням» [210, с. 30], – писав Д. Нейсбіт. Якщо знання може створювати «економічні цінності», то буде змінюватися домінування економічного фактору. В результаті в суспільстві починають домінувати наукові і технічні знання. Домінуючою рисою нового способу мислення для розуміння змін суспільства стає процес безперервних удосконалень і оновлень.

З нашої точки зору, суттєвим показником розвитку сучасного суспільства є рух «від централізації до децентралізації», що змінює політику, бізнес, культуру. Устрій індустріального суспільства вимагав жорсткої централізації – праці, матеріалів, капіталу, заводів. Це тому, що «масова промисловість» була організована по принципу економії масштабу; чим більше продукції виробляється в одному і тому ж місці і тим же способом, тим дешевшою є одиниця цієї продукції. Однак, «сильне центральне лідерство» веде до – «загибелі демократії» [230, с. 144], – вважає Дж. Нейсбіт. Децентралізація утворює нові центри, і це означає більше можливостей і варіантів вибору для окремих особистостей. Завдяки децентралізації політичної влади зміни, в тому числі принципів, можна проводити на місцях, що фактично є одним із способів їх реалізації. Децентралізація постає енергійним чинником соціальних і політичних змін, і відповідно, нової логіки мислення.

Домінуючий фактор нової логіки мислення, який торкається всіх сфер суспільного життя, полягає в повсюдному переході від «пірамідальних» управлінських структур до «мережевих». В мережевій структурі управління бюрократія втрачає свої позиції, оскільки її сила у «вертикалі залежності», що несумісно із логікою мережі. «В мережевій структурі, вважає Дж. Нейсбіт, – великим урівнюючим фактором постає сама інформація. Мережі егалітарні не просто тому, що всі їх учасники рівноправні. Навпаки, тому що мережі діагональні і трьохмірні, вони залучають в себе людей всіх рівнів, всіх соціальних страт. Але в мережі індивіди відносяться один до одного як рівних – оскільки важливою в них є саме інформація, великий урівнювач. Є три фундаментальних причини, по яким мережі зараз виникають як найважливіша суспільна форма: 1) смерть традиційних структур; 2) перезавантаження від інформаційного шуму; 3) історія невдач ієрархій» [230, с. 282]. Те, що сьогодні виробляється – це «мережевий» стиль управління і мислення. Ієрархічні методи, такі ефективні в минулому, сьогодні здебільшого не мають бувшої ефективності, в першу чергу тому, що їм не вистачає горизонтальних зв'язків. Чим далі, тим більше інститути будуть організовуватися на системі управління, заснованої на мережевій моделі, з врахуванням бокових і горизонтальних зв'язків, які перехрещуються, мають різні спрямування і вектори.

Необхідно підкреслити, що нова тенденція, яка веде до істотної зміни суспільства, має відношення до проблеми зміни індивідуальних схильностей людей, стилей життя, культур. Індивід перестає вибирати між двома, як правило, протилежними тенденціями по формулі «або-або». Такий вибір не дає можливості індивіду здійснювати самостійні рішення на основі вже нового, критичного відношення і мислення. Тому, із руйнуванням і втратою значення ієрархічних структур вибір «або-або» змінився «вибухом множинних індивідуальних способів організації життя, його стилів. Але головна ідея про суспільства різних можливостей проникла в інші області: релігія, образотворче мистецтво, музика, їжа, розваги, і зараз утворила ті культури, етнічні і расові відмінності» [230, с. 328-329], що виникли сьогодні в світі.

В результаті даних змін фактом стає втрата «колективності». «Індивідуальність індивіда» починає набувати домінуючого значення, в результаті чого починає змінюватися природа «колективності». Характерна для епохи масових революцій, війн та індустріалізму колективність відходить в минуле в тих частинах світу, де змінюється уклад життя і діяльності людей у зв'язку з широким використанням сучасних технологій і відсутністю великих поселень, міст тощо. Відсутність «масових колективів» повинно привести до розвитку саме творчих здібностей людини, котрі не можуть бути розвинені в умовах домінуючого впливу «колективності». Інформаційне суспільство не має нагальної потреби в розвитку «колективних здібностей», необхідних в масових акціях, діях. Обробка однорідної і в першу чергу потрібної інформації вже сьогодні здійснюється за допомогою технологій. Тому людина віддає їй все, що не потребує суто творчого підходу, особливих творчих зусиль, оскільки вона опинилась в реальності «інфосвіту». В ньому основною діяльністю людини як його об'єкта постає «когнітивна діяльність». Сенси, контент і знання є формами існування інформації, а сама вона – специфічним ідеальним об'єктом. «Знання є трансцендентний атрибут когнітивного суб'єкта, денотатом якого постає когнітивна діяльність (цикл трансформації) суб'єкта. Кожний акт когнітивної діяльності є трансцендентний перехід між рівнями абстрагування» [196, с. 67]. Отже, і новими рівнями розуміння та на їх основі мислення.

Саме в такій ситуації, в таких умовах формується спосіб мислення сучасності. Його надихає «дух» дослідження, експерименту і творення. Багато варіантність і неповторність, охоплення всіх рівнів і градацій, які відокремлюють один полюс від другого, іншими словами, безперервність переходів через кожен проміжну ланку як самостійний «квантовий крок» – такі перші, нагальні риси способу мислення нової епохи, яка ще остаточно не ствердилась. «Ми живемо в час бурхливих змін (time of the parenthesis), в часі між двома ерами. Ми неначебто відгородили думками наше теперішнє і від минулого, і від майбутнього, тому що ми ні там, ні тут... Ми ще однією ногою стоїмо в минулому світі, де в основному ми жили, сподівалися на допомогу від інститутів, будували ієрархії і вибирали

представників, а для проблем шукали технологічні швидкі рішення» [230, с. 351-352], – вказує Дж. Нейсбіт.

В процесі переходу від індустріального до інформаційного суспільства більш активно використовується творчість, а технології і техніка розширюють можливості мислення. «Час між ерами – це час невизначеності, але ще і прекрасний час, наповнений дріжджами можливостей. Потоваришувавши з невизначеністю, можна досягнути більшого, чим в еру стабільності» [230, с. 356]. Проміжні ланки як безпосередня єдність протилежних властивостей, характеристик предмету і створюють цю реальну невизначеність. Людина сьогодні опинилася перед лицем нової епохи, ще не встигнувши прийти в себе від минулої. Вона являє собою новий світ, який формує власний глобальний проект – «надвідкритого суспільства, в мережевих глибинах якого розчиняється централізоване середовище існування, зіштовхується актуальне та ілюзорне, породжуючи новий світ розділених ризиків. Соціальний простір стає безмежним і багатоваріантним, зростає анонімність генези і містифікація змісту подій. Звичний міський ландшафт трансформується в динамічний інтер'єр, який виводить актуалізоване буття з вулиці у віртуально-безмежні простору Інтернету» [212, с. 71]. Такою постає одна з картин сучасності, як би не тішили себе сподіваннями на її гармонійне існування. Що і визначає спосіб мислення сучасної епохи.

## **2.2. Когнітивні коди сучасності у просторі глобалізації**

Проблему «сучасності» потрібно розглядати в контексті тих глибоких і широкомасштабних зрушень глобального масштабу, які відбулися впродовж останніх десятиліть і кардинально змінили й змінюють базові інфраструктури життя людей і народів. Мова йде, по суті справи, про дійсні революції у найважливіших сферах суспільного буття – соціальній, політичній, культурній, соціально-психологічній, ціннісній тощо. Вказані революції торкнулися всіх рівнів – глобального, національного, транснаціонального, одночасно



спричинивши в кожному з них кризи. Їх можна розглядати як «вершину того айсбергу, основи якого приховані в глибинних пластах сучасного суспільства» [58, с. 5]. По суті, криза як умова і результат перехідного періоду являє собою прояв більш масштабних процесів, що зачіпають всі аспекти життя народів у всесвітньому масштабі.

Якісно новим проявом сучасності стала глобалізація, яка, породжуючи нові кризові процеси, разом з тим розгортається в нових умовах в якості об'єднання Ойкумени, тобто соціального світу, в єдине ціле, свого роду «всесвітнє село», де всі жителі мало не знають в лице один одного. Сутність процесів трансформацій, які відбуваються, полягає в безпрецедентному збільшенні проникненості національно-державних кордонів в глобальному масштабі, що веде до широкомасштабного роззосередження власності, багатства, знань, науки, інформації, технологій, перерозподілу відносної геополітичної могутності та енергії між державами і регіонами. Дані процеси обумовлюють ерозію традиційних норм, моральних правил, соціокультурних цінностей, стереотипів поведінки тощо. Розгортаються також процеси роздвоєння і гібридизації інших сфер суспільного життя. Так, поряд з тенденцією до нівелювання етнонаціональних, релігійних, культурних ареалів зберігаються національні культури, які продовжують розвиватися у відповідності із мінливими реальностями. Одночасно розповсюдження «масової культури» (мас-культури) поступово приводить до втрати національними культурами своєї ідентичності. В результаті динамічних технологічних змін відбуваються соціокультурні зміни, пов'язані з «принципово іншим рівнем суб'єктивації соціальних процесів, що привело до демасифікації, індивідуалізації, трансформації характеру споживання і його мотивації» [141, с. 112], – зазначає А. Костіна.

Важливим фактором процесів глобалізації є розповсюдження сучасних політичних та соціальних інститутів по всьому світу, що визначається рядом вимірів. По-перше, національні держави концентрують адміністративну владу більш ефективно, чим традиційні політичні форми. По-друге, завдяки цьому навіть невеликі сучасні держави можуть мобілізувати значні соціальні, культурні

та економічні ресурси. По-третє, ринково-капіталістичне виробництво, яке здійснюється в масовому порядку на промисловій і сучасній технологічній основі, дозволяє істотно підвищити рівень матеріального добробуту широких мас населення. По-четверте, це сприяє їх інтеграції в рамках сучасної національної держави і виступає гарантом її військової могутності. Поєднання всіх цих факторів «робить неможливим протистояння незахідного світу експансії Заходу, що веде до виникнення феномену глобалізації сучасності» [94, с. 49], – вказує Т. Дмитрієв.

Розглядаючи феномен глобалізації, Е. Гідденс вказує, що з метою його адекватного розуміння ідея «суспільства», яка означає цілісну соціальну систему, повинна бути замінена в соціофілософських міркуваннях іншою теоретичною перспективою, яка показує організацію життя в просторі і часі. Тим самим проблема просторово-часової дистанції постає ключовою для розуміння не лише сучасності, але і її глобалізації. В сучасну епоху рівень просторово-часової дистанції значно вищий, чим в будь-який попередній період, завдяки чому відношення між локальними і глобальними соціальними формами та подіями стають «розтягнутими». Глобалізація безпосередньо пов'язана з цим процесом «розтягування» простору і часу. Соціальні відносини, котрі раніше були вбудовані в локальні події та контексти, виокремлюються з них і організуються по всьому діапазону простору і часу. Процес «дистанціювання простору і часу утворює передумови для розгортання процесу глобалізації, який веде до інтенсифікації соціальних відносин по всьому світу» [94, с. 40]. В цілому ж глобалізація мислиться Е. Гідденсом як перенесення інституціональних вимірів, характерних для західної сучасності, на інші регіони світу. Тому вона включає в себе чотири головних виміри: світову ринкову капіталістичну економіку, систему національних держав, світовий військовий порядок і міжнародний розподіл праці [71, с. 101]. Саме ці виміри утворюють процес глобалізації, феномен якої дозволяє говорити про визначений, єдиний для всього світу новий якісний стан, котрий і є сучасністю.

Потрібно враховувати і такі характерні для сучасного світу явища, як полікультурність, поліетнічність, багатоскладність суспільства, країн, націй, що стали визначальними факторами життя багатьох соціумів і регіонів. В результаті сучасну світову спільноту по своїм структурним, організаційним і функціональним параметрам можна уявити як складну багаторівневу надсистему, що складається із множини взаємопов'язаних, взаємозалежних підсистем, які співробітничать і в той же час конкурують і конфліктують між собою (в особі національних держав різного роду міждержавних і недержавних організацій, багатонаціональних корпорацій тощо). Причому кожна з цих систем має «свої закономірності, логіку функціонування і розвитку, власні правила гри» [58, с. 6]. Це свідчить про нову якість соціального і культурного життя, причому у всіх їх вимірах.

Особливий «колерит» і специфіку такому положенню речей надає глобалізація і разом з нею інформатизація, які сприяють безпрецедентному прискоренню часу, розширенню соціального простору, сутнісній перевазі динаміки над статикою, які в сукупності посилюють начала нестійкості і нерівноважності в масштабах всього світу. Таку ситуацію Дж. Розенау назвав «турбуленцією», або «турбулентним станом», для якого характерні «велика складність, високий динамізм, прискорення темпів змін» [361, с. 16]. Можна вважати, що феномени, процеси і тенденції, породжені інформаційно-телекомунікаційною революцією, сьогодні досягли стану турбуленції або точки біфуркації, котра в яскраво вираженій формі проявила себе в найбільш відчутних сферах життя людей – економіці, політиці, соціумі і культурі.

В економічній сфері, де сьогодні зросла кількість активних акторів, вже на якісно новому рівні і у всесвітньому масштабі множиною суб'єктів економічних відносин приймається велика кількість рішень, результатом чого є зіткнення безмежної кількості воль, прагнень, інтересів, принципів, правил, обставин тощо. Причому дії кожного із суб'єктів обмежують або стимулюють можливості інших впливати на загальні умови функціонування світової економіки. Кожна дія, спрямована на обмеження можливостей інших відстоювати свої законні інтереси,

викликає протидію. При рівних шансах успіху досягає більш вмілий, ініціативний, здібний, котрий володіє волею в досягненні поставлених цілей. В сукупності вони можуть привести і часто приводять до результатів, до яких ніхто свідомо не прагнув і, відповідно, не передбачив. Звідси – невизначеність або непередбачуваність наслідків рішень, що приймається учасниками цих відносин. В результаті виникає ситуація, при якій, з одного боку, має місце зростання економічної ефективності і розширення прошарку найбільш високооплачуваних і привілейованих, з іншого боку, спостерігається економічна стагнація для непривілейованої більшості» [259, с. 4]. В цьому одна з основних причин і «турбуленції», і «спонтанно порядку», про який говорив Ф. Гаєк. Безумовно, вона безпосередньо пов'язана із соціальними процесами.

Безумовно, сучасні соціальні процеси далеко не однозначні. Нове суспільство сьогодні кваліфікується не лише як суспільство знання, інформації, послуг, але і як суспільство ризику, несподіваних викликів, страху, небезпеки. Зокрема, У. Бек дає нове розуміння ризику, носієм якого виступає не людина, котра ризикує, але природно-соціальні дійсність. Ризики тепер стають непідвладні людині, вони більше не залежать від її сміливості або недбалості. Ризикам підлягають всі соціальні групи і категорії людей, вони руйнують основи життя і несуть в собі загрозу самознищення цивілізації. В сучасному суспільстві виробництво багатства і добробуту невіддільне від виробництва ризиків, при цьому виробництво і розподіл ризиків виходить на перший план. В силу чого зникають традиційні соціальні форми, що веде до розпаду і розмивання соціальних зв'язків [22].

З точки зору французького філософа-постмодерніста Ж. Бодрійяра, в сучасному суспільстві «анонімні» і обезособлені маси поглинають все те, що складає зміст поняття «соціального»: держава, історія, народ, класи, політика, культура, смисл, свобода. Французький філософ уподібнює масу «величезній чорній дірі», куди «провалюється соціальне». Втіленням маси виступає «мовчазна більшість», яка представляє собою не соціальну, а статистичну категорію. В цілому сьогодні ми спостерігаємо «виснаження і виродження соціальності» [35, с.

41]. Більш адекватним є сформульована точка зору Ж. Женерьо: «Ніколи ще наша здатність виробляти багатства не була такою величезною, ніколи ще наша нездатність спрямувати це процвітання на благо всіх людей не була такою очевидною» [259, с. 4].

Дійсно, сучасна соціальна реальність є в найвищій мірі двозначною і суперечливою. З одного боку, має зростання економічної ефективності і розширення прошарку найбільш високооплачуваних і привілейованих. З іншого боку, спостерігається економічна стагнація для «простої» більшості і погіршення соціально-економічного положення найменш захищених. Необхідно враховувати, що «в економіці як на глобальному, так і на регіональному рівнях, по-перше, зберігаються традиційні і, по-друге, постійно формуються і трансформуються все нові підсистеми. Тому для прогнозування характеру і напрямків її трансформації не завжди продуктивним може виявитися використання досвіду розуміння і теоретичного аналізу минулого, оскільки радикально змінюються самі інфраструктури і, як вже зазначалося, склад, кількість і якість головних акторів (суб'єктів) економічних відносин на всіх рівнях» [58, с. 10]. При такому положенні речей порушуються усталені закономірності, стають недійсними будь-які прогнози. Як відомо, чим вищий рівень складності системи, тим важче прогнозувати можливі напрямки її подальшого розвитку, тим вища ймовірність невідповідності приймаємих рішень динамічним, нерівноважним процесам, в суспільстві, які швидко трансформуються.

Глобалізація змінила також традиційну політичну картину світу, в якій держава виступає масштабною проекцією парадигми соціальних зв'язків, що втілюють в собі потребу «в якій-небудь владі» [99] (Д. Дьюї), і попередження «війни всіх проти всіх» [103] (Т. Гоббс). В силу чого основною метою кожної держави буде виступати максимально можлива оптимізація власних «життєвих шансів» [58] (Р. Даренфорд), збереження себе, своєї території, ресурсів і свого символічного універсуму. Егоїстична сутність держави є домінуючим фактором у визначенні його мети і формуванні тих чи інших інтересів. В силу чого характерною особливістю сучасного світу є те, що держави змушені відстоювати

не лише територіальну цілісність і політико-економічну незалежність, але й свої «символічні універсуми», які в умовах «інформаційного світу» відчують постійну експансію з боку різних форм культурної уніфікації «символічного насилля» [46, с. 137] (П. Бурдьє), що набуло «статусу фактора міжнародних відносин» [123, с. 48].

Як відомо, взаємні «символічні ряди» в міждержавних відносинах формуються історично та онтологічно. Утворені уявлення транслуються від покоління до покоління через соціальну пам'ять і здійснюють свій вплив на взаємодію держав в нових історичних умовах. Соціальна пам'ять володіє символічними характеристиками і властивостями – накопичення і передачі інформації через навчання і зв'язок поколінь. В силу чого функціонування опонуючих символічних рядів в значній мірі визначається соціальною пам'яттю і, як правило, орієнтовано прагматично. Тобто визначає в якості своєї головної мети задоволення потреб опонуючих сутностей – індивідів, держав, націй. «Все знання про соціальний світ, – писав П. Бурдьє, – є актом конструювання виховних схем мислення і його виразу, а між умовами існування і практиками або репрезентаціями знаходиться структуруюча активність агентів, які, далеко не механічно реагуючи на механічні стимули, відповідають на виклики чи загрози світу, значення якого вони допомагали створювати. Принцип цієї структуруючої активності не є якоюсь системою інтериалізованих, втілених схем; будучи конституційованими в ході колективної історії, вони засвоюються в ході історії індивідуальної, і функціонують в своєму практичному стані і в практичних цілях (а зовсім на заради чистого знання)» [339, с. 311]. Соціальна пам'ять розставляє акценти, розподіляє пріоритети і визначає реакції. Варто також додати, що суспільство визначає також і те, як ми це згадуємо.

В цьому контексті факт протистояння і одночасно необхідність співіснування ведуть разом з тим за собою перманентну кореляцію інтересів і реальних можливостей. Опонуючі і конкуруючі між собою символічні універсуми, які культивують і оберігають престиж або пафос держави, прагнуть до виживання і використовують для цього всі доступні та можливі засоби,

включаючи експансію свого «образу життя», тобто паттернів поведінки, мислення і світовідчуття. Кожна подібна «інтервенція» є вплив символічного комплексу, що здійснюється різними методами, зустрічає опір з боку комплексу держави-візаві, яке переслідує такі ж цілі. «Мотивація природна – просторове розширення саме твого варіанту смислових рядів інтерпретації розширює, фактично, і твою ойкумену, твій «життєвий світ», збільшується за рахунок одержання нових «територій маніпулятивної сфери» – зрозумілих, доступних і підвладних тобі» [123, с. 48], – підкреслює О. Кармадонов.

Синергії сучасного світу утворюють такі умови, що, виходячи з його високої інтегрованості, взаємопроникненні і розвитку засобів масової комунікації, експансіоністські орієнтовані держави одержують можливість реалізації своїх прагнень та інтересів на новому, більш опосередкованому і складному рівні. Зокрема, вплив на інші держави може здійснюватися через уже згадуване «символічне насилля». Зокрема, П. Бурдьє говорить про феномен «символічної влади», котра «конститує даність через мову, яка змушує людей бачити і вірити, яка підтверджує або трансформує відповідне бачення світу, і тим самим впливаючої на світ. Це майже магічна влада, яка дає можливість одержати еквівалент того, що здобувається силою фізичною або економічною» [340, с. 170]. Мислитель розглядає феномен «символічної влади» стосовно до диференціації соціального простору і диспозицій агентів, спираючись на поняття «домінуючого класу», який прагне, з метою утримання свого положення, до надання статусу «всезагальності» своїм поглядом і своїй культурі. Домінуючий клас реалізує символічну владу через «символічне насильство, як опосередкований примус людей не тільки до певного виду електоральної поведінки і політичної культури, але і до певних зразків споживання, виробництва, відпочинку тощо, створюючи і розповсюджуючи в суспільстві набір потрібних суджень і категорій очевидності» [123, с. 49]. Так, в радянський період такими категоріями були, наприклад, «комунізм» «капіталізм» (з яким потрібно «боротися»), «мир», «війна», «імперіалізм», «радянський спосіб життя» тощо. Сьогодні це «демократія», «права людини», «цивілізаційний вибір», «перехідний період», «громадянське

суспільство», «тоталітаризм», «узурпація влади», «свобода слова» та ін. І це відноситься до кожної країни чи системи, яка напрацьовує і стверджує свої категорії «очевидності». Вони, в свою чергу, є результатом динаміки сучасності, одним із джерел якої виступає рефлексивність.

З цієї позиції по-новому можна визначити глобалізацію, яка виступає багатомірним процесом, котрий, як всі значні соціальні процеси, здійснюється у множині сфер існування одночасно. Глобалізація може розумітися як нескінченний синтез кількох дисциплінарних підходів. Відповідно до вищевказаного контексту глобалізацію можна визначити як світовий процес трансформації символів і символічних сфер, в ході якого фальсифікуються, верифікуються, і/або перевизначаються існуючі в кожному суспільстві цінності, норми, соціокультурні практики і категорії очевидності. Стосовно цінностей, то в якості їх об'єктів виступають мистецтво, наукові теорії, технологічні ідеї, культури, традиції, інститути, інші люди, сама оточуюча людей природа. Відповідні відносини з об'єктами цінностей включають виробництво, репродукцію, повагу, управління, збереження, любов, публічне визнання, особисте володіння. Особисті цінності можуть втілюватися в соціальних інститутах і соціальних відносинах. В загальному підході цінності можуть бути виражені «в словах, в символах, через які присутні в свідомості, вплетені в життя індивідів, у функціонування соціальних інститутів» [217, с. 127]. В тому числі освіти, влади, культури, церкви тощо.

Необхідно підкреслити, що легітимація «символічної влади» і «символічного насилля» необхідні для їх ефективності і продуктивного поступу. Саме з їх допомогою, вважає П. Бурдьє, здобувається така складова успіху домінування, як «нерозпізнання» сутності і характеру політики домінування особистістю, групою, суспільством в цілому. В силу чого очевидно, що характер політичної (як і економічної та культурної) глобалізації далекий як від однорідності, так і гармонійності. Символічне насилля неминує викликає і символічний опір в тих чи інших частинах світу, які не дозволяють ввести себе в оману відносно легітимності нових символічних кодів та категорій очевидності.



Глобалізація як процес одночасно об'єднує і відчужує, роз'єднує. Від глобального ринку відчужуються економічні території, індивіди відчужуються від комплексу власних соціальних ідентичностей. «Специфічною рисою символічного домінування є те, що воно навіює тим, хто підкорюється йому, уявлення, яке кидає виклик звичній дихотомії свободи і обмеження» [340, с. 51], – вказує П. Бурдьє.

Дане спостереження відповідає існуючій ситуації з оцінкою проблеми «ідентичності» і «свободи» в глобальному світі. Так, Е. Гідденс, наприклад, стверджує, що «традиція і звичай все більше послаблюють свій вплив на наше життя», і це позитивний процес, оскільки він «надає людині небачений до того рівень особистої свободи» [346, с. 16]. Згоден з такою позицією М.В. Льоса, коли говорить про те, що «глобалізація повинна тільки підтримуватися і вітатися, оскільки небачено розширює горизонти індивідуальної свободи» [353, с. 32]. Схожу думку висловлює і П. Бергер, коли пише про те, що «на культурному рівні виник серйозний виклик плюралізму: зруйнування само собою зрозумілих традицій і поява можливості вибору серед вірувань, цінностей і життєвих стилей. Можна обґрунтовано стверджувати, що цей процес веде до збільшення як індивідуальної, так і колективної свободи» [337, с. 17].

В силу даних обставин дослідники, які вивчають сучасний соціум у всіх його проявах, перебувають в стані певної невизначеності, оскільки глобалізація не може бути оцінена однозначно, лише з однієї позиції. Очевидно, конфлікт на символічному рівні глобалізації буде в найближчий період тільки посилюватися. Як зазначає Ж. Бодрійяр, «немає ніякого «зіткнення цивілізацій» або релігій... Насправді, ми бачимо переможну глобалізацію, яка воює проти самої себе..., це сам світ, планета чинить опір глобалізації» [338, с. 11-12]. Основною причиною цієї боротьби Ж. Бодрійяр вважає (на відміну вищезгаданих авторів), внутрішню властиву глобалізації загрозу свободі. «Ідея свободи вже втрачає значення в думках і звичаях, і ліберальна глобалізація приходить в абсолютно протилежній формі – поліцейської держави, тотального контролю, терору, заснованого на засобах «закону і порядку». Розпорядкування приводить до максимуму обмежень

і заборон, близьких до обмежень і заборон фундаменталістського суспільства» [338, с. 32].

Глобалізація, таким чином, обумовлює перехід світу від «порядку» до «хаосу». Мова йде про прагнення глобальних еліт надати статус «всезагальності» своїм власним цінностям і поглядам, що повинно забезпечити символічне насилля необхідною «ненав'язливістю» і легітимністю. Категорії «очевидності» для прибічників глобалізації виступають універсальною мірою, з якою підходять до оцінки всіх дотичних глобалізації явищ і соціальної практики взагалі. Зрозуміло, що такий підхід повинен зустрічати певний опір – символічному насиллю, яке здійснюється на глобальному рівні, протистоїть в якості символічних бар'єрів на локальних рівнях, так і антиглобалістський рух, який сам набуває глобального характеру [123, с. 51].

Про символічну природу нової глобальної влади в соціополітичному просторі і неминучих суперечностях в глобальному світі говорить також М. Кастельс. Він вважає, що «в інформаційному суспільстві влада стає вписаною на фундаментальному рівні в культурні коди, через які люди та інститути представляють життя і приймають рішення, включаючи політичні рішення. В цьому смислі влада, коли вона реальна, стає нематеріальною... Культурні бої є битви за владу в інформаційну епоху. Влада – як можливість визначати поведінку – міститься в мережах інформаційного обміну і маніпуляції символами, котрі співвідносять соціальних суб'єктів, інститути і культурні рухи через піктограми, представників, інтелектуальних посилювачів» [130, с. 502-503]. В силу чого логічним буде висновок: якщо історія дійсно є процес здійснення «ідеї свободи» (Г. Гегель), вона в той же час є, фактично, і процес здійснення «ідеї влади». Причому свобода все більше є свободою творчого акту, творчого самоздійснення духовного «розкріпачення» індивіда, спонтанної і нічим не обмеженої смислотворчості. Влада ж, в свою чергу, характеризується та вимірюється мірою можливості «перетворення» в певну символічну систему і ствердження в ній. Тим самим «свобода є символізування, влада ж є вираз символізації. Глобальна влада є глобальна символізація» [123, с. 52].

В даному контексті можна говорити про існування символічних відносин між індивідом і світом соціального життя людей. Потрібно мати на увазі, що не існує статичних, раз і назавжди даних символічних відносин, які остаточно визначають, що є «символ», а що є «смысл». В одному відношенні написано слово є символ, а сказане слово є смысл. В іншому відношенні усне слово буде смыслом, а його значення в словнику – смыслом і т.д. Іноді, у відношенні між двома явищами, «символ» і «смысл» можуть мінятися місцями. Отже, «символічне відношення» як мінливе, рухливе, динамічне, може впливати на різні сторони соціокультурної реальності. Мова в даному контексті специфічна в тому значенні, що в ній «символічне відношення» «вільне», той, хто говорить, відтворює його, переходячи від «речей» до «слів», той, хто слухає, навпаки – від «слів» до «речей» [251]. Результатом каузальної (причинно-наслідкової) взаємодії буде безпосередня презентація образів-символів у свідомості. Відношення між цими образами і предметами, змістом і смыслами цих образів буде «символічним відношенням». Отже, «символ» в його смислового вираженні породжує символізм як соціальний і культурний феномен. Символізм невикорінений із соціокультурного буття, оскільки практично існував завжди. Навіть в часи, які руйнували його, він залишався, хоч і в перетвореній формі. На думку А. Уайтхеда, символізм «властивий самій структурі людського життя» [279, с. 46]. Відношення між людьми в суспільстві в багатьох випадках також оформлені символічно (наприклад, ритуал, обряди тощо). Через символ людина виражає себе в світі – соціальному, культурному, політичному.

На основі вищесказаного можна стверджувати, що стан сучасного простору «світу людей» – з його кризами, динамікою, кардинальними змінами, став результатом тих глибинних трансформацій, які за останні два-три десятиліття відбулися в його інфраструктурі і світової спільноти в цілому. В силу чого кожна криза, особлива та, про яку говорять сьогодні, є важливою віхою, свого роду каталізаторами – актом «творчого зруйнування», символізує переходом від одного стану до іншого, від того, що застаріло, вичерпало себе, до нового, яке народжується. Глобалізація надає даним (кризовим) процесам якісно нові риси,

оскільки порушується динамічна неперервність системи в цілому. Вона несе нові ризики і веде за собою зростання нестабільності, невизначеності, некерованості. В той же час вона створює «нові можливості, одночасно розширюючи діапазон нових викликів» [58, с. 8].

Потрібно виходити з того, що однією з важливих передумов кожної кризи в глобальному світі є символізуючі конфлікти, що відбуваються в двох основних вимірах – інституціональному і соціо-епістемологічному. Інституціональний вимір (горизонт) глобалізації включає в себе такі соціальні інститути і практики, як релігія, ідеологія, освіта і культура в її сучасній, масовій формі. Конфліктний потенціал релігії та ідеології є очевидним. Стосовно освіти і «масової культури», то вони потребують більш детального розгляду. Так, освіта взагалі, і вища освіта особливо, функціонує як суб'єкт ціннісної та етнічної соціалізації, що неминуче передбачає суперечності між культурною експансією глобалізації і національною системою освіти, з її ціннісними і світоглядними імперативами, нормами, уявленнями. Фактично, національні системи освіти поставлені у всьому світі перед вибором – або прагнути зберегти власні традиції і стандарти, ризикуючи опинитися «виключеними», або поступитися експансії більш динамічних і конкурентоздатних освітніх моделей, ризикуючи «втратити певну частину власної ідентичності» [123, с. 52]. Стосовно масової культури, то вона поступається культурній глобалізації.

Соціально-філософський і соціо-епістемологічний вимір культурної глобалізації включає в себе соціальну ідентичність (етнічну, релігійну, гендерну, групову, професійну тощо); соціальні погляди (сприйняття себе, інших, внутрішньої і зовнішньої, духовної та матеріальної реальності, когнітивні стилі і емоційні засоби групового виживання, судження «здорового глузду» і світогляд); соціальну патологію (деліквентність, рівень загальної деструктивності); соціальний контроль (засоби, що використовуються даним суспільством для боротьби з соціальними відхиленнями). Тобто соціо-епістемологічний вимір складається переважно з «категорій очевидності», властивих тій чи іншій культурі, тому або іншому суспільству – символічних комплексів, що

відображають соціальну реальність і визначають стиль сприйняття і способи реакцій на цю реальність. Власне зміст і характер соціальних поглядів визначають і саму можливість символічних конфліктів (криз) в даному суспільстві, їх масштаб і експансію [123, с. 52-53].

Необхідно враховувати також фактор соціальної девіації (відхилення від норми), яка виступає соціокультурним феноменом, прояви якого (і контроль над ним) приймають в кожному новому поколінні форми «категорій очевидності». Набір девіантних практик різний в кожному поколінні і кожній культурі і соціумі, але глобальний світ, уніфікуючи до певної міри «категорії очевидності» сучасних суспільств, розширює і простір соціальних девіації (патологій). Остання може набувати навіть свого роду престижного характеру, перетворюючись іноді із продуктів «символічного ринку» в конкретні продукти ринку реального. Е. Фромм в даному контексті зазначав: «Багато із сучасних явищ, які нас обурюють – злочинність, наркоманія, занепад культури і духовності, втрата моральних орієнтирів – все це знаходиться в тісному зв'язку із зростанням привабливості всілякої гідоти і мертвечини. Чи можна очікувати, що молодь, бідні і нещасні люди зможуть устояти перед цим крахом і опустошенням, якщо пропагуються тими, хто визначає напрямки розвитку сучасного суспільства» [289, с. 302]. Тобто девіації, являючи собою той чи інший символічний комплекс, також здійснюються, завдяки глобалізації, культурну і соціальну експансію, вступаючи в суперечність з поняттями про «нормальне» і «деструктивне», прийнятими в даному суспільстві. Небезпека стає найбільш загрозливою, коли очевидна патологія набуває форм придатності і релятивізму, що нагадує принцип необхідної ненав'язливості «символічного насилля» [340, с. 172] П. Бурдьє для його дійсної ефективності і результативності.

Таким чином, ситуація в інституційному і соціо-епістемологічному вимірах того чи іншого політико-державного утворення визначає глибину і деструктивність «символічних потрясінь», які повинні «пережити» дане утворення. Проблема рівня конгруентності символічних систем відіграє важливу роль в даній інтеракційній системі. Очевидно, що учасники взаємодії, символічні

коди яких достатньо близькі коду домінуючому (або прагнучому до домінування), скоріше всього, переживуть відносні можливі символічні конфлікти. Ті з суб'єктів соціально-політичної дії, символічні комплекси яких розходяться (відмінні) з комплексом, що глобалізується, повинні будуть перенести досить серйозні зміни, як в інституціональному, так і соціо-епістемологічному вимірах сучасного соціального життя [123, с. 53].

В даному контексті «символічний комплекс», що глобалізується, можна порівняти з поняттям «гіпертексту», розробленого М. Кастельсом. «Всі вирази з усіх часів і всіх просторів, – писав він, – змішуються в одному і тому ж гіпертексті, який постійно реорганізується і доступний в будь-який час і звідки завгодно, в залежності від інтересів відправників і схильностей одержувачів. Ця віртуальність є наша реальність внаслідок того, що саме в цьому полі позачасових, позбавлених місця символічних систем ми настраюємо категорії і викликаємо образи, які формують поведінку, запускають політичний процес, викликають сні і породжують кошмари» [130, с. 505]. Результати таких змін мало передбачувані, вони можуть прийняти форму культурної асиміляції, збільшеного опору, внутрішньої соціальної деструкції або «виключення виключителів» [130, с. 504], при якому протилежна сторона починає надзвичайно активно відстоювати всіма доступними методами альтернативну систему цінностей.

Таким чином, гармонії в сучасному світі в її звичному, традиційному розумінні як блага не існує. Але проблема, скоріше всього, значно глибша і складніша. Мова йде в першу чергу про ерозію самої картини світу, яка до цього часу всіх влаштовувала. В цьому смислі деструкції і дисбаланс, які приводять до кризових явищ в світі – це один із проявів глобальної кризи найважливіших сфер суспільного життя в планетарному масштабі – соціальній, культурній, політичній тощо. Можна говорити про цілий комплекс криз, які охопили всі сторони життя як розвинених країн, так і тих, які розвиваються. Вони ставлять «певну межу в євроцентристському світопорядку, започатковуючи еру поліцентричного світогляду» [58, с. 9].

Разом з тим це не означає кінець даного соціокультурного чи політичного порядку. Потрібно виходити з його розуміння як складної системи, що саморегулюється і постає здатною до саморозвитку. Цим системам властива ієрархія рівневої організації елементів, здатність породжувати в процесі розвитку нові рівні. Причому кожний такий новий рівень здійснює зворотній вплив на раніше утворені, перебудовує їх, в результаті чого система набуває нової цілісності. З появою нових рівнів організації система диференціюється, в ній формуються нові, відносно самостійні підсистеми. Одночасно «перебудовується блок управління, виникають нові параметри порядку, нові типи прямих і зворотніх зв'язків» [264, с. 7].

Дана ситуація, окрім економіки і політики, яскраво виявляє себе в культурі. Удосконалення засобів комунікації в глобальному інформаційному світі, динаміка цього розвитку корінним образом змінюють ситуацію, впливають на сам характер культури спілкування, отже, і культури як такої загалом. Національні культури починають втрачати свою «локальність». Утворюється загальна система культури за рахунок виникнення спільного комунікаційного простору, який «занурює» її (культуру) всередину себе. Тобто виникає певне нове утворення, якого раніше не було. Раніше цей простір був між культурами, сьогодні цей простір «накриває» всю культуру, котра опиняється всередині цього простору. Даний простір по суті глобальний, і він виникає поза конкретною локальною культурою. Отже, «не окремі культури (як в рамках діалогу між класичними локальними утвореннями) пов'язують умови комунікації між собою, а сам комунікаційний простір диктує умови діалогу, умови всесвітнього культурного діалогу» [287, с. 19], – вважає В.В. Миронов.

Необхідно враховувати, що функціонування глобального комунікаційного простору обумовлено технологічними умовами і можливостями, а також мовою спілкування, єдиною для цього простору. В результаті система спілкування підкоряється певній глобальній мові, на основі якої формується символічне («кліпове») мислення. Доступність навіть для малоосвіченої людини робить його цілком ефективним. В результаті цих процесів культури (і люди в культурі)

спілкуються не за рахунок смислової адаптації, а за рахунок компонентів, які співпадають. Тобто за рахунок однакового, отже, і найменш смислового. Чим «менше смислу, тим скоріше із найменшими труднощами можна забезпечити спілкування» [287, с. 21].

В такій ситуації мислення втрачає свою творчу здатність, що приводить в підсумку до «збіднення» культури. Хоча сам процес розвитку цивілізації неможливий поза мисленням – активним, продуктивним, креативним. Адже завдяки розвитку мисленнєвої діяльності виникають стійкі зв'язки інтелектуальних процесів, які виконують певні функції в різних технологіях мисленнєво-творчої роботи. Таким чином, і розуміння, і рефлексія, і будь-які інші окремі інтелектуальні процеси співіснують і розгортаються всередині простору мислення. Саме воно (в широкому розумінні цього слова) задає принципи і способи організації цих процесів, їх місце, призначення і роль у вказаному просторі. Більше того, «самі по собі, окремо від мислення дані процеси не можуть бути реалізовані» [321, с. 38].

Безумовно, ми не можемо категорично стверджувати про остаточну втрату здатності до процесів мислення та інтелектуальної діяльності загалом. Мова йде про трансформацію всіх основних сфер життя людини суспільства в умовах глобалізації та її результати. Разом з ними відбувається зміна як способу мислення, так і простору та умов його функціонування. Зокрема в культурі. Якщо раніше культурний простір виступав як сегментований, радіальний, центробіжний, сьогодні ведучими стають недиференційовані структури з принциповою відсутністю ієрархічності та лінійної детермінованості процесів і явищ.

В умовах сучасності, формою існування якої є глобалізація та інформаційний світ, межі між центром і периферією стають «прозорими», розмитими, а такі основоположні для класичної культури (культури Модерну) поняття, як «культурне ядро» і «культурна матриця» втрачають свій первісний смисл. Якщо класична культура структурувалося навколо безперервно пошуку «єдиного», «буття», «першооснови», то сучасна (постнекласична) демонструє



відсутність генетичної вісі як глибинної структури і передбачає гетерогенність, антигенеалогічність, темпоральну мінливість. Ведучим стає принцип множинності і урівнювання – семантичного і аксіологічного – всіх компонентів культури (світоглядів, світовідчужань, позицій), які проектуються на мистецтво, науку, філософію. В результаті виникає проблема «інновації» та «інноваційного мислення» як умови подолання традиції. Зазначимо, що розуміння традиції як універсальної форми і механізму упорядкування змісту будь-якої культури і її підсистем дозволяє розглядати ті смисли культури, які пройшли в минулому апробацію досвіду, але відтворюються в нових умовах не в якості анахронізму, але як елемент живої системи. Проте очевидно й інше – традиційна культура сьогодні сприймається як конфронтуюча інформаційній сфері, як така, що не піддається оцифруванню, яке нівелює її дійсність і автентичність. Вона постає сферою, що може існувати тільки в невідчужуваній, у незнаковій формі [142, с. 47]. Одночасно сьогодні усе більшого поширення набуває такий феномен традиційної культури, як «мережевий фольклор», який володіє всіма ознаками класичного фольклору, а саме анонімністю, колективністю авторства, варіативністю, стійкістю ментальних і мовних структур.

Не менш важливим є те, що в сучасній ситуації усе більшим сенсом починають володіти ті значення, які вже в епоху Модерну втратили свою актуальність. Дана обставина свідчить також про анонімізацію і дераціоналізацію культур. Дослідники відзначають архаїзацію сучасного культурного ландшафту, позначаючи ту історико-культурну ситуацію, перед лицем якої опинилася сучасна цивілізація, як «неоархаїку». Усе це свідчить про те, що сучасна людина намагається знайти істотні смисли буття не в сьогоденній культурі, а в тих її формах, що зовсім недавно представлялися музейним реліктом. Результатом цієї ситуації є пониження рівня культури, котра «вступає в процес дифузії з масовою, що приводить до згасання творчої енергії і прагнення до досконалості» [186, с. 83].

Дана обставина пов'язана зі зміною способів існування інформації у віртуалізованому просторі, де поліграфічний варіант фіксації тексту заміщається

цифровим, а логоцентрична книжкова культура – екранною. Це самим безпосереднім чином відбивається на особливостях мислення – свідомість при цьому спирається більшою мірою на емоційне, а не інтелектуальне осягнення ідеї, а домінування логічного мислення змінюється домінуванням мислення емоційно-міфологічного. Аналізуючи цей процес міфологізації свідомості в інформаційну епоху, П. Бергер і Т. Лукман роблять висновок про те, що в мережевому середовищі схеми типізації, які упорядковують контакти людини в повсякденному спілкуванні, втрачають індивідуальний зміст. Межі типізації, які здобуває анонімність, гранично розширюються і наділяються при цьому міфологічним змістом. Анонімність породжує вимисел, який втілюється в аватарах – іменах-масках, що дозволяють людині знаходити нову самоідентичність, відмовляючись від даних природою статі, віку, раси, етнічності, і знайдених у культурі ціннісної системи моделей соціальної взаємодії, професії, захоплень [25, с. 93].

В соціумі і культурі XXI століття утворюється парадоксальна ситуація: шлях науково-технічного прогресу, вищим втіленням якого стала епоха електронно-мережових комунікацій, виявився безпосередньо пов'язаним з процесом негативного розвитку соціальності, що постає «у відставанні людського фактору від розвитку інформаційних технологій» [195, с. 71]. Причиною тут стає навіть не відмінність в рівнях володіння інформацією, а принципово інший підхід до самої комунікації.

Символічна комунікація стає сьогодні певною мірою тим заміником реальної комунікації, дефіцит якої випробовує на собі сучасна людина. Реальна комунікація, не відчужена в знакову форму, була змістом звичної, традиційної культури. Сьогодні широке поширення – поряд з мережевою літературою і мережевим мистецтвом – отримує і вже згадуваний мережевий фольклор. Зокрема поява мережевого фольклору пов'язано з тим, що Інтернет знищив звичні стереотипи, які діють у сфері творчості: норми, закони, авторське право, поетичні і стильові закономірності та багато чого іншого. Але стильова подібність традиційного і мережевого фольклору визначається також тим, що вона заснована

на сутнісному спорідненні традиційної культури і тих форм, які з'являються в мережевому просторі і сприймаються як унікальне явище. Стосовно сучасного фольклору, то він не існує у виді розгорнутих метаоповідей, а прагне до форми рекламного слогану, не відмовляється від архаїчних уявлень та їх образного втілення і переймає звичні образи «масової культури». Найбільш характерною формою існування і масового, і народного в сучасній культурі стає колаж, мозаїка, мікс як сукупність самих різних образів і вражень, втілених у вербальну форму [142, с. 51].

Вказана ситуація свідчить про те, що сучасна «масова культура» в «мережевому» просторі епохи Інтернету розвивається набагато інтенсивніше, ніж у логоцентричному просторі «лінійного» письма. Останнє висувало більш тверді закони творчості, ніж домінуючі в мережі, що стала, власне кажучи, притулком «масової культури» з її власними способами вираження, які властиві низовій, народній, карнавальній традиції. Це не тільки специфічна мова субкультури користувачів Рунета, яка зневажає всі правила письма, але і спілкування в чатах, що нагадує структурно одночасно й альбомну традицію, і міську легенду, і дитячі страшилки, і «жорстокі вірші». Таким чином, в Інтернеті усе більш явно проступають риси двох соціальних страт, що володіють власною культурою. Тут можна говорити про поділ суспільства на основі протиставлення «Мережі» й «Особистості». А також на співтовариства, що володіють владою і багатством, і ті соціальні сегменти, регіони і цілі країни, які через відсутність таких «позбавлені можливості залучення до всесвітнього інформаційного анклаву» [142, с. 52].

Подібне соціальне розшарування спричинило глибоку трансформацію у сприйнятті людиною самої себе і свого місця в світі, способи її самоідентифікації. Це пов'язано з розвитком самого Інтернету, що мислився як світова мережа, але сьогодні спостерігаються дві тенденції: з одного боку – інтернаціоналізація, а з іншого – регіоналізація формування внутрішніх мереж, які спираються не на глобальне, а на локально-регіональне. Як відзначає М. Кастельс, єдиної культури Інтернету більше не існує, її замінило широко розповсюджене різноманіття віртуальних співтовариств. Цими «віртуальними співтовариствами», своєрідними

«новими комунами», що практикують у числі іншого, нові форми мовних практик, і засвоюються смисли «етно-національного та локально-специфічного» [130, с. 506-507]. Тим самим виникає нова система конфліктів, які підкреслюють суперечливість сучасного глобального світу.

Не менш важливе значення має зміна вектору і типу глобалізації по мірі того, як почав стверджуватися і ставати все більш масовим і базовим новий вид праці – інтелектуально-творчої. Творча праця не відмінняє колективізм, навіть посилює його, але при цьому вона вимагає зовсім іншої, нової форми колективності, заснованої на принципі добровільної, внутрішньо вільної інтеграції розвитку творчих індивідів. Тут колективне вже не підкорює собі індивідуальне (як це відбувалося в епоху Модерну, або індустріалізму), а є його природним продовженням, розвитком, самореалізацією. Але «омасовлення» творчої праці вимагає повернення до принципу «індивідуації» і «деуніверсалізації», причому у все більш зростаючих масштабах. Те, що для праці індустріального типу було другорядним – духовна складова, для праці творчої набуває головного значення. Саме омасовлення творчої праці виявило більш глибинний пласт, що лежить в основі сучасності, пов'язаний уже не з соціально-економічною формою продукту, а з соціокультурним типом індивідуації особистості. І ця глибинна основа сучасності, на відміну від економічної, виявилась зовсім не універсальною. Різноманітність типів індивідуації визначило те саме розмаїття форм інновацій, котре не вкладається більше в рамки єдиного стереотипу. Тому в сучасну епоху вирішальною стає саме та складова процесу праці (діяльності), яка не підлягає універсалізації, котра органічна і неповторима – соціокультурна складова [73, с. 44].

З цього витікає два важливі висновки. Перший полягає в тому, що глобалізація в сучасну епоху не може мати характеру універсалізації якої-небудь соціальної моделі, навіть найбільш конструктивної та успішної. Вона буде йти по шляху посилення і розвитку соціальної автентичності всіх учасників процесу – від конкретних індивідів до соціальних рухів і політичних об'єднань, включаючи держави і цілі регіони. З цієї точки зору ми можемо говорити про те, що надалі

буде ще більше зростати різноманітність форм і моделей розвитку. Але, з другого боку, саме на даному етапі глобалізації відкривається можливість реального вирівнювання світового соціального простору як простору громадянського суспільства.

Таким чином, трансформації економічного, політичного, культурного життя в контентях глобальних вимірів демонструє новий світ життя людини як сучасність. Це світ творчості, це світ соціокультурного буття, яке перебуває в стані перманентного формування. В реальності соціального життя не просто співіснують, а в постійних суперечностях і конфліктах кожний соціальний феномен (економічний, політичний, культурний тощо) взаємодіють між собою і немовби «пронизують» один одного. Тим самим стає немислимим ізольоване існування, утворюючи цілий спектр можливих векторів соціально-історичного розвитку. Для виявлення продуктивних шляхів цього розвитку вже в контексті сучасності важливого значення набуває проблема свободи в осмисленні світу.

### **2.3. Свобода і несвобода у раціональному та ірраціональному вимірах сучасності**

Реальність глобального світу як світу сучасної цивілізації обумовлена фактором свободи. Відомо, що під гаслом свободи здійснюються революції та контрреволюції, приймаються декларації і запроваджуються санкції, ведуться війни за звільнення і розв'язуються збройні агресії. В інтересах свободи створюються диктаторські режими, йде боротьба за демократію і право вільного волевиявлення. Свобода завжди пов'язана з позитивом мислення і відчуттів. В умовах глобалізації передбачається свобода ринкової діяльності, яка завдяки всесвітнім мережам і засобам масової комунікації створила нові економічні механізми, зокрема глобальні фінансові ринки. В сучасній глобалізації вони самодостатні, впливають на трансформацію простору і часу, розповсюдженню «дії на відстані». Разом з тим глобалізація не обмежується створенням

великомасштабних, в тому числі фінансово-економічних, систем, а веде за собою також трансформацію особистих аспектів соціального досвіду і зміну ідентичності [71, с. 44].

Складність феномену глобалізації як поєднання цілого ряду процесів, розвиток яких відбувається суперечливо і в різних напрямках, обумовлює багатовимірність сучасної цивілізації. В широкому плані процеси свободи в ній невіддільні також від примусу і насильства, що ускладнює дане поняття. Адже свобода – це автономія волі. «Автономність властива будь-якій волі, але зміст і межі цієї автономії в кожному випадку культурно обумовлені – вони не є формальним визначенням. Сферу самочинності волі можна також визначити як реальну свободу. За межами свободи, або за межами, в яких воля є автономною, примус не лише є «законним», прийнятним, але й часто необхідним. Тут зовсім не виникає суперечності між застосуванням сили та свободою особи» [235, с. 6], – вважає С. Пролєєв. Все це, безперечно, є досягненням цивілізації, постає її інтелектуальним ресурсом.

Враховуючи складність соціокультурного і політичного феномену свободи, виникає необхідність уточнити поняття «цивілізації», яке не може бути витлумачене в одному вимірі, як це можна спостерігати в деяких публікаціях. Історично склалося так, що у філософії, соціально-гуманітарних і суспільних науках про цивілізацію говорять в кількох смислах. По-перше, це традиція, яка йде від романтизму і означає вищий компонент діахронічної тріади «дикість-варварство-цивілізація», відображаючи рівень виокремлень людини з природної і соціальної дійсності, пов'язаної з міським образом життя. По-друге, під «цивілізацією» розуміється специфічна релігійно-культурна традиція, достатньо розвинена і широко розповсюджена в світі, яка визначає образ життя і принципи поведінки, систему духовних і моральних цінностей. По-третє, в руслі шпенглерівської традиції, під «цивілізацією» може розумітися переважно матеріальна сторона діяльності людини, яка протистоїть «культурі» – об'єктивованим результатам духовної діяльності. Для пізнання системи «людина-соціум» це традиція цілком задовільна [131].

Застосовуючи поняття «цивілізація» в своєму першому значенні, ми одержуємо можливість передбачати в невизначеному майбутньому існування «універсальної цивілізації» як певного підсумку стадіального, поступального розвитку соціуму. Це повністю виправдано: без такого розвитку взагалі не було б людини, котра являє собою істоту у «вічному» становленні. Але, як відомо, історія в цілому до поступального, лінійного розвитку не зводиться: можуть бути і рух назад, і зриви. Окрім того, розвиток людства відбувається і в «ширину», що обумовлює існування різних цивілізацій. Тому ідея про можливість виникнення універсальної цивілізації не тотожна розумінню її як єдності, що заперечує цивілізаційні відмінності. Говорити про єдине людство в сенсі подолання цивілізаційних відмінностей можна лише в перспективі дуже далекого майбутнього [148, с. 74].

Дана обставина обумовлена тим, що кожна цивілізація є унікальною самодостатньою поліетнічною соціокультурною системою, розуміння якої вимагає врахування як її стадіального положення і причетності до певного шляху розвитку, так і усвідомлення її унікальності, неповторності, власних характерних рис і ознак, що не можуть бути дедуктивно виведені із загальнотеоретичних міркувань. Розвиток конкретної цивілізації можна пов'язувати з розкриттям потенційних можливостей, що містяться в її базових прафеноменах, або парадигмах чи архетипах. Мінлива сталість системи таких «архетипічно-парадигмальних форм, що розкриваються через базові ідеєобрази і категорії певної окремої цивілізації протягом усієї її історії. Разом з тим у культурі кожної цивілізації ми виявляємо і деяке поле напруги принципово конфронтуючих, полярних принципів» [151, с. 160], – зазначають С. Кримський і Ю. Павленко. Як приклади можна назвати протистояння «аполонівського» і «діонісійського» начал в античності [318], як і принципи даоського та конфуціанського світосприйняття і життєдіяльності в традиційному Китаї, парадоксальні, але цілком органічні сполучення крайніх проявів містицизму й еротизму в традиційній індійській культурі, і християнської аскези з цілком розкутим (у дусі пізньої античності) способом візантійського життя.

Якщо оперувати поняттям «цивілізація» лише в значенні локального соціокультурного утворення, навіть коли ми доповнили це розумінням цивілізації як матеріальної сфери в протиставленні культурі (сфері духовній), швидко виявляється, що для теоретичного дослідження соціуму і людини в їх єдності цих значень недостатньо. Саме ця обставина змушує звертатися до поняття «цивілізації» як вищого етапу становлення і ствердження «людського в людині» і процесу олюднення світу. Так, для О. Неклесси «цивілізація існує скоріше... як градус цивілізованості людини і суспільства, чим як виражена своєрідність і феноменологічна оригінальність» [211]. І тому, на думку вченого, існує «певна «ієрархія основ», що перетворює культурний діалог в складну конструкцію складнопідрядного полілога, який транслює «зверху вниз» досягнутий рівень цивілізованості того чи іншого суспільства культури... Це і є процес цивілізації людства» [211].

Необхідно враховувати, що конкретне розуміння історії цивілізації та історії культури можливе лише через розгляд цивілізаційної дискретності в унікальності і своєрідності прояву відповідних соціокультурних феноменів – як цілісностей, що саморозвиваються у взаємодії одна з одною. Однак розгляд історії як системи саморозвитку і взаємодії окремих, співмірних і співвіднесених між собою в соціокультурному просторі і часі цивілізацій варто вести саме відповідно до принципів стадіальності і полінійності історичного руху. Без цього вона втрачає свою цілісність та єдність, перетворюється на конгломерат замкнених у собі і відчужених одна від одної соціокультурних систем. Тому на перший план висувається проблема «осмислення руху людства до дискретної (насамперед у цивілізаційному, але також і інших – етнічному, державно-політичному та інших сенсах) єдності, до формування глобальної, всесвітньої макроцивілізаційної системи» [151, с. 161].

Питання про «універсалістські» тенденції виводить до проблеми загальносвітової цивілізації як суб'єкта еволюції та її вершини. В даному контексті стадіальний принцип розвитку людства не менш евристично цінний, чим принцип цивілізаційного підходу. Вся проблема в точці зору на світ. Одна



справа – світ як співтовариство цивілізацій, інша – світ як природа, яка олюднюється. Якщо недооцінка цивілізаційного підходу загрожує ігноруванням цивілізаційної специфіки і культурної різноманітності, і як наслідок – витіснення діалогу монологічним способом спілкування, від якого прямий шлях до диктату, і примусу, то заперечення важливості стадіального принципу розвитку веде до невизнання завдання перетворення світу і людини як основного завдання планетарного людства. Як перше, так і друге неприйнятні. Культурно-цивілізаційне багатство не повинно стати неподоланою перепорою на шляху до «такої трансформації світу, коли визначальним принципом цивілізації стане свобода» [148, с. 116].

Безумовно, свобода не може, як вже зазначалося, виступати у вигляді абстрактного ідеалу. Тим більше, коли ми говоримо про сучасність, яка сповнена інтенсивністю та динамікою економічних процесів, політичних рішень і соціального розвитку. Сучасний надзвичайний стан, на думку італійського філософа Дж. Адамбена, породжує форму надзвичайної, аномальної соціальності. Цей надзвичайний стан як стан необхідності постає сьогодні невизначеним, неясним і непевним. Сучасність демонструє уявлення конститутивної сили надзвичайного стану і перетворення його самого на право. Наслідком цього є те, що «право зависає і супроводжується до чистого факту» [334, с. 47]. Топологічна структура надзвичайного стану виявляється як одночасне «буття-понад-фактичністю» і «буття-у-фактичності». В цілому Дж. Адамбен діагнозує рух сучасних демократичних суспільств у бік тоталітаризму. У результаті цього сучасний світ виявляється як абсолютно дегуманізований, а людина втрачає сутнісну здатність свого буття як соціополітичного, що, власне, і «становить передумови критики реалізації прав людини, ідеалів сучасних демократичних суспільств, і, звичайно, свобод» [314, с. 91].

Незважаючи на вказану ситуацію, свобода є самодостатньою, самостійною цінністю. Разом з тим часто забувають або не приділяють достатньої уваги антиподу свободи – несвободи, котра існує нерозривно, органічно разом зі свободою. Несвобода спонукає до свободи, породжує свободу, будучи сама

породжена свободою. Виявлення несвободи передбачається в тих самих основоположних питаннях, котрі ставить свобода в процесі її визначення. Свобода для чого? Свобода від чого? За цими питаннями стоїть несвобода. Людина вважає, що вона досягла свободи, а тому ні про що, окрім свободи, слухати не хоче [213, с. 291]. Несвобода, на їх думку, це не більше і не менше, як кара. Однак вважати себе вільним і бути ним – речі різні.

Але що таке свобода в умовах сучасної цивілізації, нашого сьогодення? Проблему «свободи» в суспільстві органічно пов'язують з раціоналізмом, тобто з розумним осмисленням світу і, відповідно, розумним відношенням до нього. Аналізуючи співвідношення раціональності та свободи в процесах людської діяльності, Л. Нікіфоров зазначає: «Раціональна діяльність не являє собою ніяких можливостей для самовираження об'єкта: всі раціонально діючі люди будуть діяти однаково, не вносячи в діяльність нічого особистого, своєрідного, але це й означає, що раціональна діяльність позбавлена свободи» [213, с. 292].

Аргументуючи свою тезу про те, що «раціональна діяльність позбавлена свободи, а вільна діяльність – нераціональна», Л. Нікіфоров, ставлячи питання: чи може підкорення необхідності бути свободою, відповідає: «Пізнання необхідності – умов, законів є одне з умов свободи, але не сама свобода» [213, с. 293]. В міркуваннях автора проходить ідея про те, що порушення стандартів раціональності – одна з найважливіших ознак свободи. «Свобода завжди йде попереду раціональності, але раціональність постійно її настигає, перетворюючи вільну діяльність одного в раціональну діяльність для всіх» [213, с. 298]. Ззовні, з точки зору стороннього спостерігача проблема власної діяльності вбачається саме так. Але з середини, з позицій суб'єкта діяльності, вільна діяльність завжди раціональна, осмислена. З позицій прибічника свободи, вона раціональна. З позиції противника конкретного виду свободи, вона нераціональна (ірраціональна). З позицій абстрактно-теоретичного підходу до свободи вона поєднує в собі і раціональне, і нераціональне (ірраціональне) [114, с. 16].

В даному контексті зазначимо, що людина не завершена в тому сенсі, що вона «відкрита небутті, розкрита в трансцендентне, метафізичне як до- і

надприродне. Ця якість і дозволяє людині осмислювати реальне буття, виходячи в його контекст, займаючи по відношенню до нього позицію позаіснування. Людині, на відміну від тварини, доступний ще один вимір досвіду – метафізичний» [276, с. 18]. В такому аспекті свобода постає особливим, надраціональним феноменом.

Нагадаємо, що проблема співвідношення «раціонального» та «ірраціонального» має тривалу історію. Проблема істинного знання ствердила себе в раціональному, яке в гносеологічному аспекті є логічно обґрунтованим, теоретично усвідомленим, систематизованим знанням предмета. В ірраціональному заявляє про себе сильний життєвий імпульс, наповнений творчою енергією. Наявність раціонального знання визначається як раціоналістами, так і ірраціоналістами, але відношення до них зовсім різне. «Раціонально налаштований мислитель будує картину світу як впорядкованого, закономірного, доцільного соціально-культурного буття з елементами ірраціонального, котре під впливом розуму (*ratio*) в кінцевому рахунку раціоналізується. Мислитель ірраціонального спрямування переконаний, що в основу буття закладені сили, не підвладні раціональному осмисленню. Однак дійсно глибокий мислитель не може просто зупинитися перед неосяжним і всю пристрасть душі віддає прагненню – не пізнати, але гранично близько підійти до таїни буття» [111, с. 25]. Зазначимо, що «ірраціональне» не тотожне метафізичному, хоча і перше, і друге спрямовані на пізнання саме глибинних, втаємничених основ буття. В першу чергу буття людини.

Безумовно, з точки зору класичної традиції пізнання в історії і суспільстві в кінцевому рахунку завжди торжествує розум. Самопізнання як процес раціональності знаходиться в основі всієї культури, всієї практики і творчості, оскільки кожна дія – це робота над собою. Культура, техніка, мистецтво – не що інше, як самоздійснення духа, його вічний експеримент над собою. Так само як і наука завжди перебуває в постійному експериментуванні, пошуку нового. З цієї позиції «усвідом себе сам» є імператив, який вимагає внутрішнього перевороту, немовби нового народження. Це звільнення від несвідомого і повернення до

самого себе є основа і начало творчого самовизначення і самореалізації. В цьому смислі ірраціональне є пізнавальною самістю, котра має значення не лише для індивідуального, але й соціоісторичного та культурного життя. Історія досягається в поступі до несвідомого, тобто до ірраціонального, вважає К. Ясперс. «Наша свідомість спрямована на несвідоме, – пише філософ, – тобто на все те, що ми знаходимо в світі, що не повідомляє нам, однак, своєї внутрішньої сутності. Наша свідомість спирається на несвідоме, вона постійно зростає з несвідомого і повертається до нього. Але дізнатись що-небудь про несвідоме ми можемо тільки завдяки свідомості. В кожній усвідомленій дії нашого життя, особливо в кожному творчому акті нашого духу, нам допомагає несвідоме, присутнє в нас. Чиста свідомість ні на що не здатна» [333, с. 280]. Тому, долаючи історію, осмислюючи розвиток суспільства, ми звертаємося до ірраціонального (несвідомого), щоб тим самим прийти до поглибленого усвідомлення. Саме так розкриваються сутнісні риси цивілізаційного процесу в цілому.

Не викликає сумніву, що свобода в здійсненні соціальної історії завжди пов'язана з діяльністю раціональною. Але при умові, якщо «раціональною є мета діяльності; якщо діяльність адекватна раціональній меті; якщо діяльність адекватна логосу, раціо світу; якщо діяльність відповідає ситуації; якщо діяльність адекватна природі самого діючого індивіда – його потребам і можливостям» [165, с. 342]. Якщо всі ці положення привести до певного синтезу, до певної єдності, то ні про яку свободу, яка засновується на такому розумінні розуму і раціональності, мови не може бути.

Необхідно зазначити, що в природній дійсності, за межами людської діяльності, раціональним є все. Нераціональної структури об'єктивного світу бути не може. На «раціональне» і «нераціональне» (ірраціональне) поділяються лише думки, вчинки та їх результати. Хоча логічно все правильно, але на практиці даний висновок залишає багато питань. Соціальні явища можна описати як факти науки. Можна конкретно визначити в часі події, виявити учасників, послідовність дій, але оцінити діяльність різних соціальних сил в якості раціонального чи ірраціонального прояву, в силу різних точок бачення представниками різних

соціальних груп, досить проблематично. Не всі конкретні раціональні дії раціональні, і тому раціональність установок не завжди реалізується на практиці. Оцінка раціональності чи ірраціональності соціальної діяльності належить суспільству. Змінюється соціальний лад, і змінюється домінуючий погляд на раціональність окремих соціальних явищ і подій, хоча вони описані точно. Адже емпіричне знання є непотрібним («надлишковим») для нашого усвідомлення буття. «Якщо навіть допустити, – писав К. Ясперс, – що наше уявлення про історію значно модифікується в залежності від того, бачимо ми в історії нескінченний прогрес або розрізняємо тінь її закінчення, істотним залишається для нас те, що історичне знання в цілому не є останнє знання. Вся справа в тому, щоб сприймати теперішнє як вічність в часі. Історія обмежена далеким горизонтом, в якому теперішнє значиме як констатація, певне ствердження себе, рішення, виконання. Вічне виявляє себе як вирішення в часі. Для трансцендуючої свідомості екзистенції історія розчиняється у вічності теперішнього» [333, с. 280]. Під «трансцендуючою свідомості» в даному контексті потрібно розуміти ірраціональне як модус пізнавального відношення до соціуму і цивілізаційного поступу.

Неможливість точної оцінки раціональності веде до неможливості визнання тієї чи іншої діяльності вільною. Виникає враження, що міркування про свободу як пізнану (усвідомлену) необхідність в її співвідношенні з раціональністю, обумовлює підміну понять: «необхідність», як вираз об'єктивних законів розвитку, підміняється поняттям «дійсність». Дійсність асоціюється з необхідністю. Дійсність є реалізована, втілена на основі необхідності або випадковості, можливість. Дійсність – це фаза, ступінь розвитку необхідності. Як нове втілення, реалізація необхідності, дійсність розумна, раціональна. З часом дійсність втрачає свою актуальність, позбувається своєї раціональності і вимагає заміни. Разом з тим оцінка раціональності або ірраціональності соціальної діяльності в історії цивілізації не може бути єдиною у всього суспільства, яке представляє конгломерат соціальних груп. Вона може бути різною у індивіда і соціальної групи. Відмінність між індивідуальними та соціальними баченням і

осмисленням раціональності утворює те враження, що свобода «йде» попереду раціональності, але раціональність «доганяє» її, перетворюючи вільну діяльність (яка видається ірраціонального) окремих людей в раціональну діяльність для всіх [114, с. 17].

Раціональність (розум) немовби освітлює вільну діяльність в суспільстві. Ця діяльність не всіма усвідомлюється в якості раціональної. В силу чого не можна говорити, що вільна діяльність ірраціональна. Вона раціональна з позицій суб'єкта вільної діяльності. Свобода, як «ірраціональна» діяльність з позиції минулого, бачиться як «раціональне» з позицій теперішнього саме тому, що, будучи «ірраціональним» проривам існуючих устоїв, несе в собі частину раціонального теперішнього або майбутнього облаштування мікро- і макросистем (економічних, соціальних, культурних – глобальних чи регіональних). Раціональні реформаторські, революційні зміни не відразу всіма визнаються в якості раціональних, поскільки спочатку потрапляють в розряд ірраціональних (нераціональних). Критеріям раціональності або ірраціональності, тих чи інших змін, принесених раціональною вільною діяльністю, виступає практика. Свобода «відображує перманентний конфлікт того, хто прагне обмежити будь-яку діяльність рамками законів наявного існування, і того, хто намагається розширити сферу і покращити умови свого буття, подолати несвободи (обмеження), які виникли» [114, с. 18].

Поняття «раціональності» соціальної діяльності має не абсолютний, а відносний характер. Людина, усвідомлюючи невідповідність мислимого і реального буття, застосовує продумані, раціональні акти вільної діяльності. Міркування не передбачають заперечення раціональної оцінки соціальної діяльності, а лише звертають увагу на складність проблеми. Раціональність в осмисленні світу за допомогою понять «свободи» і «несвобода» полягає у виявленні об'єктивних факторів і умов прояву несвободи і свободи в природі, суспільстві і духовно-культурній діяльності. Якщо ж виходити із знаменитої тези: «все дійсне розумне: все розумне дійсне» [65, с. 49], то вся раціональна діяльність повинна обмежувати рамками існуючого порядку речей, і суб'єкт діяльності не

повинен не задумуватися про які-небудь удосконалень або зміни. Однак згода із існуючим порядком речей (системою, владою тощо) є несвобода. Несвободі як згоді протистоїть свобода, яка спирається на неузгодженість. Свобода як діяльність є незгода (неузгодженість) з дійсністю з різними аспектами об'єктивної і суб'єктивної реальності, з діяльністю на основі цієї незгоди по зміні та удоскоhlenню навколишньої дійсності» [114, с. 18].

Прикладом може виступати культура як «друга природа». Будучи за своєю сутністю раціональною організацією того, що є наявним в природі, культура є передумовою соціальної і духовної організації життя людини. Але природа може виступати в якості «сирого матеріалу», котрий може стати предметом культурної обробки, але не більше цього. Культура сама або може нести в собі імпульс культурного перетворення (ірраціональний компонент), зовнішнього по відношенню до неї, наявного, або замкнутися в собі (раціональний компонент) і не прагнути до того, щоб її організуюча активність хоча б зберігалася. Вважається, що сучасна культура постмодерну в значній частині – це «залишкова» культура, в якій цей імпульс (ірраціонально-творчий) гасне. Коли головною турботою людини стає «суто раціональний пошук розваг, коли основною частиною виробничої діяльності стає по суті прагматична «індустрія відпочинку», коли емоційний бік життя домінує над здоровим глуздом і все більше його витісняє, коли соціальний статус вченого, інженера і мислителя втрачають своє значення порівняно із соціальним статусом шоумена, який експлуатує самі примітивні форми чуттєвості, слово і смисл втрачає своє продуктивне, раціональне значення» [287, с. 45]. Такими є специфічні прояви свободи (в даному випадку творчості) в сучасну епоху.

Отже, проблема взаємодії «свободи» і «несвободи» корелюється з раціональними та ірраціональними процесами, що відбуваються в сучасному соціокультурному та економічному просторі. Зокрема, «незворотність» і «випадковість» є не виключенням, а загальними правилом, вони складають основу більшості процесів самоорганізації людей. Зворотність і жорсткий детермінізм в оточуючому світі характерні лише для простих випадків. Стосовно

суспільства, то вони являють собою «складні, відкриті і нелінійні системи, здатні до самоорганізації. Нелінійність в соціальному світі дає не один визначений, а декілька альтернативних шляхів розвитку, хоча спектр цих шляхів або напрямків більш або менш обмежений» [58, с. 9]. Тобто такий, який має обмеження для свободи, в тому числі для прийняття відповідного рішення.

Дана ситуація обумовлена тим, що складно організованими системами, якими є сучасні економіка, політика, культура, не потрібно нав'язувати певні, точно фіксовані шляхи розвитку, розроблених на основі тих чи інших строго вивіренних розрахунків, програм, формул. Закони суспільного розвитку (якщо прийняти факт їх існування), значно менш стійкі, чим природні закони, вони проявляють себе в різних інституціональних, ціннісно-нормативних, інтелектуальних умовах, різноманітному розкладі соціальних і політичних сил, збігу обставин тощо по-різному. Кожна «конкретно-історична, суспільна даність має власну реальність і власну систему детермінацій, пріоритетів, переваг. Будучи перемінними утвореннями або величинами, вони знаходяться в стані постійної зміни і оновлення» [58, с. 9-10]. Все це свідчить про синергетичний зміст співвідношення свободи і несвободи, раціонального та ірраціонального, оскільки мова йде про стійкість (стабільність) і нестійкість.

Видатний французький мислитель сучасності Е. Морен, характеризуючи складність сучасного пізнання і його можливості для одержання знання про не менш складний світ, вказує: «Людський розум повинен остерігатися своїх мисленнєвих продуктів, котрі в той же час йому життєво необхідні. Нам потрібен постійний контроль, щоб уникати ідеалізму і раціоналізації. Наш розум повинен вести діалог з ідеями, які продукуються ним, повинен здійснюватися їх взаємний контроль. Необхідні обмін і комунікація між різними областями нашої свідомості... Нам потрібно зробити більш цивілізованими наші теорії, а саме утворити нове покоління відкритих, раціональних, рефлексивних, самокритичних, здатних до самореформування теорій. Нам необхідно знайти точки зору на ноосферу, котрі можуть бути виявлені лише з допомогою складних ідей, у співробітництві з нашим мисленням, яке шукає метачки зору для



самоспостереження і самоосягнення. Ми маємо потреби в тому, щоб кристалізувалась і укорінювалась парадигма, яка відкриває можливість складного пізнання» [205, с. 97].

Необхідно враховувати, що «складне пізнання» вимагає відповідного, складного мислення. Опис «складного» неможливий без уявлення про «нелінійність» і сучасні «нелінійні» моделі. В умовах сучасного світу лінійне мислення, що й дотепер домінує в деяких галузях науки, стає «принципово недостатнім і навіть небезпечним» [76, с. 48], – вказує Л. Горбунова. Безумовно, фізична, соціальна й ментальна реальність є нелінійною й складною. «Цей істотний результат синергетичної епістемології спричиняє серйозні наслідки для нашої поведінки. Варто ще раз підкреслити, що лінійне мислення може бути небезпечним у нелінійній складній реальності... Ми повинні пам'ятати, що в політиці й історії монокаузальність може призвести до догматизму, нетолерантності й фанатизму... Підхід до вивчення складних систем породжує нові наслідки в епістемології й етиці. Він дає шанс запобігти хаосу в складному нелінійному світі й використати креативні можливості синергетичних ефектів» [179, с. 97], – вважає К. Майнцер, президент Німецького товариства з вивчення складних систем і нелінійної динаміки.

Якщо говорити про синергетику як вчення про складноорганізовані нерівноважні системи, то вона орієнтує на те, що рівноважних систем немає. «Стійкість і рівноважність – це, так сказати, глухі кути еволюції» [134, с. 13]. Якщо в природі, як цілісності, спостерігається нестійкість і відсутність рівноваги, то в звичайному світі спостерігається відносна стабільність і усталеність. «Якби нестійкість була головною властивістю у всіх системах світу, тоді все було б хаотично, все розпалося б, не було б можливості ні контролювати, ці передбачати майбутнє» [134, с. 14], – зазначають О. Князева і С. Курдюмов. Отже, в світі існують зв'язки і відносини, які забезпечують стабільність буття, появу, функціонування природних і соціальних об'єктів. Ці зв'язки можна назвати поняттям «несвобода». Вона – охоронець стабільності. Несвобода – це комплекс

факторів, що протистоять свободі, які сприяють незмінності, стабільності законів і умов буття процесів явищ, систем.

Однак в реальному соціальному бутті свобода і несвобода не просто співіснують в певній стабільності, а в постійних суперечностях і конфліктах взаємодіють між собою, немовби пронизуючи один одного, тим самим роблячи немислимим і спільне існування. В силу чого вони утворюють цілий спектр можливих векторів суспільно-історичного розвитку. В соціальних, політичних, економічних системах їх неможливо представляти як самодостатні прямі лінії, які означаються, наприклад, «лібералізмом», «консерватизмом», «соціал-демократизмом», «монетаризмом», «держаним регулюванням» тощо, здатними функціонувати і розвиватися самостійно й ізольовано по своєму власному шляху. Тут діє принцип свого роду «доповнюваності», згідно якому існують різні лінії і напрямки розвитку, котрі немовби «доповнюють і стимулюють один одного» [58, с. 9]. Власне, це дає інше розуміння «свободи» і «несвободи» в контексті раціонального та ірраціонального як феноменів соціального пізнання і культури мислення.

Необхідно уточнити: якщо ми говоримо про свободу в соціальному вимірі, то вона завжди конкретна. Можливості свободи визначаються можливостями тієї системи, до якої вона належить і в сфері якої вона проявляється. Свобода конкретна в силу того, що органічно пов'язана з конкретним видом несвободи. В свою чергу несвобода проявляє себе через закони буття. Свобода, що породжується існуванням об'єктів реальності, не узгоджується із законами і умовами буття предметів, процесів і явищ, в силу чого набувають «протизаконного» характеру. Виступаючи дестабілізуючим фактором буття, свобода також виступає «характеристикою, зв'язків, сприяючи зміні, переформуванню зв'язків в системі, що веде до зміни, розвитку системи та її компонентів» [114, с. 22]. Що цілком закономірно, оскільки історія цивілізації і конкретного суспільства (як і кожного індивіда), не являє собою лінійну еволюцію. Вона містить турбулентні потоки, біфуркації, відхилення від шляху, періоди застою, латентні стадії, за якими слідує бурхливі події. Історія соціуму

– це накладення один на одного негармонічних становлень з випадковостями і невизначеностями, які включають в себе процеси еволюції та інволюції, прогресивні зрушення і явища занепаду, відступу і надлому. Історія – це «складне переплетіння порядку, безпорядку і організації. Вона підкоряється і детермінізму, і випадковостям... Вона завжди має два протилежних образи: цивілізацію і варварство, творіння і руйнування, процеси народження і вбивства, страти...» [205, с. 71], – зазначає Е. Морен.

Все це робить прогнозування, передбачення соціально-історичного розвитку, особливо в умовах сучасності, досить складною справою. Але можна стверджувати, що в процесі вільного розвитку (свободи) майбутнє нашої соціальної системи має своєю відправною точкою сучасний стан речей. Так, наприклад, майбутнє економіки неможливо уявляти просто як розширене теперішнє. В її розвитку можуть бути і бувають певні «вибухові» фази, результатом яких може стати радикальна перебудова структур, цінностей, норм, правил гри тощо. Саме «експонціальне зростання, яке стало динамічною закономірністю сучасного світу, виключає прямолінійну екстраполяцію сучасності на майбутнє і посилює можливість багатовекторності» [58, с. 10]. Або, точніше, багатоваріантності розвитку як економіки, так і інших сфер соціального життя.

З нашої точки зору, дана ситуація є цілком закономірною, оскільки людські суспільства не можна представляти як «складні системи молекул або мурахів, – вважає К. Майнцер. – Вони є результатом у вищій мірі інтенціонально діючих істот з більшим або меншим ступенем свободи. Особливий вид пророцтва, що саме збувається – це ефект Едіпа, коли люди, подібно легендарному давньогрецькому царю, марно намагаються змінити те майбутнє, яке для них приготовлене. З макроскопічної точки зору ми можемо спостерігати окремих індивідів, котрі своєю активністю вносять свою долю в колективний макростан суспільства, що відображає культурний, політичний та економічний порядок» [179, с. 97]. Тим не менше макростан суспільства, безумовно, не просто урівнює поведінку його частин. Параметри існуючого в суспільстві порядку потужно

впливають на індивідів цього суспільства, орієнтуючи їх в своїй активності, активізуючи і роблячи пасивними їх установки і здібності. Цей вид зворотнього зв'язку типовий для складних динамічних систем. Якщо «контрольні параметри умов оточуючого середовища досягають певних критичних величин завдяки внутрішнім і зовнішнім (ірраціональним та раціональним – А.С.) взаємодіям, то макроперемінні можуть переміщатися в область нестабільності, з якої можуть виникати альтернативні шляхи, що розходяться в різні сторони» [179, с. 97-98], – вважає К. Майнцер. У вказаній ситуації незначні непередбачені флуктуації (наприклад, дії дуже небагатьох впливових людей, наукові відкриття, нові технології) можуть стати вирішальними при виборі одного з альтернативних шляхів, характерних для нестабільного стану біфуркації, по якому буде йти розвиток суспільства.

Виходячи з такого роду міркувань, зрозуміло, що цілісність, якісна визначеність світу зберігається завдяки внутрішнім зв'язкам і відносинам, означеним поняттям «несвободи». Його зміст – це зв'язки, що характеризують якісний стан системи, її стабільність, усталеність, функціональність. Несвобода – це зв'язки домінування системи над елементами, які її складають. Якщо її немає, то немає системи. Перехід від одного стабільного стану (несвободи) до іншого (нової несвободи), здійснюється через свободу. Але динаміка розвитку системи передбачає: або цілісну зміну однією системи іншою, через її трансформацією і перекомбінацією зв'язків на основі нових принципів, законів, або послідовну зміну структурних елементів системи. Синергія даного процесу полягає в тому, що при послідовній трансформації системи (еволюції) і цілісності (в системі) можуть одночасно існувати несвобода, яка відходить (змінюється), і несвобода (порядок), що встановлюється (яка розвивається, змінюється). Несвобода, яка відходить і несвобода, що встановлюється, спирається в суспільстві на відповідні соціальні сили та духовні енергії. Суспільство перехідного періоду, при зміні формацій або цивілізацій, «зберігає в собі функціонуючі залишки попередньої культури і цивілізації, а також організаційні структури нових суспільних утворень» [114, с. 18].

Свобода також містить в собі зв'язки, відносини. Як спонтанний, творчий процес вона, утворюючи нову несвободу (стабільність, порядок), комбінує результати своєї попередньої творчої діяльності, утворюючи нове, невідоме. За кожним новим кроком свободи перебуває творчість, продукування нових відносин, процесів, думок тощо. В основі нового, в якості його фундаменту, ми знаходимо нову несвободу, що підтримується свободою творчою. Як свобода, так і несвобода (творчість і стабільність) можуть діяти самостійно і разом, одночасно. Саме завдяки цьому виникає динаміка розвитку. В даному контексті важливим є те, що «в соціальному світі, на всіх його рівнях, зберігаються традиційні і, з другого боку, постійно виникаючі нові підсистеми, які в свою чергу трансформуються, змінюються» [114, с. 23]. Тому для прогнозування характеру і напрямку трансформації соціального світу недостатньо традиційного досвіду, оскільки радикально змінюються (і вже змінилися) самі інфраструктури. І, як вже зазначалося, змінюється склад, кількість і якість головних суб'єктів соціокультурних, політичних економічних та інших відносин. В силу чого утворюється нова система – складна, нестабільна, нелінійна, здатна до постійної самоорганізації.

В даних обставинах виникає можливість соціальних інновацій як реалізації складності, нелінійності, відкритості тощо. Необхідно уточнити дане поняття Як правило, соціальна інновація розглядається як результат творчої діяльності, застосування якого дає очікуване вирішення проблеми. Традиційно передбачається, що соціальна інновація є нововведення, яке свідомо організується для внесення задуманих змін. Міркування стосовно «соціальної інновації» привело до широкого вжитку слова «проект», взятому в буквальному смислі – як певний комплексний план, який був задуманий раніше і підлягає реалізації.

Нагадаємо, що слово «проект» потрапило у філософську літературу завдяки промові Ю. Габермаса в 1980 р. «Модерн – незавершений проект». З його точки зору, «проект модерну, сформульований у XVIII ст. філософами Просвітництва, полягає в тому, щоб неухильно розвивати об'єктивні науки, університетські основи моралі та права і автономне мистецтво із збереженням їх свавільної

природи, але одночасно і в тому, щоб звільняти накопичені таким чином когнітивні потенціали з їх вищих езотеричних форм і використовувати їх для життєвих умов» [301, с. 41].

Хоча в даному контексті слово «проект» означає не більше, як бажана програма, але воно має і другу сторону – «свавільну природу» історичного процесу. Що означає енергію свободи, нелінійність, відкритість. З цієї позиції актуалізується питання про подальший вимір сутності сучасності, яка полягає не лише в глобалізації, раціоналізації, емансипації, секуляризації, але і в «проектному способі існування». Тому сучасність не «проект», а постає «ареною суперечностей різних проектів або, точніше, програм, стратегій (не всім їм властиві характеристики конструктивної зв'язності, що передбачаються поняттям «проект») відповіді, на загальний вихідний виклик – розпад соціальної космології «традиційного суспільства» [282, с. 11-12], – вказує В. Федотова. В силу чого сутність сучасності (нової епохи) можна визначити як перехід від панування традицій до панування інновацій у всіх сферах життя. Епоха модерніті (сучасності) – не наслідок «проекту». Розвиток економічного лібералізму (капіталізму) став однією з інновацій, котра може розглядатися як злам попередніх тенденцій розвитку традиційних суспільств в точках біфуркації і перехід соціальних систем на новий рівень. Але при цьому «традиційні суспільства» залишалися такими ж, як були, підкорюючи собі, своїй традиції ринкові інновації. Але з часом, по мірі розвитку свободи, і в першу чергу свободи особистості, раціональна, спонтанна, ірраціональна енергія якої активно стверджує становлення індустріального виробництва, націй і ринкової економіки. Процес перетворення традиційних суспільств був тривалим, він містить перманентні інновації, які, зрештою, «зробили основою існування капіталістичного суспільства інновацією самою по собі, яка перетворилася в спосіб відтворення цього суспільства» [282, с. 12].

Інновація – це завжди процес перетворення, утворення нової складності і вихід за межі «лінійності». Отже, процес переходу «хаосу» в «порядок» [230] (І. Пригожин). Відомий дослідник історії ринкової економіки і системи

капіталізму К. Поланьї зазначає: «Сучасні умови, в яких перебуває людина, можна описати дуже простим термінами. Індустріальна революція всього лише сто п'ятдесят років назад започатковувала розвиток цивілізація технологічного типу... Індустріальна цивілізація перемішала частини буття людини. Машини вторгалися в інтимну рівновагу, котра була досягнута, між людиною, природою і роботою» [226, с. 29]. І капіталізм як соціальний лад формувався не лише під впливом технологічних інновацій, але і під впливом духовних революцій, в яких головним було вирішення проблеми подолання «несвободи» і ствердження «свободи». Одержання результату було досягнуто завдяки введенню соціальних інновацій в різних сферах суспільства в цілому. Становлення сучасного постіндустріального суспільства також є результатом інновацій – в технологіях, культурі, мисленні тощо. Особливо в мисленні.

Дана обставина породжує нову систему відносин «свободи» і «несвободи», оскільки сучасний ринок перебудував взаємозв'язок соціальних і економічних відносин, викликавши до життя ту «економічну людину», яка стала нормою для неоліберальних теорій і неоліберальної політичної практики. Цю людину називають «модульною» (Е. Геллнер), а також автономною і відповідальною. Розглядаючи капіталізм як суспільство нового типу, К. Поланьї, як і В. Зомбарт, вважає його «найбільш штучним із всіх соціальних утворень» [226, с. 35]. Штучним, тобто в найбільшій мірі створений самою людиною. Але це не означає, що побудованим відповідно «проекту». Еволюція капіталістичного суспільства пов'язана з розширенням діяльності інституту ринка, котрий виявився самозростаючим, самоорганізуючим, володіючим цивілізаційною енергією спрямованості на здійснення своїх завдань, все більш масштабних, більш складних. Зокрема, ринок створює як свободу експлуатації, прагнення до надмірної вигоди, одержання прибутку від суспільної несвободи, так і свободу совісті слова та інші подібні свободи, які обумовлюють виникнення ірраціональних енергій творення побудови нових ареалів як передумови нових цивілізаційних горизонтів. «Завдання величезної складності – інтегрувати

суспільства по-новому. Це проблема нової цивілізації» [226, с. 36], – писав К. Поланьї.

Враховуючи особливу «турбулентність», «відкритість» сучасного соціуму, зазначимо, що своєрідним інноваційним проектом подолання недоліків ринкової економіки стала західна соціал-демократія. Загальний концепт західної демократії передбачає наявність обмежень в діяльності держави, що йдуть від суспільства. Здатне бути самостійним суб'єктом діяльності, суспільство ставить державу під контроль громадян і тому називається «громадянським». Сьогодні «громадянське суспільство» корелює із «суспільством знань», яке в силу своєї складності допускає невизначеність. Це суспільство має справу з ідеями в більшій мірі, чим з матеріальними процесами. Воно досягає своїх цілей за допомогою інновацій, в першу чергу в мисленні. «В процесі навчання, – вказує Е. Морен, – повинна набути розвитку природна здатність розуму ставити і вирішувати найважливіші проблеми і, відповідно, повинно підтримуватися повне використання загальної здатності мислення. Цю здатність потрібно постійно стимулювати, або, якщо вона спить, пробуджувати. Виконуючи свою місію, яка полягає у всемірному розвитку загальної здатності мислення індивідів, освіта в майбутньому повинна бути поставлена так, щоб використовувати існуючі знання, долати суперечності, що виникають в результаті прогресу в спеціалізованих областях знання і виявляти викривлену раціональність» [205, с. 39].

Важливим є те, що сучасне «громадянське суспільство» невід'ємне від ринку. Мислитель-економіст Ф. фон Гаск розуміє ринок як епістемологічну проблему, порівнюючи ринок і науку. Ринок видається йому схожим на науку, оскільки вони є інститутами непередбачуваних і неочікуваних інновацій, їх розвиток відбувається спонтанно, у взаємодії раціонального та ірраціонального. Свобода підприємницької діяльності дає людині особливе відчуття творчої самореалізації, наповнює її впевненістю в собі і своєму розумі почуттям самоцінності свого внутрішнього світу. Відчуття, «переживання» творчості «звільняє» потік спонтанності, спрямовуючи його силу на подальший розвиток мислення і практики в руслі соціальних інновацій. Проблема «спонтанності» стає



по особливому актуальна в сучасному контексті, коли ведеться переосмислення результатів соціальності, культури, економічних результатів. Причому вимога полягає в звільненні від «засилля» раціональності на користь спонтанності, або ірраціональності [253, с. 43].

Вказані міркування стосуються не лише творчості в науці та культурі. Творчість є не менш важливою і для соціального розвитку. І в першому, і в другому випадку справжня творчість як найбільш сутнісний прояв людини в світі неможлива без спонтанності, оскільки поза спонтанністю можна говорити лише про технічне, нехай і скільки завгодно штучне, «роблення» по відомим правилам побудови форм. Стає очевидним, що спонтанність і творчість тісно пов'язані і взаємообумовлені. Спонтанність можна витлумачити як імпульсивний викид в свідомість ірраціональних енергій, прихованих в сфері несвідомого. Але, як правило, вони не переходять «порогу свідомості». Проблемність ідентифікації подібного стану приводить до того, що під природністю поведінки можуть розумітися сваволя і асоціальність. «Творчість можна вважати виробленим людським механізмом виходу енергії спонтанності, коли вона виливається не в некеровану стихію деструктивної поведінки, але регулюється художніми законами побудови форм і образів в мистецтві звичаїв і ритуалів в соціальному житті» [253, с. 44], – вказує В. Самохвалова.

Безумовно, творчість як умова і результат свободи невід'ємна від знання. Людина не вільна від одних знань і вільна від інших. Принципи соціального буття, системи соціального і культурного знання розділяють людей на прибічників і противників тих чи інших ідей, думок, поглядів, теорій. Ідеї як зміцнюють держави, організації, суспільні об'єднання, так і розколюють їх. Закони життя соціальної групи вимагають бути прибічниками одних і противниками інших ідей. До кожної ідеї існує своє ставлення – позитивне, негативне, індивідуальне. Звідси витікає, що вся ця сфера загальнолюдського знання поділяється на дві області – мислиме і немислиме (раціональне та ірраціональне). Ця сфера досить обширна, вона охоплює всі без виключення людські знання. Тому цілком закономірно, що «свобода» і «несвобода» в сфері

наукового пошуку пов'язані з поняттями мислимого і немислимого (раціонального та ірраціонального) [114, с. 26].

В синтезі вони обумовлюють спонтанність соціального та індивідуального розвитку. В історії суспільства і культури спонтанність сприяє звільнитися від жорстких соціальних обмежень та ідеологічних «фільтрів», але заодно позбавляє визначеності та впорядкованості. В стані спонтанності суб'єкт соціальної та індивідуальної творчості одержує здатність безпосередньо сприймати світ в його цілісності, в повноті його можливостей та енергій. Незалежно від розуміння характеру і змісту спонтанності як умови творчості в кожен епоху, в кожній цивілізації вона виступає як цінність, утворювати ядро всеоб'ємного механізму культури, спрямовуючи на організацію і регуляцію буття соціуму в напрямку свободи. Завдяки цьому і відбувається постійне оновлення соціуму, в контексті самоорганізації, переходу від свободи (спонтанності) до несвободи (порядку).

## Висновки до другого розділу

При всіх історичних модифікаціях філософія завжди залишиться способом інтеграції різних форм пізнавальної діяльності, способом комунікації між різними видами культуротворчості, які далеко розійшлися. Існуючі спроби системного синтезу не можуть претендувати на всеоб'ємність, оскільки усвідомлюють свою гіпотетичність. Проте актуальним залишається здатність філософії до духовної культури і мислення – продуктивного, креативного, пошукового. Неможливість вибудувати всеоб'ємні системи не означає, що філософія втратила систематичний характер. Духовність, інтелект – це завжди намагання поєднати в одне різні факти і явища. Філософія завжди була і залишиться, незважаючи на різні, в тому числі постмодерні трансформації, виразом одного з вищих проявів інтелектуалізму. Тому вона не може не бути системною.

Якісно новим проявом сучасності стала глобалізація, яка, породжуючи нові кризові явища, об'єднує світ на нових умовах. В теоретичних міркуваннях ключовою для розуміння глобалізації постає її просторово-часова конфігурація. Для неї характерна турбулентність, породжена інформаційно-телекомунікаційною революцією. Глобалізація змінила як економічну, так і політичну картину світу, в якій держава виступає масштабною проекцією парадигми соціальних зв'язків. Соціоепістемологічний вимір культурної глобалізації включає в себе соціальну ідентичність, соціальні погляди, когнітивні стилі, соціальний контроль тощо. Функціонування глобального комунікаційного простору обумовлено технологічними умовами і можливостями, а також мовою спілкування, єдиною для цього простору. Розвиток засобів інформаційних комунікацій спричинив глибоку трансформацію у сприйнятті людиною самої себе і свого місця в світі, способи її самоідентифікації. В цілому трансформації всіх форм соціального життя в контексті глобалізації демонструє новий світ життя людини.

Сучасна соціокультурна реальність, що постає в якості «світу людей» з його кризами, динамікою, кардинальними трансформаціями, є результатом тих глибинних процесів, які відбулися за останні десятиліття в його інфраструктурі.

Глобалізація надає всім процесам якісно нові риси, оскільки порушується динамічна неперервність системи в цілому. Вона несе в собі нові ризики і веде за собою зростання нестабільності, невизначеності, некерованості. В той же час вона створює нові можливості, одночасно розширюючи діапазон нових викликів. Соціофілософський і соціоепістемологічний вимір культурної глобалізації включає в себе соціальну ідентичність, соціальні погляди, соціальний контроль. А також символічні комплекси, котрі визначають стиль сприйняття і способи реакцій на дану реальність.

Важливе значення для розуміння сучасності має проблема свободи в співвідношенні раціонального та ірраціонального. Проблема істинного знання ствердила себе в раціональному, яке в гносеологічному аспекті є логічно обґрунтованим знанням предмета. В ірраціональному заявляє про себе життєвий імпульс, наповнений творчою енергією. Наявність раціонального знання визначається як раціоналістами, так і ірраціоналістами, але відношення до них різне. Ірраціональне не тотожне метафізичному, хоча і перше, і друге спрямовані на пізнання глибинних основ буття людини.

Факт існування глобального світу як світу сучасної цивілізації обумовлений розвитком свободи. Вона активізує прогрес цивілізації, її складність і неоднозначність. Сама сучасність є результатом складних соціальних процесів. В ході тривалої еволюції прості форми соціокультурної, політичної, економічної самоорганізації вибудовувались в ієрархію як контрольованих (раціональних), так і спонтанних (ірраціональних) процесів, стверджуючись в становленні при мінливості викликів оточуючого середовища. Виявляючи глобальні тренди і параметри порядку складної динаміки, виникає шанс втілити в життя продуктивні тенденції. До них належить проблема взаємовідношення «свободи» і «несвободи», яка корелюється з раціональними та ірраціональними процесами, що відбуваються в сучасному світі. Творчість як умова і результат свободи невід'ємна від знання, яке в синтезі раціонального та ірраціонального обумовлює спонтанність соціального та індивідуального.

### РОЗДІЛ III. ІНТЕНЦІЇ РОЗВИТКУ СУЧАСНОГО ЗНАННЯ У РЕФЛЕКСІЯХ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Розуміння сучасності обумовлене рівнем осмислення теоретичних і практичних результатів цивілізаційного поступу. Їх множинність викликає різні оцінки і визначення, які знаходять подальшу мисленнєву інтерпретацію. В силу чого постає необхідність переосмислити природу інтерпретації, її місце і роль в інтелектуальній та пізнавальній діяльності. У гуманітарному знанні інтерпретація розуміється як тлумачення текстів, операції по встановленню їх смислів в процесі читання, у лінгвістиці – як когнітивний процес і одночасно результат у встановленні розумінні мовних дій. Багато проблем інтерпретації, пов'язані зі знаком, змістом, значенням, вивчаються в семантиці. Герменевтика поставила проблему інтерпретації як способу існування, тим самим виводячи цю, здавалося б, окрему процедуру на фундаментальний рівень буття і знання самого суб'єкта.

Інтерпретація має основоположний характер і присутня на всіх рівнях мисленнєвої діяльності, починаючи від простого поняття і закінчуючи складними теоретичними конструкціями, що передбачає вирішення насамперед власне філософських, а потім і спеціальних епістемологічних її проблем. До них в першу чергу належать об'єктивність, обґрунтування, нормативні принципи й правила, критерії оцінки й вибору конкуруючих інтерпретацій. Особливо, якщо мова йде про соціальні, політичні, культурні проблеми, які стосуються безпосереднього життя людини. В даній ситуації інтерес представляє виявлення специфіки філософської інтерпретації, через яку відкривається можливість формувати і удосконалювати процес одержання знання, а через нього нові перспективи розуміння природної та соціальної реальності. Але для цього потрібно в'яснити основні параметри становлення нового знання в дискурсах сучасної і постсучасної філософії та соціально-гуманітарного знання в цілому.

### **3.1. Становлення нового знання в параметрах пізнавальних ситуацій**

Сьогодні стало очевидним, що гносеологія (або епістемологія) в її традиційному розумінні, по суті, втрачає своє фундаментальне положення в структурі філософського знання. В силу чого актуальним стає питання: чи повинна вона бути реформована, чи настав час відкинути подібний підхід до пізнання, як застарілу парадигму, і замінити її певним спектром дисциплін та підходів як різноманітних іпостасей пізнання? Зрозуміти, у якому напрямку буде розвиватися філософія пізнання, як основа мисленнєвої діяльності, можна лише усвідомивши попередній досвід й тенденції, які намітилися в результаті його узагальнення. Філософія пізнання, як і вся філософія в цілому, стоїть перед проблемою відношення до класичної традиції та раціональності як способу мислення. Чи повинна вона бути остаточно переборена й відкинута, на чому наполягали представники неокласичного і постнеокласичного способу мислення, або перейде в наступні епохи, будучи багато в чому переосмисленою, переоціненою та істотно доповненою?

Необхідність подальшої розробки проблем сучасного знання вимагає перегляду традиційної теорії мислення і пізнання, їх природи, статусу, понятійного апарата й можливостей модифікації. Здійснення цих процесів відбувається в нинішньому філософському й науковому контекстах із застосуванням нових ідей, образів і понять, із пропозицією інших інтерпретацій і тлумачень пізнавальної діяльності й знання. Продуктивним для розуміння природи знання і мислення у філософії, що має вікові традиції, є застосування сучасних уявлень про буття ідеальних сутностей і віртуальної реальності. У певному значенні це не прийнятно для традиційної епістемологічної проблематики, але в той же час тісно пов'язано з антропологічним й інтерсуб'єктивним баченням мислення і пізнання, з давніми дискусіями про буття й реальність ідей. Як саме знання, так і вчення про нього наповнені незвичними феноменами – «віртуальними об'єктами», які продукуються не тільки

електронними системами, що найчастіше стають предметом уваги, а й також «взаємодією людини з іншими людьми в комунікації, у різних формах текстових та інших діалогів» [200, с. с. 22]. Уявляється, що певного роду цілісні, відносно самостійні структури філософського знання про процес пізнання, існування й функціонування яких зафіксовано й перевірено часом, можуть розглядатися як свого роду віртуальні об'єкти, реальність яких має особливу природу. Це ідеальні конструкти, створені філософуючим розумом, прийняті науковим, інтелектуальним співтовариством. Набувши самостійного легітимного статусу нормативних та інструментальних сутностей, вони пропонують напрямки й форми пізнавальної активності в різних формах соціально-гуманітарної діяльності.

Саме таким об'єктом постає класична загальна теорія пізнання, або гносеологія, що сформувалася в історії філософії як певний абстрактно-понятійний, і в цьому значенні віртуальний конструкт, що пропонує бачити й інтерпретувати діяльність людей у суб'єктно-об'єктному аспекті, спираючись на метафори розуму, виходячи з ідей відображення й репрезентації. Впродовж століть у європейській культурі мислення і пізнання явно або неявно панує суб'єктно-об'єктна гносеологія, що робить визначальний вплив не тільки на різні філософські, наукові, взагалі на теоретичні проекти і конструкції, але й на різноманітні методики в сфері навчання й освіти. Саме опозиція суб'єкта й об'єкта, яка в її множинних іпостасях персоніфікувала раціональність, була базовою для систематичної філософії, основою її «науковості». Усе, що виходило за межі цієї опозиції або мало відношення до сфери «до суб'єктно-об'єктних відмінностей, розглядалося як ірраціональне, що випадає із предметного поля теорії пізнання, взагалі з раціональної філософії та раціонального мислення і знання» [200, с. 23].

Неповнота, нереальність, невідповідність цієї теорії як віртуального конструкта дійсним подіям і процесам у пізнавальній діяльності людини, неприкладність її принципів і категорій безпосередньо до конкретного пізнання й до його історії, існують давно. Це породило безліч різних спроб пояснити

природу мислення, удосконалити її, або просто відкинути й запропонувати нові способи розуміння й бачення пізнання, тобто розробити інші за природою вчення про мислення. У першому випадку до уявлень, понять і принципів, що прийшли із природничих наук, прагнули додати методологічні принципи й категорії «наук про дух» (культуру), як це намагалися зробити представники екзистенціально-герменевтичної традиції в цілому. У другому випадку, як правило, розроблялася нова онтологія пізнання й знання, на основі чого пропонувалися нові принципи й категорії розуміючої й пояснюючої мислення структури. Найбільш радикальними для нашого століття були Л. Вітгенштейн, М. Гайдеггер, Дж. Дьюї, які просто відкинули традиційну теорію пізнання і мислення, не вважаючи за розумне піддавати її критиці, оскільки вона являє собою «змішання соціальних практик і постульовані психологічні процеси», де «домінували візуальні метафори греків»; а поняття істини як «точної репрезентації» реальності «є автоматичним і пустим компліментом, що відпускають тим вірам, які допомагають нам робити те, що ми хочемо» [248, с. 6], – писав Р. Рорті.

Зазначимо, що традиційна гносеологія не виникла як загальна й не була вченням про пізнання в цілому, на відміну від вчення про спеціалізоване наукове пізнання. Дослідження з історії науки й філософії показують, що вже в попередні епохи почали формуватися вчення про принципи, методи, способи наукового пізнання, які потім були поширені на пізнання в цілому. Так, Платон розповсюдив піфагорійський теоретизм на оцінку людської пізнавальної діяльності в цілому й тим самим перетворив його в загальногносеологічну концепцію раціоналізму. На початку XVII століття Ф. Бекон розробляв гносеологію «емпіричної» науки, а Дж. Локк пізніше порахував за можливе поширити принципи беконівського емпіризму на людське пізнання в цілому. Тим самим була побудована перша загальногносеологічна концепція мислення сенсуалістичного типу або сенсуалізм. При цьому за межами загальної теорії пізнання залишилася величезна область позараціонального, позанаукового знання, тобто всього того, що повинно бути предметом уваги гносеології, але випадало з її поля зору, оскільки «не відповідало



критеріям об'єктивності природничонаукового знання, на яких базувалася теорія пізнання і наукового мислення» [200, с. 24].

Даний контекст вимагає уточнення вживання терміна «теорія пізнання» (гносеологія). Все частіше його заміняють терміном «епістемологія», як теорії наукового пізнання і мислення. За минулі століття саме сполучення слів у терміні «теорія пізнання» набуло силу забобону, і, як правило, ніхто вже не замислюється над тим, чи правомірно говорити в цьому випадку про теорію, і якщо так, то в якому сенсі. В епістемології теорія – це розвинена форма організації наукового знання, яка в ідеальному випадку передбачає дедуктивний метод побудови й виведення знання – логічних наслідків, одержуваних з необхідністю із системи аксіом або достовірних посилок. Строга дедуктивна структура теорії відповідає вимогам несуперечності й повноти при виконанні головних функцій – пояснення й передбачення. Однак такого роду «теорії» – у точному й повному сенсі цього терміна – мають місце в природничих, математичних науках, тоді як гуманітарне знання оперує поняттям «теорія» у широкому значенні, як певною концепцією, сукупністю поглядів мислителя, певною системою висловлювань, не пов'язаних твердою дедуктивною послідовністю, строгим обґрунтуванням і доказовістю. Очевидно, виникнуть великі труднощі, якщо ми в кожному випадку будемо мати на увазі теорію в точному значенні, яку характеризують цілісність, логічна зв'язність і несуперечність, виводимість змісту з вихідного базису – понять і тверджень – за логіко-методологічними правилами й принципам. Скоріше, мова йде «про теорії в широкому значенні, як про комплекс поглядів, уявлень, ідей, спрямованих на пояснення, на інтерпретацію знання, пізнавальної та мисленнєвої діяльності» [200, с. 25], – вважає Л.А. Мікешина.

В своїй праці «Наука й осмислення» М. Гайдеггер, щоб дійти до справжнього, глибинного смислу слова «теорія», здійснює етимологічно-герменевтичні розвідки, прагнучи пожвавити «замовклі смисли» або, принаймні, нагадати про них. З'ясовується, що «теорія» у ранньому, успадкованому від греків, але нітрохи не застарілому сенсі є «увага до істини», «вглядання в образи», споглядання. Але сучасна теорія постає вже як розгляд дійсності, і хоча в

теоретичності робиться ставка на чистоту осмислення дійсності, «проте сучасна наука як теорія в значенні розгляду є рішуча обробка дійсності», і ця обробка полягає, насамперед, у тому, що «дійсне фіксується у своїй присутності за способом предметного протистояння. Наука відповідає предметній протипоставленості всього наявного тому, що вона зі свого боку як теорія власне й доводить дійсне до предметного протистояння. ...Дійсність задалегідь бачиться як предметна множина, готова для дослідного осмислення» [302, с. 244-245], – зазначає М. Гайдеггер.

Вказані ідеї німецького мислителя є значимими не тільки для розуміння природи наукової теорії, але й для «відновлення» вихідного смислу теорії пізнання. Вчення про пізнання було наділено статусом теорії в точній відповідності з пануючими ідеалами класичного природознавства і раціонального мислення. Вона як наукова теорія повинна проявляти, за М. Гайдеггером, «увагу до істини» і, що особливо істотно, у своєму розгляді пізнання дійсності повинна здійснювати ту саму мисленнєву обробку, у результаті якої все пізнання й світ, який стоїть за ним, виявляються в позиції «предметного протистояння» [302, с. 245]. Останнє постає умовою актуалізації мислення. Це привело до важливих наслідків, головний з яких – виникнення опозиції «суб'єкт-об'єкт» і, відповідно, інтерпретація всієї пізнавальної ситуації з погляду суб'єктно-об'єктного протистояння. При цьому й сам суб'єкт з його відчуттями, сприйняттями й всіма іншими властивостями й відносинами також був явлений мислителю в предметній опозиційності, що розглядалася як умова ствердження істинності, вірогідності й науковості.

Важливим є аспект проблеми теорії пізнання й мислення, пов'язаний з її статусом і природою. Вона, по суті, мала справу тільки зі спеціалізованим науковим знанням у його теоретичній і емпіричній (теж науковій) формі. Однак, як показали подальші дослідження, неправомірно перебільшувати значимість теоретичного пізнання, роль ідей, картини світу в суспільстві, де лише деякі зайняті теоретизуванням, виробництвом ідей, але практично всі причетні до якого-небудь знання в різних його формах, у тому числі до буденного. Саме з

останнім безпосередньо пов'язане соціософське розуміння знання, яке має справу із «соціальним конструюванням реальності» [25, с. 30-31], що ніяк не знаходить пояснення в традиційній теорії пізнання, що постає в цьому випадку в черговий раз як «віртуальний феномен».

Необхідно враховувати, що існує досвід й інших філософів, які зверталися до проблеми теорії пізнання як теорії. Гносеологічний або методологічний аналіз має справу з науковими поняттями, які експлікуються в рамках самого способу побудови цих понять, з посилками й допущеннями, на яких базуються теорії різних рівнів, зі зв'язками й ієрархією цих рівнів – з усім тим, чим неявно, часто не усвідомлено, оперує вчений і що приховано в предметних термінах даної науки. Експлікація цих неявних компонентів вимагає спеціальної додаткової роботи й застосування особливих методів, що й здійснює філософ (гносеолог, методолог), однією з вирішальних функцій якого є також мисленнєве оцінювання того, що і як здійснив учений у своїй теоретичній діяльності. Але в такому випадку виявляє себе важлива особливість: традиційна «теорія пізнання є нормативна або «законодавча» теорія пізнання. Вона експлікує зв'язки й смисли, що регулюють вираження пізнавальних формацій, і експлікує їх з погляду того, якими ці останні повинні бути. Тим самим, «вона ставить собі завдання пропонувати деякі норми самому пізнавальному процесу, пояснивши й узагальнивши ідеальний смисл його об'єктивності й тих зв'язків, у яких ця об'єктивність фактично досягається й усякою свідомістю розуміється і осмислюється» [183, с. 13-14], – вказує М. Мамардашвілі.

Отже, перед нами теорія пізнання, яка розуміється як певна множина «ідеально-конструктивних утворень», або специфічний, віртуально існуючий феномен, створений абстрактним мисленням, що мислить за допомогою розуму і володіє особливими характеристиками і ознаками. У цій якості теорія пізнання має справу тільки з ідеальними сутностями усередині самого знання, утворюючи її абстракції не фіксують «фізичні» реальності, а тільки ті, що філософ мислить «зсередини поняття, перебуваючи усередині його уявної сутності»; нарешті, вона

«привласнює» собі право «пропонувати норми самому пізнавальному процесу як процесу мислення» [200, с. 29].

Традиційна теорія пізнання не має своїм об'єктом реальний природничо-історичний процес пізнавальної діяльності людини; її класифікації, поняття, основні розділи, сам її спосіб мислення не можуть бути застосовані для відтворення реального розвитку й історії науки і людського пізнання. У цьому М. Мамардашвілі, вбачає причину виникнення дилеми еволюціонізму, кумуляції й інших як би несумісних (у рамках даної теорії пізнання) процесів. Ми «не маємо ніяких понять, які б дозволяли нам фіксувати саме реальність пізнавальних змістів, відмінну від самих цих змістів, які ми, чисто менталістським чином розуміючи, розуміємо, перебуваючи усередині них...» [183, с. 17]. І він ставить завдання зміни самого «описового апарата» теорії пізнання, оскільки ми не маємо необхідних засобів для характеристики та опису акту пізнання як реальної події, природного життя або історії науки. Необхідний інший, новий погляд на пізнання, інший спосіб його осмислення, оскільки «справжня теорія пізнання все-таки можлива, – вважає М.К. Мамардашвілі. Але лише за умови, що вона описує й формулює не норми, у яких повинен виконуватися пізнавальний акт..., а є органічною в тому розумінні, що виявляє й потім описує утворення, що мають власне, природне життя, продуктом якого є наші думки, і спостереження якого дозволяє формулювати закони як необхідні відносини, що витікають з природи речей, а не правила, які мають вселенський або універсальний характер» [183, с. 19].

Сьогодні існує прагнення побудувати нову онтологію пізнання без категорій суб'єкта й об'єкта, без відображення й діяльності свідомості, шляхом виходу за межі «мисленнєвого поняття знання як продукту особливої пізнавальної діяльності», шляхом визнання того, що суб'єктно-об'єктний розподіл – лише окрема форма або рефлексія пізнавальної установки, а саме знання – це «епіфеномен непізнавальних процесів», що відтворюється «повсюдно й повсякчас» [125, с. 19-20]. Знання розглядається як атрибут людського буття, культурно-історичний феномен, обумовлений факторами часу й простору,

різними формами практик, теоретичної і мисленнєвої діяльності. Включаються всі форми поза- і донаукового знання (зокрема, магія розглядається як граничний досвід, де також здійснюється рішення практично-пізнавальних завдань), виявляється типологія соціокультурних контекстів пізнання, досліджується «сукупний пізнавальний процес». Тим самим предметне поле неklasичної теорії пізнання гранично розширюється, вона стає історично й гуманітарно орієнтованим синтетичним знанням і способом мислення, яке переборює «голий теоретизм», обмежену автономність із її внутрішніми законами, що не мають відношення до реальної пізнавальної та мисленнєвої діяльності й, відповідно, переборюється віртуальне існування того, що називалося «теорією пізнання». Зрозуміло, це не вичерпне вирішення проблеми. Але, «переборовши істинно зовнішнє співвіднесення когнітивного й соціокультурного, можливою концепцією пізнання є та, що тісно пов'язана з реальним процесом, умовами й стимулами цього найважливішого виду людської діяльності» [200, с. 32].

Отже, цілком реально сьогодні усвідомлюється недостатність і свого роду «позазнахідність» (термін М. Бахтіна) традиційної теорії пізнання стосовно реальної пізнавальної діяльності людини, до форм і особливостей одержуваного нею знання, до самих видів цієї реальності. Відповідно, з одного боку, іде пошук реального предметного поля й об'єкта філософського вчення про пізнання, про його онтологію. З іншого боку – понятійного апарата, шляхів і принципів синтезування різних когнітивних практик і типів досвіду для створення не штучного віртуального «теоретизму», а сучасної концепції реального пізнання і мислення, укоріненої у всіх видах діяльності людини, де існує можливість виникнення знання.

По суті і сьогодні багатьма вченими не усвідомлюється, що будь-яке наукове дослідження перебуває під пресом анонімного віртуального суб'єкта в тій мірі, у якій дослідження здійснюється в рамках конкретної парадигми, напрямку, школи, із застосуванням певного понятійного апарата, системи неявно або явно прийнятих конвенцій, способів репрезентації, моделювання, а також принципів інтерпретації, розуміння й пояснення. Парадоксально, але існування цього

«віртуального суб'єкта» як свідомості, яка спостерігає, взагалі тісно пов'язане з позицією наївного реалізму ряду дослідників. Наївний реалізм, що опирається на уявлення про пізнання як про відображення й копіювання, усе ще присутній в якості однієї з світоглядних передумов наукових досліджень, що також говорить про вплив буденної свідомості, глибинної інтуїції й здорового глузду на уявлення рядового дослідника. У цьому випадку проявляється вплив наступних принципів наївного реалізму: людина бачить світ таким, який він є, тобто «природно»; інші мають такий же суб'єктивний досвід, і це «нормативно»; відмінність моєї думки від думок інших суб'єктів заснована на чомусь іншому, побічному (ідеологія, цінності), не пов'язаному з «природною» безпосередньою «реєстрацією об'єктивної реальності» [249, с. 35-36].

У цілому можна відзначити, що суб'єктно-об'єктне й «картинне» бачення світу має, по суті, віртуальну природу й онтологізується, реїфікується не тільки тому, що вкорінено в науковому мисленні, але й у силу того, що одержало в культурі статус соціально запропонованих типізацій, проектування власне людських смислів на реальність здійснюваного в процесі конструювання світу. Під поняттям «реїфікація» розуміється один із способів створення віртуальних об'єктів особливого типу, які «об'єктивуються» за допомогою їх «опредметнення» і розуміються по аналогії з предметами «позалюдського» (трансцендентного) світу в різних видах дискурсу. В якості реїфікації також можуть розглядатися теоретичні системи різних видів складності, що справедливо стосовно традиційної теорії пізнання, котра, з її ідеями і метафорою відображення, а також суб'єктно-об'єктними відносинами, давно онтологізована в європейській філософії і культурі [200, с. 35]. Сьогодні повинно бути усвідомлено, що введення суб'єктно-об'єктного віртуального світу у філософію й наукове пізнання стало високопродуктивним прийомом абстракції, раціоналістичного ідеального осмислення пізнавальної діяльності й самого знання. Разом з тим очевидна неповнота суб'єктно-об'єктних відносин, і також зрозуміло, що створення цих граничних абстракцій несе на собі відбиток ідеалів, критеріїв, уявлень класичного мислення. Необхідно брати до уваги й не менш

фундаментальне суб'єктно-об'єктне відношення в пізнанні, у діяльності взагалі, у якому втілюється ідея цілісності людини, відбувається подолання того окремого гносеологічного суб'єкта, який представлений у суб'єктно-об'єктному відношенні, мисленні і пізнанні.

У сучасній філософії суб'єктно-об'єктні відносини мислення досліджуються шляхом розгляду діалогу, відносин «Я – Ти», «Я та Інший», феномена інтерсуб'єктивності, поняття «комунікативної раціональності», проблемного дискурса, які, у свою чергу, виникають як різні випадки і прояви «віртуальної реальності». Вона виникає, продукується в процесі взаємодії людини з іншими людьми, формуванням особливої «сфери між» [41] (М. Бубер), що заново конструюється або зникає по мірі людських комунікацій і постає носієм людської активності. Пізнання суб'єктивної реальності, що постає в якості «вихідної форми всякого знання», і проблеми «іншої свідомості» мають «першорядне значення для осмислення актуальних питань сучасної епістемології» [200, с. 37]. Дослідження проблеми віртуальної реальності діалогу показує, що «наступає новий етап у розвитку наукового детермінізму – етап дослідження інтегральної якості, що виникає в процесах взаємодії елементів цілого. У даному контексті ідеальне виступає в просторі між об'єктом і суб'єктом, його неможливо експериментально виявити ні на стороні об'єкта, ні на стороні суб'єкта, узятих ізольовано один від одного. Людська сутність знаходиться в діалозі Я і Ти й тому Я незмінно виявляється віртуальним» [197, с. 202].

Потрібно зазначити процес деонтологізації категорій «суб'єкта» й «об'єкта», а також пошук нових «позасуб'єктно-об'єктних» підходів. Разом з тим очевидно, що підхід до аналізу пізнання в його сучасній інтерпретації не вичерпав повною мірою свій потенціал, тим більше в тих областях знання, де необхідні формалізація й математизація знання. Однак вимога перебороти граничну абстракцію категорії «суб'єкт», її «чисту віртуальність», трансцендентальність, – вимога, що повинна бути реалізована [197, с. 208]. І теорія пізнання в цілому, і абстракція «людина, яка пізнає» повинні мати безпосереднє відношення до реального, «живого» пізнання нового мислення, яке допускає звернення до інших

понять, підходів, досвід яких накопичений у герменевтиці, у філософії життя, екзистенціалізмі, у філософській антропології, постмодерністських дискурсах, синергетичному підході.

Нове мислення дало багато нових когнітивних практик, запропонувало нетрадиційне філософське осмислення минулих. Серед них: так званий «лінгвістичний поворот», при якому «теорія пізнання» замінюється «теорією значення» й деяких інших вчень про мову; феноменологічні підходи до пізнання; герменевтичний досвід, виражений у загальній теорії розуміння й інтерпретації; практики деконструктивізму й постмодернізму. Особливе місце зайняла еволюційна епістемологія; розвивається практика досліджень позанаукового знання; накопичується досвід вивчення знання й пізнавальної діяльності у зв'язку з новими комп'ютерними технологіями. Іншими словами, виникли різні практики когнітології з її сценаріями, ситуаційними моделями й фреймами; нарешті, відбувається осмислення когнітивних феноменів у контексті синергетики [200, с. 40]. Очевидно, що повинні бути сформульовані філософсько-методологічні передумови такого синтезу, і це утворить нові перспективи філософії пізнання і мислення.

Необхідність синтезу і, по суті, синтезу традицій мислення, виокремлює завдання переосмислити роль і місце людини, яка пізнає. Традиційно, відповідно до ідеалів класичної науки, людина повинна бути елімінованою з результатами пізнання, оскільки саме це розглядалося як умова об'єктивності знання. Інша умова, що гарантує об'єктивність у раціональній традиції мислення – озброїти того, хто пізнає, методом, правильним способом опису й пояснення реальності. Правильність і важливість цих моментів не піддавалися сумніву в систематичній теорії пізнання. Однак в інших когнітивних практиках, зокрема в роботах Ж.-П. Сартра, вони розглядаються дещо несподівано, а саме як «логічний диктат», панування безстрашності, а слідування правилам і методам, логічній необхідності – як тоталізація, «рятування» людини, що пізнає, від свободи, коли «тягар вибору й відповідальності скинуто» [255, с. 12-13].



Постає питання: чи піде філософія пізнання в наступному столітті шляхом побудови філософії пізнання як «строкої науки», прагнучи представити суб'єктно-об'єктні відносини в усе більш міцних абстракціях? І тоді дійсно наступить «смерть суб'єкта», про що писали структуралісти та їхні послідовники; тобто з філософії пізнання людина зовсім зникне, за виразом М. Фуко, «як зникає обличчя, намальоване на прибережному піску» [294, с. 43-44]. Однак сьогодні вже цілком виразно проявилася й протилежна тенденція: не тільки зберегти суб'єкт, але представити його в теорії пізнання як цілісність, у єдності відчуття, мислення й діяльності, що відповідає іншій традиції європейської філософії – «екзистенціально-антропологічній, не менш важливій, ніж абстрактно-гносеологічна, розумова-раціональна, але існуюча в її тіні й до пори пригнічувана нею» [200, с. 42].

Необхідно також враховувати подальший розвиток систематичної філософії пізнання на основі синтезу когнітивних практик, а також діалогу двох традицій – мисленнєво-раціональної у її сучасному виді й екзистенціально-антропологічної. Зрозуміло, при цьому необхідно визнати, по-перше, історичний характер суб'єктно-об'єктної парадигми пізнання й, по-друге, визнати право створювати когнітивні практики поза цією парадигмою. Головні принципи такого синтезу й діалогу – це, насамперед, ті, що йдуть від класичних традицій, – такі, як укорінення пізнання в бутті (сущому), єдність і категоріальна опозиція суб'єкта й об'єкта, розрізнення емпіричного, трансцендентального й екзистенціального суб'єкта, а також раціональність і наступність у мисленнєвій діяльності й ряд інших. Як підкреслює В. Лекторський, проблематика знання стає центральною для розуміння сучасного суспільства й людини. При цьому серйозно змінюється розуміння знання, розширюється, у порівнянні із класичною епістемологією, «поле вивчення знання й пізнання». Складна некласична епістемологія сьогодні відмовляється від скептицизму, фундаменталізму й суб'єктоцентризму, звертаючись до «нового розуміння «внутрішніх» станів свідомості, ментальних репрезентацій і самого Я», що породжує безліч нових проблем, які були відсутні в традиційній теорії пізнання [168, с. 6-7]. Необхідно також осмислити й

застосувати нові інтелектуальні принципи, частина з яких сформульована постмодернізмом.

При здійсненні діалогу або синтезу когнітивних практик може бути врахований значний і успішний досвід різного роду «інтерференції» і сполучень, як у випадку класичних прикладів: «щеплення» герменевтичної проблематики до феноменологічного методу П. Рікером [177]; з'єднання ідей феноменології, герменевтики, аналітичної філософії й філософії мови К.-О. Апелем [14]; здійснений Г.Г. Шпетом синтез феноменологічних, герменевтичних ідей та ідей концепції свідомості. Відповідно до екзистенціально-антропологічної традиції й, по суті, на основі принципів постмодернізму дослідники звертаються до досвіду гуманітарного знання й до філософських теорій, що враховують цей досвід. Один з позитивних наслідків принципів постмодернізму, істотних для синтезу когнітивних практик, – це розуміння необхідності «розхитати» звичне бінарне мислення в опозиціях, зняти спрощену редукцію до протилежних, взаємовиключних моментів за принципом диз'юнкції (або/або). Можливі для цього шляху більш складні відносини (наприклад, суб'єктно-об'єктна взаємодія в контексті суб'єктно-суб'єктних відносин); доповнювальність, гармонізація, одночасність «замість» або «поряд» з опозицією; «герменевтичне коло» (кругова структура розуміння); визнання правомірності не однієї, а декількох парадигм (мультипарадигмальність); інші прийоми, які вимагають змістовної рефлексії й аналітичної роботи, що не зводиться до виявлення протилежностей [200, с. 44].

Необхідно врахувати один із провідних принципів постмодернізму, висунутий ще П. Фейєрабендом, – *anything goes!* – все піде! Зрозуміло, це принцип екстремальний і не може бути прийнятий у такій категоричній формі, якщо синтез здійснюється в рамках систематичної філософії пізнання. Однак у певному аспекті він також важливий, оскільки ставить у гострій формі проблеми релятивізму й еkleктики, небезпека яких обов'язково присутня при реалізації стратегії синтезу й діалогу. Сьогодні стає усе більш очевидною необхідність «повернутися обличчям» до цих проблем, зрозуміти, що вони відбивають не просто методологічні й інші помилки людини, що пізнає, але часто саме

«людський вимір» пізнання. Очевидно, що ця небезпека породжена не тільки застосуванням принципів постмодернізму, але й прагненням гуманізувати філософію пізнання, замінити абстрактного, «окремого» суб'єкта цілісною людиною, що пізнає, із включенням всіх тих властивостей, від яких відволікалися, – від емпіричної конкретності, мінливості, історичності й інших. У цілому для прагнення до діалогу, «вслуховування» у багатоголосся різних мисленневих практик пізнання з метою подолання доктринального ізоляціонізму потрібен не стільки критичний аналіз, скільки «синтез когнітивних практик, принципове визнання й розвиток поліпарадигмальності, – це позиції, які є методологічно продуктивними» [200, с. 45].

Вказані проблеми можуть бути вирішені, якщо прийняти, що головна основа синтезу – сама пізнаюча людина, філософське мислення якої повинно бути вибудоване немовби заново. Така абстракція може стати основою й передумовою синтезу не тільки вказаних раніше когнітивних практик, але також об'єднання ідей і досвіду феноменології, герменевтики, екзистенціалізму, постмодернізму, персоналізму при подальшому розвитку філософії пізнання, пізнавальної діяльності та мислення. Тому в основі діалогу й синтезу, як головні, повинні лежати два фундаментальних принципи. Це, насамперед, принцип довіри суб'єктові, правомірність визнання і прийняття якого знаходить підтвердження не тільки в історії філософії й науки, але й у принципах еволюційної епістемології, яка розглядає життя як процес пізнання, а пізнавальний апарат – як результат коеволюції природних і соціокультурних факторів [190]. Інший принцип: цілісна людина, котра пізнає – цілісна філософія пізнання: він виражає необхідність визнати фундаментальну й продуктивно-евристичну роль цілісної людини в епістемології й філософії науки, що знаходить підтвердження безпосередньо в досвіді сучасного мислення, особливо в практиці екзистенціально-антропологічної традиції [192].

Необхідно враховувати також інше коло проблем, до вирішення яких повинні бути залучені різні когнітивні практики. Зокрема, це в першу чергу вплив соціокультурних факторів на зміст знання, на способи й результати пізнавальної

діяльності; перетворення зовнішніх ціннісних факторів у внутрішні когнітивні й логіко-методологічні детермінанти. Ситуація панування в традиційній теорії пізнання ідеалів класичного раціоналізму, виключення з області гносеологічних інтересів практичного й духовно-практичного, «позанаукового» типів знання вимагають «подолання цих традицій, ставлять завдання епістемологічного переосмислення ціннісних орієнтацій суб'єкта й проблеми релятивізму в пізнанні, а також раціонального й ірраціонального, їхнього співвідношення й типів» [200, с. 46].

Розвиток епістемології (теорії пізнання) допускає сьогодні осмислення різних форм взаємодії суб'єктів пізнання, які виходять на передній план при сучасному розумінні пізнання як комунікативного процесу, здійснюваного, згідно К.-О. Апеля, «необмеженим комунікативним співтовариством» [14, с. 36]. Внаслідок цього виникають нові форми трансактивної дії, або трансакції, а в епістемології формується «консенсусна теорія істини» [14, с. 37]. Діалог і взаємодія різних видів наукового знання і мислення, у тому або іншому аспекті завжди присутні в науці, сьогодні стають провідним прийомом її розвитку. Дана проблема часто досліджується в якості міждисциплінарного підходу, як взаємодія наукових дисциплін; при цьому процеси усередині, в змісті знання, їх вплив на розуміння істини, суб'єкт-суб'єктні відносини, тобто власне епістемологічні аспекти, залишаються за межами такого підходу. Формується особливий тип ученого, котрий переборює вузьку спеціалізацію і принциповість обмеженого мислення, вписуючи конкретну проблему у великий контекст багатьох і різних наук.

Один з відомих учених цього типу У. Еко звертається в пошуку вирішення проблем одночасно до теорії інформації, семіотики, математики, фізики, до соціальних аспектів науки й мистецтва, до літературознавства, естетики, дзен-буддизму, телебачення, комп'ютера тощо. На основі такої міждисциплінарності У. Еко відкрив нові способи осмислення і досліджує також такі глибинні форми взаємодії й синтезу, як, наприклад, трансакції при розгляді «естетичного впливу» в «відкритому творі», пояснюючи тим самим і саму «відкритість» його й

виходячи в цілому на «відкрите відношення до світу». Він вводить поняття «трансактивна концепція пізнання», яка стверджує, що як тільки відбувається співвіднесення з естетичним об'єктом, пізнання збагачується смисловими відтінками, переживанням, цінностями, значеннями, які глибоко вкорінені в минулому знанні й сприйнятті [325, с. 93-94]. Все це й становить зміст процесу мисленнєвої трансакції, коли суб'єкт привносить у сприйняття об'єкта ще й спогади про минулі сприйняття, завершуючи тим самим оформлення досвіду. Будучи перенесеною в область психології, ця проблема одержує загальнопізнавальний статус, а не тільки характеризує естетичний досвід.

В осмисленні самої ж естетичної форми, вважає У. Еко, у якій «взаємодіють матеріальні фактори й семантичні умовності, лінгвістичні й культурні відсилання, звички сприйняття й логічні рішення», виникають і такі явища, «які естетика не може пояснити в деталях», а тільки загальною. «До цього повинні долучитися психологія, соціологія, антропологія, економіка та інші науки, які досліджують зміни, що відбуваються усередині різних культур» [325, с. 94]. Він досліджував також проблему застосовності/незастосовності до області естетики понять, пов'язаних з теорією інформації, вважаючи, що цей категоріальний апарат «рентабельний», якщо він включений у загальну семіологію.

Сьогодні для науки, пізнавальної діяльності і культури мислення в цілому широко поширений діалог і взаємодія когнітивних практик на основі глобальних метафор. Один з феноменів європейської культури – укорінені в її основах глобальні метафори, що сприяють створенню універсального образу світу, який дотичний і взаємодіє з науковими картинами світу. Насамперед, це метафора відображення, тобто дзеркала, або візуальна, оптична метафора, а також образи «Книги природи», світо-школа, природа-годинник, як передумова й основа для розуміння й формування буденно-емпіричних і наукових уявлень про світ у цілому, про процеси природи й суспільства. Із середини ХХ століття вивчення природи, її змісту і структури, особливої ролі метафор вийшло за межі філології, де вивчається поетична метафора, її місце в риториці, стилістиці, композиції художніх текстів у цілому. Сьогодні метафорична мова всюди, в гуманітарних,

соціально-політичних і ділових текстах. Відбулася «явна експансія метафори в різних видах дискурса, свій аспект проблеми виявили логіки, методологи й філософи, у тому числі в аналітичній філософії й у постмодерністській філософії історії» [12, с. 76-77].

Глобальні метафори в культурі мислення й науковому знанні – це особливий випадок, що допускає розгляд метафори навіть «у ранзі» універсальї культури. У європейській культурі особливо значима й носить загальний характер, що сприяє діалогу пізнавальних практик, «метафора візуальна», і як її окремий прояв «метафора дзеркала» – феномени», що виконують особливі функції в пізнанні й мові, у мистецтві й науці, у релігії й філософії – у культурі в цілому. Візуальне мислення, що існує поряд й у зв'язку з вербальним мисленням, породжує нові образи й наочні схеми, що відрізняються автономією й свободою стосовно об'єкта зорового сприйняття. Вони несуть певне «грунтовне навантаження, роблять смисли видимими й породжують різноманітні зорові метафори, і в результаті – нове мислення» [200, с. 50-51].

Широко представлений як у природних, так і в соціально-гуманітарних науках, обмін парадигмами й народження нових парадигм на межі областей знань, що являють собою продуктивні форми діалогу й синтезу пізнавальних мисленевих практик. Одним з найбільш відомих сучасних «полігонів» різних типів взаємодії різноманітних парадигм є теоретична соціологія, де повною мірою представлений феномен «мультипарадигмальності». Збагатилося саме поняття парадигми, що не пов'язується тепер тільки з концепцією революцій у науці Т. Куна. Епістемологічний і методологічний аналізи проблеми теоретичної єдності соціології виявили фундаментальні проблеми взаємодії парадигм. Це «специфіка мета-теоретичного рівня, основи, принципи систематизації й типології парадигм, можливість і потреба створення загальної соціологічної теорії як метапарадигми, евристичні наслідки взаємодії парадигм і багато інших» [242, с. 58], – вважає Дж. Рітцер.

Як один із продуктивних шляхів конкретного створення нових парадигм і активізації існуючих філософія пізнання розглядає й пояснює шляхи й принципи

формування двох нових парадигм для соціального пізнання й соціальної практики. Вони виникають на основі «лінгвістичного повороту», а також уже існуючих і осмислених у філософії конкретних парадигм у соціальних науках. Завдання, яке стоїть перед наукою, – повернути фундаментальну теорію соціального пізнання й соціальної дії «лицем до реальної людини, яка живе в складному соціальному середовищі» [95, с. 18]. Це обумовлює певну інтеграцію міждисциплінарного наукового знання, а також перегляд когнітивної практики «дроблення» наукового знання про природу, людину й суспільство на безліч різнопредметних дисциплін. Для подолання такої «проблемної ситуації» у науках про суспільство запропоновано досліджувати підґрунтя двох нових, взаємопов'язаних парадигм соціального пізнання – екоантропоцентричної соціології й семіосоціопсихології – теорії соціальної комунікації як універсального соціокультурного механізму. Парадигмальні підстави екоантропоцентричної соціології мають витоки в ідеях екзистенціальної філософії, культурної й соціальної антропології; етології, екології й соціальної географії, а також соціальної семіотики й семіосоціопсихології. Очевидно, такий «синтетичний» підхід дозволить виробити нові соціальні технології, «орієнтовані на зняття протистоянь людини й середовища», що постають у вигляді життєвого простору, де «зливаються воедино природа й люди, речі й тексти». У цьому випадку соціально-діагностична й конструктивно-комунікативна стратегії поєднуються в процес вироблення рішень, сприяючи усуненню існуючого розриву між емпіричним і теоретичним рівнями соціального пізнання [95, с. 19].

Заслужують уваги принципи «тематичного аналізу науки», з яких виходить розуміння такої форми діалогу або синтезу, як «наскрізні» теми й проблеми, способи їхнього розуміння й рішення. В їх контексті у методологічну структуру науки поряд з емпіричним і теоретичним компонентами вводиться також історичний, представлений у вигляді деяких інваріантних тем, до яких постійно звертаються вчені, по-новому проблематизуючи їх і пропонуючи своє бачення й рішення. «Робота по виявленню й класифікації тематичних структур може привести до відкриття певних глибинних рис спорідненості між природним

і гуманітарним мисленням. ...Глибока прихильність деяких учених до певних всеосяжних тем з успіхом може слугувати в якості одного з головних джерел тієї енергії, яка спрямовує їхні зусилля, що ведуть до створення нового знання; ця прихильність доповнює чисто інструменталістські або утилітарні стимули в науці» [306, с. 10-11], – вважає Дж. Холтон.

Існуючи у вигляді методологічної теми, тематичного поняття або гіпотези, цей підхід носить евристично-методологічний, а також регулятивно-пояснювальний характер, тоді як «проблемний аналіз» припускає звернення до об'єктивно складної проблемної ситуації, її предметного змісту й способу її вирішення. Особливий тип «наскрізної» проблеми, на відміну від специфічних, окремих, регіональних – це проблема, що зберігає смисл у різних контекстах тих або інших наукових областей і дисциплін. Зберігається змістовне «ядро» і сама проблемність, але міняються інтерпретації, варіюється понятійний апарат, а головне – формулюються різні рішення. Це розходження може залежати як від специфіки дисципліни, так і від позиції й точки зору дослідника. Однак у цілому навколо «наскрізної» проблеми вибудовується діалог дослідників різних областей знання, відбувається обмін результатами різних пізнавальних і мисленневих практик [100, с. 53].

Епістемологічні, тобто теоретико-пізнавальні особливості «наскрізної» проблеми добре ілюструються на проблемі соціально-гуманітарних областей знання – «методологія індивідуалізму або колективізму», запропоновані вирішення якої ми зустрічаємо у філософії, економіці, соціології, теології тощо. Особливим складним випадком взаємодії когнітивних практик є відома в історії науки тенденція виникнення нових наук на базі діалогу або синтезу спеціальних областей знання й філософії. Прикладом цьому слугує становлення «філософії освіти» як самостійної теоретичної дисципліни. Цей процес ішов протягом усього ХХ століття при дослідженні філософських концепцій освіти як про взаємовідношення двох областей знання, що мають багатолітню історію, а також при виявленні специфічно філософських та епістемологічних проблем освіти в цілому, і педагогіки як науки зокрема. Питання з філософії, психології, соціології



істотно переосмислюються, якщо вони вбудовуються в єдину теоретичну й прикладну педагогіку з її власним об'єктом і предметом. У той же час зберігається й залишається необхідним самостійний філософський аналіз теорії й практики освіти. Фахівці звичайно вирізняють кілька проблем на стику з педагогікою, а вірніше – є філософськими проблемами самої педагогіки, які можна побачити й досліджувати з позицій і засобами філософії [200, с. 54].

В цьому контексті зазначимо, що створення філософії освіти істотно змінює стратегію дослідження освіти. Збагачувалися предмет і методи філософських досліджень із урахуванням досвіду педагогіки; у свою чергу, відбувалася зміна стратегії педагогіки на основі загальнофілософських, епістемологічних і соціально-філософських положень про суспільство, людину й пізнання. На основі вивчення великої «панорами філософських концепцій освіти» дослідники А. Огурцов і В. Платонов прийшли до важливого висновку: «Дві форми дискурсивної практики – філософія й педагогіка, дві форми стратегії дослідження... виявилися взаємодоповнюваними, і поступово почала складатися загальна установка й загальна стратегія... З одного боку, філософська рефлексія, спрямована на осмислення процесів і актів освіти, була заповнена теоретичним і емпіричним досвідом педагогіки... З іншого боку, педагогічний дискурс, що перестав замикатися у своїй області й вийшов на «великий простір» філософської рефлексії, зробив предметом свого дослідження не тільки конкретні проблеми освітньої дійсності, але й найважливіші соціокультурні проблеми часу» [219, с. 21-22]. Дослідження показало, що поряд з великою психологічною, дидактично-методичною, соціально-психологічною емпірією, у педагогіці успішно розроблялися теоретичні концепції, що представляють не тільки безсумнівний змістовний інтерес, але і як форми спеціалізованого гуманітарного знання. Відповідно в цій якості вони можуть бути предметом аналізу логіки, методології й філософії з позицій нового пізнання і мислення.

Інший приклад – методологія становлення когнітивної науки в соціокультурній реальності. Когнітивна наука сформувалася в 70-і роки минулого століття як дисципліна, що досліджує методом комп'ютерного моделювання

функціонування знань в інтелектуальних системах. Надалі головними проблемами стають також типи знання й способи його репрезентації й обробки в людини. Як науку її відрізняє міждисциплінарність, використання комп'ютерної метафори, дослідження феномена багатомірності знання й пізнавальної діяльності. Будучи особливим типом – міждисциплінарною наукою, – вона набула властивості бути «зонтом» для багатьох наук, що інтегрують зусилля й методи вчених різних спеціальностей. Лінгвістика виступає стосовно когнітивної науки як важливе джерело матеріалу устрою когнітивних структур. Стосовно «штучного інтелекту» когнітивні науки представляють свого роду «теорію інтелектуальних машин і механізмів», тобто сконструйованих людиною комп'ютерних пристроїв і їхніх природних прообразів. Перевага когнітивних методів полягає в тому, що вони дозволяють досліджувати форми представлення знань, моделювання розуміння й розпізнавання когнітивних феноменів, бачити наслідки дескриптивної теорії в дії. В когнітивній науці, що формується сьогодні, як ні в якій іншій, «діалог і взаємодія різних когнітивних практик є базовим методологічним принципом, що визначає як специфіку, так і продуктивність цієї області знання, де предметом дослідження є саме знання, його багатомірність і способи представлення в різних сферах» [200, с. 55-56].

У цілому звернення до різних видів і типів case studies, до форм і прийомів синтезу, діалогу й взаємодії в нескінченній множині когнітивних практик переконує в тому, що перед нами особливий рівень «великої» (універсальної, загальнонаукової) методології й філософії науки, у якості передумови й основи якої виступає такий соціокультурний феномен, як комунікативність у культурі й сучасне мислення у соціальному і науковому пізнанні. Проте результати мислення – поняття, ідеї, теорії, концепції, проекти ніколи не залишаються в статичному існуванні, а перебувають в постійній зміні, демонструють нові і нові розуміння, смисли. Все це завдяки інтерпретації, яка виступає інструментом мислення. Постає проблема виявлення її сутності та змісту.

### 3.2. Філософська інтерпретація в процесі формування нової теорії

Досвід розвитку культури мислення в процесі пізнавальної діяльності переконує в тому, що інтерпретація не може бути представлена тільки як логіко-методологічна процедура. Вона існує в якості різноликого феномену на різних рівнях буття суб'єкта мислення. Відповідно, філософський розгляд інтерпретації допускає виявлення її онтологічних передумов, розуміння її природи в різних філософських і наукових концепціях, а також власне епістемологічний аналіз її особливостей.

Принципово важливим для розуміння онтологічних передумов, тобто вкорінення інтерпретації в бутті, є положення Е. Гуссерля про те, що «свідомість (переживання) і реальне буття – це аж ніяк не однаково облаштовані види буття, які мирно жили б один поряд з іншим, часом «сполучаючись», часом «сплітаючись» один з одним. ...Між свідомістю й реальністю дійсно існує прірва смислу» [83, с. 10-11]. Він наполягає на тому, що будь-яка реальність існує для нас через «наділення смислом», а будь-які реальні єдності – це «єдності смислу», які допускають існування свідомості і мислення, що наділяють смислом. Абсолютна реальність неможлива, як неможливий «круглий квадрат», і це зовсім не означає, що, стверджуючи подібне, ми перетворюємо світ у суб'єктивну удаваність за Дж. Берклі. Світ як сукупність всіх реальностей, сама реальна дійсність зовсім не заперечується; вони зберігають всю повноту, як зберігає повноту геометричного буття квадрат, коли заперечується, що він круглий. Абсолютною, за Е. Гуссерлем, постає сама свідомість як «поле», на якому відбувається наділення смислом. Це «поле» постає як «буттєва сфера абсолютних джерел, воно доступне споглядальному дослідженню, і несе на собі нескінченну повноту доступних ясному міркуванню та інтелектуальному пізнанню, відзначених найбільшим науковим достоїнством» [83, с. 31].

Отже, для свідомості, мислення і пізнання реальність не абсолютна, вона завжди наділена смислами й вся єдність світу – це єдність смислів. Сама ж свідомість у цьому контексті абсолютна, оскільки з'являється як буттєва сфера

абсолютних джерел задаваних смислів. Філософська абсолютизація світу «антисмислова» (Е. Гуссерль), вона також далека природному погляду на світ. У більш пізніх роботах, як відомо, поряд з абсолютною, трансцендентальною свідомістю мислитель буде міркувати й про «історичний апіорі», горизонти, про людські смисли науки, «життєвий світ», що істотно змінить уявлення про джерела задаваних смислів. Однак очевидно, що смислополягання й розшифровка смислів, які складають сутність інтерпретаційної діяльності, розглядаються Е. Гуссерлем у сфері такого типу буття, як свідомість, тобто мислення, а реальність – інший тип буття – існує через наділення смислом в процесі пізнання. Абсолютним в даному контексті є те, що людське буття є буття усвідомлене, завжди осмислене, проінтерпретоване [200, с. 273].

На онтологічні аспекти інтерпретації як способу мислення особливу увагу звертав Ф. Ніцше, для якого людина «передбачає перспективу», тобто конструює світ, вимірює його своєю силою, формує, оцінює. Саме «розумне мислення» виникає як «інтерпретування за схемою, від якої ми не можемо звільнитися», і цінність світу виявляється вкоріненою в нашій інтерпретації. Розмірковуючи про це, він пропонує пояснення даному феномену, зокрема стверджуючи, що завжди залишається «зазор» між тим, що є світ, нескінченно мінливий, який устанавлюється, і стійкими, «зрозумілими» схемами й логікою. Завжди можливо запропонувати нові смисли, «перспективи» і способи «осмислити феномени за певними категоріями». Тобто не тільки «схеми» дійсності, з якими працює філософ, але й сама дійсність відкриті для нескінченних мисленнєвих інтерпретацій. Таким чином, Ф. Ніцше на перше місце висуває інтерпретативне, «перспективне» відношення суб'єкта до самого нескінченно мінливого світу, істотно розширюючи всю проблематику й переводячи її в сферу онтології суб'єктивності. «Перспективізм», здатність до інтерпретації обґрунтовується ним як невід'ємна фундаментальна властивість буття суб'єкта, його свідомості. Для нього «існує тільки перспективний зір, тільки перспективне «пізнавання» [214, с. 241]. Тому інтерпретація приймається як фундаментальний момент пізнання та мислення, відношення до життя й світу.

Зазначимо, що у трактуванні сутності інтерпретації М. Гайдеггер переводить її розгляд на екзистенціальний рівень. Інтерпретація, міркування, тлумачення ґрунтуються на екзистенції розуміння, обумовленому ним як спосіб буття Dasein, «тут-буття». Тлумачення формує розуміння, що стає «не чим іншим, але самим собою», «засвоює собі своє зрозуміле» [303, с. 148-149]. Екзистенційно-онтологічна концепція тлумачення і міркування стає для М. Гайдеггера необхідною передумовою й основою похідної, або вторинної, тобто філософсько-рефлексивної, близької до історико-філологічної, «інтерпретації інтерпретації» філософських, художніх і поетичних текстів. Їхній глибинний взаємозв'язок проявляється в тому, що екзистенціальний, дорефлексивний рівень виконує роль горизонту перед-розуміння, від якого ніколи не можна звільнитися, і саме в ньому укорінена «вторинна» інтерпретація. У цілому інтерпретація виявляється тісно пов'язаною з фундаментальними проблемами людського «буття-у-світі», тим більше що самі тексти розглядаються не просто як «службові» знакові структури, «інструменти» спілкування й передачі інформації, але, у першу чергу, як форми репрезентації людської мови, через яку «говорить» саме буття і формується мислення [200, с. 274].

Інший, але не менш значимий, аспект проблеми онтологічних передумов інтерпретації представлений у філософії символічних форм Е. Кассірера. На його думку, людина живе немовби в новому вимірі реальності – в «символічному універсумі», який не протистоїть реальності безпосередньо. Він «занурений» у мовні форми, художні образи, міфічні символи, релігійні ритуали й інші знаки й символи, що надають наявному буттю певні значення й смисли. Філософ називає їх «формами карбування буття», але при цьому маються на увазі не просто «відбитки» наявної дійсності, пасивні образи даного буття, а створені людським мисленням «інтелектуальні символи» [128, с. 202].

Розмірковуючи про поняття «символічної форми» в структурі «наук про дух», Е. Кассірер підкреслює, що наша свідомість не просто сприймає і відбиває вплив зовнішнього світу, але сполучає його з вільною діяльністю мислення. Відповідно, «світ самостійно створених знаків і образів, сповнений самотністю

й споконвічною силою, протистоїть тому, що ми називаємо об'єктивною дійсністю, і домінує над нею» [128, с. 41]. Отже, Е. Кассіерер досліджує загальний характер символічної форми й формоутворення як прояву духовного через чуттєві «знаки» і «образи», через загальну символіку мови і мислення, міфо-релігійного світу й мистецтва.

Концепція «символізму» А. Уайтхеда істотно відрізняється від філософії «символічних форм» Е. Кассієра насамперед тим, що розроблялася в контексті ідей локківського вчення про пізнання. Разом з тим символізм розглядається не просто як «порожня фантазія або спотворене виродження», а як належний до самої структури людського мислення і життя. Філософ не розмірковує про якісь проблеми, пов'язані з «символічною інтерпретацією» та її онтологічними передумовами, хоча й вводить цей термін стосовно соціальних і культурних подій. Однак, досліджуючи символізм у контексті різних компонентів сприйняття, у цілому він виходить із розуміння того, що «людина шукає символ, щоб виразити себе», а «серед окремих видів символізму, які слугують цій меті, на перше місце ми повинні поставити мову» [279, с. 46, 51]. Таким чином, А. Уайтхед, визнаючи істотну роль мови як провідної форми символізму, по суті, приходять до проблеми розшифровки символів, співвідношення символу й смислу, тобто до проблеми пізнавальної інтерпретації та її онтологічних передумов. У цілому звернення до ідей цих істотних в історії філософії концепцій «символізму» дає вагомі аргументи для визнання того, що існування людини не лише у фізичному, але й у символічному універсумі створює об'єктивну необхідність в інтерпретативній – практичній й теоретичній – пізнавальній діяльності для одержання нового знання.

Більш ґрунтовно інтерпретація як спосіб мислення розроблялася в контексті герменевтики, починаючи із правил і прийомів тлумачення текстів, методології «наук про дух», і завершуючи розумінням інтерпретації як фундаментального способу людського буття. В. Дільтей, поєднуючи загальні принципи герменевтики й розробляючи методологію історичного пізнання й «наук про дух» (культуру), показав, що зв'язок «переживання» й «розуміння», які лежать в основі

«наук про дух», «не може повною мірою забезпечити об'єктивність, тому необхідно звернутися до інтелектуальних прийомів. Саме таке розуміння «тривалих життєвиявлень» він називав «тлумаченням», або «інтерпретацією». Розуміння частини історичного процесу можливе лише завдяки пізнанню по віднесенню її до цілого, а універсально-історичний аналіз цілого передбачає розуміння частин [93].

Проблема розуміння постає як проблема раціоналізму, тобто раціонального пізнання, на основі якого повинні бути показані місце, роль і значення всякої мисленнєво-об'єктивної інтерпретації, і питання про види інтерпретації, у тому числі історичної й психологічної, також укорінені в цій проблемі. В своїх працях М. Гайдеггер дав мисленнєві зразки інтерпретації філософських текстів Анаксимандра, Р. Декарта, І. Канта й ряду інших мислителів, керуючись, зокрема, принципом «розуміти автора краще, ніж він розумів себе сам». Разом з тим він зробив «онтологічний поворот»: вивів герменевтичну інтерпретацію за межі аналізу текстів у сферу «екзистенціальної передструктури розуміння»; розрізнив «первинне» – дорефлексивне – розуміння як сам спосіб буття людини, той горизонт передрозуміння, від якого ніколи не можна звільнитися, і «вторинне» розуміння, що виникає на пізнавально-рефлексивному рівні як філософська, тобто мисленнєва інтерпретація. Вторинна інтерпретація коріниться в первинному розумінні; усяке тлумачення, що сприяє розумінню, уже володіє розумінням того, що витлумачується. Звідси – особлива значимість попереднього знання і думки для інтерпретації, що повною мірою усвідомлюється надалі Г.-Х. Гадамером. Він стверджував, що «законні забобони», які відображають історичну традицію, формують вихідну спрямованість нашого сприйняття, включають в «здійснення традицій» і тому є необхідною передумовою й умовами розуміння й інтерпретації [57]. В цілому у філософській герменевтиці розширюється «поле» інтерпретації, що не зводиться тепер тільки до методу роботи з текстами, але має справу з фундаментальними проблемами людського «буття-у-світі» [200, с. 276].

Інтерпретація елементів мови, слова також змінила свою природу, оскільки мова не розглядається як продукт суб'єктивної діяльності мислення, але, за

М. Гайдеггером, з'являється як «дім буття», як те, до чого потрібно «прислухатися», тому що через нього «говорить» саме буття. Для Г.-Х. Гадамера мова – це «універсальне середовище», у якому зосередилися переддумки й забобони як «схематизми досвіду» [57, с. 118]. Саме тут здійснюється осмислення й способом його здійснення є інтерпретація. Тимчасова дистанція між текстом й інтерпретатором розглядається ним не як перешкода, а як перевага позиції, що дозволяє задати нові смисли думкам автора. Можливість безлічі інтерпретацій ставить проблему істини, «правильності», гіпотетичності інтерпретації; виявляється, що питання про істину не є більше питанням про метод, а стає питанням про прояв буття для його розуміння. Відзначаючи цей момент, П. Рікер, чий ідеї лежать у руслі «онтологічного повороту», пропонує таке трактування інтерпретації, яке з'єднує істину й метод і реалізує єдність її семантичного, рефлексивного й екзистенціального планів. Він вважає, що множинність і навіть конфлікт інтерпретацій є не недоліком, а «достоїнством розуміння», яке виражає суть інтерпретації, і можна говорити про текстуальну полісемію за аналогією з лексичною. У будь-якій інтерпретації розуміння припускає мисленнєве пояснення в тій мірі, у якій воно розвиває розуміння [200, с. 276-277].

Критично досліджуючи герменевтичні підходи до інтерпретації, Ю. Габермас прагнув розкрити природу інтерпретативного дослідження в соціальних науках. Погоджуючись із Г.-Х. Гадамером у тому, що соціальні аналітики зазнають впливу від культурно-історичної традиції, він критикує догматичне прийняття влади традицій у соціальній інтерпретації [299]. Якщо спиратися на «критичну» (рефлексивну) теорію або ідеологію, націлюючись на виявлення схованих, неусвідомлюваних структур у ході інтерпретації, то герменевтика може стати її науковою формою, яка претендує на виявлення смислів у донауковому контексті традицій.

З точки зору Г.-Х. Гадамера, буття, що може бути зрозумілим, є мова, і це не тільки мова людей, але й мови природи, науки й мистецтва, нарешті мова, якою «говорять» речі. Відповідно, відношення до суцього набуває форму універсальної інтерпретації й герменевтика постає не просто методологією наук



про дух, а «універсальним аспектом філософії». Об'єктивна необхідність інтерпретації мовних (а також квазімовних, метафоричних) і символічних об'єктів, текстів укорінена в їхній неповноті, незавершеності й багатозначності, в існуванні схованих довербальних і дорефлексивних феноменів, неявних ідей і забобонів. Експлікація й наступна інтерпретація цих елементів істотно міняють розуміння смислів та значень. Але, як підкреслює Г.-Х. Гадамер, «інтерпретатор не в змозі повністю втілити ідеал власної неучасті» [57, с. 549-550], тому в інтерпретацію разом з історичним мисленням входить і його «горизонт тлумачення», тобто включаються й приналежні йому поняття й уявлення. У рамках концепції комунікативної раціональності цю думку підтримує також Ю. Габермас. Розмірковуючи про ролі «передрозуміння інтерпретатора», він стверджує, що «світ традиційного смислу відкривається інтерпретаторові тільки в тій мірі, у якій йому при цьому проясняється одночасно його власний світ. Розуміючий установлює комунікацію між обома світами; він схоплює предметний смисл традиційного смислу, застосовуючи традицію до себе й до своєї ситуації» [301, с. 94]. Тобто в ситуації мислення й осмислення.

Як впливає настільки висока активність суб'єкта на якість і вірогідність інтерпретації? Пошук відповіді на це питання явно або неявно присутній у кожного дослідника й постає, по суті, пошуком форм та способів мисленнєвої оцінки інтерпретації й тлумачення. За Г.-Х. Гадамером, який визнає високу активність інтерпретатора й вплив контексту, правильне тлумачення «у собі», як і оцінювання в термінах «істинно/хибно», є «беззмистовний ідеал». У кожному випадку текст, що має потребу в різноманітних тлумаченнях, залишається самим собою й тому «ні в найменшій мірі не релятивізується домагання на істинність, висунуте тлумаченням» [57, с. 463]. При тлумаченні як процесі мислення одержує вираження сама проблема, «сама справа», про яку говориться в тексті. Уявляється, що коректна оцінка інтерпретації допускає попереднє розмежування логічних рівнів знання – власне тексту і його тлумачення. На відміну від тексту, його інтерпретація не істинна й не хибна, – вона не верифікується, але може й повинна бути обґрунтована, виправдана, що, насамперед, допускає експлікацію й

осмислення неявних, схованих елементів тексту, з'ясування їхнього впливу на його значення й смисли.

Одна із важливих філософських проблем інтерпретації, яка постійно обговорюється, – тимчасова диспозиція тексту (автора) й інтерпретатора, або проблема оцінки продуктивності мисленнєвого тлумачення у зв'язку з часовим відставанням [57, с. 351-352]. Гайдеггерівський «онтологічний поворот» у трактуванні розуміння й темпорального буття в контексті екзистенції індивіда припускає інші, ніж у традиційній герменевтиці, оцінки ролі часу в інтерпретації. Часове відставання не є прірвою, яку необхідно долати і переборювати, як думає «наївний історизм», що вимагає для отримання об'єктивності занурення в «дух досліджуваної епохи», у її образи, уявлення й мову. Необхідно позитивно оцінити відставання в часі як продуктивну можливість інтерпретації й розуміння, оскільки час – це безперервність звичаїв і традицій, у світлі яких виникає будь-який текст. Дослідники історії навіть підсилюють оцінку значимості тимчасового відставання, вважаючи, на відміну від «наївного історизму», що тимчасова дистанція є умовою об'єктивності історичного пізнання. Для потрібного розуміння й інтерпретації історична подія повинна бути відносно завершеною, такою, яка знайшла цілісність, звільнилася від мінливих випадковостей, що дозволяє «досягти оглядовості, перебороти тимчасовість і особистий характер оцінок» [200, с. 278].

Стосовно герменевтичного бачення проблеми «відставання в часі», то вона полягає в тому, що дистанція дозволяє виявитися справжньому смислу події. Але якщо мова йде про справжній смисл тексту, то його прояв не завершується, – це нескінченний процес у часі й культурі. Таким чином, «тимчасове відставання, що здійснює фільтрацію, є не якоюсь замкнутою величиною – воно залучено в процес постійного руху й розширення. ...Саме це тимчасове відставання, і тільки воно, дозволяє вирішити власне критичне питання герменевтики: як відокремити істинні забобони, завдяки яким ми розуміємо, від хибних, у силу яких ми розуміємо перекручено» [57, с. 353].

Для більш глибокого розуміння проблеми «інтерпретації», а також співвідношення темпорального (часового) й історичного, необхідно врахувати результати відомої дискусії про типи мисленнєвої інтерпретації культури в контексті соціуму. Традиційно розглядалася дихотомія «історія – наука», при цьому «наукова» інтерпретація покладалася не зв'язаною ні з тимчасовою послідовністю подій, ні з їхньою унікальністю, а сполученою лише із загальною схожістю, спільними рисами, описуваними за допомогою узагальнення. «Культурну даність» також прагнули пояснити по типу науки, що було можливо, якщо вдавалося показати її належність до більш широкого класу явищ. Проти такої дихотомії виступив відомий американський антрополог і культуролог Л.А. Уайт, який розрізнив у культурі два процеси, що мають часовий характер – історичний та еволюційний, – і, відповідно, два типи мисленнєвої інтерпретації, яка має справу з тимчасовим рядом подій. Тривале нерозрізнення цих темпоральних форм пов'язане з тим, що еволюційний та історичний процеси подібні, і подібні вони саме в тому, що обидва включають тимчасову послідовність [278, с. 94-95]. Відмінність же їх полягає в тому, що історичний процес має справу з подіями, детермінованими певними просторово-тимчасовими координатами, у той час як еволюційний процес має справу із класом подій, незалежних від певного часу й місця. Еволюційний процес пов'язаний із часовими змінами, яким підкоряються форми й функції, у той час як третій, існуючий у культурі поряд з історичним і еволюційним, формально-функціональний процес мислення носить позачасовий характер.

Вказаним трьом процесам у культурі, за Л.А. Уайтом, відповідають три типи інтерпретації: історія вивчає часовий процес, хронологічну послідовність одиничних подій; еволюціонізм займається тимчасовим процесом, який представляє явища у вигляді тимчасової послідовності форм; формальний процес представляє явища в тимчасовому, структурному й функціональному аспектах, що дає нам уявлення про структуру й функцію культури. Отже, історія, еволюціонізм і функціоналізм являють собою три різних чітко відмежованих один від одного способи інтерпретації культури, кожний з яких однаково важливий і

повинен бути врахований не тільки в культурології й антропології. Ці три процеси існують не тільки в культурі, але на всіх рівнях дійсності; відповідно, інтерпретація трьох типів представлена в різних, у тому числі природничих, науках [278, с. 560-562]. Все це робить дані способи мисленнєвої інтерпретації й сам факт їхнього існування значимими не тільки для герменевтики, але й для епістемології, філософії пізнання в цілому. Очевидно, не тільки тимчасове відставання на тому або іншому рівні впливає на істиннісні характеристики інтерпретації, але проявляють себе також історичний і еволюційний процеси в культурі й соціумі. Якими темпоральними процесами – історичними або еволюційними – буде представлене саме тимчасове відставання події-тексту (автора) і тлумачення (інтерпретатора) – від цього також, очевидно, буде змістовно залежати інтерпретативна інтелектуальна діяльність. Проте це вимагає спеціального розгляду.

Важливо відзначити також підхід Г.-Х. Гадамера до проблеми «істинності» в інтерпретативній діяльності на основі багатовікового досвіду риторики як мистецтва слова. Він вважав, що риторична традиція слугує зразком тлумачення текстів, а велика спадщина риторики зберігає свою значимість і в новій області інтелектуальної інтерпретації текстів. Для послідовників Платона «справжня риторика не може бути відділена від знання істини речей», інакше вона «впаде в повне ніщо»; також і передумовою інтерпретації текстів є те, що вони містять істину відносно речей. Інтерпретація текстів не може підкорятися забобону сучасної теорії науки з її «мірою науковості», а завдання інтерпретатора не повинно бути «чисто логіко-технічним установленням смислу» тексту при повному відволіканні інтерпретатора від істини сказаного. «Прагнути зрозуміти смисл тексту вже означає прийняти виклик, укладений у тексті. Істина, на яку претендує текст, залишається передумовою герменевтичних зусиль навіть і в тому випадку, якщо кінець-кінцем пізнання повинно буде перейти до критики, а зрозуміле судження виявиться помилковим» [57, с. 197]. Все це і є активним процесом пізнання.

Для філософського розуміння природи інтерпретації важливий ще один момент, пов'язаний з переходом від «світу науки до світу життя». Після такого кроку за теорією пізнання в цілому, за інтерпретацією зокрема, стоїть вже «не факт науки і його філософське виправдання», а щось інше, яке очікує від філософії «життєвого світу» всієї широти життєвого досвіду, його виправдання й прояснення. Тепер стоїть завдання «відшукувати й виправдувати, зміряючись із мистецтвом та історією, новий масштаб істини», ввести у філософську думку нову мету, «переборюючи поставлені наукою межі як життєвого досвіду, так і пізнання істини» [56, с. 199]. Відповідно змінилося й філософське розуміння інтерпретації, з'ясовані не тільки її логіко-методологічні функції, але й онтологічні і герменевтичні основи й смисли, її універсальний характер у мисленнєвій діяльності людини і у культурі.

Інший досвід й інша традиція розгляду інтерпретації склалися в аналітичній філософії, зокрема в її лінгвістичній версії, для якої, за словами американського філософа Д. Девідсона, за загальними особливостями мови стоять загальні «параметри» і властивості реальності. Іншими словами, одним зі способів розробки метафізики (що сьогодні вже не виключається «аналітиками»), є вивчення загальної структури природної мови, що дає в більшості випадків істинну картину світу [200, с. 553]. Це, у свою чергу, як і наявність загальних переконань, є умовою успішної мисленнєвої комунікації. Саме ці онтологічні ідеї слугують передумовою й підставою теорії інтерпретації Д. Девідсона, що є, як мені здається, найбільш розробленою й аргументованою в аналітичній філософії сьогодні.

В результаті істотно розширилось розуміння метафізичних (інтелектуальних), онтологічних передумов інтерпретації, зробивши предметом уваги власне проблеми буття суб'єкта. Тут мова й мислення, сам реальний світ включені в певну інтерсуб'єктивну структуру – єдину концептуальну схему. Реальність – не тільки об'єктивна, але й суб'єктивна – формується й існує за допомогою мови й інтерпретації. Переосмислюючи фундаментальні ідеї У. Куайна, не приймається так званий «перцептивний соліпсизм» – віра в те, що

кожний з нас може «побудувати» картину світу, спираючись на сприйняття, показання органів чуттів. Свідомість не носить особистого характеру, основою пізнання є інтерсуб'єктивність, наша комунікація з іншими людьми й об'єктами, а також ситуації й події, інтегровані в той самий «контекст значення», який допускає, з необхідністю, мисленнєву інтерпретативну діяльність. Отже, реальність для Д. Девідсона – це «сплав мови й інтерпретації» [19, с. 51-63]; пізнання реальності можливе лише у взаємодії з іншими людьми, загальною мовою, подіями. Для нього ці метафізичні положення є «старими питаннями в новому обличчі». Але очевидно, що традиційній картезіанській й локківській гносеології, яка усе ще панує в розумах ряду вітчизняних філософів, тут немає місця, оскільки нічого епістемологічного немає в нервових закінченнях органів чуттів, – «епістемологія починається з інтерсуб'єктивності, тобто з досвіду загальної реальності» [19, с. 67].

У такому інтелектуально-метафізичному контексті інакше постає й інтерпретація, яка отримала назву «радикальної інтерпретації» (або «радикальної теорії інтерпретації»). На відміну холістського підходу до проблеми розуміння мови, якому не надавалось метафізичного значення, Д. Девідсон включив холізм в основу метафізичного вчення про природну мову. Він виходив з того, що розуміння окремої пропозиції пов'язано зі здатністю розуміння всієї мови як єдиної концептуальної системи; інтерпретуючи фразу суб'єкта, ми повинні проінтерпретувати всю систему значень, представлених у мові. Разом з тим обґрунтовувалась ідея про те, що для інтерпретації окремого мовного акту необхідно зрозуміти «нереалізовані диспозиції суб'єкта мовлення», які описуються через специфікацію того, що даний суб'єкт має на увазі, які його переконання або наміри, вірування або бажання. Базисним для теорії «радикальної інтерпретації» стало положення, що існують два аспекти тлумачення мовної поведінки: перший – приписування суб'єкту мовлення переконань, другий – інтерпретація пропозицій. Іншими словами, проблема інтерпретації повинна підсумувати наявну робочу теорію значення й прийнятну теорію доказів і переконань, що постійно треба «виводити з-під удару». Це

означає, що вихідною для розуміння суб'єкта мовлення ми повинні прийняти загальну угоду із приводу того, у чому він й інтерпретатор переконані, а розбіжності повинні бути виявлені й осмислені. Принцип «довіри», або «максима інтерпретативної доброзичливості» (charity), повинен лежати в основі розуміння й інтерпретації, забезпечуючи можливість комунікації [200, с. 282-283].

Метафізичне обґрунтування теорії «радикальної інтерпретації» включає як найважливішу складову семантичну теорію істини, яка по-новому розвивається в аспектах співвідношення істини й значення, істини й факту, методу істини в метафізиці й інших. В силу чого досліджуються такі важливі проблеми, як вплив на істинність згоди мовця й інтерпретатора, невизначеності інтерпретації, її неповноти, а також вплив мови як концептуальної схеми на інтерпретацію й знання про реальність. Згода й подібність переконань і установок суб'єкта мовлення й інтерпретатора, здавалося б, є умовою успішної інтерпретації, але залишається відкритим питання: чи є те, відносно чого досягнута згода, істинним, адже сама по собі згода зовсім не гарантує істинності? Але для концепції філософа важливо інше – згода й спільність переконань потрібні як базис комунікації й розуміння. «Згода не створює істини, однак більша частина того, щодо чого досягнута згода, повинна бути істинною, щоб дещо могло бути помилковим. ...Занадто велика кількість реальних помилок позбавляють людину можливості правильно судити про речі. Коли ми хочемо дати інтерпретацію, ми опираємося на те або інше припущення щодо загальної структури згоди. Ми допускаємо, що більша частина того, у чому ми згодні один з одним, істинна, однак ми не можемо, звичайно, вважати, що ми знаємо, у чому полягає істина» [200, с. 283], – вважає Д. Девідсон. При розгляді проблеми «істинності» й «невизначеності» варто взяти до уваги, що думка й значення не можуть бути реконструйовані з мовної поведінки єдиним способом, і саме це народжує невизначеність інтерпретації. Однак така невизначеність не може вважатися недоліком інтерпретації, це її невід'ємна особливість, пов'язана з особливостями мови, розглянутими в теорії значення, і особливостями мислення.

Варто зазначити, що детальне, повне знання фізики або фізіології мозку й усієї людини в цілому при всьому бажанні не забезпечить «спрощення інтерпретації психологічних понять», не гарантує її вичерпаність і повноту. Інтерпретувати те, що «механічна» людина «має на увазі», буде настільки ж важко, як і людину, яка говорить (міркує), оскільки й у цьому випадку потрібно зрозуміти всю поведінку, яку можна спостерігати, в цілому, і стандарти для прийняття системи інтерпретації як процесу мислення і пізнання повинні бути тими ж самими. Таким чином, філософ знаходить свої аргументи на підтвердження положення про те, що істинність знання й успіх інтерпретації не перебувають у прямій залежності від повноти й граничної деталізації знання й від «всевідання» інтерпретатора. Проблема істини в теорії радикальної інтерпретації припускає також розгляд питання про вплив мови як концептуальної схеми на результати інтерпретації [200, с. 284].

Отже, очевидна нетривіальність аналітичної метафізики при розгляді інтерпретації, що попадає в контекст таких понять і явищ, як картина світу, мова, комунікації й інтерсуб'єктивність, істина, переконання, згода, довіра, які не виражають логіко-методологічні або етичні принципи, соціологічні або лінгвістичні сутності, але постають як компоненти мислення інтерпретуючого суб'єкта.

Проблема інтерпретації заслуговує постійної уваги. Усе здається визначеним, безперечно істинним, поки ми залишаємося в області математичних формул; але коли стає необхідно інтерпретувати їх, то виявляється ілюзорність цієї визначеності, самої точності тієї або іншої науки, а тим більше соціуму, культури, людини, що й вимагає спеціального дослідження природи інтерпретації як процесу пізнання і мислення. Для філософа-неопозитивіста Б. Рассела інтерпретація (емпірична або логічна) полягає в знаходженні можливо більш точного, певного значення або системи значень для того або іншого твердження. У сучасних точних (наукових) дисциплінах інтерпретація в широкому значенні може бути визначена як установлення системи об'єктів, які складають предметну область значень термінів досліджуваної теорії. Вона постає як логічна процедура



виявлення денотатів абстрактних термінів, їх «фізичного», тобто природного смислу. Один з розповсюджених випадків інтерпретації – змістовне представлення вихідної абстрактної теорії на предметній області іншої, більш конкретної, емпіричні смисли якої встановлені. Вона займає центральне місце в дедуктивних науках, теорії яких будуються за допомогою аксіоматичного, генетичного або гіпотетико-дедуктивного методів [238, с. 252-259].

Конкретні логіко-методологічні особливості інтерпретації розкриває К. Гемпель при дослідженні функції загальних законів в історії у зв'язку з більш широкою проблемою пояснення й розуміння. Інтерпретація віднесена ним до процедур, які включають допущення універсальних гіпотез в історичному дослідженні. Інтерпретації історичних подій, тісно пов'язані з поясненням і розумінням, проводяться в термінах якого-небудь певного підходу або теорії. Вони являють собою або підведення досліджуваних явищ під наукове пояснення або спробу підвести їх під певну загальну ідею, недоступну емпіричній перевірці. У першому випадку інтерпретація є поясненням за допомогою універсальних гіпотез; у другому випадку вона, по суті, виступає псевдо-поясненням, зверненим до емоцій, зорових асоціацій, що не поглиблюють власне теоретичне розуміння події [69, с. 28]. Але і в першому, і в другому випадку – це мисленнєво-інтелектуальний процес.

Особливе значення має проблема інтерпретації теорії (мається на увазі аксіоматизована система), усередині якої, у свою чергу, досліджується емпірична інтерпретація тих чи інших теоретичних термінів, категорій, понять. Висновок наступних пропозицій з вихідних можна здійснити за допомогою чисто формальних правил дедуктивної логіки, якщо вихідні терміни й постулати аксіоматизованої системи чітко визначені. При цьому дедуктивна система може функціонувати як теорія емпіричної науки тільки в тому випадку, якщо їй «додана **інтерпретація** за допомогою посилання на емпіричні явища. Ми можемо розглядати таку інтерпретацію як задану за допомогою певної множини інтерпретативних пропозицій, які зв'язують деякі терміни теоретичного словника

з термінами спостереження» [69, с. 161]. Що досягається за допомогою активної пізнавальної діяльності.

Розглядаються інтерпретативні пропозиції, які можуть мати форму операціональних визначень смислу теоретичних термінів за допомогою термінів спостереження; зокрема, це правила виміру кількісних термінів за допомогою посилення на спостережувані показання вимірювальних приладів. Подібні інтерпретативні пропозиції й процедури зустрічаються не тільки в природничонаукових теоріях, але й у психології, де дані спостереження, з яких починається процедура, стосуються спостережуваних аспектів вихідного стану конкретного суб'єкта, спостережуваних стимулів, які впливають на нього; а заключні пропозиції спостереження описують реакції суб'єкта. Теоретично обґрунтовані твердження, які виконують перехід від перших до останніх, інтерпретують різні гіпотетичні сутності – такі, як стимули, реакції, гальмування й інші неспостережувані безпосередньо характеристики, якості або психологічні стани, які постулюються теорією [69, с. 162-163].

Більш ширша, ніж це зазвичай прийнято, точка зору на інтерпретацію складається з «гіпотез», представлених пропозиціями з теоретичними термінами, і «словника», де останні співвіднесені з поняттями експериментальної фізики й емпіричних законів. «Словник» забезпечує свого роду «правила можливості перекладу» для теоретичних або емпіричних тверджень. Забезпечена словником інтерпретація повинна здійснюватися в термінах таких концептів, як температура, електричний опір, срібло тощо, використовуваних у тому розумінні, яке вони мають в експериментальній фізиці й хімії. Теорії як мисленнєві інтерпретативні системи включають всі типи інтерпретацій, а саме – інтерпретацію за допомогою явних визначень термінів; за допомогою пропозицій редукції, двосторонньої «можливості перекладу», а також допускають інтерпретативні твердження багатьох інших форм [69, с. 193-194].

У когнітивних науках, які досліджують феномен знання в аспектах його одержання, зберігання й переробки, з'ясування питань про те, якими типами знання й у якій формі володіє людина, як знання репрезентовано й

використовується нею, інтерпретація розуміється як мисленнєвий процес, результат й установка в їхній (знань) єдності й одночасності. Очевидно, що тут виявляються як окремі (для когнітивних наук), так і загальні (для наукового пізнання в цілому) особливості інтерпретації й інтерпретативних процедур в процесі пізнання. Вони спираються на знання про властивості мови, про людську мову взагалі (презумпція інтерпретованості конкретного вираження), на локальні знання контексту й ситуації, на глобальні знання конвенцій, правил спілкування й фактів, що виходять за межі мови й спілкування. Процедура інтерпретації включає також висування й верифікацію гіпотез про смисли того чи іншого висловлення або тексту в цілому, що припускає, за термінологією когнітивної науки, «об'єкти очікування»: текст, який інтерпретується, внутрішній світ автора (за оцінкою інтерпретатора), а також уявлення інтерпретатора про свій внутрішній світ і про уявлення автора про внутрішній світ інтерпретатора (двічі переломлене уявлення інтерпретатора про власний внутрішній світ). Для цієї операції істотні особистісні й міжособистісні аспекти: взаємодія між автором і інтерпретатором, між різними інтерпретаторами одного тексту, а також між намірами й гіпотезами про наміри автора і його інтерпретатора. Наміри останнього регулюють хід інтерпретативної операції й врешті-решт позначаються на її глибині й завершеності. Розглядається також проблема розуміння, конструювання і моделювання репрезентацій та інтерпретацій як ключове питання когнітивної психології [87, с. 38-44].

У науковому пізнанні в цілому, як ми бачимо, інтерпретація текстів і герменевтика як її інтелектуальна теорія виявляються досить плідними, підтвердженням чому стають сьогодні також дослідження в області штучного інтелекту й ролі комп'ютера (Інтернету) в пізнанні. Для епістемології безумовний інтерес представляють дослідження, які, переборюючи стандартну теорію штучного інтелекту, що спирається на традиційну епістемологію, в основу нового підходу поклали ідеї М. Гайдеггера [302-303] й Г.-Х. Гадамера [56-57]. У міркуваннях про «комп'ютерне розуміння й пізнання» вони виходять із того, що інтерпретативна діяльність пронизує все наше життя, що означає мислити,

розуміти й діяти, необхідно визнати роль і зрозуміти природу інтерпретації. Важливими і значимими для програми виявилися такі питання, як: чи може бути значення зрозуміле в абсолютному смислі, незалежному від контексту; чи можна задовольнитися визнанням того, що кожний індивід у конкретний момент часу здійснює конкретну інтерпретацію (релятивізм); чи варто думати, що значення укорінено в самому тексті й не залежить від акту інтерпретації, або необхідно визнати, що воно глибоко йде в процес розуміння й інтерпретації, яка являє собою взаємодію між горизонтом, що задається текстом, і горизонтом мислення інтерпретатора [331, с. 185-201].

Учені переконані, що для програми штучного інтелекту важливі ідеї Г.-Х. Гадамера про те, що інтерпретація опирається на традицію, забобони, включаючи тим самим допущення, неявно присутні в мові. Вони приймають у якості опорних відомі твердження Г.-Х. Гадамера про забобони індивіда, які набагато більшою мірою, ніж його судження, утворюють собою історичну реальність буття суб'єкта; про історичність нашого буття, детермінованого культурним колом, яке породжує неможливість завершеної, повної самоінтерпретації й вираження досвіду суб'єкта мислення в мові [57]. Не менш важливий той факт, що М. Гайдеггер [302] і Г.-Х. Гадамер [57] переосмислили герменевтичну ідею інтерпретації, вивели її за межі аналізу текстів, у сферу фундаментальних основ буття й пізнання людини мислячої та розуміючої.

Подолання традиційних, класичних уявлень про пізнання, його суб'єкт й об'єкт, репрезентації, про роль мови, на яких виростала спочатку програма штучного інтелекту, що зайшла, очевидно, у методологічну суперечність. Висувається принципова вимога – усвідомити межі й можливості «раціоналістичної орієнтації», висхідної до Платона й Арістотеля й такої, що ґрунтується на ідеях Г. Галілея, Р. Декарта. Ця орієнтація допускає, причому як безперечне, єдине можливе й раціональне, відповідне природничонауковому знанню й здоровому глузду, уявлення про існування двох особливих сфер дійсності: об'єктивного світу фізичної реальності й суб'єктивного світу думок і почуттів індивіда. В основі цього фундаментального представлення лежить ряд

допущень, які приймаються (якщо усвідомлюються) як беззаперечні. «Існують «об'єктивні факти» про цей світ, які не залежать від інтерпретації (або навіть присутності) якої-небудь особи» [331, с. 189]. Таке допущення звично не тільки для наївного реалізму, але й для класичної природничої науки. Але воно, як й інші, що представляють спрощені об'єктивістську й суб'єктивістську концепції, відкидається герменевтиками. Для них «те, що інтерпретується й інтерпретатор не існують незалежно одне від одного: існування є інтерпретація, а інтерпретація – існування. Забобон не є умовою, що приводить суб'єкт до помилкової інтерпретації світу, але є необхідною умовою для передумови (тла) інтерпретації (звідси й для Буття)» [331, с. 197-198].

Важливо зазначити ті моменти філософії М. Гайдеггера, які вважають істотними для нового розуміння суті програми штучного інтелекту. Неможливо експлікувати всі наші неявні уявлення й допущення, не існує нейтральної точки зору, ми завжди оперуємо в рамках заданої ними структури. Практичне розуміння більш ґрунтовне, більш фундаментальне, ніж абстрактне теоретичне розуміння, оскільки через практичну діяльність світ доступний нам безпосередньо, неререфлексивно. Абстрактне мислення при всіх його достоїнствах одночасно «затемнює» й розділяє явища, поміщаючи їх в «осередки» категорій. Варто звернути увагу на сумніви М. Гайдеггера з приводу того, що наш первинний зв'язок з речами в безпосередній діяльності – практичній і теоретичній – відбувається через репрезентації, тим більш ментальні; тобто варто усвідомити, що звичне уявлення про репрезентації зовсім не беззаперечне. Як переконає досвід міркувань над повсякденним життям людини, вона «закинута» у світ, тому неминуче повинна діяти, не маючи можливості відволіктися й обміркувати свої дії, наслідки яких не можуть бути передбачені. У неї не може бути універсальної, заздалегідь приготовленої, стійкої репрезентації ситуації, тому «кожна репрезентація – це інтерпретація». І немає способу, що дозволяє визначити правильність або хибність тієї або іншої мисленнєвої інтерпретації, і люди не завжди можуть визначити глибинні мотиви своїх дій. При цьому й мова є дія,

причому інтерпретативна дія, що вводиться в дискурс уже в момент самого називання теми або проблеми [200, с. 289-290].

В даному контексті особливо виділяються ідеї М. Гайдеггера, які формулюються в такий спосіб: значення в основі своїй має соціальну природу і його не можна звести до «означувальної» діяльності індивідуальних суб'єктів. Людина не є індивідуальний суб'єкт або *ego*, а маніфестація *Dasein* усередині простору можливостей, розташованого усередині світу й уписаного в традицію [302]. Зрозуміло, що перед нами також інтерпретація, – інтерпретація гайдеггерівських ідей ученими, які шукають новий шлях в «розумінні комп'ютерів»; але разом з тим очевидно, що це – співставлення двох різних епістемологій або, вірніше, різних передумов і допущень, на яких будується кожна з них. Важливо те, що розуміючи й обґрунтовуючи це розходження, теоретики штучного інтелекту та його переваг розглядають проблему інтерпретації як фундаментальну складову епістемології, теорії значення й мови. Високо оцінюючи значимість інтерпретації, вони виявляють її буттєву природу (сущє) й універсально-синтетичну сутність, особливу атрибутивно-іманентну роль у пізнавальній діяльності і когнітивних практиках.

Розроблена на новій філософській основі – на базі ідей герменевтики – програма штучного інтелекту може бути зрозуміла як свого роду «експеримент», у ході якого апробуються абстрактні гіпотези про природу людського розуму, виявляються евристичні можливості різного типу концептуальних інтерпретативних моделей, представлених епістемологічними ідеями класичної філософії, аналітичною філософією й герменевтикою. Так, якщо за основу алгоритмів програм, що розуміють природну мову, приймаються ідеї герменевтики – теорії інтерпретації мислячою людиною, як суб'єктом пізнання, дійсності й текстів, – то стає очевидним, що, наприклад, концепція «чистої дошки» для штучного інтелекту неможлива. Вона повинна бути замінена іншою, яка враховує передумови будь-якої пізнавальної діяльності – апріорні знання про світ, успадковані ситуації, зразки мислення, «універсальні пояснювальні (інтерпретативні) схеми», або «когнітивні кліше» [200, с. 290].

Загальнометодологічні параметри інтерпретації розробляються також на межі гуманітарного знання й герменевтики, у напрямку з'ясування її канонів, обґрунтованості й невизначеності, співвідношення із критикою й реконструкцією. Герменевтику потрібно розуміти переважно як методологію розуміння й інтерпретації, трактуючи останні як епістемологічні проблеми. В якості канонів й правил затверджувалися, зокрема, принцип автономії об'єкта, що володіє іманентною логікою існування, необхідність його відтворення в цілісності внутрішніх зв'язків і в контексті інтелектуального «обрію» інтерпретатора. Іншими словами, зміст, думка, мислення автора повинні бути добуті із самого тексту.

Зазначимо, що разом з тим стверджувався і принцип актуальності розуміння, недоречності повного усунення суб'єктивного фактора, зв'язок інтерпретатора із осмислюваним об'єктом (текстом), а також залежність смислів цілого від частини, а частини від цілого. Відомий сформульований в свій час «принцип інверсії», згідно якого творчий процес у ході викладу піддається інверсії, або обігу. «Внаслідок його інтерпретатор повинен «пробігати на своєму герменевтичному шляху творчий шлях у зворотному напрямку стосовно того міркування, що було здійснено всередині нього» [57, с. 586]. Італійський філософ Е. Бетті не приймав філософську герменевтику, оскільки вважав, що вона не забезпечує науковість інтерпретації, про що вони з Г.-Х. Гадамером вели тривалу дискусію. Для нього проблема герменевтики – це проблема методу, суб'єктивізм якого необхідно перебороти, розробивши спеціальні принципи, канони й правила, тоді як для Г.-Х. Гадамера філософська теорія герменевтики зовсім не є вчення про метод, і взагалі герменевтичний феномен споконвічно не був і не є проблемою методу. Для нього і його послідовників проблеми герменевтики виходять за межі наукового методу, а розуміння й інтерпретація відносяться не стільки до наукового завдання, скільки до людського досвіду в цілому. Завдання герменевтики – «розкрити досвід осягнення істини, що перевищує область, контрольовану науковою методикою... і поставити питання про його власне обґрунтування. ...Науки про дух зближуються з такими способами осягнення... в

яких проголошує про себе істина, що не підлягає верифікації методологічними засобами науки» [57, с. 39].

Важливо нагадати, що теорію обґрунтування інтерпретації, спираючись на роботи літературознавців, лінгвістів, герменевтиків і філософів науки, розвиває також Е. Хірш. Виступаючи «на захист автора», він виявив найбільш гострі аспекти цієї проблеми: якщо значення тексту міняється не тільки для читача, але навіть для самого автора, то чи можна вважати, що «вигнання», вилучення авторського значення і розуміння тексту – нормативний принцип інтерпретації. Якщо текстуальне значення може змінюватися в будь-якому відношенні, то як відрізнити обґрунтовану, законну інтерпретацію від помилкової; чи можна думати, що не має значення смисл, вкладений автором, а важить тільки те, що «говорить» його текст? Остання проблема особливо складна для вирішення, тому що авторський смисл повною мірою не доступний, а автор сам не завжди знає, що він мав на увазі й хотів сказати, створюючи конкретний текст. На підтвердження цього Е. Хірш нагадує відоме місце з «Критики чистого розуму», де І. Кант, розмірковуючи про Платона, зауважив, що ми іноді розуміємо автора краще, ніж він сам себе, якщо він недостатньо точно визначив поняття й через це говорив або навіть думав, не погоджуючись зі своїми власними намірами [200, с. 292].

Критично осмислюючи традиційну проблему психологічної й історичної інтерпретації значень, Е. Хірш заперечує правомірність позицій «радикального історизму». Останній засновується на вірі в те, що тільки наші власні «культурні сутності» мають автентичну безпосередність для кожного з нас. Тому ми не можемо правильно розуміти й інтерпретувати тексти минулого, – ми їх, по суті, заново «придумуємо» (constructed). Не приймаючи цей аргумент, Е. Хірш стверджує, що все розуміння «культурних сутностей» не тільки минулого, але й сьогодення, їхньої інтерпретації є тією або іншою мірою утворення, конструювання. В силу чого ми ніколи не можемо бути впевнені, що правильно зрозуміли й інтерпретували як тексти минулого, так і сьогодення, вони завжди залишаються відкритими [200, с. 292-293]. Розуміння природи обґрунтованості інтерпретації допускає попереднє вирішення таких методологічних проблем, як



співвідношення розуміння, інтерпретації й критицизму, як принципи обґрунтування, його логіка, а також методи, канони, правила, об'єктивність інтерпретації. Пропонуючи своє бачення цих проблем, Е. Хірш як герменевт-методолог спирається переважно на ідеї логічного позитивізму, прагне знайти й реалізувати методи «строго» наукового обґрунтування інтерпретації. При цьому він заперечує принципове розходження між «науками про природу» й «науками про дух», оскільки вважає, що гіпотетико-дедуктивний процес є фундаментальним як для тих, так і для інших. Інтерпретатор тексту для нього – той же лабораторний дослідник в експериментальній науці, що збирає дані й потім висуває гіпотези; відповідно, логіка інтерпретації – не більш ніж класична логіка фізичної науки, а інтерпретативна гіпотеза – це звичайне імовірнісне судження. Отже, актуальне для пізнання. Адже «науки про природу» й «науки про культуру», до яких близька герменевтика, істотно розрізняються, а інтерпретація відноситься до людського досвіду в цілому. Для дослідження природи інтерпретації повинні бути враховані обидві когнітивні практики, представлені в герменевтиці – екзистенціально-онтологічна й методологічна, які в певному значенні можуть розглядатися як взаємодоповнювані. Це підтверджується як викладеними вище положеннями про логіко-методологічні аспекти інтерпретації, так і результатами сучасних досліджень у гуманітарних науках [200, с. 293].

Підкреслимо, що методологічні принципи, як принципи теоретичної рефлексії, не менш значимі й у науках про культуру, якщо звернутися, наприклад, до наукового або науково-філософського тексту, який підлягає інтерпретації істориком. Так, В. Візгін, розуміючи інтерпретацію як додання чіткого смислу тексту, «який мовчить» без тлумачення історика, виділяє три рівні осмислення й, відповідно, три класи інтерпретації тексту, які розрізняються методологічними особливостями. Перший рівень осмислення – розуміння тексту як елемента системи авторських текстів, його єдиної концепції, що становить завдання систематичної інтерпретації; другий рівень – зовнішня й внутрішня історична інтерпретація. Вона враховує контекст і умови, еволюцію авторських текстів, зв'язок їх з текстами інших мислителів; третій рівень осмислення й інтерпретації

опирається на «позатекстові реалії», позанаукові дані, обумовлені культурними, соціальними й економічними інститутами, політикою, релігією, філософією, мистецтвом. Це схематична інтерпретація, яка вчитує в науковому тексті «позатекстові» і позанаукові значення подій практики і явищ культури, що лежать в основі узагальнених схем предметної діяльності [52, с. 321-323]. Звертання до розробленого І. Кантом поняття схеми як «уявлення про загальний спосіб, яким уява доставляє поняттю образ» може бути плідним для розуміння правомірності й об'єктивності інтерпретації. Схема дає предметно-діяльне наповнення абстракціями теорії, тим самим сприяючи об'єктивній інтерпретації. Уявлення про схеми може допомогти в аналізі виникаючих при інтерпретації труднощів, які не можна перебороти звичайними традиційними методами їхнього осмислення, включаючи систематичну й історичну інтерпретацію. У цьому випадку значення індивідуального авторства наче відступає на другий, задній план, змістовні структури знання виявляються не стільки прямим особистим винаходом, скільки схемами культури й діяльності. Вони мають свою позицію щодо стійких робочих гіпотез і не є продуктом індивідуальної психології окремих емпіричних індивідів. Синтез всіх трьох рівнів осмислення й, відповідно, класів інтерпретації, відображуючи генезис й історію знання, може бути основою методики й «техніки» інтерпретації як логічної реконструкції конкретного гуманітарного тексту [52, с. 323-326].

Процедура інтерпретації розглядається як базова в етно-методології, де здійснюється виявлення й тлумачення схованих, неусвідомлюваних, нерелексивних механізмів комунікації – процесу обміну значеннями в повсякденній мові. Комунікація між людьми містить більший обсяг значимої інформації, ніж її словесне вираження, оскільки в ній обов'язково присутні також неявне, фонове знання, приховані смисли й значення, які мають на увазі учасниками спілкування, що й вимагає спеціального осмислення, тлумачення й інтерпретації. Ці особливості об'єкта етнографії приймаються як прагнення обґрунтувати етнометодологію як загальну методологію соціальних наук, а інтерпретацію розглядає як її універсальний метод. При цьому соціальна

реальність стає продуктом інтерпретаційної діяльності, яка використовує схеми повсякденної свідомості й досвіду [220, с. 294].

У пошуках «інтерпретативної теорії культури» К. Гірц, американський представник «інтерпретативної антропології», вважає, що аналізувати культуру повинна не експериментальна наука, зайнята виявленням законів, а теорія, зайнята пошуками значень, заснована на традиціях герменевтики, соціології й аналітичної філософії. Здається, що він успішно сполучає як власне методологічний, так і екзистенціально-герменевтичний підходи при здійсненні інтерпретації. У роботі етнографа головним є експлікація, і навіть «експлікація експлікацій», тобто виявлення неявного і його тлумачення. Суть антропологічної інтерпретації полягає в тому, що вона повинна бути виконана, виходячи з тих же позицій, з яких виходять люди, коли самі інтерпретують свій досвід, з того, що вони думають, мають на увазі. Антропологічна й етнографічна робота постає, таким чином, як інтерпретація другого й третього порядку, оскільки первинну (інтуїтивну) інтерпретацію може створити тільки людина, яка безпосередньо належить до досліджуваної культури. Серйозною проблемою при цьому стає верифікація, або оцінка, ступінь переконливості якої вимірюється не обсягом неінтерпретованого матеріалу, а силою наукової уяви, яка відкриває вченому життя чужого народу як іншої реальності [72].

Отже, в основу інтерпретативної теорії культури закладається фундаментальна ідея «паттернів культури», тобто впорядкованих систем означаючих символів, без яких людина вела б себе абсолютно некеровано. Створені людиною для себе символічно опосередковані програми, символи взагалі, – це не просто вираження, інструменти, але передумови нашого біологічного, психологічного й соціального буття. Таким чином, фундаментального значення надається символам культури, їхнім значимим комплексам, які постають онтологічними основою й передумовою інтерпретативної, тобто мисленнєвої діяльності людини.

### **3.3. Специфіка інтерпретації в соціогуманітарних науках: когнітивний контекст**

Досвід інтерпретації як способу реалізації творчих інтенцій мислення є також фундаментальним методом роботи з текстами як знаковими системами в гуманітарному пізнанні. Як форма дискурсу й цілісна функціональна структура, текст відкритий для безлічі смислів, що існують у системі соціальних комунікацій і мислення. Він постає в єдності явних і неявних значень, буквальних і прихованих смислів. Відповідно, гуманітарні тексти мають яскраво виражену знаково-символічну природу, із закономірністю допускають інтерпретацію, яка формує процес мислення залежно від формальної або змістовної специфіки текстів.

Потрібно зазначити, що в XIX столітті перехід від окремих тлумачень до загальної теорії розуміння викликав інтерес до питання про множинність типів інтерпретації, представлених у всіх гуманітарних науках. Були виділені граматична, психологічна й історична інтерпретації (Ф. Шлейєрмахер, А. Бек, Дж.Г. Дройзен), обговорення суті й співвідношення яких стало предметом представників гуманітарних дискурсів. Граматична інтерпретація здійснювалася стосовно кожного елемента мови, самого слова, його граматичних і синтаксичних форм в умовах часу й обставинах застосування. Психологічна інтерпретація повинна була розкривати уявлення, наміри, почуття того, хто повідомляє, викликані змістом повідомлюваного тексту. Історична інтерпретація допускала включення тексту в реальні суспільні відносини й обставини соціогуманітарного буття [200, с. 296].

В даному контексті інтерес викликає проблема історичної інтерпретації, поставлена Е. Кассієром у його лекціях з філософії й культури. Він відзначає, що історик не є простим оповідачем, який складно розповідає про події минулого. Він не літописець, а відкривач та інтерпретатор минулого; він не стільки оповідає, скільки реконструює минуле, «вдихає» у нього нове життя. Позначити цей метод і вказати на його особливі властивості досить важко, без точного і ясного

визначення термін «інтерпретація» залишається досить двозначним. Існує відмінність між різними способами інтерпретації й тими її різновидами, які характерні для історика. Дана ситуація є однією з найбільш складних проблем теорії пізнання і мислення, що потребує ретельного аналізу. Напрямок такого аналізу для Е. Кассіра явний: «Без історичної герменевтики, без мистецтва інтерпретації, яке містить історія, людське життя стало б збідненим. Воно звелося б до одиничного моменту часу, воно більше не мало б минулого і, отже, у нього не було б і майбутнього, тому що знання минулого й знання майбутнього тісно пов'язані одне з одним» [128, с. 128, 131].

Не приймає спрощено-лінійну позицію «історія – хроніка, оповідання» також італійський мислитель Б. Кроче, який багато розмірковував над проблемами філософського й історичного пізнання. Він не визнає тієї «філософії історії», яка прагне знайти кінцеві причини й цілі історичного розвитку. Сама філософія як «наука про дух» постає для нього «абсолютним історизмом», а історія тотожна філософії, оскільки неможлива без філософських категорій, у першу чергу без категорій «одиничного» й «загального». Для Б. Кроче усяка справжня історія є історія сучасна, і вона така саме тому, що, як кожний духовний акт, перебуває поза часом, поза минулим і майбутнім. Минуле виникає тоді, коли сучасні події викликають в історика інтерес до фактів минулого; ми пізнаємо ту історію, яку важливо знати в цей момент, сьогодні, тепер [152, с. 17]. Зауважимо, що філософ не розглядає саму інтерпретацію як таку, але по суті увесь час говорить про неї в інших термінах (тлумачення, аналіз, псевдоісторія, критичне осмислення та інші). Основний принцип – визнання активної розумової, духовної ролі творчої, моральної особистості в розвитку й пізнанні історичного, у його розумінні й тлумаченні. Істинними джерелами, елементами історичного синтезу є не тільки документи й критика, а життя й мислення; вони закладені усередині історії, всередині синтезу, як ними створені й такими, що їх творять. Хроніка подій залишається «мертвим» підготовчим матеріалом, а наукою стає тільки знання, але як інтерпретація, здійснена на основі осмислення істориком своєї системи цінностей.

Відповідно до своєї концепції Б. Кроче розуміє й тлумачення фактів. «Факт, з якого діється історія, повинен жити в душі історика, або ж (користуючись історичним лексиконом) історик повинен мати у своєму розпорядженні зрозумілі документи. А якщо цей факт супроводжується тлумаченням, переказом і осмисленням, це лише збагачує його, але сам факт у жодному разі не втрачає своєї значимості, ефекту своєї присутності. Те, що раніше було тлумаченням, оцінкою, тепер стало фактом, «документом» і, у свою чергу, підлягає тлумаченню й оцінці» [152, с. 9]. Таким чином, підкреслюються два моменти: присутність, збереження самого факту як такого й після його певного тлумачення, а з іншого боку, – тлумачення й оцінка самі стали фактом і підлягають новій інтерпретації й критичному осмисленню.

З постулату про те, що всяка справжня історія є історія сучасна, витікає необхідність активної інтерпретативної позиції мислячого історика (конкретного вираження мислячого духу), що народжує розуміння й тлумачення слідів минулого життя, пам'ятників, документів. Інтерпретація минулого в термінах сьогодення, під впливом імпульсів сучасності, визначається активними внутрішніми причинами, «які воскрешають» минуле, а сама «зміна забуття в історії є відродженням не чого іншого, як життєвого ритму духу», що творить історію й утворений нею. Для італійського мислителя історія-тексту й історія-події немовби ототожнюються, оскільки все це – події духу, а «сам дух і є історія». Разом з тим, розмірковуючи про «псевдоісторії», він розрізняє її достовірні й раціональні і недостовірні й ірраціональні форми, у які включає «філологічну» й «поетичну» історії. Тим самим він розглядає в цьому випадку певні типи історичних текстів і, відповідно, різні прийоми інтерпретації історичних подій. Філологічна історія і відповідний спосіб інтерпретації зводиться ним «до злиття багатьох книг або їхніх частин у нову книгу». Звідси переконання, що «виклад або процитований документ і є справжній ґрунт істини». «Непраота» філологічної історії полягає не в самому складанні або переписуванні хронік, а в «претензії» творити історію за допомогою тлумачень і документів, в «прийнятті на віру» – а не в критичному осмисленні, у

правдоподібності – а не в істині. Філологічній історії властиве індивергентне відношення до істини, її інтерес позаісторичний, що не виходить за межі чистої філології; вона шукає вірогідність не усередині себе, а в авторитеті. Історія створюється як «чисто вчена вправа (всі вони, по суті, рухаються по колії, заданій шкільним твором, призначеним для придбання навиків дослідження, тлумачення й викладу)...» [152, с. 21].

Можна припустити, що «вихід до життя», тобто включення в соціокультурну реальність, подолання «холодного відсторонення» відбувається в тому випадку, якщо історик здійснює інтерпретацію на основі почуття «любові» або «ненависті» у всіх їхніх проявах і відтінках. Історія з'являється в біографіях, у діяннях великих героїв, полководців, королів, або в їхніх сатиричних портретах. Для Б. Кроче це – «дефектна форма історії», або поетична історія, у якій «зацікавленість думки підміняється зацікавленістю почуття, а логічна послідовність – естетичною» [152, с. 22].

Для такого виду інтерпретації Б. Кроче виявляє дві проблеми – необхідність «перетворити цінності почуття в цінності думки», а також визначити роль фантазії й критично осмислити існуючу в деяких істориків «методологічну теорію фантазії». Критерій цінності почуття не може бути визначальним принципом історії, почуття – це вираження життя, «ще не приборкане думкою», це, скоріше, поезія ніж історія. Остання являє собою «історію духу», і тому головна цінність історії – цінність думки, мислення [152, с. 22].

В історичній інтерпретації реконструюючи та інтегративну роль відіграє фантазія, яка необхідна при викладі живого сприйняття подій і подолання «сухої критики». «Фантазія, дійсно необхідна історикові, невіддільна від історичного синтезу, вона являє собою фантазію усередині мислення й заради мислення, повідомляє йому конкретність, адже мислення не абстрактний процес, а відношення й оцінка, не розпливчастість, а визначеність» [152, с. 25]. Він не заперечує також і ролі поезії самої по собі, «вплетеної в тканину історичного оповідання»; але якщо це поетична історія, то виникає необхідність «злегка переосмислити тексти», поповнити факти переживаннями й знаннями. І виникає

неминуче перекручування, поетична історіографія здобуває риси псевдо історії. У справжній історії в ході інтерпретації подій і думок необхідно позбутися міфів, кумирів, симпатій, антипатій і звернутися до єдиної проблеми – проблеми Духа, або Цінності – Культури, Цивілізації, Прогресу, на які будемо дивитися «нероздвоєним зором думки». Виокремлюються також ще два види інтерпретації історії – це риторична, або практична історія, що призначалася або для навчання за допомогою прикладів, або для проповіді чеснот, ознайомлення із суспільними інститутами. Друга – так звана тенденційна історія, практична мета якої чітко сформульована, на відміну від поетичної історії, але не нав'язана ззовні. Найчастіше вона змішує поетичну й практичну «виховну» історію, що переважає, наприклад, в «партійних історіях» з їх не стільки поетичністю, скільки розрахунком [200, с. 300-301].

Критично розглянувши різні види історичної інтерпретації, Б. Кроче підсумовує, що реформувати в історії нема чого. В тому розумінні, що не потрібно створювати «нову форму історії», або «справжню історію». Вона завжди була і є – справжня, жива, сучасна історія. Але одночасно в історії все підлягає реформуванню, тому що в кожний новий момент, в кожній ситуації народжуються нові факти й проблеми. Одночасно триває самовдосконалення і виникає потреба його осмислення. Іншими словами, «в історії абсолютно нема чого реформувати в абстрактному плані й абсолютно все потрібно реформувати в плані конкретному» [152, с. 31]. Напрямок цього реформування Б. Кроче бачить у коректному вирішенні співвідношення загального й одиничного, індивідуалізованого в історії, оскільки історія – це мислення про загальне у його конкретності; взаємопроникнення знання й розуміння; подолання традиційної «філософії історії», орієнтованої на природничі науки, причинність, детермінізм; злиття, тотожності філософії й історії, що живить кожну з них; нарешті, створення «гуманістичної історії», яка займається людиною й тому досяжна для її розуму, осмислення і раціональних пояснень [152, с. 31-32]. Безумовно, ці фундаментальні ідеї Б. Кроче, в першу чергу стосовно розуміння природи самої історії, мають інтелектуальний та евристичний потенціал.



Особливе значення історичній інтерпретації надавав християнський мислитель П. Тілліх. В якості свого роду методологічної передумови розглядається, насамперед, залежність тлумачення історії від всіх «шарів» історичного знання, включаючи відбір фактів, оцінку причинних залежностей, а також уявлення про індивідуальні й суспільні структури, мотивації, про розуміння змісту історії, про принципи соціальної й політичної філософії. Він пропонує певну систематизацію інтерпретацій, представлених в історичних текстах. Насамперед, це група «неісторичного» тлумачення історії, представлена трьома формами: трагічною, містичною й механістичною. Початок трагічної інтерпретації закладено в давньогрецькому мисленні, де було відсутнє уявлення про «трансісторичну мету» і рух історії відбувався по колу з поверненням до вихідної точки, від вихідної досконалості до саморуйнування, описуваних із трагічною величчю. Містичний тип історичної інтерпретації (неоплатонізм, спінозизм і особливо індуїзм, даосизм і буддизм) не містить уявлення про історичний час і про межу, до якої рухається історія. Історія невизначена, вона не може створити чогось нового, людина перебуває усередині неї в «загальності страждання у всіх вимірах життя». У механістичній інтерпретації, що випробовує вплив класичної науки, історія перетворилася в «серію подій у фізичному часі». Така інтерпретація може носити прогресивний характер, але марна для інтерпретації людського існування як такого й кінець кінцем являє собою «редукціоністський натуралізм» [270, с. 314]. Отже, це негативні відповіді на питання про смисл історії.

Серед позитивних відповідей П. Тілліх розглядає, насамперед, «прогресизм» як дійсно історичне тлумачення історії, де прогрес становить сутність дійсності, що рухається вперед до певної мети. У свою чергу, прогресизм інтерпретується або як віра в поступальний рух без певної мети, або (при утопічній інтерпретації) як досягнення мети – максимально розумного, виразно організованого життя. До неадекватної історичної інтерпретації П. Тілліх відносить також трансцендентальне тлумачення історії, засноване на есхатологічних настроях Нового Завіту, місії Христа. Недоліки цієї інтерпретації

– протиставлення індивідуального порятунку й світу в цілому, а також виключення культури й природи із процесів «історичного порятунку» [270, с. 239-240]. Таким чином, «методологію історії» П. Тіліх структурує і розвиває, опираючись на ціннісний змістовний аналіз існуючих в історії й теології типів інтерпретації. У цілому, виникає необхідність більш ґрунтовно розглянути особливості ціннісного підходу в інтерпретативній діяльності.

Проблема ціннісної інтерпретації фундаментально розроблялася також Г. Ріккертом і М. Вебером. Зокрема, теорія цінностей Г. Ріккерта включає ряд моментів, значимих для розуміння ціннісних моментів інтерпретації в науках про культуру («науках про дух») й історичне знання. Безумовно, розуміння особливостей цього виду інтерпретації безпосередньо залежить від осмислення самої природи цінностей. Філософ виходить із того, що цінності – це «самостійне царство», яке не відноситься ні до області об'єктів, ні до області суб'єктів, а світ складається з дійсності й цінностей [240]. Ця ідея приводить Г. Ріккерта до важливого положення – необхідності розрізняти філософію оцінок і філософію цінностей. «Філософія оцінок не є філософією цінностей, навіть і тоді, коли себе так називає. ...Неможливою постає спроба вивести із загальної природи оцінюючого суб'єкта матеріальне різноманіття цінностей, а тим часом знання всього різноманітного смислу цінностей особливо важливо для філософії, оскільки тільки на підставі цього знання можна виробити світогляд і знайти в процесі осмислення тлумачення смислу життя» [241, с. 463-464].

Визнання самостійного світу цінностей – це метафорично виражене прагнення усвідомити, зрозуміти, ствердити об'єктивну природу цінностей, спосіб вираження незалежності від повсякденної оцінюючої діяльності суб'єкта. Дана ситуація залежить, зокрема, від виховання, смаку, звичок, недостатності інформації. Цінності – це феномени, сутність яких складається в значимості, а не у фактичності; вони виявлені в культурі, її благах, де відкристалізувалася множина цінностей. Відповідно, філософія як «теорія цінностей» вихідним пунктом повинна мати не оцінюючого індивідуального суб'єкта, а справжні об'єкти – різноманіття цінностей у здобутках культури. Виявляється особлива

роль історичної науки, що вивчає процес кристалізації цінностей у благах культури, і, лише досліджуючи історичний матеріал, філософія зможе підійти до осмислення світу цінностей [200, с. 303-304].

Отже, одна з головних процедур філософського осмислення цінностей – вилучення їх з культури, але це можливо лише при інтерпретації. За Г. Ріккертом, тільки в цьому випадку вирішується завдання єдності, зв'язку цінності й дійсності, що можливо лише зі зверненням до «третього царства» – «царства смислу», відмежованого від усякого буття. На відміну від об'єктивного опису, або суб'єктивного розуміння дійсності, проникнення в смисл позначається ним як тлумачення. Смисл – не буття, оскільки виходить за його межі і вказує на цінності; але він і не цінність, а тільки вказує на них. Це середнє положення смислу дозволяє йому зв'язувати цінності й дійсність. «Відповідно до цього й тлумачення смислу не є встановлення буття, не є також розуміння цінності, а лише осмислення суб'єктивного акту оцінки з погляду його значення для цінності, осягнення акту оцінки, як суб'єктивного відношення до того, що має значимість. Таким чином, подібно тому як ми розрізняємо три «царства»: дійсності, цінності й смислу, варто також розрізняти й три різних методи їхнього осмислення: пояснення, розуміння й тлумачення» [241, с. 476]. Замість традиційних «складових» поняття світу – понять суб'єкта й об'єкта з їх гносеологічними конотаціями – приймаються поняття дійсності (як споконвічної цілісності людського життя), цінності й смислу з відповідними методами (у цілому методології) їхнього осмислення.

Отже, Г. Ріккерт вийшов на осмислення проблем значення, смислу, розуміння й тлумачення в контексті власної філософської теорії цінностей. Він визнає необхідність не тільки поняття «чистої цінності», але й поняття оцінюючого, активного, думаючого суб'єкта. Однак «поняття цього суб'єкта розуміється нами як поняття смислу: для нас, отже, мова може йти тільки про суб'єктивоване тлумачення смислу, але ніколи не про суб'єктивоване розуміння дійсності» [241, с. 477]. Тим більше, філософія завжди прагнула до тлумачення

смислу не тільки окремих сторін життя, але й до проникнення в загальний сенс життя в цілому.

Для виявлення особливостей ціннісної інтерпретації мають ідеї Г. Ріккєрта про розрізнення «наук про природу» й «наук про культуру (дух)» з використанням генералізуючого й індивідуалізуючого методів. Якщо врахувати, що завдяки принципу цінності можливо відрізнити культурні процеси від явищ природи з погляду їхнього наукового розгляду, то, відповідно, що історично-індивідуалізуючий метод може бути названий методом віднесення до цінності, на противагу генералізуючому методу природознавства, який встановлює закономірні зв'язки, але ігнорує культурні цінності й віднесення до них своїх об'єктів [240, с. 93]. Однак у «Філософії історії» Г. Ріккєрт спеціально обмовляє, що «генералізуюче розуміння дійсності» (тобто інтерпретація) зовсім не передбачає існування у світі рівності і повторення. Таке розуміння має практичне значення, оскільки вносить певний порядок у розмаїття дійсності, створює можливість орієнтації в ній. Але розбіжність методів і наук – відносна, і навіть «чисто формальна, тому що будь-який об'єкт може бути таким, що розглядається з погляду обох методів: генералізуючого або індивідуалізуючого» [240, с. 141]. Стверджуючи, що філософія історії має справу саме із цінностями, виходячи з логіки історії, Г. Ріккєрт дає свого роду типологію цінностей у цій області знання. До них належать цінності, на яких «ґрунтуються форми й норми емпіричного історичного пізнання; по-друге, це цінності, котрі як принципи історично істотного матеріалу конституують саму історію; і по-третє, нарешті, – це цінності, які поступово реалізуються в процесі історії» [240, с. 202-203].

Проблему співвідношення інтерпретації й цінностей розглядає також М. Вебер, слідуючи ріккєртівській ідеї «теоретичного віднесення до цінностей», його відмінності від практичної оцінки, сполучаючи ці проблеми з герменевтичними поняттями «тлумачення», що інтерпретує розуміння, інтелектуальної інтерпретації, істотно поглиблюючи розуміння проблеми у зв'язку із введенням поняття «цілераціональності», а також розробляючи концепцію «розуміючої соціології» з особливим типом інтерпретації –

інтерпретації поведінки й дії людини. Для М. Вебера тлумачення мовного «смислу» тексту й тлумачення його з значенні «ціннісного аналізу» – логічно різні акти. При цьому винесення «ціннісного судження» про конкретний об'єкт не може бути прирівняне до логічної операції підведення під родове поняття. Воно лише означає, що інтерпретуючий займає певну конкретну позицію й усвідомлює або доводить до свідомості інших неповторність та індивідуальність даного тексту. Інтерпретація, або осмислення, може йти у двох напрямках: ціннісної інтерпретації й історичного, тобто каузального, тлумачення. Для історичних текстів значиме розходження ціннісної й каузальної інтерпретації, оскільки співвіднесення із цінністю лише формулює завдання каузальному дослідженню, стає його передумовою, але не повинно підмінювати саме виявлення історичних причин [200, с. 307].

Існують різні можливості ціннісного співвіднесення об'єкта, при цьому відношення до нього не обов'язково повинне бути позитивним. М. Вебер ставить проблему співвідношення інтерпретації, норм мислення й оцінок. Якщо інтерпретація потрібна нормам мислення, прийнятим у тій чи іншій доктрині, то це змушує приймати певну оцінку в якості єдино «науково» допустимої в подібній інтерпретації. Як, наприклад, в класичній філософії, де мова йде про методи (норми) мислення. Однак у цьому випадку «об'єктивно значима «оцінка» об'єкта (тут логічна «правильність» класичних норм мислення) зовсім не обов'язково є метою інтерпретації; а вже там, де мова йде не про «норми», а про «культурні цінності», це, безумовно, було б завданням, що виходить за межі інтерпретації» [51, с. 32].

Таким чином, у М. Вебера інтерпретація впливає на самого інтерпретатора, містить пізнавальну цінність, розширює «духовний обрій», підвищує інтелектуальний, естетичний і етичний рівні мислячого інтерпретатора, робить його «душу» як би більш відкритою до «сприйняття цінностей». Інтерпретація твору робить такий же вплив, як він самий; саме в цьому значенні «історія» постає як «мистецтво», а «науки про дух» – як суб'єктивні науки, і в логічному

смислі мова тут уже йде не про «історичне дослідження», а про «мисленнєву обробку емпіричних даних» [51, с. 33].

Для теорії інтерпретації в цілому й виявлення специфіки ціннісної інтерпретації особливе значення має здійснене М. Вебером тонке розрізнення різних видів і форм інтерпретації. Це – розрізнення тлумачення мовного, лінгвістичного смислу тексту (як попередня робота для наукового використання матеріалу джерела), і тлумачення його духовного смислу; в іншому випадку – це історичне тлумачення і разом з тим тлумачення як ціннісний аналіз, що стоїть взагалі поза якими б то не було зв'язками з історичним пізнанням. Ціннісний аналіз, розглядаючи об'єкти, відносить їх до «цінності», не залежної від якого б то не було чисто історичного, каузального значення, що перебуває за межами історичного. Це розходження постає як розходження ціннісної й каузальної інтерпретації, яке вимагає пам'ятати, що об'єкт цієї «ідеальної цінності» історично обумовлений; безліч нюансів, проявів і виражень думки виявляться незрозумілими, якщо нам не відомі загальні умови: суспільне середовище, історичний період, стан проблеми – все те, що має причинне значення для листів або наукової праці. Таким чином, «той тип «тлумачення», що визначений як ціннісний аналіз, указує шлях іншому, «історичному», тобто визначальному «тлумаченню» [51, с. 36].

На відміну від Г. Ріккерта, який передбачає самостійне «царство цінностей», М. Вебер вважав, що вираз «віднесення до цінностей» є «не чим іншим, як філософським осмисленням того специфічного наукового «інтересу», що панує при відборі й формуванні об'єкта емпіричного дослідження. Цей чисто логічний метод не «легітимізує» емпіричні практичні оцінки в емпіричному дослідженні, однак у сполученні з історичним досвідом він показує, що навіть чисто емпіричному науковому дослідженню напрямок вказують культурні, отже, ціннісні інтереси» [50, с. 570]. Отже, віднесення до цінностей – це логічний метод (очевидно, у широкому смислі, а, скоріше, методологічна процедура), що не впливає на пряму на суб'єктивно-практичні оцінки, однак виконує регулятивні й передпосилкові функції.

Проблеми інтерпретації розробляються М. Вебером не тільки в культурологічному, але й у соціологічному контексті [50, с. 570-575]. Він ввів, по суті, уявлення про «інтерпретацію дії» – феномена, відмінного від текстів, від мовних сутностей взагалі. Як відомо, він був засновником «розуміючої соціології», методологія якої включала не тільки певну концепцію розуміння, але й введені ним нові поняття «ідеального типу» і «цілераціональної дії». Інтерпретація за допомогою цих понять носить теоретичний смисл, оскільки цілераціональна дія – це ідеальний тип, а не емпіричне загальне; воно не зустрічається в «чистому виді», а являє собою, скоріше, мисленнєву конструкцію. Сама проблема розуміння і мислення вирішується М. Вебером у зв'язку із цілераціональною дією [50, с. 76-79]. Цілераціональність виникає як методичний засіб аналізу й інтерпретації дійсності, але не як онтологічне трактування раціональності самої дійсності. Цей метод доповнюється ціннісно-раціональним підходом, що інтерпретує вчинки того, хто діє у відповідності зі своїми релігійними, етичними й естетичними переконаннями, обов'язком, а також значимістю справи. У порівнянні з абсолютно раціональним характером ідеального типу – операціональної дії – тут виникають суб'єктивно-іраціональні елементи емпіричної природи. Соціальні дії можуть бути також інтерпретовані й осмислені через актуальні афекти й почуття, а також через прихильність традиції або звичці. У цьому випадку типи дії тільки відносно раціональні [50, с. 601]. Разом з тим вказані значимі типи інтерпретації соціальних дій людини як ідеальні типи не вичерпують усієї різноманітності інтерпретацій людської поведінки.

В даному контексті поставлена проблема «очевидності» інтерпретації, адже «будь-яка інтерпретація, як і наука взагалі, прагне до «очевидності». «Очевидність розуміння, – зазначав М. Вебер, – може бути за своїм характером або раціональною (тобто логічною або математичною), або – як результат співпереживання й впочування – емоційно й художньо рецептивною. Раціональна очевидність властива тій дії, яка може бути повністю доступною інтелектуальному розумінню й осмисленню у своїх навмисних смислових зв'язках. Найбільше раціонально зрозумілі, тобто тут безпосередньо й однозначно

інтелектуально осмислені, насамперед, смислові зв'язки, які виражені в математичних або логічних положеннях. ...Будь-яке тлумачення подібної раціонально орієнтованої цілеспрямованої дії володіє – з погляду розуміння використаних засобів – вищим ступенем очевидності» [50, с. 603-604]. Найбільшою очевидністю відрізняється власне цілераціональна інтерпретація. Однак із цього ніяк не виходить, що, наприклад, соціологічне пояснення ставить своєю метою раціональне осмислення. М. Вебер приймає до уваги той факт, що в поведінці людини істотну роль відіграють ірраціональні за своєю метою афекти й емоційні стани, і, відповідно, цілераціональність слугує для соціології «ідеальним типом» і, насамперед, дає можливість оцінити ступінь ірраціональності дії. При цьому інтерпретація конкретної поведінки, наприклад, навіть при найбільшій очевидності й ясності «не може претендувати на визначальну значимість і завжди залишається лише найбільш імовірною гіпотезою» [50, с. 609].

Така концепція інтерпретації в її ціннісних аспектах в цілому вплинула на розвиток інших областей соціального знання. Зокрема, теорію ідеології К. Мангейма. Поряд з вирішенням головних завдань – розглядом соціальної обумовленості різних форм знання й мислення, тут практично реалізуються ідеї ціннісної інтерпретації й прагнення зрозуміти, яким чином дані, схоплені дотеоретичною інтуїцією, можливо інтерпретувати в теоретичних поняттях. Як особлива проблема, інтерпретація розглядається у вченні про світогляд у соціології пізнання К. Мангейма. Він уживає методологічний аналіз поняття «світогляд» і установлює його логічне місце в концептуальній структурі історико-культурних пізнань. Зазначимо, що перед нами чергова «когнітивна практика» – дослідження «способу буття» світоглядного, ціннісно забарвленого знання, де ми стикаємося знову із проблемою раціоналізму й ірраціоналізму, з питанням, чи можна і яким чином «перевести» атеоретичне на мову теорії, оскільки, за К. Мангеймом, «життя розуму тече, коливаючись між теоретичним і атеоретичним полюсами» [186, с. 511-512].

Проблема світогляду, що виникла і ствердилася в класичний період, залишається однією із центральних у сучасній філософії й методології науки і, як



видно, має вирішальне значення для методології наук про культуру, соціологію пізнання в цілому. Звертаючись до феномена світогляду, К. Мангейм ставить питання: «Чи не конституємо ми тип роз'яснення, що зовсім не схоже на генетичне, історичне причинне пояснення? Якщо за цим останнім повинен бути збережений термін пояснення, то тип роз'яснення, про яке в цьому випадку йде мова, пропонується назвати інтерпретацією... Теорія світогляду в даному визначеному смислі – скоріше інтерпретативна, ніж пояснююча теорія. Те, що вона робить, – це бере певний смисловий об'єкт, уже зрозумілий у системі координат об'єктивного значення, і поміщає його в іншу систему координат – систему світогляду. Будучи розглянутий як «документ» останнього, об'єкт одержить пояснення з досі невідомої сторони» [186, с. 214-215]. В силу чого мислення одужає новий стимул для розвитку.

Осмислюючи співвідношення причинного пояснення та інтерпретації та зіставляючи різні напрямки в методології історичного дослідження світогляду, К. Мангейм доходить висновку, що методологія поступово звільняється від методів, орієнтованих на природничі науки. Міркуючи про інтерпретації в історії, філософ виділяє «психо-культурний» компонент, який не можна інтерпретувати раціоналістично, оскільки кожна епоха ре інтерпретує його з нових позицій. Стандарти інтерпретатора кореняться в його мінливій в часі «психо-культурній», тобто інтелектуальній ситуації, вони не містять раціонально-формальних критеріїв. Розмаїтість думок в інтерпретації відповідають конкретним історичним фактам і представляють цілісну картину. Можливий критичний аналіз і порівняння інтерпретацій, оскільки їхні межі цілком помітні, розбіжності не надмірні й визначаються специфічним «місцем розташування» інтерпретатора. Позиції, з яких народжуються інтерпретації, рівноправні в тому розумінні, що мають пізнавальну цінність, яку можна визначити з погляду «більш глибокого проникнення» в об'єкт, який інтерпретується [186, с. 160].

Відчуваючи невизначеність і хиткість методологічних позицій так званої категорії «глибина проникнення», К. Мангейм шукає опору й докази на шляху «розширення сфери раціональності» в науках про культуру. Він наполягає на

необхідності опиратися не тільки на формально-раціональні критерії, але й на моделі історичного розвитку й ціннісні стандарти, якими користуються історики. Різні типи теорій мають свою правду, коректні у своїй області й доповнюють один одного. Він робить висновок, що цивілізаційне, інтелектуально-культурне й раціональне неможливо повністю відокремити одне від одного. Вони присутні як специфічні елементи у кожному конкретному творі або феномені культури, що повинно бути враховано в кожному дослідженні, при здійсненні тієї або іншої мисленнєвої інтерпретації [186, с. 161].

Аналіз і розгляд ідей про ціннісну інтерпретацію як умову пізнання і нового мислення, висловлені видатними німецькими мислителями, знаходять своє застосування й розвиток у багатьох роботах, які стосуються методології наук про культуру й проблему цінностей. Серед сучасних досліджень одним із плідних і оригінальних є широко відома «теорія справедливості» Дж. Ролза, де поряд з багатьма іншими проблемами розглядається й питання про зміну природи інтерпретації, включеної в контекст конвенцій і комунікацій, методологія побудови соціальної теорії на принципах моральної філософії. Він виходить із того, що в цій сфері знання сама «концепція раціональності» повинна бути інтерпретована в більш вузькому значенні «як знаходження найбільш ефективного засобу для досягнення певних цілей». При цьому варто уникати дискусійних етичних елементів і опиратися на загальноприйняте [247, с. 27-28]. При розробці концепції «справедливості як чесності», що має статус договірної теорії, насамперед пропонується вихідна ситуація, в якій виникає проблема «філософськи кращої інтерпретації», і питання про можливість вирішення того, яка інтерпретація є найбільш сприятливою. В пошуках вирішення Дж. Ролз застосовує процедуру «гіпотетичної рефлексії», знаходячи «рефлексивну рівновагу». Змінюючи або умови договірних зобов'язань, або наші судження й підкоряючи їх принципам, ми знаходимо таку інтерпретацію вихідного стану, що виражає мисленнєві умови й принципи, належним чином відкоректовані й адекватні ситуації. Не потрібно, щоб принципи справедливості були обов'язковими істинами або ж виводилися з таких істин. Оскільки «концепція

справедливості» не може бути дедукована із самоочевидних посилок, її обґрунтування – це справа взаємної підтримки багатьох підходів, а різні мисленнєві інтерпретації складаються в один узгоджений погляд [247, с. 28-30].

Таким чином, пропонується спосіб обґрунтування інтерпретації як мисленнєвого конструювання узгодженого бачення об'єкта. Це важливо для неформалізованого знання, наприклад, у гуманітарних науках, де мають справу із цінностями, творчістю, думками й віруваннями, різними інтуїтивними моментами, обов'язково присутніми при інтерпретації значень і смислів. Тут має місце інша, не раціонально-логічна, а комунікативно-конвенціональна раціональність, де довіра до колективного (договірного) суб'єкта стає умовою можливості мисленнєво обґрунтованої інтерпретації. Договір виступає в узгодженні «перспектив», «бачень» об'єкта, встановлення «рефлексивної рівноваги», колективного прийняття принципів розуміння.

Проблема інтерпретації розглядається також в контексті понять і принципів «справедливості», «угоди», «договірного погляду», а також конвенцій, інтуїтивізму тощо. Все це розуміється в широкому значення як допускаюча безліч інтерпретацій доктрина. Інтерпретація в даній ситуації трактується як одержання узгодженого погляду, що важливо для одержання й побудови невивідного знання, наприклад, принципів справедливості й тому подібних й тому подібних суджень, що містять цінності та ірраціональні моменти. Сьогодні існують когнітивні практики, де інтерпретація приймається не тільки як даність, а використовується у своїх різних видах в якості способу класифікації. Яскравим прикладом такого прийому постає класифікація різних інтерпретацій міфу, що вибудував К. Хюбнер по зростанню в них прагнення бачити в міфі не тільки вимисел, а й певний спосіб досвіду реальності. Автор виходить із того, що науково-технічний стиль мислення, уявлення про те, що природа повністю підкоряється законам причинності, не домінують в буденній свідомості. Більшість людей завжди дотримувалися переконання про перевагу в природі смисло- і цілепокладання, а на противагу аналітичному підходу, який розчленовує все на елементи, люди вимагали «цілісного мислення». Домінуючою для буденної свідомості було й

«невизначене прагнення до одушевлення світу», до цілісного життя. Цю подвійність нашої культури він побачив у такому конкретному прикладі, як історія інтерпретації й дослідження самого міфу [309, с. 40-41].

В історії культури виокремлюються різні інтерпретації міфу. Це алегорична й евгемерична інтерпретації (по імені грецького філософа Евгемера, який говорить про обожнювання попередніх царів і мудреців); інтерпретація міфу як «хвороби мови»; як поезії й «прекрасної видимості». Спеціально досліджуються: ритуально-соціологічна інтерпретація міфу – міф як форма буття, що включає цілісну практичну реальність і визначає основи людських спільностей, переплетення культу (ритуалу), суспільства й міфу, психологічна інтерпретація міфу (зокрема, у К. Юнга: міф відбиває фундаментальні зразки й структури людського духовного життя; життєво важлива форма духовного заспокоєння). Виявлено трансцендентальну інтерпретацію міфу: у Г. Гегеля й Ф. Шеллінга міф містить форми свідомості, які мають апріорну необхідність; для Кассірера міф є не забобою або фантазією, а втримує всі необхідні основи досвіду; міф має істину, оскільки він містить у праісторичному адекватному виді ті трансцендентальні умови, які є передумовою всякого пізнання істини [200, с. 316-317]. Все це свідчить про широкий діапазон розвитку пізнавальної діяльності і заснованого на ній мислення.

У сучасній філософії й філології поширена структуралістська інтерпретація міфу як коду, що потребує розшифровки. Він має власну виразну раціональність, що близько до трансцендентальної інтерпретації; відповідно, обидві шукають в основі міфу онтологію, його апріорну систему координат. Нарешті, існують також «символічна» й «романтична» інтерпретації, де міф виникає як нумінозний досвід – «нуміозна інтерпретація» (міф є вираження божественної реальності, боги живі). Відзначимо, що й наука «скоріше є лише деяким історично обумовленим даними елементами способом інтерпретувати реальність і оволодіти нею. Усе, що вона пізнає, ...лише показує те, як нам ця дійсність з необхідністю виникає, коли ми підступаємо до неї по науковому. Її ж раціональність (як емпірична інтерсуб'єктивність) саме тому, що вона не може покладатися на безумовно

визначальний досвід або безумовно визначальний розум, а представляє щось історично контингентне, є не що інше, як вираження відносин усередині реальності певної епохи» [309, с. 235]. Таким чином, виявлена ще одна функція ціннісної інтерпретації – слугувати способом або основою мисленнєвої класифікації, що підсилює її значимість і позитивні оцінки.

Однак сьогодні в гуманітарних науках зустрічається й досить скептичне відношення до інтерпретації як широко розповсюдженого методу, що говорить не про силу, а про слабкість наук про дух і культуру. Настільки значима й досить вільна діяльність суб'єкта-інтерпретатора викликає до неї критичне відношення не тільки з боку логіків і раціоналістів, але й у роботах авторів, близьких до художнього мислення.

Привертає увагу позиція сучасної американської письменниці й дослідника культури С. Зонтаг. Сучасний стиль інтерпретації, вважає вона, – це прагнення розкопати те, що за текстом, знайти істинний підтекст. Спостережувані феномени беруться в дужки, необхідно знайти під ними істинний зміст, схований смисл, що означає, по суті, дати неочевидне тлумачення, переформулювати явище, знайти йому еквівалент із іншими ціннісними акцентами. Так, знамениті й впливові доктрини – марксистська й фрейдистська, – виникають як «розвинені системи герменевтики, агресивні, безпардонні теорії інтерпретації». Зрозуміло, оцінка інтерпретацій повинна бути історичною, оскільки в одних культурних контекстах вона – визвольний акт, в інших – це діяльність реакційна, боягузлива й задушлива. У сучасній культурі, підірваній гіпертрофією інтелекту, інтерпретація – це помста інтелекту мистецтву, світу, тому що витлумачувати означає збіднювати світ, перетворювати його в «примарний світ смислів». Бажання врятуватися від інтерпретацій породило ворожість до смислу в його традиційному розумінні; звідси – абстрактне мистецтво, символізм і формалізм. Вихід С. Зонтаг бачить у чистоті, безпосередності, прозорості творів мистецтва. Прозорість означає – «випробувати світло самої речі», мислити, яка вона є, а не то, що вона означає [109, с. 9-18].

Прагнення «викорінити» нав'язливу інтерпретацію постає тим самим, чим є віра наївно-реалістичної філософії в можливість пізнати річ «як вона є насправді». В цьому контексті зазначимо, що філософські ідеї, концепції й вчення як соціокультурні феномени живуть особливим чином – вони заново проблематизуються й інтерпретуються в нових контекстах, соціумі та культурі й залишаються відкритими для наступних інтерпретацій. Однак характер їхнього прояву, безумовно, змінюється. Головна проблема – множинність інтерпретацій як неминуча даність, що потрібно, очевидно, оцінювати позитивно. Не тільки множинність, але навіть «конфлікт інтерпретацій» (П. Рікер) є не стільки недоліком, скільки достоїнством розуміння, що виражає суть мислення, оскільки будь-який текст не вичерпується одним – авторським або читацьким – значенням, а «живе» у віртуальності багатьох смислів, якими володіє людина в культурі пізнання і розуміння життя [200, с. 316-317].

Оцінка багатозначності інтерпретацій значною мірою залежить від позиції філософа: чи мислить він в контексті однієї доктрини як «єдино істинної», або мислить у режимі діалогу різних підходів і концепцій, що свідомо допускає певну множинність інтерпретацій. У зв'язку з цим постмодерніст Ж. Дерріда виявляє два типи тлумачень. Перший тип допускає опору на «начало», «центр», як необхідна вимога й умова; інтерпретація перебуває під концептуальним і навіть «ідеологічним» контролем пануючої доктрини, що володіє «началом». Як методу їй приділяється тільки логіко-технічна функція в окремих питаннях, але не дозволяється бути застосованою до доктрини в цілому, а тим більше до її «начала». Потрібно лише засвоїти як зразок «правильну» інтерпретацію [89]. Отже, перший тип – це тлумачення, прийнятне тільки за обов'язковими правилами, заснованими на визнанні «начала», «центра»; варіативність, і в цьому смислі існування певної безлічі самих тлумачень (інтерпретацій) мислиться як небезпечна «вільність», що породжує релятивізм, тобто «необ'єктивність», «ненауковість» і т.п. Такого роду доктринально обумовлені інтерпретації часто бувають занадто жорсткими й навіть агресивними, «узурпуючими», що є свого

роду платою за визначеність і обґрунтованість у рамках доктрини [200, с. 320-321].

Другий тип тлумачення, за Ж. Дерріда, не передбачає опору на визнане «начало», а сама інтерпретативність, варіативність приймається як визначальний принцип. Цю особливість другого типу тлумачення неможливо ігнорувати, відкинути, – із цим «доводиться жити». Філософ стверджує, що таке розуміння й застосування тлумачення суперечить гуманізму, оскільки людина впродовж всієї історії метафізики, всієї історії як такої, мріяла про якийсь надійний оплот, про начало і про її мету [89]. Обидва типи інтерпретації не приймають один одного й проте одночасно існують у сучасному гуманітарному знанні, і ще на довгі роки ця ситуація збережеться.

Відомо, що як і в інших гуманітарних областях знання, у філософії ми маємо справу із двома головними об'єктами інтерпретації – «речами» (реальні події, об'єкти природи й людської діяльності) і текстами. Інтерпретативне філософське мислення про «речі» – «первинна» інтерпретація – те саме, що емпіричне наукове знання, оскільки пропонує тлумачення конкретних даних і понять, тобто здійснює «роботу» у прошарку фактичного знання, роблячи його доступним розумінню. «Дані» стають «фактами» лише внаслідок інтерпретації. Однак близькість до фактів зовсім не може гарантувати обґрунтованість, вірогідність самої інтерпретації, оскільки вони перебувають на різних логічних рівнях; факти – лише матеріал для інтерпретації, характер якої визначається «позаматеріальними» – дорефлексивними або рефлексивними – методологічними, світоглядними й іншими принципами [200, с. 321].

Вторинна інтерпретація текстів – «інтерпретація інтерпретації», маючи справу з «поняттями про поняття», є провідною для філософів, які спираються на величезний масив історико-філософських текстів. Як говорив М. Монтень, «тлумачення тлумачень – справа більш важлива, ніж тлумачення речей». У цьому випадку інтерпретатор, насамперед, забезпечує розуміння значень і смислів тексту, що виступає для нього первинною реальністю, співвідносячи його з іншими текстами самого автора й інших мислителів, а також із позатекстовими

реаліями – історико-культурними, соціальними й іншими умовами створення тексту. Особливе завдання – здійснюючи текстуальний аналіз, виявити неявне знання, приховані смисли й значення, концептуальні передумови й принципи. Інтерпретація, що вирішує ці завдання, слідує загальним правилам і принципам і досить часто заміняє власне філософську інтерпретацію, що може й не усвідомлюватися. Лінгвіст як правило не обговорює проблему, яку викладає в тексті, тоді як філософ завжди звертається до змісту, до самої проблеми. Застосовуючи логіко-методологічні й історико-філологічні прийоми, власне філософська інтерпретація разом з тим виходить на більш глибокі рівні. Це або дорефлексивний і навіть довербальний рівень емпіричних знань, «життєвого світу» – горизонт, що передує суб'єкт-об'єктним відносинам, або надемпіричний, трансцендентальний рівень суб'єкта як «свідомості взагалі», або, нарешті, екзистенціальний рівень буття суб'єкта [198, с. 49-51].

Одне з важливих питань філософської інтерпретації – відношення до автора, розуміння його ролі в існуванні філософського тексту. Обговорюються можливі варіанти: «вигнання» автора, «відсікання» його від тексту на основі визнання семантичної автономії мови, тексту, що деякою мірою відповідає ідеалам класичної науки, яка елімінує суб'єкт із знання, і пост структуралізму, ідеї якого полягають у наступному: не має значення, що хотів сказати автор; значить тільки те, що говорить його текст; автор часто не знає повною мірою, що він хотів сказати, авторські смисли можуть бути недоступні, а значення тексту може змінюватися навіть для самого автора. Але вказані аргументи укорінені, насамперед, у традиційному розумінні об'єктивності знання як його «безсуб'єктивності». Крім того, критик або інтерпретатор, «виганяючи» автора, сам стає на його місце й привласнює право на авторські смисли, що й підтримує «свавілля» інтерпретації. Щоб уникнути регресії в «дурну нескінченність» тлумачення змістів філософського тексту, необхідно відновити й зберегти роль автора як визначника значень і смислів тексту зі свого «єдиного місця» у світі. Довіра авторові, дотримання стосовно його тексту не тільки семантичних, епістемологічних, але й моральних норм – от кардинальні умови коректності й



обґрунтованості в роботі інтерпретатора, який оберігає авторську позицію, що, здавалося б, не викликає сумнівів [199, с. 57].

Однак багатий і навіть драматичний досвід інтерпретацій і тлумачень у світовій філософії говорить про більш складну ситуацію з автором та його текстом. Як відомо, в історії філософії часто виникає питання про саме авторство того або іншого твору в корпусі робіт, «закріплених» за даним філософом. Класичним випадком інтерпретації ідей філософа в ситуації існування корпусу неоднозначно ідентифікованих «писаних» і «неписаних» робіт є інтерпретації Платонівського корпусу, аналіз якого дозволяє виявити деякі особливості філософської інтерпретації на стику з філологічною. На зміну «біографічній» інтерпретації приходять інші, в яких критерій авторської автентичності втрачає колишнє значення, і головним критерієм стає саме вираження філософських ідей Платона, поглиблене вираження системи платонізму. Якщо раніше у центрі уваги були естетичні, моральні, політичні й теологічні ідеї про шляхи пізнання, про найкращий державний устрій, про виховання душі, то тепер стала можливою інтерпретація платонізму в історичній перспективі; він став трактуватися як вчення про метафізичні начала буття й про ієрархії ідей, про зв'язок з історією розвитку науки, логічного мислення, філософської онтології й методології. При цьому заново постало завдання знайти «шляхи відновлення цілісного культурно-історичного образу Платона на новому рівні розгляду, звільненому від міфів романтичної, екзистенціалістської і близьких до них персоналістських інтерпретацій» [48, с. 39-40].

Один із значних герменевтичних принципів, на який звернув увагу І. Кант, – розуміти автора краще, ніж він сам себе розумів. Так, М. Гайдеггер здійснює не стільки інтерпретацію, скільки «філософування в історії філософії», і тим самим відбувається подія зустрічі двох філософів, їх «співмислення». Однак він виходить за межі традиції, думки, ідей І. Канта й, звертаючись до проблем кантівського тексту, інтерпретує і вирішує їх заново, у ключі своєї темпорально-онтологічної концепції. Текст І. Канта після цього став жити ще й у новому контексті, але при всій значущості цього феномена виник все-таки як новий, що

істотно відрізняється від ідей, смислів і значень оригіналу. Перед нами феномен створення нового тексту під назвою «Кант і проблема метафізики», який виник у результаті інтерпретації як проекції на «Критику чистого розуму» гайдеггерівської метафізики людського існування. Очевидно, досвід М. Гайдеггера в цьому конкретному випадку не може слугувати безумовним зразком, що міг би повторити будь-хто крім самого філософа, однак він дозволяє побачити багато реальних проблем філософської інтерпретації й можливі шляхи їхнього рішення нетривіальним способом [200, с. 324].

Інтерпретація співвідноситься також з ідеями інших авторів – як класичними, так і сучасними. Але це не навчальний або історико-філологічний варіант інтерпретації, створений новий теоретично значимий текст у розвиток ідей того чи іншого філософа, у зв'язку з ними або на відміну від них. Серед цих проблем є: феноменологічна історична рефлексія, що розкривається філософами через органічне поєднання критики історизму із критикою об'єктивізму; з'ясування того, як феноменологія може працювати з історією, проблематизувати її; співвідношення історизму й телеологізму розуму; можливість мови як трансцендентальної історії. Інші цікаві й значимі проблеми: «єгологічна й комунальна суб'єктивність», об'єктивність» об'єктивність смислу та її генезис, мова як умова об'єктивності, неможливість руйнування смислу, необхідність повернення до життєвого світу, його сутнісна неточність, можливість наукового дослідження донаукового світу.

Проблема інтерпретації не може розглядатися як данина герменевтичній моді, окремий метод або довільна, нестрога процедура. Вона повинна, як і раніше, розроблятися в традиційному логіко-методологічному, аналітичному ключі, але, у першу чергу, у власне філософському контексті, як фундаментальний атрибут пізнання й діяльності суб'єкта, його існування серед людей, у мові й культурі. Ще більш значима проблема інтерпретації постає у зв'язку зі зміною природи філософії в наш час. Ю. Габермас звертає увагу на те, що з появою теорії пізнання філософія стала вважати себе здатною на «пізнання до пізнання», прояснення основ наук, визначення меж досвідного пізнання. Вона прагнула бути «учителем

думки», указувати наукам їхнє місце, бути «вищою судовою інстанцією» не тільки відносно наук, але й культури в цілому. Сьогодні ці претензії філософії піддані дуже серйозним сумнівам; однак, якщо роль «укажчика й судді» дійсно викликає заперечення й, як вважає Ю. Габермас, філософія повинна від них відсторонитися, то завдання «хранителя раціональності» залишаються за нею: «Філософія, навіть якщо вона усувається від проблематичної ролі укажчика місця й судді, все-таки може і повинна зберегти за собою домагання на розумність виконуючи більш скромні функції місцеблюстителя й інтерпретатора» [299, с. 12]. Це необхідно головним чином тому, що когнітивні тлумачення, які відбуваються в життєвому світі й у комунікативній практиці, моральні очікування й оцінки мають потребу в цілісній культурній традиції, незвідної до плодів науки та техніки. Саме так для рішення цих проблем філософія могла б актуалізувати своє відношення до соціальної реальності, прийнявши на себе роль інтерпретатора, оберненого до життєвого світу людини.

## Висновки до третього розділу

Синтез різних когнітивних практик збагачує й перетворює традиційне уявлення про суб'єкт пізнання в його історії. Відомо, що існують парадокси й суперечності традиційної теорії пізнання, зокрема ототожнення пізнання із суб'єктно-об'єктивними відносинами, суб'єкта – з «свідомістю взагалі» як з гарантом об'єктивності знання. Виникла необхідність подолання парадигми теорії пізнання як теорії відображення, необхідність усвідомлення неможливості зведення пізнавальної діяльності до процедур відображення. Потрібно розробити такі уявлення про чуттєве пізнання, які враховують єдність образних і знакових, відображаючих та інтерпретуючих моментів. Особлива проблема – ірраціональні та раціональні компоненти пізнавальної діяльності й особистісне неявне (ірраціональне) знання суб'єкта, природа й способи введення яких у мисленнєво-когнітивний процес вимагають врахування також герменевтичного (інтерпретивного) досвіду.

Розглянуті форми й специфіка інтерпретації в різних авторів і в різних контекстах породжують переконання в тому, що ця діяльність не є окремою, звичайною серед багатьох інших. У неї особлива фундаментальна роль, яка більшою мірою виражає суть інтелектуальної, пізнавальної, мисленнєвої діяльності, ніж пізнання. Інтерпретативна діяльність людини невід'ємна від її буття, яке постає при умові його осмислення, як завжди витлумачене певним чином. Об'єктивна потреба в тлумаченні викликана не тільки різними позиціями, «перспективами» відносно суб'єкта до світу, але й нескінченною мінливістю самого світу.

Для розуміння природи інтерпретативної діяльності важливим є те, що людина не виходить до світу безпосередньо, а через символізм, знакові, особливо мовні, об'єктивації – у цілому через «символічні універсуми». Вони увібрали різні області значень і задають предметні смисли, які вимагають свого тлумачення при здійсненні не тільки пізнання, але й мисленнєвої діяльності. Увесь світ «твориться», здобуваючи смисли, включаючись у всеосяжний смисловий світ.

Перебуваючи в ньому, людина спирається на ці смисли, включається в них, проектує їх на реальність, діючи відповідно до них, осмислюючи й витлумачуючи їх. Це означає, що сутність інтерпретації не зводиться до певної операційно-методологічної діяльності, зокрема з текстами, а виходить за її межі в сферу фундаментальних основ мислення й пізнання.

Інтерпретація має відношення до ідей інших авторів – як класичних, так і сучасних. Але це не навчальний або історико-філологічний варіант інтерпретації, створений новий теоретично значимий текст у розвиток ідей того чи іншого філософа, у зв'язку з ними або на відміну від них. Серед цих проблем можна виокремити феноменологічну історичну рефлексію, що розкривається через органічне поєднання критики історизму із критикою об'єктивізму; з'ясування «співпраці» феноменології з історією; співвідношення історизму з телеологією розуму; можливість мови як трансцендентальної історії. Проблема інтерпретації повинна розроблятися в традиційному логіко-методологічному, аналітичному контексті, але головним чином у філософському, як фундаментальний атрибут пізнання і діяльності суб'єкта, його існування в соціокультурній реальності.

Таке розуміння інтерпретації змушує переосмислити основне уявлення про пізнання, виявити обмеженість і відносність класичної «відображаючої» парадигми мислення. В основі цієї парадигми лежать прийняті класичною наукою уявлення про те, що існують об'єктивні факти, які не залежать від інтерпретації; «чисте», не спотворене забобонами й «ідолами» відображення не тільки можливе, але і є умовою істинності і адекватності знання як відповідності дійсності. Однак сьогодні доводиться приймати як даність зовсім інший «образ» пізнання й мислення, у чому й переконує досвід різних когнітивних практик, які включають процедури мисленневої інтерпретації.

## **РОЗДІЛ IV. ВЗАЄМОДІЯ СОЦІАЛЬНИХ РЕСУРСІВ ЗНАННЯ В КОГНІТИВНИХ СИСТЕМАХ СУЧАСНОСТІ**

Простір сучасного мислення з необхідністю включає в себе людину, життєві потреби і цілі якої наділяють суспільний розвиток смыслом. Однак ця людина повинна бути знаючою, думаючою, сповненою високих прагнень. Формування такої людини – культурної, вмілої, відповідної запитам епохи завжди було детерміновано пізнанням. Особливе місце серед цих детермінацій належить інноваційному мисленню, яке виникає завдяки дотичності до сучасних йому методологічно-філософських і наукових дискурсів. В останній період до них належать креативи мислення постмодерністської філософії, яка запропонувала нове розуміння дійсності, а разом з ним деконструювала всі надбання попередньої культури. Одночасно з постмодерністською рефлексією актуалізується синергетична парадигма мислення в соціально-філософських дослідженнях, що пов'язано з особливостями сучасної епохи. Дана ситуація обумовлює необхідність дослідження становлення нового знання в умовах співіснування різних філософських і теоретико-методологічних систем. В силу чого постає завдання вироблення певної концептуальної позиції, яка могла б визначати напрямок пізнавально-методологічної рефлексії. Що ж являє собою креативне мислення в сучасних когнітивних методологічних рефлексіях, в чому полягає його сутність?

### **4.1. Напрямки інноваційного інтелектуалізму постмодерністських дискурсів**

В процесі соціокультурної діяльності людство досягло величезних успіхів, результати яких змінили всю планету. Однак до певного часу справа обмежувалася перетворенням наявних форм існуючої реальності, властивості якої сприймаються відчуттями людини, співмірних з її фізичними силами. Предмет своєї діяльності вона сприймає безпосередньо, взаємодіє з ним як «жива», тілесна істота. В цій ситуації людина залишається в рамках біосфери – світу, адекватного

її організації як вищого представника буття природи. Цей світ прийнято називати макросвітом.

Поступово, у міру росту масштабів перетворювальної діяльності відкрилися можливості більш глибокого впливу на навколишнє середовище. Людина почала проникати за межі реальності, даної їй як тілесній істоті, і сприймається її органами відчуттів, почала одержувати результати, не маючи прямого контакту з речами. Розщепивши атом, вона включила у діапазон своєї дії мікросвіт – реальність нових масштабів (атомну, субатомну), не сумісну з її тілесними, чуттєвими органами. Ніхто з людей безпосередньо мікросвіт не бачив і не відчував, ми судимо про нього тільки по знаках і проявах його сили. Якщо спочатку він був немов би реальністю вчених, то зараз у цій реальності зайняті мільйони людей. Його вплив на нас став повсякденною практикою. В першу чергу практикою соціокультурною, яка виявляє себе в способах (правилах, схемах, моделях, паттернах тощо) бачення, мислення, мовлення і діяльності людей (в тому числі практики пізнавальної діяльності, мисленнєві, когнітивні), які регулюються певними соціальними закономірностями, встановленими і закріпленими в культурі» [16, с. 274]. Відповідно до теорії соціальної комунікації, всі повторювані явища складаються в певні практики, що закріплюють соціальний досвід в культурі повсякденності. В цьому зв'язку П. Бергер і Н. Лукман говорять про прояв закону «озвичаєння» як «схеми виробництва» нових дій, як моделі, наділеної компетенціями мислення і діяльності. «Соціальна структура – це вся сума типізацій і створюваних з їх допомогою повторюваних зразків взаємодії. В якості такої соціальна структура постає істотним елементом реальності повсякденного життя» [25, с. 59]. В даній ситуації мікросвіт – невід'ємний елемент нашого оточення, і хоча в нього можна лише вірити чи не вірити, проте зустріч з ним завжди має вражаючі наслідки.

Іншим полюсом неспівмірності діянь людини із самою собою як природною істотою є вихід у космос, дослідження планет – її активність у масштабах мегасвіту. Він у соціальному вимірі являє собою багатомірний простір, і в кожному з його вимірів – певному «полі», розподілено безліч характеристик або

«систивних начал», які володіють цінністю в соціумі і здатних наділяти могутністю і впливом їх носіїв. Саме завдяки останнім розробляються космічні технології, космічні біологія, медицина, проводяться експерименти по синтезу хімічних речовин, по спорудженню в космосі складних інженерних конструкцій. Вплив мегасвіту на наше життя (хоча як і мікросвіт, ми сприймаємо його тільки опосередковано) вийшов за межі науки і став економічно й екзистенційно значимим. Таким чином, якщо на початку минулого століття люди діяли у світі, співмірному їх чуттєво-тілесному буттю, відповідному їх біологічній природі, то тепер світ їхнього пізнання різко збільшився. Можна сказати, що сучасна науково-технологічна революція – це «революція світів».

Але й у макросвіті, тобто на самій Землі, технологічна революція привела до того, що почалося освоєння надр землі, де немає життя, оволодіння швидкостями, з якими не пересувається жодне жива істота. Використовуючи спеціальні пристосування, людина бачить, чує, сприймає дотиком у багато разів далі і сильніше, ніж дозволяють органи її тіла. Це веде до росту числа ситуацій, у яких її органи чуттів більше не орієнтують. Це викликає зростання ролі раціонального, розумового. До початку XXI століття сфера діяльності людей «перевищила сферу їхнього життя, розсунула її межі й стала визначатися досягнутою могутністю розуму, раціонального мислення» [147, с. 294-295].

В умовах сучасного, новітнього за своїм характером етапу технологічного (інформаційного) прогресу діяльність людини виходить за межі не лише її почуттів, але й за межі її мислення і уявлення. У методологічних міркуваннях представників філософії науки стверджується думка про контрінтуїтивність надскладних нелінійних систем, пошук «божевільних ідей», «немислимих думок». Причому ці системи знаходять, але за межами людської свідомості, у взаємодії з системами штучного інтелекту (комп'ютерних технологіях). Логіки обговорюють питання: як можливі «неможливі світи». Виявляється, що неможливі у двозначній класичній логіці, вони цілком можливі в багатозначних, утворюваних комп'ютерами (машинами) логічних системах. Звичний трьохмірний простір заміщується багатомірним, зображуючи його на



інформаційних машинах, без яких людина не може такий простір не тільки зобразити, але й уявити. Виникають «все нові види діяльності, де «чисто» людське не орієнтують» [158, с. 9], – стверджує В. Кутирьов.

Даний процес знаходить свій вияв у формуванні нової інформаційно-комп'ютерної реальності як реальності відносин, а не речей. У ній людина присутня тільки ідеально, «програючи» всі дії фактично без участі свого тіла, навіть у побуті. Наприклад, спостерігаючи чи «граючи» у хокей по телевізору. Критеріями існування зовнішнього світу в такому випадку стає популярний операторський принцип: що бачу, те маю. Що відтворюється, те і є. Отже, виходить бути – це бути в сприйнятті. З'явилося багато людей, для яких інформаційно-комп'ютерна реальність більш значима, ніж предметна, речовинно-об'єктна, тому що велику частину часу вони живуть в інформаційному оточенні. Ці люди, принаймні їхня свідомість, не мають потреби в предметних прототипах. Такі особливості «їхньої праці, їхнього життєвого світу, їхнього мислення, результатом яких стає інформаційний світ, в якому всі його об'єкти повинні володіти особливими характеристиками, не властивими об'єктам макросвіту і мікросвіту» [158, с. 11].

Особливість і специфіка властивостей інформаційних об'єктів полягають насамперед в тому, що вони є неділимими. В результаті індивід як суб'єкт інформаційного світу, окрім всього іншого, володіє здатністю утворювати «когнітивно можливі світи». Основною діяльністю людини як «об'єкта інфосвіту», таким чином, є когнітивна діяльність. «Смисли, контент і знання постають формами існування інформації, а сама вона – ідеальним об'єктом. Знання є трансцендентний атрибут когнітивного суб'єкта, денотатом якого є когнітивна діяльність суб'єкта. Будь-який акт когнітивний є трансцендентний перехід між рівнями абстрагування. Неможливо створити адекватну модель когнітивної діяльності без розрізнення об'єктного і мета-рівнів інфосвіту і введення міжрівневих переходів» [196, с. 67]. Активність когнітивного суб'єкта неможливо пояснити в рамках існуючих детерміністичних підходів і необхідно вводити принципи нового мислення і розуміння.

Можна констатувати факт, що завдяки реальності інфосвіту людська цивілізація перетворилася в постлюдську. Звідси численні «пост» – посткласична і постнекласична наука, постіндустріальне суспільство, постісторія і постхристиянство, постструктуралізм і, нарешті, постмодернізм. Все це наближення і специфічний прояв постлюдських властивостей навколишньої нас реальності в цілому, коли людина стає елементом, «фактором», агентом чогось нею створеного і більш складного. Воно для неї не «анти», але вже «пост» [158, с. 10]. Постлюдська цивілізація є своєрідною цивілізацією, без людини; в ній трансформуються як соціальний світ, так і людина: її життєвий простір, її мислення, система її цінностей. Це світ, створений і створюваний людиною, але який здобуває незалежність від неї як творця. Змінюючись надалі по автономних законах і стаючи неспівмірним людині як кінчній істоті, він заново ставить перед нею проблему свого розуміння й осмислення. Таким стає новий сучасний світ людини, який одержав назву «епохи Постмодерну». Тобто це одне з означень сучасності.

В даному контексті зазначимо, що історичні етапи розвитку людства розрізняють по різних основах і з неоднаковим ступенем деталізації. У контексті способів виробництва і соціальних відносин після неоліту прийнято говорити про існування аграрного, індустріального і постіндустріального суспільств. У символічному універсумі цьому приблизно відповідає реалістична, модерністська і постмодерністська свідомість. Якщо брати безпосереднє знання, науку, то в їхньому розвитку, відповідно, виділяються класична, неокласична і постнеокласическая стадії. У філософії це приблизно етапи субстанціалізму й еволюціонізму (метафізики), енергетизму і суб'єктності (діалектики), структуралізму і синергетики (реляціонізму) [158, с. 10-11].

Для виявлення сутності постмодернізму його важливо співвіднести з даними етапами історичного процесу, насамперед з попереднім – модернізмом, перед тим усвідомивши розходження між різноманітним реальним змістом будь-якого суспільства і тенденцією. Тобто головним, ведучим напрямком його

розвитку, що у символічному універсумі виражається у вигляді пануючого світогляду.

Потрібно зазначити, що термінологічно розходження між фактично існуючим змістом суспільного життя і спрямованістю змін фіксується так званим «ізмом». Розрізняють суспільство, епоху модерну і – модерн-ізм. Суспільство, епоху постмодерна і – постмодерн-ізм. У суспільстві модерну існувало, зрозуміло, і сільське господарство, навіть полювання, рибальство, і реалізм, навіть міфотворчість, але провідною силою було індустріальне виробництво, обробка природних матеріалів, машини, у мистецтві ж, відповідно, у центрі уваги знаходяться авангардизм, експериментаторство, різного роду технічні новації. Модернізм – це передовий етап епохи модерну. Аналогічним чином у суспільстві Постмодерну є і сільське господарство, і обробна промисловість, у культурі – реалізм, модернізм, але у фокусі інтересу – інформаційні технології, віртуальні реальності, відеоарт і телебачення. Постмодерн – це епоха, суспільство в цілому з усім, що в ньому існує. Постмодернізм – це пануючий напрямок розвитку в епоху Постмодерну. Напрямок, що дає назву всьому складному багатомірному суспільству, для всієї суперечливої багатовекторної епохи, її «дух часу». Але це не увесь час і не все суспільство, оскільки зведення їх до одного вектора є редуccionізм, вираження спрощення і примітивістського розуміння світового розвитку [148, с. 296].

З точки зору Ж.-Ф. Ліотара, термін «postmodernite» (постсучасність) «означає ту історичну епоху, яка настала «після модерну» (Нового часу), створені нею пріоритети мислення та буття. Стосовно поняття «postmodern» (постмодерн) використовується для позначення комплексу культурно-історичних особливостей, які складають сутність постсучасності. Поняття «постмодерн», на думку Ж.-Ф. Ліотара, позначає стан культури після трансформацій, що відбулися в науці, літературі, мистецтві другої половини минулого століття, тому проникає у філософський дискурс із культурології естетики [161, с. 14]. Розрізнення понять «модерну» і «модернізму», як і «постмодерну» та «постмодернізму», допомагає

більш глибоко дивитися на процеси, що відбуваються, хоча в поточній словесній практиці вони нерідко ототожнюються.

Попереднє розуміння модернізму має мінімум два значення: «вузьке», конкретно-історичне, і «розширене», що включило в себе попередні етапи. У вузькому змісті модернізм виник у боротьбі з традицією і реалізмом, із класикою, що призивала «скинути Пушкіна з пароплава сучасності» (російські авангардисти), а з погляду класики оцінюваний як «труп краси» (С. Булгаков про картини П. Пікассо). На початку ХХ в. зіткнення між класикою і модернізмом було не менш гострим, значимим і гучним, ніж між модернізмом і постмодернізмом зараз. Воно було вираженням торжества індустріального суспільства над до- і передіндустріальним, аграрним, що супроводжувалося поворотом від опису реальності «як вона є», відкриття і репрезентації природи до її перетворення, переробці відповідно до цілей суб'єкта. З точки зору М. Епштейна, це проблема «кінця» і «начала». Так, на рубежі ХІХ-ХХ століть перепліталися умонастрої «кінця» і «начала»: декаданс – і авангард. Причому авангард не лише художній і філософський (символізм, футуризм, прагматизм, інтуїтивізм), але і політичний (соціалізм, більшовизм, анархізм, суфражизм, сіонізм), науковий (відкриття рентгенівських промінів, радіоактивності, кванта, електрона, спеціальна теорія відносності, криза «матерії» в фізиці, зародження психоаналізу, наукових соціології і психології), технологічний (автомобілі, авіація, кінематограф) і релігійний (антропософія, богошукання, богобудівництво, народження ряду апокаліптичних сект)» [328, с. 195]. Поступово, у міру зростання перетворювальної активності людини, модернізм почав включати в себе класику. Час, що був до модерну, прийняв його форми, і зараз він протиставляється постмодерну як щось єдине, гомогенне. Модернізм, який колись заперечував минуле, традицію, спрямований у майбутнє, позбавившись свого футуристичного пафосу, став уособленням норми, своєрідним офіціозом, хоча під тиском постмодернізму наближається до «мертвої класики».

Важливо нагадати, що термін «постмодернізм» уперше був ужитий у книзі Р. Ранвіца «Криза європейської культури» (1917 р.). У 1934 р. він

використовувався Ф. де Онізом для позначення абстракціоністських поетичних досвідів початку 1920-х р., що радикально відкидали літературну традицію, яка існувала. В працях А. Тойнбі, які випускалися з 1939 по 1947 роки, поняття «постмодернізму» використовувалося для позначення сучасної (починаючи з Першої світової війни) епохи – на відміну від попередньої епохи модерну [147, с. 297]. Однак «по-справжньому» – як «нове слово» у культурному лексиконі – дане поняття почало поширюватися в другій половині минулого століття для фіксації інноваційних тенденцій в архітектурі і мистецтві, у художніх і вербальних його формах, а потім стало застосовуватися до економіко-технологічної, політичної і соціально-історичної сфер.

У філософію поняття «постмодерну» ввійшло насамперед у Франції, починаючи з роботи Ж.-Ф. Ліотара «Стан постмодерну», після якої постмодерністська філософія усвідомлюється в якості особливого стану духу і напрямку думки, зокрема, пізнавальної, наукової. В епоху модерну наука засновується на правилі консенсусу між відправником ціннісного висловлювання про істину та його отримувачем, тому суб'єкт пізнання завжди прагнув до великої мети, заради всезагального миру. В епоху Постмодерну наука (світ знання) перетворюється на процес, скерований «грою інформації», яка є принципово доступною для експертів, а тому виникає ідея міждисциплінарності. Ставлення до знання в цю епоху – те ж саме, що «існування життя духу або звільнення людства, це лише ставлення користувачів концептуального апарату до тих, хто отримує результат» [161, с. 19].

Характерною рисою епохи Постмодерну, тобто сучасності, постає ерозія віри у «метарозповіді», котрі легітимізують, об'єднують і тоталізують уявлення про сучасність, тоді як філософія модерну, на думку Ж.-Ф. Ліотара, була носієм фундаментальних наративів («діалектика духу», «емансипація людства», «герменевтика смислу», «визволення суб'єкта»). Вони склали світоглядне та гносеологічне підґрунтя всіх сфер модерної культури, в тому числі і культури мислення. Метанаративи, на відміну від міфів, які також мали за мету забезпечити легітимацію соціальних інститутів, норм закону та моралі, соціально-політичної

практики, мають вектор спрямованості пошуків такої легітимності не в минулому, а в майбутньому. Тому сучасність для Ж.-Ф. Ліотара – проект, спрямований у майбутнє. Цю тезу він відстоює у полеміці з Ю. Габермасом, для котрого проект сучасності «залишився незавершеним» [161, с. 19-20].

Важливим методологічним моментом для Ж.-Ф. Ліотара у визначенні соціокультурної реальності є також розв'язання проблеми співвідношення понять «модерну» та «постмодерну». Він відкидає уявлення про постмодерн як «анти модерн» або «транс»-модерн. Для нього постмодерн знаходиться не після модерну, не проти нього, – навпаки, він вже приховано містився у модерні. «Постмодерном постане те, що всередині модерну вказує на неувяне в самому уявленні; що відмовляється від утішення гарних форм, від консенсусу смаку, який дозволив би спільно відчутти ностальгію по неможливому; що перебуває в безперервному пошуку нових уявлень – не для того, щоб одержати насолоду від них, але для того, щоб дати краще відчутти що існує, того, щоб дати і щось не уявне» [172, с. 322], – писав французький філософ.

Таким чином, в основі постмодерного мислення та постмодерної філософії знаходиться концепція «Модерну». Квінтесенція модерну – це віра в метанаративи, ствердження комунікативного досвіду, єдність сутності, всезагальність істини. Саме як результат переписування модерну виникає радикально-плюралістичне мислення, що заперечує будь-яку можливість консенсусу між різними жанрами дискурсу, визнає їхню гетерономність, при цьому «всезагальне» трактується як проста ознака метанаративів, які самі легітимізуються. Тому постмодерн і постає для Ж.-Ф. Ліотара своєрідним внутрішнім переосмисленням і «приборканням» модерну [161, с. 22].

Таким чином, постмодерн підводить людину до осмислення і, здавалося б, неймовірного факту неможливості висловитися. Цей критичний досвід на проблему комунікації розставив усі акценти: людина безсила перед словом, оскільки воно «вислизає» з-під її влади. Незважаючи на величезний потенціал накопичених людством, його інтелектуальною культурою і соціальною практикою доказів, фактів, гіпотез, суджень, виникає проблема остаточного прояснення тієї

або іншої думки. А якщо людина не здатна висловитися, то вона не може й осягнути оточуючу реальність, саму себе, співвідношення мікро-, макро- та мегасвіту.

В силу цих означень постає необхідність пошуку джерел постмодерністського філософування у самій філософії, в першу чергу сучасній. Найбільш розповсюджена думка, яка культивується в самому постмодернізмі (з якою прийнято погоджуватися), що прабатьками постмодерністської деконструкції є Ф. Ніцше і М. Гайдеггер. Вони теж критикували, «реконструювали» історичну філософію, існуючу людину, жорсткий розподіл світу на матеріальний та ідеальний, об'єктивний та суб'єктивний тощо. У дійсності постмодерністська деконструкція йде в іншому напрямку. Так, Ф. Ніцше спростовував метафізику, однак в ім'я життя і збереження, природної людини. Критикуючи і не сприймаючи декаданс, він був нігіліст по відношенню не до буття, а до його раціональності і культуралізму. Його надлюдина – це максимально природна людина. Проповідь ним «нігілізму сильних» повинна була сприяти пробудженню нової волі до життя. М. Гайдеггер теж критикував метафізику, однак за «забуття буття», за те, що вона розділила його єдиний континуум на «дух» і «матерію», що привело до подавлення екзистенції людини наукою і технікою. Він фундаменталіст і закликав повернутися до джерел поезії, культивуючи емоційно-духовні якості людини. Як і Ф. Ніцше, він був противником гносеологізму, і це надає право співвідносити їх позицію з деконструктивізмом. Але останній відмовляється від реальності і вчення про неї – онтологію, чого не робили і не могли робити «онтолог» М. Гайдеггер і «філософ життя» Ф. Ніцше. Перебуваючи з ними на одній лінії боротьби, постмодернізм переслідує протилежну мету. Вказані філософи критикували метафізику з позицій консерватизму, а він з позицій прогресизму і тотального технолібералізму. Вони – за те, що метафізика відкрила дорогу ерозії людського буття у світі, а він – за те, що вона ще передбачає деяку субстратність, оскільки у ній завжди залишається «буття-присутність». У цьому її гріх, провина. Пафос постмодернізму – у відсутності, демонтажі будь-якої «основи». Постмодернізм – феномен

заперечення буття. Він не успадковує (як проklamують) Ф. Ніцше і М. Гайдеггер, він їхній підступний ворог [158, с. 15].

Якщо брати не персоналії, а напрямки, то попередником деконструкції як першого етапу філософування в постмодернізмі є структуралізм, або, іншими словами, «лінгвістичний поворот». Поворот від речей до відносин, від образів і чуттєвого сприйняття як умов мислення до знаків і субстанційності самого мислення (думки). Ця остаточна перемога над сенсуалізмом і емпіризмом, що завершує етап раціоналізації світу, відбулася в минулому столітті, хоча підходи до них формувалися раніше. Тракткування людини як сукупності суспільних відносин в марксизмі, обґрунтування первісності суспільства над індивідом в працях Е. Дюркгейма, виникнення структурно-функціональної методології означало, що в основу пояснення реальності покладаються вже не сутності, речі або «атоми», а форми, функції і відносини. Речі розглядаються як результат перехрещення відносин. Самі вони буттям не володіють. Суб'єкт також «розчиняється» в зв'язках і формах [158, с. 15-16].

В соціально-культурному пізнанні поворот від есенціалізму до реляціонізму найбільше всього проявився в зміні уявлень про природу мови і в розумінні ролі мистецтва. Якщо «звичайна свідомість» вважає, що значення слова визначається явищами і предметами, котрі воно означає, аж до звуконаслідування, то структурна лінгвістика наполягає на первісності зв'язків слів один з одним. Цінність лінгвістичного знаку визначається його місцем в реченні і тексті. Цю лінію найбільш послідовно проводив швейцарський лінгвіст Ф. де Соссюр. Як в шахах не важливий матеріал, з якого зроблені фігури, а важливе їх розташування, так і в мові символи не схожі на те, що вони означають. Відчуття, сприйняття, уявлення, образи – все це вторинна феноменологія. Фундаментальний закон мови: «Одна ланка ніколи сама по собі нічого не означає» переноситься на розуміння всіх людських зв'язків, культури, а потім і універсуму. З мови забираються всі екстралінгвістичні фактори, після чого залишається абстрактна сітка відносин – звідси структуралізм. В структуралізмі мова постає в якості моделі світу, а в постмодернізмі вона стає самою реальністю, світом як таким. Структури, подібні



мовним, К. Леві-Стросс виявив в системах первісних родинних зв'язків, Р. Барт в літературі, Ж. Лакан в несвідомому [148, с. 300].

В якості основної ідеї «структурно-лінгвістичного повороту», якщо його оцінювати в контексті історії філософії, є поворот до нового трактування реальності, котрий постає як нова онтологія. Замість буття речей – буття відносин, знання, смислів. Не процеси природи, навіть не економіка, а саме вони, їхня зміна, створюють історію людства. Філософом, що пов'язує структуралізм і постструктуралізм (постмодернізм), можна вважати М. Фуко. Добре знаючи роботи К. Маркса, спираючись і у той же час відштовхуючись від його теорії «суспільно-економічних формацій», він заміняє її «дискурсивними формаціями». «Замість «археології речей» він розробляє «археологію знання». Дискурсивні формації – це свого роду безтілесний, «мовний матеріалізм». Дискурс – текст, логічно чисте висловлювання, що відірвано від емоційно-інтуїтивної сфери життя разом із соціальною практикою, до якої воно належить і яку несе в собі. Мільйони людей (у розвинених країнах більшість) у даний час зайняті тим, що говорять і пишуть, роблячи дискурси. Їхня доля, життєвий шлях теж визначається дискурсами [159, с. 64].

Аналогічним шляхом, відштовхуючи від марксизму, до постмодерністського мислення йшов Г.П. Щедровицький. Якщо на першому, ще скоріше модерністському етапі його теоретизування визначалося пафосом боротьби з «натуралізмом», «природною установкою», тобто з об'єктивно існуючою предметністю на користь піднесення ролі суб'єкта діяльності, то в апогеї очолюваного їм методологічного руху на перше місце вийшло обґрунтування самостійної, субстанціальної ролі мислення і тексту. «Мислення сіло на мене, – говорив Г.П. Щедровицький, – і розгортається незалежно від моїх суб'єктивних намірів» [158, с. 18]. Людина є провідник, приймач, а не суб'єкт думки. Трактування мислення усе більше зближалося з «теорією комунікацій». Радикальне заперечення історичної філософії і філософії взагалі, що дійшло до заперечення науки, «провиною» якої є зв'язок з матеріальним світом, і заміна їх чисто ігровою мисленневою діяльністю – «світом Касталії», доведення до межі

формальних принципів міркувань, що переходять в аналіз схем і текстів як автономної реальності, дозволяє вважати Г.П. Щедровицького засновником і найвизначнішим представником світової постмодерністської революції.

Її суть – у визнанні «первинності знання», мислення, у порівнянні з «речами», тілесністю, з чуттєвим сприйняттям, з тим, що історично кваліфікувалося як «буття», яке думка тільки відбивала або в кращому випадку перетворювала. Трохи несподіване за формою, але цілком визначене вирішення «основного питання філософії» про співвідношення матерії і свідомості, буття і мислення. Знання, виражене в мові, стає базисом, «матерією», новою субстанцією світу, може бути, краще сказати, субстанцією нового світу. Воно саме є реальність і творить реальність. А було – «дзеркалом», копією, починаючи з І. Канта – навіть прожектором, перетворенням, але все-таки іншої реальності, а не власне реальністю. Це «було» – метафізика, історія філософії, культури і людства протягом більш двох тисяч років – до «лінгвістичного повороту».

Цей «поворот» в гуманістиці є інформаційний поворот, велика інформаційна революція, тільки виражена в специфічних гуманітарних термінах. Вона відбулася в ХХ столітті, з неї і разом з нею почалася експансія нових світів. Постмодернізм – це ідейний прояв і духовне забезпечення процесів, що відбуваються, хоча виражаються знов-таки в переважно гуманітарних поняттях. Потрібно вміти співвідносити їх з іншими загальнонауковими термінами і категоріями, з теорією інформатики, із процесами, що протікають у соціумі і новому навколишньому, усе більш штучному середовищі, – це умова розуміння, що таке постмодернізм у культурі і філософії [159, с. 65-66].

Духовно-культурний феномен постмодернізму виникає в останню чверть минулого століття. Він зазначив нову соціокультурну ситуацію – радикальний розрив з минулим, ревізію всіх культурних проєктів, включаючи філософські. Постмодернізм заперечує все, що напрацьовано до цього часу, до структурно-лінгво-семіотичної, інформаційної революції. Адаже до цього часу була історія предметного світу. А починається історія інформаційної реальності. Але постмодернізм не хоче бути відображенням тільки нового штучного світу, він

розгортається як «ідеологія» всього людського мислення, прагнучи поставити свою точку зору на все, що існує й існувало коли-небудь на планеті. Він хоче бути парадигмою, епістемою, єдиним світоглядом сучасності, включаючи в неї минуле, роблячи його заручником сьогодення. А справжню реальність, яка зберігає натуральність – заручником штучної. Замість «реальність» вважають за краще говорити «nonsense» – не смислове, таке, що вимагає дізнання. Потім ця участь очікує і зроблене людьми, штучне, якщо воно не предметне, а комп'ютеризоване. Все, що не інформація, що існує не на її основі, і хоча б в потенції не віртуальне, позбавляється права на існування. Подібне «захоплення» символічного універсуму, перебудова і заміна його змісту можливі, якщо звільнити від грандіозних, з тисячолітньою історією духовних конструкцій – культури, включаючи мистецтво, релігію, філософію. «Якщо до сьогодні існуюче велике реалістичне і навіть модерністське мистецтво оголошуються традицією, відсуваються в минуле, вважаються застарілими, але зберігають право на існування, хоча б як матеріал для цитат, якщо релігія відкидається *in toto*, але їй відводиться анклав, резервація, необхідні для користування частиною суспільства, то історична філософія як метафізичне вчення підлягає повному структурованому демонтажу, а іноді і детальному «зачищенню» [158, с. 20-21]. Фактично мова йде про нове розуміння філософського процесу, що означає власне нове, інноваційне мислення.

Постмодернізм протиставляє себе минулим досягненням в культурі і філософії. Протиставлення минулому увійшло з префіксом «пост» (від лат. *positus* – поставлений), що означає той, який настає після чогось. Постмодернізм демонструє певний урок осмислення дійсності людиною та свого місця в ній: дає позитивні зразки; показує, як не потрібно діяти; ставить нові завдання. Виникнення постмодернізму обумовлено необхідністю переосмислення звичних проблем: про сенс людського життя, про зв'язок індивідуальної людської долі з соціальною історією, про роль і місце людини у всесвіті, про саму можливість, межі і критерії пізнання природної і соціальної дійсності сучасної культури. Всі ці традиційно філософські проблеми стали об'єктом детального аналізу, з яким в

різних варіантах, виступив постмодернізм. Ряд постмодерністів є філологами за освітою і письменниками, що в значній мірі визначило увагу до тексту, рівноправності його елементів, які існують у вигляді мовних ігор, а також його художнього змісту [148, с. 302].

Необхідно зазначити, що термін «постмодернізм» є інтердисциплінарним, що зумовлює не тільки неоднозначність його тлумачень, але й численні дискусії щодо нього. Виходячи з досвіду осмислення явища «постмодерну» взагалі в новітній літературі, можна запропонувати ряд узагальнених характеристик: постмодернізм розуміється як специфічна філософія мистецтва, що виникла з «духу модернізму» – напрямку в мистецтві і літературі кінця XIX ст.; як комплекс філософських і соціальних ідей, які характеризують «новітній» час; як форма самоідентифікації західноєвропейської культури; як образ життя, а також як система ціннісного світовідчуття і модель відношення до світу, які склалися в постіндустріальному суспільстві.

Історично постмодерн означає перехід від Нового (modrn) до сучасності (modernity) і виступив опонентом філософських і культурних цінностей, які склалися в рамках раціонального менталітету класичної епохи. Епоха Модерну європоцентристська за характером і свої витоки має ще в античності. Основними параметрами модерністського суспільства слід вважати індустріалізацію, урбанізацію, індивідуалізм, секуляризацію, масовість, стандартизацію і спеціалізацію. Простежуючи долю ідеї модерності, французький мислитель А. Турен прагне віднайти шляхи розв'язання проблем та суперечностей, властивих сучасному людству. З точки зору мислителя, сьогодні існує досить глибока (але не глобальна) криза модерності, яка засвідчує про зникнення соціального еволюціонізму, здатного враховувати всі аспекти соціального життя та його перетворень. Тобто занепадає наукова соціальна думка, «придушена» технологією та раціоналізацією, а ідея постмодерного суспільства – це ніщо інше, як гранична ознака кризи індустріальної культури [161, с. 28].

Двадцяте століття характеризується А. Туреном як таке, де модерний світ розуму та інтелекту все більше потрапляє у залежність від різноманітних типів

політики модернізації та націоналістичних диктатур. Індивідуальний суб'єкт, що відокремлюється від розуму, потрапляє у залежність від економічної або політичної влади. Відбувається «розчаклування модерного світу» (М. Вебер), котре не вичерпується лише зникненням сакрального та загибеллю міфів, – головна небезпека полягає у втраті єдності світу. Як стверджує А. Турен, «історія модерності є історією новального, просто невідворотного розриву між індивідом, суспільством та природою» [277, с. 42]. Виникає постмодерне, тобто сучасне суспільство, істотними ознаками якого мислитель визначає ностальгію за Буттям, ринкове споживання, владу підприємництва, злет і піднесення націоналізмів, повну втрату так званої інструментальної раціональності. «Розпад економічних стратегій і побудова певного типу суспільства, культури і особистості відбувались дуже швидкими темпами, саме ця побудова дала ім'я та зміст постмодерності. Якщо модерністів поєднували прогрес і культура, протиставляючи традиційні культури чи суспільства їхнім модерним відповідниками і пояснюючи будь-який соціальний і культурний факт його місцем на шкалі традиція – модерність, то постмодерність роз'єднує те, що було поєднаним» [277, с. 72], – зазначає мислитель.

В цілому, незважаючи на загалом негативне і критичне ставлення до феномену постмодернізму, А. Турен, однак, визнає останній чимось значно більшим, ніж просто інтелектуальною модою. «Він є підсумком тривалого інтелектуального руху, що майже завжди протиставляє себе технічній та економічній модернізації, якій у минулому столітті не було присвячено жодної значної інтелектуальної праці» [277, с. 29].

В своїх мисленневих спрямуваннях постмодернізм відкидає функціональну диференціацію між сферами соціального життя (мистецтво, економіка, політика), відмовляється визнавати їхню взаємодоповнюваність, доводить неможливість використання сферами соціального життя інструментального розуму. Якщо раніше, в епоху Модерну домінуючою була картина світу, де людина була розташована «перед світом», а тому мала здатність розуміти його та відтворювати у певних образах, концепціях, ідеях, то людина постмодерної епохи опиняється

«всередині світу», вона позбавлена «дистанціювання», заміником якого постає «мережа комунікацій» [161, с. 29-30].

Для відомого філософа і соціолога Ж. Ліповецькі характерне прагнення розкрити сутність постмодернізму шляхом визначення та аналізу тих життєвих настанов, які виступають важливими характеристиками сучасності, найяскравішими серед яких постають зваблення (спокуса), індиферентність, нарцисизм, відступництво та ескапізм. Виникнення постмодернізму пов'язується вченим із появою ери порожнечі (спустошення), що приходить на зміну ері споживання, яка співмірна з існуванням та розвитком модернізму. Саме впродовж ери споживання набирає сили процес персоналізації, апофеоз якого припадає на сучасний період постмодернізму. Стосовно «персоналізації», то вона тлумачиться Ж. Ліповецькі одночасно і як індивідуалізація, і як спустошення, перетворення у ніщо. «Ера споживання десоціалізує індивідів і, відповідно, соціалізує, в силу логіки задоволення потреб і необхідності в інформації; це соціалізація без насилля, соціалізація мобільного типу» [175, с. 165]. Завдяки тому, що споживання становить собою відкриту і динамічну структуру, воно здатне звільнити людину від соціальної залежності, прискорити процеси асиміляції та відчуження «створити» індивідів, котрі не здатні приймати однозначні рішення, знівелювати рівні життя. Усе це приводить до появи максимальної індивідуалізації, а разом з нею – особливого типу мислення.

Явище постмодернізму в соціально-історичному плані – це «культурна логіка пізнього капіталізму», в силу чого він виступає як «некероване зростання складності» (Ж-Ф. Ліотар). Під нею розуміється ускладнення соціокультурного буття людини у всіх сферах взаємовідношень з природою і суспільством, «ера безпорядку», який все більше посилюється, причому вона має глобальну природу. Найважливішим фактором становлення постмодерну стала інформаційна культура. Вона обумовила, як вже зазначалося, перехід від виробництва речей до виробництва знаків, символів, інформації [148, с. 302-303]. В цьому контексті одне з основних завдань, що мають бути вирішені постмодернізмом, – зняття суперечності між традиційністю та модерном. Саме тому для Ж. Ліповецькі

картезіанське *Cogito* не зникає з горизонту філософування, а породжує нову картину світу, орієнтовану на таємниці людського існування, котрі потребують розшифрування, розкодування за допомогою персоналізації, яка має і позитивну, і негативну сторони. Перша полягає в тому, що процес персоналізації відповідає структурі гнучкого суспільства, заснованого на інформації та заохочуванні потреб індивіда, а друга виражається в тому, що процес персоналізації обумовлює злам дисциплінарної соціалізації. Таким чином, процес персоналізації, що постає в якості нового способу організації та орієнтації соціуму, нового способу управління подіями (максимум бажання, мінімум примусу) [161, с. 31-32] в результаті нового способу мислення.

Необхідно врахувати відмінність ціннісних орієнтацій постмодернізму від модернізму. Якщо модерн вважав основними цінності свободи (*liberty*), рівності, братства, а також ідеал «досконалого суспільства» і «доскональної людини», то в постмодернізмі ними виступають свобода (*freedom*), різноманітність, толерантність і погляд на суспільство, де «всі автори і актори». На зміну традиційним, звичайним поняттям і категоріям постмодернізм пропонує свою термінологію. Його основними поняттями є плюралізм і деконструктивізм, які передбачають рішучу відмову від ідей цілого, універсального і абсолютного, від «гранд-нарративів» («великих оповідей» і наукових описань), так само як і від аналітичних процедур пошуку смислу. Тим самим створюється «провокативний» образ науки, котра вичерпала себе в необхідності доказувати докази, звільняти від забобонів, легітимізувати знання в наукових експериментах, користуватися спекулятивною діалектикою [158, с. 73].

Постмодернізм не відмовляється від нових «нарративів» (від лат. *narrativus* – оповідальний), таких як перформанс (*perfo-manse*) – мінливість подій, ситуативність; сімулякр (творчий монтаж імітованої реальності); ефективність (а не істина); мова і комунікація як джерело легітимація знань; актуальність завдань, котрі відносяться до «тут і тепер». Тому що середовища, простори, в яких людина діє, але жити не може, стають все більш обширними, різноманітними і впливовими. «Вони змінюють її поцейбічну ідентичність, «вимагаючи»

перетворення в щось інше, яке більше відповідає новій реальності і «пропонуючи» іншу форму буття. Отже небуття, витіснення або навіть знищення еволюційно сформованої в звичних земних умовах традиційної людини. Звідси зростання впливу аж до моди, ідей на інше, іновірне, іносвітове, інореальність та інобуття» [159, с. 221].

Інтелектуалізм постмодернізму веде за собою релятивне (відносне), ірраціональне, нігілістичне відношення до досягнень культури. «Смисл не належить ні висоті; ні глибині. Все відбувається на поверхні», заявляє Ж.-Ф. Ліотар. В такому ж ключі, з претензією на абсолютність, звучать й інші тези постмодерністів: «Ніщо не занадто»; «Забути!», «Ніщо не гарантовано»; «Мовлю – отже, існую»; «На тому стою, але можу як завгодно». Фактично перед нами комунікативне тлумачення мислення є продовженням інформаційної теорії свідомості. Інформаційна теорія, позбавляючи свідомість суб'єктивності і семантики, фактично перетворюючи її в «мислення-вираховання». Її, скоріше всього, більш правильно називати «інтелектом», який «розгортається в термінах розпізнавання образів, кодування, декодування, класифікації, конфігурації та інших способів перетворення інформації» [148, с. 305-306]. Це означає перехід до нового типу мислення, «мислення без свідомості», основою для якого є комп'ютерна технологія.

Постмодернізм як теоретична концепція сучасності багато зробив для того, щоб звільнити мислення від спрощених схем, застиглих стереотипів, віджилих міфологій, обмеженості позитивістської картини світу, протиставивши їм творчу уяву, історико-філософську ерудицію, літературний таланти, метафоричність. Разом з тим нищівна критика традиційних цінностей, норм і регуляторів ведеться для того, щоб звільнити місце новому образу споживача культури, для якого інформація – культова цінність. Тим самим постмодернізм проявив себе як нова, сильна форма відчуження людини від цілераціонального проектування і соціальної дії.

Основні контури філософського постмодерністського мислення як проекту сучасного соціуму полягають в тотальній критиці класичного раціоналізму



(фундаменталізму, об'єктивізму, істинності) і переході до лінгвістичної парадигми філософії, заснованої на релятивізмі, суб'єктивізмі і антитеоретизмі. Основним засобом реалізації задуму виступає принцип деконструкції. Автор «деконструкції» – Ж. Дерріда, починає ревізію філософського раціоналізму із зруйнування типології та ієрархії філософських проблем, які узвичаїлись і тим самим стали догмами, розмиває межі між філософією, літературою і критикою, урівнює (уподібнює) філософію і поетичну рефлексію. Постмодерністи вважають, що письменники, логіки, фізики, моралісти займаються одним і тим же – створюють і перетворюють системи опису об'єктів. Результатом цієї діяльності є нескінченні розмови в середині локальної спільноти у відповідності з її традиціями [148, с. 306-307].

Деконструкція – найбільш радикальний метод філософської критики, для якої попередня філософія – це писемність. Тільки те, що написано, дає людині існування, оскільки воно називає її. Смысл деконструкції як специфічної методології дослідження філософського (літературного) тексту полягає у виявленні його внутрішньої суперечності, у виявленні в ньому прихованих і не помітних для самого автора «залишкових смислів», що перейшли в спадок від мовних, інакше – дискурсивних, практик минулого. Вони «закріплені» в мові у формі неусвідомлених мисленневих стереотипів, які в свою чергу так само несвідомо і незалежно від автора тексту трансформуються під впливом мовних кліше його епохи.

Дані обставини з необхідністю приводять до виникнення в тексті так званих «невирішуваностей». Під ними розуміються внутрішньо логічні глухі кути, суперечності, немовби первісне властиві природі мовного тексту, коли його автор думає, що відстоює одне, а насправді виходить щось зовсім інше. Виявити ці «невирішуваності», зробити їх предметом ретельного аналізу і є завданням критика-деконструктивіста.

Постмодернізм критикує розум (раціоналізм) за інструменталізм і недостатню комунікативність. «Новий» філософський розум, нове мислення, на відміну від раціонального, стверджує парадигму лінгвістичної поведінки, для якої

характерна загальна установка на «розмивання контурів», «переломи, отвори, вирізи, краї, тріщини, обриви». Нова раціональність – це сформований на основі інформаційної культури ірраціоналізм, який виріс із визнання символічних і віртуальних реальностей третім, поряд з матеріальним та ідеальним, типом реальності. На відміну від проекту модерну, який включає вектор трансцендентності (метафізики, ідеалу вічного гармонійного буття), постмодерн реалізував «пейзаж без неба» (Ф. Ніцше). Для постмодерну таїна (суть) речей в тому, що в них немає сутності [148, с. 308].

Постмодерністський текст в його означенні нових ідей і думок характеризується наступними рисами: інтертекстуальність, іронія, метамовна гра, «переказ в квадраті». Тим самим утворюється «країна дискурсів», яка є суцільною метафоризацією та інтерпретацією тексту, що приводить до втрати тієї межі, котра відокремлює серйозну теоретичну роботу від естетично екстравагантних мовних ігор. Мова філософії наближається до естетичної мови, знищує міф про категоріальний центр і формуючи багатовимірний смисловий простір – «текст без меж» [158, с. 72].

Модель пізнання реальності, запропонована постмодернізмом, – безперервна варіативність. В ній сублімовані «детериторизація», безмежна і примхлива рухливість, блукання по степу, яке не знає дороги, відразу до лісу (адже він є кореневищем нерухомої реальності, яка «вросла» в землю). Постмодерністський текст характеризують імпресіонізм, неверифікованість, елімінація (виключення) суб'єкт-об'єктивних відношень. Позбавлення онтологічного статусу «світу знань» і «знань про світ» приводить постмодерністів до деконструкції істини і об'єктивності. Істина для постмодерніста – «реліктовий принцип», здоровий глузд – «вегетаріанство», тому немає «привілейованих дискурсів», дискурси завжди мультикультурні. Це означає, що кожне суспільство у відповідності з його культурою та історією виробляє своє розуміння істини та її критеріїв. Те, що істинне для Заходу – неістинне для Сходу. Звідси необмежений плюралізм, тотальний лібералізм у виробництві і виборі дискурсів з установкою на оригінальність, свободу, новизну – свободу особистості. Тобто свободу бути

собою. Ця світоглядна платформа спрямована проти універсалізму наукового знання [161, с. 38].

Діалогічність, культурна поліфонія, плюралізм і лібералізм сучасного західного суспільства створили передумови для вироблення радикальної по відношенню до проекту модерну методології розуміння історії і соціуму. В рамках цієї методології сформульована основна вимога постмодернізму до історії: у неї немає єдиної основи і тому одиничне подавляє універсальне, загальне. Що і стало ґрунтом вироблення поглядів на суспільство.

Сучасність, яка стверджує постмодернізм, є епохою «гіперконформізму», котра своїм утвердженням знищує і знімає всі закони, принципи і апіорні схеми історії. Їх місце займає «суспільство спектаклю», а сам хід історії, як і соціальні зв'язки, наповнюються новими іграми, що робить історію «олітературеною». Історія постає як «м'яка», несубстанційна, міжструктурна реальність (думати про минуле, а не досліджувати його) з домінуванням комунікативного фактору. Зростання і збільшення поверхового рівня, нарцисизму теперішнього, одночасність різночасового створює відчуття «кінця історії» (М.Фуко), «кінця соціальності» (Ж. Бодрійяр). Нова епоха нічим не зобов'язана попередній і нічого не може передати наступній, оскільки заснована на «радикальній перервності» [158, с. 75].

Постмодернізм в якості декларації своєї позиції оголошує, що прогрес є рутиною, а віра в нього – «містечковою» і європоцентристською. Прогрес критикується за техногенність; емансипація – за суміщення індивідуальної свободи і громадського порядку; демократія – за імператив совісті. Замість звичних цінностей постмодернізм створює поверхову, горизонтальну модель суспільства, вільну від утопій майбутнього і міфів минулого, орієнтовану на технології права і компромісу [148, с. 308-309].

Уявлення про сучасне суспільство і його перспективи в постмодернізмі стали результатом хаотизації історії. Суспільство втратило системність і цілісність; на зміну продуктивному (творчому) порядку прийшов репродуктивний (нетворчий, схематичний) порядок. Інформаційне суспільство характеризується

зміною сутності соціалізації девіації (відхилення), які важливіші, ніж класична «спокійна» соціальність. Звідси постійний акцент на маргінальності, на «чорних дірах» соціальності – аморфних деструктурованих масах, на філософії повсякденності, на «трансгресивній стратегії» (М. Бланшо) виходу за межі соціальності.

По відношенню до соціальної організації постмодернізм демонструє її радикальне неприйняття, заперечення можливості особистості бути відповідальною за свої дії, її нездатність протистояти могутності надособових структур. Тому основний лейтмотив – звільнення від гніту влади, традиційних ціннісних регулятивів, звичних норм, правил і соціальних залежностей. Таке нове самовідчуття індивіда в суспільстві вимагає й нових етичних орієнтирів, які потрібно шукати і знаходити [161, с. 39].

Не менш важливим є і те, що критерієм поділу на соціальні верстви в постмодернізмі виступає рівень споживання. Це суспільство всезагального конформізму і компромісу. Соціальна парадигма постмодернізму – ліберальний плюралізм, який означає перехід від епохи «індивідуалістичного атомізму» до «плюралістичного молекуляризму». Особливе значення тут мають зростання толерантності, демасифікація, значимість «одиниці» (окремої людини), її права і свободи. Ліберальні свободи, відмова від політизованості, унікальність людини – це ті особливі риси й акценти, які роблять постмодернізм привабливим для інтелектуалів [159, с. 24-25].

Вищесказані характеристики постмодерністської парадигми мислення і пізнання обумовили поширення поняття «симптоматологічна мисленнева стратегія». Її основними рисами постають: теза про принциповий плюралізм типів людського мислення, зумовлений недосконалістю й обмеженістю людських сил та можливостей; заперечення автономності суб'єкта, редукція суб'єктивності до зовнішнього прояву об'єктивних буттєвих процесів; тлумачення будь-якої події в якості синоніма прихованого конфлікту сил; самооцінка (прихована чи відкрита) інстанції, що витлумачує, як втілення переважної сили, єдино спроможної до «істинного» витлумачення подій [307, с. 34-35].

Виходячи із вказаних істотних рис «симптоматологічної мисленнєвої стратегії», можна стверджувати, що це поняття досить адекватно характеризує стратегію мислення філософії постмодернізму. Основними рисами цього мислення постають: деконструкція традиційної метафізичної парадигми, боротьба з традиційними ціннісними центрами (людина, знання, логос), заміна вертикальних та ієрархічних зв'язків горизонтальними, відмова від ідеї лінійності, ідеї метадискурсивності, універсальної мови та мислення, що базується на бінарних опозиціях; відстоювання ідеї, що знання в цілому не може бути редуковане ні до науки, ні до пізнання, оскільки пізнання є набором тверджень, які позначають або списують об'єкти й можуть бути істинними або хибними, а наука виступає як підрозділ пізнання.

#### **4.2. Епістема синергетики у взаємодії мислення, пізнання та навчання**

Процеси глобалізації вимагають від наукової та політичної еліти радикального перегляду інтелектуальної, науково-освітньої сфери. Адже розвиток «ноосфери» та включення в неї «техносфери» передбачає поєднання різних наук. В минуле відходить принцип моноваріативності, починається переосмислення засадничих та смислових орієнтирів як фундаментальних, так і нових наук. Це особливо важливо сьогодні, коли руйнуються кордони, і глобальне суспільство заявляє про себе як про єдиного актора на планеті. Відбувається інтенсивна зміна усталених соціальних кодів людського життя, утворюючи його нові системи і форми. Відтак особливої ваги набуває дослідження надскладних систем, що актуалізує синергетичну парадигму. Вона, в свою чергу, зосереджує дослідницьку увагу на аспектах самоорганізації системи, здатної до цього. Синергетичні методи в науках найбільш ефективні при вираховуванні їх інтегральних характеристик та закономірностей, що не означає простого калькування, без огляду на їхню специфіку. Включення синергетичної методології до взаємодії з іншими науками свідчить про докорінну зміну парадигм, обумовлену запитом на нову

методологію. Поліваріативність, трансдисциплінарність та інтердисциплінарність, цілісність і нові можливості для методологічної рефлексії показують відповідність даному запиту синергетики.

Включення синергетики в створення нової наукової картини світу унеобхіднює завдання залучення їх креативу в дослідження з навчальних практик і процесів мислення. Реалізація креативних і методологічних потенцій синергетики допоможе зрозуміти, які підходи до навчання, які нові принципи допоможуть забезпечити стрімкий розвиток науки у майбутньому. В умовах «тріумфу ноосфери» [134], включення синергетичних рефлексій в методологічний інструментарій філософії знання сприятиме розвитку продуктивного мислення.

Емерджентний характер соціальних, культурних і економічних процесів, перманентні фінансові кризи, рецесії, депресії зумовили необхідність перегляду засадничих принципів організації функціонування суспільства. В науковому дискурсі другої половини ХХ століття спостерігається, зокрема, переосмислення принципу «розвитку». Так, у сучасній економічній теорії розвиток розуміється не як тотожний економічному зростанню. «Розвиток» – це фазові, структурні, векторні трансформації у просторово-часових координатах. Таке розуміння категорії «розвитку» обумовило формування нової методологічної парадигми, яка базується на теорії самоорганізації складних систем. Посилення інтересу до зазначених проблем обумовлено кризою традиційної методології і переходом до постнекласичної науки з її характерними особливостями [145].

Трансформації традиційної, звичної методологічної парадигми детермінуються використанням наукових знань в усіх сферах соціального життя та його інститутів, зміною характеру наукової діяльності, пов'язаної з революцією в засобах зберігання і отримання знань. «Поряд з дисциплінарними дослідженнями на передній план все більше виходять міждисциплінарні і проблемно орієнтовані форми дослідницької діяльності. Якщо класична наука була орієнтована на досягнення вузького, ізольованого фрагменту дійсності, який виступав в якості предмета тієї чи іншої наукової дисципліни, то специфіку сучасної науки кінця ХХ століття визначають комплексні дослідницькі програми,

в яких беруть участь спеціалісти різних галузей знання. Організація таких досліджень багато в чому залежить від визначення пріоритетних напрямків, їхнього фінансування, підготовки кадрів та ін. В самому ж процесі визначення науково-дослідницьких пріоритетів поряд з власне пізнавальними цілями все більшу роль починають відігравати цілі економічного і соціально-політичного характеру» [267], – зазначає В. Стьопін.

Виявлення даних цілей взяла на себе синергетика – міждисциплінарний напрям наукових досліджень, основа якого полягає у вивченні процесів самоорганізації систем. Термін «синергетика» походить від грецького «synergia» («syn» – «разом», «ergos» – «дія»), і означає «спільна дія». Г. Хакен, якому належить першість в дослідженні синергетики, визначає два смисли цього терміну. Перший смисл стосувався теорії виникнення нових властивостей у «цілому», яке складається із взаємодіючих між собою об'єктів. Нові системні риси і властивості виникають тільки в цілісній єдності та взаємозв'язку елементів системи і не належать як до самих елементів, так і окремим їх угрупованням. Другий смисл терміну «синергетика» відображає необхідність співпраці фахівців з різних галузей знань для розробки синергетичного підходу до організації дослідження складних систем. Така співпраця приводила спочатку до неочікуваного ефекту, який полягав у значному впливі синергетики на різні сфери людської діяльності. Це, у свою чергу, істотно посилювало інтерес до неї та її теоретико-методологічних можливостей. Сьогодні міждисциплінарні потенції синергетики дозволяють плідно використовувати її методи у стратегічному плануванні, в ефективному розв'язанні глобальних проблем сучасності та пошуку альтернативних варіантів подальшого розвитку людської цивілізації, у визначенні нових горизонтів соціально-гуманітарних дисциплін [145].

Необхідно зазначити, що сучасне окреслення розвитку синергетичної тенденції в науці пов'язано із фактом розуміння і визнання світу як цілісності, який включає людину. «Тим самим цей світ постає однією з найбільш обґрунтованих моделей світобачення, створюваних природознавством другої половини ХХ ст. А також необхідно враховувати систематизацію накопичених

знань та їх раціонального синтезу» [243, с. 453], – вказує О.Робуль. У глобалізованому суспільстві синергетичний підхід здатний розв’язати низку надскладних проблем, пов’язаних із організацією світового суспільства, різними сферами його життєдіяльності. «В синергетиці самоорганізація складної системи розглядається як утворення (за рахунок впорядкування руху елементів середовища) нового цілого, значно більшого за масштабами, ніж ці елементи» [145], – зазначає І. Добронравова. Саме тому синергетика є міждисциплінарним комунікативним зв’язком, що забезпечує уможливлення єдиного інформаційного простору. Водночас вона надає можливість людству усвідомити нелінійність, багатофакторність, ймовірність сучасного світу, поліваріантність шляхів його розвитку. В силу чого стає зрозумілим неможливість опису його в межах класичних теорій і моделей, що дають «лінійне уявлення» та формують «лінійне мислення». Крім того, саме синергетика здатна сприяти взаємопроникненню гуманітарних та природних дисциплін, суттєвому посиленню міждисциплінарних зв’язків між науками.

У парадигму синергетичного підходу і синергетичного мислення з необхідністю входить освіта як цілісна, складноорганізована, поліфункціональна система. Сам онтологічний статус феномену освіти, надзвичайно важливого соціального інституту, завдяки якому людство отримує можливість забезпечувати процеси збереження, накопичення і передачі надбань матеріальної і духовної культури від одного покоління до іншого, передбачає необхідність належного логіко-методологічного забезпечення продуктивного процесу її розвитку і діяльності. Принципово нова якість сучасного суспільства вимагає не тільки нових цілей і методів пізнання, а й нового підходу до організації навчально-пізнавальної діяльності. Видатний французький філософ, засновник позитивізму О. Конт свого часу виражав цілі пізнання відомою формулою: «Пізнання потрібне для передбачення, а передбачення потрібне, щоб почати діяти» [145, с. 274]. Тому розробка і послідовна реалізація сучасної методології навчально-пізнавальної діяльності постає одним з основних завдань соціальної філософії, без вирішення якого розмови про створення нової когнітивної парадигми втрачають будь-який



сенс. В силу чого соціальна філософія перебуває сьогодні в пошуках ефективних теоретичних і методологічних засад, здатних сприяти виходу на новий рівень розуміння сутнісного знання і мислення в контексті необхідності їх трансформації.

В силу вищесказаного зазначимо, що одним з перспективних напрямків досліджень у соціальній філософії сьогодні зовсім не випадково стає вивчення шляхів можливого застосування положень і принципів синергетики як методологічної основи пізнання. Насамперед пізнання складаних систем, до яких належить суспільство та його інститути. Справа в тому, що синергетика, або теорія самоорганізації і саморозвитку систем, набула статусу одного з найпопулярніших і перспективних напрямків міждисциплінарних підходів до аналізу динаміки розвитку складних відкритих систем будь-якої природи, які перебувають у полі потужної дії множини різноманітних чинників.

Застосування принципів і положень синергетики у сфері пізнавальних практик відкриває можливість побудови нової епістемної парадигми та ефективної методології креативної діяльності у всіх її аспектах. Потреба в них уявляється тим більш необхідною, оскільки пошук систем знання, які б відповідали змінам, що відбуваються у суспільстві, привів до формування нової пізнавальної парадигми, яка саме і бере за основу принципи фундаментальності, людяності, цілісності [43, с. 96].

Метою синергетичної парадигми виступає забезпечення цілісного уявлення про світ, про закони розвитку, які є спільними для природи, людини і суспільства. Її застосування в соціально-філософській пізнавальній практиці зумовлене необхідністю інтеграції знань, глобалізацією соціальних проблем і потребами нового синтезу. Цілісне ж світорозуміння і формування сучасного наукового світогляду саме і може забезпечити синергетика, сутність якої полягає у відновленні цілісного світобачення. Цілком очевидно, що без формування такого світобачення і світорозуміння, без принципово нових підходів до організації та здійснення пізнавальної діяльності система науки не може відповідати своєму призначенню з належної підготовки людини до успішного життя й діяльності в

умовах глобальної кризи, що охопила всі країни і всі сфери життя: економічну, соціальну й духовну. Як зазначає відомий дослідник проблем синергетики Р. Баранцев, «наука несе немалу частину відповідальності за гостроту кризи, яку ми переживаємо, виявившись не в змозі ні передбачити, ні розв'язати назрілі проблеми» [17, с. 34]. Вчений наголошує: «Претендуючи на однозначну визначеність, безумовну об'єктивність, граничну повноту опису, традиційна наука відривалась від життя з його гнучкістю, відкритістю, свободою волі» [17, с. 34]. Суспільство ж все більше потребує підготовки людей, здатних подолати цю кризу.

Проте, як показує динаміка сучасного глобального розвитку, сьогодні підготовка таких фахівців неможлива в межах традиційної навчально-освітньої парадигми. Що й зумовлює кризовий стан і проблемність останньої. Тому наведена Р. Баранцевим характеристика науки цілком стосується і педагогічної науки, яка також потребує принципово нової парадигми. На думку дослідника, «у новій парадигмі навчання не може бути викладанням готових істин. Пошуки, сумніви, переживання повинні супроводжувати навчання, залучаючи до цього процесу всіх учасників... Для цього необхідно, щоб викладач спирався не стільки на книжкове знання, доповнене особистим досвідом, скільки на своє власне, вистраждане у творчих пошуках, можливо підкріплене і вирівняне книжковою інформацією. Необхідно, але недостатньо, бо вимагає ще зацікавленої участі аудиторії у русі думки» [17, с. 34-35]. Саме цей «рух думки» виступає визначальною умовою розуміння наукового матеріалу, оскільки без його осмислення і розуміння навчання взагалі втрачає сенс. Ця теза цілком і повністю співзвучна з твердженням М.К. Мамардашвілі, який був переконаний: доки людина здійснює акт порівняння зовнішніх предметів, які не мають до неї відношення, і не залучає саму себе до акту порівняння – вона не мислить [184, с. 18].

Наведені проблеми характеризує Р. Акоф, котрий вважає: «Якщо навчання не має внутрішньої цінності для людини, тобто вона не отримує задоволення в його процесі, воно стає тягарем. Якщо людину примушувати вчити щось, чого

вона не бажає знати, навчання втрачає внутрішню цінність і значною мірою втрачає ефективність» [3, с. 195]. Безсистемні й беззмістовні, часто квазінаукові витвори окремих теоретиків від освіти мало чого давали й дають реальній навчально-пізнавальній практиці. Тому і зміст освіти, й особливо використовувані технології залишаються орієнтованими на викладення певної суми знань. Фактичне примушування студентів засвоїти її незалежно від того, чи становлять ці знання для них ту саму «внутрішню цінність», постає негативним фактором. Ці обставини також зумовлюють підвищений інтерес до можливостей теорії самоорганізації й саморозвитку систем. Правильне, глибоко обґрунтоване і дидактично вивірене застосування положень якої в системі освіти може успішно допомогти у розв'язанні розглянутих проблем за рахунок відомого синергетичного ефекту.

Складна відкрита система, як показано в теорії синергетики, яка перебуває під впливом зовнішніх впливів матеріального, соціокультурного, енергетичного чи інформаційного характеру, постійно розвивається, набуваючи нових форм і якостей, прагнучи до усталених і бажаних станів рівноваги. Студент як суб'єкт пізнання являє собою таку відкриту систему, що перебуває в полі інтенсивного впливу величезної кількості різноманітних чинників об'єктивного і суб'єктивного характеру. При цьому певна частина чинників активно сприяє особистісному становленню, професійному і загальнокультурному розвитку студента. Інша їх частина здатна здійснювати негативний вплив на студента, гальмуючи процеси досягнення визначених цілей освіти. Адже, як цілком справедливо писав в свій час Х. Ортега-і-Гассет, «кожен з нас складається наполовину зі свого «я» і наполовину з того середовища, в якому він живе. Коли середовище сприяє прагненням нашого «я», ми повністю реалізуємо себе: суспільна атмосфера сприяє нашому самоствердженню і самовиявленню. Те середовище, яке перебуває всередині нас, завжди відгукується луною на ворожість зовнішнього середовища, сприяє неперервному розпаду нашої особистості, примушує нас вести постійну боротьбу із самим собою» [221, с. 143]. За словами філософа, «такий стан

пригнічує нас, заважаючи всебічному розвитку нашої особистості та більш повному розкриттю всіх її здібностей» [221, с. 143].

Таким чином, синергетика постає однією з головних наукових парадигм, оскільки містить в собі здатність відповісти на виклики сучасності. Згідно з теоретичною концепцією В. Стюпіна, синергетична парадигма конструює власну специфічну оцінку місця і ролі у Всесвіті нерівноважних і невідворотних процесів та їх співвідношення з рівноважними, зворотними процесами. Якщо, наприклад, у класичній фізиці нерівноважні процеси постають як свого роду руйнування ситуації, то нова парадигма ставить їх в центр уваги, розглядаючи як шлях до породження сталих структур. Попередні погляди на проблему набувають характеру аберацій, помилки [264]. У постнекласичній науці домінує теорія, відповідно до якої сталості виникають не всупереч, а завдяки нерівноважним станам, в яких навіть невеликі флуктуації, випадкові впливи породжують аттрактори, що призводять до створення нової організації. Акт творення відбувається «на всіх рівнях, чи то рівень макроскопічної фізики, рівень флуктуації або мікроскопічний рівень, джерелом порядку є нерівноважність. Нерівноважність є тим, що породжує порядок з хаосу» [230, с. 357], – наголошують І. Пригожин та І. Стенгерс. Відповідно, синергетика відповідає викликам постнекласичної науки та новітніх цивілізаційних теорій: водночас з радикальною парадигмальною трансформацією у природничих науках відбуваються зміни і в соціальних науках.

У сучасних соціально-філософських дискурсах відбувається перегляд наявних підходів до соціальних інститутів. Конфлікт парадигм спостерігається в різних галузях гуманітарного знання у 70-80-их роках ХХ ст. Одним з представників нової парадигми знання і навчання був М. Фуко, який радикально переосмислює значення і характер сучасних йому інститутів освіти. У своїй праці «Слова і речі. Археологія гуманітарних наук» [295] М. Фуко досліджує історичний відрізок часу між 1757 і 1830 роками – період заміни катувань злочинців контролем за ними на основі правил в'язниці. Він відзначає, що покарання стало більш раціоналізованим. У випадку катувань (тортур), відзначає

М. Фуко, зв'язок між знанням і владою був очевидний. Нова система правил була більш регулярною, більш ефективною, більш постійною і більш деталізованою. Ефективність робила покарання дешевшим. Нова система створювалася з метою посилення покарання, внаслідок чого з'явилася нова технологія влади і покарання. Вона була більш різноманітною, більш ефективною, більш бюрократизованою у порівнянні з катуваннями (тортурами). Але, що найголовніше, вона була більш безособовою і вимагала стеження вже не тільки за злочинцем, але й за всім суспільством. У той же період з'являється і система шкільних установ. Прикладом останніх можна вважати «школу Гобеленів», де майбутніх майстрів ткацької справи навчали професії. Там, як і у в'язниці, відбувалася зміна методів покарання: вчителі переходили від тілесних покарань до дисциплінарних. Нова технологія дисциплінарної влади представляла не стільки всеохоплюючу систему влади, скільки систему багатоманітності мікрочинів. Дисциплінарна влада у школах зокрема включала в себе три інструменти: ієрархічне спостереження, або здатність офіційних інстанцій охоплювати всю сферу свого контролю одним поглядом; здатність виносити нормалізуючі судження і карати тих, хто порушує норми (про людину можуть судити в негативному аспекті і навіть покарати через причини тимчасових відхилень у правилах (запізнення), діяльності (неуважність), поведінці (неввічливість)); здатність спостереження за суб'єктом і винесення суджень про людей і їх поведінку. При цьому останній інструмент дисциплінарної влади включав у себе два попередніх [295, с. 6].

Не обмежуючись негативним ставленням до зміцнення дисциплінарного суспільства, М. Фуко вбачав у ньому і позитивні моменти: дисципліна необхідна у військовій галузі, так само як і на виробництві. Тим не менш, французький філософ виражав серйозне занепокоєння з приводу поширення сфери дисципліни, коли вона, наприклад, переносилася на державну сферу, тим самим перетворюючи все суспільство в об'єкт дисципліни. Відповідно до позиції М. Фуко, дисципліна була поширена в усьому суспільстві, стосуючись практично всіх його частин і аспектів (в'язниці нагадують фабрики, школи, бараки, лікарні).

Перехід від тортур до в'язниці означав перехід від покарання тіла до покарання розуму і душі. Цей перехід став можливим з появою поняття «норми», «нормальності», а також із зародженням специфічної «моралі ув'язненого». Зрештою, здатність «судити» знайшла свій прояв у появі великої кількості «дрібних суддів», таких як викладачі, психоаналітики, наставники, психіатри і таке інше. Це дало поштовх до зародження нових галузей знання. Люди почали розглядатися в якості об'єктів пізнання. Так з'явився новий науковий дискурс. Наведені міркування привели мислителя до висновку, що гуманітарні науки, які всього за сто років піднесли особу, вирости з дисципліни, яка обмежувала людину. У цій та інших своїх працях М. Фуко розвиває тему неадекватності об'єктивному стану справ сучасної йому системи освіти [295, с. 111-128].

Водночас в традиційній філософії актуалізується проблема психотравмуючого характеру освітніх установ. Увага дослідників концентрується на дослідженні оптимальних форм організації навчально-пізнавального процесу, які б були релевантними та нешкідливими по відношенню до психіки учнів, а також відповідали на виклики сучасності. Через специфіку вирішення даних проблем синергетикою саме ця галузь гуманітарного знання починає розглядатися як одна з оптимальних парадигм сучасної соціальної філософії.

Термінологічна «дифузія» є однією з причин ентропійності людського мислення в його прагненні досягти конкретності. Саме тому перед тим, як розглядати синергетичний аспект організації пізнавально-освітнього процесу, слід визначитися із способом кореляції освіти і синергетики. Зокрема, В. Буданов виокремлює три «іпостасі», в яких освіта «потребує синергетики»: синергетика для освіти (synergetics for), синергетика в освіті (synergetics in) та власне синергетика освіти (synergetics of). Під першою розуміються інтегративні курси синергетики в середній і вищій школі по завершенню чергового циклу навчання – «підготовча, начальна, середня школа, цикл фундаментальних дисциплін у вищій школі, цикл спеціальних дисциплін, аспірантура, факультети перепідготовки і підвищення кваліфікації вчителів і викладачів, адаптивні курси і отримання другої освіти людьми зрілого віку. Починати слід з створення учбової літератури і

спеціальних потоків факультетів підготовки абітурієнтів. Це шлях спірального сходження до межі усвідомлення цілісності світу» [43]. Емпіричні дані свідчать – наразі «спостерігається вихід синергетики з вищої школи» [43], – наголошує В. Буданов.

Виходячи з цього, під синергетикою в освіті потрібно розуміти впровадження в окремих дисциплінах матеріалів, що ілюструють принципи синергетики в кожній дисципліні, природничій або гуманітарній. Синергетика повинна стати синтезуючим початком для цих галузей знання. «Створення міждисциплінарного простору в школі, в тому числі і в вищій, передбачає прийняття синергетичної картини світу і синергетичної методології педагогічним, викладацьким колективом» [145, с. 56].

Важливо зазначити, що поняття «синергетики в освіті» не слід ототожнювати з «синергетикою освіти». Під останньою розуміється синергетичний підхід, що застосовується власне для процесу освіти, становлення особистості і знання. Саме в даному патерні найбільш імпактну роль відіграють людський фактор та креативний характер синергетики. «Високі приклади педагогічної майстерності і авторських методик і є найкращими взірцями використання цілісних синергетичних підходів, але проблема не в тому, щоби створити єдину методику, а в тому, щоб навчити викладача усвідомлено творити власну, тільки свою методику і стиль, залишаючись на позиціях науки про людину» [43], – резюмує В. Буданов. У такому термінологічному аспекті синергетика постає «загальнонауковою методологією (макрорівень наукової методології, методологія як специфічний вид людської діяльності), що оперує універсальними максимумами, які своєрідно транслюються на різні предметні галузі наукового знання і поширюються на усі об'єкти наукового дослідження. Синергетика – макрокоордината сучасної науки, що зумовлює існування діалектичного зв'язку із філософією освіти (мезокоординатою) й особистісно-гуманістичною педагогічною парадигмою (мікрокоординатою)» [243, с. 465].

Саме такі параметри функціонування сучасної освітньо-пізнавальної науки забезпечують вибудову креативної синергетичної методології, змісту і технології

професійної підготовки майбутніх учителів і вчених як суб'єктів когнітивної діяльності. «На наш погляд, – зазначає О.М. Робуль, – власне такий підхід дасть змогу долати парадокси, що визріли в сучасній педагогічній освіті й гальмують процес її модернізації. По-перше, на сучасний момент освіта зарекомендувала себе як суспільна сфера, найпрогресивніша в ракурсі декларування й найінертніша в ракурсі дії. Звідси випливає і достатньо глибокий розрив між теорією і практикою, наукою і реальним життям. Долати цей розрив можливо і потрібно – через декларацію реально втілюваних цінностей і реальне втілення задекларованих цінностей у життя. По-друге, спостерігається зниження суспільного статусу та суспільної ролі сучасного вчителя на тлі його історично вивіреної грандіозної місії перед людством. Звідси – масове знецінення педагогічної освіти і використання її молоддю в якості буфера для здобуття вищої освіти» [243, с. 465-466]. В силу чого виокремлюються основні закони реалізації завдань сучасної освіти, покликаної долати вищезгадані парадокси через інноваційну методологію, зміст і технологію підготовки майбутніх вчителів до професійної діяльності, на засадах синергетики, концептуального знання і особистісно-гуманістичної парадигми продуктивного мислення.

Як показує аналіз, такими законами мають стати синергетичне полірівневе звернення до особистості людини як до суб'єкта саморозвитку. На мезорівні це буде звернення як до суб'єкта професійного становлення, основною ознакою якого є наявність цілісного комплексу професійно значимих характеристик, і на макрорівні як до суб'єкта цивілізації. З нашої точки зору, такі підходи зумовлюють і формування нових принципів у філософії освіти, що відповідають викликам сучасності. В першу чергу, це принцип холізму як синергетичної цілісності, в другу чергу – інші принципи, зокрема поліцентризму, відкритості і динамізму, природовідповідності і культуровідповідності, варіативності і елективності. З вищезазначеного можна зробити висновок: синергетика виступає не тільки змістовною методологією освіти, але й певним, креативним менеджерським підходом до неї.



В умовах динаміки трансформацій глобального світу особливої актуальності набуває не тільки змістовне перетворення сучасного знання, але й інноваційні підходи до адміністративного виміру освіти. У контекстах цивілізаційних вимірів менеджмент стає запорукою ефективної організації та регуляції соціальних, культурних, економічних процесів. Він отримує властивості соціального інституту, який характеризується наступними якостями: малозатратність, екологічність, гуманістичність, універсальність використання. Таким чином, сьогодні менеджмент стає соціальним організатором і регулятором суспільно-економічних процесів і відносин. Як зазначає В. Алексєєвський, моделі сталого розвитку соціальних об'єктів містяться в тому, що «переважаючий розвиток насамперед повинні мати людські підсистеми організації, а не суто технологічні» [4, с. 289].

На основі вищезазначеного згодом виникає відповідна гіпотеза, згідно якої стратегічна підсистема розвиває діючі технології фірми шляхом економічної, але синергетичної за своєю сутністю, підтримки, як домінуючих інвестицій та інновацій за рахунок накопичених раніше фінансових і людських ресурсів. Соціальна підсистема і організаційна культура як її змістовна складова своєчасно повинна отримувати повноцінні ресурси для розвитку людської складової для здійснення найбільш ефективної праці і діяльності. Ефективність зумовлюється соціально-технологічною кооперацією, внутрішньоорганізаційною діяльністю. Особливої ваги набувають організаційні заходи з розвитку духовної складової трудового потенціалу робітників (особливо це стосується педагогічного складу – А.С.), тобто структури прогресивної скерованості системних цінностей. У протилежному випадку стала система втрачає рівновагу – виникає нерівномірність у розвитку виробничих сил у бік їхньої технізації, що вступає в суперечність з принципами гуманізму у розвитку цивілізації в цілому. «Відтак, – зазначає Р. Назаретян, – відбувається порушення закону техно-гуманітарного балансу: чим вищою стає сила виробничих та бойових технологій, тим більш досконалі механізми стримування агресії є необхідними для збереження

суспільства шляхом приведення гуманітарної культури у відповідність до культури технологічної» [207, с. 19].

Сучасна цивілізація передбачає стабілізацію соціальних інститутів, їх сталий розвиток. В силу чого інвестиції, в першу чергу в людський капітал, є необхідними для уникання соціальної ентропії. Зниження таких інвестицій означатиме гальмування у розвитку соціокультурного середовища. Водночас, з огляду на «піраміду потреб» [9], запропоновану А. Маслоу, це буде означати не тільки занепад духовної культури, але й виникнення почуття фрустрації у робітників, а надалі і занепад виробництва, в тому числі й технологічного, а також, що не менш важливо, й економічних відносин. Такі соціальні процеси викликають соціально-економічну кризу, яка в свою чергу провокує відрив суспільної свідомості і пізнання від стереотипів мислення, які не відповідають вимогам епохи.

У першу чергу мова йде про розвиток економічного мислення. Актуальність даної проблеми в тому, що після кризових явищ у соціально-економічній сфері починають переглядатися засади економічної освіти. На думку багатьох дослідників, основним завданням нового етапу суспільного розвитку є трансформація світоглядних орієнтирів суспільства, насамперед – молоді, яка в більшій мірі підготовлена для сприйняття нового соціокультурного середовища: ідеалів, цінностей, правил, заборон, технологій, відносин нового інформаційного суспільства. Тому так важливо, щоб потенційні працівники чітко усвідомлювали зв'язок основних понять, які у загальних соціальних категоріях розкриваються через взаємозалежність людини, технології виробництва, форм власності, керівництва, форм влади і суспільного устрою. Тобто розуміння того, що соціоекономічні відносини обумовлені рівнем розвитку духовного світу людини, її інтелекту, професійних і особистих якостей. В свою чергу, вони визначають становлення сучасних технологій виробництва, інформаційних підходів і комунікацій. Це передбачає, зокрема, розвиток прогностичних вмінь, що базуються на кваліфікативних і квантифікативних аналізах, термінологічній та праксеологічній детермінованості. «Працівник має володіти вмінням

співставлення витрат та результатів, усвідомлення значень раритетності, обмеженості ресурсів, вміння обирати найбільш ефективні шляхи досягнення власних цілей» [4, с. 291], – підкреслює В. Алексєєвський.

Отже, можна сказати, що синергетичний менеджмент розкриватиме три форми ціннісного прояву власного «Я»: економічну, соціальну, організаційну. В рамках даного дослідження особливо цікавими видаються друга і третя форми. Соціальна форма власного «Я» передбачає важливість саме громадської складової власності. Так, володіння майном не тільки надає власникові певного соціального статусу, але й впливає на соціальні зв'язки. Організаційна форма визначає шляхи використання об'єкта власного «Я», що є необхідною передумовою повноцінного існування у сучасній цивілізації [272, с. 17].

Постає питання про культуру управління, яка має не тільки викладатися учням, але й бути запроваджена у навчальних закладах. Ця культура включає в себе як елементи економічної культури, предметом якої є розвиток відносин власності і продуктивних сил, так і елементи культури духовної. «Найбільш розвинені країни вже у повному обсязі засвоїли технології менеджменту освіти, якому сприяє перехід влади від сучасної бюрократії (корумпованого чиновництва разом з олігархами) до адхократії, коли влада в суспільстві здійснюється представниками корпоративної власності з підтримкою когнітаріату: спеціалістів, професіоналів, вчених. Так характеризується постіндустріальне суспільство, елементи якого вже присутні в країнах з соціально-орієнтованою ринковою економікою» [4, с. 300]. Можна зазначити, що перехід до синергетичного менеджменту в освіті зумовлений глобальними процесами трансформації сучасного соціуму, нового типу відносин.

Синергетичний підхід до знаннєвого, тобто навчально-освітнього процесу передбачає зміну адміністрування освіти в цілому. Класифікуючи синергетичні методи освіти, їх можна виокремити у такі різновиди: самоосвіта, нелінійний діалог, пробуджуюча освіта, освіта як інактивація, освіта як адаптивна модифікація, освіта як фазовий перехід, гештальт-освіта [134, с. 136-142]. Усі ці методи за своєю сутністю є не стільки методами, пов'язаними із зміною змісту

навчального матеріалу, скільки методами організації навчального процесу – адміністрування.

Стосовно організації процесу самоосвіти, то вона передбачає активне залучення власних сил учня. «Краще керівництво – самоуправління, ще даоси говорили, що добрим є той урядовець, який керує якомога менше. Екстраполюючи це твердження на сферу Сходу, можна зазначити, що добрим є той вчитель, який вчить, точніше, повчає, якомога менше. Головне – не передача знань, але оволодіння способами поповнення знань і швидкої орієнтації у розгалуженій системі знання, методами самоосвіти» [134, с. 136], – зазначають С. Курдюмов та О. Князева. Така синергетична методика фактично відповідає сучасній настанові «навчання впродовж усього життя». Вона викликана тим, що кількість інформації перманентно збільшується мало не у геометричній прогресії. Тому антична дилема «Ким є учень – сосудом, який необхідно наповнити, чи факелом, якій треба підпалити» вирішується вже по-іншому. У свій час для античного мислителя Плутарха учень – це факел, який слід запалити. Німецький філософ Г. Гегель, навпаки, зазначав, що учень подібний до сосуда. Такий підхід був адекватним різним епохам: від Античності до Просвітництва.

Але вже в модерні часи (епоху Нового часу) спостерігається екстенсивне зростання інформації. «До 1500 року, не дивлячись на те, що друкарський верстат працював всього півстоліття, вже було видано 9 мільйонів книг. Цікаво, що з такою ж швидкістю – подвоюючись кожні сім років – зростає підрахований незалежними експертами глобальний обсяг науково-технічної літератури у ХХ столітті. А середня тривалість життя за 400 років збільшилася не геометрично, а лише арифметично – не більше, ніж вдвічі. Індивід все більше відчуває себе інвалідом, який не здатний повноцінно співвідноситися з оточуючим інформаційним середовищем» [326], – зазначає М. Епштейн. На його думку, особливо гострим таке відчуття буває у людини «модерного» мислення. Для цієї людини характерне глибоке «проникання всередину, підрив поверхні», у той час як для людини постмодерної таке глибоке заглиблення в предмет дослідження, з огляду на нескінченність інформації, не є показовим. «Постмодерний індивід, –

продовжує М. Епштейн, – відкритий для всього, але сприймає все як знакову поверхню, навіть не намагаючись проникнути в глибину речень, в значення знаків. Постмодернізм – це культура легких та швидких дотиків» [326]. Таким чином, самоосвіта набуває важливої ролі, адже вона відповідає вимогам до формування мислення сучасної людини. Однак в таких умовах для досягнення максимального ефекту від пізнання і навчання необхідна безперервна праця – інтелектуальна, мисленнєва.

Важливим синергетичним методом пізнання і навчання є нелінійний діалог. У процесі самоорганізації соціуму відбувається взаємодія індивідів один з одним. Однак ситуації в соціумі не є лінійними, сама система в процесі еволюції є неусталеною, відтак доволі чутливою до впливів, а це передбачає високу варіативність напрямів її розвитку. Здійснюючи свій вибір, суб'єкт орієнтується на один зі шляхів еволюції складної системи, елементом якої він є, на свої власні вподобання. Отже, суб'єкт обирає найбільш вигідний для себе шлях, який, водночас визначається внутрішніми властивостями цієї системи. В цьому контексті «синергетику можна розглядати як оптимістичний шлях вирішення нелінійної ситуації» [134, с. 137]. Саме синергетичний підхід до навчання і пізнання може забезпечити циклічну детермінацію і взаємне конструювання, становлення і розвиток індивіда. Навчання – це не передача знань, а і створення умов, за яких стають можливими процеси примноження знань, це активна і продуктивна творчість. Водночас, такі процеси і є нелінійними ситуаціями відкритого діалогу (адже між учасниками навчання відбуваються комунікації), прямого і зворотного зв'язку, солідаристичного освітнього акту. В разі досягнення між учасниками нелінійного діалогу взаєморозуміння, вони, згідно з синергетичною парадигмою, опиняються в одному узгодженому темпосвіті. Це означає, що завдяки однакової активності учень і вчитель починають жити в одному ритмі, функціонувати з однією і тією ж швидкістю. Вчитель навмисне ставить питання таким чином, щоб спровокувати учня на сумісну дослідницьку діяльність. Із суб'єкт-об'єктних відносин навчання перетворюється на суб'єкт-

суб'єктні відносини. Вчитель і учень стають кооперуючими один з одним колегами, змінюючись в процесі навчання.

В контексті вищесказаного зазначимо, що одним з актуальних синергетичних методів менеджменту освіти є так зване «пробуджуюче навчання» [205]. З огляду на зміну філософсько-освітніх парадигм, соціальних відносин, сьогодні знову нагальним стає питання про оптимальні підходи до навчання. В силу чого особливої ваги набуває питання про керівництво пізнавально-навчальним процесом без демонстрації, виокремлення самого керівництва, вертикальних зв'язків між учнем та вчителем. Саме тому синергетика в освіті досліджує питання про те, яким чином можна резонансною дією активізувати системні процеси, скеровані на самодостатній розвиток особистості та її реалізацію. Постає проблема подолання ентропії шляхом формування відповідних ціннісних орієнтирів. Саме цим зумовлений синергетичний погляд на феноменологію сучасного навчально-пізнавального процесу через призму традиційності й інноваційності.

Стратегія особистісно-гуманістичного виховання в контексті синергетики, як способу пізнання і формування нового розуміння світу, характеризується контекстом, що передбачає, по-перше, ціннісний орієнтир у ставленні до людини і, по-друге, ціннісну позицію самої людини у виховному процесі. Виховний процес у такому разі розглядається як поліхронічна цілісність, система комунікаційних відносин, персоналізована єдність двох взаємозалежних виховальних впливів: «вихователь – вихованець», «вихованець – вихователь», коеволюційна діяльність. У такому разі статус вихователя і вихованця у контексті виховувальної взаємодії підвищується до рівня партнерства, що виявляється у співробітництві та співтворчості, а відтак виступає одним із найважливіших чинників ефективності навчально-пізнавального процесу. «Основними характеристиками особистісно-гуманістичної позиції педагога є емпатійне розуміння вихованця, відкритість до особистісного досвіду іншої людини, активність у виховувальній взаємодії, здатність відчувати емоційний настрій колективу. Людина є островом всередині себе, і вона може побудувати місток до

іншої людини лише за умови, що вона бажає бути самою собою і їй дозволяють бути самою собою» [244, с. 58], – переконує К. Роджерс.

Лише за таких обставин основними характеристиками позиції вихованця як справжнього суб'єкта навчально-пізнавальної діяльності може бути свобода, відчуття своєї соціальної значущості, вільний власний вибір, виявлення позитивної Я-концепції тощо. «Особистісно-гуманістична стратегія нової педагогічної парадигми визначає і гуманістичне навантаження технологічних засобів її реалізації, характерними ознаками яких є педагогічна допомога і підтримка; соціальний захист; діалогічність, творчопошуковий характер, поєднання традиційності й інноваційності, гнучкий контроль і самоконтроль» [243, с. 551], – стверджує О. Робуль.

Вибудовуючи власну пізнавальну і творчу діяльність згідно з особистісно-гуманістичною стратегією в контексті синергетичної освітньої парадигми, учитель-вихователь посідає позицію наставника, друга і помічника вихованця. Саме така позиція в ідеалі повинна стати синергетичною аксіомою професійної діяльності вчителя нової генерації, його особистісним надбанням, що стає можливим за умови сходження від мети і завдань нової освітньої парадигми – через її сутність і функції – безпосередньо до стратегії і технології педагогічної підтримки, допомоги і захисту людини. Інноваційна синергетична методологія професійної підготовки вимагає перманентного оновлення її змісту. Розвиток сучасної освіти в контексті синергетичної парадигми в цілому стратегічно спрямований на становлення цілісного освітнього простору на основі інтеграції національних освітніх програм і стратегій у контексті універсальних загальнолюдських цінностей і освітніх ідеалів. У її основі – синергетичний вимір реальності, взаємоперехід від диференціювання знань – до їх синтезу, від редукціонізму – до холізму [138, с. 66].

Сучасний освітній простір передбачає звернення особливої уваги на те, що успіх виховної діяльності вчителя-вихователя залежить від синергетичної єдності і взаємозв'язку мікро-, мезо- і макрорівнів. Кожен рівень реалізується у відповідному напрямку [243, с. 449-454]. Такий підхід дає змогу наочно

продемонструвати складність, різноманітність і цілісність діяльності вчителя-вихователя в умовах сучасної школи, усвідомити її глибинну сутність, полірівневий зміст і необхідність реалізації в умовах глобальної соціальності.

#### **4.3. Когнітивний простір соціосинергетичних теорій: людиновимірний аспект**

Сучасна соціальна організація характеризується неперервністю змін, неоднорідних в часі. І в певні періоди суспільної історії такі зміни не виводять соціальну систему за межі її відносно стабільного, гомеостатичного стану. У кризові, біфуркаційні періоди зміни мають більш радикальний характер, оскільки змінюється як системний соціальний порядок, так і людина. В свій час видатний німецький філософ і соціолог К. Мангейм, ставлячи діагноз своєму часу, писав: «Лише освічений розум в стані відрізнити істинні елементи, властиві традиції і заперечуючі етнонаціональну стабільність, від тих поглядів та інститутів, котрі приходять в занепад, оскільки втрачають свої функції і смисл в суспільстві, яке змінюється» [185, с. 466]. Ця теза зберігає свою силу і в наші дні, коли людство опинилося перед лицем надзвичайно складних глобальних проблем і шукає нові ціннісно-сміслові координати. Дана проблема має змістовно-концептуальний характер, оскільки мова йде про шляхи не просто виходу з кризи, а про механізми впорядкування подальшого розвитку соціуму в умовах нерівноважності, нестабільності, непередбачуваності.

Необхідно виходити з того, що інтегральна картина соціальної впорядкованості в кожний момент стає результатом «поєднання дії організаційних та самоорганізаційних механізмів соціальних змін, що дає змогу вводити на їх множині певну типологізацію і з цього робити висновок про тип існуючого в них соціального порядку, соціальної взаємодії та тип включеності індивіда в ці структури» [5]. В таких умовах посилюється актуальність проблеми людини, оскільки «контури Я» в рамках самоорганізаційної структури є



«розмитими», внутрішньоструктурні взаємостосунки «відкритими», «особистісними». Зміцнює самоорганізаційну соціальність те, що рольове підключення людини до соціальної структури є дискретним в часі, виникає лише на період виконання рольових обов'язків, в той час, як самоорганізація через ідентичність забезпечує неперервний зв'язок із людиною як одиницею структури [145, с. 286-287].

Зазначені особливості розбіжності між «організацією» та «самоорганізацією» в їх суб'єктивному вимірі ставлять проблему соціалізації та комунікації людини за допомогою і на основі цивілізаційних цінностей та орієнтацій, котрі спрямовують поведінку індивідів і виконують «функцію чинників узгодженої кооперативної (когерентної) поведінки індивідів у суспільстві» [145, с. 287]. Людиновимірні цінності, таким чином, є проявом, як уже зазначалося, соціальності. В силу чого постає проблема виявлення міри включення людини в контекст «самоорганізаційного соціуму».

В першу чергу потрібно зазначити, що в енергійно-речовинному балансі системи «соціосфера – біосфера» новий технологічно-інформаційний рівень відношення суспільства до природи веде до зміни і в подальшому до заміни змісту суспільства, його соціальної структури. Однак, дефіцит енергії, ресурсів, глобальні проблеми перетворюють відносини суспільства з природою у такі, що примушують людину пристосовуватися вже не до природи як такої, а до результатів власного впливу на природу, до результатів власної діяльності [207, с. 94-95]. Це означає, що спонукальні практично-мотиваційні інтенційності індивідів в їх сукупності, з яких складається соціум, спрямовані на задоволення їх потреб і бажань, мають бути урівноважені морально-духовними чинниками з тим, щоб запобігти руйнівній соціально-технологічній загрозі. Чим більший енергійно вимірюваний сумарний технологічний вплив соціуму на навколишнє середовище, тим більша інтегральна моральність і духовність соціуму повинна їх урівноважувати, щоб суспільство не знищило саме себе у руйнівній екологічній катастрофі. Ця закономірність дістала назву «техно-гуманітарної рівноваги (або балансу)» [207, с. 148]. Отже, високотехнологічному сучасному суспільству

необхідно постійно виходити на нову модель техно-гуманітарного балансу, завдяки постійному «дрейфу», на «нову модель внутрішньої соціальної структури, новий соціальний аттрактор» [5].

Принципово важливе значення має «економцентризм» сучасного світу, в якому панують «прагматико-утилітарні настрої» [145, с. 176]. В такому світі духовно-моральні цінності розглядаються в багатьох випадках як непотрібні релікти минулого. Відбувається це тому, що «людина турбується не про своє життя і щастя, а про те, щоб стати ходовим товаром», оскільки він сформувався в суспільстві ринку, в якому прагнення до збагачення «найбільш сильний людський мотив» [82, с. 117]. Зазначена тенденція стає домінуючою, зміщуючи тим самим вектор ціннісних орієнтацій.

Однак в процесі розвитку цивілізації кожний новий соціальний аттрактор повинен спиратися на більш високий рівень моральності й духовності, причому роль і регулятивна сила суспільної свідомості як цілісності повинна зростати. Проте суспільство жорстко не запрограмоване на еволюційний розвиток. При низькому рівні морально-ціннісних імперативів соціум може втратити стабільність, стійкість, що приведе до деградації. Історія суспільства містить достатньо прикладів, які показують своєрідний відбір суспільних організмів за рівнем їх моральності, духовності, системи цінностей. «Пасіонарність як суто біологічна експансія етносу при варварській навалі чи колонізаторській експансії тенденція, історичний час якої вже закінчився і в епоху глобальної технологічної цивілізації втрачає свою значущість, стає підпорядкованою ланкою гуманітарного розвитку цивілізації на зразок того, як класична фізика стає частковим граничним випадком сучасної релятивістської фізики» [78, с. 181]. Отже, подальший розвиток суспільства залежить від збереження ціннісного світу (світу цінностей) і морально-духовного стану.

Якщо говорити мовою синергетичних категорій, то вихід тієї чи іншої соціальної системи на нові соціальні аттрактори, в новий соціокультурний простір відбувається під час соціальних та техногенно-екологічних криз у певних точках біфуркації, точках вибору подальшого розвитку. У цих «точках» всі протидіючі

тенденції урівноважуються, і дуже мала дія може вивести систему на один з декількох можливих аттракторів подальшого розвитку системи. В силу чого у точках біфуркації надзвичайно зростає роль морального вибору, що здійснюється як суспільством, так і окремими особами, котрі у вирішальний час перебувають у ключових точках соціального простору. Точки біфуркації – це неочікувані точки «переривання» соціального детермінізму, який, без сумніву, діє в історичному процесі, за винятком окремих вирішальних «біфуркаційних» моментів історичного процесу [116, с. 220]. Але для цього потрібно зрозуміти побудову людської психіки, що формується в процесі онтогенезу, вважає М.С. Каган. «Чи вичерпується духовний світ особистості знаннями, які засвоюються в процесі навчання і в процесі виховання цінностями, або в нашому духовному житті існують необхідні людині інші форми духовної активності, розвиток яких має потребу в адекватних формах педагогічної діяльності» [116, с. 221]. Ось головне, що потрібно вяснити, засвоїти і зрозуміти.

Однією з найсуттєвіших рис соціально-синергетичного підходу до аналізу ціннісного, морально-духовного аспекту в соціокультурному житті є виявлення інформаційної складової реальних суспільних процесів, яка моделює й спрямовує самі ці процеси. Якщо розглядати «глобальну соціосферу з суто фізичної, квантово-механічної точки зору, реальні соціальні, виробничі і пов'язані з ними біоценозні й біосферні процеси спрямовуються певним інформаційним полем, яке навіть може бути виміряне за допомогою певних фізичних величин. Це поле переміщує речовини, маса яких вимірюється мільярдами тон» [145, с. 289]. І все це відбувається заради повноцінного задоволення тих чи інших потреб людей. Але це інформаційне поле, якщо розглядати його вже не фізично, а з точки зору соціальної філософії, є суспільною свідомістю, в сукупності її рівнів – від вищих форм усвідомлення суспільного буття, включаючи й «надсвідоме» («супер-Я»), до буденної (звичайної, пересічної) свідомості, включаючи «несвідоме». Суспільна свідомість – це свідомість соціуму (або соціумів), які перебувають в процесі глобалізації, тому постає активною областю самоорганізації глобального соціуму.

Як вже зазначалося, самоорганізація суспільства є цілісним процесом. Самоорганізаційні структури-спільноти нібито народжуються з «самого соціального середовища, мають здатність до того, що зветься самобудуванням за рахунок сили тяжіння, атрактивності, що діє на елементи системи» [145, с. 289]. В силу чого самоорганізація соціуму відбувається на декількох взаємопов'язаних, але відносно автономних його рівнях, фокусуючись навколо деяких «зон саморегуляції», ключових точок соціальної структури й інфраструктури, які дуже чутливі для сторонніх «акупунктурних» резонансних впливів. Так званий «резонансний незначний вплив» на ці точки у певний час і з певною конфігурацією структури цього впливу, що зорієнтована на узгодження з внутрішньою структурою соціуму, може «ефективно впливати на всю суспільну систему як ціле» [134, с. 80-81]. Власне, ця закономірність і можливість її використання свідомим стосовно даної ситуації соціальним суб'єктом робить дослідження у соціальній синергетиці конче доцільними. В силу чого не менш доцільним є наповнення самоорганізаційних процесів людиновимірними смислами і цінностями.

Безумовно, трансдисциплінарні аналогії між природними та соціальними процесами, розгляд соціальних процесів як інший аспект тих самих природних процесів, ще не робить соціосинергетику суспільною наукою у строгому розумінні цього слова. Адже опис суспільних процесів у загальнонаукових трансдисциплінарних термінах і подальша реінтерпретація цих термінів у вигляді понять, котрі вже існували у соціальній філософії та інших суспільних науках (наприклад, розглянувши атрактор як певну майбутню соціальну структуру, до якої прагне у своєму розвитку соціум, орієнтований на певні соціальні цінності), дає можливість лише побачити тотожність процесів, що описуються мовами різних наук. Тут ще немає прирощення нового знання, а соціальна синергетика виступає лише як чисто соціально-технічна наука. Соціально-філософською наукою синергетика стає лише тоді, коли вона розглядає синергетичний зріз суспільних процесів в множині їх проявів крізь призму мотивованого усвідомлення їх людиною (соціальним суб'єктом). В процесі реалізації своїх

потреб, інтересів, керуючись мотивами до діяльності, цінностями, людина як соціальний суб'єкт, разом з іншими людьми, вступає у соціальні відносини і взаємодії. В них формується, видозмінюється соціальна структура суспільства, виробляються й приймаються індивідуальні або колективні соціальні рішення, яких люди як соціальні суб'єкти будуть дотримуватися, сподіваючись, що них будуть дотримуватися й інші особистості. Це утворює «поле дії соціально-синергетичних закономірностей» [179, с. 88].

Проблема прийняття екзистенціально і водночас соціально значущих рішень соціальними суб'єктами становить ядро соціосинергетики як суспільної науки. Зазначимо, що прийняття даних рішень соціальними суб'єктами є настільки важливим для соціосинергетики, наскільки є важливою проблема морального життєво важливого вибору для екзистенції людини. В нашому випадку – для людиноцентризму, оскільки в ньому «знімаються» всі попередні вчення про людину. Мова йде про активізацію всіх аспектів життєдіяльності людини, що знаходить свій вияв в можливості прийняття рішень [145, с. 280-287].

Для соціосинергетики проблема прийняття рішень важлива у двох аспектах. По-перше, це вільне, самостійне прийняття рішень кожним членом соціуму, виходячи з власних потреб та інтересів, причому таким чином, щоб реалізація цього рішення узгоджувалась з інтересами інших членів соціуму, не заважала останнім реалізувати власні інтереси. По-друге, це прийняття загальних для всіх дієздатних членів соціуму рішень, узгоджених ще до процесу їх остаточного прийняття. Отже, предметом соціальної синергетики як науки є, зокрема, надскладні процеси узгодження індивідуальних та соціальнозначущих рішень не тільки на стадії їх реалізації і прийняття, але також і на стадії їх проектування та вироблення. Це означає, що в даний час складний конструкт синергетики адаптується до соціальної, культурної та морально-духовної (гуманітарної) проблематики не лише у вигляді «окремих додатків її принципів, а як цілісна концепція, в рамках якої досліджуються динамічні процеси в суспільстві, інтерпретація соціальних змін, нестационарні стани, взаємопереходи руйнування і творення соціальних систем» [16, с. 404].

Соціально-філософський аналіз не може обмежитись лише загальним взаємним «обрахуванням» й «моніторингом» індивідуальних й колективних рішень, що приймаються соціальними суб'єктами. Важливим є те, що прийняті «груповим соціальним суб'єктом» соціальні рішення є продуктом взаємодії та взаємоузгодження спонукальних практично-мотиваційних інтенційностей індивідуальних та групових соціальних суб'єктів, котрі у своїй практичній взаємодії формують не тільки важливі рішення більш значного за обсягом соціального суб'єкта, до якого вони входять, але й формують сам цей суб'єкт як цілісність. Причому, в сучасному суспільстві прийняття важливих соціальних рішень відбувається не в «боротьбі» практичних спонукально-мотиваційних інтенційностей «індивідуальних та групових соціальних суб'єктів, а на рівні взаємних очікувань цивілізованих дій контрагентами по соціальній взаємодії, взаємного визнання інтересів один одного, взаємної оцінки потреб, претензій та сподівань інших суб'єктів [145, с. 291].

Вищесказане показує, що практичні спонукально-мотиваційні інтенційності соціальних суб'єктів (конкретної людини) спрямовуються і водночас обмежуються очікуванням, що інші соціальні суб'єкти мають аналогічні практичні інтенційності і у взаємодії мотиваційної енергії й векторів цих інтенційностей виробляються й приймаються важливі соціальні рішення, які є основою узгоджених (когерентних) дій цілокупного соціального суб'єкта. В даному контексті соціальна синергетика є узгодженням векторів енергії практичних інтенційностей (векторів енергії потреб, бажань, очікувань, прагнень) взаємодіючих соціальних суб'єктів, які синхронізацією своїх дій утворюють цілокупний суб'єкт (етнос, соціум, регіональне об'єднання соціумів, глобальне співтовариство). Іншими словами у «синергетичній картині світу відбувається нова зустріч фізичних, соціальних і психічних аспектів буття як індивідуума, так і соціуму, проблеми «двох культур» освіти, міжкультурної і міждисциплінарної комунікації. Сучасне розуміння таких «синергетичних» систем з необхідністю припускає їхній розгляд як «людиновимірних» [76, с. 51]. У цьому полягає одна із

специфічних характеристик синергетичного підходу до соціокультурних, морально-духовних, ціннісних проблем.

Аналіз і характеристика основних моментів синергетичного підходу до суспільства обумовлює необхідність розгляду людиновимірних інтенцій самоорганізаційних концепцій в соціально-філософських дослідженнях. В даному контексті важливою для теорії самоорганізації соціуму, що безпосередньо впливає на людину, як уже відзначалося, є проблема взаємодії практичних інтенцій окремих індивідів (соціальних суб'єктів).

Проблема «інтенційності» взагалі (а не лише практичної), розроблена, як відомо, Е. Гуссерлем. У «широкому» значенні інтенційність – це спрямованість (інтенція) свідомості на щось; інтенційність є «чистою формою» такої спрямованості [254]. Хоча вона і передбачає, що свідомість завжди має перед собою той чи інший конкретний суб'єкт. «Усвідомлювані переживання називаються також інтенційними, слово «інтенціональний» означає всезагальну властивість свідомості бути свідомістю про щось, як *cogito* нести в собі своє *cogitatum*» [84, с. 95], – писав Е. Гуссерль.

Розглядаючи інтенційність, як вихідну й основну функцію свідомості, всі інші аспекти діяльності свідомості Е. Гуссерль тлумачить як «типи інтенційності». Такими є можливість, сприйняття, пригадування, очікування, означування, споглядання за аналогією [84, с. 123]. Рушійною силою інтенційності є прагнення, спрямованість.

Оскільки інтенційність Е. Гуссерль розглядав як вихідну й головну функцію свідомості, всі інші аспекти діяльності свідомості тлумачаться ним як типи інтенційності. Такими він називав: можливість, сприйняття, пригадування, очікування, означування, споглядання за аналогією. Рушійна сила інтенційності – це прагнення, устремління свідомості до очевидності, або «від меншої очевидності до більшої очевидності» [84, с. 137]. Очевидність – це своєрідний аттрактор інтенційності і всього процесу діяльності свідомості. Е. Гуссерль солідаризується з Р. Декартом щодо визнання очевидності центральним критерієм оцінки пізнання й практично-прагматичної діяльності суб'єкта. У цьому

концепція свідомості Е. Гуссерля солідаризується з філософськими та медитативними системами, веданти та буддизму, концепцією божественного екстазу Плотіна, поняттям екзистенціального буття в філософії екзистенціалізму. Остання, в свою чергу, багато в чому спирається на Е. Гуссерля, який полегшує розуміння запропонованого ним поняття інтенційності, пов'язуючи його з поняттям «потіку свідомості», різновидом якого є потік феноменів: «Психічне є з двох сторін необмеженим потоком феноменів, з єдиною інтенціональною лінією, котра проходить крізь нього і яка є нібито переліком єдності, котра пронизує все, а саме лінією позбавленого початку й кінця іманентного часу, часу, який не вимірюється жодним хронометром» [84, с. 328], – зазначає Е. Гуссерль.

Таким чином, мислитель подає поняття «інтенційності» двома способами, котрі доповнюють один одного: як лінію внутрішнього відліку часу, що конститує саму суб'єктивність, і як апіорну форму зафіксованої, «зупиненої» свідомості. Для Е. Гуссерля інтенційність, як завжди присутній, свідомо рефлексований момент у потоці феноменів, має більш високий ступінь реальності, аніж атрибут «зупиненої» ідеалізованої свідомості в акті «чистої рефлексії». Оскільки свідомість суб'єкта конститується у процесі плину внутрішнього часу, то інтенційність є тим центральним механізмом свідомості, котрий конститує «ядро особистості» [83, с. 328]. Отже, має пряме відношення до формування і становлення людиноцентризму, який є «ядром» сучасного світу соціального, культурного, духовного буття.

За векторами спрямованості інтенційність розділяється на два типи. Перша – ноетична, яка означає спрямованість суб'єкта на суб'єкт або на «самого себе» у процесі «внутрішнього конституювання». Друга – ноематична, означає саморозкриття об'єкта для свідомості, в якому свідомість «вбачає» загальні сутності предметів (акт ідеації). Е. Гуссерль вважав, що в кожній актуальності сприйняття імпліцитно містяться її потенційності, які є не пустими, а заздалегідь окресленими можливостями. Таким чином, кожне переживання має «мінливий горизонт, який змінюється разом із зміною цих переживань, інтенціональний горизонт» [84, с. 113-114]. Відповідно до цього, кожному зовнішньому



сприйняттю властиве «відсилання» свідомості від вже сприйнятих аспектів до аспектів, котрі покладаються поряд з ними, ще не сприйняті, проте вже «антициповані» у сприйнятті. Таку заздалегідь прокреслену потенційність сприйняття відповідно до горизонтальної інтенційності, в якій заздалегідь покладається смисл, Е. Гуссерль називає «ноетичною інтенційністю» [83, с. 216].

Обґрунтування Е. Гуссерля ноематичної інтенційності, котра означає спрямування свідомості в процесі руху від феномена до феномена предметними смислами, аналогічна поняттю аттрактора у синергетиці. Відповідно до цього поняття, не тільки пізнавальні, але й об'єктивні матеріальні процеси спрямовуються певними об'єктивними смислами, котрі «ідеально-інформаційно» відображають майбутній стан системи і «об'єктивно-енергетично» конструюють матеріальне буття цієї системи з наявного матеріалу. Як зазначає Г. Хакен, тут відбувається «виникнення смислу, або навіть самопородження смислу» [145, с. 295], і об'єктивне «самоконструювання» цілісності матеріальної системи відповідно до цього смислу; майбутнє тут виявляється таким, що керує теперішнім, наявним.

Необхідно враховувати, що ноематична інтенційність у філософії Е. Гуссерля співмірна не тільки з актуальними механізмами свідомості, а й з «обробленістю», оформленням предмета пізнання попередньою історичною практикою пізнання, котра ствердилася в певних властивостях предмета науки. А також в особливостях сприйняття світу сучасною цивілізованою освіченою («знаннєвою») свідомістю, яка увібрала в себе науково-практичний пізнавальний досвід попередніх століть. Е. Гуссерль зауважує, що завдяки «інтерсуб'єктивній соціалізації», засвоєнню людиною звичайних методів ідеалізації і конструювання, які стали звичним засобом освоєння світу індивідами сучасного цивілізованого соціуму, утворилося царство «чистих граничних форм», до яких «прагнуть» всі матеріальні предмети [84, с. 50], Е. Гуссерль вважав, що такі тотальні ідеалізації навколишнього світу почали діяти в практичній свідомості цивілізованого суспільства з часів Галілея, хоча фундамент цього було закладено ще ідеалізмом Платона. Адже вже з часів давньогрецького філософа вважалось, що «логічно

доводиться не окремий випадок геометричних співвідношень реального матеріального світу, а ідеально-геометричні теореми і докази» [83, с. 164]. Впродовж останніх століть цей науковий підхід глибоко проник й у наукове повсякденне пізнання суб'єктів цивілізованого суспільства; створений об'єктивний світ ідеальних форм у справжньому значенні слова, а саме нескінченна «тотальність ідеальних предметностей» стає панівною завдяки «процедурі конструювання» [145, с. 294-295].

Зазначені ідеї Е. Гуссерля цілком змістовно пояснюють його пізнавальну процедуру ідеації безпосереднього споглядання людиною (суб'єктом) пізнання «загальних сутностей предметів» [84, с. 29]. Якщо світ, який оточує сучасну людину, є продуктом конструюючої, ідеалізуючої діяльності «колективного суб'єкта», то достатньо очевидною стає здатність свідомості безпосередньо вбачати «чисті сутності». Отже, як і багато інших видатних філософів, Е. Гуссерль ретельно розглядав питання співвідношення розумових, інтелектуальних конструкцій людини в процесі моделювання нею об'єктивного природного світу з самим цим світом.

Синергетика, таким чином, вочевидь демонструє, що «самим природним процесам самоорганізації властиві певні геометричні форми» [179, с. 97], у які вони вписуються. Разом з тим синергетика по-новому узагальнює вже відомі, природні процесуальні закономірності, котрі мають набагато більш організовану й досконалу структуру, ніж вони могли дати, якби процеси самоорганізації були середньостатистичною ймовірністю, урівноваженою процесами саморозпаду.

Засновуючись на філософсько-теоретичних розробках Е. Гуссерля, досягненнях сучасної постнекласичної науки, можна зробити висновок, що багато з ідеалізацій, моделей науки і пізнання створені людським розумом не тільки у символічній, але й у математичній ізоморфності до реальних природних процесів, а самі форми відображення суб'єктом світу часто збігаються з реальними формами цього світу. Тим більше, що «ідеалізації» розуму, що пізнає, утворюються своєрідною спрямовуючою «призмою» для ноематичної інтенційності. Окрім пізнавального, Е. Гуссерль виділяв ще і практичний момент

інтенційності. Поняття практичної інтенційності означає певні бажання людини, спрямовані на предмет даних бажань (цілей) [145, с. 296].

Для синергетики важливим є те, що практичні спонукально-мотиваційні інтенційності соціального суб'єкта охоплюють собою найрізноманітніші потреби, інтереси, мотиви, цінності, на котрі людина прагне орієнтуватися у власних діях, ідеали, котрі вона прагне реалізувати у повсякденному житті. Практичні інтенційності індивіда визначаються не лише природними задоволенням комплексу потреб, що необхідно для фізичного виживання, але всією сукупною людською ситуацією, котра має ціннісний, екзистенціальний виміри. Прийняті соціальними суб'єктами (індивідами) ті чи інші рішення є формою конкретизації й репрезентації для самих себе, а подекуди й для інших суб'єктів, їх актуальних практичних інтенційностей [145, с. 332-333].

Сучасні представники синергетичної концепції природи й суспільства використовують поняття «інтенційності». Так, К. Майнцер вважає, що істотним для розрізнення соціальних об'єктів є їх інтенційність, самореферентність, а створення нелінійних моделей соціальних процесів може допомогти в розв'язанні складних проблем прийняття рішень. К. Майнцер підкреслює, що інтенційність є особливість поведінки людини. На відміну від природних об'єктів та просто живих організмів, людське суспільство має інтенційні характеристики [179, с. 88].

Однак, якщо при побудові соціосинергетичної моделі виходити лише з поняття «практичних інтенційностей» соціальних суб'єктів, то логічним наслідком такої моделі виявиться відомий гоббсівський постулат про війну «всіх проти всіх» у нецивілізованому суспільстві. Необхідно було б дійти до ідеї «суспільного договору», який структурував би суспільство, й трансформувати хаотичні суперечності векторів практичних інтенційностей людини в узгоджену за допомогою соціальних інститутів енергію практичної взаємодії цих людей (соціальних суб'єктів). Отже, самоорганізація як необхідність соціального розвитку «покриває» все «попелом» взаємодії природи, суспільства, людини. І якщо це самоорганізація, то потрібно вибудувати в логічний зв'язок практичну взаємодію зазначених суб'єктів. Потрібно також врахувати, що інтенційності

своїм наслідком мають активацію соціальних форм до «саморозвитку, збереження своєї організації при зміні внутрішніх та зовнішніх умов» [100, с. 108].

Необхідно враховувати, що тиск і вплив соціальних інститутів у сучасному суспільстві трансформується і поступається місцем енергіям внутрішньої політичної культури людей (соціальних суб'єктів) та у їх взаємо очікуваннях. Особливо, якщо кожний з них буде дотримуватись писаних, а також неписаних соціальних законів й угод, то і всі інші у середньостатистично очікуваній поведінці також будуть їх дотримуватись. Соціальні очікування обмежують, структурують і узгоджують практичні інтенційності суб'єктів з такими самими інтенційностями інших суб'єктів ще в процесі їх формування. Як відомо, ця проблема була поставлена М. Вебером. Вибудовуючи власну концепцію на засадах раціоналізму (не стільки гносеологічного, скільки соціального), він вважав, що необхідно дотримуватись раціоналізму «гуманістичного». «Раціональне», з погляду М. Вебера, є добре спланованими прагматичними діями «соціальних суб'єктів» [50, с. 207].

Проте дана раціональність за типом смислової співвіднесеності дії, є «ідеальним типом раціональної дії», порівнюючи з якою реальну дію суб'єктів можна визначити «міру раціональності» останньої [50, с. 497]. Кожний член суспільства, вважав М. Вебер, очікує, що інші індивіди як члени здійснюють прагматично доцільні, раціональні, зрозумілі для повсякденної свідомості дії. «...Індивід очікує, що інші індивіди орієнтуватимуться на встановлений у суспільстві порядок, і в основному ці очікування виправдані; на «емпірико-середньостатистичні очікування спираються, окрім іншого, соціальні інститути» [50, с. 536]. Коли тривалий час поведінка індивідів у суспільстві повторюється, люди очікують, вважав М. Вебер, що інші продовжуватимуть поводитись так само, як і до цього; тільки наявність такої можливості, тобто вірогідність повторення усталених соціальних дій іншими, надає раціонального смислу соціально орієнтованій поведінці індивіда; кожний очікує, що інші індивіди мають такі самі установки на власну поведінку в межах смислу, котрий в основному передбачуваний. Проте у разі зміни суспільних відносин «солідарність

може перетворитись в колізію» [50, с. 632]. В силу чого індивідам необхідно буде відшукувати нові суспільно орієнтовані смисли, нові моделі поведінки, виходити на новий соціальний аттрактор.

Для веберівської концепції важливим є прагнення здійснити аналіз проблеми взаємодії та узгодження практичних інтенційностей індивідів, їх потреб, інтересів, мотивів, цінностей, ідеалів, бажань та прагнень, які реалізуються та конкретизуються у вигляді безпосередніх цілей їх діяльності. Адже ціль – це одна з форм рішення людини діяти певним чином. Отже, стверджувати себе в якості суб'єкта діяльності. Дана ситуація характерна для неklasичного типу раціональності, в якому враховується зв'язок між знаннями про об'єкт і особливості засобів та операцій діяльності. «Експлікація цих зв'язків розглядається в якості умов об'єктивно-істинного опису і пояснення світу. Але зв'язки між внутрішньонауковими і соціальними цінностями і цілями як і раніше не є предметом наукової рефлексії, хоча імпліцитно вони визначають характер знань» [265, с. 255-256].

Взаємні очікування індивідів щодо цивілізованих дій інших людей дають можливість спрямовувати власні соціальні спрямованості (інтенційності) ще у процесі вироблення рішення для досягнення таких цілей, щоб вони не протистояли цілям інших індивідів більшою мірою, ніж це прийнято у даному соціумі. М. Вебер вважав, що вибір між цілями і наслідками, які конкурують між собою, відбувається по мірі їх усвідомленої необхідності. Надалі вони орієнтують свою поведінку так, щоб ці потреби задовольняти у встановленому порядку за принципом «граничної корисності» [50, с. 629]. Не суть важливо, чи це протиборство конкуруючих цілей відбувається між різними соціальними суб'єктами, чи всередині одного соціального суб'єкта між різними його мотиваціями. Адже вже на стадії прийняття рішення діяти повинні бути обрані оптимальні цілі індивідів, завдяки взаємній оцінці й узгодженню їх практичних інтенційностей. Крім того, тут має бути також оптимальний баланс між індивідуальними взаємоузгодженими цілями та рішеннями діяти тим чи іншим чином. Співвідношення індивідуального та колективно прийнятих рішень певним

чином визначає пропорцію самоорганізації та організації у даному соціумі. Що і є парадигмою синергетичної взаємодії.

Соціально-філософська концепція М. Вебера є відображенням стабільної соціальної структури певної європейської країни з відносно високим рівнем життя й високою політичною культурою. Залежно від суспільно-економічної ситуації тієї чи іншої країни, рівня політичної культури, співвідношення на шкалі «солідарність конфлікт» у суспільстві вона може змінюватися. Ще більшою мірою це твердження справедливе для сучасного нерівноважного, нелінійного, швидкозмінюваного суспільства, котре веде пошук більш ефективної, ніж досі, моделі соціального, культурного, економічного розвитку. Тим більше, що сучасність вимірюється постнекласичним типом наукової раціональності, який розширює поле рефлексії над діяльністю. Тип раціональності враховує співвіднесеність одержуваних знань про об'єкт не лише з особливістю засобів і операцій діяльності, але і з ціннісно-цільовими структурами [145, с. 299]. Причому есплікується із соціальними цінностями і цілями.

У соціальні очікування мають бути включені очікування певного середнього рівня соціальної напруженості, конфліктогенності, властиві кожному конкретному соціуму у даний час. Такі корективи актуальні для перехідного суспільства. Якщо певні групи індивідів орієнтуються на більш цивілізовані суспільні відносини, а інші намагаються будь-що нав'язати відносини суперництва й досягти переваги над іншими, то рівень цивілізованості соціуму неминуче, хоча, можливо, і тимчасово, знижується. Якщо непродуктивна конкуренція, котра переходить в економічний монополізм, політичний тиск й ідеологічну маніпуляцію, тривають занадто тривалий час, то перехідне суспільство може перетворитися у «деградуєче суспільство», котре не витримує вже цивілізованої конкуренції з іншими соціумами, що досягли у внутрішньому розвитку солідарності, органічно поєднаної з продуктивною конкуренцією. А ті, що «перемогли» у нецивілізованому суперництві серед своїх співвітчизників, приречені на невизнання у сучасному цивілізованому світі. Останній, як

зазначалося, орієнтується на людину. Це означає подолання перепон, які створила для людини техногенна цивілізація.

Більшість представників соціальної синергетики (Д. Бойтім, Е. Ласло, К. Майцнер, Й. Масуда, І. Пригожин та ін.) однією з найважливіших сфер розгортання соціально-синергетичних процесів вважають ту, де приймаються колективні соціально значущі рішення. Сам процес прийняття консенсусних рішень соціальними суб'єктами дає можливість досягти когерентності, узгодженості дій різних суспільних суб'єктів. Це сприяє виходу соціуму на такий соціальний аттрактор, котрий значно прискорює розвиток суспільства, гармонізує його відносини з навколишнім середовищем. Теорію прийняття рішень Д. Бойтім вважає однією з «суттєвих складових соціосинергетики» [145, с. 299]. Проблему прийняття рішень досліджують найрізноманітніші науки соціально-гуманітарного циклу: психологія, соціологія, політологія, соціальна філософія, соціосинергетика. Людина, яка приймає те чи інше рішення, стимулюється до цього спонукальними потребами, інтересами, цінностями. Та поряд із спонукально-мотиваційними складовими для прийняття певного рішення людина повинна проаналізувати проблему, яку необхідно розв'язати, розглянути цілий спектр можливих варіантів, оцінити кожний з них з урахуванням багатьох чинників і приймати рішення, виходячи з реальних можливостей, реалізувати його, розраховуючи на певні засоби, фінансові ресурси, співробітництво зацікавлених у реалізації цього рішення інших людей [145, с. 300].

Важливо підкреслити, що людина повинна оцінити можливі результати кожної з основних альтернатив і обрати оптимальну. У пошуку оптимального варіанту людина проходить по розгалуженням «спектру рішень» і робить вибір з альтернатив на основі системи критеріїв: технічних, економічних, соціологічних, психологічних, естетичних, соціальних, а також екологічних, морально-духовних, світоглядних, екзистенціальних. Прийняття рішення – це вибрати те, що і як «планувати, організувати, мотивувати й контролювати», а прийнявши рішення, людині необхідно реалізувати його й оцінити результати [145, с. 300].

Серед різних типів рішень (альтернативних виборів) соціосинергетику особливо цікавлять групові, колективні рішення, котрі приймаються в незвичних, а подекуди й екстремальних ситуаціях. Водночас дослідники з проблем соціальної синергетики доходять висновку, що тут виникає ще й додатковий ефект резонансу між особами, котрі працюють разом (синергійно). Цей ефект підвищує творчі здібності людей, котрі працюють у групі, в якій добре збалансовані інтереси кожної конкретної людини. Якщо взяти соціальні рішення, то переважна їх більшість приймається у протиборстві політичних сил. З іншого боку, будь-який конфлікт у соціумі має ефективне розв'язання не у міжособистісному протистоянні, а у прийнятті рішень, котрі узгоджують інтереси сторін конфлікту, встановлюють певний баланс цих інтересів. Насправді реальність конфлікту впливає із взаємодії ментальних структур як інтерсуб'єктивного феномена; конфлікт не є системою матеріальних об'єктів, це внутрішньо сконструйоване бачення ситуації людиною [42].

Ключовим питанням у проблемі вироблення колективних рішень є суперництво, конкуренція векторів практичних спонукально-мотиваційних інтенційностей різних соціальних суб'єктів між собою. Завдяки конкуренції виробляється загальний вектор спільного рішення. Різні люди не однаковою мірою впливають на остаточний варіант рішення в межах загальних цінностей та інтересів системи, а також в межах встановленої «неписаними правилами гри» міри конкурентного суперництва між особами та соціальними групами. Останнім часом збільшується питома вага орієнтованості вироблених соціумом рішень, рівень узгодженості практичних інтенцій соціальних суб'єктів між собою, зростання відповідального вибору індивідами тих рішень, які ґрунтуються на моральних та духовних цінностях, підвищенні рівня самоорганізації соціуму. Що обумовлює зниження «тиску» на людину в процесі прийняття і реалізації важливих соціальних рішень.

Тут все більше проявляється проста закономірність: чим більше суспільство як цілісність враховує інтереси кожного індивіда, тим менше інституціоналізованого контролю необхідно для реалізації загальних інтересів



сучасного соціуму і швидкого розвитку здібностей індивідів з метою підвищення міри надійності і виживання глобального соціуму в умовах наростання проблем. Причому вони будуть постійно зростати, оскільки кожне суспільство, кожна спільнота, об'єднані для вирішення того чи іншого завдання, потенційно містять в собі безліч осередків суперечностей і конфліктів. Адже хоча «людей об'єднують єдині мотиви, інтереси і цілі, в процесі вирішення тих або інших завдань вони можуть по-своєму інтерпретувати хід їх виконання» [60].

Синергетичний підхід до надскладної системи означає, що практичну спрямованість індивідів, систему цінностей суспільства повинні виявляти відповідність параметрів виживання біосфери ціннісним, духовним прагненням, які містяться в глибинах структури людської особистості. Якщо за дуалістичними морально-етичними системами (християнство, метафізика, екзистенціалізм) людська «душа» є досконалою, а навколишній природній світ є виявом хаосу, або природний стан є досконалим, а все зло походить від людського егоїзму (даосизм, руссоїзм, Римський клуб), то синергетичний підхід до взаємовідношення природи і людини відкриває відповідність внутрішніх морально-духовних інтенцій людини універсальному «кодові» Всесвіту, природовідповідність моральності людини і сприятливість її для виживання біосфери планети [145, с. 301]. Однак ця відповідність і «дивовижна» узгодженість не спрацьовують автоматично, а вимагають постійної внутрішньої роботи морального вибору кожного індивіда. Адже «в ситуації динамічного хаосу конкурують різні аттрактори, і самоорганізація не обмежується рухом людей до вибраного ними аттрактора. Демократичні цінності закликають не знищувати конкуруючі аттрактори, а на рівних бути суперниками з ними. Результат конкуренції аттракторів наперед невідомий, але саме ця конкуренція може дати несподівані, і при цьому стійкі результати» [145, с. 302].

Специфіка соціальної синергетики порівняно з загальносинергетичним підходом до аналізу суспільства полягає в концептуальних підходах, котрі дають можливість виділити саме її (соціально синергетику) як соціально-філософську теорію. Її характеризують наступні моменти: аналіз взаємодії і способи

досягнення узгодження практичних інтенціональностей соціальних суб'єктів; перехід від конфліктних ситуацій до консенсусу у виробленні, прийнятті й реалізації важливих соціальних рішень; досягнення при цьому узгодженості (когерентності) дій соціальних суб'єктів у постійно змінюваному, динамічному соціумі; виділення специфічних зон (або точок) у суспільстві, чутливих до резонансного впливу; виявлення точок біфуркаційного розвитку соціуму і використання зростання ролі морального вибору індивідів у цих зонах (або точках); виявлення зростаючої ролі особистості у самоорганізації суспільних процесів і зниження питомої ваги інституціоналізованої організації цих процесів; зростання ролі і значення консолідованої та самоорганізованої суспільної свідомості як цілісності у самоорганізації суспільних процесів тощо [264]. Виявлення, узагальнення й певна систематизація цих моментів дає змогу класифікувати як соціально-синергетичні концепції у чистому вигляді, так і соціально-синергетичні тенденції у найрізноманітніших соціально-філософських концепціях, котрі належать до того чи іншого філософського напрямку.

Соціальну синергетику називають також теорією соціальної самоорганізації. Така назва завдячує ідеї про несвідому самоорганізацію соціуму, що актуалізована Ф. Гайєком. У роботі «Згубна самовпевненість» він писав: «Наші цінності й інститути не просто визначаються якимись минулими подіями, але формуються як складова процесу несвідомої самоорганізації певної структури або моделі» [145, с. 303]. Цей принцип розповсюджується на всі науки. Досліджуючи суспільство, мислитель приходять до висновку, що управління ним повинно узгоджуватися з глибинними механізмами його самоорганізації «знизу». Якщо це не так, то соціум або руйнується, або зазнає кризи, в ході якої він все одно виходить на самоорганізаційну модель. Основний пафос концепції Ф. Гайєка полягає в ідеї «несвідомої самоорганізації соціуму» відповідно до параметрів його виживання. Ідея «несвідомої самоорганізації» засновується на «мудрому» спрацьовуванні законів ринку. Він виконує функції організації, збирання й передавання інформації, уможлиблює використання цього розсіяного і невидимого знання для формування «надіндивідуальних схем». Після

ствердження інститутів і традицій, заснованих на «індивідуальних схемах», прагнення до загальної мети перестає бути обов'язковим, а досягнуті навички можуть тепер використовуватися для досягнення самих різних цілей.

З точки зору Ф. Гайєка, «конкуренція» і «солідарність» повинні бути урівноважені. Конкуренція – це спосіб освоєння нового соціумом, вона дає можливість замість боротьби та насильства в суспільстві діяти за «певними правилами» [145, с. 303]. Якщо багато з соціальних параметрів, стереотипів поведінки та норм спілкування індивід засвоює в процесі соціалізації і їх застосування не викликає утруднень, то морально-екзистенціальний вибір, який індивіди змушені робити в умовах домінування економічно-фінансового буття при зміні парадигми суспільного розвитку і виходу на новий соціальний аттрактор, вимагає неабияких зусиль цих індивідів над собою. А це значно важче, ніж засвоїти нові технології. Соціуми, котрі нездатні на морально-духовний прогрес, ігнорують розвиток людини, приречені у сучасному надскладному світі на розпад. «В масштабі планетарного людства, – зазначає Е. Морен, – ми залучені до найважливішої справи життя, яка полягає в тому, щоб здійснювати опір смерті. Цивілізувати і Солідаризувати Землю, Перетворити людський рід в справжнє людство – це фундаментальний і глобальний ланцюг всіх систем освіти, які прагнуть не лише до прогресу, але і до виживання людства. Свідомість людства в цю планетарну еру, судячи по всьому, повинно привести нас до солідарності і взаємного співпереживання кожного кожному, всіх всім. Майбутні системи освіти повинні вчити етиці планетарного розуміння» [205, с. 67].

Ідея Ф. Гайєка про «несвідому самоорганізацію» соціальної гіперсистеми, в якій на перший погляд відсутній матеріально оформлений «центральный процесор» такої самоорганізації, показує, що вона діє когерентно, узгоджено завдяки тому, що у кожній точці соціального простору (у кожній індивідуальній монадній свідомості) міститься інформація про всю систему в цілому. Тобто носієм інформації є людина, яка немовби генетично успадковує, несе в собі всю соціокультурну інформацію.

Впевненість Ф. Гайєка про зростання ролі і значення «спонтанного порядку» перегукується з ідеєю про необхідність послабити тиск соціальних інститутів (особливо тоталітарного суспільства) на окремого індивіда, висловлену ще К. Поппером у праці «Відкрите суспільство та його вороги». Він, своєрідно трактуючи поняття «соціального інституту», відзначав, що такі інститути завжди створюються шляхом вимушеного дотримання певних норм, розроблених з певною метою; за таких умов індивід існує заради «цілого», він приноситься в жертву «зміцненню стабільності держави» [145, с. 304]. К. Поппер висловив думку, що така суспільна система, в якій навіть у найдрібніших питаннях треба діяти під керівництвом і не мріяти про самостійні дії, є «антигуманною» та «антихристиянською»; справжнім природним і гуманним є те суспільство, яке розуміється у дещо інших сучасних значеннях; якщо соціум буде «гнучким», людиновимірним, чутливим до власних внутрішніх морально-духовних проблем, то він в особі своїх представників збереже і власне існування, дотримуючись необхідних вимог у морально-духовному й енергоречовинному взаємозв'язку з природою. «Якщо історія сама по собі позбавлена сенсу, то через рішення людей діяти тим чи іншим чином у вирішальні її моменти, вони можуть надавати їй сенсу» [145, с. 304], – зазначив К. Поппер. Якщо організація соціуму відбувається на основі загальноцивілізаційних цінностей, спираючись на глибинну самоорганізацію, над якою вона надбудовується, якщо вона спрямована на самовдосконалення, то вона регулюватиме самоорганізацію в напрямку виходу останньої на «резонансні патерни розвитку, коли система прискорює свій прогресивний розвиток навіть без надмірного надходження в неї енергії ззовні, й продукує внутрішні екстатичні, інсайтні, ентузіастичні та інші піднесені стани соціального суб'єкта» [17]. Тобто здійснює орієнтацію на людину, яка постає головним виміром соціально-культурного розвитку.

Окреслюючи програму «самоконститування» синергетики, Д. Бойтім використовує ідеї трансдисциплінарних досліджень самоорганізаційних процесів. Особливу увагу він приділяє психотренінгу для творчих груп, а також психосинтезу. Справа в тому, що особливостям, структурам та співтовариствам

властивий потенціал, котрий проявляється у відповідних (сприятливих) умовах. Психосинтез – це процес гармонійного возз'єднання різних аспектів внутрішнього потенціалу особистості, котрий «знімає» напругу, розвиває й зберігає енергію, яка може бути змарнована в умовах хаосу (дисбалансу). Застосовуючи зазначену методику, Д. Бойтім приходять до висновку, що «гармонійне життя» не завдає шкоди індивідуальності. Ніхто не повинен відмовлятися від власної унікальності, здібностей, цілей, щоб задовольнити чийсь інтереси. Інтеграція означає, що «під час взаємодії з іншими особами й організаціями, котрі мають значення в нашому житті, ми залишаємося самими собою» [145, с. 305].

У цьому концептуальному положенні Д. Бойтіма квінтесенція людиновимірних інтенцій соціосинергетики. Соціосинергетика не пропонує соціальним суб'єктам делегувати частину свого суверенітету соціальним інститутам, як це тлумачили соціальні філософи з часів Томаса Гоббса (і це, до речі, відповідало рівню розвитку людини й суспільства того часу). Вона виходить з того, що людина може знайти таку формулу соціальної взаємодії шляхом прийняття відповідальних, соціально значущих колективних рішень, які не обмежують основні інтереси до виживання та розвитку кожного індивіда, а отже, й інтереси до виживання та розвитку всіх індивідів разом узятих. Для ілюстрації цієї ідеї Д. Бойтім пропонує музичну аналогію; якщо у відносинах між людьми існує дисонанс, гармонія не може бути досягнута. Тому застосування принципів синергетичного розвитку допомагає створити атмосферу згоди. Між людьми, що працюють разом, синергійно, виникає резонанс, котрий створює енергію, що підвищує їх творчі здібності. Сильний резонансний зв'язок, як вже відзначалося, виникає при використанні холистичного підходу [4].

В холізмі (холістичній системі) важливою є думка про всезагальний зв'язок всіх явищ і процесів, що має пряме відношення до людини. «Індивіди, – зазначає Е. Морен, – є продуктами процесу відтворення людського роду, але сам цей процес вимагає участі двох індивідів. Взаємодія між індивідами утворює суспільство, а останнє, підтверджуючи емерджентне виникнення культури, зворотно впливає на індивідів через культуру: індивід – рід – суспільство.

Неправильно абсолютизувати індивіда і перетворювати його у вищу мету цієї тріоди. На антропологічному рівні суспільство живе для індивіда, який живе для суспільства; суспільство й індивід живуть для роду, який живе для індивіда і суспільства. Кожне з цих понять є одночасно засобом і метою: саме культура і суспільство дають можливість індивідам реалізувати себе, і саме взаємодія між індивідами забезпечує збереження культури і самоорганізацію суспільства» [205, с. 49-50].

Кожна людина в різних підсистемах має фізичну, емоційну, інтелектуальну й духовну індивідуальність. Усвідомлення взаємодії цих «підсистем індивідуальностей» дає можливість людині проявити себе як цілісну особистість. Принцип цілісності пов'язує згадані підсистеми однієї людини з подібними підсистемами інших людей. Внаслідок цього всі особистості є взаємозалежними у такому різновиді соціальної комунікації. Аналогічно можна розглядати різні структури та організації у людському суспільстві. Коли людина мислить «холістично» й «синергетично», вона усвідомлює всі рівні взаємодії макросистеми; сім'я, група, організація, весь соціум тощо. Ці макросистеми впливають одна на одну. Якщо взаємодія є синергетичною, це призводить до загального успіху. Якщо ж індивіди прагнуть занадто виявити свою індивідуальність, то виникає надмірна конкуренція, яка може вивести зі стану рівноваги з власним внутрішнім світом і зовнішнім природним оточенням. Метою стає досягнення власних інтересів будь-якою ціною, завдаючи шкоди інтересам іншого. Однак світ є єдиним, і всі його частини взаємодіють одна з одною. У будь-якій живій системі зростання дисбалансу призводить до появи внутрішніх чинників що обмежують її розвиток. Система, котра протистоїть власному оточенню, руйнує сама себе [145, с. 306].

В силу вищезазначеного, немає сумніву, що у сучасному динамічному світі не існує альтернативи синергетичному розумінню розвитку. Теорія синергетичного розвитку передбачає, що «оптимальний розвиток і гармонія, є результатом узгодженої когерентної еволюції окремих особистостей та таких структур, як сім'я, виробничий колектив, суспільство». В даному випадку

необхідно зазначити, що синергізм (синергійність) виявляється тоді, коли структурні рівні особистості, суспільні структури або будь-яка інша система функціонують як взаємопов'язані та взаємозалежні. При цьому вони, гармонійно поєднуючи власну діяльність, здатні зробити набагато більше, ніж тоді, коли діють самотійно. Координація розумових, фізичних та духовних ресурсів породжує «величезну творчу енергію, людини, прискорює процес розвитку» [229, с. 69]. Це має виключне значення для педагогіки, в якій суб'єктом «виступає активна, самотворча особистість, а освіта виконує емансипаторно-аттрактивну роль» [229, с. 70], – зазначає І. Предборська.

В даному контексті виокремлюється фактор психосинтезу для побудови соціальної синергетики. Психосинтез призначений, розвивати й вдосконалювати особистість, а потім гармонізувати її рівні з об'єднуючим внутрішнім «Я», ядром монади. Це дві фази психосинтезу, які можна назвати особистісним та духовним психосинтезом. Людина є не тільки узгодженою комбінацією елементів психічного, а й елементом або клітинкою людської групи від сімейних до міських та регіональних груп і суспільних класів, від спілок робітників й об'єднань роботодавців до великих національних груп, до людства в цілому.

Психосинтез, як і соціосинергетику, можна назвати теорією самоорганізації енергії соціальної взаємодії, а не просто теорією сукупної дії. В зв'язку з чим змінюється відношення до поняття «соціальна система». З підвищенням рівня складності соціальні утворення набувають «поточних характеристик», стають своєрідним мінливим соціокультурним полем, в якому кордони із середовищем прозорі і адаптивні, а стабільність досягається за рахунок параметрів порядку, які виникають і оновлюються в процесі безперервної самоорганізації. Відсутність таких утворень забезпечує їх діалог з вічним і нескінченним світом, який розкриває перед ними можливість нескінченного процесу становлення [260]. Такий підхід дає можливість побачити щільний зв'язок між стимулюючо-мотиваційною енергією моральних переконань, загальноцивілізаційних цінностей та ідеалів, з одного боку, і суто речовинно-енергетичним обміном між соціоантропосферою та біосферою, з іншого. Чим «моральніше та духовніше

соціум, ти меншої шкоди завдає його життєдіяльність навколишньому середовищу, а отже, тим більше шансів такий суспільний організм має на виживання в умовах загроз глобальних криз і тим більше шансів він має на подальший розвиток. Індивід в цих умовах повинен відкинути поверхневі марноти життя, «прорватися» до «екзистенції», катарсису і зануритися у своє «Я», що є внутрішнім джерелом мудрості. У цьому стані людина «резонує» з соціумом, відчуває солідарність з людством як цілим, відчуває єдність з космічним буттям» [145, с. 307].

Враховуючи дану позицію, Д. Бойтім розкриває механізми, завдяки яким можна досягти синергетичного розвитку соціальних систем різного рівня (мала група, велика група, соціум, людство в цілому). Вони полягають, насамперед, в узгодженні практичних спонукально-мотиваційних інтенціональностей соціальних суб'єктів, виробленні ними загальних або взаємодоповнювальних рішень, узгодженні ними цілей своєї діяльності. Зрозуміло, що цілі, які ми переслідуюмо, мають бути позитивними, творчими, оптимістичними, такими, що поліпшують наше життя, бо індивіди, котрі не мають позитивної налаштованості на життя, будуть конфліктувати як самі з собою, так і з оточуючими їх індивідами, оскільки надмірні внутрішні проблеми «проектуються» назовні і створюють міжособистісні конфлікти у суспільстві. Крім того, індивід має керуватися внутрішнім «гідом» – інтуїцією у прийнятті остаточних рішень, у виборі основних життєвих цінностей, оцінці життєвого шляху і плануванні власних майбутніх дій [16].

Щоб досягти синергетичного розвитку своєї особистості, а також синергетичної узгодженості з іншими індивідами, соціумом і природою, необхідно, на думку Д. Бойтіма, дотримуватися певних правил. По-перше, людині, яка ставить перед собою певні життєві цілі, не слід занадто рішуче змінювати вектор своїх практичних інтенційностей; попередні цілі повинні частково перекриватися новими. Зрозуміло, що людина розвивається морально й духовно, і внаслідок свого внутрішнього розвитку, а також розвитку свого навколишнього середовища вона поглиблює свій погляд на світ, обирає



досконаліші життєві цінності, змінює цілі власної діяльності. Другим моментом, виділеним Д. Бойтімом в процесі конструювання практичних інтенційностей людини, прийняття нею важливих рішень і встановлення цілей діяльності, є сама сила її внутрішньої мотивації, сила її бажань у досягненні цілей взагалі, і даних конкретних цілей зокрема. Іншими словами, кожна людина має певну структуровану, сфокусовану й векторно спрямовану спонукально-мотиваційну енергію практичної спрямованості [145, с. 308].

Надалі виокремлюється синергетична взаємодія короткотермінових та довготермінових цілей суб'єкта, їх гармонійний зв'язок. Завдяки цьому вони в результаті резонансної взаємодії посилюють одна одну. Цілі повинні бути реалістичними й досяжними, бо обставини можуть досить суттєво коригувати навіть добре сплановану мету діяльності і навіть зводити нанівець зусилля індивідів. Особистості, сімейні й суспільні цілі повинні бути узгодженими. Крім того, індивід, переслідуючи певні плани, повинен нести відповідальність за зроблений ним вибір перед суспільством щодо їх змісту й спрямованості.

В кінцевому підсумку, синергетичний метод враховує всі сторони життя; нехтування будь-яким з них внаслідок взаємного резонансу між ними може призвести до порушення рівноваги й гармонії. В умовах сучасного взаємопов'язаного світу індивід не може не враховувати всіх сторін соціально-культурної дійсності, співвідносити власні цілі, які виражають його практичні спрямованості, з усім комплексом чинників: сімейних, етнічних, соціальних, екологічних, глобальних, морально-духовних, культурних, психологічних тощо. Нехтування будь-яким з них призводить врешті-решт до невдачі у досягненні життєво важливих цілей. Ніхто не примушує людину дотримуватися моральних й духовних критеріїв діяльності, вона сама обирає їх, якщо хоче досягти успіху у сучасному глобально взаємопов'язаному світі. Синергетичний підхід до сучасного життя вимагає від людини певної універсальності, вміння оволодіти досвідом у декількох сферах життя, у декількох суміжних спеціальностях, бо те, чому людина навчається в одній сфері життя, здійснює вплив і на інші сфери,

відбувається взаємний обмін енергією та інформацією між видами діяльності [145, с. 308-309].

Значний внесок у розвиток синергетичних та соціально-синергетичних ідей здійснив американський дослідник Е. Ласло, який розробляє поняття «соціальної біфуркації» та зосереджується на трансдисциплінарних дослідженнях проблем на стику наук. Йому вдалося своєчасно розпізнати, як він відзначає «гуманістичну природу глобальних проблем». Мислитель стверджує ідею необхідності створення такої соціокультурної системи, котра, здобуваючи інформацію про навколишнє середовище через інформаційну мережу, цілеспрямовано здійснювала б інтеграцію та координацію людських намірів і була б відкритою системою, стратегічною метою якої є підтримка «власного існування» [350], синергетичне узгодження намірів (інтенціональностей) конкретних цілей діяльності соціальних суб'єктів. Разом з тим відзначається людиновимірність цілей соціальної еволюції у глобальному контексті, котрі мають не теоретичний, а саме практичний характер, оскільки вони беруть до уваги реальні цінності індивідів, їх надії та сподівання.

Зміни соціальної структури змінюють конфігурацію й когнітивних карт індивідів; важливі образи, вірування, стереотипи замінюються новими цінностями, новими образами, новими системами вірувань та дій, справді новою, гуманістично спрямованою мораллю. Одним тільки усвідомленням соціальної еволюції ми робимо її свідомою. Справа в тому, що людина – істота, яка ставить собі та іншим питання. Крім того, людина – істота бажуюча, тобто вона постійно чогось хоче. Ці бажання проявляються в питаннях, відкритість людини виявляється в її питаннях і бажаннях. В кінцевому підсумку людина «не може зупинитися в своєму розвитку, і тому принципово важливі ті спільні цілі, які вона ставить перед собою і до яких прагне» [5]. В силу чого не лише усвідомлюється, але і здійснюється еволюція.

В сучасному соціумі необхідно замінити споживацький «модернізм», котрий вже зовсім не є сучасним, зважаючи на те, що розвиток глобальної соціоантропосфери зараз все більше орієнтується на гуманізований, глобально

орієнтований аттрактор (реально працююча модель розвитку спрямована з майбутнього в сучасне). Людина, на думку Е. Ласло, за своєю природою не є злою. Вона може стати такою лише тоді, коли вона випадає з контексту й головних тенденцій розвитку сучасності. Якщо людина з дитинства не заражена споживацькою психологією, етнічною та соціальною ворожістю, надмірним егоїзмом, то вона сумісна з будь-якими групами нормальної ідентичності, цінує живі істоти і ставиться з симпатією до природи. І глобальні проблеми є результатом не фатуму, котрий наперед програмує поведінку людини, а діяльності самої людини. «Людський фактор планетаризувався, навряд чи будь-яка річ або процес на поверхні земної кулі зможе вже уникнути його». І немає жодних проблем в природі як такої, вони є тільки «в людській діяльності, котра не орієнтується на гуманістичні цінності» [145, с. 309]. Тобто Е. Ласло акцентує увагу на важливості людиноцентричного виміру соціуму.

Одним з ініціаторів застосування соціально-синергетичних ідей в людиновимірному ракурсі з початку 80-х років був Й. Масуда. Він вбачав синергетичний характер суспільних процесів сучасного інформаційного суспільства відразу у декількох аспектах: по-перше, це синергетизм Бога й Людини як родової істоти, синергетизм Вищого і людського буття (теологічний синергетизм); по-друге, це синергетизм самого суспільства як цілого, котре переслідує певні спільні для всіх його членів цілі. Характеризуючи взаємозалежне синергетичне суспільство, Й. Масуда зазначає: «Синергетичне суспільство – це таке суспільство, яке розвивається завдяки кооперативним і взаємодоповнюючим зусиллям індивідів і груп досягнути спільні цілі, встановлені суспільством як цілим» [145, с. 310]. У суспільстві, вважає Й. Масуда, синергетизм повинен замінити конкуренцію, і це приведе до безкласового (постекономічного) суспільства. Це утопічне положення Й. Масуди про де бюрократизацію суспільства зазнало свого часу масованої критики.

Викликає інтерес дослідження проблем процесів глобалізації сучасних соціумів, утвердження верховенства людиновимірних цінностей. Суспільство, котре може реалізувати ідею вищості гуманістичних цінностей, високого рівня

життя, може вважатися сучасним тільки за умови, що воно може чітко бачити розвиток інших суспільств, як і розвиток всього людства, усвідомлюючи унікальність планети Земля. Члени такого соціуму повинні мислити глобально, і діяти глобально у синергетичній взаємодії з іншими соціумами. Можна погодитись з точкою зору, що людиновимірність цілей соціальної еволюції у глобальному контексті має не теоретичний, а саме практичний характер, оскільки вона бере до уваги реальні цінності індивідів, їх надії та сподівання. Разом з тим індивідуальні цілі не можуть бути реалізовані окремо від цілей системного рівня, адже тільки в узгодженості з динамічною стабільністю в суспільстві вони можуть бути реалізовані [145, с. 311]. Це вкрай важливо, оскільки сучасне суспільство стає все більш нестабільним. Дана ситуація обумовлена занепадом локально-економічного порядку під впливом перманентних криз, неможливістю повною мірою пристосуватися до нових технологічних інновацій, оскільки з'являються ще більш нові.

## Висновки до четвертого розділу

Сучасний освітній процес визначається новітніми креативними концептами, до яких належать філософія постмодернізму і синергетика. В постмодернізмі відбувається радикальний розрив з традицією європейської інтелектуальної культури, заперечується все, що напрацьовано до епохи інформаційної революції. Якщо до неї була історія предметного, реального світу, то тепер починається історія інформаційної, віртуальної реальності. Постмодернізм не хоче бути відображенням тільки нового штучного світу, а розгортається як модель всього сучасного мислення людини, прагнучи ствердити свій погляд на усе, що існує тепер й існувало раніше. Він хоче бути парадигмою, епістемою і єдиним світоглядом сучасності, включаючи в неї минуле, роблячи його заручником сьогодення. В цьому – сутність інтелектуально-мисленнєвої, креативної позиції постмодернізму. Він руйнує антропологічну доктрину модерну – «великого часу» звільнення людства, зосереджуючи увагу на «профанному гуманізмі», на самовдоволеності розуму, на розкладі цілісної людини релігійних епох. Ідея недостатності розкладу первісної цілісності людини знаходить вираз в заміні деконструкцією реальної людини в світі. В силу цього свобода постмодерністської людини – це свобода комунікації, дискурсу, тексту, інтерпретації, які обумовлені ціннісним плюралізмом. В основу постмодерністського мислення покладена не системність пізнання, не проектування, а хаос, нелінійність, творчість. Його корелятом є принцип множинності, децентрація і синергетика. Відповідно з чим змінюються форми інституалізації теоретичної діяльності.

Актуалізація та концептуалізація синергетики почалася в межах постмодерністської традиції мислення. Це пов'язано в першу чергу із певними особливостями розвитку соціокультурних відносин в останні десятиліття, а також динамікою науково-технічного прогресу і технологій, зокрема Інтернету. Завдяки синергетичному підходу, поряд з підвищенням аксіологічних та економічних цінностей інтелекту відбувається підвищення вимог і запитів до пізнавально-

навчальної діяльності, яка реалізується в освіті. В інформаційному світі вона повинна подолати наявні на сьогодні кризи і вийти на перший план соціального буття людини. Завдяки знанню людина повинна наближатися до нових цивілізаційних, планетарних вимірів життя – ноосферного та інтелектуального за своєю сутністю.

Сучасний соціокультурний простір передбачає актуалізацію на взаємозв'язку мікро- і макрорівнів. Розвиток сучасного знання в цілому стратегічно спрямований на становлення цілісного освітнього простору на основі інтеграції національних освітніх програм і стратегій у контексті універсальних загальнолюдських цінностей та пізнавальних ідеалів. У її основі – синергетичний вимір реальності, взаємоперехід від розподілу знань до їх синтезу.

Вимоги до реалізації сучасного, креативного, інноваційного мислення в сучасному навчально-пізнавальному процесі одержання знань визначають виняткову роль синергетики. Застосування синергетики уможливорює практичну реалізацію інноваційної методології в професійній підготовці сучасного індивіда, обґрунтовує необхідність відходу від догматизму минулого, пропонуючи врахування унікальності кожної людини, широкого спектру траєкторій саморозвитку особистості.

Синергетична парадигма є ефективним засобом розвитку сучасного інтелекту, а разом з ним пізнавальних рефлексій, тотожних реаліям глобального світу. Соціально-синергетичні концепції ґрунтуються на новому підході до аналізу соціуму, який можна назвати людиновимірним. Радикальна спрямованість на людину сприяє досягненню синергії суспільних процесів як всередині соціуму, так і у всіх зовнішніх відносинах. Поряд з категорією «знання» необхідно поставити й актуалізувати поняття «цінність людини», яке повинно включити в себе всі аспекти значення об'єкта для суб'єкта, і одного суб'єкта для іншого.

## РОЗДІЛ V. ПОТЕНЦІАЛ ІННОВАЦІЙ В КООРДИНАТАХ СУСПІЛЬСТВА, ЗАСНОВАНОГО НА ЗНАННЯХ

Завдання креативного мислення – включити особистість в процеси і норми суспільного життя. Разом з тим воно відіграє в сучасному світі самостійну інтегруючу роль, перетворюючись в основоположний інструмент досягнення стратегічних цілей соціуму. Адже основу фундаментальної мети світового розвитку складають інноваційна економіка, інноваційні технології і нова культура мислення, які ґрунтуються на знаннях і спираються на продуктивні можливості людини до творення новацій в науково-технічній та інших сферах. Знання відіграють провідну роль в житті інформаційного суспільства насамперед в силу усвідомлення його перспектив у взаємозв'язку з наукою, інформацією, мисленням, зрештою – з практикою суспільного життя.

Сьогодні знання вважається сферою, в якій можна одержати відповіді на всі виклики сьогодення. Перетворившись на важливий фундамент сучасної епохи, знання включають в себе інновації інформаційного світу (інфосоціуму), перетворюючись на простір, поза яким вже не можуть існувати як суспільство, так і людина. Це простір суспільства, заснованого на знаннях, або «суспільство знань». Трансформація загальних умов инфосоціуму приводить до появи нових методологічних рефлексій, побудованих на інформаційно-комунікативних технологіях сучасності. Зміна способів отримання інформації та знання, обумовлюючи зміну форм пізнання і мислення, приводить і до трансформації сприйняття особистістю змісту реальності. Цьому сприяють як процеси віртуалізації, так і діалогічні, інтерактивні за формою інтелектуальні середовища, простори, в яких існують індивідуальні, персональні комунікації. Вказані фактори обумовлюють антропологічний поворот в соціокультурній реальності. Він формує нові комунікативні можливості учасників пізнавального, інтелектуального, духовного процесу, які реалізуються в теорії і практиці освітньої діяльності «суспільства знань».

## 5.1. Інформаційно-комунікативна парадигма в стратегіях навчально-освітнього процесу

Домінантою сьогодення є «суспільство знань» – світоглядний та науковий концепт, актуалізований соціальними, культурними та філософськими дискурсами в процесі ретельного переосмислення теорії «інформаційного суспільства». Набуваючи все більшої популярності у зв'язку з проблематизацією когнітивних вимірів освіти, економіки та технології, даний концепт набуває сучасного визначення: це – суспільство, основою розвитку якого є внутрішня поліфонія та індивідуальні здібності кожного його представника. Німецький дослідник П. Друкер визначає «суспільство знань» як середовище, де знання є першочерговим і всеохоплюючим ресурсом для індивідів. Інші ресурси – капітал, праця, земля не зникають, але відходять на другий план, оскільки вони всі можуть бути отримані за допомогою нових знань. Але знання можуть бути продуктивними лише тоді, коли «інтегровані у певне завдання» [96, с. 231]. Відтак «суспільство знань» постає у П. Друкера як «суспільство організацій», оскільки мета будь-якої організації полягає у тому, щоб інтегрувати спеціалізовані знання у загальне завдання, спільну мету.

На основі вищесказаного зазначимо, що в сучасному суспільстві особливу роль відіграє не тільки «інформація», але й «знання». Виокремлення і диференціація цих двох понять набуває принципового значення. Сучасна епоха (досягнувши визначення «епохи знань»), приносить нове розуміння «знання», яке до недавнього часу було відокремлене від поняття «праці». Розуміння праці ґрунтувалося на досвіді, а знання мало скоріше інтелектуальну, культурну цінність. Мислителі ніколи раніше не вбачали в знанні економічну категорію. Тому П. Друкер стверджує, що «знання» у тому вигляді, в якому його собі уявляє «інтелектуал», відрізняється від «знання», на якому засновується «інформаційна економіка» і «розумова праця». Для інтелектуала знання – це те, що написано в книзі. Але все, що містить книга, – не більше, ніж «інформація» або навіть «дані». Інформація перетворюється на знання тоді, коли вона стає



застосовуваною на практиці. Тобто знання – це впроваджена у використання інформація. Тому, наприклад, «становлення інформаційної економіки продовжує не «історію знань», як прийнято вважати, а «історію технологій», яка детально викладає методи практичного застосування інструментів» [96, с. 231-232]. Вказана ситуація у контексті процесів розвитку соціальності вказує на те, що нова інформація повинна набути рівня смислу у процесі власного перетворення на знання.

З поширенням глобалізаційних процесів та інформаційних технологій ціннісна домінанта пріоритетів знання змінюється. Насамперед – у контексті освіти. Для розуміння умов існування нових стратегій мислення в інформаційному середовищі принципово важливо вказати на те, що «під знанням розуміється особлива пізнавальна одиниця, особлива форма ставлення людини до дійсності, яка існує поряд і у взаємозв'язку з практичним ставленням до світу» [236]. Тоді як інформація – структурна одиниця описового характеру, яка постульовано відображає дійсність. Таким чином, нові смисли в соціальності впроваджуються саме як технологічні трансформації форм знання, тоді як його зміст є середовищем, в якому продукується інформація. В силу чого сам освітній процес в такій ситуації постає формою перетворення інформації на знання. Освіта тут є простором для впровадження смислів, отже, і сама інформація в контексті освітнього процесу може поставати як знання. Проте своєї найвищої форми освіта досягає тоді, коли вона ретранслює не просто інформацію, а саме знання, які отримали власну верифікацію в інших сферах практичної діяльності (в науці, у виробництві, економіці, культурі тощо).

Однак, аналізуючи праці П. Друкера, Р. Хатчісона, Т. Хусена та інших дослідників проблем розвитку інформаційного світу, підкреслимо, що значна увага в них приділяється не стільки тим суб'єктам соціокультурної діяльності, хто має знання, скільки тим, хто намагається ці знання одержати, придбати. При цьому сферами здобування знань сьогодні виступають не тільки існуючі формальні освітні системи, але і професійна діяльність, неформальні системи

одержання знань, де першочергову роль відіграють книги, преса, аудіовізуальні засоби масової інформації, індивідуальні комунікації [252].

В умовах динамічного розвитку інформаційного світу все помітнішим стає факт, наскільки новітні інформаційні технології можуть сприяти постійному оновленню знань особистості та професійної компетенції її мислення. У той же час, старі моделі отримання знань ставляться під сумнів. Зокрема, традиційну освіту критикують за невідповідність сучасному рівню розвитку суспільства. Все більшого значення отримують «навчання на практиці» і здатність до мислення, спрямованість на пізнання. З кожним роком збільшується кількість підприємств, де «навчальний» компонент займає мало не найголовніше місце в їх управлінській структурі. Сьогодні важко уявити потужну корпорацію, яка не організовує інтелектуальних тренінгів для своїх працівників. Неможливо не помітити, наскільки ці процеси співпадають з розвитком мислення у інших сферах соціокультурної діяльності. Саме такий підхід до знання і є своєрідною методологією, оскільки призводить до отримання підприємством додаткової вартості, надання якої і є тією вимогою, якій має відповідати нововведення для того, щоб вважатися сучасним [252].

Таким чином, у «суспільстві знань» важливого значення набуває сучасна інноваційна освіта. Остання передбачає освоєння інноваційно-креативного мислення. Якщо воно є власне мисленням, то повинно містити в собі всі універсально-всезагальні визначення мислення як такого. Якщо креативне мислення є сучасним, то воно визначається як здатність здійснювати адекватну діяльність у всіх сферах соціуму. Іншими словами, від інноваційно-креативного мислення вимагається змістовна відповідність природі процесу соціальності у його всезагальних вимірах. Сутнісна логіка процесу соціальності є логікою становлення людської суб'єктивності, логікою змістовного розпредметнення культурно-історичних форм когнітивної діяльності. А в результаті – і когнітивного виміру культури мислення в освітній діяльності.

Однією із суттєвих проблем когнітивного виміру соціальності є проблема віртуалізації. В першу чергу вона стосується освіти, яка окреслюється у сучасній

науковій думці кількома підходами. У цілому їх можна звести до двох: перший підхід визначає віртуалізацію освіти як принцип дистанційної освіти, сенс якого полягає в активному застосуванні різноманітної символіки, відеофільмів, комп'ютерних навчальних програм, інтерактивних методик тощо [274]. У рамках другого підходу віртуалізація освіти означає соціальний процес, пов'язаний із розвитком сучасних технологій і обумовлений переходом суспільства до постраціональної комунікації, яка постає однією із основних ознак інформаційного (постмодерного) суспільства. Її основною характеристикою є усунення суб'єкта комунікації і децентралізація комунікативного процесу. «Постіндустріальне (постмодерне) суспільство ...орієнтоване на гнучкі технології та індивідуалізацію потреб. Тому так звана постфордистська структура суспільних відносин, що характеризує сучасну культуру, вже не може бути описана у термінах масового суспільства. Вбираючи в себе форму масового суспільства, постмодерне суспільство має ряд суттєво відмінних рис. Постмодерне суспільство не можна вважати гомогенізованим та централізованим. Воно відрізняється децентралізованістю і складається із різноманітних локалізованих спільнот, об'єднання яких відбувається виключно на віртуальній основі» [55], – зазначає українська дослідниця О. Висоцька.

В даній ситуації необхідно виявити і конкретизувати, що, власне, розуміється під процесом віртуалізації. Адже термін «віртуальний» має тривалу історію, яка починається ще з метафізики Томи Аквінського. Сьогодні під поняттям «віртуальний» розуміється або вигаданий, уявлюваний об'єкт, або суб'єкт, а також категорія, відношення, дія тощо, які не присутні у даний момент у реальному світі, а створені уявою, людською думкою, або зімітовані за допомогою інших об'єктів чи відносин.

Завдання віртуалізації має на меті перетворити процес одержання знання, тобто освіти, з реального на віртуальний. Головна роль у цьому відводиться Інтернету як ключовій інформаційній технології сучасності. Проблематика взаємозв'язку Інтернету і суспільства досить часто підміняється сучасними філософами. Це пов'язано з переважанням у їхніх дослідженнях когнітивних та

комунікативних складових, які є наслідком численних розвідок проблеми «мовних ігор» у працях спочатку постструктуралістів, а потім постмодерністів. Дані рухи у просторі сучасних дискурсів призводять до «заміщення мовними іграми плану дії і плану мислення і до деонтологізації світу знань і власне знань про світ» [218, с. 14]. В результаті ряд дослідників навіть ставляться до самого проекту Постмодерну як до засобу перепрограмування суспільства на нових засадах, внаслідок чого ми маємо потенційну можливість отримати нові виміри теоретичного мислення, виявити нові інваріанти усталеного простору зв'язків між наукою, освітою і різними сферами соціальної практики і комунікативного простору. Іншим напрямком досліджень вказаної проблематики виявлено, що «технологія Інтернету – нова технологія обміну інформацією на базі взаємопов'язаних мереж – є продовженням того процесу, який Арнольд Тойнбі називає процесом етерифікації, характерним для усіх сфер людського суспільства і культури» [218, с. 14]. Цей процес «розпредметнення» комунікацій між індивідами супроводжується водночас створенням нового світу – світу об'єктивно-ідеальних смислів.

Безумовно, Інтернет є інтенсивним продовженням загальноцивілізаційних процесів, які розпочаті ще в епоху Модерну. Водночас Інтернет сприяє процесам, які є властиві винятково для Постмодерну, тобто сучасної інформаційної епохи. Одним з основних таких процесів є віртуалізація соціального простору. Вона має багато ознак, однак найсуттєвішими, безумовно, є ознаки економічні. Так, сьогодні, завдяки віртуалізації соціального простору, головним джерелом прибутку стають не стільки матеріальні ресурси, скільки ідеї, тобто ресурси по суті віртуальні. В силу чого регулювання соціуму, зокрема питань, що стосуються соціальної справедливості, в реальному просторі не можливе, оскільки тепер боротьба за працю та її результати відбувається у віртуальних сферах. Трансформується комунікативна дія, яка розкривається у сфері публічності, а та, в свою чергу, зосереджується в сучасній соціальності у віртуальності, а не в реальності. Сьогодні «сфера публічності позбавлена географії» (П. Вірлію). Завдяки інтерактивним засобам комунікації залежності соціальної діяльності від

просторових зв'язків вже немає, в силу чого настає «девальвація місця» [252]. Якщо раніше філософи-постмодерністи актуалізували проблему школи, оскільки вона мала, на їхню думку, яскраво виражений «казармений» характер, то тепер це стає неможливим, адже, завдяки Інтернету, відбувається остаточний «відрив» від місця. Що є, власне, закономірним наслідком віртуалізації комунікації (віртуалізації комунікативних практик).

Виходячи з цього, поняття будь-якої спільності, наприклад, шкільного класу, має сегментований певним засобом комунікації характер. Дану обставину можна пояснити думкою З. Баумана, який стверджує: «Час та простір по-різному розподілені між тими, хто стоїть на різних сходинках глобальної піраміди. Ті, хто може собі це дозволити, живуть виключно у часі. Ті, хто не може, живуть у просторі» [20, с. 50]. Таким чином, віртуальна освіта – привілей сучасної еліти, яка характеризується високим рівнем мобільності і не прив'язана до конкретного місця перебування. В силу чого певні проблеми, пов'язані із простором (проблема «школи-казарми»), вже не мають для неї ключового значення і розглядаються як вторинні «ресурсні» аспекти реалізації тих чи інших віртуальних завдань чи проектів.

В даному контексті можна погодитись з О. Висоцькою, яка зазначає: «Завдяки мультимедійним засобам комунікації, що продукують постраціональні образи та смисли, комунікація набуває опосередкованого характеру, який одночасно видається за безпосередньо-присутній в силу її інтерактивності. Так, спілкування в Інтернеті цілковито опосередковане, однак інтерактивне (відбувається в актуальному часі), отже, безпосередньо зараз (але не тут). Таке відкидання просторового виміру в процесі комунікації приводить до суттєвих наслідків. По-перше, віртуалізації суб'єктів комунікації, які приймають найчастіше анонімний вигляд. По-друге, віртуалізації змісту комунікації, що має інтертекстову (гіпертекстову) форму подання. По-третє, віртуалізації каналів комунікації, які вже не мають речовинний характер, а виключно інформаційний (як чистий потік електронного струму, що кодується у відповідності зі структурою самого засобу комунікації). Опосередкована-безпосередність

віртуальної постраціональної комунікації робить її темпорально фрагментованою і не пов'язаною із знаками реальності» [55].

Інтернет, таким чином, фактично утворює нове розуміння освіти як системи трансформації знання. Подібна позиція може логічно розвивати ідеї дослідника медіа М. Маклюєна, який вказує на різницю між усною, письмовою та електронною культурами у відповідності до засобів комунікації у суспільстві. «Навчальне відношення» – предмет дослідження педагогічної антропології – має на увазі усну комунікацію між учителем і учнями, які тільки слухали, але не записували. В останній період існування класичної Греції письмова фіксація вчителевих знань, яка в той час починає стверджуватися і яку свого часу критикували Платон та Арістотель, приводить до суттєвої трансформації як філософії, так і освітніх інституцій та навчальних практик. Письмо демократизує освіту – тепер знання може отримувати більша кількість людей, у тому числі й тих, які не здатні заплатити за навчання видатним філософам, або тих, хто перебуває далеко від місць навчання. З винайденням друкарського верстату зміни організації одержання знання ще більше поглиблюються. Ними стають: збільшення терміну збереження думок того чи іншого філософа і вченого; розвиток можливостей для самоосвіти; виокремлення потрібної наукової та учбової літератури; фіксація дисциплінарних кордонів (меж) у науковому знанні, у формах його трансляції; специфічні форми контролю, які забезпечують орієнтацію на прийняті норми написання наукових робіт та ін. [251, с. 114-126]. Однак в даному контексті варто зазначити, що впродовж вищезгаданих процесів старі форми освіти остаточно не відмирають: зберігається також і усна форма передачі знання від учителя до учня. Але роль певних форм комунікацій і способів мислення в навчальному процесі змінюється.

Аналогічним чином Інтернет обумовлює трансформації в структурі наукових і навчальних текстів, більше того – зміни в процесі самого продукування тексту. Так само, як письмо змінило способи отримання та передачі знання, з появою Інтернету змінюються засоби наукової комунікації. Наприклад, статус наукових часописів, журналів і журнальних публікацій. Фактично, щоб

дізнатися про нову ідею, думку в науці, вже не слід очікувати на свіжий номер журналу або на оголошення тем виступів на конференції. Друковане слово втрачає свою монополію на артикулювання наукової новизни. Тепер ті ж самі журнали і статті в них отримують нове призначення як тип наукової літератури – засвідчити визнання нових ідей науковими спільнотами, легітимізувати той чи інший науковий результат, авторське право тощо. Сам же текст перетворюється на гіпертекст, формуються нові стандарти оформлення тексту, подачі ілюстративного матеріалу у електронних підручниках [251, с. 126-127]. Таким самим чином Інтернет впроваджує нові стандарти передачі знання в соціальні, освітні і культурні процеси.

Нагадаємо, що Інтернет як втілення постраціональної комунікації «децентралізує» текст, його виробництво і засвоєння. Таким чином, важливість тексту відтепер починає пов'язуватися не стільки з місцем його надрукування, автором, але й з його змістом. Одним із головних досягнень епохи Інтернету є популярність анонімності та відкрита неповага до авторитетів. Потенційна кількість учасників Інтернет-дискусії, їхня кваліфікація необмежені, відтак «титули» викладача набувають другорядного значення у порівнянні з його компетентністю. В силу чого кордони національних наукових, культурних і освітніх спільнот остаточно «розмиваються», дестабілізуються статуси і соціальні ролі, на яких раніше ці спільноти тримались. Статусні та інституціональні регулятиви відносин в наукових і освітніх спільнотах, ідентифікація науковців, вчителів, студентів і учнів перестає діяти. Вже не усталені певні традиції, статус, «школи» формують наукові спільноти, зокрема і навчальні, а комунікація сама по собі. Однак це не означає остаточного знищення національних наукових спільнот, зокрема і в освіті. Так, учасники цих груп намагаються зберегти їхню цілісність та ідентичність завдяки впровадженню нових різновидів тексту. Насамперед це здійснюється через формування вже власне своєї мови, «професійного жаргону» (сленгу), нових принципів мислення.

З нашої точки зору проникнення Інтернету в систему науки і освіти, віртуалізація цих – навчальних і знаннєвих – сфер людської діяльності приводить

до ряду наслідків. Так, якщо раніше науковий текст був цілісний, завершений, втілював у собі стійку когнітивну систему, то тепер завдяки гіпертексту він стає майже нескінченним, постійно доповнюваним. Мається на увазі не тільки нескінченність у часовому чи просторовому сенсі, але й нескінченність його інтерпретацій. В силу чого, зазначає А. Огурцов, «система освіти повинна надати студентові найбільш соціально і культурно-значиму схему інтерпретації» [218, с. 17]. Саме тому сутність освітньої діяльності за умов існування інформаційного суспільства трансформується. Викладач як головний суб'єкт навчального процесу перестає відігравати роль того, хто надає знання, роль своєрідного ретранслятора тексту, а стає орієнтиром, «навігатором» у морі інформації, нескінченна кількість якої викликає, на думку М. Епштейна, «фрустрацію у людини» [326].

Разом з тим, освітній процес як спосіб одержання знання формує нові «фігури» у процесі його здійснення. У вищих навчальних закладах, а також закладах середньої освіти, з'являється інститут «тьюторства». Тьютор – це і є викладач-навігатор, а не викладач-ретранслятор. Окрім нових викладачів, з'являються і принципово нові вимоги до навчальних текстів. Тепер вони повинні не стільки надавати інформацію, скільки скеровувати учня у нескінченних потоках інформації. Отже, підручники і методичні матеріали повинні бути доповнені вказівниками – традиційно гіпертекстуальними. Як зазначає У. Еко, саме гіпертекст дає ту саму «безмежність тексту в сучасну епоху» [324]. Навчальні тексти перетворюються з простого систематичного викладу кінцево оформленого соціального знання на певні інформаційно-пошукові системи. Фактично, вони стають своєрідною «міні-Вікіпедією». У сучасному суспільстві йде процес не тільки «вікіпедизації» політики, про який говорить Д. Лансберг-Родрігес [351], але й «вікіпедизації» всіх інших сфер соціуму, зокрема освітньої, культурної, інтелектуальної.

В даних обставинах виникає нова проблема: яку з безлічі інтерпретацій, що надають наукові школи, вважати найбільш значимою, адекватною сучасному стану розвитку науки і соціальних відносин? Адже раніше, коли текст ще не був гіпертекстом, коли знання було представлене у закінчених текстах, які, в свою



чергу, не мали на меті включати в себе шляхи отримання цього тексту, помилок, аномалій, невирішених проблем, окремої ваги набувала особистість автора. Останній був не тільки, як вже зазначалося, володарем інформації, її монопольним «ретранслятором», але й тим, хто ніс відповідальність за сам текст: за рівень його відповідності ряду критеріїв, зокрема науковості, достовірності тощо. Авторство в епоху Інтернету, і це стосується також і авторства наукових і навчальних текстів, є або колективним, або анонімним. У першому випадку відповідальність за текст розподіляється на нескінченну кількість авторів (адже гіпертекстові навчальні матеріали також фактично нескінченні), у другому випадку – відповідальності не несе ніхто. Крім того, сам текст втрачає цілісність, логічність викладу. Його інформаційна наповненість «компенсується» перетворенням кінцевої «вертикальної» структури тексту на нескінченну «горизонтальну». Якщо раніше науковий та навчальний текст будувався «геометричним способом» – шляхом визначення певних аксіом (теоретичному «базисі»), теорем, доведення яких ґрунтувалося на аксіомах та інших доведених теоремах, тобто на певних канонах, які мали чітко визначений «центр», або «базис» – аксіоматику, то тепер таких канонів не існує [324]. Адже сучасний текст «віртуалізований» і «ризоматичний», він не має центру, не має одного автора, кожен за власним бажанням може доповнити текст шляхом застосування гіпертексту, вживання посилання на інший текст тощо.

З вищезазначеним пов'язаний ще один важливий парадокс, який виникає у сучасному суспільстві інформаційного, віртуалізованого знання. Тобто в інформаційному соціумі або інформаційному світі. Це суспільство актуалізує проблему авторських прав. Здавалося б, в інформаційному соціумі («суспільстві знань»), де цінність інформації суттєво зростає порівняно із цінністю інформації в індустріальному суспільстві, авторські права повинні становити найвищу цінність. Однак саме перетворення тексту в контексті соціальних перетворень, перехід до віртуалізації у багатьох сферах суспільного життя обумовлюють нівелювання авторських прав. Фактично, в сучасному «суспільстві знань», з його нескінченними можливостями по відтворенню і розповсюдженню інформації,

контроль над дотриманням авторських прав стає неможливим. Більше того, актуалізується явище «псевдоавторських» текстів, коли задля досягнення певної мети, в тому числі й економічної вигоди, використовується значимість, авторитетність того чи іншого автора, і поширюються тексти, які не мають до нього жодного відношення. Боротьба з цим, а також із поширенням різних видів так званої «небажаної» інформації можлива лише за рахунок обмеження права на доступ до комп'ютерної мережі. А також введення цензури і різних заборон з боку держави, що, як зазначимо, в умовах сучасного розвитку інформаційних технологій, фактично неможливе. Не викликає сумніву, що такі способи суперечать неписаним егалітаристським нормам так званого «кіберпростору» і викликають осуд і протидію людей, які «фактично живуть у віртуальному просторі» [18]. Отже, ми можемо спостерігати, що користувач Інтернету і автор текстів, зокрема і навчальних, в епоху віртуалізації знання перебувають на «протилежних боках барикад» – умови збереження їхніх прав протиставляються один одному.

Як показує практика, процес віртуалізації навчання приводить до ряду інших проблем. З точки зору Д. Галкіна, однією із нагальних, важливих проблем віртуалізації освіти і навчання є зміна змісту культурного досвіду. Більше часу в процесі освіти виокремлюється на Інтернет, відтак учень має менше шансів на освоєння таких прикладних знань і навичок, як музика і спорт. З іншого боку, має місце «дисфункціоналізація» навчання. «Все це свідчить про тенденцію трансформації досвіду в цілому: тих знань, які є доступними й утилізованими, тих норм навчання, які задають дисциплінарний простір школи, тієї поетики самостворення, технік себе, які транспоруються в освіті. У порівнянні з можливостями Інтернету освіта виявляється «немовби» освітою, але, інтегруючи ці можливості, вона перетворюється на гіперосвіту» [60]. Отримання та використання знання за допомогою мультимедіа перетворюється, як зазначає дослідник, у використання задоволень за допомогою знання. Тим самим знання постає як специфічне задоволення. Отже, освіта фактично переноситься у світ розваг, світ поп-культури, які створені і функціонують в якості своєї

«машини для виробництва задоволень». Дослідник Н. Грін приводить власне визначення новим формам знання і освіти. З його точки зору, «процес освіти, отримання нових знань завдяки поєднанню двох раніше непок'юваних світів перетворюється на edutainment – своєрідний синтез освіти і розваги («освіторозвагу»)» [349, с. 73-74].

В даному контексті, таким чином, ми маємо справу з певною «ерозією знання», яка дотична з іншою проблемою – проблемою «ілюзорної інтерактивності». Наприклад, однією з переваг проблеми віртуалізації освіти вважається «інтерактивність» того ж комп'ютера у порівнянні з книгою. Він може як виконувати різні команди, використовуватися для проведення ігор, створювати візуальне середовище, так і комбінувати тексти, спілкуватися (навчатися) на великих дистанціях. «Специфіка сучасної віртуальності, – вважає Н. Маньковська, – полягає в інтерактивності, що дозволяє замінити мисленнєву інтерпретацію реальним впливом, який матеріально трансформує об'єкт. Перетворення глядача, читача із спостерігача у співавтора, що впливає на становлення творів і при цьому відчуває ефект зворотного зв'язку, формує новий тип свідомості... Герменевтична множинність інтерпретації змінюється мульти-впливом, діалог стає не тільки вербальним і візуальним, але і чуттєвим, поведінковим полілогом користувача із комп'ютерною картинкою» [187, с. 311]. Таким чином, утворюється квазі-простір, який наче підмінює собою реальність. Як зазначає філософ-постмодерніст Ж. Бодрійяр, «тут грають в те, що розмовляють один з одним, слухають один одного, спілкуються, тут розігрують найтонкіші механізми постановки комунікації. Контакт задля контакту стає родом пустої спокуси мови, коли їй вже немає чого сказати» [38, с. 283]. Цей ефект віртуальності, це мовне перетворення Ж. Бодрійяр називає «телефатичністю». Іншими словами, віртуалізація освіти може призвести до «несерйозності» навчання. Сам по собі доступ до кіберпростору не обумовлює підвищення якості освіти. Тут необхідні вчителі-новатори, які здатні ефективно скеровувати і процес спілкування, і процес навчання учнів, і процес активізації їх мислення.

Окрім того, у сучасну епоху («інформаціоналізму» – М. Кастельс) віртуальності виникає своєрідна «пташина мова» – комп'ютерний сленг. Він не обов'язково є загальнопоширеним і загальнозрозумілим. Яскравим прикладом цього є існування так званої «падонкоффської» мови у російському та українському Інтернет-просторах, «бруклінський сленг» в американських Інтернет-середовищах тощо. Все це може привести до виникнення суперечностей серед носіїв однієї мови, проблем у термінології тощо. Існують й інші лінгвістичні загрози. Так, існування так званих «мов програмування» може привести до виникнення металінгвістичного механізму – універсальної «машини» кодування шрифтів і мов, яка може бути втілена у різних програмних продуктах, і що може замістити всі наявні мовні механізми. Це дестабілізує текст і мову. А оскільки мов програмування і способів кодування існує незліченна кількість, ситуація може розвинутися до того стану, коли людина (учень і викладач зокрема) буде заручником цієї «безмежності мов». Вже сьогодні під час здобування певної освіти, зокрема програміста, індивід змушений з самого початку обирати певну парадигму, пов'язану із мовою. В межах цієї парадигми він може перебувати значний період свого життя [130].

З нашої точки зору віртуалізація знанневого процесу (освіти) має ряд позитивних та негативних наслідків. До перших можна віднести демократизацію освіти, руйнування догматичних обмежень у науці, нівелювання ролі національних наукових спільнот, отримання доступу до більшого масиву інформації. До других належать: нівелювання ролі автора, порушення у галузі авторських прав, зростання недовіри до інформації, телефатичність мови, виникнення нескінченної кількості нових комп'ютерних, і в результаті – віртуальних мов, загроза настання «ери нового Вавілонського змішання мов», машиноподібний і репродуктивний характер самої освіти.

Окрім негативних і позитивних наслідків віртуалізації освіти існує ще один проблемний аспект даних процесів, а саме – можливість існування теоретичного знання в епоху домінування Інтернету. Адже саме Інтернет є головним засобом, «технологією» процесу віртуалізації освіти. Існує два підходи до цієї проблеми.

Перший, репрезентований дослідником С. Поповим, полягає у категоричному запереченні можливості прирощення теоретичного знання в Інтернеті: мережа є лише глобальним накопичувачем тексту, що продукує «мовленнєву гру», не породжуючи нових теорій. Так, основний процес, який здійснюється в Інтернеті – «мовленнєва гра», яка ґрунтується на правилах взаємодії між об'єктами (користувачами Інтернету, учнями), які орієнтують їх тільки на рух у полі дискурсів (так званий «серфінг»). Реальний світ в Інтернеті постає, в першу чергу, у якості нерозривного, потенційно нескінченного, глобального (за можливостями досягнення) гіпертексту, де головним є обмін інформацією і міркуваннями. Вони, завдяки властивостям Інтернету, «відриваються» від ситуацій, що їх породжують і є фактично безособовими [228]. Яскравим прикладом цього є взаємодія користувачів мережеских засобів масової інформації, блогів. Наприклад, варто у науковій спільноті з'явитися будь-якому тексту, одразу він буде підданий критиці, препарований і редукований до інформаційної новизни і декількох цитат. Ці частини потім будуть поширені по різних ділянках мережі окремо – як «інфопривід» і як цитати. «Інфопривід» буде залишатися актуальним незначний час, і згодом вийде з поля зору, ставши набутокм лише архівів, цитати ж будуть використані у довільний спосіб, при тому дуже часто в тих контекстах, які не мають нічого спільного з контекстом початкової статті. Отже, можна сказати, що інформація практично буде або забутою, або розділеною, «кліповою».

Вказані «мовленнєві ігри» фактично повністю заміщують план дій, що є характерною рисою філософських дискурсів постмодернізму. В них створення симулякрів, проведення реконструкцій фактично є основною складовою наукової дії. «Інтернет – безмежний простір комунікації, яка є «полі»: полігლოსарною, поліжанровою, поліаксіологічною та полілогічною, що охоплює всі сфери діяльності людства» [228], – стверджує С. Попов. У цій глобальній мережі людина може отримувати знання або задоволення від будь-якої інформації. Однак, чим більше вона буде «занурюватись» у мережу, тим більше буде відокремлена від реальних діяльнісних процесів, що мають місце у суспільстві. Людині здається,

що вона бере реальну участь у цих процесах, а насправді – вона лише «комунікує», що означає брати участь віртуальну.

Важливо зазначити, що Інтернет приймає від кінематографу «естафету» засобу масової комунікації, який заміщує активне, діяльнісне і, головне, реальне життя, ілюзією («симулякром»). У сучасній літературі вже існує велика кількість творів антиутопічного напрямку, присвячених цій проблематиці. У них акцентується увага на тому, що Інтернет із всіх видів комунікації фактично є технічно найбільш розвиненим засобом утримання людей поза активною діяльністю. Завдяки Інтернету ми зустрічаємося із особливо ефективним відчуженням сучасної людини від проектної цільової дії. Це є особливо небезпечним у контексті освіти, оскільки людина відштовхується від досягнень інформаційного суспільства і від всіх його найважливіших принципів – телеологічного, аутентифікаційного тощо. Для процесу одержання знань такий стан речей небезпечний і тому, що відбувається заміщення мовними іграми мислення людини. Цей тип відчуження виникає завдяки принципу «інформатизації», який набуває ціннісного характеру в сучасну епоху (епоху панування Інтернету). Інформація стає основним предметом бажання в умовах сьогодення, вона є базовою одиницею простору глобальної мережі.

Не викликає заперечення, що в даній ситуації ми маємо справу не тільки з процесами трансляції знання, які завжди можна відновити у їх розвитку, а із поширенням інформації і з безособовими, анонімними інформаційними потоками. Навіть по відношенню до технічного типу знання інформація не є автономною, самостійною. Її генеза може бути простежена завдяки певним приписам, згідно з якими цю інформацію було згенеровано. Відповідно до цих приписів, людина повинна зробити усього лише певні рухи, певні дії за чітко вказаним алгоритмом. При цьому проблематика істинності цього алгоритму, цієї схеми навіть не актуалізується. В силу чого спілкування між людьми в інформаційному суспільстві за посередництвом Інтернету постає як анонімний обмін блоками інформаційних текстів, як винятково технічна взаємодія у межах того чи іншого алгоритму. Онтологічна деконструкція, стверджена у філософських дискурсах

постмодернізму, не може бути застосована до Інтернету, оскільки вона має бути спрямована на реконструкцію знань, а не на реконструкцію інформації. У контексті дослідження проблем інформаціоналізації освіти виявляється, що зловживання Інтернетом як провідною технологією віртуалізації освіти може призвести до втрати здатності концентрувати увагу учня, утримувати у свідомості об'єкт вивчення, «вбити» здібності до ідеалотворчої і понятійної роботи, тобто до мислення [251].

Однак, незважаючи на таку «апокаліптичну картину», існує й інший підхід до проблеми взаємовпливу Інтернету і теоретичного мислення, який полягає в тому, що Інтернет може слугувати засобом для генерації цього різновиду когнітивно-продуктивної діяльності людини. Іншими словами, Інтернет може бути засобом, за допомогою якого буде відбуватися прирощення інтересу до теоретичного знання і мислення у суспільстві. Інтернет може стати інструментом розвитку нового типу науки і практики, простором, де будуть формуватися і складатися спільноти, що культивують важливі соціокультурні цінності, нові способи і рефлексії мислення. В цілому цей підхід можна охарактеризувати в контексті розуміння мережі як саморегулюючої структури, в якій виникають окремі соціальні групи. Вони тісно пов'язані з Інтернетом, з інформаційними технологіями, в силу чого виникає певна «етика» і ціннісні системи координат в межах цих груп. Також виникають і наукові осередки (групи). Якщо в одному випадку Інтернет анонімізує, обезособлює комунікацію, то в іншому, навпаки, підсилює її позиційність. Демонстрація основ стає тут вихідною умовою взаємодії і переходить у саму культуру проведення процесу комунікації в Інтернеті [252, с. 290-301].

Отже, в просторі безособової інформації створюються умови для виникнення локусів мислення, «мозкових центрів», де комунікація підкоряється певним правилам, «мережевій етиці» і має телеологічну складову. «В якості прикладу, – зазначає Н. Громико, – тут можна було б навести модель Інтернет-спілкування, яку ми наразі намагаємося вибудовувати в межах розгортання інноваційних загальноосвітніх мереж по мисленнєвій діяльній педагогіці. В

Інтернеті на сторінці нашої школи є фрагменти підручників з мисленнево-діяльнісної педагогіки – з метадисциплін «Проблема» і «Знання». Вивішено також низку сценаріїв, розроблених вчителями-новаторами у логіці проблемної та епістемологічної метапредметних технологій (ці сценарії вже зроблені з іншої позиції – не розробника нової освітньої технології, а з позиції вчителя-«предметника»). Припускається, що ці сценарії будуть дописуватися і переписуватися вчителями з інших шкіл, що входять в мережу шкіл, проблематика яких присвячена мисленнево-діяльнісній педагогіці, виходячи з різник фокусів – дидактика, методиста, діагноста-антрополога, вченого-розробника – з урахуванням специфіки різних дисциплінарних дійсностей. Такий тип комунікації дозволить, з одного боку, розвивати на діяльнісних основах педагогізм вчителів, а з іншого боку – саму метапредметну технологію, яка посправжньому «відточується» і добудовується в процесі обговорення зустрічних сценаріїв» [79]. В даних обставинах Інтернет перетворюється на середовище генерації нових освітніх спільнот, які в свою чергу культивують цінності нового теоретичного знання і творчого, продуктивного мислення. Крім того, як вже зазначалося, Інтернет може стати засобом більш інтенсивної роботи з теоретичними здібностями тих, хто навчається, отже, засобом їхнього розвитку. Інтернет, зокрема, може слугувати чудовим засобом візуалізації, управління інтенціями свідомості учнів, що намагаються охопити і зробити різні важкозасвоювані і важкофіксовані переходи від комунікації до мислення, від ідеалізації до поняття тощо.

Можна стверджувати, що Інтернет «переростає» реалії постсучасності, постмодерні дискурси, зокрема і свій освітній потенціал. В силу чого постмодерний Інтернет є засобом продукування інтересу до креативного мислення і теоретичного знання у суспільстві, засіб повернення до класичних текстів. Також він є засобом формування відповідних освітніх спільнот, що культивує певний тип цінностей, а також засіб повернення суспільству його проектної складової. Крім того, Інтернет в цьому випадку постає простором, що



дозволяє вибудувати інший, новий тип комунікації, порівняно із постмодерністською, – мислиннево-позиційну, мисленнево-креативну.

Розгляд засадничих та проблемних аспектів віртуалізації освіти як знанневого процесу обумовлює доцільність переходу до принципів даного процесу. З точки зору Д. Галкіна, у процесах віртуалізації освіти варто виокремити наступні принципи. По-перше, принцип навігації, сутність якого полягає в тому, що учня в першу чергу слід навчити ефективному пошуку інформації і методам її фільтрації з різних віртуальних джерел та їх співорганізації з традиційними джерелами. Головним в науці має стати не володіння якомога більшими обсягами інформації, а її розуміння. По-друге, принцип креативної конвергенції, згідно якого продукування і оформлення нового знання, а в результаті збільшення і до того вже безмежної інформації, буде домінувати над репродуктивним знанням. Відтак змінюється мета освіти. Тепер важливо навчити не відтворенню інформації, а «продуктивному мисленню». Відтепер вагу набуває «виробництво ідей, що дозволяє посилити утилізацію інформації з різноманітних доступних джерел та її переробку в оригінальні тексти, що містять знання. Цей же принцип підкреслює необхідність розробки «ресурсів», які б знаходилися у постійному оновленні» [60]. По-третє, принцип комунікативного розвитку, який полягає в тому, що процеси, які відповідають першим двом принципам, є включені в інтенсивні процеси організованої комунікації та інтерпретації. Дана ситуація допоможе подолати ілюзію інтерактивності комунікації. По-четверте, принцип етичної рефлексії, який полягає у відповідності будь-якої активності в рамках дослідження заявленим принципам і супроводженні її постійною оцінкою процесу і результатів руху знання в різних етичних контекстах. Важливість цього принципу полягає також у тому, що він має на меті зберегти важливість знання і освітніх практик для формування суб'єктивності. По-п'яте, принцип інтеграції досвіду, який є своєрідним синтезом вищенаведених принципів і полягає в наступному: нові технології і продукована ними інформація піддаються впливу багатовимірності віртуалізації у світі повсякденного досвіду та мають багато форм інтерпретації. У

освіті необхідно залишити місце як для технологічно «просунутих» осіб, так і для тих, хто не в змозі з різних причин опанувати нові технології і нові інформаційні масиви [60]. В результаті у процесі віртуалізації освіти варто уникати ерозії знання, беззмістовної і непотрібної інтерактивності, втрати орієнтації у інформаційних потоках.

Таким чином, віртуалізація освіти має як позитивні, так і негативні наслідки. До позитивних слід віднести – демократизацію освіти, надання можливості якомога більшій кількості людей навчатися і навчати, мати доступ до навчальних матеріалів, робити навчальний процес нескінченним у часі та просторі. Крім того, віртуалізація освіти обумовлює зміну ролі викладача. Із негативних наслідків віртуалізації процесу одержання знання слід в першу чергу відзначити потенційну загрозу для учня – нівелювання здатності концентруватися, виокремлювати головне в нескінченному масиві інформації, втрата здатності до теоретично-продуктивного мислення. Разом з тим, віртуалізація освіти може приводити також до виникнення позатериторіальних центрів продукування знань, центрів креативного мислення.

## **5.2. Ціннісно-антропологічні конотації інновацій знання в смислових вимірах інфосвіту**

Розвиток «суспільства знань» актуалізує проблему «індивідуалізації» (З. Бауман) сучасного соціуму, що означає посилення ролі людського (суб'єктивного) фактору. Процес навчання «індивідуалізованого суспільства» набуває значимості, коли долає орієнтацію на «абстрактного індивіда» і починає формувати не пересічну людину, а особистість. Про значення особистісного фактору в навчанні та освіті міркував засновник гуманістичної психології К. Роджерс: «Під значимим навчанням я розумію навчання, яке не є тільки простим накопиченням фактів. Це навчання, яке змінює поведінку людини в теперішньому і майбутньому, її відносини та її особистість. Це всюдиусце

навчання, яке є не просто прирощуванням знань, а глибоким проникненням в існування» [244, с. 340]. Таким чином, сучасній освіті властиві глибокі антропоцентричні та гуманістичні орієнтири, які набувають якісно іншого, відмінного «забарвлення» в епоху інформаційного суспільства: вони спрямовані на особистість у множині її індивідуальних задатків та здібностей.

Виникнення і ствердження виразної гуманістичної орієнтації освіти обумовлена становленням «знаннєвого суспільства» («суспільства знань»), що стає очевидним при дослідженні ролі особистості та інтелекту в процесах сучасного соціуму. Насамперед слід згадати, що важливою складовою частиною інфраструктури інноваційної економіки є людські ресурси – освічені спеціалісти, які поряд з розвиненими інформаційними системами, високими технологіями, гідними умовами життєдіяльності визначають як розвиток економіки, так і рівень загальної якості життя у суспільствах. Значущість людського фактору обумовлює введення в сучасну освіту нових методологічних механізмів, орієнтованих на індивідуалізм, як умови продуктивних інновацій. Орієнтація на інновації в освіті пов'язана не лише з державним регулюванням освітнього процесу або фінансування освіти. Добробут країни залежить від того, яка частина підприємств активно впроваджує інновації, причому не лише стосовно виробництва продукції, але і процесів організації, управління, бізнес-моделей, володіння інтелектуальним капіталом. В першу чергу тому, що «найважливішою умовою успішного розвитку інноваційно орієнтованої економіки є наявність висококваліфікованих кадрів. При цьому поглиблення знань і підвищення кваліфікації не тільки створюють фундамент добробуту населення, але і самі по собі є важливими гуманітарними цілями» [257, с. 18]. Разом з тим, дані цілі можна вважати не тільки гуманітарними, але й гуманістичними: економіка стає орієнтованою на інтелектуальний розвиток особистості, а тому й навчальний процес набуває антропоцентричних орієнтирів.

Така позиція простежується як в дослідженнях «інформаційно-знаннєвого суспільства», так і в концепціях «мережевого суспільства». На думку М. Кастельса, мережеві структури початково орієнтовані на креативних

особистостей. Як стверджує дослідник, сучасне «мережеве підприємство стає можливим завдяки мережевим працівникам, які використовують потенціал Інтернету і володіють своїм власним інтелектуальним капіталом. Талановиті люди – це головний фактор виробництва в сфері електронного бізнесу. Буквально все зараз ґрунтується на здатності залучати, утримувати й ефективно використовувати талановитих співробітників» [129, с. 212]. Саме тому знання в епоху сучасного, за своїм визначенням, креативного суспільства стає її засадничим орієнтиром, уможливаючи антропоцентричну орієнтацію останньої на формування творчої особистості. Дана ситуація має як економічне значення, так і позаекономічне, тобто пов'язане з політикою, культурою, цінностями, соціальною відповідальністю тощо.

Аксіологічні виміри освіти виникають у зв'язку з переосмисленням співвідношення етосу знання і сфери науки. Вже зазначалося, що наука і технологія виконують нову роль в інформаційному світі. Проте існує й альтернативна точка зору, запропонована П. Друкером: «Не «наука» і не «технології», а систематичне і цілеспрямоване одержання інформації стають новим фундаментом для успішної та високорозвиненої праці у всьому світі» [96, с. 229]. Тому включення сучасних технологічних інновацій та поступове, але невпинне залучення інформаційних технологій в навчальні процеси трансформують способи отримання знання, в силу чого суттєво змінюють його. Разом з тим процеси, які відбуваються в суспільстві, вимагають принципово нового підходу до змісту освіти і знання. Насамперед у контексті переорієнтації сучасного «наукового поля», в якому виникають тенденції до уніфікації та гомогенізації. Безумовно, це має важливе значення і у становленні нових підходів до формування загальних інтелектуально-освітніх програм. У контексті аналізу освітніх інновацій, пов'язаних, зокрема, з процесами віртуалізації освіти, були розглянуті формальні трансформації освіти, тобто нові форми організації та реалізації освітнього процесу. Проте її змістовні трансформації також вимагають детального аналізу і осмислення.

Важливо підкреслити, що становлення сучасного «індивідуалізованого суспільства» [20] передбачає наявність у змісті освіти таких орієнтирів, як парадигмальність і цілісність. Такі орієнтири дають можливість підготувати особистість до наукової та продуктивної мисленнєвої діяльності, які стають визначальними в сучасній соціоекономічній і культурній реальності. Разом з тим, потрібно зауважити відсутність подібних орієнтацій в культурно-духовних, освітніх процесах сьогодення. Зокрема, сучасні практики освіти, в тому числі вітчизняної, показують, що сьогодні «кожна навчальна дисципліна виступає як «річ у собі», учитель-предметник націлений на підготовку учнів до державної підсумкової атестації та зовнішнього незалежного оцінювання, атестацію власного закладу і вирішення багатьох проблем, у зв'язку з чим з освіти зникає не лише цілісність картини світу, а й сам учень» [252, с. 314]. Подібні занепокоєння є локальним відображенням загальної кризи освіти. Причому властивої не тільки вітчизняним вищим навчальним закладам першого і четвертого рівня акредитації, але й світовим освітнім системам на всіх рівнях.

Досліджуючи дану проблему в більш широкому контексті, З. Бауман надає їй філософського узагальнення: «Нездоланне відчуття кризи, в більшій або меншій мірі поширене серед філософів, теоретиків і практиків освіти, – це нинішнє втілення «життя на роздоріжжі», яке породжує лихоманку пошуку нового самовизначення, а в ідеальному випадку і нової ідентичності, мало пов'язане з провиною, помилками, недоглядом професійних педагогів, так само як і з промахами теорії освіти. Воно витікає із всезагального розпаду особистості, з перерегулювання і приватизації процесу її формування, із заперечення авторитетів, поліфонії проголошуваних цінностей і пов'язаної з цим фрагментації життя, що характеризує наш світ» [20, с. 159-160]. Як бачимо, загальні проблеми перекликаються з локальними, управління освітою перебуває на роздоріжжі, у той час як філософія освіти акцентує увагу на особистісних проблемах, які призводять до освітніх криз на всіх рівнях. Але ще більшою мірою – до проблеми відсутності єдності в основах будь-якої людської діяльності. Остання ситуація особливо важлива для становлення єдиної освітньої парадигми (планетарного освітнього

простору), на засадах якої будувалося б смислове навантаження навчання, знання і мислення.

Епоха інформаційного світу, або інформаційного суспільства надає нового виміру науці, яка з можливістю осмислення дійсності з різних позицій утворює нові дискурсивні форми світоуявлення. Знаннєва орієнтація науки та освіти обумовлює набування знанням «аксіологічного контексту з метою визначення життєвих орієнтацій людини» [5]. Оскільки освіта здобуває сьогодні нових взаємозв'язків з наукою, в силу чого сучасність долає прагнення до фундаменталізму і руйнує «монополію на сенс». Відтак виникає науковий плюралізм, який, безумовно, впливає на процес одержання знань і на формування креативу мислення.

Окрім того, проблемність розуміння навчання і освіти обумовлена їх надмірною міждисциплінарністю. Справа в тому, що сьогодні не існує єдиної наукової картини світу. «Полісуб'єктність, політехнологічність, поліконцептуальність, поліметодологічність тощо – все це увійшло в практику освіти і як теми для наукових досліджень, і як емпірія плюралізму переваг у виборі, що відкривається в освітньому просторі. Плюралізм і поліонтологічність далися взнаки і на стратегіях розвитку освітніх закладів, коли пропонуються різноманітні траєкторії освіти, в тому числі індивідуалізовані, відтак починають виявлятися лінії безперервності освітньої діяльності, додаткової освіти, освіти дорослих, освіти за інтересами тощо» [304, с. 43], – стверджує С. Хаткевич. Наслідком є те, що «знання різноманітних дисциплін не взаємопов'язані між собою і не утворюють цілісної картини, а тому і не сприймаються учнями як життєво необхідні» [245, с. 62]. Таким чином, традиційна освіта не узгоджується з реаліями життя, оскільки фактично не відповідає вимогам сучасного світу, які в першу чергу репрезентовані творчим мисленням.

З нашої точки зору, вагому роль у побудові процесу навчання на принципах парадигмальності повинна відіграти наука. Зрозуміло, що в інформаційно-знаннєвому суспільстві в першу чергу наука повинна бути осереддям і умовою здійснення освітніх процесів. Адже життя сучасного соціуму можна вважати

повністю «наукоцентричним». Як стверджував Ю. Габермас, «техніка і наука стають первинною виробничою силою», що, безумовно, обумовлює їх нову роль у суспільстві, зокрема, виконання «технікою і наукою також ролі ідеології» [300, с. 87].

Таким чином, парадигмальність як процес одержання знань можлива на підставі утворення науково орієнтованих освітніх систем, які б подолали властиве (в першу чергу вітчизняній освіті) відокремлення науки та освіти і спрямовувалися б на їх об'єднання. Як стверджує П. Цегольник, «сфери освіти і науки можуть існувати відносно відокремлено. Проте теоретичний аналіз та історичні співставлення (наприклад, порівняння освітньо-наукових систем СРСР і США) переконливо свідчать, що інтеграція даних сфер дає колосальний синергетичний ефект, забезпечуючи значний стрибок у розвитку не тільки їх самих, але і, в результаті, усього національного господарства» [310, с. 104]. На нашу думку, успішна інтеграція науки і освіти відбувається на основі двох важливих факторів – комунікації та збереження знань, які обумовлюють в своїй єдності розвиток мислення особистості.

Комунікація стає важливим фактором при формуванні взаємозв'язків науки та освіти. Її роль можна простежити, провівши аналогію з позицією Ю. Габермаса стосовно зовнішніх комунікацій сфери науки. Так, на думку вченого, «комунікація між політично уповноваженими замовниками і професійно компетентними вченими великих дослідницьких інститутів означає критичну зону переводу практичних питань у науково сформульовані проблеми і зворотного переводу наукової інформації у відповіді на практичні запитання» [300, с. 150]. Подібні комунікації стали нормою західних наукових спільнот, комплекс комунікацій в яких спрямований на тісну взаємодію з політикою, освітою і широкою громадськістю. Разом з тим, у вітчизняній науковій системі помітний розрив, який відокремлює науку від багатьох сфер громадського життя. Це стоїть на заваді становлення як інноваційної економіки (відсутність комунікацій приводить до відсутності ефективного трансферу технологій), так і об'єднання відокремлених сфер науки та освіти. Що, відповідно, формує розрив

між теорією і практикою: наука, як і освіта, надмірно теоретизовані, а це, безумовно, не сприяє їх продуктивному розвитку.

Знання, отримане в науці, як правило, ретранслюється в освіті. В силу чого і наука, і освіта відіграють суттєву роль у збереженні та подальшому розвитку накопичених знань людства. Освіта без наукової основи приводить до «схоластизації», спрощення знань. Передаючи, але не продукуючи нових знань, система ризикує увійти у дисонанс з динамікою розвитку і накопичення знань та інформації в сучасному суспільстві. З іншого боку, освіта «усуспільнює» здобутки науки, отже, вона може слугувати полем для інноваційного мислення і творчості [304, с. 44].

Зазначимо, що освіта (як і економіка) є активним «споживачем» тієї «продукції», котру створює наука. Тому сприйняття знань культурними спільнотами та їх поширення створює широкий соціально-комунікативний контекст, в якому реалізуються теоретичні здобутки науки. Разом з тим, якщо економіка споживає тільки практичні наукові досягнення – технології, робочі моделі, проекти тощо, то освіта приймає і зберігає теоретичні наукові досягнення. Наприклад, економіку зацікавить фізик-експериментатор, фізик-практик, що створює корисні винаходи і технології, натомість відкриття фізика-теоретика матимуть більший резонанс в сферах науки та освіти. Проте без таких відкриттів неможливий був би прогрес фізики як науки, а також не забезпечувався б процес постійної передачі знань від покоління до покоління.

Освітня орієнтація на парадигмальність відповідає контексту наукових тенденцій останніх десятиліть, в яких «мультидисциплінарність» замінюється на «трансдисциплінарність». Як зауважує В. Буданов, «трансдисциплінарна освіта сьогодні тільки починає свій шлях, до його сфери можна віднести багато міждисциплінарних предметів: антропологію, екологію, культурологію, концепції сучасного природознавства, теорію державного управління тощо» [43]. Зрозуміло, що така кількість інтегративних наук, предметні поля яких перебувають на дисциплінарному перетині декількох різнорідних сфер, свідчить про невідповідність традиційних систем наукових класифікацій. Дана ситуація



спонукає до пошуку єдиної міжпарадигмальної орієнтації, яка об'єднає довкола себе інтегративні явища сучасної дійсності. Очевидно, саме тому В. Буданов і пропонує на роль такої орієнтації синергетику як метод пізнання. Разом з тим, орієнтація на продуктивність якраз і передбачає створення єдиного методологічного ядра в підході до сучасного навчання. Більшість інтегративних наук, а також поява крос-дисциплінарних студій вказують на потенції і перспективи розвитку подібного підходу.

Зауважимо, що в нашому сьогоденні «освіта стає інноваційним важелем перетворення суспільства на основі наукових інновацій. І тоді в розгляд вводиться вже не освіта як така – у вигляді соціальної сфери та соціального інституту з її призначенням здійснювати професійну підготовку для різних суспільних груп, а науково-освітній комплекс, або науково-освітня сфера, або й інші утворення, які формуються процесуально на основі інноваційних трансформацій в економіці» [135, с. 10]. Таким чином, освіта повсюдно інтегрована в сучасне суспільство на основі взаємозв'язку трьох елементів – знання, науки та економіки. Як зазначається в сучасних дослідженнях, «науково-технічна й економічна складові інноваційного суспільства формуються, перш за все в результаті діяльності високотехнологічних корпорацій і науково-освітніх організацій» [117, с. 118-120]. А якщо освіта в результаті своєї діяльності створює основу для ефективної економіки, то фундаментом самої освіти починають виступати ефективна креативна політика в освітній сфері та менеджмент освітніх креативних інновацій. Завданням останніх виступає забезпечення сучасної якості освіти на основі збереження її фундаментальності та відповідності актуальним і перспективним потребам сучасного суспільства та людини.

Підкреслимо, що умови інформаційного середовища сучасного соціуму вимагають при побудові інноваційних моделей постійного обміну інформацією в навчально-освітньому процесі. Це дає змогу створювати нові способи здійснення освітньої діяльності в межах зближення і взаємної орієнтації науки і освіти. «Класична система наукового розвитку «парадигма-революція-парадигма», – вважає Ф. Розанов, – може поступитися новому, еволюційному типу розвитку

науки. Залучення молодих людей до вирішення наукових проблем і практичних питань, спільна робота над цими проектами учнів та вчителів здатні створити принципово нові умови для розвитку наукових ідей та реалізації практичних проєктів, де нестандартні рішення, вільна творчість та інновації стануть нормою» [245, с. 63]. Такий підхід застосовується в західно-європейських освітніх практиках, і, безумовно, потребує розповсюдження у вітчизняних навчальних системах.

Розвиток орієнтацій на парадигмальність та поступова інтеграція освіти в процеси сучасного, орієнтованого на інновації суспільства доповнюються управлінськими інноваціями в освіті. Адже інтеграція освіти і науки «ще жодним чином не означає автоматичної взаємодії. У будь-якому випадку сфери науки і освіти залишаються складними багатомірними системами, сукупна інтенція яких відмінна. Тому обґрунтовано можна стверджувати, що ефективна взаємодія можлива тільки за умови цілеспрямованого системного управління» [310, с. 105]. У зв'язку з чим виникає «менеджмент освіти», спрямований на подолання наявних у ній кризових явищ, на ефективність інтеграції науки та освіти, на вирішення проблем державної та міжнародної підтримки освітніх середовищ, а також на створення освітніх концепцій, які б уможливили найбільш ефективний розвиток окремої особистості в сучасних інтелектуально-навчальних процесах.

Важливим напрямком освітнього менеджменту сьогодні є руйнування традиційної орієнтації на освіту як на відокремлений від життєвого світу особистості процес. Засадничою умовою сучасних освітніх інновацій є ідея неперервної освіти, яка визначається як «процес особистісного, соціального і професійного розвитку індивіда протягом його життя, здійснюваний з метою вдосконалювання якості життя як окремих осіб, так і спільнот. Це всеосяжна й об'єднуюча ідея, що включає формальне, інформальне і неформальне навчання, здійснюване з метою набуття й розвитку освіти, а також досягнення якомога повнішого розвитку різноманітних сторін життя на різних його щаблях. Вона пов'язана як із розвитком особистості, так і з соціальним прогресом. От чому такі ідеї, як «підготовка до життя» і «суспільство, що навчається» асоціюються з цією

концепцією» [342, с. 34]. Концепції неперервної освіти впроваджуються у світовому масштабі, на що вказує «Меморандум неперервної освіти», виданий Єврокомісією. У даному документі розрізняють два типи неперервної освіти – «освіта впродовж життя» та «освіта шириною в життя». У першому випадку йдеться про часовий вимір освіти. У другому – вказується на основні форми освіти – формальну, неформальну та інформальну, акцентується увага на тому, що освіта може бути однаково приємною і корисною як в освітньому закладі, так і вдома, в родинному колі чи у колі друзів [251]. Безумовно, така настанова є не просто інноваційною, а революційною стосовно сучасної освіти. Таким чином, неперервна освіта стає основною, визначальною орієнтацією сучасного «суспільства знань».

Безумовно, неперервна освіта – це вимога часу, до якої ще не пристосовані основні освітні концепції. «Навчити вчитися» – така орієнтація, зрозуміло, є основною метою і завданням освіти, сьогодні тісно пов'язаної з життєдіяльністю людини. Тому йдеться про освітню концепцію, що відображає креативно-інноваційні процеси інформаційної епохи. Адже за умов відкритості та доступності інформації, за великої кількості інформаційних потоків, в яких перебуває сучасна людина, а також за відсутності єдиної парадигмальної орієнтації найважливіше, що може зробити освіта – це ввести людину в певне інформаційне поле, в якому вона буде здатна самостійно орієнтуватися, вибираючи ті інформаційні потоки, які вважатиме найбільш принагідними для себе. Отже, освіта перестає бути універсальною, вона індивідуалізується. Тобто зміст освіти обирається індивідуально, в силу чого загальною настановою є надання індивіду можливостей, необхідних для здобування будь-якого типу знання як умови освіти [252]. Тому концепція неперервної освіти сьогодні є основоположною для формування парадигмального підходу не тільки при побудові моделей наукового знання, але і у процесі пізнання, опису, осмислення та моделювання реальної життєвої практики.

Разом з тим інформаційна складова педагогіки і навчальних практик створює ризик позбавлення освіти її аксіологічних вимірів. «Освіта, відповідно до

своїї якісної характеристики, являє собою не тільки цінність, систему або процес. Це ще й результат, який фіксує факт належності особистості до всіх тих цінностей, які так важливі для економічного, морального, інтелектуального стану держави, суспільства і кожної людини» [280, с. 12], – стверджує Т. Федорова. В результаті, пошук освітньої парадигми відбувається довкола антропоцентричних настанов і орієнтацій сучасності. У постіндустріальному суспільстві найбільш значимі трансформації відбуваються у самій людині. Концентрація сучасних смислів і принципів у окремій людині відображає перехід від техно- до антропоцентризму. У зв'язку із зростанням ролі «інтелектуального капіталу» (що змушує визначати сучасну епоху також як когнітивну, або – інтелектуально-орієнтовану), а також із стрімким збільшенням інформаційних потоків, в яких змінюється тип інформаційної діяльності людини, поступово формується нове ставлення до творчості, до кваліфікації, до знань, до процесів і способів мислення тощо. Як заявляють Л. Мельник та М. Брюханов, «у тріаді «біо-праце-соціо» провідне місце повинна зайняти особистісна (інформаційна) сутність людини, тобто людина «соціо». Це означає, що саме особистісні якості людини будуть визначати розвиток виробничого середовища і формування контурів усього суспільства» [194, с. 17].

Отже, традиційне світоуявлення про залежність людини від економічних процесів – всезагальних і закономірних, а також про його техноцентризм не повною мірою відображають сутність інформаційного (постіндустріального) соціуму. «Інформаційні потреби людини «соціо» покликані трансформувати всю систему ціннісних орієнтирів, формуючи своєрідне суспільне замовлення. Його основне призначення – вдоволення запитів, необхідних для розвитку особистісних якостей людини. Можна очікувати, що на зміну фізіологічним потребам людини «біо» (потреби в їжі, воді, середовищі проживання тощо) і технократичним інтересам людини «праце» (прагнення до збагачення, кар'єрне зростання, престиж та ін.) придуть потреби людини «соціо», пов'язані з фізичним вдосконаленням людини її інтелектуальним розвитком, реалізацією творчих здібностей, отримання знань та ін.» [194, с. 18]. Таким чином, запроваджуються докорінні зміни, які, при

постійно наявній невизначеності майбутнього, все ж виразно окреслюють образ людини-особистості як центральної проблеми економічних, філософських, соціальних та педагогічних дискурсів сучасності. Отже, можна констатувати новий антропологічний поворот у системі знань, який є найбільш глибоким гуманістичним, людиновимірним досягненням сьогодення.

В силу цих обставин виникає питання про суспільно-історичні передумови переходу від техно- до людиноцентризму. Очевидно, саме технології (насамперед – глобальне впровадження інформаційних технологій) зумовили творення нової соціосфери, «мережевого суспільства» [129] (М. Кастельс), яке руйнує традиційні просторово-часові детермінації у життєдіяльності людей, спільнот та страт. Антропоцентричний (людиновимірний) поворот є закономірним у контексті поступової зміни ролі техніки у суспільстві, в якому всі сфери життя вимагають постійних динамічних процесів продукування новацій. А процес їх впровадження у практику приводить до «рутинізації» економічної інновації та до пошуку форм відтворення логістики інноваційної діяльності в інших формах діяльності і мислення людини.

Впровадження нових освітніх практик пов'язане насамперед з усвідомленням ризиків і небезпек, які стоять перед людиною інформаційної (постіндустріальної) епохи. Під загрозою перебуває саме існування людства, і тому «прийшло усвідомлення, що ця загроза породжена самою людиною, а за нею – перегляд поглядів на людство і людину, розуміння пагубності і смертельної небезпеки сприйняття її в якості гвинтика в соціально-технічній машині» [310, с. 107]. Така ситуація вимагає поглиблення нової функціональної настанови освіти, про яку йшлося: «навчити вчитися», що означає не тільки спробу освіти дати особистості інструмент для самостійного навчання. Тепер головною метою освіти стає розвиток особистості у найглибшому значенні цього слова. У сукупності з помітним антропоцентризмом сучасної освіти можна виявити, що відбувається становлення «нового гуманізму», або точніше – нової «гуманістичності», поєднаної з проблемами осмислення, освіти. Також і з проблемами практичного життя суспільства і людини. «Гуманізація науки, – стверджує В. Леонов, –

проникає і все ширше охоплює сфери людської культури і суспільних відносин, переходить, таким чином, в культурну гуманітаристику, поєднується з гуманізацією соціуму. Спільний корінь цих понять проявляється в самих процесах людського буття» [170, с. 258]. Отже, гуманізація освіти є відповіддю на виклики сьогодення, і пошуки цієї відповіді зосереджуються на природі людини, яка перебуває під загрозою трансформації і вимагає динамічної адаптації до нових умов життєвого світу.

Гуманізація (антропоцентризація) освіти має і практичне втілення – виникають і розповсюджуються гуманітарні технології. «Розвиток теорії управління, менеджменту, гуманітарних наук допомогли усвідомити, що в основі функціонування суспільства лежать технології, об'єктом яких є окрема людина, відносини між людьми, соціальні групи. Тут і способи управління, й освітні системи, й алгоритми виховання і багато іншого. Вони і були названі гуманітарними технологіями. Більше того, з найдавніших часів і дотепер відповідь на подані виклики суспільство дає, насамперед, в сфері гуманітарних технологій. Це стверджується рядом сучасних дослідників. Розробка і реалізація стратегії, боротьба елітних груп за владу і реалізація політики, відбір, підготовка і залучення найбільш відповідних для рішення поставлених завдань кадрів, методи психологічної підтримки і способи мобілізації суспільства, нерозривно пов'язані з життям людини і соціуму, є сферою гуманітарних технологій» [137]. Гуманітарні технології відіграють дедалі вагомішу роль у житті суспільства, що зумовлено бурхливим розвитком наук про людину в другій половині ХХ ст. А на початку ХХІ ст. вони стають не тільки предметом вивчення, але й метою цілеспрямованого соціального проектування. Насамперед це знаходить власне відображення в стрімкому розвитку численних методів інформаційного управління людиною і суспільством, а також у появі способів непрямих дій, що свідчить про нестандартне мислення. Ці процеси підтримуються інформаційним суспільством, комп'ютеризація якого залежить від подібної діяльності [137]. Одночасно з впровадженням гуманітарних (антропоцентричних) технологій в освіті спостерігаються тенденції для нових засад інтегративного руху процесів

гуманізації культури та суспільного життя на основі загальних демократичних засад, які вже тепер є настановчими в освітніх політиках більшості розвинених країн.

Важливо підкреслити, що впровадження в інноваційні процеси освіти гуманітарних технологій відбувається не у формально-інструментальному зрізі, а в есенційному. Не викликає заперечення думка, що «на відміну від технологій виробничих, де об'єкти і матеріал максимально незалежні один від одного, технології освіти якраз і є гуманітарними технологіями, тобто стають залежними від людини і мають справу з людським матеріалом» [262, с. 125]. Таким чином, освітні гуманітарні технології – це той сучасний інструментарій і програма навчальних практик, що сприяють розвитку мислення особистості як головній навчальній меті будь-якого інтелектуального середовища.

Ми погоджуємося з тим, що навчально-освітні гуманітарні технології поєднують у собі три сфери діяльності, пов'язаної із супроводом процесу одержання знань. Цими трьома сферами виступають управлінські, педагогічні та психологічні технології. З точки зору В. Чупрасова, «гуманітарній технології властива відкритість цілей роботи з людиною, відсутність маніпулятивності в діяльності педагога. Відкритість можливо забезпечити через прояснення сенсу спільних дій, колегіальність у формуванні та виборі цілі, пред'явлення цілей для експертизи всім зацікавленим особам, можливість їх корекції, початково закладену в алгоритм технології. В основі гуманітарної технології лежить внутрішня логіка розвитку якості, що прогнозується, а не зовнішньо формальне слідування уможлядно запланованим етапам роботи чи закономірностям гіпотетичної побудови тієї чи іншої освітньої моделі» [311]. Це свідчить про те, що гуманітарні технології не просто система гуманітарних знань про життя і діяльність окремих індивідів, спільнот, особистостей та їх взаємодій. В освітньому контексті гуманітарні технології – це спосіб забезпечення умов для професійного розвитку особистості з врахуванням її індивідуальних особливостей. Разом з тим, мова йде не тільки і не стільки про формування індивідуальної освітньої траєкторії для кожного учня, скільки про створення

унікальних комунікативних взаємодій між учнями та вчителем. Вказані взаємодії спрямовані на порозуміння, на морально-ціннісні освітні аспекти, і саме головне – на формування креативного мислення особистості.

Поява гуманітарних технологій є закономірною у зв'язку з людиновимірністю сучасного суспільства. Остання й вимагає впровадження нових способів дослідження соціальної сутності людини (способів, відповідних умовам інфосоціуму). У контексті основних факторів, які забезпечують інтеграцію освіти в соціальне та в наукове середовище, гуманітарні технології відповідають фактору комунікації. Натомість, другий фактор, яким виступає знання, забезпечується когнітивними технологіями. Останні спрямовані на розвиток інтелекту і мислення людини. Когнітивні технології визначаються «як способи і алгоритми досягнення цілей суб'єктів, що опираються на дані про процеси пізнання, навчання, комунікації, обробки інформації людиною і тваринами, на уявлення нейронауки, на теорію самоорганізації, комп'ютерні інформаційні технології, математичне моделювання елементів свідомості, ряд інших наукових напрямків, які ще недавно відносилися до сфери фундаментальної науки» [311]. Сам факт появи когнітивних технологій уможливив розвиток ряду важливих для «мережевого суспільства» концепцій, зокрема, освітніх. Так, теорію коннективізму як засадничу описову і настановчу конструкцію віртуальної освіти можна вважати такою, що ґрунтується на когнітивних технологіях. Поява такого типу технологій остаточно закріплює головні орієнтації сучасності, з урахуванням таких її особливостей, як централізація творчого людського інтелекту, мислення в способах виробництва, креативність економіки, знаннєвість інформаційно-інноваційного віртуального простору. Саме ці соціальні контексти знаходять власну підтримку при впровадженні когнітивних технологій.

Зазначимо, що когнітивні технології спрямовані на підвищення ефективності у процесі здобування інформації та знань. Такі технології покликані створювати в учнів максимально велику кількість «когнітивних схем», за допомогою яких людина сприймає інформацію. Такі схеми покликані розширити



пізнавальні та мисленнєві здібності людини, формуючи «модуси сприйняття». Не викликає сумніву, що в цілому, в процесах навчання і протягом всього життя у людини у будь-якому разі будуть створюватися когнітивні схеми. Адже «досвід, знання, навички людини, що сприймає, виявляють критичний вплив на повноту сприйняття реальних предметів і подій» [208, с. 10]. Проте безумовною креативною освітньою інновацією є ідея управління цим процесом – створення такого набору когнітивних схем, який дозволить нестандартно вирішувати ті чи інші інтелектуальні завдання, маючи широкий теоретичний, інтелектуальний та мисленнєвий інструментарій для цього. Відповідно мова йде насамперед про креативно орієнтовані технології.

Акцент на креативно мислячій особистості зумовлює актуальність антропологічного осмислення проблем сучасної освіти. Такий підхід обумовлює побудову нових освітніх стратегій, спрямованих на універсальність, гуманізацію, антропологізацію, індивідуалізацію. Сьогодні такі освітні стратегії будуються на принципах особистісно-орієнтованого підходу. Основна його ідея – це створення власного знання на основі раніше набутого досвіду, засвоєних вмінь. Відповідно, навчання – це активний пізнавальний процес, в якому учні створюють нові ідеї, погляди, що ґрунтуються на вивчених або раніше набутих фактах та поняттях. Учень відбирає і перетворює інформацію, висуває гіпотези, приймає рішення, спираючись на власні роздуми, своє бачення проблеми. У центрі пізнання перебуває проблема, яка вимагає роботи думки для її вирішення. Пізнавальна, мисленнєва діяльність індивіда дозволяє йому виходити за рамки отриманої інформації, будувати нове знання. Роль вчителя-конструктивіста, або вчителя-креатора, полягає в тому, щоб допомагати учням, стимулювати їх до самостійного мислення, нових поглядів на змістовні елементи освітнього процесу. При цьому і вчитель, і учень є співучасниками цього процесу в активному діалозі. Зміст навчання при такому підході стає відправною точкою розвитку, який не обмежується чітко встановленими рамками. У силу чого освітній процес постає як творчість, котра розуміється як мисленнєва діяльність по створенню нового знання [252, с. 310].

Креативність як орієнтація освітніх процесів в свою чергу висуває власні вимоги до освітніх інновацій. Адже з накопиченням інформації, з оперуванням знаннями, із формалізацією і стандартизацією когнітивних процесів виникає вимога до подолання їх рутинізації. Креативний поворот є логічним продовженням суспільного розвитку останнього століття. В освіті «креативного суспільства», або «суспільства знань» виникатимуть методики, спрямовані на створення найбільш сприятливих умов для розвитку творчості. Отже, «менеджмент творчості» стане повсякденним явищем. Разом з тим, для здійснення такого типу управлінської діяльності необхідно, щоб в освіті існували прогностичні підходи, які вчили б суб'єкта освіти проектувати власну діяльність. Така настанова породила особливу освітню інновацію, пов'язану з вимогою до здібностей особистості, що діє в інфосоціумі, конструювати форми соціальної практики. Такою інновацією є проектування креативної освітньої діяльності. Впроваджується проектний підхід, який виступає основоположною вимогою неперервної освіти інформаційного суспільства. Як стверджує Ю. Лях, «розвиток антропологічного підходу в останні роки не тільки дає уявлення про проектування як спосіб впливу людини на соціальну дійсність, але й дозволяє характеризувати цей підхід як фактор становлення, освіти самої людини в межах соціальної практики. У межах антропологічного підходу відбувається переосмислення сутності самої освіти: вона трактується як простір смислоутворення, людська, особистісна комунікація, гуманітарне середовище, освітня реальність, в проектуванні і створенні якої приймає участь сама людина» [178, с. 42]. У контексті такого підходу освіта постає як проектна діяльність людини, що виступає своєрідним типом її інструментальної діяльності.

У соціально-філософському, а також філософсько-антропологічному вимірі вказаний інноваційний, продуктивний підхід можна описати як важливий етап еволюції людини. Адже «якщо промислова революція вивільнила руку людини від здійснення суто механічних операцій з безпосередньої обробки предметів праці, то цілком очевидною стала специфічність інформаційної (кібернетичної в своїй основі) революції: остання звільнила мозок людини від необхідності

здійснення найпростіших рутинних управлінських операцій і тим самим істотно розширила інтелектуальний потенціал особи» [61, с. 278]. Після звільнення інтелекту від рутинної діяльності і розширення інтелектуального потенціалу особи логічним був би наступний перехід – до становлення креативно мислячої особистості. В освітньому контексті креативну особистість слід формувати з урахуванням орієнтації на проектні підходи.

Стосовно проектної діяльності, то вона виступає специфічною формою творчої, продуктивної людської діяльності, яка може бути описана у контексті пошуку способів впливу людини на соціальну та освітню практику, а також і способів розвитку власних, суто особистісних здібностей. Тим самим чином відбувається створення орієнтації, яка відповідає вимозі неперервної освіти – «вміння навчатися». Отже, проектування освіти – це універсальний підхід, його можливості відкриваються для становлення людини в інноваційній освіті та актуалізуються як уможливлення впливати на власну освіту, тобто самоосвіту, обирати її різноманітні форми, визначати власні завдання і цілі. «У філософії освіти антропологічний підхід до розуміння проектування означає визнання проектування як способу буття людини в освіті, а освіти як особливої його предметності» [178, с. 42]. Відтак проектування визнається умовою створення суб'єкта інновації, що, в свою чергу, забезпечує інноваційні процеси як в суспільстві, так і в освіті.

Зазначимо, що проектування, про яке йдеться, відповідає тим засадам парадигмальності, які є вимогою становлення інноваційної освіти. Адже передбачає конструювання єдиного, в планетарному масштабі, освітнього простору, в якому освітнє проектування є умовою становлення суб'єктної позиції учасників спільної діяльності. В силу чого створюється єдине комунікативне середовище, в якому спільна діяльність формує комунікативний інтерес, а також переорієнтовує традиційну освітню модель. Її інноваційність полягає в утворенні нової освітньої практики, автономізації освітньої системи та створенні комунікативного простору. Саме в ньому реалізовується проектна освітня модель, а разом з нею – нове проектне мислення.

Проектний, тобто креативний, продуктивний підхід є яскравим прикладом введення основних освітніх інновацій у суспільну практику, орієнтовану на поєднання здобутків освіти та педагогіки, новаціями в яких є гуманітарні та когнітивні технології. Вказані інновації потрібні освіті насамперед для того, щоб трансформувати освіту відповідно до вимог креативного суспільства, яке перебуває на етапі становлення. Необхідно враховувати, що «перш за все перед інститутом освіти виникає завдання обробки і трансляції нового типу культури – культури інформаційної. Вона повинна бути органічно вплетена в живу тканину загальнолюдської культури, культури громадянського суспільства» [310, с. 89].

Завданням освіти в даному випадку є вчасна реакція на суспільні трансформації, пов'язані з формуванням нового типу соціуму, а також – підготовка до життя саме в такому типі соціуму – наповненому інформацією, вимогливому до високих інтелектуальних здібностей людини, орієнтованому на знання і творчість. І разом з тим – орієнтовану на особистість, але особистість мислячу. Адже «власність на ключові ресурси – знання, у тому числі метатехнології, з чисто технологічних причин, у принципі, невідокремлена від володаря, від інтелекту, який їх створив» [310, с. 92]. Тому справжнє багатство, у тому числі економічне, буде перебувати не у людей, які володіють грошима, капіталом, а у людей, що володіють інтелектом, знанням, людей, які знання продукують завдяки здатності до креативного мислення.

### **5.3. Перспективи креативної особистості в параметрах інноваційних освітніх практик**

Креативні енергії «суспільства знань» обумовлюють активний пошук адекватних засобів реалізації своїх програм. Адже новітні інформаційні технології і передові філософсько-освітні дослідження формують інше відношення до самого знання. Воно починає тісно пов'язуватися з методологічними принципами і моральними імперативами, які не зводяться лише до вимог пошуку істини і

народження нового знання. Проте знання як мета і головний сенс розвитку науки і освітнього процесу в цілому й надалі буде центром навчання, а нові смисложиттєві мотиви будуть виникати в рамках нової парадигми знання. Зауважимо, що вказані мотиви формуються поступово, по мірі їх освоєння в масштабах наукових систем, які розвиваються, – нових соціальних технологій, біотехнологій, генетичної інженерії, нанотехнологій, інформаційних досягнень тощо. Саме завдяки цим процесам може виникнути новий образ знання, який необхідний для сучасного цивілізаційного процесу. Йому повинен відповісти адекватний стиль мислення.

Саме по собі мислення в найбільш загальному розумінні – це оперування образами, символами, судженнями, поняттями, ідеями, переконаннями чи намірами. Іншими словами, це особлива, творчо-інтелектуальна діяльність людини, пов'язана з символічною обробкою інформаційних повідомлень, формуванням понять, суджень, умовиводів тощо. Специфічними ознаками мисленнєвої діяльності є символічний, ідеальний характер її протікання, імпліцитність, недоступність безпосередньому спостереженню. Як процес опосередкованого, узагальненого пізнання, мислення виступає способом типізації інформації про світ, що розкриває необхідні зв'язки, властивості, тенденції розвитку об'єктів дійсності. В процесі мислення відбувається моделювання закономірних відносин елементів зовнішнього світу, якому властивий узагальнений та опосередкований характер пізнання і відображення дійсності. Внаслідок цього «людина набуває здатності до планування своїх дій та передбачення їх наслідків» [227, с. 44], – вважає О. Поліщук.

Необхідно підкреслити, що наукова, освітня діяльність визначається не лише програмами, методиками, професійністю, вимогами соціально-економічного розвитку, але й творчими можливостями мислення, яке можна назвати креативно-інноваційним. Для нас важливим є те, що вказане мислення в науковому пізнанні і освіті виступає когнітивно-інформаційним процесом, притаманним особистості в продуктивній діяльності з певними і саме їй властивими здібностями, ціннісними орієнтаціями, мотивацією тощо. Саме в такому аспекті доцільно розглядати

інноваційне мислення в освітньому процесі, в якому потрібно враховувати виклики сучасності. Зокрема, сьогодні вирішальною стала проблема «розуміння», і тому навчання взаєморозумінню виступає в якості однієї з головних цілей і завдань сучасної освіти. В цьому полягає власна духовна місія освіти: навчати розумінню між людьми як умови і гарантії інтелектуальної і моральної солідарності планетарного людства. В найбільшій мірі цьому сприяє «інноваційний спосіб мислення, який дозволяє схопити текст і контекст, індивіда і його оточення, локальне і глобальне, багатомірне, іншими словами, складне ціле, тобто умови людської поведінки. Таке всебічне осмислення дає нам можливість зрозуміти як об'єктивні, так і суб'єктивні умови поведінки» [205, с. 83], – підкреслює Е. Морен.

Необхідно враховувати, що інноваційне мислення як каталізатор освітнього процесу регулюється не лише цілями, але й цінностями. І якщо ціль (мета) відповідає на питання, *що* повинна досягти людина в процесі діяльності, то цінність відповідає на питання, *для чого* це потрібно. Якщо в основі системи сучасної освіти лежать фундаментальні науки та їх вивчення, то разом з ними неявно приймається ряд цінностей, які «співмірні з цінністю наукової раціональності і включаються в аксіологічний базис освіти. Насамперед це цінність інновацій і творчості» [263, с. 24]. Але потрібно враховувати, що дані цінності мають пріоритетний смисл не лише в рамках певного типу освіти, культури, але і завдяки культурі інноваційного мислення в пізнанні і навчанні. Адже від нього (мислення) залежить, яку систему цінностей одержить і включить в себе суб'єкт освітньо-культурного, науково-пізнавального процесу.

Підкреслимо, що через систему освіти інноваційне мислення в навчанні формує особливі стани людської свідомості – світоглядні образи, які спираються на досягнення науки (наукова картина світу, яка лежить в основі певної системи знання), пізнавальні принципи і логіку міркувань, орієнтовану на доказ і обґрунтування знань. Як показують дослідження А.Р. Лурія, ті учні, які одержали знання в контексті традиційного мисленнєвого підходу, мають великі труднощі при вирішенні тих завдань, котрі вимагають формально-логічного міркування по

схемі силогізму. Але ті з учнів, хто пройшов курс шкільного навчання на основі креативного педагогічного підходу, який ґрунтується на інноваційному мисленні, вирішували ці завдання «відносно легко» [263, с. 20].

Відкритість, творчість, креативна діяльність виступають як невід'ємні характеристики інноваційного мислення, котре є основою формування сучасної творчої особистості. Потрібно враховувати, що така особистість не повторює те, що було зроблене до неї, не адаптується до уже зробленого. Вона насправді в своєму бутті нерозривно пов'язана з інноваційною діяльністю, яка в свою чергу невід'ємна від інтелекту і наукового знання. Нагадаємо, що в системі домінуючих життєвих смислів сучасної цивілізації особливе місце займають цінності інновацій, прогресу, знання, які стають сьогодні самоцінністю.

Без сумніву, інноваційне мислення не може бути повноцінним в сучасних умовах без впливу на нього наукової раціональності, котра поширюється і на освіту. Наукова раціональність визначає зміст як освіти, так і креативного мислення в ній. Роль наукової раціональності визначається тенденціями постіндустріального розвитку, в якому вона зберігає свій високий ціннісний статус і все більше починає виконувати соціальні функції. В зазначених процесах особливе значення одержує творче (рефлексивне) мислення, котре допомагає усвідомити проблеми все більш ускладненого соціокультурного буття, проблеми якого інтенціюються на освіту і навчання. Необхідно виходити з того, що в ХХІ столітті феномен творчого мислення постає одним з найбільш важливих і актуальних явищ, котрі потребують поглибленого вивчення наукою, в першу чергу гуманітарною. Адже мислення є процесом розуміння світу, інших людей та самого себе. В процесі мислення (осмислення) особистість орієнтується на пошук зв'язків між фрагментами дійсності чи елементами цілого, фактами соціокультурного буття або феноменами «внутрішнього» світу [251]. Знання про них виступають важливим евристичним підґрунтям для посилення результативності мисленнєвих актів в освітньо-пізнавальних процесах.

Враховуючи специфіку сучасної епохи, одним з основних смислів якої є орієнтація на індивідуалізм, зазначимо, що логіка інноваційного мислення є

«необхідно суб'єктивною» [156, с. 330], оскільки починається з живого діалогу. Така логіка відрізняється від логіки традиційного педагогічного знання чи логіки усталених педагогічних відносин. В даному випадку мова йде про «логіку антропологічної інтерпретації педагогічної теорії та практики», що в свою чергу впливає на логіку мислення в навчальному процесі, яке «під впливом саморефлексії створює простір освітньо-культурної реальності» [156, с. 330]. Саме тут, звільнившись з-під усталених принципів контролю та самоконтролю, інноваційне мислення здатне стати спроможним відкривати шляхи в нове, невідоме. Звичайно, це не сприймається в якості позитиву тими, хто звик до «традиційного порядку» в освітньому процесі, що приводить до гальмування в ньому новітніх тенденцій.

Важливим є те, що антропологічний аспект «логіки інноваційного мислення» в навчанні наповнюється творчістю. Про це свідчать, наприклад, численні проекти оновлення змісту освіти і виховання за умов посттоталітарних, постіндустріальних, постсучасних трансформацій. Як приклад тут можна навести активне впровадження у вітчизняній освітньо-педагогічній теорії західноєвропейської педагогіки, педагогічних практик різних шкіл та угруповань. Логіка застосування елементів цих вчень з метою посилення креативного потенціалу інноваційного мислення в навчанні обумовлена потребами адаптації до проблем сучасного (інформаційного) суспільства.

Потрібно враховувати можливість виникнення проблемності самого інноваційного мислення як мислення творчого в педагогіці, якщо воно прагне до демонстративних форм самопрезентації, обіцяючи «максимум ефективності при мінімумі відшкодувань» [156, с. 331]. Це означає, що необхідно враховувати особливості інноваційного мислення, обумовлені його здатністю до рефлексії. Без такого врахування нові «педагогічні технології» втратять свою орієнтованість на продуктивну, логічно впорядковану навчально-освітню діяльність, стануть алогічними, що обумовить виникнення деструктивних процесів. В даному випадку мова йде про переорієнтацію інноваційного мислення на демонстративну діяльність. Характерним є те, що проти такої переорієнтації мислення в процесі



навчання застерігав Р. Штайнер, прихильник «театралізації» педагогічної діяльності та мислення. Зокрема, він попереджав, що наслідком заміни педагогічних відносин різними ролями є «поширення педагогічного кітчу» [156, с. 331]. Щоправда, небезпека непередбачуваних перетворень суттєвих смислів та інтенцій педагогічного мислення існує завжди. Його інтерпретаційні можливості містять в собі несподівані повороти та висновки. І дані «перепади» від епохи Просвітництва до сучасних постмодерних варіацій обумовлені специфікою мислення як такого.

Дана специфіка полягає в інтегративному характері інноваційного мислення в процесі навчання, яке змушене здійснювати не тільки і не стільки категоріальні синтези, а створювати сферу інтердисциплінарного знання. Однак тут виникає проблема: створити і навіть просто окреслити таку сферу (інтердисциплінарного знання) раз і назавжди є просто неможливим. Вся справа в тому, що постійно змінюються пропорції складових частин, чинників, виникають нові проблемні ситуації в «педагогічній пам'яті». Що є цілком закономірним, адже педагогічна теорія, попри всі сподівання, не завжди і не у всьому може визначити істину. І справа в даному випадку полягає в розширенні сфери її предметності, тобто предметності загальних онтологічних основ логіки інноваційного мислення і пізнання. В силу чого вирішуються принципові завдання «фундаментального перетворення професійно традиційних емпіричних» визначень предметності й предмета педагогіки» [150, с. 510] як особливої сфери теоретичної діяльності в освіті, культурі, науці.

Необхідно зауважити, що сам факт обґрунтування творчого, інноваційного мислення має важливе значення для «тієї сфери досвіду, повсякденного знання і теорії, що називається педагогікою» [150, с. 510]. Теоретичне визначення історичної зміни різних типів, способів, форм соціальної і духовно-культурної організації освітньої діяльності важливе ще й тому, що освіта сьогодні (як наука і сучасна педагогіка) «занурюється» в замкнену «на собі предметність своїх засобів, зосереджуючись на витонченій грі... загальних категорій, тим самим заманюючи самокопанням, лексичною та образною повнотою досі небувалих

інтелектуальних метафор» [150, с. 510]. Що є цілком закономірним явищем, оскільки «системи наших ідей (теорії, доктрини, ідеології) не лише підлягають помилкам, але і захищають помилки і заблудження, пов'язані з їх внутрішнім змістом. Логіка організації кожної системи ідей полягає в здійсненні супротиву тій інформації, яка в неї не вписується або яку вона не може інтегрувати. Теорії здійснюють опір нападам з боку ворожих теорій або протилежної аргументації. Хоча тільки наукові теорії відносяться до того типу знання, котре допускає можливість свого заперечення, вони все ж мають тенденцію демонструвати такий опір. Що ж стосується доктрин, які замкнені на самих собі і містять абсолютне переконання в своїй істинності, вони поза будь-якою критикою, яка розкриває помилки, що в них містяться» [205, с. 26-27], – вказує Е. Морен.

Сьогодні наука, освіта і педагогіка в цілому підсилює свою теоретичну і практичну продуктивність, звертаючись до творчих (майевтичних) функцій. Беручи участь у перевірці значимості цінності задуму, шляху й результату пошуків конкретними теоріями свого місця серед загальних визначень універсальної онтології духовної і духовно-практичної культури індивідів, вчені-педагоги в контексті філософії освіти збагачують і розширюють «онтологію» власної науки – її предмет і предметність. Тим більше, якщо йдеться про теорії, від яких перспективи і майбутнє освіти залежить безпосередньо. До них сьогодні належить і теорія креативного (творчого) мислення в педагогіці, концептуально пов'язана з методологічними рефлексіями освітнього пізнання.

Творча функція педагогіки невіддільна від усвідомлення «для себе» загальних форм освіти, які змінюються з часом, але «постійні в усіх своїх етнічних, епохальних і соціальних перетвореннях» [203, с. 40]. При цьому саме процес інноваційного мислення розкриває смисли постійного їх (перетворень) відновлення в моменти переходу від однієї форми освіти до іншої, переосмислюючи й тим поглиблюючи ієрархію переходів від загальної основи людського буття – «креативної доцільності й довільності життєдіяльності людей, які здійснюють і відтворюють свої культурні спільності – до різних способів і засобів реалізації цієї основи» [150, с. 511], – зазначає В.Г. Кремень. Педагогіка

аподиктично осмислює умови реалізації споконвічної здатності кожного індивіда бути (стати) особистістю.

Особливістю інноваційного мислення є і те, що воно враховує необхідність звернення до суб'єктивності, тобто внутрішнього світу, інших людей, яка формує своєю мотивацією їхнє співчуття, свідомість, згоду та співдію. Суб'єктивність – це установка, це схильність суб'єкта до сприйняття майбутніх подій або дій, набута схема спрямованості оцінки ситуацій, готовність до формування певної думки, заданість дії у певному напрямі. Вона зазвичай включає у себе пізнавальний, емоційно-чуттєвий та активно-перетворювальний компоненти внутрішнього («душевного») стану людини. Немає жодної здатності «душі» людини, яка б не народжувалася, не зберігалася і не розвивалася б у якості її внутрішнього суб'єктивного стану інакше, ніж у просторі взаємного спілкування. Безумовно, останнє забезпечується в першу чергу освітнім процесом. Цей простір і є умовою креативної діяльності інноваційного мислення в навчальному процесі. З його позиції визначаються постулати фундаментальної теорії освітньо-педагогічної діяльності [251].

Насамперед це стосується будь-якої соціально усталеної форми спільності людей, котра реально творить ідеальний простір своєї культури – головної умови образу їхнього життя. Одночасно й форма спільності представників різних вікових поколінь (різних професійних форм діяльності одного чи близьких вікових поколінь), так само творить простір реально-ідеальної культури. У даному випадку – освітній простір. Як і будь-яка форма духовної спільності, він поєднує всіх суб'єктів діяльності таким здійсненням справи, що забезпечує існування цієї спільності. Справа, яка поєднує людей у даній формі спільності, ставить мету забезпечити збереження, трансляцію в просторі і часі культури даної спільності (водночас – загальнолюдської культури). Це може бути здійснено лише за умови оволодіння духовною і духовно-практичною культурою тими, хто вступає в життя (чи в нову професійну діяльність). А також за активного вдосконалення своєї культури соціально активними представниками різних професій і поколінь [252, с. 312].

В результаті перед нами постає перший постулат концепції інноваційного мислення в навчальному процесі, що є виразом сучасної фундаментальної теорії освіти. Інноваційне мислення в освіті загалом обумовлене предметним полем (предметністю) педагогічної науки, котра постає реально-ідеальним простором освітнього спілкування (комунікації) поколінь і різних професійних об'єднань. Причому навіть у тому випадку, якщо воно збігається з просторами соціальних форм будь-якого іншого спілкування. Виходячи з цього, предмет інноваційного мислення – це засоби й способи творчого розуміння різних форм освітнього простору: постулати, логічні наслідки з них, конструктивні поняття окремих форм освітньої діяльності, поняття про логіку її інтелектуального сприйняття «суб'єктами педагогічної теорії та її практик та інші, із них виведені, які не виходять за межі освітньої предметності» [203, с. 41]. Не менш важливою є також і мета інноваційного мислення, яка полягає в забезпеченні «розуміння процесів педагогічної діяльності в історично різних особливих її формах» [203, с. 41-42]. Це дозволяє продуктивно спрямовувати практичні зусилля всіх її суб'єктів на ефективне формування їхніх культурних потреб розвитком евристичних (творчих) здібностей.

З нашої точки зору необхідно виходити з того, що предметом діяльності всіх суб'єктів освітньої діяльності слугує не тріада – знання, уміння і навички, а культурні потреби й творчі здібності вчителів, учнів, сім'ї і всіх тих, хто так чи інакше потрапляє в простір освітньої діяльності. Завдяки їх впливу формується потреба у своїх знаннях, а не в завчених чужих, і не стільки здатність засвоювати відпрацьовані іншими уміння і навички, скільки вміння творчо переосмислювати (перетворювати) їхні надбання. Вирішення цього завдання в першу чергу належить філософсько-освітній методології, яка забезпечує рефлексії інноваційного мислення, в просторі якого повинна розвиватися навчальна, пізнавальна і взагалі продуктивна діяльність.

Як показує аналіз теорії і практики навчально-пізнавальної діяльності, творчий підхід урізноманітнив освітньо-педагогічні проекти, навчальні курси для коледжів і університетів, посібники для викладачів і студентів, навчальну

літературу, проведення міжнародних конференцій. Вихідний поштовх руху за творче мислення дали мислителі – педагоги, філософи, насамперед мислителі-аналітики. В цілому він був підготований загальним високим рівнем філософсько-освітньої саморефлексії. Аналітичне мислення є прикладом «критичного мислення»: воно концентрується навколо вирішення проблем, є дискусійним та діалогічним, саморефлексивним стосовно власних засновків, методів, критеріїв і т.д. Зазначимо, що сама освіта традиційно розуміється як оволодіння, насамперед, «інтелектуальними аналітичними знаннями в сукупності з рецептурною інформацією, певними практичними вміннями і навичками» [200, с. 207]. Перетворення природних задатків і можливостей розуміється переважно як удосконалення раціональних процедур і операцій, а також як накопичення індивідом спеціальних знань з різних областей, які потребують рефлексивного осмислення. По суті парадигма «рефлексивної освіти» мала б висунути філософію на роль лідера в системі освітніх дисциплін, тому що жодна з них не володіє такими багатими можливостями для формування і розвитку активності мислення, його евристики, як філософія.

Аналізуючи дану ситуацію, але в інших термінах і метафорах, відомий дослідник проблем освіти Н. Луман робить висновок, що сама по собі педагогіка не може виконати своє призначення. Попри інституалізацію педагогічної науки, існування кафедр інститутів, академій, вона (педагогіка) на думку Н. Лумана, є чимось на зразок Монако: щоб забезпечувати своє існування, вона потребує «імпорту з сфери психології, соціології і, звичайно, філософії» [355, с. 38]. Щоправда, для інтеграції цих дисциплін в педагогіку потрібні відповідні зовнішні каталізатори – політичні, соціальні, культурні, і, звичайно, мисленнєві.

Потрібно зауважити, що надмірні вимоги до освітньо-педагогічної теорії і відповідні деформації у її розгляді виникають тоді, коли вона розглядається поза своєю специфічністю, коли з поля зору зникають людиновимірно обумовлені характеристики самого предмету творчого теоретизування. Якщо ж ми говоримо про людиновимірні (антропоцентричні) характеристики, то це означає звернення до пріоритету інтелекту, до пріоритету мислення. Адже освітньо-педагогічна

теорія, якщо вважати її саме такою, потребує включення в себе теорії формування людини, теорії взаємодії людини і культури, людини і суспільства, людини і політики. Отже, вже за своєю структурою освітньо-педагогічна теорія має «надскладний характер, який зберігається навіть за умов її концептуального спрощення» [156, с. 332]. А це означає підвищення ролі філософсько-освітньої методології як умови забезпечення творчого інноваційного мислення, за допомогою якого і можна зрозуміти взаємодію всіх складових компонентів освітнього процесу, його евристику.

В даному контексті важливо враховувати необхідність взаємозв'язку соціокультурного і пізнавально-педагогічного досвіду. Формування людини в умовах сучасної цивілізаційної реальності відбувається сьогодні значно складніше, ніж в попередні епохи. В цій ситуації завдяки творчому підходу сприймається суттєве, осмислюються проблемні ситуації, висувуються гіпотези. В силу чого інноваційне мислення в навчанні формує свою логіку, яка пропонує свою модель людини всупереч встановленим схемам і алгоритмам. В даному випадку стає зрозумілим включення в сферу освітньо-педагогічної діяльності результатів інших, соціокультурних сфер, про що зазначалося вище.

Без сумніву, для розвитку освітньо-педагогічних теорій і концепцій важливе значення має легітимізація проблеми особистісного (персонального) знання. Це означає здійснення «катарсису думки» через креатив інноваційного мислення. Існують різні актуальні типи мислення – ділове, наукове, релігійне, художнє, буденне, кожне з яких має власну евристику. Але мислення в освіті, як і філософське, відрізняється від них тим, що «не просто мислить, а творить форми мисленнєвості (як мистецтво творить форми чуттєвості). Мисленнєвий потенціал людини вищий, ніж сума обставин, які їй пропонує дійсність, котра могла б мати потребу в її думках» [261, с. 29]. «Розрядкою», своєрідною сублімацією цього мисленнєвого потенціалу постає педагогічна творчість у формі «чистих думок», які так само «очищають» наше мислення від будь-якої однобічності, як художній катарсис очищає емоції. Навчально-педагогічна творчість, реалізована через творче мислення (осмислення), не стільки повідомляє нам нові думки, скільки

змінює нашу свідомість, відкриває «багатомірний континуум, в якому поміщаються цілі мисленнєві світи» [261, с. 29-30]. В даній ситуації інноваційне мислення, якщо його сприймати як умову «згоди» і «незгоди», допускає те й інше, розширюючи «простір думки», включаючись тим самим в простір сучасності.

Дана обставина тим більш важлива в розумінні такої проблеми, як спроба конструктивного розвитку навчальної теорії філософією освіти. Її досвід демонструє логіку «інтелектуального підходу», який суперечить логіці метатеорії, «підриваючи» її засади. Безперечно, що «метатеорія починає чинити опір таким інтервенціям, мобілізуючи свої внутрішні та зовнішні резерви» [156, с. 333]. Тому не дивно, що ті дослідники, які намагаються підійти до вирішення проблем освіти з позицій інноваційного, креативного мислення, наштовхуються на труднощі і перешкоди. І справа тут не лише у протидіях ідеям свободи у вихованні та навчанні з боку догматизму, а й у «приреченості» творчого мислення загалом час від часу «мислити проти себе» [156, с. 333]. Як відомо, практика такого мислення є показником його зрілості. Відносно інноваційного креативного мислення, то в силу своєї змістовної ускладненості воно встановлює «дистанцію» для такого роду спроб і намагань.

Зазначене дистанціювання не можна розцінювати однозначно, зокрема як прояв консерватизму мислення в навчальному процесі. Воно обумовлене потребами самозахисту людини (людства) на різних рівнях культурної та соціальної організації. Адже соціальні експерименти завжди потребують духовно-інтелектуальної (виховної, культурної) легітимації. Наприклад, утопічне мислення характеризується посиленою виховною (педагогічною) інтенційністю. Однак мова в даному випадку йде не про залученість креативного мислення до ідеології або про перетворення виховання на службу політиків, як це прийнято показувати. Скоріше у даному випадку мова йде про позбавлення мислення в навчальному процесі формалізації. В цих обставинах доцільно згадати приклад платонівської печери, з якого слідує, що людина, йдучи по шляху одержання знань, з необхідністю повинна проходити етапи свого звільнення від звичного кола повсякденності, яке вона приймає за простір осягнення і судження, що слугує

«впорядковуюючим законодавством для всіх речей і відносин». Це – «зміна місцеперебування» і того, що в ньому присутнє як відрите, неприховане; перенавчання і призвичаєння до нової істини і форми життя» [200, с. 217]. В цілому те, що постає як «освіта» в її первісному смислі, як «керівництво до зміни всієї людини в її сутності» [302, с. 349], – писав М. Гайдеггер.

Безперечно, необхідно виходити з креативу мислення загалом, котре головним завданням навчання і пізнання вбачає не лише переконання учня (слухача, студента), не лише передавання йому своїх знань і уявлень про динамічний і разом з тим стабільний світ, а формувати свої думки, своє власне бачення і розуміння. Завдання креативного підходу – спрямовувати навчальний процес так, щоб викликати ефект згоди-незгоди, мисленнєвий катарсис, інтелектуальне усвідомлення. Учень, студент раптом усвідомлює, осягає, що можна думати і так, і по-іншому, що «мислення містить в собі протимислимість, і цим самим нескінченно розширюється сфера мислення. Кожна думка, до якої учень був підведений низкою аргументів, є тільки одна з можливостей мислення, є точкою змикання протилежних полюсів» [261, с. 72]. Але думка «виривається» із себе, щоб дати «першопоштовх» мисленнєвому «космосу», який розширюється, завдяки внутрішній напрузі, тобто ірраціональним енергіям і відчуттям. Очищаючим моментом (катарсисом) у такому сприйнятті і є «душевна мудрість», котра ні до якої «остаточної думки не може бути зведена, але вона дозволяє йти шляхом дійсного пізнання» [261, с. 29].

Підкреслимо, що креатив інноваційного мислення в освіті містить в своїй основі множину можливостей, «чистих» потенцій, котрі «обнімають» світ актуальностей. «Можливість, котра вже одного разу вибрана як рішення... знову і знову робить можливим свій власний вибір і рішення, є справжньою можливістю, дійсною можливістю. Подібна можливість відразу ж постає перед тим, хто її вибрав у своєму характері нормативності, який робить вибір обов'язковим» [261, с. 235]. Вибір, зроблений людиною завдяки інтелектуальному осмисленню і внутрішньому, ірраціональному «голосу душі», насправді виправданий не тому, що він був зроблений, а тому, що його ще можливо зробити. Рішення є хорошим і



правильним не тому, що вже одного разу було прийняте, а тому, що воно може бути знову, повторно прийняте і виконане. Будь-яка позиція виводить свою цінність і значення не з того, що вона була прийнята або може бути прийнята фактично, а лише «з можливості того, що її прийняття не робить її по суті справи неможливою» [261, с. 235].

Мова йде про те, що на відміну від наукового, політичного, морального, релігійного мислення, котре веде у світ суцього і належного у їх різноманітності, від реконструкцій емпіричного експериментування, інноваційне мислення в навчанні спрямовує освітній процес у «модус можливого». Адже завдяки креативному змісту інноваційного мислення в освітньому процесі повинні ставитись питання не заради здобуття певних відповідей на питання. Навпаки, повинні ставитись питання, які розширюють уявлення про те, що є можливим. Це – найголовніший спосіб збагачення інтелектуального уявлення. Адже процес становлення людської особистості – це «рух, який йде від можливості до можливості цієї можливості» [261, с. 27-28]. Іншими словами, інноваційне, креативне мислення сприяє розкриттю здібностей людини в її нескінченних потенціях можливості, зокрема вибору «Я» та його реалізації в модусах сучасності.

Потрібно зауважити, що будь-яка світоглядно-психологічна установка, вибір або рішення стосуються не окремо взятої людини, яка їх приймає, і тому не вичерпуються нею. Думки, почуття, діяння та всі інші визначення, в яких традиційно класифікують людські можливості, стосуються інших людей стільки ж, скільки й індивіда, якому вони належать. Отже, індивід, приймаючи можливість або перед її лицем виявляючи себе, приймає рішення не тільки щодо себе, але також і в тому ж самому акті щодо своїх відносин з іншими. Саме так можлива «освіта в її основних рисах» [205, с. 236]. В силу чого інноваційне мислення в модальності «можливості можливого» орієнтує відмовитись від найвно-пізнавального підходу до освітньої реальності. Воно проводить свою власну критично-творчу, інтелектуально-конструктивну діяльність, в силу чого

«освіта постає як здобування свободи доступу до непотаємного, або алетейї, істини» [205, с. 236].

Вказана ситуація утворює нові перспективи актуалізації духовного буття особистості, оскільки вона виявляє можливість зосередитись і виступати в якості «Я». Звідси колосальна важливість креативу інноваційного мислення – бути спроможним не тільки для пізнання або перетворення особистості як об'єкта освітнього процесу, а й для входження в інший світ, в нову епоху, яка з потенційного, можливого майбутнього стає реальністю. Причому не абстрактно-бездуховною, а наповненою смыслом. Для розуміння цих нових смислів і потрібне творче мислення. Адже процес думання, творення невід'ємний від навчального процесу. В своїй єдності вони надають освіті, а разом з нею й гуманітарно-культурному процесу вдумливої розумності, інтелектуальності, регламентують її діяльність на основі відповідних (правових, моральних тощо) норм.

Дана обставина є відображенням глибинних основ людського буття, проникнути в які можливо за допомогою розуму, на який орієнтується освіта. Адже розум, що включає в себе різні установки у всіх сферах духовно-культурного буття, опосередковує також всю освітянську діяльність. З такою ж самою необхідністю, як розум став провідною силою в освоєнні природи, у влаштуванні суспільного життя, у філософії так само сформувалися раціональні принципи освітньо-педагогічного процесу. Освіта завдяки розуму (*ratio*) підтримує людину, породжену не природою, не біологією, а в той момент, коли відбувається включення її в коло «штучної природи» (культури), яка встановлює між людьми духовні зв'язки. Освіта підтримує «існування цього культурного світу, не дає йому розпадатися на інстинкти, відтворює – світ людини – єдиний світ, в якому людина може бути людиною» [261, с. 35]. Це положення ще раз підкреслює необхідність включення в даний процес творчого, інноваційного мислення в освіті, заснованого на розумі і знанні.

Підкреслимо, що необхідність, закономірність креативного мислення в освіті зумовлена запитами часу. Зокрема, прикладом цього є філософія в її класичному варіанті, котра давала оптимістичну і позитивну оцінку знанню,

оскільки орієнтувалася на розум (інтелект, мудрість). Це знайшло вираз у відомій формулі – «розум і просвітництво». При цьому вважалося, що вироблені філософським знанням критерії оцінки поведінки людей (норми моралі), дії країн і народів (філософія історії), розвиток культури і суспільства, знання і віри є абсолютними, справедливими на всі часи, що дозволяє вносити корекцію (як мінімум смислово) в ті вчинки і дії, котрі даним критеріям не відповідають. Саме звідси випливають багато сьогоденних принципів, заснованих на «раціональному пізнанні». Як уявляється, такий підхід заснований на ідеалах класичної раціональності, яка ототожнює «освіченого» індивіда з «теоретичним суб'єктом, удосконаленого інтелектом, звільненим від природних вад та ірраціональності емпіричного суб'єкта» [205, с. 207], – вказує Л. Мікешина.

Динаміка розвитку такої класичної моделі соціокультурної реальності, створюваної раціонально орієнтованою освітою, була відносно повільною, оскільки спрямовувала людину на реалізацію тільки однієї можливості (вітально-біологічної чи традиційно-культурної). Стосовно інших явищ вона була відносно стаціонарною, «застиглою» системою, що залишалась однаковою для багатьох поколінь. В результаті освіта, навчання, педагогіка також визначалися цією одномірністю. Дана соціокультурна реальність та її світоглядно-ціннісний зміст в опрідметненій (матеріалізованій) частині була своєрідним «музеєм», який поновлювався зібранням сукупності духовних утворень у вигляді традиційної системи вищих людських цінностей, котрі завжди претендують на абсолютність. У межах такої культурної єдності духовне життя людини поставало як цілісна символічна система культурних значень, яка фіксувала певну завершеність буття людини і суспільства. Завершеність виступає, з точки зору В. Миронова, одним із «принципів локальної культури, в тому числі і на рівні утворень людського духу, що знайшли вираження у музиці, літературі, архітектурі, філософії і т.д. У всіх випадках перед нами завершене утворення» [202, с. 160]. Також завершеною була і освіта, яка «замикала» людину на стабільності, усталеності існуючих істин.

На наш погляд, вивести освіту з такого стану – сталості (догматизму), стабільності тощо – здатне головним чином творче мислення. Однак і для нього

це не просте завдання, оскільки воно, як вже вказувалося вище, може перебувати в стані «летаргічного сну». Заяви щодо «оновлення педагогічних теорій», «реформування системи освіти» тощо мають здебільш декларативний характер і нездатні мислити про себе, оскільки позбавлені комунікативної компетентності. Орієнтація на розум (раціональність), на загальнолюдські цінності, спроби відтворити у практиці виховання християнську мораль самі по собі є «шляхетними та привабливими» [156, с. 334]. Однак інноваційне мислення, пропонуючи набір високих ідеалів учням, виключає себе з виховного процесу. Відповідно до луманівської термінології, воно «виключає свій автопоезіс». Внаслідок цього відтворюється традиційна кантівська схема, за якою «не мораль ґрунтується на вихованні, а виховання на моралі». Адже завжди залишається спокуса замінити пасивний «педагогічний розум» «космічним, теософськи або антропософськи обґрунтувати антропологічну приреченість людини на виховання й освіту» [156, с. 334]. Однак така спокуса виникає при умові пасивного, «сплячого» мислення в навчанні, що не завжди спостерігається. Адже креативне мислення є, як правило, активне. А там, де творчість, там завжди пошук, рух, зміни, завжди активність та інтелектуальна енергія.

За умови «відключення» педагогічної творчості («автопоезісу» – Н. Луман), заміна її надуманими раціонально-догматичними схемами приводить до політизованих, гегельянських схем формування людини як у радикальному, так і у поміркованому варіанті. Тут і виникає «ідеал виховання». У Й. Шумпетера виховний ідеал набуває подвійного значення, розкриваючись як «одержавлення душі та одушевлення держави» [355, с. 49]. Тут ми бачимо, що для такої процедури є зайвою як фігура педагога, так і учня. А разом з ними зайвим постає не лише мислячий розум, творче мислення, але й мислення взагалі. Адже «держави» і «душа» мають йти назустріч один одному, утворюючи не категоріальний синтез, не творчий процес, не інноваційні підходи, а «життєвий симбіоз». Тобто те, що вимагає політична, економічна та інші кон'юнктури.

В зв'язку з чим виникає ситуація невизначеності (небезпеки), оскільки такого роду настанови, ідеї тощо фіксуються громадською думкою в останню

чергу. В момент таких же визначальних, екзистенційних «зустрічей» громадськість реагує однозначним схваленням. Адже виключення з дії творчого, розумно виваженого підходу створює ілюзії, що необхідні для людини («антропологічно необхідні») процеси виховання та освіти можна здійснювати при мінімальних затратах, або взагалі припиняючи фінансування. Як свідчить історія, такі начинання, малоефективні і далекі від справжньої розумної дії, залишаються безрезультативними. Але й історія нічому не навчить, доки не запрацює творче мислення в освіті» [156, с. 334], – стверджує М. Култаєва.

Вказана проблема має глобальний характер, а не лише торкається однієї країни (в даному випадку України). Пошуки способів стимуляції справді інноваційного, пошукового мислення можна простежити у сучасній західній філософській думці. Показово, що така ініціатива надходить з боку різних філософських вчень. Саме філософія завжди надає силу та життєву енергію дійсно творчому мисленню. Тим більше, пошуки оптимальних стратегій, котрі б відповідали потребам сучасного постіндустріального (інформаційного) суспільства (інформаційного світу) з властивою йому підвищеною інтенсивністю комунікативних процесів, передбачають критичне ставлення як до основних парадигм освітньо-педагогічної теорії, так і до її обґрунтування у соціальній філософії, філософії освіти та філософії загалом. В силу чого західна філософська думка, як і вітчизняна, перебуває зараз перед вибором, який «має здійснити між стратегією управління процесами освіти і виховання та їх спонтанним розгортанням» [155].

Зауважимо, що проблема парадигмальної переорієнтації теорії формування людини була поставлена західною філософією ще у середині минулого століття, а її конкретні розробки виокремили ряд питань, які і до сьогодні зберегли свій полемічний запал. Серед цих дискусій заслуговують на увагу насамперед ті, що торкаються змін у системі сучасного мислення. Але, незважаючи на розбіжність у деталях, можна помітити спільну тенденцію в загальній орієнтації різних теоретичних дискурсів. Вона визначається прагненням розглядати виховання і більш широко – формування людини – у міжкультурному, етнокультурному та

мультикультурному дискурсах. Адже «культурна різноманітність характеризує постсучасну дійсність у різних її вимірах, в тому числі і у педагогічному. Показово, що цей момент, а також продиктовані ним вимоги до педагогічної практики набувають осмислення не з гуманітарно-етичних позицій – вони монополізуються публіцистикою та ідеологією за умов виключення педагогічного мислення, – а аналізуються у постпозитивістському ключі» [156, с. 335]. Тобто в «ключі» суто формалізованого підходу.

Однак, всупереч постпозитивістському (схематично-аполітичному) аналізу потрібно зазначити, що насправді важливою є здатність педагога «супроводжувати» досвід особистих пошуків своїх учнів; здатність, «існування і розвиненість якої значною мірою обумовлюється тільки його (педагога) особистим досвідом і особистою історією власних трансцендувань, тобто креативних осяянь» [150, с. 505]. Отже, педагог повинен володіти метамовою світоглядно-духовних форм, котрі індукуються спеціальним знанням, що може вивести його із можливого скрутного становища перед лицем досвіду, накопиченого досвідом творчого пошуку.

Звернення до «постпозитивістської парадигми» можна розцінювати також і як заявку на альтернативу модернізованим варіантам «неогуманістичної традиції», які пропонують творчому мисленню, яке застосовують в навчанні, «снодійні» засоби у вигляді готового асортименту «вищих цінностей та ідеалів». Завдавати собі клопоту над їх конкретизацією начебто немає потреби в силу їх зайвості. Але тут насторожує можливе перетворення вищих цінностей на «репресивні засоби маніпулювання індивідів та мас» [155, с. 124].

Не менш вагомими є проблеми, пов'язані з технологічним станом освітньо-педагогічної науки. Адже вся друга половина ХХ ст. характеризується розробкою нових педагогічних технологій як на Заході, так і в нашій країні. Хоча ці розробки не вплинули на створення нових технологій, але сприяли удосконаленню методик у межах існуючих парадигм і практик. Разом з тим потрібно враховувати, що кожна «методика» може привести до раціоналізації, яка утворює досконалу логічну систему, засновану на дедукції або індукції. Але така раціоналізація

ґрунтується на хибних або спотворених базових елементах, тому залишається замкненою і не вступає в дискусії у випадку висунення протилежних аргументів, не турбується про емпіричну перевірку. Раціоналізація «замкнена», тоді як раціональність «відкрита». Хоча «раціоналізація витікає з тих же самих джерел, що і раціональність, вона постає одним з найбільш сильних джерел заблуджень та ілюзій» [205, с. 27], – вважає Е. Морен.

Вказані міркування засвідчують, що раціоналізована «технологічна проблематика» не переносить нас з площини логіки «педагогічного розуму до функціонального аналізу послідовності або емерджентності педагогічних дій, які ми можемо описувати за прагматичними, етичними і навіть естетичними критеріями». На рівні інноваційного мислення в освітньому процесі постає питання про можливість педагогічної технології. На емпіричному рівні, за спостереженнями Н. Лумана, її неможливо відшукати, бо «вона там не водиться» [355, с. 186]. Але насправді у педагогіці не існує технологічного контролю, немає проміжної ланки між педагогічною теорією та практикою, котра б здійснювала послідовність дій та усього того, що називається технологічним режимом (педагогічної технології). Такого, за Н. Луманом, принципово не може бути. Це пояснюється тим, що «педагогічний процес не є завершеним, замкнутим циклом, що видає готовий педагогічний продукт – досконало виховану людину, або взірць освіченості» [156, с. 336].

Відповідно до логіки креативного, інноваційного мислення в освіті, впровадження еталонів, стандартів, нормативів у сфері навчання та виховання належить до розряду «культурно необхідних фікцій». Адже оцінки успішності, дипломи з відзнакою є дуже сумнівними критеріями успішності виховних та освітніх стратегій. Духовне виробництво (а саме в його межах здійснюється виховання та освіта), не може дозволити собі таку розкіш, як технологія. Якщо ж припустити «можливість технологій, тоді кожна теорія мусить мати не тільки свій технологічний паспорт (не плутати з методичним забезпеченням!), пройти технологічні випробування, а у випадку низької ефективності відповідну

педагогічну теорію слід повернути авторам – для роботи над усуненням технологічних прорахунків» [156, с. 337], – вважає М. Култаєва.

Разом з тим потрібно зазначити, що у освітньо-педагогічній практиці потрібного не відбувається. Технологічна риторика і квазіноваторські зусилля «технологів від педагогіки» з'являються саме під час пасивності творчого мислення в освіті, яке повинно бути активним. Як слушно зауважує Н. Луман, все це є симптомом технологічного дефіциту, котрий «компенсується методологічною та методичною ініціативою» [355, с. 211]. Отже, підвищена активність у сфері методичних розробок є показником недостатньої активності творчого мислення в педагогіці. Це має негативні наслідки і для об'єктів, і для суб'єктів освітньо-навчального процесу.

Підкреслимо, що педагогічні «квазітехнологічні зусилля та ерзац-технології» демонструють зворотно-пропорціональну залежність від матеріальної бази навчально-виховного процесу. Дефіцити матеріального забезпечення (наприклад, недостатня комп'ютеризація тощо) компенсуються у надмірі кустарною методичною продукцією. Знання і навички з додатками «методичних консервантів» є дуже небезпечними у вищій школі, де студенти повинні вміти не тільки самостійно здобувати знання, а й структурувати їх. Але це також і поза силами для викладацького корпусу, якщо його мислення перебуває у стані прострації. Щоправда, «надмірні навантаження викладачів (спокуса дешевої освіти) закріплює саме таку модель. Якщо ця тенденція буде продовжуватись, навчальні заклади України можуть перетворитись на комбінати по переробці педагогічної вторинної сировини» [155, с. 123].

До песимістичного прогнозу щодо наслідків засилля ерзацтехнологій (тобто надуманих технологій) можна додати оптимістичної ноти: їх життя є недовговічним. За своєю структурою вони є «інтенціонально скороченими» цілераціональними діями, спрямованими на досягнення певних педагогічних цілей. Отже, функціональна парадоксальність ерзацтехнологій криється в їх «прагматичній абсурдності». Так, вони приречені на недовге життя. Але щоб їх створити, затрачується немало зусиль, енергії, часу. Їм в жертву приносяться



конкретні індивіди, змушені приймати участь у заходах освітньо-педагогічного експериментування. Проте абсурдність ерзацтехнологій криє у собі також і позитивне начало: відмираючи, вони відкривають дорогу іншим можливостям. Отже, готують ґрунт для пробудження інноваційного мислення у вигляді зміни теоретичних парадигм. Таким чином, «принцип фаллібілізму з повним правом можна продуктивно використати з метою стимуляції теоретичних ініціатив педагогічного мислення» [156, с. 338].

Серед вказаних ініціатив можна назвати впровадження до філософії освіти і педагогічної науки «емпіричних досліджень, котрі абстрагуються від практичного виміру свого предмету, розуміючи під виховною діяльністю лише аналітично упорядковану сукупність фактів» [355, с. 200]. Така стратегія є виправданою лише за умов прискорених темпів соціокультурних трансформацій, коли потрібно створити динамічну модель освітнього процесу у соціально нестабільному світі, яким він постає в сучасності. Невизначений шлях історичної еволюції людства є продовженням в іншій сфері невизначеного процесу розвитку космосу, який продовжує еволюціонувати, породжуючи нові утворення і здійснюючи перетворення. Сьогодні «ми прийшли до розуміння, – вказує Е. Морен, – що картина досконало впорядкованого всесвіту повинна бути замінена такою картиною, на якій світ постає грою і ставкою в діалогічній грі (в антагоністичному, загальному і додатковому відношенні) між порядком, безладом і організацією» [205, с. 27].

Поруч з окресленим підходом, певні парадигмальні зрушення демонструє також модель, котру можна описати як прагматичну взаємодію між емпіричним та герменевтичним підходами. Її формування бере початок у 70-х роках, але позитивний евристичний потенціал розкривається повною мірою лише у контексті соціально-політичних змін, обумовлених появою реалій сучасного, інформаційного світу. Серед них насамперед зазначимо ускладнення світоглядної ситуації. Вона обумовлена тим, що стан людського буття в духовних вимірах фіксує стадію його переходу від локально-стабільного до інтегративного рівня, що й усвідомлюється як необхідність активізації інноваційного мислення. Це той

«гострий» період людської історії, коли відбувається зміна духовно-культурної свідомості цивілізації. У цей момент освіта стає потрібною для всього суспільства як «культурний барометр», який повинен не тільки охарактеризувати існуючу ситуацію, але й визначити тенденції розвитку суспільства, всіх його сфер, у тому числі й сфери навчання. В силу цього освіта починає трансформуватися, в ній виділяються нові утворення. Так, на зміну раціоналістичній педагогіці приходить ірраціоналізм, на зміну об'єктивності – суб'єктивізм тощо. Виникає і починає діяти філософія культури, філософія економіки, філософія науки і т.д. Сьогодні запитом епохи стає філософія як «можливість можливого», зорієнтованої на подальший розвиток людини [252, с. 311-314]. Враховуючи зміни, які відбулися з самою людиною в результаті іншого рівня інформації та шляхів її одержання, творче мислення в освіті з нових позицій повинно охарактеризувати буття людини в світі знання.

Осмислюючи вказані реалії, філософсько-освітня думка інтенсивно працює над висуненням та обґрунтуванням положень проєктивного характеру. Творче мислення у межах такого комплексного підходу, що об'єднує на прагматичних засадах емпіричне дослідження та його інтерпретаційні моделі, претендує на подолання своєї «лінійності», стаючи багаторівневим, «нелінійним» та поліінтенційним. Головне завдання, яке постає в даному аспекті – врахувати парадигмальне оновлення освітньо-педагогічної теорії, яка починає дисциплінарний розподіл. Він має спільні риси із «субстанціональним розпадом: з одної педагогічної теорії виходять соціальна педагогіка, педагогіка вільного часу, педагогіка масової інформації тощо. У змістовному плані така дезінтегрована педагогіка доповнюється постановами емансипаторської педагогіки» [156, с. 339]. Отже, нової освітньої теорії.

Парадигмальні зрушення, які відбуваються сьогодні у всіх сферах суспільного життя, в тому числі й освіті, показують набування освітньо-навчальними процесами нових рис. «Освітній розум» (разом з філософським), збагачений досвідом грандіозних проєктів та рішучих реконструкцій, починає генерувати нове, креативне мислення в процесі одержання знань. І хоча час від

часу воно потрапляє в період пасивності, проте саме воно здатне активізувати освітній процес, надати йому життєвої сили.

## Висновки до п'ятого розділу

Проблеми пізнання, навчання, освіти належать до найважливіших в «суспільстві знань». Його актуалізація та розвиток почалися в межах сучасної філософії, концептуалізованої в постмодерністській традиції мислення. Це пов'язано в першу чергу із певними особливостями розвитку соціокультурних, моральних відносин в останні десятиліття, а також динамікою науково-технічного процесу та інформаційно-комп'ютерних технологій. Освіта сьогодні поряд з наукою, технологіями та інформацією відіграє важливу роль в перерозподілі суспільних ресурсів. Адаже з підвищенням аксіологічних та економічних цінностей інтелекту і мислення відбувається підвищення вимог і запитів до освіти. В інформаційному світі вона долає свої наявні на сьогодні кризи і вийти на перший план соціокультурного та соціоекономічного життя людини, яка наблизатиметься до нових цивілізаційних вимірів планетарного життя – ноосферного та інтелектуального за своєю сутністю. Важливим результатом сучасного освітнього процесу є його «віртуалізація». Процес віртуалізації освіти виокремлює декілька принципів: принцип креативної конвергенції, принцип етичної рефлексії, принцип комунікативного розвитку, принцип навігації та принцип інтеграції досвіду. В своїй єдності вони стимулюють діяльність пізнання та інтелекту.

В сучасному «суспільстві знань» актуалізується проблема гуманізації освіти, що стало результатом підвищення ролі особистості та інтелекту. В основі цього знаходиться фактор науки. Успішна інтеграція науки та освіти відбувається на основі двох важливих стратегій – комунікації і збереження знань. В своїй єдності вони забезпечують інноваційність навчально-освітнього процесу, що підвищує роль гуманітарно-антропологічних технологій. Їх реалізація можлива завдяки інноваційному, креативному мисленню, яке обумовлює побудову нових освітніх стратегій, спрямованих на універсальність, гуманізацію, людяність, індивідуалізацію. В контексті сучасної освіти креативно мислячу особистість потрібно формувати з урахуванням орієнтації на проектні

підходи. Вони забезпечують введення основних освітніх інновацій у суспільну практику, орієнтовану на когнітив і творчість.

Особливе місце в сучасному освітньому процесі належить гуманітарним технологіям. Вони є тим сучасним інструментарієм і програмою навчально-педагогічних практик, що сприяють розвитку креативного мислення особистості, як основній меті кожного інтелектуального простору. В освітньому контексті гуманітарні технології – це спосіб забезпечення умов для професійного розвитку особистості з врахуванням її індивідуальних особливостей. Виникнення гуманітарних технологій є закономірністю в зв'язку з людиновимірністю сучасного суспільства. Остання вимагає впровадження нових способів дослідження соціальної сутності людини.

Важливим ресурсом розвитку сучасних освітньо-педагогічних теорій і практик є інноваційне мислення. Як процес опосередкованого, узагальненого пізнання, мислення виступає способом типізації інформації про світ, що розкриває необхідні зв'язки, властивості, тенденції розвитку об'єктів дійсності. Інноваційне мислення набуває повноцінності завдяки впливу наукової раціональності, яка поширюється і на освіту. Логіка інноваційного мислення в навчанні наповнюється творчістю, що стає умовою виникнення інтердисциплінарного знання. Інноваційне мислення обумовлене предметністю педагогічної науки, котра постає реально-ідеальним простором освітньої комунікації поколінь і різних професійних об'єднань. Креативне мислення в освіті допомагає сформулювати учню свої думки, своє власне бачення і розуміння. Необхідність, закономірність креативно-інноваційного мислення в освіті зумовлена запитами сучасності. В силу чого вказане мислення в освіті з нових позицій повинно охарактеризувати буття людини в світі знань.

## ВИСНОВКИ

1. Трансформації економічного, політичного, культурного життя в контекстах глобальних вимірів демонструють новий світ життя людини як сучасність. Ситуація сучасності – це соціокультурне буття, яке перебуває в стані перманентного формування. В реальності сучасності в постійних суперечностях і конфліктах перебуває кожний соціальний феномен, взаємодіючи між собою і немовби «пронизуючи» один одного. Існування соціуму в сьогоденні утворює цілий спектр можливих векторів історичного розвитку, відкриваючи можливість реального вирівнювання світового цивілізаційного простору в напрямку до прогресу. У вимірах модернізації сучасність постає насамперед історично обумовленою еволюцією форм розуму, зміною його типів, здатності ним запитувати, критикувати і трансформувати власні основи.

2. Основою теоретичного, соціально-філософського аналізу проблеми сучасності стали методологічні рефлексії постструктуралізму, комунікативної філософії, постмодернізму, синергетичної парадигми пізнання, а також дискурси сучасної епістемології і філософії науки. Включення вказаних методологічних підходів дало змогу показати сучасність в якості потужної сили, генератора соціальних змін, котрими неможливо управляти, а наслідки яких неможливо правдоподібно передбачити. Дослідження сучасності та її інститутів спирається на креативну інтерпретацію сучасного соціального розвитку. Застосування такого підходу по визначенню його сутності і природи сприяє концептуалізації феномену сучасності. В свою чергу виробництво наукового знання обумовлює рефлексивність сучасного соціального життя, яке полягає в постійному дослідженні існуючих суспільних практик та їх реформуванні.

3. Методологічні рефлексії наукової діяльності обумовлені процесом філософського осмислення. Вловлюючи тенденції зміни універсальї культури в соціумі, виробляючи нові смисли категорій, філософія прослідковує, як при цьому змінюються смисли інших категорій. Таким способом філософія моделює можливі зміни тенденцій соціокультурної реальності як системної цілісності, що

функціонують в тій чи іншій традиції мислення. Під їх впливом трансформуються принципи та орієнтири культурної, соціальної, економічної політики, в силу чого виникла як нова система пізнання, так і нова соціокультурна реальність. Важливе місце в ній належить «рамочним способам» включення знання в нові інтелектуальні традиції. Існування нової реальності стимулює обробку і розповсюдження «рамочних» технік організації пізнавальної діяльності.

4. Постсучасна філософія засновує виклад власних концепцій і нової культури мислення з ревізії модерного проекту «просвітницького розуму». В цьому контексті запропонована низка стратегій виходу з цієї ситуації: витлумачення людини як «машини бажання», реконструкція, антропоморфізм, плюралізація раціональності, децентрація тощо. В своїй єдності вони претендують на власний, специфічний, і разом з тим новий спосіб мислення. Зміна технік і технологій мисленнєвої роботи є рефлексивним відображенням, що серйозно впливає на загальну соціокультурну ситуацію, а головне – антропологічний профіль сучасних систем пізнавальної та мисленнєвої діяльності.

5. Культура мислення та її методологічне оформлення завжди пов'язані зі зміною типу практичних завдань, які потрібно вирішувати. В неокласичний період ведучим напрямком досліджень було логіко-епістемологічне проектування наукових дисциплін і методологічних дискурсів. Надалі на базі теоретичних уявлень про комунікацію були розгорнуті технології програмування комплексних професіональних праць по вирішенню складних проблем. Через певний час центр інтересів методологічної спільноти змістився в сферу організаційного проектування, розробки концепцій і програм розвитку діяльних колективів та соціокультурних систем. Разом з тим формування корпусу технік і технологій організації мислення пов'язано зі змінами більш широкого соціокультурного контексту, його рефлексивністю.

6. Методологія когнітивної науки досліджує типи знання й способи його репрезентації. Як науку її відрізняє міждисциплінарність, використання комп'ютерної методики, дослідження феномена багатомірності знання й

пізнавальної діяльності. В якості особливого типу вона набула властивості бути «зонтом» для багатьох наук, що інтегрують зусилля й методи вчених різних спеціальностей. Перевага когнітивних методів полягає в їх сприянні досліджувати форми знань, моделювати розуміння й розпізнавати когнітивні феномени, бачити наслідки дескриптивної теорії в дії. В когнітивній науці сьогодення діалог і взаємодія різних когнітивних практик є базовим методологічним принципом, що визначає як специфіку, так і продуктивність цієї області знання, де предметом дослідження є саме знання, його багатомірність і способи репрезентації в різних сферах.

7. Якісно новим проявом сучасності стала глобалізація, яка об'єднує світ на нових умовах. В теоретичних міркуваннях ключовою для розуміння глобалізації постає її просторово-часова конфігурація. Для неї характерна турбулентність, породжена інформаційно-телекомунікаційною революцією. Глобалізація змінила як економічну, так і політичну картину світу, в якій держава виступає масштабною проекцією парадигми соціальних зв'язків. Соціоепістемологічний вимір глобалізації включає в себе соціальну ідентичність, соціальні погляди, когнітивні стилі, соціальний контроль тощо. Функціонування глобального комунікаційного простору обумовлено технологічними умовами і можливостями, а також мовою спілкування, єдиною для цього простору. Розвиток засобів інформаційних комунікацій спричинив глибоку трансформацію у сприйнятті людиною самої себе і свого місця в світі, способи її самоідентифікації. В цілому трансформації всіх форм соціального життя в контексті глобалізації демонструють новий світ життя людини.

8. Сучасна соціокультурна реальність постає в якості «світу людей» з його кризами, динамікою, кардинальними трансформаціями, і є результатом тих глибинних процесів, які відбулися в його інфраструктурі. Важливе значення для її розуміння має проблема «раціонального» та «ірраціонального» в їх співвідношенні. Проблема істинного знання ствердила себе в раціональному, яке в гносеологічному аспекті є логічно обґрунтованим знанням предмета. В ірраціональному заявляє про себе життєвий імпульс, наповнений творчою



енергією. Наявність раціонального знання визначається як раціоналістами, так і ірраціоналістами, хоча їх відношення до них різне. Ірраціональне не тотожне метафізичному, хоча і перше, і друге спрямовані на пізнання саме глибинних основ буття людини.

9. Існування глобального світу як світу сучасної цивілізації обумовлено розвитком свободи, котра активізує прогрес, його складність і неоднозначність. В ході тривалої еволюції прості форми соціокультурної, політичної, економічної самоорганізації вибудовувались в ієрархію як контрольованих (раціональних), так і спонтанних (ірраціональних) процесів, стверджуючись в умовах мінливості викликів оточуючого середовища. Виявляючи глобальні тренди і параметри порядку складної динаміки, виникає шанс втілити в життя продуктивні тенденції. До них належить проблема взаємовідношення «свободи» і «несвободи», яка корелюється з раціональними та ірраціональними процесами, що відбуваються в сучасності. Творчість як умова і результат свободи невід'ємна від знання, яке у взаємодії раціонального та ірраціонального обумовлює спонтанність соціального поступу.

10. Синтез різних когнітивних практик збагачує й перетворює традиційне уявлення про суб'єкт при зверненні до досвіду філософської герменевтики, або інтерпретації. Інтерпретативна діяльність людини невід'ємна від її буття, яке постає при умові його осмислення і витлумачення в новому вимірі. Об'єктивна потреба в тлумаченні викликана не тільки різними позиціями, «перспективами» відносно суб'єкта до світу, але й нескінченною мінливістю самого світу. Людина не виходить до світу безпосередньо, а через символізм, знакові, мовні об'єктивації – у цілому через «символічні універсуми». Вони увібрали різні області значень і задають предметні смисли, які вимагають свого тлумачення при здійсненні пізнання й мисленнєвої діяльності. Увесь світ «твориться», здобуваючи смисли, на які спирається людина, котра включається в них, проектуючи їх на реальність, діючи відповідно до них, осмислюючи й витлумачуючи їх. Сутність інтерпретації не зводиться до певної операціонально-методологічної діяльності, а виходить за її межі в сферу фундаментальних основ мислення й пізнання.

11. Інтерпретація породжує ряд проблем, серед яких можна виокремити феноменологічну історичну рефлексію, що розкривається через органічне поєднання критики історизму із критикою об'єктивізму; з'ясування «співпраці» феноменології з історією; співвідношення історизму з телеологією розуму; можливість мови як трансцендентальної історії. Проблема інтерпретації може і повинна розроблятися в традиційному логіко-методологічному, аналітичному контексті, як фундаментальному атрибуті пізнання і діяльності суб'єкта, його існування в соціокультурній реальності.

12. Включення досвіду інтерпретації в розуміння сучасності змушує переосмислити основне уявлення про пізнання, виявити обмеженість і приблизність класичної «відображаючої» парадигми мислення. В основі цієї парадигми, як відомо, лежать прийняті класичною наукою уявлення про те, що існують об'єктивні факти, які не залежать від інтерпретації, що «чисте», не спотворене забобонами й «ідолами» відображення не тільки можливе, але є умовою істинності та адекватності знання в його відповідності дійсності. Однак сьогодні доводиться приймати як даність зовсім інший «образ» пізнання й мислення, у чому й переконує досвід різних когнітивних практик, які включають процедури інтелектуальної інтерпретації та породженої нею соціоепістемної діяльності.

13. Сучасний соціокультурний процес визначається новітніми креативними концептами, до яких належать філософія постмодернізму і синергетика. В постмодернізмі відбувається радикальний розрив з традицією європейської інтелектуальної культури, заперечується все, що напрацьовано до епохи інформаційної революції. Якщо до неї була історія предметного, реального світу, то тепер починається історія інформаційної, віртуальної реальності. Постмодернізм хоче бути парадигмою, епістемою і єдиним світоглядом сучасності, включаючи в неї минуле, роблячи його заручником сьогодення. Він руйнує антропологічну доктрину модерну, зосереджуючи увагу на «профанному гуманізмі», на самовдоволеності розуму. В основу постмодерністського мислення покладена не системність пізнання, а нелінійність, творчість. Його корелятом є

принцип множинності, децентрація і синергетика. Відповідно з чим змінюються форми інституалізації теоретичної діяльності.

14. Актуалізація та концептуалізація синергетики почалася в межах постсучасної філософської традиції мислення. Це пов'язано в першу чергу із певними особливостями розвитку соціокультурних відносин в останні десятиліття, а також динамікою науково-технічного прогресу і технологій, зокрема Інтернету. Завдяки синергетичному підходу, поряд з підвищенням аксіологічних та економічних цінностей інтелекту відбувається підвищення вимог і запитів до пізнавально-навчальної діяльності, яка реалізується в освіті. В інформаційному світі вона повинна подолати наявні на сьогодні кризи і вийти на перший план соціального буття людини. Завдяки знанню людина повинна наближатися до нових цивілізаційних, планетарних вимірів життя – ноосферного та інтелектуального за своєю сутністю. В найбільшій мірі сприяє цьому освіта.

15. Освітній простір сучасності передбачає актуалізацію знання на взаємозв'язку мікро- і макрорівнів. Розвиток сучасної освіти в цілому стратегічно спрямований на становлення цілісного освітнього процесу на основі інтеграції національних освітніх програм і стратегій у контексті універсальних загальнолюдських цінностей та ідеалів. У її основі – синергетичний вимір реальності, взаємоперехід від розподілу знань до їх синтезу. Застосування синергетики уможливорює практичну реалізацію інноваційної методології в професійній підготовці сучасного індивіда, обґрунтовує необхідність відходу від догматизму минулого, пропонуючи врахування унікальності кожної людини, широкого спектру траєкторій саморозвитку особистості.

16. Інформаційно-синергетична парадигма є ефективним засобом розвитку сучасного інтелекту, а разом з ним пізнавальних рефлексій, тотожних реаліям глобального світу. Соціально-синергетичні концепції ґрунтуються на новому підході до аналізу соціуму, який можна назвати людиновимірним. Радикальна спрямованість на людину сприяє досягненню синергії суспільних процесів як всередині соціуму, так і у всіх зовнішніх відносинах. Поряд з категорією «знання» унеобхіднюється завдання поставити й актуалізувати

поняття «цінність людини», яке повинно включити в себе всі аспекти значення об'єкта для суб'єкта, і одного суб'єкта для іншого.

17. Завданням освіти є вчасна реакція на суспільні трансформації, пов'язані з формуванням нового типу соціуму, а також – підготовка до життя саме в такому типі соціуму – наповненому інформацією, вимогливому до високих інтелектуальних здібностей людини, орієнтованому на знання і творчість. І разом з тим – орієнтовану на особистість, але особистість мислячу. Адже власність на ключові ресурси – знання, метатехнології невідокремлені від інтелекту, який їх створив. Тому справжнє багатство, у тому числі економічне - у людей, що володіють інтелектом, знанням, здатністю до креативного мислення.

18. Проблеми навчання, пізнання, освіти належать до найважливіших в «суспільстві знань». Його актуалізація та концептуалізація почалася в межах сучасної філософії, що пов'язано в першу чергу із певними особливостями розвитку соціокультурних, моральних відносин, а також динамікою науково-технічного процесу та інформаційно-комп'ютерних технологій. Освіта сьогодні поряд з наукою, технологіями та інформацією відіграє важливу роль в перерозподілі суспільних ресурсів. З підвищенням аксіологічних та економічних цінностей інтелекту і мислення відбувається підвищення вимог і запитів до освіти. Важливим результатом сучасного освітнього процесу є його «віртуалізація». Процес віртуалізації освіти виокремлює декілька принципів: принцип креативної конвергенції, принцип етичної рефлексії, принцип комунікативного розвитку, принцип навігації та принцип інтеграції досвіду. В своїй єдності вони стимулюють діяльність мислення і пізнання.

19. В сучасному «суспільстві знань» актуалізується проблема гуманізації освіти, що стало результатом підвищення ролі особистості та її інтелекту. В основі цього знаходиться фактор науки. Успішна інтеграція науки та освіти відбувається на основі двох важливих стратегій – комунікації і збереження знань. В своїй єдності вони забезпечують інноваційність навчально-освітнього процесу, що підвищує роль гуманітарно-антропологічних технологій. Їх реалізація можлива завдяки інноваційному, креативному мисленню, яке обумовлює

побудову нових освітніх стратегій, спрямованих на універсальність, гуманізацію, людиновимірність, індивідуалізацію. В контексті сучасної освіти креативно мислячу особистість потрібно формувати з урахуванням орієнтації на проектні підходи. Вони забезпечують введення основних освітніх інновацій у суспільну практику, орієнтовану на когнітив і творчість.

20. В якості ресурсу розвитку сучасних освітніх теорій і практик інноваційне мислення набуває повноцінності завдяки впливу наукової раціональності. Логіка інноваційного мислення в навчанні наповнюється творчістю, що стає умовою виникнення інтердисциплінарного знання. Інноваційне мислення обумовлене предметністю педагогічної науки, котра постає реально-ідеальним простором освітньої комунікації поколінь і різних професійних об'єднань. Креативне мислення в освіті допомагає сформуванню учню свої думки, своє власне бачення і розуміння. Необхідність, закономірність креативно-інноваційного мислення в освіті зумовлена запитами сучасності. В силу чого вказане мислення в освіті з нових позицій повинно охарактеризувати буття людини в світі знань.

21. Парадигмальні зрушення, які відбуваються сьогодні у всіх сферах суспільного життя, в тому числі й освіти, показують набування освітньо-навчальними процесами нових рис. «Освітній розум» (разом з філософським), збагачений досвідом грандіозних проектів та глобальних реконструкцій, починає генерувати нове, креативне мислення в процесі одержання знань. І хоча час від часу воно потрапляє в період пасивності, проте саме завдяки йому можна активізувати освітній процес, надати йому життєвої сили.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Агацци Э. Идея общества, основанного на знаниях / Э. Агацци // Вопросы философии. – 2012. – № 10. – С. 3-19.
2. Адорно Т. Диалектика Просвещения / Т. Адорно, М. Хоркгаймер. – М.; СПб.: Ювента, 1997. – 311 с.
3. Акоф Р. Л. Основы исследования операций / Р. Л. Акоф, М, Сасиени; [Пер. с англ]. – М.: «Мир», 1971. – 536 с.
4. Алексеевский В. С. Синергетика менеджмента устойчивого развития / В. С. Алексеевский. – М.: Манускрипт, 2006. – 328 с.
5. Алиева Н. З. Становление информационного общества и философия образования [Электронный ресурс] / Н. З. Алиева, Е. Б. Ивушкина, О. И. Лантрапов. – Режим доступа: <http://www.monographies.ru/23>. – Название с экрана.
6. Ананьев Б. Г. О проблемах современного человекознания / Б. Г. Ананьев. – СПб.: Питер, 2001. – 272 с.
7. Ананьин О. И. Структура экономико-теоретического знания: Методологический анализ / О.И. Ананьин. – М.: Наука, 2005. – 244 с.
8. Андрущенко В. П. Вступ до філософії. Великі філософи / В. П. Андрущенко. – Харків: СПДФЛ Чиженко С. Ю., Тов. «РИФ», 2005. – 512 с.
9. Андрущенко В. П. Основні методологічні принципи філософської рефлексії освіти / В. П. Андрущенко // Вища освіта України. – № 3. – 2007. – С. 5-8.
10. Андрущенко В. П. Роздуми про освіту: філософія та методологія / В. П. Андрущенко. – К.: «МП Леся», 2012. – 784 с. – (Філософія освіти: пошук пріоритетів: у 7 кн.; кн. 1).
11. Андрущенко В. П. Світанок Європи: Проблема формування нового учителя для об'єднаної Європи ХХІ століття / Віктор Андрущенко. – К.: Знання України, 2011. – 1099 с.
12. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / Ф. Р. Анкерсмит. – М.: Ad Marginem, 2003. – 496 с.

13. Антоновский А. Ю. Социоэпистемология: О пространственно-временных и личностно-коллективных измерениях общества. Монография / А. Ю. Антоновский. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. – С. 191.
14. Апель К.-О. Трансформация философии / Пер. с англ. В. Куренного, Б. Скуратова / К. О. Апель. – М.: Логос, 2001. – 339 с.
15. Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Х. Арендт; Пер. с нем. и англ. В. В. Бибикина; Под ред. Д. М. Носова. – СПб.: Алетейя, 2000. – 437 с.
16. Астафьева О. Н. Преодоление оппозиционной бинарности в понимании хаоса и порядка в культуре / О. Н. Астафьева // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 385-411.
17. Баранцев Р. Г. Синергетика в современном естествознании / Р. Г. Баранцев. – М.: УРСС, 2003. – 144 с.
18. Барлоу Дж. П. Декларация Независимости Киберпространства [Электронный ресурс] / Джон Перри Барлоу. – Режим доступа : <http://www.computerra.ru/offline/1997/206/678/>. – Название с экрана.
19. Баррадори Дж. Американский философ / Дж. Баррадори. – М.: Дом интеллектуальной книги, Гнозис, 1998. – 200 с.
20. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман; пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2005. – 390 с.
21. Бауман З. Текучая современность / З. Бауман; пер. с англ. С. А. Комарова; под ред. Ю. В. Асочакова. – СПб. [и др.]: Питер, 2008. – 240 с.
22. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек; [пер. с нем. В. Сидельникова и Н. Федоровой]. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
23. Бек У. Что такое глобализация? / У. Бек; пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника; Общая ред. и послесл. А. Филиппова. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
24. Белл Д. Эпоха разобщенности: Размышления о мире XXI века / Д. Белл, В.Л. Иноземцев. – М.: Центр исследований постиндустриального общества, 2007. – 435 с.

25. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: «Медиум», 1995. – 323 с.
26. Бергсон А. Два источника морали и религии / А. Бергсон. – М.: Канон, 1994. – 384 с.
27. Бердяев Н. А. Самопознание. (Опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. – М.: Книга, 1991. – 449 с.
28. Бердяев Н. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
29. Берлин И. Философия свободы. Европа / И. Берлин; Предисловие А. Эткинда. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 448 с.
30. Бех В. П. Морфологія соціального світу: монографія / В. П. Бех. – Київ-Мюнхен: Вид-во НПУ імені Н.П. Драгоманова, 2011. – 759 с.
31. Бех В. П. Человек и Вселенная: когнитивный анализ: монография / В. П. Бех. – 2-е изд. доп. – Запорожье: Просвіта, 2007. – С. 87-94.
32. Беланова Р. А. Гуманізація та гуманітаризація освіти в класичних університетах (Україна – США): монографія / Р. А. Беланова. – К.: Центр практичної філософії, 2001. – 216 с.
33. Библер В. С. Культура и цивилизация / В. С. Библер // На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. – М., 1997. – С. 277-313.
34. Богомолов. Диалектический логос / Богомолов. – М.: Мысль, 1982. – 263 с.
35. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социальности / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург: Уральский Университет, 2000. – 96 с.
36. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М.: Культурная революция; Республика, 2006. – 269 с.
37. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. – М.: Рудомино, 1995. – 172 с.
38. Бодрийяр Ж. Соблазн / Ж. Бодрийяр. – М.: Ad Marginem, 2000. – 320 с.
39. Бойченко М. Цінності як категорія філософської освіти (соціально-філософський та філософсько-освітній ракурси) / М. Бойченко // Філософія освіти. – 2009. – № 1-2. – С. 99-108.



40. Боно Э. Серьезное творческое мышление. – М.: Изд-во Попурри, 2005. – 416 с.
41. Бубер М. Два образа веры: пер. с нем. / М. Бубер; под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лезова. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
42. Буданов В. Г. Синергетическая методология образования / В. Г. Буданов // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 174-211.
43. Буданов В. Г. Трансдисциплинарное образование в XXI веке: проблемы становления [Электронный ресурс] / В. Г. Буданов. – Режим доступа : <http://spkurdyumov.narod.ru/budanov14.html>. – Название с экрана.
44. Буева Л. П. Кризис образования и проблемы философии образования / Философия, культура, образование (материалы круглого стола) / Л. П. Буева // Вопросы философии. – 1999. – № 3. – С. 14–16.
45. Бурдье П. Практический смысл / П. Бурдье; [пер. с фр.: А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкин, Н. А. Шматко; Отв. ред. пер. и послесл. Н. А. Шматко]. – СПб.: Алетейя, 2001. – 562 с.
46. Бурдье П. Социология социального пространства / П. Бурдье. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. – 288 с.
47. Вайнгарт П. Отношение между наукой и техникой: социологическое объяснение / П. Вайнгарт // Философия техники в ФРГ. – М.: Прогресс, 1989. – 528 с.
48. Васильева Т. В. Афинская школа философии / Т. В. Васильева. – М.: Наука, 1985. – 160 с.
49. Васянович Г. П. Педагогічна етика: Навч.-метод. посібник для викладачів і студ. вищих навч. закл. / Г. П. Васянович. – Львів: Норма, 2005. – 342 с.
50. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
51. Вебер М. Критические исследования в области наук о культуре / М. Вебер // Культурология. XX век. Антология. – М.: Юрист, 1995. – 623 с.

52. Визгин В. П. Научный текст и его интерпретация / В. П. Визгин // Методологические проблемы историко-научных исследований. – М.: Наука, 1982. – С. 320-330.
53. Выготский Л. С. Мышление и речь / Л. С. Выготский. – М.: Наука, 1982. – 504 с.
54. Виндельбанд В. История философии / В. Виндельбанд; пер. с нем. – К.: Ника-Центр, 1997. – 560 с. – (Серия «Познание»; Вып. 5).
55. Висоцька О. Є. Віртуалізація соціального у постмодерному суспільстві: від раціональної до пост раціональної комунікації / О. Є. Висоцька // [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc\\_gum/vchu/N154/N154p005-014.pdf](http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/vchu/N154/N154p005-014.pdf) - Назва з екрану.
56. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного / Х.-Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1991. – 367 с.
57. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы филос. герменевтики: Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
58. Гаджиев К. С. Мировой экономический кризис: политико-культурное измерение / К. С. Гаджиев // Вопросы философии. – 2010. – № 6. – С. 3-19.
59. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П. П. Гайденко. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
60. Галкин Д. В. Проблемы образования в контексте информатизации : в поисках модели критической педагогики [Электронный ресурс] / Д. В. Галкин. – Режим доступа: <http://huminf.tsu.ru/e-jurnal/magazine/3/gal2.htm>. – Название с экрана.
61. Гальчинський А. Економічна методологія: логіка оновлення: Курс лекцій / А. Гальчинський. – К.: «АДЕФ-Україна», 2010. – 572 с.
62. Гвардини Р. Конец нового времени / Р. Гвардини // Вопросы философии, 1990. – №4. – С.127–163.
63. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель // Энциклопедия философских наук. В 3-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – 452 с. (Философское наследие).

64. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Наука, 2000. – 495 с. (Серия «Памятники философской мысли»).
65. Гегель Г. В. Ф. Философия духа / Г. В. Ф. Гегель // Энциклопедия философских наук В 3-х т. – М.: Мысль, 1977. – 471 с. (Философское наследие).
66. Гегель Г. В. Ф. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 1993. – 479 с.
67. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель; Пер. с нем.; Ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсесянц. – М.: Мысль, 1990. – 524 [2] с., 1 л. портр. – (Филос. наследие).
68. Гелбрейт Дж. К. Новое индустриальное общество / Дж. К. Гелбрейт – М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Транзиткнига»; СПб.: Terra Fantastica, 2004. – 602 с.
69. Гемпель К. Г. Логика объяснения / К. Г. Гемпель. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. – 237 с.
70. Генисаретский О. И. Деятельность проектирование и проектная культура / О. И. Генисаретский. – Режим доступа: <http://prometa.ru/olegen/publications/26>
71. Гидденс Э. Последствия современности / Э. Гидденс; [Пер. с англ. Г. К. Ольховикова; Д. А. Кибальчича; вступ. статья Т. А. Дмитрова]. – М.: «Праксис», 2011. – 352 с.
72. Гирц К. Интерпретация культур / К. Гирц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 560 с.
73. Глинчикова А. Г. Модернити и Россия / А. Г. Глинчикова // Вопросы философии. – 2007. – № 6. – С. 38-56.
74. Гомілко О. Болонська реформа: сучасні виклики університету / О. Гомілко // Філософія і методологія розвитку вищої освіти України в контексті євроінтеграційних процесів / [авт. кол.: В. Андрущенко (керівник), М. Бойченко, Л. Горбунова, В. Лутай та ін.]. – К.: Педагогічна думка, 2011. – 320 с.
75. Гомілко О. Є. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі / О. Є. Гомілко. – К.: Наукова думка, 2001. – 340 с.

76. Горбунова Л. С. Складнісне мислення як відповідь на виклик епохи / Л. С. Горбунова // Філософія і методологія розвитку вищої освіти України в контексті євроінтеграційних процесів / [авт. кол.: В. Андрущенко (керівник), М. Бойченко, Л. Горбунова, В. Лутай та ін.]. – К.: Педагогічна думка, 2011. – С. 35-49.
77. Горкгаймер М. Критика інструментального розуму / М. Горкгаймер. – К.: ППС-2002, 2006. – 282 с.
78. Гречаник О. Є. Педагогічні умови формування акмеологічної компетентності вчителя / О. Є. Гречаник // Акмеологія – наука XXI століття: розвиток професіоналізму. – К.: КМПУ імені Б.Д. Грінченка, 2008. – С. 180-183.
79. Громыко Н. Интернет, постмодернизм и современное образование / [Электронный ресурс] / Н. Громыко. – Режим доступа : <http://circleplus.ru/archive/n/27/027NGR1>. – Название с экрана.
80. Губерський Л. Філософія як теорія та методологія розвитку освіти / Л. Губерський, В. Андрущенко. – К.: «МП Леся», 2008. – 516 с.
81. Гусинский Э. Н. Введение в философию образования / Э. Н. Гусинский, Ю. И. Турчанинова. – М.: Логос, 2000. – 224 с.
82. Гуревич П. С. Категории средневековой культуры / П. С. Гуревич // Избранные труды. Средневековый мир. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 560 с.
83. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – М.: Академический Проект, 2009. – 489 с.
84. Гуссерль Э. Логические исследования. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия / Э. Гуссерль. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 752 с. – (Классическая философская мысль).
85. Делёз Ж. Логика смысла / Ж. Делёз; Пер. с фр. Я.И. Свирский. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая кн., 1998. – 296 с.
86. Делёз Ж. Что такое философия / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – М.: Инст-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 287 с.

87. Демьянков В. З. Морфологическая интерпретация текста и ее моделирование / В. З. Демьянков. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 206 с.
88. Деррида Ж. О грамматологии / Ж. Деррида. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.
89. Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. – М.: Академический проект, 2000. – 495 с.
90. Дерріда Ж. Привиди Маркса: Держава заборгованості, робота скорботи та новий Інтернаціонал / Ж. Дерріда. – Харків: ОКО, 2000. – 272 с.
91. Діалектика без аналогії / М. О. Булатов, В. П. Загороднюк та ін. – К.: Наукова думка, 1998. – 150 с.
92. Ділі Дж. Основи семіотики / Дж. Ділі. – Львів: Арсенал, 2000. – 232 с.
93. Дільтей В. Виникнення герменевтики: Додатки з рукописів / В. Дільтей // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: Хрестоматія. – К.: Ваклер, 1996. – С. 33-50.
94. Дмитриев Т. А. Сокрушительная современность Энтони Гидденса / Т. А. Дмитриев // Гидденс Э. Последствия современности. – М.: «Праксис», 2011. – С. 7-107.
95. Дридзе Т. М. Экоантропоцентрическая парадигма в социальном познании и социальном управлении / Т. М. Дридзе // Человек. – 1998. – № 2. – С. 16-20.
96. Друкер П. Эпоха разрыва: ориентиры для нашего меняющегося общества / П. Друкер. – М.: ООО «И.Д.Вильямс», 2007. – 336 с.
97. Дубницкий Д. Н. Факторы культурной мотивации / Д. Н. Дубницкий. – СПб.: Алетейя, 2009. – 334 с.
98. Дэвидсон Д. Исследования истины и интерпретации / Д. Дэвидсон. – М.: Праксис, 2003. – 448 с.
99. Д'юї Дж. Досвід і освіта / Дж. Д'юї; Пер. з англ. М. Василечко. – Львів: Кальварія, 2003. – 84 с.
100. Егоров Д. Г. Если парадигмы несоизмеримы, то почему они все-таки меняются? / Д. Г. Егоров // Вопросы философии. – 2006. – № 3. – С. 102-110.
101. Емелин В. Виртуальная реальность и симулякры [Электронный ресурс] / В. А. Емелин. – Режим доступа: <http://emeline.narod.ru/virtual.htm>.

102. Емелин В. А. Технологические соблазны информационного общества: предел внешних расширений человека / В. А. Емелин, А. Ш. Тхостов // Вопросы философии. – 2010 – № 5. – С. 84-90.
103. Єрмоленко А. М. Комуникативна практична філософія: підручник / А. Єрмоленко. – К.: Лібра, 1999. – 488 с.
104. Ефременко Д. В. Концепция общества знания как теория социальных трансформаций: достижение и проблемы / Д. В. Ефременко // Вопросы философии. – 2010. – № 1. – С. 49-61.
105. Загороднюк В. П. Бачення знання та людини у філософії Модерну та Постмодерну / В. П. Загороднюк // Філософська думка. – 2006. – № 4. – С. 3-21.
106. Згуровський М. Суспільство знань та інформації – тенденції, виклики, перспективи / М. Згуровський // Дзеркало тижня. – 2003. – №19(444) 24 травня.
107. Зинченко В.П. Аффект и интеллект в образовании / В.П. Зинченко. — М.: Тривола, 1995. – 64 с.
108. Знание о прошлом в современной культуре (материалы круглого стола) // Вопросы философии. – 2011. – № 9. – С. 3-50.
109. Зонтаг С. Мысль как страсть / С. Зонтаг. – М.: Русское феноменологическое общество, 1997. – С. 9-18.
110. Зязюн І. А. Філософія педагогічної дії: монографія / І. А. Зязюн. – К.: Черкаси: Вид. від ЧНУ ім. Б. Хмельницького, 2008. – 608 с.
111. Ільїн В. В. Апологія іраціонального. Філософія для тебе / В. В. Ільїн. – К.: Вид-во Європ. ун-ту, 2005. – 380 с.
112. Ильин В. В. Философия / В. В. Ильин. – М.: Академический проект. – 1999. – 592 с.
113. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа / И. П. Ильин. – М.: Инфтрада, 1998. – 255 с.
114. Иошкин В. К. Несвобода и свобода в рациональном осмыслении мира / В. К. Иошкин // Вопросы философии. – 2006. – № 8. – С. 15-28.

115. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Г. Йонас; Пер. з нім. – К.: Лібра, 2001. – 400 с.
116. Каган М. С. Общее представление о культуре / М. С. Каган // Введение в культурологию. Курс лекций / Под ред. Ю. Н. Солониной, Е. Г. Соколова. – СПб.; Санкт-Петербургский университет, 2003. – С. 6-14.
117. Калиновская В. Г. Треугольник знаний как фактор инновационного развития / В. Г. Калиновская, В. А. Косолапова, А. В. Прошкин // Современные наукоемкие технологии. – 2010. – № 10 – С. 118–120.
118. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / А. Камю; Пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с. – (Мыслители XX века).
119. Кант И. Критика способности суждения / И. Кант // Сочинения: в 6 т.; – Т.5. – М.: Мысль, 1966. – 564 с.
120. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – М.: Мысль, 1994. – 592 с.
121. Кант И. Трактаты и письма / И. Кант. – М.: Наука, 1980. – 708 с.
122. Капустин Б. Г. Современность – как принуждение и как свобода / Б. Г. Капустин // Вопросы философии. – 1998. – № 4. – С. 19-39.
123. Кармадонов О. А. Глобализация и символическая власть / О. А. Кармадонов // Вопросы философии. – 2005. – С. 47-56.
124. Карпов А. О. Современная теория научного образования: проблемы становления / А. О. Карпов // Вопросы философии. – 2010. – № 5. – С. 15-24.
125. Касавин И. Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания / И. Т. Касавин. – СПб.: Алетейя, 1999. – 408 с.
126. Кассирер Э. Лекции по философии и культуре / Э. Кассирер // Культурология. XX век. Антология. – М.: Юрист, 1995. – 703 с.
127. Кассирер Э. Философия Просвещения / Э. Кассирер. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. – 400 с.
128. Кассирер Э. Философия символических форм. Введение и постановка проблемы / Э. Кассирер. – М.: Форум; Инфра-М, 1998. – 344 с.
129. Кастельс М. Галактика Интернет / М. Кастельс. – Екатеринбург: У-Фактория (при участии издательства Гуманитарного университета), 2004. – 328 с.

130. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс; [Пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана]. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
131. Кемеров В. Е. Концепция радикальной социальности / В. Е. Кемеров // Вопросы философии. – 1999. – № 7. – С. 3-13.
132. Клее П. Педагогические эскизы // П. Клее. – М.: Аронов, 2005. – 72 с.
133. Клепко С.Ф. Конспекти з філософії освіти / С.Ф. Клепко. – Полтава: ПОППО, 2007. – 420с.
134. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Основания синергетики / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. – М.: Книжный дом «ЛИБРИКОМ», 2010. – 256 с. (Синергетика от прошлого к будущему).
135. Ковальова С. Інновація та модернізація в освіті / С. Ковальова // Вісник Інституту розвитку дитини. – 2011. – № 13. – С. 10-18.
136. Ковальчук В. Ю. Особистість вчителя: формування та розвиток в умовах глобалізації та інформаційної революції / В. Ю. Ковальчук. – К.: Видавництво НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008. – 221 с.
137. Когнитивный вызов и информационные технологии [Электронный ресурс] / Г. Г. Малинецкий, С. К. Маненков, Н. А. Митин, В. В. Шишов. – Режим доступа: <http://spkurdyumov.narod.ru/malmatmit.htm>. – Название с экрана.
138. Козлова О. Изменчивость и поиск устойчивости: синергетика и образование / О. Козлова // Лицейское и гимназическое образование. – 1998. – № 2. – С. 66–68.
139. Козловски П. Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия техн. развития / П. Козловски; Пер. с нем. – М.: Республика, 1997. – 240 с.
140. Компетентнісний підхід у сучасній освіті: світовий досвід та українські перспективи: Бібліотека з освітньої політики / Під заг. ред. О. В. Овчарук. – К.: “К.І.С.”, 2004. – 112 с.
141. Костина А. В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества / А. В. Костина. – М.: Изд-во ЛКИ, 2008. – 253 с.



- 142.Костина А. В. Теоретические проблемы современной культурологии: Идеи, концепции, методы исследований / А. В. Костина. – М.: Книжный дом «ЛИБРИКОМ», 2009. – 288 с.
- 143.Кравченко А. А. Архетип учителя: ідея, образ, відповідальність: монографія / А. А. Кравченко; Нац. пед. ун-т імені М. П. Драгоманова, Мін-во освіти і науки України. – Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2013. – 416 с.
- 144.Кремень В. Г. Освіта і наука в Україні – інноваційні аспекти: Стратегія, реалізація, результати / В. Г. Кремень. – К.: Грамота, 2005. – 446 с.
- 145.Кремень В. Г. Синергетика в освіті: контекст людиноцентризму: монографія / В. Г. Кремень, В. В. Ільїн; [Національна академія педагогічних наук України]. – К.: Педагогічна думка, 2012. – 368 с.
- 146.Кремень В. Г. Смысл і цінності в системі гуманітарного знання / В. Г. Кремень // Рідна школа. – 2009. – № 8-9. – С. 3-10.
- 147.Кремень В. Г., Ільїн В. В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції / В. Г. Кремень, В. В. Ільїн. – К.: Книга, 2005. – 528 с.
- 148.Кремень В. Г. Філософія: Логос, Софія, Розум /В. Г.Кремень, В. В.Ільїн. – К.: Книга, 2006. – 432 с.
- 149.Кремень В. Г. Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору / В. Г.Кремень. – К.: Педагогічна думка, 2009. – 520 с.
- 150.Кремень В. Г. Філософія національної ідеї. Людина. Освіта. Соціум / В. Г. Кремень // – К.: Грамота, 2007. – 576 с.
- 151.Кримський С. Б., Павленко Ю. В. Цивілізаційний розвиток людства / С. Б. Кримський, Ю. В. Павленко. – К.: Вид-во «Фенікс», 2007. – 316 с.
- 152.Кроче Б. Теория и история историографии / Б. Кроче. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. – 192 с.
- 153.Кудашов В. И. Конструирование инновационного варианта образования / В. И. Кудашов // Философия образования. – 2009. – № 3. – С. 5-9.
- 154.Култаєва М. Д. Амбівалентність евристичного потенціалу конструкту «суспільства знань»: резерви і перспективи оновлення змісту сучасної освіти /

- М. Д. Култаєва // Філософія і методологія розвитку вищої освіти України в контексті євоінтеграційних процесів / [авт. кол.: В. Андрущенко (керівник), М. Бойченко, Л. Горбунова, В. Лутай та ін.]. – К.: Педагогічна думка, 2011. – 334 с.
155. Култаєва М. Д. Динамічне людство, або педагогічні виклики глобалізації / М. Д. Култаєва // Людина і культура в умовах глобалізації: Зб. наук. статей. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2005. – С. 123-138.
156. Култаєва М. Д. Логіка педагогічного мислення та його аналіз / М. Д. Култаєва // Філософсько-антропологічні студії 2000. Європейський вектор та основні цінності української гуманістики. – Істина. Правда. Життя. – К.: Стилос, 2000. – С. 330-341.
157. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. – 317 [3] с. – (Philosophy).
158. Кутырёв В. А. Философия постмодернизма / В. А. Кутырёв. – Нижний Новгород: Изд-во Волго-Вятской академии государственной службы, 2006. – 95 с.
159. Кутырёв В.А. Человеческое и иное: борьба миров / В.А. Кутырев. – СПб.: Алетейя, 2009. – 264 с.
160. Купцов В. И. Образование, наука, мировоззрение и глобальные вызовы XXI века / В. И. Купцов. – СПб.: Алетейя, 2009. – 429 с.
161. Куцепал С. В. Французька філософія другої половини XIX століття: дискурс із префіксом «пост-»: Монографія / С. В. Куцепал. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2004. – 324 с.
162. Кьеркегор С. Страх и трепет: пер. с дат. / С. Кьеркегор. – М.: Республика, 1993. – 383 с. (Б-ка этич. мысли).
163. Лавриченко Н. Соціалізація і моральне становлення особистості як комплексна педагогічна проблема / Н.Лавриченко // Шлях освіти. – 2004. – № 1. – С. 11-16.
164. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьбы разума после Фрейда / Ж. Лакан. – М.: Русск. феноменологич. общ-во, 1997. – 184 с.

165. Левин Г. Д. Дискуссия / Г. Д. Левин // Исторические типы рациональности. – Т. 1. – М.: ИФРАН, 1995. – 350 с.
166. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас; Пер. с франц. А.В. Парибка. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 272 с.
167. Лекторский В. А. Субъект, объект, познание / В. А. Лекторский. – М.: Наука, 1980. – 358 с.
168. Лекторский В. А. Философия, общество знания и перспективы человека / В. А. Лекторский // Вопросы философии. – 2010. – № 8. – С. 30-34.
169. Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая / В. А. Лекторский. – М.: Наука, 2000. – 256 с.
170. Леонов В. Г. Гуманитарное образование как основа возвращения науки гуманитарной природы / В. Г. Леонов // Философия образования. – 2010. – № 1. – С. 253-258.
171. Лиотар Ж.-Ф. Заметки о смыслах «пост-» / Ж.-Ф. Лиотар // Иностранная литература. – 1994. – № 1. – С. 56-59.
172. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? / Ж.-Ф. Лиотар // Ad Marginem, 93. – М.: Ad Marginem, 1994. – 452 с.
173. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар; [Пер. с фр. Н. А. Шматко]. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
174. Ліпін М. В. Творчість в навчальному процесі / М. В. Ліпін // Формування та розвиток інтелектуально-творчого потенціалу студентів. – К.: КНТЕУ, 2012. – С. 172-198.
175. Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме: Пер. с франц. В. В. Кузнецова / Ж. Липовецки. – СПб.: Владимир Даль, 2001. – 336 с.
176. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1976. – 367 с.
177. Лукашевич В.К. Философия и методология науки: учеб. пособие / В. Л. Лукашевич. – Минск.: Совр. шк., 2006. – 320 с.

- 178.Лях Ю. Я. Проектирование как инновационный подход к воспитательно-образовательной деятельности школы / Ю. Я. Лях // *Философия образования*. – 2010. – № 1. – С. 35-42.
- 179.Майнцер К. Вызовы сложности в XXI веке. Междисциплинарное введение / К. Майнцер // *Вопросы философии*. – 2010. – № 10. – С. 84-98.
- 180.Мак-Люэн М. Галактика Гуттенберга. Сотворение человека печатной культуры / М. Мак-Люэн. – К.: Ника-Центр, 2003. – 432 с.
- 181.Мамардашвили М. Как я понимаю философию / М. Мамардашвили. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
- 182.Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности / М. К. Мамардашвили. – М.: Лабиринт, 1994. – 90 с.
- 183.Мамардашвили М. К. Стрела познания. набросок естественноисторической гносеологии / М. К. Мамардашвили. – М.: Аграф, 1995. – 293 с.
- 184.Мамардашвили М. К. Философские чтения / М. К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука классика, 2002. – 832 с.
- 185.Манхейм К. Идеология и утопия / К. Манхейм // *Диагноз нашего времени*. – М.: Юрист, 1994. – 538 с.
- 186.Манхейм К. Проблема интерпретации мировоззрения / К. Манхейм. – М.: Юрист, 1994. – 719 с.
- 187.Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма / Н. Б. Маньковская – СПб.: Алетейя, 2000. – 347 с.
- 188.Мариновська О. Я. Проектно-впроваджувальна діяльність як засіб особистісно-професійного розвитку вчителя / О. Я. Малиновська // *Акмеологія – наука XXI століття: розвиток професіоналізму*. – К.: КМПУ імені Б.Д. Грінченка, 2008. – С. 126-129.
- 189.Машталер А. А. Культура інноваційного мислення в освіті: інформація, творчість, знання: монографія / А. А. Машталер. – К.: ТОВ «Інформаційні системи», 2012. – 286 с.

- 190.Медведев В. А. О тенденциях развития методологической культуры мышления / В. А. Медведев // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С. 161-164.
- 191.Медушевский А. Н. Знание о прошлом в современной культуре (материалы круглого стола) / А. Н. Медушевский. – Вопросы философии. – М.: Наука; Российская академия наук, 2011. – № 12. – С. 8-9.
- 192.Медушевский А. Н. Когнитивно-информационная теория как новая философская парадигма гуманитарного подсознания / А. Н. Медушевский. – Вопросы философии. – 2009. – №. 10. – С. 33-39.
- 193.Межуев В. М. Идея культуры / В. М. Межуев. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 408 с.
- 194.Мельник Л. Г. Шаги к информационному обществу (вместо введения) / Л. Г. Мельник, М. В. Брюханов// Социально-экономические проблемы информационного общества: монография. – Вып. 2. – Сумы: Университетская книга, 2010. – С. 8-13.
- 195.Мельянцев В. А. Информационная революция, глобализация и парадоксы современного экономического роста в развитых и развивающихся странах / В. А. Мельянцев. – М.: Гуманитарий, 2000. – 84 с.
- 196.Меськов В. С., Мамченко А. А. Мир информации как тринитарная модель Универсума. Постнеклассическая методология когнитивной деятельности / В. С. Меськов, А. А. Мамченко // Вопросы философии. – 2010. – № 5. – С. 57-68.
- 197.Микешина Л. А., Опенков М. И. Новые образы познания и реальность / Л. А. Микешина, М. И. Опенков. – М.: Рудомино, 1997. – 240 с.
- 198.Микешина Л. А. Трансцендентальные измерения гуманитарного знания / Л. А. Микешина // Вопросы философии. – 2004. – № 1. – С. 49-66.
- 199.Микешина Л. А. Трансцендентальные измерения гуманитарного знания / Л. А. Микешина // Вопросы философии. – 2006. – № 1. – С. 55-56.
- 200.Микешина Л. А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания / Л. А. Микешина. – М.: «Канон +» РООИ Реабилитация, 2009. – 560 с.

201. Мильнер Б. З. Управление знаниями / Б. З. Мильнер. – М.: ИНФРА-М, 2003. – 177 с.
202. Миронов В. В. Современное коммуникационное пространство как фактор трансформации культуры и философии / В. В. Миронов // Вестник МГУ. – Сер. Философия. – 2006. – № 4. – С. 34-48.
203. Михайлов Ф. Т. Образование и власть / Ф. Т. Михайлов // Вопросы философии. – 2003. – № 4. – С. 31-47.
204. Михайлов Ф. Т. Перспективы гуманитаризации образования / Ф. Т. Михайлов // Избранное. – М.: Индрик, 2001. – С. 403–451.
205. Морен Э. Образование в будущее: семь неотложных задач / Э. Морен // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 24-96.
206. Мунье Э. Манифест персонализма / Э. Мунье; Пер. с франц. – М.: Республика, 1999. – 559 с.
207. Назаретян Р. История политических и правовых учений / Р. Назаретян. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. – 560 с.
208. Найссер У. Познание и реальность. Смысл и принципы когнитивной психологии / У. Найссер. – Благовещенск: БГК им. И. А. Бодуэна де Куртензи. – 1998. – 100 с.
209. Наторп Пауль. Философия как основа педагогики / Пауль Наторп // Избранные работы. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. – 384 с. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»).
210. Нейсбит Д. Мегатренды / Д. Нейсбит. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 380 с.
211. Неклесса А. И. Диалог культур и цивилизаций: понятия, реалии, перспективы / А. И. Неклесса / Режим доступа: [//http://www.gorbu.ru](http://www.gorbu.ru).
212. Неклесса А. И. Трансмутация истории / А. И. Неклесса // Вопросы философии. – 2001. – № 3. – С. 58-71.

213. Никифоров А. Л. Соотношение рациональности и свободы в человеческой деятельности / А. Л. Никифоров / Исторические типы рациональности. Т. 1. – М.: ИФРАН, 1995. – С. 280-296.
214. Ницше Ф. Воля к власти / Ф. Ницше. – М.: Республика, 1994. – 447 с.
215. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше; Пер. с нем. Е. Герцык и др. – М.: Культурная революция, 2005. – 880 с.
216. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше // М.: Эксмо-Пресс, Харьков: Изд-во «Фолио», 1998. – 1056 с. (Серия «Антология мысли»).
217. Нугаев Р. М. Смена развития научных теорий: ценностное измерение / Р. М. Нугаев // Вопросы философии. – 2002. – № 11. – С. 124-134.
218. Огурцов А. П. Постмодернизм в контексте вызовов науки и образования / А. П. Огурцов // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». – 2006. – № 1 (4). – С.3-27.
219. Огурцов А. П., Платонов В. В. Образы образования / А. П. Огурцов, В. В. Платонов // Западная философия образования. XX век. – СПб.: РХ Ги, 2004. – 520 с.
220. Оруджев З. М. Способ мышления эпохи: Философия прошлого / З. М. Оруджев. – М.: Едиториал УРСС, 2009. – 400 с.
221. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства и другие работы. Эссе о литературе и искусстве: Сб. / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Радуга, 1991. – 639 с.
222. Островерхова Н. М. Майстерність учителя в контексті акмеології / Н.М. Островерхова // Акмеологія – наука ХХІ століття: розвиток професіоналізму. – К.: КМПУ імені Б. Д. Грінченка, 2008. – С. 189-193.
223. Панарин А. С. Постмодернизм и глобализация: проект освобождения собственников от социальных и национальных обязательств / А.С.Панарин // Вопросы философии. – 2003. – № 6. – С. 16-36.
224. Платон. Государство // Платон. Собрание соч. в 4-х. Т. 3. / Пер. с. древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев. Примеч. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – 654 с. – (Филос. насл.)

225. Платон. Собрание починений в 3-х т.: Т. 3 (1) / Платон. – М.: Мысль, 1971. – 654 с.
226. Поланьи К. О вере в экономический детерминализм / К. Поланьи // «Великая трансформация» Карла Поланьи. Прошлое, настоящее, будущее. – М.: ГУ ВШЭ, 2006. – 406 с.
227. Поліщук О. П. Естетичні начала мислення / О. П. Поліщук // Практична філософія. – 2005. – № 1. – С. 43-48.
228. Попов С. Организационно-деятельностные игры: мышление в «зоне риска» [Электронный ресурс] / С. Попов. – Режим доступа: <http://www.circle.ru/kentavr/a3.html>. – Название с экрана.
229. Предборська І. Радикальна педагогіка в проблемному полі західної філософії освіти: пошуки, контексти, інтерпретації / І. Предборська // Філософія і методологія розвитку вищої освіти України в контексті євроінтеграційних процесів: [авт. кол.: В. Андрущенко (керівник), М. Бойченко, Л. Горбунова, В. Лутай та ін.] – К.: Педагогічна думка, 2011. – С. 68-93.
230. Пригожин И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Прогресс, 1986. – 465 с.
231. Пролеев С. В. Духовность и бытие человека / С. В. Пролеев. – К.: Наукова думка, 1991 – 112 с.
232. Пролеев С. В. Еліта як чинник самоорганізації соціуму / С. В. Пролеев // Еліта: витоки, сутність, перспективи. – К.: Т-во «Знання України», 2011. – С. 127-164.
233. Пролеев С. В. Криза фінансова чи цивілізаційна? / С. В. Пролеев // Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей. Матеріали Міжнародних філософсько-економічних читань (20-21 травня 2009 року, Львів) / Університет банківської справи Національного банку України; Редкол.: Відп. секретар З. Е. Скринник. – Львів, 2009. – С. 32-35.
234. Пролеев С. В. Освітній проект модерну та сучасний університет / С. В. Пролеев, В. В. Шамрай // Філософія і методологія розвитку вищої освіти України в контексті євроінтеграційних процесів: [авт. кол.: В. Андрущенко



- (керівник), М. Бойченко, Л. Горбунова, В. Лутай та ін.] – К.: Педагогічна думка, 2011. – С. 154-178.
235. Пролеев С. В. Умови легітимізаційного дискурсу та повсюдність примусу. Вступне слово / С. В. Пролеев // Філософська думка. – 2013. – № 2. – С. 5-9.
236. Психология и педагогика. Учебный курс [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://193.232.218.53/ffec/psych/psych.html>. – Название с экрана.
237. Ракитов А. И. Регулятивный мир: знание и общество, основанное на знаниях / А. И. Ракитов // Вопросы философии. – 2005. – № 5. – С. 82-93.
238. Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы / Б. Рассел. – К.: Ника-Центр, 1997. – 560 с.
239. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт // Культурология XX век. Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 69-103.
240. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт. – М.: Республика, 1998. – 413 с.
241. Риккерт Г. Философия жизни / Г. Риккерт. – К.: «Ника-Центр», 1998. – 505 с.
242. Ритцер Дж. Современные социологические теории / Дж. Ритцер. – СПб.: Алетейя, 2002. – 172 с.
243. Робуль О. М. Феноменологія класного керівництва у сучасній педагогічній теорії і шкільній практиці / О. М. Робуль // Педагогіка. Інтегрований курс теорії та історії: У 2 ч. / За ред. А. М. Бойко. – Ч. 2. – К.: ВІПОЛ, Полтава: АСМІ, 2004. — С. 449-479.
244. Роджерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека / К. Роджерс. – М.: Прогресс, 1994. – 479 с.
245. Розанов Ф. И. Информационный обмен как основа образования будущего / Ф. И. Розанов // Философия образования. – 2010. – №1. – С.60-64.
246. Розин В. М. Философия образования: Этюды-исследования / В. М. Розин. – М.: Издательство Московского психолого-социального института; Воронеж: издательство НПО «МОДЭК», 2007. – 576 с.
247. Ролз Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз. – Новосибирск: изд-во НГУ, 1995 – 532 с.

- 248.Рорти Р. Философия и зеркало природы / Р. Рорти. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. – 320 с.
- 249.Росс Л., Нисбетт Р. Человек и ситуация. Уроки социальной психологии / Л. Росс, Р. Нисбетт. – М.: Добросвет, 1999. – 429 с.
- 250.Ростова Н. Н. Хаос и форма в структуре субъективности / Н. Н. Ростова // Философия хозяйства. – 2013. – № 2 (86). – С.161-182.
- 251.Сакун А.В. Евристика сучасності: знання, інновація, творчість [монографія] / А.В. Сакун. – К.: Книга, 2015. – 352 с.
- 252.Сакун А.В. Етос освіти в просторі «суспільства знань» [монографія] / А.В. Сакун. – Донецьк.: Дон НУЕТ, 2013. – 263 с.
- 253.Самохвалова В. И. Творчество и энергия самоутверждения / В. И. Самохвалова // Вопросы философии. – 2006. – № 5. – С. 34-46.
- 254.Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр; Пер с фр., предисл., примеч., В. И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
- 255.Сартр Ж.-П. Проблемы метода / Ж.-П. Сартр. – М.: Республика, 1994. – 240 с.
- 256.Сегеда Н. А. Акмеологічна сутність професійної самореалізації учителя / Н. А. Сегеда // Акмеологія – наука ХХІ століття: розвиток професіоналізму. – К.: КМПУ імені Б.Д. Грінченка, 2008. – С. 213 – 216 с.
- 257.Семёнова Н. Н. Инновационная политика в контексте глобализации / Н. Н. Семёнова // Альманах «Наука. Инновации. Образование». – 2009. – Вып. 8. – С.18-33.
- 258.Сенько Ю. Г. Образование: обращенность в будущее / Ю.Г.Сенько // Alma mater. – 2006. – №3. – С. 3-9.
- 259.Силичев Д. А. Социальные последствия перехода от индустриализма и модерна к постиндустриализму и постмодерну / Д. А. Силичев // Вопросы философии. – 2005. – № 7. – С. 3-20.
- 260.Сисоева С. О. Освіта як об'єкт дослідження / С. О. Сисоева // Шлях освіти. – 2011. – № 2 (60). – С. 5-10.

261. Скотний В. Г. Філософія освіти: екзистенція ірраціонального в раціональному / В. Г. Скотний. – Дрогобич: Вимір, 2004. – 348 с.
262. Соломин В. П. Гуманитарные технологии как инновация в образовании / В. П. Соломин // Вестник ТГПУ. – 2011. – Вып. 4 (106). – С. 124-127.
263. Степин В. С. Проблема аксиологического базиса современного образования / В. С. Степин / Философия, культура, образование (материалы «круглого стола»). – Вопросы философии. – 1999. – № 3. – С. 20 - 24.
264. Степин В. С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность / В. С. Степин // Вопросы философии. – 2003. – № 8. – С. 5-20.
265. Степин В. С. Теоретическое знание / В. С. Степин. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 744 с.
266. Степин В. С. Философия и эпоха цивилизационных перемен / В. С. Степин // Вопросы философии. – 2006. – № 2. – С. 16-26.
267. Степин В. С. Философия науки и техники [Электронный ресурс] / В. С. Степин, В. Г. Горохов. – Режим доступа : <http://www.philosophy.ru/library/fnt/10.html>. – Название с экрана.
268. Сычева С. Г. Проблема символа в философии / С. Г. Сычева. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2000. – 197 с.
269. Тейлор Э. Первобытная культура / Э. Тейлор. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
270. Тиллих П. Систематическая теология / П. Тиллих. – М.-СПб.: Университетская книга, 2000. – Т.3. – С. 308-319.
271. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории / А. Дж. Тойнби. – М., – СПб.: Прогресс-Ювета, 1996. – 736 с.
272. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада / Е. А. Торчинов. – СПб.: Азбука-классика: Петербург. Востоковедение, 2003. – 453 с.
273. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М.: АСТ, 1999. – 784 с.
274. Трофимова Е. А. От ноосферы к техносфере: нарастание насилия / Е. А. Трофимова // Образование и насилие. Сборник статей / Под ред. К.С.

- Пигрова. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского Государственного Университета, 2004. – 268 с.
275. Тульчинский Г. Л. Новая антропология: личность в перспективе постчеловечности / Г. Л. Тульчинский // Вопросы философии. – 2009. – № 4. – С. 41-56.
276. Тульчинский Г. Л. О природе свободы / Г. Л. Тульчинский // Вопросы философии. – 2006. – № 4. – С. 17-31.
277. Турен А. Повернення дієвця / А. Турен. – К.: Альтерпрес, 2003. – 320 с.
278. Уайт Л. А. История, эволюционизм и функционализм как три типа интерпретации культуры / Л. А. Уайт. – СПб.: Унив. кн., 1997. – 727 с.
279. Уайтхед А. Н. Символизм, его смысл и воздействие / А. Н. Уайтхед. – Томск: Водолей, 1999. – 383 с.
280. Федорова Т. В. Инновационный аспект компетентностного подхода в контексте подготовки специалиста / Т. В. Федорова // Философия образования. – 2010. – №1. – С.12-18.
281. Федотова В. Г. Неклассические модернизации и альтернативы модернизационной теории / В. Г. Федотова // Вопросы философии. – 2002. – № 12. – С. 3-21.
282. Федотова В. Г. Социальные инновации как основа процесса модернизации общества / В. Г. Федотова // Вопросы философии. – 2010. – № 10. – С. 3-16.
283. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд. – М.: Наука, 1986. – 542 с.
284. Феномен інновації: освіта, суспільство, культура: монографія / авт. кол.: В. Г. Кремень, В. В. Ільїн, С. В. Пролєєв; за ред. В. Г. Кременя; Ін-т обдар. дитини АПН України. – К.: Пед. Думка, 2008. – 470 с.
285. Филиппов В. М. Место фундаментального естественнонаучного образования в новой образовательной парадигме / В. М. Филиппов // Вестник РУДН. – Серия: Фундаментальное естественнонаучное образование. – 1995. – № 1 – С. 5-7.
286. Філософія. Світ людини: Кол. Монографія. – К.: Наукова думка, 1999. – 220 с.

287. Философия в современной культуре: новые перспективы (Материалы «Круглого стола») // Вопросы философии. – 2004. – № 4. – С. 3-57.
288. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. / В. Франкл / Общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева; – М.: Прогресс, 1990. – 368с.
289. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – М.: Республика, 1994. – 635 с.
290. Фромм Э. Бегство от свободы / Эрих Фромм; пер. с англ. А. Лактионова. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. – 284 с.
291. Фромм Э. Иметь или быть / Эрих Фромм; Пер. с англ. / Общ. ред. и посл. В. И. Добренъков. – М.: Прогресс, 1990. – 336 с.
292. Фуко М. Археология знания / М. Фуко. – К.: Ника-центр, 1996. – 208 с.
293. Фуко М. Безумие, отсутствие творения / Фуко М., Юнг К. Матрица безумия. – М.: ООО Издательство АСТ, 2007. – С. 121-154.
294. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 576 с.
295. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко // СПб.: А-сад, 1994. – 406 с.
296. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма; пер. с англ. М. Б. Левина. – М.: АСТ: Ермак, 2005. – 588 с. – (Philosophy).
297. Хабермас Ю. Демократия, Разум, Нравственность / Ю. Хабермас. – М.: Наука, 1992. – 176 с.
298. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 81-92.
299. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб.: Наука, 2000. – 739 с.
300. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / Ю. Хабермас. – М.: Праксис, 2007. – 208 с.
301. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас; [Пер. с нем]. – М.: Изд-во «Весь Мир», 2003. – 416 с.

302. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер с нем. / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
303. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.
304. Хаткевич С. П. Коммуникативные трансформации образования – ответ коммуникативной онтологии современной социальности / С. П. Хаткевич // Известия Томского политехнического университета. – 2007. – № 7. – С. 42-44.
305. Холодная М. А. Психология интеллекта: Парадоксы исследования / М. А. Холодная. – СПб.: Питер, 2002. – 272 с.
306. Холтон Дж. Тематический анализ науки / Дж. Холтон. – М.: Прогресс, 1981. – 384 с.
307. Хома О. И. Истина и очевидность: симптоматологическое мышление в философии модерна / О. И. Хома. – Вінниця: «УНІВЕРСУМ-Вінниця», 1998. – 259 с.
308. Храмова В. Л. Культурологические образы науки в постпозитивизме / В. Л. Храмова // Софія. Культурологічний журнал. – 2011. – № 11. – С. 14-59.
309. Хьюбнер К. Истина мифа / К. Хьюбнер. – М.: Наука, 1966. – 448 с.
310. Цегольник П. А. Концепции опережающего образования: (образование XXI века как сфера опережающего развития) / П. А. Цегольник. – Хмельницкий: ХНУ, 2009. – 309 с.
311. Чупрасова В. И. Современные технологии в образовании [Электронный ресурс] / В. И. Чупрасова. – Режим доступа: <http://bibliofond.ru/view.aspx?id=37503>. – Название с экрана.
312. Швейцер А. Культура и этика / А. Швейцер; Пер. с нем. Н. А. Захарченко и Г. В. Колшанского. Общая ред. и пред. В. А. Карпушина. – М.: Прогресс, 1973. – 343 с.
313. Швырев В. С. О деятельностном подходе к истолкованию «феномен человека» (попытка современной оценки) / В. С. Швырев // Вопросы философии. – 2001. – № 2. – С. 109-116.
314. Шевчук Д. Надзвичайний стан і межі політичного: соціального-філософський аналіз / Д. Шевчук // Філософська думка. – 2013. – № 2. – С. 82-92.

315. Шелер М. Сутність моральної особистості / М. Шелер // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрям. Хрестоматія. К.: Ваклер, 1996. – С. 10-30.
316. Шопенгауер А. Афоризмы и истины / А. Шопенгауер. – М.: ЭКСМО-Пресс, Харьков: Фолио, 2000. – 733 с.
317. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр. – М.: Московский клуб, 1992. – 395 с.
318. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. – Т. 1. – М.: Мысль, 1993. – 666 с.
319. Штер Н. Мир из знания / Н. Штер // Социологический журнал. – 2002. – № 2. – С. 30 - 35.
320. Шустерман Р. Мыслить через тело: гуманитарное образование / Р. Шустерман // Вопросы философии. – 2006. – № 6. – С. 52-67.
321. Щедровицкий П. Г. Изменения в мышлении на рубеже XXI столетия: социокультурные вызовы / П. Г. Щедровицкий // Вопросы философии. – 2007. – № 1. – С. 36-54.
322. Щедровицкий П. Г. О методе исследования мышления / П. Г. Щедровицкий. – М.: Фонд «Институт развития им. Г. П. Щедровицкого», 2006. – 600 с.
323. Эко У. Не надейтесь избавиться от книг / У. Эко, Ж.-К. Каррьер. – М.: Симпозиум, 2010. – 336 с.
324. Эко У. От Интернета к Гуттенбергу : текст и гипертекст [Электронный ресурс] / У. Эко. – Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/eco/internet.html>. – Название с экрана.
325. Эко У. Открытое произведение. Формы и неопределенность в современной поэтике / У. Эко. – СПб.: Петрополис, 2004. – 384 с.
326. Эпштейн М. Информационный взрыв и травма постмодерна / М. Эпштейн // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.philosophy.ru/library/epstein/epsht.html>. – Название с экрана.
327. Эпштейн М. Постмодерн в России. Литература и теория / М. Эпштейн. – М.: Издание Р. Элинина, 2000. – 288 с.

- 328.Эпштейн М. Delut de siècle. От пост- к прото-. Манифест нового века / М. Эпштейн, 2001. – № 5. – С. 190 - 197.
- 329.Юлина Н. С. Программа «Философия для детей» и профилактика деструктивного поведения молодежи / Н. С. Юлина / Философия, культура и образование (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1999. – № 3. – С. 36-42.
- 330.Юнг К. Г. Сознательное и бессознательное / К. Г. Юнг. – СПб.: Алетейя, 1997. – 544 с.
- 331.Язык и интеллект: Монография. – М.: Праксис, 1996. – С. 185-229.
- 332.Янков В. А. Эскиз экзистенциальной истории / В. А. Янков // Вопросы философии. – 1998. – № 6. – С. 3-33.
- 333.Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс; Пер. с нем. – М.: Республика, 1991. – 527 с.
- 334.Adamben G. Wyjatkow stan / G. Adamben. – Krakov: Korporacja Halart, 2008. – 282 p.
- 335.Apel K.-O. Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico / K.-O. Apel – Bown, 1963. – 245 p.
- 336.Berger P. Sociology: a Disinvitation? / P. Berger // Society, 1992. – Vol. 30. – P. 14 - 22.
- 337.Berger P. The Cultural Dynamics of Globalization / P. Berger. – New York: Oxford University Press, 2002. – 320 p.
- 338.Boudrillard J. The Spirit Terrorism / J. Boudrillard. – London – New York: Vesso, 2002. – P. 8-14.
- 339.Bourdien P. Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste / P. Bourdieu. – Lion-olon: Routledge, 1984. – 467 p.
- 340.Bourdien P. Language and Symbolic Power / P. Bourdieu. – Cambridge, Harward University Press, 1991. – 170 p.
- 341.Bourdien P. Social Space and Symbolic Space: Toward a Japanese Reading of Distinction / P. Bourdieu. – Poetics Today. – 12.4.1991. – 629 p.



342. Dave R. H. Foundations of Lifelong Education: Some Methodological Aspects / R. Dave. – In: Foundations of Lifelong Education. – Hambourg, 1976. – 34 p.
343. Derrida J. L'écriture et difference. – P., 1967. – P. 23-24.
344. Easthope A. Poetry and phantasy. – Cambridge, 1989. – P. 187-188.
345. Gary S. Becker. Human Capital. – Chicago: University of Chicago Press, 1993. – 390 p.
346. Giddens A. Runaway World: How Globalisazation is Reshaping Our Lives / A. Giddens. – New York: Routledge, 2000. – 160 p.
347. Giroux H.A. Border Pedagogy and the Politics of Postmodernism / Henry A. Giroux // Social Text. – 1991. – № 28. – P. 51-67.
348. Gray J. Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age / J. Gray. – L. – N.Y.: Routledge, 1995. – 245 p.
349. Green N. How Everyday Life Became Virtual Mundane work at the juncture of production and consumption / N. Green // Journal of Consumer Culture 2001 SAGE Publications (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi). – Vol. 1(1) – P. 73-92.
350. Laclau E. New Reflections on The Revolution of Our Time. – London: Verso, 1990. – P. 172-173.
351. Landsberg-Rodriguez D. Wici-Constituationalism [Electronic source] / D. Landsberg-Rodriguez. – Access mode: <http://www.tnr.com/article/politics/75150/wiki-constitutionalism>. – Title from the monitor.
352. Lefort C. The Political Forms of Modern Society / C. Lefort. – Cambridge: Polity Press, 1986. – 305 p.
353. Llosa M. V. «The Culture of Liberty» / M. V. Llosa. – Foreign Policy, January-February, 2001.- P. 14-28.
354. Luhman N. Soziologie des Risikos / N. Luhman. – B. I. Y. de Quuyter, 1991. – 148 p.
355. Luhmann N., Schorr K. Reflexions probleme im Erziehungssystem / N. Luhman. – Frankfurt. a. M. – 1988. - 214 p.

356. Mainzer K. *Thinking in Complexity: The Complex Dynamics of Matter, Mind and Man* / K. Mainzer. – Berlin: Springer-Verlag, 1994. – 329 p.
357. Nyiri L. *Knowledge-based society and its impact on Labour-market values* / L. Nyiri // *Society and economy*. – Budapest, 2002. – Vol. 24. – № 2. – P. 201 - 210.
358. Parekh B. *Contemporary Political Thinkers* / B. Parekh. – Oxford: Martin Robertson, 1982. – P. 190-196.
359. Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature* / R. Rorty. – Princeton, 1979. – 232 p.
360. Rosenay J. *Turbulence in World politics* / J. Rosenay. – L., 1990. – 185 p.
361. Saldivar R. *Figural language in the novel: The flowers of speech from Cervantes to Joyce*. – Princeton, 1984.
362. Sandkühler H.J. *Kritik der Repräsentation. Einführung in die Theorie der Überzeugungen, der Wissenskulturen und des Wissens* / Hans Jörg Sandkühler. – Frankfurt am Main, 2009. – 280 s.
363. Simmel G. *Soziologie. Untersuchungen über die Forten der Vergesellschaftung* / G. Zimmel. – Berlin, 1980. – 528 p.
364. Sloterdijk P. *Du musst dein Leben ändern* / P. Sloterdijk. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2009. – 723 s.
365. Stichweh R. *Die Weltgesellschaft* / Rudolf Stichweh. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2000. – 275 s.
366. Taylor C. *Modernity and the Rise of the Public Sphere* / C. Taylor. - In.: *The Tanner Lectures on Human Values*, 14. Salt Lake City: Univ. of Utah Press, 1995. – P. 205-220.
367. Treml A.K. *Allgemeine Pädagogik. Grundlagen, Handlungsfelder und Perspektiven der Erziehung* / Alfred K. Treml. – Stuttgart ; Berlin ; Köln : Kohlhammer. 2000. – 304 s.
368. Treml A.K. *Das alte und das Neue. Erziehung zur Kreativität aus evolutionstheoretischer Sicht* / Alfred K. Treml // Treml Alfred K. (Hrsg.) *Das Alte und das Neue. Erziehung zur Kreativität aus evolutionstheoretischer Sicht*. – Münster, 2004. – S. 67–79.

369. Welsch W. Unsere postmoderne Moderne / Wolfgang Welsch. – Berlin: Akad. Verlag, 1993. – 344 s.
370. William Easterly. The Elusive Quest for Growth. – Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001. – 342 p.
371. Willke H. Atopia. Studien zu atopischen Gesellschaft / H. Willke. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2001. – 263 s.
372. Winch C. Developing Critical Rationality as a Pedagogical Aim // Journal of Philosophy Education. – 2004. – Vol. 38. – № 38. – № 3.- s. 467-480.