

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ ПЕДАГОГІЧНИХ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ОБДАРОВАНОЇ ДИТИНИ НАПН УКРАЇНИ

СИНЕРГЕТИКА І ТВОРЧІСТЬ

За редакцією
В. Г. КРЕМЕНЯ

КИЇВ
2014

УДК 140.8+159.954.4

ББК 87.251.2+88.4

С38

*Рекомендовано до друку Вченою радою
Інституту обдарованої дитини НАПН України
(протокол № 3 від 26.03.2014 р.)*

Рецензенти: *М. І. Бойченко*, доктор філософських наук, професор;
В. Л. Осецький, доктор економічних наук, професор; *В. В. Рибалка*, доктор
психологічних наук, професор

Авторський колектив: *В. Г. Кремень*, доктор філософських наук,
професор, академік Національної академії наук України, академік Націо-
нальної академії педагогічних наук України – вступне слово, розділ 1;
В. В. Ільїн, доктор філософських наук, професор – розділ 2; *Ф. П. Власен-
ко*, кандидат філософських наук – розділ 3; *М. В. Ілляхова*, кандидат
філософських наук – розділ 4; *А. А. Ільїна*, доктор філософських наук,
доцент – розділ 5; *Г. В. Ільїна*, кандидат філософських наук – розділ 6;
М. В. Ліпін, кандидат філософських наук, доцент – розділ 7; *О. В. Твер-
довська*, кандидат філософських наук – розділ 8; *Л. І. Ткаченко*, кандидат
педагогічних наук – розділ 9; *В. В. Шамрай*, кандидат філософських
наук, старший науковий співробітник – розділ 10; *О. О. Шморгун*, канди-
дат філософських наук, доцент – розділ 11

Відповідальна за випуск – *О. В. Твердовська*

С38 Синергетика і творчість : монографія / За ред. В. Г. Кременя. – К. :
Інститут обдарованої дитини, 2014. – 314 с.

ISBN 978-966-2633-31-3

У монографії проаналізовано творчий процес як відкриту, динамічну, коге-
рентну систему, що має здатність до саморозвитку. Творчість можна подати не
лише як цілісну, а й складну (комплексну) систему, що здатна переходити від
хаосу множини ідей до впорядкованості творчого здійснення. Саме в контексті
наповнення новим змістом поняття хаосу, як деякої надскладної впорядкованос-
ті, що існує неявно, потенційно і може реалізуватися у багатоманітті впорядко-
ваних структур, виявляється методологічна значущість синергетики.

Монографія орієнтована на фахівців у галузі філософії, педагогіки, психоло-
гії, всіх, хто цікавиться проблемами синергетичного мислення як умовою твор-
чості в парадигмі людиноцентризму.

ISBN 978-966-2633-31-3

УДК 140.8+159.954.4

ББК 87.251.2+88.4

© Кремень В. Г., Ільїн В. В., Власенко Ф. П. та ін., 2014

© Інститут обдарованої дитини НАПН України, 2014

ЗМІСТ

Вступне слово	6
Розділ 1. ЦІННІСНІ СМИСЛИ ОСВІТНЬОГО ПРОЦЕСУ В СИНЕРГІЇ ПІЗНАННЯ	10
1.1. Синергетична модель розвитку освіти	11
1.2. Освіта в спонтанності розвитку сучасної цивілізації	22
<i>Література</i>	30
Розділ 2. ПЕРСПЕКТИВИ ТВОРЧОСТІ В СПОНТАННОСТІ ОСВІТНЬОГО ПРОЦЕСУ	33
2.1. Самоорганізація: контекст міждисциплінарного підходу	33
2.2. Освітній процес у вимірах синергетичного аналізу	46
<i>Література</i>	61
Розділ 3. КРЕАТИВНА ОСОБИСТІТЬ В НЕЛІНІЙНОСТІ СУЧАСНОГО СВІТУ	65
3.1. Синергія традицій та новацій в соціалізації індивіда	65
3.2. Нелінійне мислення як основа творчості	76
3.3. Особистість в параметрах цінностей інформаційного суспільства	82
<i>Література</i>	90
Розділ 4. СИНЕРГІЯ ТВОРЧОСТІ В ОБРАЗАХ ТЕМПОРАЛЬНОСТІ	92
4.1. Χρόνος, αἰών, καιρός: значення темпоральних образів	93
4.2. Кайродинаміка творчого процесу	102
4.3. Темпоралізація творчості: становлення бажаного майбутнього	108
<i>Література</i>	114

Розділ 5. КОГНІТИВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ МИСЛЕННЯ В ОСВІТНЬОМУ ПРОЦЕСІ	118
5.1. Особливості мислення в контекстах освітньої діяльності	119
5.2. Дилема діалогу та софійності в освітньому процесі	130
<i>Література</i>	147
Розділ 6. ТВОРЧІСТЬ: СИНЕРГЕТИЧНИЙ ВИМІР	151
6.1. «Менеджмент творчості» у процесі становлення креативного суспільства	151
6.2. Антропологічні виміри управління в дослідженні творчих процесів	157
<i>Література</i>	164
Розділ 7. КРЕАТИВНІ ВИМІРИ «ПОРЯДКУ» І «ХАОСУ» В ПАРАМЕТРАХ КУЛЬТУРИ	167
7.1. Можливості творчості у складному світі	168
7.2. Перспективи самовизначення людини в ситуаціях невизначеності	183
<i>Література</i>	193
Розділ 8. ТВОРЧИЙ ПРОЦЕС ЯК ДИСИПАТИВНА СИСТЕМА	195
8.1. Синергетична детермінованість творчого мислення	196
8.2. Творча сутність людини в процесі соціокультурної діяльності	206
8.3. Катарсис як результат самоздійснення людини	213
<i>Література</i>	222
Розділ 9. РОЗВИТОК ОСОБИСТОСТІ І ТВОРЧІСТЬ: КОНТЕКСТ СИНЕРГЕТИКИ	225
9.1. Іntenції творчості у суспільстві знань	226
9.2. Креативність і творчість: сучасний контент	231
9.3. Синергетичний підхід до розвитку особистості: праксеологія творчості	241
<i>Література</i>	246
Розділ 10. КРЕАТИВНІСТЬ ОСВІТИ КРИЗЬ ПРИЗМУ СИНЕРГЕТИКИ	251
10.1. Освітній проект як основа креативності	255

10.2. Педагогіка як практично-дієва свідомість	266
<i>Література</i>	279
Розділ 11. ТЕОРІЯ ТВОРЧОГО ПРОЦЕСУ:	
СОЦІОЛОГІЧНО-СИНЕРГЕТИЧНИЙ ПІДХІД	281
11.1. Теорія самоорганізації як методологія пізнання системних характеристик творчого процесу	283
11.2. Системно-психологічне бачення креативності	288
11.3. Психологічні напрями під кутом зору синергетичного бачення: автономність чи взаємодія?	295
11.4. Психологічно-світоглядний синтез у розумінні природи творчості та обдарованості	297
<i>Література</i>	309
Висновки	312

ВСТУПНЕ СЛОВО

Нині можна говорити про формування нової системи наукових уявлень про світ, про завершення важливого етапу у їх становленні. Упродовж останнього періоду визначилося інше розуміння людини, її діяльності та процесуальності, становлення світу в цілому. Стійкі стереотипи епохи Модерну поступово руйнуються під впливом сучасного наукового знання, тенденцій розвитку інфосвіту, що залучають до прогресивних правил поведінки й механізмів мислення, ведуть за межі стандартизації, синхронізації, лінійності. Сучасний світ змушує виходити «за межі» у постійному пошуку нового. Він вимагає від людей творчості, креативності, інноваційності, щоразу загострюючи конфлікт між традиційністю мислення та хвилями викликів епохи, що невпинно зростають. Відповідно творчість у своїй поліваріативності виявилася неодмінною настановою сучасного світу.

Творчість є поліфункціональним поняттям, вона характеризує різні форми взаємовідносин особистості з собою, іншими людьми та суспільством. Ці форми численні та різноманітні, тому і незліченними є відтінки творчості: вона виступає як психологічна категорія, оскільки відображає індивідуальні, універсальні, неповторні особливості людини, а також як категорія культурологічна та соціально-історична, в якій розкривається вся складність життєдіяльності суспільства та цивілізаційного досвіду людства. Також творчість неодмінно виступає як онтологічна й естетична категорії. Сучасні посткласичні філософські, природничо-наукові та гуманітарні концептуалізації творчості багато в чому наблизилися до вирішення класичних проблем обдарованості, творчого інсайту, інтуїції тощо. Але дивергенція їхніх дослідних практик лише ускладнила можливість становлення

цілісного уявлення про цей феномен. Хоча вектор дослідження і змінився, але загадка творчості й досі продовжує містифікуватися у розумінні її сутності.

Ця обставина репрезентується декількома головними положеннями: по-перше, творчість ще й досі розуміється як перетворення дійсності; по-друге, декларується її субстанційний характер. Вважається, що в різних видах творчої діяльності є щось спільне, постійне, стійке, що якраз і становить специфічну особливість творчості та залишається самототожним у зміні соціокультурного контексту. Потрете, упродовж останніх десятиліть дослідження творчості пов'язано з вивченням творчого мислення – сукупності нестандартних шляхів мислення пересічних людей, процесу мислення обдарованих особистостей, а також процесів отримання інноваційних рішень в науці. Звужена до субстанційності, перетворення дійсності та психологічного процесу мислення, творчість втрачає свій глибинний сенс і цілісність. Втрачається і можливість створення цілісного теоретичного уявлення про цей складний феномен.

Наразі необхідно відмовитися від ідеї про те, що творчість є специфічною та незмінною характеристикою, атрибутивною рисою, що властива людській діяльності. Адже момент творчості є абсолютно непередбачуваним, він не є ланкою в ланцюзі детермінованих причин і наслідків, тому і апіорне пояснення необхідних і закономірних причин, що обумовлюють творчий акт, виявляється недостатнім. У процесі творчості задіяні елементи, що здатні до самоорганізації, спонтанного переходу від хаотичного стану до гармонії. Тому по відношенню до творчості більш продуктивним є дослідження її складності, багатовимірності, нелінійності, незворотності, нестійкості, спонтанності та динамізму, а не фундаментальних основ цього складноорганізаційного процесу.

Наблизитися до цілісного розуміння творчості, як складного самоорганізованого процесу можливо за допомогою синергетики – теорії нелінійних неврівноважених динамічних систем. З позицій синергетики принципово неможливо описувати поведінку системи в причинно-наслідкових категоріях, оскільки внутрішня організація системи супроводжується миттєвими, випадковими внутрішніми відхиленнями, що утворюють флуктуації. Їх розмір збільшується поблизу точок біфуркації, що призводить до зміни стану системи.

Відповідно до синергетичної парадигми, творчість розкривається як момент флуктуації людського існування, в якому людина здатна перетворювати соціокультурну систему відносин, норми та

цінності. Варто зазначити, що свідомість людини-творця суперечлива, завдяки зовнішнім імпульсам вона створює нові ідеї, що втілюються в продуктах творчості. Так, неврівноваженість призводить до балансу, структурні елементи систем творчого акту переходять на інший рівень організації. Тому творчість необхідно характеризувати не лише як соціальну діяльність, але і як вид складноорганізованого процесу, в якому людина-творець є своєрідною біфуркаційною точкою систем, що самоорганізуються.

З огляду на процесуальний, самоорганізований характер творчості, вона потребує відповідного до її складності дослідження, саме тому в монографії поставлена задача, насамперед, описати внутрішню багатовимірність та динамізм творчості, як дисипативної системи. При цьому особлива увага приділена дослідженню процесів утворення ціннісних смислів в синергії пізнання та перспективам творчості в спонтанності освітніх, інноваційних процесів. У цілому представлено можливості застосування синергетичного підходу та синергетичної парадигми для розуміння когнітивної, креативної, а також творчої ролі людини в єдиному процесі співтворення і саморозвитку світу.

Такий підхід дозволив розглядати самоорганізацію як творчий процес, що укорінений у буттєвості. Адже побачити й зрозуміти взаємозгодженість світових процесів у випадкових подіях можна лише в актах творчого споглядання та інтуїтивного осягнення. Тому творчість постає не лише як феномен, а і як процес, синергетична подія «зустрічі» людини з інтегральністю світу. Кожного разу, взаємодіючи зі світом, ми оновлюємо його структури, творимо співбуття. Зустріч зі світом інтенціює самотворчість.

Говорячи про можливості оволодіння світом через творчість, ми позиціонуємо, що людина здатна виходити «за межі» у пошуках нового. Творчість дозволяє розкрити у собі весь світ, тобто перейти до інтегрального сприйняття реальності. Тут відбувається вихід до ресурсних станів людини, актуалізація її акмеологічних резервів, що відкривають необмежені можливості, оскільки всі ресурси світу людина віднаходить у собі. Відповідне творче ставлення до світу, його сприйняття відкриває нові можливості для вирішення різного роду кризових, проблемних ситуацій, якими нині переповнена сучасність.

У цьому контексті розкривається і особлива роль людини у виборі та творенні майбутнього. У процесі співтворчості вона активно залучається до резонансного збудження структур світу та здатна формувати найбільш сприятливі шляхи еволюції. Людина стає своєрід-

ним «маяком» еволюції у складних просторово-часових конфігураціях структур і сучасності. Відтак принципово важливою виявляється роль і позиція кожного з нас як активного елемента самоорганізації майбутнього.

Ми сподіваємося, що позначений шлях дослідження виявиться продуктивним у розкритті проблеми творчості. Це дозволить заповнити простір між людиною і природою, між емпіричними та теоретичними дослідженнями творчості, намітити шляхи до цілісного розуміння цього складноорганізованого процесу, а не лише його пояснення.

Василь Кремень,
доктор філософських наук, професор,
академік НАН України, академік НАПН України,
президент НАПН України

Розділ 1

ЦІННІСНІ СМИСЛИ ОСВІТНЬОГО ПРОЦЕСУ В СИНЕРГІЇ ПІЗНАННЯ

Нині неможливо зрозуміти будь-якої проблеми, не співвідносячи її з тим, що відбувається у світі в цілому. Епоха ізольованого існування закінчилась. Світова цивілізація переживає радикальні й досить хворобливі трансформації, зміни в багатьох фундаментальних цінностях. Ці зміни безпосереднім чином впливають на розуміння мети, завдань і характеру *освіти*, яка є головним й універсальним каналом історичної трансляції культурних цінностей.

Соціополітичні трансформації, що відбуваються в нашій країні, специфічно накладаються на зміни у світовій цивілізації, іноді співпадаючи з ними, а часто здійснюючись в іншому напрямі. Для того, щоб зрозуміти, чому відбувається саме так, потрібно багато *знати*. Звідси – *актуальність проблем освіти*, яка нині виходить на перший план життя. Одночасно у новій соціально-економічній і культурній ситуації українського суспільства виникає *стосовно сфери освіти* багато *світоглядних, методологічних питань*, яких раніше не існувало. Їх розв'язання актуалізує *філософію освіти*. Потребують філософського підґрунтя і сучасна педагогіка й освітній процес. Які ж головні напрями філософії освіти?

Трансформація сучасної освіти передбачає зміни у цільових, змістовних і ціннісних контекстах освіти всіх рівнів. На етапах еволюційного розвитку систем це своєрідні точки *біфуркації*, в яких суперечність проблем досягає гостроти, що вимагає їх розв'язання. Причому

такого, що спрямоване на основні складники системи та зумовлює її перехід на більш досконалий рівень. Щодо освіти – рівень, адекватний соціокультурним викликам часу. Філософія освіти дозволяє усвідомити запити часу, правильно визначити шляхи та засоби подальшого продуктивного розвитку. Відповіддю на запити сучасності, зокрема, є *синергетика* в її залученні до досягнення освітнього процесу.

1.1. Синергетична модель розвитку освіти

Філософія освіти є закономірним результатом розвитку самої освіти, особливо враховуючи її перехід у *людиноцентристський вимір*, зміни ситуації буття і становлення нового типу людини в сучасному світі Постмодерну. Він, як уже було вказано, зумовлює систему діяльності, адаптації та життя в якісно інших умовах. Спостерігаючи та осмислюючи результати й наслідки своєї діяльності, як раціональної, так й ірраціональної, людина опинилася в ситуації, неадекватній її очікуванням, з якою вона не може знайти точки дотику, спираючись на набуті в наявній системі освіти та культури знання і здібності. Динамічні зміни в науці, виробництві та суспільному житті багатьох країн світу вимагають *оновлення системи освіти*, що допоможе подолати існуючі перепони в духовному, інтелектуальному розвитку в XXI столітті [14, С. 44]. Це дозволить конструктивно вирішувати проблему «розгубленої людини», здивованої неспівпадінням цілей і результатів своїх дій, що загрожує її біологічному та духовному існуванню. Інакше кажучи, ґрунтовніше вивчення людського потенціалу в подальшому розвитку соціуму, культури і освіти вимагає *філософської рефлексії* для пошуку відповіді на наступні питання. Яка освіта потрібна людині XXI століття? Якою має бути цінність самої людини і престиж освіти в суспільстві? Якою за змістом і формою має бути освіта, що зберігатиме позитивне з минулого в якості основи?

У відповідях на екзистенціальні проблеми освіти принципове значення мають вихідні позиції, а саме: в якому цілісному соціокультурному і національному середовищі, історичному контексті існує й розвивається система освіти. Це важливо для визначення цільових установок освіти, її ціннісних основ і предметного змісту, рівнів, форм і міри доступності різним соціальним суб'єктам. Чи можливі на її основі продуктивна комунікація, взаєморозуміння і узгодженість дій? Це передбачає *класифікацію та відбір предметного змісту*

знань, що забезпечують інформаційний багаж і розвиток особистісних здібностей, а також *аксіологічне смисложиттєве обґрунтування мотивації діяльності*. Усе це передбачає наявність адекватних засобів і освітньо-виховних технологій. Однак і тут потрібна персонізація, виокремлення образу людини, її ідеалів і прагнень, що створює стійку мотивацію освіти [5, С. 18].

Контекст філософії освіти повинен враховувати, що освіта людини полягає у творенні не лише *книжної*, але й *повсякденної* культури, і в кожному суспільстві діють немовби два рівні або способи передачі соціокультурного досвіду. Перший – через спеціально організовану освітню систему, що у професійно підготовленій і соціально організованій формі концентровано визначає і виражає ієрархії цінностей даного суспільства та систему знань, необхідних для виконання соціально-значимих функцій за допомогою мови науки й мистецтва. Щоправда, потрібно врахувати дисбаланс, що склався між логічною, раціоналізованою інформацією та недостатністю художньо-образних форм розвитку творчої фантазії, інтуїції і «охоплення» цілісності предметного світу.

Другий спосіб «освіти людини» утворюється стихійно в її повсякденному житті, фіксується і передається завдяки системі традицій, звичаїв, обрядових дій або за посередництва *мови*, засвоюючись у *спілкуванні*. У такий спосіб передаються повсякденні форми культури, відтворюються архетипи, нагромаджується життєвий досвід, повідомляється досить складна система позанаукових способів пізнання поведінки, оцінки та звичок поведінки. Тут формується *здоровий глузд* і повсякденні *форми розсудкової діяльності*. Засвоєний як «первинна інформація», розсудок утворює достатньо міцні системи переваг і прагнень, здатні корегувати увесь процес моральної освіти людини. Це потрібно мати на увазі під час здійснення освітніх програм. Навіть «ідеальні», вони підлягають суттєвим корекціям, оскільки людина засвоює не лише «*ідеали належного*», але й досвід наявного буття з усіма його недоліками, помилками й ілюзіями, що також здатні відтворюватися.

В освітньому процесі в *єдності та суперечностях* раціонально обґрунтованих контекстах культури і системи знань існують також спонтанні, *інтуїтивно-ірраціональні форми* – утопії, ілюзії, міфи. Просвітницько-раціональні надії на те, що всі таємничі куточки людського життя, всі особливості середовища, в якому живе людина, всі властивості предметів, з якими вона взаємодіє, будуть пізнані розумом, і всі дії людини будуть раціональні та доцільні – не реалізовані.

Буття людини, як і вона сама, суперечливе, тому поєднує в собі як смислову визначеність, так і аморфність, і ці крайнощі можуть однобічно домінувати в різних ситуаціях і культурних «полях». А це вимагає залучення концептуальних смислів філософії екзистенціалізму, герменевтики, персоналізму тощо.

Разом з тим філософія освіти, враховуючи особливості сучасного глобального світу, повинна орієнтувати освіту все-таки на *раціональні смисли*, вчити людину перспективам раціонального пізнання й оцінкам ситуації, вмінню дисциплінувати на розумній основі емоції, розумом спрямовувати вольові дії. Це має значення для виведення людини за межі програми, репресивності, зумовлених особливостей прагматичного життя. Тенденція розвитку раціонально осмислених і організованих освітніх і виховних систем повинна все ж таки орієнтуватися на моделі високої культури, що перебуває в жорсткому протистоянні з *декультурацією та зразками масової культури*. Раціональний підхід має враховувати, що освіта й життя здійснюються *немовби* в різних площинах, маючи протилежні тенденції. Всі вищеназвані моменти є проблемами, вирішення яких знаходиться в компетенції *філософії освіти*.

Філософське осмислення будь-якого явища обов'язково виокремлює *проблему розвитку*. Від визначення його моделі залежить доля людини, світу, знання, зрештою, ситуації, що потребує вирішення, зокрема філософії освіти, яка повинна йти шляхом інновацій. Тривалий час головне місце в розвитку природи, соціуму та людського мислення займала *діалектика*. Однак, претендуючи на визначеність «всього», безумовну об'єктивність, остаточну повноту опису, діалектика відійшла від нових запитів життя з його гнучкістю, відкритістю, свободою волі, постмодерністською багатовекторністю. У своєму прагненні до ідеалу цілісності та точності діалектика створювала могутній апарат моделювання завершених теорій, а гуманітарні науки, слідуючи їй настановам, будували *штучні* моделі людини, освіти, виховання, економічного і соціального розвитку, *формальні, а не змістовні конструкції*. Лише відповідно до міри усвідомлення почалося формування розуміння, що для вивчення життєздатних, органічних об'єктів, які розвиваються, потрібна *інша методологія та нова парадигма розвитку*.

Ознаки становлення нової парадигми простежуються давно. У природознавстві все частіше застосовуються міждисциплінарність, комплексність, системність; у філософії все більшої значущості набувають такі поняття, як синтез, вседність, цілісність; в політиці

проголошується пріоритет загальнолюдських цінностей перед груповими, посилюється переорієнтація від ворожнечі до співробітництва, екологічні вимоги набувають рис морального імперативу. Синтезуючу роль виконує культура, поєднуючи науку, мистецтво та духовні вчення в *цілісність ноосфери*. «Всі релігії, мистецтва і науки є гілками одного дерева», – писав М. К. Мамардашвілі, посилаючись на А. Ейнштейна [16, С. 49].

У ролі такої всеосяжної парадигми, універсальної основи практично для всіх сфер діяльності людини нині виступає *синергетика*, достатньо молода галузь науки, що стала самостійним науковим дослідженням у кінці ХХ століття. Вона впевнено увійшла в сучасне життя, фактично означаючи новий підхід до творчості, замінюючи дуалізм боротьби протилежностей поліфонією мислення. Без сумніву, синергетична модель творчості (а творчість – це розвиток) безпосередньо стосується парадигми сучасного освітньо-педагогічного процесу.

Засновник синергетики І. Пригожин вважав, що «кінцевою метою» цієї нової філософії має стати пошук «механізмів виживання суспільства» [22, С. 56]. Саме система принципів синергетичної парадигми нині сприяє подоланню однобічностей у вирішенні головної суспільної та освітньої суперечності. Ця нова парадигма принципово відрізняється від попередніх у вирішенні вибору діяльності будь-якого соціуму чи особистості: «Вибір сьогодні, звичайно, здійснюється не між добром і злом, не між стабільністю і мінливістю, а між різними нестабільними траєкторіями» [30, С. 38].

Синергетична парадигма – принципово новий шлях для освіти. Це стосується вирішення суперечностей між стабільністю, загальною необхідністю та змінністю, хаотичною випадковістю. Синергетика вперше в розвитку науки розкрила суттєву роль саме *випадкових флуктуацій*, які здійснюються на певних етапах розвитку складних відкритих систем. Розвиток будь-яких з цих систем, після проходження старою організацією свого критичного стану, може відбуватися в різних, у тому числі протилежних напрямках. Це і є методологічною основою введення в синергетичну парадигму принципів моралізму та релятивізму, що і застосовує філософія освіти.

Синергетична методологія не зводиться до визнання пріоритету лише принципів моралізму та релятивізму, оскільки в ній розкриваються і певні закономірності їхньої взаємодії зі сталістю, необхідністю. Наприклад, *загальнолюдські цінності* протистоять будь-яким флуктуаційним змінам. Ще один із здобутків синергетики полягає в розкритті того, що властивість самоорганізації є атрибутивною для

всіх складних відкритих систем, і що в історичній тенденції здійснюється становлення щодалі складніших організованих систем вищих структурних рівнів. Це відкриття розглядається як величезний прорив, який долає нинішні розриви між нашими знаннями. Зокрема, пропонується нова методологія вирішення сучасної інформаційної кризи, яка також стала однією з найбільш актуальних проблем у сучасній науці й освіті.

Нині синергетика, долаючи міждисциплінарний статус, швидко перетворюється на відповідального *носія нової парадигми стилю мислення*. Нова методологія втілюється в техніку, мистецтво, економіку і, безумовно, повинна проникати в освіту. Поява нової парадигми в науці – свідчення кризи й одночасно прагнення до подолання кризи, переходу на *якісно новий рівень свідомості*. Проте необхідна установка на новий тип розвитку. Тому «необхідна нова стратегія людства, пошук якісно нового шляху розвитку цивілізації, здатного забезпечити стан коеволюції природи і суспільства... Це найбільш фундаментальна проблема науки за всю історію людства» [20, С. 112]. Її і прагне вирішити філософія освіти в контексті синергетики.

Проблема виходу на новий рівень свідомості диктує новий рівень викладання, суттєве значення в якому має *стиль викладу*, котрий повинен відповідати духу парадигми. Традиційно навчання зводилося до засвоєння апробованих знань. У новій парадигмі *викладання не може бути викладом* готових істин. Пошуки, сумніви, переживання повинні супроводжувати навчання, залучаючи до цього процесу всіх учасників. Звісно, для цього необхідно, щоб викладач спирався не стільки на книжкове знання, доповнене особистим досвідом, скільки на власне, вистражане у творчих шуканнях, підкріплене та доповнене книжковою інформацією. Необхідною є зацікавлена участь аудиторії в русі його думки. Поки людина творить акт порівняння зовнішніх предметів, що не стосуються її, і не залучає саму себе до акту порівняння – вона не мислить.

Для сучасного освітнього процесу, який будується на методологічних принципах філософії освіти, важливо визначити творчу сутність синергетики. Відомі варіанти визначення синергетики спираються на такі властивості системи, як *нелінійність*, *когерентність*, *відкритість*, котрі дійсно необхідні для самоорганізації різних систем. В освіті – це особистість учня і викладача, колектив студентів і співтовариство викладачів, освітня установа й оточуюче її середовище.

Роль принципів у синергетичному підході виконують *патерни нового мислення*. Вони містять у собі нове знання про самоорганізацію

та саморозвиток *відкритих нелінійних систем* і дозволяють збагатити уявлення про освітньо-педагогічні явища та процеси. Практично всі існуючі системи – патерни, оскільки є нелінійними та відкритими. А отже, їхнє функціонування і розвиток будуються на основі механізмів і *процесів самоорганізації та саморозвитку*. Для виникнення і протікання процесів самоорганізації та саморозвитку передумовами слугують: здатність системи обмінюватися із середовищем енергією, речовиною й інформацією; достатня віддаленість системи від точки рівноваги; нерівновагомість системи, внаслідок чого посилення *флуктуації* може призвести до дезорганізації колишньої структури. Хаос виконує конструктивну роль у процесах самоорганізації: з одного боку, він руйнівний, тому що хаотичні малі флуктуації у визначених умовах призводять до руйнування складних систем; з іншого – він творчий, тому що лежить в основі механізму об'єднання простих структур у складні, узгодження темпів їхньої еволюції, виведення системи на вищий рівень розвитку. Руйнуючи, хаос будує, а будуючи, він призводить до руйнування.

Для життєдіяльності саморегульованих систем важливе значення має не тільки *стійкість і необхідність*, але й *нестабільність і випадковість*. «Процес самоорганізації відбувається в результаті взаємодії випадковості й необхідності та завжди пов'язаний з переходом від нестійкості до сталості. Хоча стійкість, стабільність, рівновага являють собою необхідні умови для існування і функціонування цілком певної конкретної системи, тим не менше, перехід до нової системи і розвиток в цілому неможливі без ліквідації рівноваги, сталості і однорідності. Новий порядок і динамічна структура виникають завдяки посиленню флуктуації...» [20, С. 118], – зазначає Н. Н. Моїсеєв.

Синергетична модель розвитку показує, що *нове виникає в результаті біфуркацій як непередбачуване* і в той же час *нове запрограмоване* у вигляді спектру можливих шляхів розвитку, спектру відносно стійких структур. Ефективне управління системою можливе за умови усвідомлення тенденцій її розвитку та здійснення на неї зворотного впливу, за якого зовнішній вплив узгоджується з внутрішніми властивостями системи. Відкрита система є сильною, інтенсивною та впливовою. Закрита система здатна породжувати такий тип стійкості, який може заважати її розвитку.

Таким чином, *синергетичний підхід – це методологічна орієнтація в пізнавальній та практичній діяльності*, котра передбачає застосування *сукупності ідей, понять, методів* в дослідженні й управлінні відкритими нелінійними самодостатніми системами.

Синергетика – це спосіб поглянути на проблему освіти відповідно до сучасних вимог.

Розвиток міждисциплінарних підходів близький за формою та суттю до викладання, тобто до освітнього процесу. В обох випадках доводиться осмислювати пройдений дослідниками шлях, виділяти в ньому ключові ідеї та результати, найбільш важливі для розуміння. На цьому шляху можуть виникнути несподівані узагальнення і нове бачення вирішення проблем. Так, найменші зміни в системі освіти можуть зумовити великі зміни у суспільстві. Недарма мудрий Конфуцій говорив, що у випадку крайньої необхідності можна пожертвувати армією, і навіть піти на значне скорочення економічного потенціалу, але в жодному разі не можна жертвувати *станом розумів, тобто людьми освіченими*.

Реформи в області освіти мають великий масштаб і пов'язані з вирішенням завдань, що далеко виходять за межі суто освітніх проблем. Наприклад, навіть незначне зниження рівня освіти призводить до криміналізації суспільства. І це лише один із прикладів. Так, *момент вибору* – дуже цікавий і водночас драматичний як для системи освіти, так і для всього суспільства в цілому. Адже будь-який вибір є способом пройти *точку біфуркації*. Саме в точці біфуркації є місце для видатних людей.

Важливе значення мають нестійкі галузі. Вони можуть докорінно змінювати хід стійких. Синергетика створює «сито», що дозволяє відокремлювати головні фактори від другорядних. Так само малі причини можуть мати великі та трагічні наслідки. А синергетичний підхід допоможе виявити точки вразливості систем суб'єкта навчання і виховання, освіти в цілому, її можливі альтернативи.

Філософія освіти повинна залучити до свого дискурсу поняття, принципи, методи синергетики, які допоможуть звільнити свідомість від ідей та методів насильницької педагогіки, від застосування засобів і способів прямого впливу на особистість. Використання синергетичного підходу в практичній діяльності сприяє збагаченню навчально-виховного процесу *діалоговими засобами* та методами освітньо-педагогічної взаємодії. Що, в свою чергу, інтенсифікує як розвиток учнів, так і викладачів. У цьому полягає одне із завдань філософського підходу до процесів освіти в цілому.

Синергетична парадигма має вагоме значення для вивчення духовних систем. Залишаючись у межах лінійного підходу, ми не одержимо якісно нових результатів. Уся духовна система розглядається як сукупність особистісної духовності (малих підсистем), які, однак,

є складними, тобто містять велику кількість елементів. Усередині кожної з цих підсистем існує стан рівноваги. Очевидно, такий підхід, за своєю суттю, передбачає наближення стану всієї системи до рівноважного (заданого, ідеального). За підтримання зовнішніх умов саме цей стан є атрактором, причому єдиним. Зазвичай з такими зовнішніми умовами зіставляються параметри, що називаються контрольними або керуючими. Ми ніби екстраполювали властивості рівноважних станів в область, недалеко від рівноваги. Отже, «стан рівноваги є окремим випадком нерівноважного стану в лінійній області, який досягається при нульових значеннях контрольних параметрів» [1, С. 90].

За умови зміни контрольних параметрів, що віддаляють систему від рівноваги, розвиток стає нестійким, а в системі може з'явитись атрактор з новими властивостями, причому не один. Відбувається біфуркація, якісна зміна властивостей духовної системи за незначної зміни її параметрів. Атрактор може бути структурованим. Кількісні величини, що описують цю структуру, визначаються властивостями самої системи і значеннями контрольних параметрів, але ні в якому разі не початковим станом системи.

Характерна риса нелінійних систем і нелінійного підходу до духовних систем у цілому – можливість множинності станів, шляхів розвитку. При цьому кількість станів, якісні властивості визначаються властивостями самої духовної системи. Якщо ми перебуваємо далеко від точки біфуркації, зовнішній вплив може змінити лише кількісні властивості великої духовної системи, якісно ж поведінка системи не зміниться. Поблизу точки біфуркації найдрібніші зміни в зовнішньому впливі можуть призвести до флуктуації й кардинально змінити властивості системи.

Внутрішня активність системи прямо пов'язана з процесами управління їх функціонуванням і поведінкою. Важливо, що керування не передбачає жорсткої поведінки системи. Якщо немає внутрішньої боротьби, то не можна говорити про активність системи. Активність духовних систем виявляється у формі свободи волі, вільного прийняття одного рішення з багатьох можливих. Духовні системи не просто у певних межах не залежать від зовнішнього середовища, але й можуть аналізувати це середовище, виокремлювати у ньому певні елементи, визначати свій напрям думок і дій, переборювати зовнішній вплив. Складно організовані духовні системи характеризуються наявністю багатьох рівнів своєї організації. Найважливішого значення набуває взаємодія між рівнями, на кожному з яких відбувається спеціалізація процесів. Відповідно прийняття рішень на вищих рівнях ба-

зується на дії потреб та інтересів і характеризується уявленнями про інформацію й мету. Це обумовлено тим, що причини поведінки й функціонування складноорганізованих систем «не набувають форми силових, енергетичних впливів, а мають інформаційно-телеологічний характер» [25, С. 101]. У синергетиці першочерговим є інформаційний аспект, що прямо співвідноситься з розкриттям основ внутрішньої динаміки складних духовних систем. Складноорганізовані підсистеми управління відгукуються «не на інтенсивності привхідних сигналів, а на їхню форму, тобто смислову частину» [9, С. 330].

Для синергетики «духовна система» – це також духовність як цілісна динамічна система у станах поблизу точок нестійкості, де вона зазнає багато різноманітних якісних трансформацій, «фазових переходів», поєднаних із процесами самоорганізації інформації та виникненням нових параметрів порядку (динамічних атракторів), внаслідок чого виникають нові знаки й символи, а також системи її представлення, що поєднуються потім у мовні мережі інтерсуб'єктивної кооперації. У процесах самоорганізації відбувається якісне стиснення інформації як результат природного самодобору, що швидко відбувається, а тому часто випадає зі спостереження процесу природного самодобору, продуктом якого і є параметр порядку, який «стає спостережуваним» (В. І. Аршинов).

З наведеного утворюється новий інформаційний патерн, суть якого виявляється чи, точніше, самоорганізується на основі зауваження Г. Хакена про близькість синергетичного підходу, що ним розвивається, до мозку та психіки, ідей та уявлень перевідкриття синергетикою її власної просторовості під час розмови про її предметність. Це шлях синергетики процесів пізнання як спостережень-комунікацій, що самоорганізуються. Можна вдатися до сюжету розвитку методологічних принципів синергетики, беручи за основу суб'єкт-об'єктно інтерпретовані принципи спостережності, відповідності, додатковості та переінтерпретуючи їх як інтерсуб'єктивні принципи комунікації, за допомогою якої й формується синергетична просторовість як людиномірне, тілесно освоєне людське середовище [1, С. 91].

Ефективне управління нелінійними системами свідомості та знання можливе за допомогою топологічно правильно організованих, так званих резонансних впливів. У цьому випадку неможливо обійтися без аналізу стану духовної системи. Аналіз як пізнавальний процес передбачає послідовне вирішення трьох функціонально взаємозалежних завдань: визначення характеристик явища та виділення тих із них, які мають найважливіше значення; аналіз і з'ясування причин

існування тих чи інших явищ, аномалій і відхилень від узвичаєних норм; з'ясування міри, величини відповідності або невідповідності узвичаєним, установленим нормам, стандартам, цінностям. Ці завдання вирішуються на трьох основних етапах визначення аналізу: опису, пояснення, оцінки. Науковий аналіз – це алгоритмічно обґрунтований опис стану системи. Якісний аналіз визначає тенденції в розвитку великої духовної системи. Кількісний аналіз визначає числові характеристики стану великої духовної системи – значення у момент часу. Основою аналізу є інформатика, теорії динамічного програмування, катастроф, ігор, випадкових процесів, синергетика.

Варто розрізнити реальний процес, процес, що реєструється, і модельний процес. Залежність стану системи у часі визначається за допомогою логічної, математичної чи аналогової моделі. Аналіз великої духовної системи, що самоорганізується – це діагностика та прогностика тимчасового ряду: ідентифікація процесу, визначення його характеристик, побудова моделі. Візьмемо за основу те, що аналіз духовних систем може здійснюватися на одному з трьох рівнів:

- *морфологічний рівень*. Основний його зміст становить вивчення елементів, з яких складається велика духовна система. Однак аналізу стану духовності взагалі властиве віднесення до одного типу елементів, які значно різняться за морфологією. Це означає, що для аналізу самоорганізації духовних систем морфологічний рівень має другорядне значення;

- *структурно-функціональний рівень*. У його межах вивчаються способи сполучення окремих одиниць духовності в цілісних структурах, що характеризуються виконуваними функціями. Однак, розглядаючи лише структуру, ми не можемо пояснити механізм, що забезпечує гнучкість самоорганізації й розвитку;

- *структурно-поведінковий рівень*. На цьому рівні поведінка духовної системи описується, вивчається у контексті взаємодії цілісної системи з навколишнім середовищем [1, С. 92].

З визначення випливає, що поведінка, в принципі, може реєструватися. Елементами структури поведінки є акти й характеристики. Акт поведінки – це окрема дія великої духовної системи, що спостерігається як перехід її з одного стану в інший. Характеристики поведінки є ширшими утвореннями, сукупностями окремих актів. Тут доречно застосування термінів «розрізнення», «запам'ятовування», «звикання». Аналіз поведінки уможливить виявлення стану духовної системи, що самоорганізується. У зв'язку з цим можна спробувати побудувати таку модель, поведінка якої була б

типовою для системи, що самоорганізується. Аналіз поведінки, розвинених, сталих стадій еволюції великих духовних систем, тобто структур-атракторів, дозволяє знайти ті локальні області їх, де процеси нині відбуваються так, як вони відбуватимуться у майбутньому, а також ті області, де процеси нині відбуваються так, як у минулому. Власне просторова конфігурація нинішніх структур, що вже сформувалися і метастабільно розвиваються, інформативна. Таким чином, ми можемо визначити *«логічні фільтри»* – структури, які реалізують поведінку великої духовної системи, що самоорганізується.

Змістовний блок загальнонаукової теорії синергетики концентровано виражає методологію та принципи діагностування: *принцип становлення*, згідно з яким головна форма буття духовної системи – не стале, а таке, що перебуває на стадії становлення, не спокій, а рух, не завершені, вічні, стійкі та цілісні форми, а перехідні, проміжні, тимчасові утворення; *принцип пізнання*, що означає пізнання (відкриття) буття як становлення, є одним із варіантів принципу лінгвістичної відносності (кожна мова має власну онтологію); *принцип згоди* (комунікативності, діалогічності), відповідно до якого буття як становлення формується та пізнається лише в процесі діалогу, комунікативної, доброзичливої взаємодії суб'єктів і встановлення гармонії в результаті діалогу; *принцип відповідності*, що означає можливість переходу від досинергетичної («класичної», «некласичної» і «постнекласичної») науки до синергетичної (як з інтуїтивних міркувань, так і за формальними параметрами); *принцип додатковості*, що означає незалежність і принципову частковість, неповноту як досинергетичного описання реальності (без синергетичного), так і синергетичного (без досинергетичного) [1, С. 93].

З метою аналізу стану духовних систем необхідно зупинитися на розумінні непеєднаності, розмежування «ідеї» і «факту». Факт лише відчувається та відрізняється від змісту. Коли «зміст» – лише інструмент схоплювання, узагальнення факту, тоді ми маємо справу з формальною логікою. Факти діють, змісти лише значать і дають осмислення. Факти мають місце, витісняють інші факти, діють властивими їм силами. Змісти не займають жодного місця і часу, але мають силу значущості. Отже, справжнім предметом діагностування великих духовних систем є не факт, а зміст факту. Аналізуючи духовний світ, ми маємо на увазі, що він нами пізнаний, розглянуто *унікальне в складному*. Цінності – це код, що протистоїть дестабілізуючим ефектам флуктуації великих духовних систем. Цінності – це те, на що орієнтоване ціле (велика духовна система), вони можуть і не можуть

повною мірою бути присутніми в частковому (у елементів, носіїв духовності). Так, описово правильно вказуючи, що ціле більше за суму своїх частин, аналіз великої духовної системи дає поняття і пояснення, як це ціле міститься цілком або частково у своїй частині, й отже, дорівнює своїй частині. Така специфічна сутність аналізу великих духовних систем.

Не викликає сумніву, що нині завданням філософії освіти є чіткий аналіз стану відкритих, нелінійних, соціальних систем або досягнення думкою виявленої сутності предмета або його змісту. У такому значенні думка перестає бути лише інструментом у процесі пізнання речей та перетворюється на живу значеннєву стихію. Пізнання великих духовних систем замість аналізу окремих деталей насамперед має визначити та зафіксувати ту сферу буття змісту, значення, цінності, що орієнтована на цілісність системи.

Синергетика може і повинна бути новою, нетрадиційною методологією вивчення стану та прогнозування майбутнього еволюції освіти як великої духовної системи. Просторова конфігурація сформованих нині освітніх структур, розвиток яких триває, втрачає свою продуктивність. Синергетичний підхід дозволяє побачити реальні риси майбутньої організації освітнього процесу як духовної системи, вивчаючи наявну просторову конфігурацію складних структур, що еволюціонують, і визначаючи присутність у окремому цінностей, на які орієнтоване ціле.

1.2. Освіта в спонтанності розвитку сучасної цивілізації

Сучасний етап розвитку цивілізації, зазвичай, називають пост-індустріальним, інформаційним суспільством або суспільством, заснованим на знаннях. Зазначені поняття використовуються як синонімічні, хоча фіксують різні грані соціоекономічного, культурного процесу. Але їх об'єднує одне – *знання*. Однак це не означає, що будь-яка спільнота людей, виокремлена за антропологічним, етнічним, релігійним, професійним, культурним та іншим чинником, може бути названо суспільством знань у сучасному значенні. Особливо, коли йдеться про принципово нову цивілізацію, яка починає утворюватися у другій половині XX – початку XXI століття. Однак, незважаючи на наявні різноманітності в розумінні цієї нової цивілізації, практично всі автори згодні з тим, що «її головною детермінантою є наукові знання та засновані на них новітні, насам-

перед високі, технології. Їх основу складають фундаментальні та прикладні науки, зростання яких носить експоненціальний характер» [23, С. 89].

Важливо розуміти, що наявність або відсутність тих чи інших знань і сучасних технологій ще не дає підстави вважати суспільство високорозвиненим. Вирішальним тут є здатність генерувати нові наукові знання та реалізувати їх в інноваційних високих технологіях. Тому побудова суспільства, заснованого на знаннях, переносить центр уваги у сферу генерації знань, насамперед наукових. Разом з тим потрібно розуміти, що світ знань, як і суспільство, не становить собою гомогенну масу. Наукові знання не є абсолютною і тим паче єдиною умовою в здійсненні економічного, соціального та політичного життя. *Знання та регулятивні комплекси* (правила, що визначають виробничу, соціальну, ритуальну, моральну тощо поведінку), якими люди користуються в побутовій, професійній, релігійній діяльності, як і раніше відіграють найбільш значну роль в повсякденних практиках. Також потрібно зазначити, що «розповсюдження науково-технічних знань та інформації за допомогою глобальних мереж супроводжується інтенсивним проникненням в різні регіони і країни культурних регулятивів, стандартів, еталонів, естетичних, художніх і етичних зразків та нормативів» [23, С. 92].

Відповідно до вищезазначеного стає зрозумілим, що в сучасних глобальних трансформаціях, в процесах культурних та цивілізаційних взаємодій зустрічаються світи, які спираються на знання різноманітної якості (природи). Причому вони не лише часто несумісні, але інколи й ворожі один одному. Важливим є і те, що наукові знання та зростаючий на їхній основі новий, суперечливий світ самі собою не гарантують ствердження гуманізму в глобальному масштабі, як це стверджують прибічники теорії *ноосфери* [21, С. 92]. В дійсності, як ми спостерігаємо, навіть в тих країнах, котрі найбільш близькі до еталону «суспільства знань», не лише зберігаються, але й примножуються суперечності. До них потрібно також віднести зростаючу майнову диференціацію, боротьбу за сировинні, фінансові та техніко-технологічні ринки, поглиблюються етнічні та релігійні суперечності, відбувається подальша диференціація і конфронтація еліт, збільшується інформаційна нерівність. Все це надзвичайно ускладнює життя не лише людини, а й суспільства в цілому.

Необхідно враховувати, що взаємодія науки, знання, інформації відбувається в *глобальному світі*. «Глобальне, – зазначає Е. Морен, – більше ніж контекст, це ансамбль, який містить різні частини, котрі

пов'язані в ньому взаємним, що має зворотну дію, або організованим чином. Так, суспільство являє собою щось більше, ніж контекст: це організуюче ціле, частинами якого ми є. Планета Земля щось більше, ніж контекст: це одночасно і організуюче, і дезорганізуюче ціле, частинами якого ми є» [21, С. 37]. Саме тому постає *складність*, котра виникає там і тоді, коли різні елементи, що утворюють ціле, стають невіддільними один від одного (наприклад, економічне, політичне, соціологічне, психологічне, емоційне, міфологічне), а також «коли існує взаємопов'язана, інтерактивна і взаємно ретроактивна матерія між об'єктом пізнання та його контекстом, частинами і цілим, цілим і частинами, частинами між собою. Тому складність являє собою зв'язок між одиничністю і множинністю» [21, С. 38]. Досягнення суспільств, заснованих на знаннях, все частіше і все більше ускладнюють наше життя, кидають «виклик складності» (Е. Морен).

Зважаючи на вищесказане, стає зрозумілим, що наявну складність пізнати традиційними методами та теоретичними підходами стає неможливо. Вірніше, нині це безперспективно. Тому закономірно постає необхідність залучення нової методологічної парадигми – *синергетики*. Зазначимо, що «синергетика» Г. Хакена, «теорія дисипативних структур» І. Пригожина, а також «теорія катастроф» Р. Тома, «фрактали» Б. Мандельброта, «автопоезис» Ф. Варели і У. Матурани стали відповідями на важливі культурні процеси і проблеми, що мали місце в другій половині ХХ століття. Разом з тим вони виявилися цікавими концептуальними запитами, котрі містять певне прагнення відповісти на актуальні питання сучасності. Саме екзистенційні, людиновимірні проблеми цивілізації «змушують» понятійний апарат синергетики як «особливої пізнавальної стратегії, виходити за межі власне природничо-наукового дискурсу і практики» [26, С. 21]. Тому синергетику наразі в певному смислі можна зарахувати до розряду *філософського ставлення до світу*, не розглядаючи її лише як інструмент моделювання процесів і явищ, належних до різних областей наукового знання.

Необхідно зазначити роль синергетичної термінології, використання якої відіграє позитивну роль в осмисленні того, що відбувається нині, як в культурі й у соціумі, так і у формуванні відповідних стратегій, котрі забезпечують можливість передбачення перспективи розвитку цих самих культур і соціуму. У зв'язку з цим можна говорити про певне *синергетичне світобачення*, яке синтетично поєднує в собі і філософський, і природничо-науковий аспекти. Тим самим правильно відбувається поворот в бік пізнавальної діяльності, що здійснюється в різних областях наукової творчості, у тому числі в педаго-

гічній діяльності зокрема і в освіті в цілому. В умовах зростаючої спеціалізації наукових дисциплін упродовж ХХ і початку ХХІ ст. в пізнанні світу відбулися величезні прогресивні зміни. Але вони «розсіяні і не пов'язані між собою саме з причини такої спеціалізації, котра часто призводить до відриву від контексту, від розгляду глобального і складного. У результаті цього в самих надрах систем освіти накопичилися величезні перепони для здійснення належного пізнання складного світу» [21, С. 39], – зазначає Е. Морен.

Окрім того, потрібно враховувати, що сучасний прогрес обумовив у всіх областях наукового пізнання і техніки суперечності та водночас породив «сліпоту» до глобальних, фундаментальних і складних проблем, що призвело до численних помилок та ілюзій, і насамперед до помилок вчених. Це відбулося «тому, що є незрозумілими основні принципи пізнання складного. Роздроблення та розподіл знань за розділами призводять до неможливості зрозуміти те, що сплетено в єдине, що складає полотно єдиного цілого» [21, С. 44].

Окреслена ситуація обумовлена як традиційністю мислення, яке розділяє, а не об'єднує, так і системою освіти, яку називають «закритою», оскільки вона не пов'язувала та не пов'язує навчальний процес в єдину цілісність. Освіта майбутнього повинна стати універсальною, оскільки «в планетарну еру всі люди, де б вони не жили, залучені в єдиний історичний процес» [21, С. 44]. Тому постає завдання визначити основні параметри освіти в парадигмі синергетики.

Нагадаємо, що традиційно освіта розуміється як оволодіння насамперед інтелектуальними аналітичними здібностями в сукупності з настановчою інформацією, певними практичними уміннями та навиками. Перетворення природних задатків і можливостей розуміється переважно як вдосконалення чистого *ratio*, розсудкових процедур і операцій, а також як накопичення індивідом спеціальних знань з різних областей, які визначаються інституціонально. Такий підхід, який ототожнює «освіченого» індивіда з «теоретичним суб'єктом», звільненим завдяки інтелекту від природної недосконалості та ірраціональності «емпіричного суб'єкта» укорінений в ідеалах класичної раціональності. Так, К. Ясперс, розмірковуючи про освіту, стверджував, що її «основа – дисципліна в якості уміння мислити. А середовище – освіченість в якості знань» [34, С. 358]. Панує в класичній науці і, відповідно, в гносеології, уявлення про суб'єкт пізнання як «свідомість взагалі», «трансцендентальну свідомість», накладало відбиток і на поняття *суб'єкта освіти*, завдання якого розглядалося як звільнення від ілюзій та «тягаря пристрастей» – в цілому

від усього власне людського. Пізніше це уявлення посилилося з розвитком професіоналізації, що призвело, за виразом А. Вайтхеда, до «целібату інтелекту, який відмовляється від споглядання всієї сукупності фактів» [29, С. 259].

Якщо нині ставлять питання про необхідність «повернення суб'єкта в освіту», то, безумовно, мають на увазі суб'єкта як *цілісну людину*, а не лише її розум, який накопичує теоретичні та практичні знання і навички. При цьому передбачається подолання і самої *традиційної моделі освіти*, побудованої на кумулятивістських уявленнях, а також антитезі «технологія – мистецтво», яка все ще панує в нашій освіті. Проте ця «цілісна людина» не повинна розумітися як «звичайна людина» – абстракція безликої людини, особистісні риси котрої, як і її індивідуальний внесок, є частиною нашого буття та безповоротно втрачаються за такого підходу.

Сучасний розвиток освіти, враховуючи складність світу, про який зазначалося вище, вимагає подолання такого «знеособленого» підходу. У кожній людині живе декілька потенційних особистостей, кожна з яких можна навчити, розвинути та виховати. Тому саме «освіту в найширшому сенсі можна назвати засобом, що дозволяє кожній звичайній людині стати особистістю, активним членом суспільства, шукачем правди і виразником цієї правди, здатним, нехай навіть неусвідомлено, допомогти кожній общині, кожному співтовариству зробити крок до кращого життя» [18, С. 35].

Не враховуючи особливостей сучасності, що функцію найчастіше пов'язують із самостійним процесом виховання, залишаючи освіті передачу накопиченого попередніми поколіннями знання і професіоналізації. Певні виховні ефекти та процеси соціалізації розглядаються при цьому як «побічний» продукт. Насправді ж те, що в освіті вважається лише супутніми моментами – входження в культуру, соціалізація, гуманізація, – є для суспільства не менш значущим, ніж власне оволодіння загальним і спеціалізованим знанням. Останнє постає не лише у своїй прямій освітній функції, але і як найбільш ефективний спосіб гуманізації та впровадження еталонів соціальної діяльності людини і суспільства. Саме тому це насамперед потребує *масової освіти*. Але нині масова освіта не може виступати традиційним «лінійним процесом». Онтологія навчання, що пропонується моделями класичної освіти в контексті класичної раціональності, відрізняється від онтології моделі освіти, запропонованої *синергетикою*. Світ синергетики радикально інший. Відповідно, наділення синергетичної онтології об'єктивним статусом зумовлює докорінні зміни значної

частини наших уявлень про освіту. Але в чому сутність синергетики в контексті її онтологічного статусу?

Синергетика (теорія самоорганізації) – це новий науковий між-дисциплінарний напрям, суть якого впливає на картину світу, світоглядні уявлення, стиль мислення, який дає основу для зближення культур: природничо-наукової та гуманітарної. Окрім того, багато програмних питань біології (протікання біохімічних реакцій), фізики (факт відсутності «теплової смерті» Всесвіту, передбачений в ХІХ ст., мимовільний перехід енергії нижчої якості в енергію вищої якості), екології, хімії тощо не можна переконливо розкрити без звернення до питань самоорганізації. Безперечно, це безпосередньо стосується соціально-економічних, культурних процесів, а також процесу розвитку освіти. Тим більше, якщо ми декларуємо входження соціуму в епоху знань та інформації. Але *не вони*, будучи значимими в будь-якому типі суспільства, визначають його розвиток, а *конкретна специфіка їх взаємодії*. Дійсно новими в сучасну епоху є «нові мережі інформаційних технологій, які надають якість нелінійності і циклічності взаємодіям знань та інформації» [3, С. 123]. Дана взаємодія є синергетичним процесом, що, відповідно, вимагає не лише синергетичного підходу, а й нового мислення, котре умовно можна назвати синергетичним.

Зазначимо, що категоріальний апарат синергетики складається з сукупності понять, яких достатньо для розкриття суті самоорганізації та еволюції, ролі в них нерівноважності та випадковості, нового розуміння часу як нееквівалентності минулого і майбутнього, нелінійності мислення, значення синергетики для різних наук. До таких понять належать: «відкриті системи, нерівноважний процес, біфуркаційні точки, дисипативні структури, атрактор, нелінійність, самоорганізація, структурна стійкість» [8, С. 299]. Усі вони можуть бути активно використані в освітньому процесі, оскільки здатні найбільш повно характеризувати «фазу трансформації, оновлення освітньої системи, проходження нею послідовно шляхом усунення старого порядку, хаосу випробувань альтернатив і, нарешті, народження нового порядку» [6, С. 193].

Зважаючи на вищезазначене, можна виокремити основні положення синергетики, що повинні бути відображені в змісті освіти, незалежно від її профілю: у відкритих, нерівноважних (нелінійних) системах (якою є освіта) будь-якої природи можуть мимоволі виникати просторово-темпоральні структури, ентропія яких зменшується порівняно з початковим станом; джерелом енергії структур, що виникають з хаосу, є енергія самого хаосу; ускладнення структур (структурна

стабільність) відбувається через нерівноважність, флуктуації, біфуркації, дисипативні структури, при цьому випадковість є однією з провідних ланок механізму самоорганізації; в результаті біфуркаційних змін майбутнє однозначно передбачити не можливо, оскільки можливі різні «сценарії».

У результаті ознайомлення з ідеями синергетики виникають нові уявлення про механізми самоорганізації та еволюції, час; зумовленість (визначеність) в ланцюзі причинно-наслідкових зв'язків замінюється багатоваріантністю, альтернативністю, необхідністю вибору; випадковість, виявляється, може мати вирішальне значення в самосвільному виникненні нового. Усе це не може не відобразитися на стилі мислення представників різних наук. І коли говорять про нелінійність мислення, мають на увазі саме розуміння багатоваріантності «сценаріїв», «спектр» можливостей в процесі нестабільності в нерівноважній системі [8, С. 299].

У даному контексті потрібно наголосити на значенні самоорганізації для зближення природничо-наукової та гуманітарної компонентів єдиної культури, оскільки «синергетика займається вивченням систем, що складаються з багатьох підсистем дуже різної природи, таких, як електрони, атоми, молекули, клітини, нейрони, механічні елементи, фотони, органи, тварини і навіть люди» [8, С. 300].

Враховуючи зазначені характеристики синергетики та її значення для розуміння складності сучасного соціокультурного процесу, ми беремо за основу розуміння освіти та навчального процесу як відкритих систем, у яких у визначені біфуркаційні моменти інформація переходить в нове знання. Потрібно зазначити, що будь-які активні методи навчання і форми організації навчального процесу зрештою формують новий зміст, утворюючи (якщо говорити мовою синергетики) в свідомості того, хто навчається, дисипативні структури, що означають прогрес навчання.

Для прикладу можна розглянути три тенденції сучасного навчального процесу: міждисциплінарну інтеграцію знань, посилення ролі теорії та відображення ідей самоорганізації у освітньому (вузівському, шкільному) змісті навчального процесу. Серед умов, які складають основу гармонійного розвитку та саморозвитку особистості, єдність природничо-наукової та гуманітарної культури, їх взаємопроникнення є однією з базових. Така єдність формує «цілісне уявлення про природу, суспільство і людину; дає уявлення про різні способи пізнання дійсності: раціональному природничонауковому та інтуїтивно-образному, їх доповнюваності у процесі пізнання; допомагає взаємо-

розумінню учнів з різними схильностями і здібностями, знімаючи різке протиставлення фізиків і ліриків; сприяє зближенню різних груп інтелігенції. Проблема єдності двох культур в даний час є досить актуальною для всього світу» [8, С. 301].

У сучасній науці, отже, і в педагогіці, у змісті навчального процесу спостерігається *зміна ролі досвіду*, виникають нові відношення між *досвідом і мисленням*. Це виявляється в декількох взаємопов'язаних чинниках: під час руху до нових результатів досвід не завжди (як раніше в природознавстві) передує теоретичній побудові, нерідко він є лише ланкою в процесі перевірки теорії; поняття науки часто мають вкрай абстрактний характер; наукові факти входять в основні положення теорії опосередковано, у явному вигляді досвід не включений в сучасні зрілі наукові теорії.

Не можна не враховувати певні досягнення в області залучення синергетики до освітньо-педагогічного процесу. Свідченням цього є одна з провідних тенденцій останніх десятиліть – застосування в навчальному процесі теорії самоорганізації, отже, синергетики, її понять і основних положень для пояснення природних і суспільних явищ. Синергетика застосовується як методологія дослідження, її ідеї долучені до змісту вузівської освіти. Розроблено й апробовано інтегровані курси зі синергетики і в школі [7, С. 13]. Але повсюдним явищем це не стало, і у проєкті освітніх стандартів синергетичні знання не відображено. Пропедевтичні знання із самоорганізації потрібні учням не лише тому, що їм буде зрозумілішим синергетичний вузівський курс.

Ідеї самоорганізації є самоцінними не лише для учнів. Ці знання впливають на наукову картину світу, основою якої є природна картина світу. У її основі лежать ідеї теорії відносності та квантової механіки (матерія існує у вигляді речовини і полів, їй властивий корпускулярно-хвильовий дуалізм, рух пов'язаний з матерією, простір і час відносний); теорія самоорганізації додає в наукову картину світу нове розуміння спрямованості часу, нееквівалентність минулого та майбутнього, яке однозначно передбачити не можна. Ідеї самоорганізації впливають і на стиль мислення сучасної епохи загалом. Детермінізм замінюється однозначною непередбачуваністю; у відкритих, нерівноважних (нелінійних) системах будь-якої природи можуть спонтанно з хаосу виникати просторово-часові структури, випадковість при цьому є однією з провідних ланок, тому можливі різні сценарії.

Таким чином, суспільство, що засноване на знаннях, породжує низку проблем і викликів, складність і багатомірність яких не можуть

бути вирішені традиційними методами та способами наукового пізнання. Виникає потреба залучення методології синергетики, що безпосередньо стосується не лише природних, але й соціогуманітарних процесів, до яких належить освіта. Сучасна освіта (і шкільна, і вузівська) повинна, окрім інших, орієнтуватися і на синергетичний підхід, оскільки з позицій синергетики можна найбільш продуктивно вирішити міждисциплінарні проекти в гуманітарній сфері. Синергетика виявляється незамінною в області взаємодії предметних знань, математичного моделювання та практичної філософії. В освіті синергетика формує цілісний світогляд людини нової цивілізації. Саме тому майбутнє освіти невіддільне від синергетичного аналізу дійсності.

Література

1. *Абрамов В. І.* Нелінійна динаміка та пізнання складного: самоорганізації складних систем / В. І. Абрамов // Практична філософія. – 2004. – № 4. – С. 89–94.
2. *Аристотель.* Никомахова етика / Аристотель // Аристотель. Етика. – М.: АСТ, 2002. – 492 с.
3. *Аршинов В. І.* Становление субъекта постнеклассической науки и образования / В. И. Аршинов, В. А. Буров, П. М. Гордин // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М.: Прогресс-традиция, 2007. – С. 114–136.
4. *Бергсон А.* Творческая эволюция / А. Бергсон. – М.: ТЕРРА, 2001. – 384 с.
5. *Буданов В. Г.* Синергетическая методология образования / В. Г. Буданов // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 174–211.
6. *Буева Л. П.* Кризис образования и проблемы философии образования / Л. П. Буева // Вопросы философии. – 1999. – № 3. – С. 16–22.
7. *Виненко В. Г.* Синергетика в школе / В. Г. Виненко // Педагогика. – 1997. – № 2. – С. 12–14.
8. *Зорина Л. Я.* Показатели качества современной системы образования / Л. Я. Зорина // Синергетическая парадигма. Синергетическое образование. – М.: Прогресс-традиция, 2007. – С. 293–308.
9. *Кадомцев Б. Б.* Динамика и информация / Б. Б. Кадомцев. – М.: Изд-во «АСТ», 1997. – 396 с.

10. *Карпов А. О.* Интегрированное знание / А. О. Карпов // Человек. – 2003. – № 4. – С. 30–34.
11. *Карпов А. О.* Принципы научного образования / А. О. Карпов // Вопросы философии. – 2004. – № 11. – С. 93–101.
12. *Ключевский В. О.* Два воспитания / В. О. Ключевский // Антология педагогической мысли России второй половины XIX – начала XX в. – М.: Педагогика, 1990. – 608 с.
13. *Корнетов Г. Б.* История педагогики / Г. Б. Корнетов. – М.: Изд-во УРАО, 2002. – 196 с.
14. *Кудин В. А.* Образование в судьбах народов (Дидактика нового времени) / В. А. Кудин. – 2-е изд. доп. – К.: Гамма-Принт, 2007. – 218 с.
15. *Лурия А. Р.* Об историческом развитии познавательных процессов / А. Р. Лурия. – М.: Наука, 1974. – 172 с.
16. *Мамардашвили М. К.* Беседы о мышлении / М. К. Мамардашвили // «Мысль изреченная...»: Сб. науч. ст. – М.: ИФ АН СССР, Рос. открытый ун-т, 1991. – С. 13–50. – М., 1991. – 214 с.
17. *Межуев В. М.* Школа как институт культуры / В. М. Межуев // Вопросы философии. – 1999. – № 3. – С. 42–49.
18. *Микешина Л. А.* Человек интерпретирующий, или Синергетические и герменевтические контексты образования / Л. А. Микешина // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М.: Прогресс-традиция, 2007. – С. 137–160.
19. *Михайлов Ф. Т.* Философия образования: ее реальность и перспективы / Ф. Т. Михайлов // Вопросы философии. – 1999. – № 8. – С. 107–114.
20. *Моисеев Н. Н.* Современный рационализм / Н. Н. Моисеев. – М.: МГВП: КОКС, 1995. – 376 с.
21. *Морен Э.* Образование в будущем: семь неотложных задач / Э. Морен // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 24–96.
22. *Пригожин И.* Философия нестабильности / И. Пригожин // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 54–61.
23. *Ракитов А. И.* Регулятивный мир: знание и общество, основанное на знаниях / А. И. Ракитов // Вопросы философии. – 2005. – № 5. – С. 82–94.
24. *Роджерс К. Р.* Взгляд на психотерапию. Становление человека / К. Р. Роджерс; Пер. с англ. М. М. Исениной; Общ. ред. и предисл. С. И. Исениной. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994.
25. *Сачков Ю. В.* Эволюция учения о причинности / Ю. В. Сачков // Вопросы философии. – 2003. – № 4. – С. 99–106.

26. Синергетика: перспективы, проблемы, трудности (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 2006. – № 9. – С. 3–33.

27. *Степин В. С.* Проблема аксиологического базиса современного образования / В. С. Степин // Вопросы философии. – 1999. – № 3. – С. 17–27.

28. *Тоффлер В. Г.* Футурошок / В. Г. Тоффлер. – СПб.: Лань, 1997. – 464 с.

29. *Уайтхед А.* Избранные работы по философии / А. Уайтхед. – М.: Прогресс, 1990. – 718 с.

30. *Хакен Г.* Информация и самоорганизация. Макроскопический подход к сложным системам / Г. Хакен. – М.: Мир, 1991. – 240 с.

31. *Шопенгауэр А.* Об интересном / А. Шопенгауэр. – М.: Олимп-АСТ, 1997. – 432 с.

32. *Юлина Н. С.* «Философия для детей» и профилактика деструктивного поведения молодежи / Н. С. Юлина // Вопросы философии. – 1999. – № 3. – С. 40–42.

33. *Юнг К. Г.* Сознание и бессознательное / К. Г. Юнг. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 407 с.

34. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Республика, 1991. – 527 с.

Розділ 2

ПЕРСПЕКТИВИ ТВОРЧОСТІ В СПОНТАННОСТІ ОСВІТНЬОГО ПРОЦЕСУ

Розвиток теоретичного пізнання, його інституціоналізація, інтеграція різних видів пошукової діяльності, різних типів знання, яке одержують дослідники в єдиному процесі теоретичного освоєння світу, передбачає існування *методологічної культури мислення*, яку визнає наукова спільнота. Йдеться про типові для конкретної історичної епохи епістемологічні орієнтири, що проявляють себе у вигляді ідеалу, методологічні «інструменти» дослідження, певні форми усвідомлення себе дослідником в якості суб'єкта пізнання. В контексті вагоме значення має та обставина, що сучасний етап розвитку наукової раціональності супроводжується визнанням науковою спільнотою факту співіснування, що і обумовило виникнення синергетики – і теорії, і методології пізнання.

2.1. Самоорганізація: контекст міждисциплінарного підходу

Як наука про розвиток і самоорганізацію різних складних систем, синергетика є спадкоємницею міждисциплінарних підходів *тектології А. І. Богданова, теорії систем Л. фон Берталанфі, кібернетики Н. Вінера*. Водночас вона істотно відрізняється тим, що

її мова та методи засновуються на досягненнях нелінійної математики і тих розділів природничих наук, які вивчають процеси еволюції складних систем.

Історія синергетики та її методів пов'язана з іменами багатьох видатних вчених ХХ ст., але насамперед потрібно виділити французького математика, фізика та філософа А. Пуанкаре. Саме він увів поняття «*аттракторів*» (притягуючих множин в просторах станів відкритих систем), «*точок біфуркацій*» (значень параметрів задачі, при яких з'являються альтернативні рішення, або втрачають стійкість існуючі), «*нестійких траєкторій*» і, фактично, «*динамічного хаосу*» [3, С. 79].

У другій половині ХХ ст. відбувся справжній «прорив» у розумінні процесів самоорганізації в різних явищах природи та техніці. Серед них особливе місце займає теорія «*генерації лазера*» (Г. Б. Басова, Ч. Таупса); теорія «*дисипативних структур*» (І. Пригожина); математична «*теорія катастроф*» (стрибокподібних змін станів динамічної системи – Р. Тома і В. І. Арнольд); сформувалася постнекласична за своїм характером еволюційна теорія «*автопоезису живих систем*» У. Матурани і Ф. Варелли. Тобто відбувалося формування нової пізнавальної *парадигми самоорганізації*, в контексті якої Г. Хакен у 1970 р. ввів у науковий обіг неологізм «*синергетика*» для означення нового міждисциплінарного напрямку досліджень *складних систем*, здатних до самоорганізації [3, С. 79].

Проблема «складних систем» стала об'єктом наукового вивчення в останній третині минулого століття. Вона концептуалізувалася в *мали* (прості), *великі* (складні) та *складні системи, що саморозвиваються*. Для опису «простих систем» достатньо знати, що сумарні властивості їхніх частин вичерпно визначають властивості цілого. «Частина» всередині «цілого» і «поза цілим» володіє одними і тими ж властивостями, зв'язки між елементами підкоряються лапласовській причинності, простір і час постають як щось зовнішнє по відношенню до таких самих систем, стани їх руху ніяк не впливають на характеристики простору і часу [32, С. 5]. Ці категоріальні смисли складали своєрідну матрицю опису «механічних систем». Саме вони виступали зразками малих (простих) систем.

Але при переході до вивчення великих (складних) систем сформованих на основі класичної механіки категоріальний апарат стає неадекватним і вимагає серйозних коректив, зазначає В. С. Стьопін. «Великі системи мають цілий ряд нових характерологічних ознак. Вони диференціюються на відносно автономні підсистеми, в яких

відбувається масова, стохастична взаємодія елементів. Цілісність систем передбачає наявність в ній особливого блоку управління, прями і зворотні зв'язки між ними і підсистемами. Великі системи *гомеостатичні*. В них обов'язково наявна програма функціонування, котра визначає управлінські команди і коректує поведінку системи на основі зворотних зв'язків» [32, С. 6]. Великі системи – автоматичні станки, системи управління космічними кораблями, системи регуляції торгових операцій тощо. У живій природі та суспільстві – це організми, біогеоценози, соціальні об'єкти, які розглядаються як «організованості», що відтворюються.

Стосовно складних систем категорії «частини» та «цілого» набувають нових характеристик. «Ціле» вже не вичерпується властивостями «частин», виникає системна якість «цілого». «Частина» всередині «цілого» і поза ним володіє різними властивостями. Так, органи та окремі клітини в багатоклітинних організмах спеціалізуються і в цій якості існують лише в межах цілого. Якщо їх виокремити із організму, вони руйнуються (гинуть), що відрізняє складні системи від простих. Причинність у великих (складних) системах вже не може бути «зведена до лапласівського детермінізму та доповнюється ідеями «ймовірнісної» і «цільової причинності». Нагадаємо, що астроном і математик XVIII ст. П. Лаплас був правий стосовно «лінійних» і «консервативних» динамічних систем.

Дослідження складних систем особливо активізувалося з виникненням кібернетики, теорії інформації та теорії систем. Тим самим складну систему можна розглядати як систему, що *розвивається*. Цей тип системних об'єктів характеризується розвитком, у процесі якого відбувається перехід від одного виду саморегуляції до іншого. Для систем, що саморозвиваються, властива ієрархія рівнів організації елементів, здатність породжувати в процесі розвитку нові рівні. Причому кожний такий рівень здійснює зворотній вплив на те, що раніше утворилося, перебудовує його, в результаті чого система здобуває нову цілісність. З появою нових рівнів організації система диференціюється, в ній формуються нові, відносно самостійні підсистеми. Разом з тим перебудовується блок управління, виникають нові параметри порядку, нові типи прямих і зворотних зв'язків [32, С. 7]. Все це вимагало нового способу мислення та нової методологічної рефлексії.

Складні системи, іманентною властивістю яких є здатність до саморозвитку, характеризуються *відкритістю, обміном речовиною, енергією та інформацією із зовнішнім середовищем*. У таких системах формуються особливі інформаційні структури, що фіксують важливі

для цілісності системи особливості її взаємодії із середовищем («до-свід» попередніх взаємодій). Ці структури виконують роль функцій програм поведінки системи.

Загально визнаним є факт, що пізнавальне та технологічне освоєння складних систем починає визначати стратегію розвитку передової науки та технологій. До таких систем належать біологічні об'єкти, які розглядаються не лише в аспекті їхнього функціонування, а й розвитку, об'єкти сучасних біотехнологій (генетичної інженерії), системи сучасного проектування, коли береться не лише техніко-технологічна система, але й більш складний комплекс – людино-техніко-технологічна система, екологічна та культурні системи, що приймають нову технологію. До складних систем належать сучасні комп'ютерні мережі, INTERNET, а також всі соціальні об'єкти, розглянуті з врахуванням їхнього історичного розвитку.

Складні системи, здатні до саморозвитку, називають «динамічними моделями», оскільки вони містять «нелінійний зворотній зв'язок». З точки зору теорії «динамічних систем навіть незвичні, рідкісні, катастрофічні і раптові (екстремальні) події породжуються не випадково. Вони відбуваються в системах, далеких від рівноважності, в станах великої нестійкості і в таких, коли мають місце колективні ефекти» [22, С. 89]. Динамічний механізм пояснює, чому система далеко відхиляється від свого нормального стану. Ці «сценарії» відомі як «великі девіації», детерміністичний хаос або добре «розвинена турбулентність» [22, С. 89], – зазначає К. Майнцер.

Динамічні (складні) системи вимагають для свого освоєння особливого категоріального апарату. Категорії «частини» та «цілого» містять у своєму змісті нові смисли. У процесі формування нових рівнів організації відбувається «перебудова» попередньої цілісності, виникають нові параметри «порядку», нове розуміння речей (предметів) і процесів взаємодії. У динамічних системах (що саморозвиваються) це розуміння доповнюється новими смислами. Зокрема, формується уявлення про виникнення речей (явищ, процесів) у результаті певних взаємодій. «Річ – явище – система» постає як процес постійного обміну речовиною, енергією та інформацією із зовнішнім середовищем, як своєрідний інваріант у взаємодіях із середовищем. А ускладнення системи в процесі розвитку, пов'язане з появою нових рівнів організації, виступає як зміна одного інваріанта іншим, як процес переходу від одного типу саморегуляції до іншого. Процесуальність об'єкта (системи) виявляє себе тут «в двох аспектах: і як саморегуляція, і як саморозвиток» [32, С. 8].

У взаємозв'язку і єдності цих двох моментів постає динамічна система, яка у своїх фазових переходах забезпечує «вдалий формалізм» для моделювання «виникнення порядку в природі» [22, С. 89], – вважає К. Майнцер. Але ці методи не зводяться до спеціальних законів фізики, а виступають як «міждисциплінарна методологія для пояснення зростаючої складності і диференціації форм завдяки фазовим переходам» [22, С. 89]. Проблема полягає в тому, як вибрати, інтерпретувати та кількісно виразити відповідні зміни в динамічних моделях.

Зазначимо, що проблема «динамічних моделей» стосується не лише природного чи технічного розвитку. Нині синергетика інтегрована в область гуманітарних наук, виникли напрями *соціосинергетики* та *еволюційної економіки*, її застосовують медики, психологи, педагоги, вона розвивається в лінгвістиці, історії, реалізується проект створення *синергетичної антропології*. Міждисциплінарність в сучасній науці передбачає «взаємоузгоджене використання образів, уявлень, методів і моделей дисциплін як природничо-наукового і технічного, так і соціогуманітарного профілю» [3, С. 81]. Це передбачає існування єдиної наукової картини світу. Синергетика прагне створити «єдине поле» міждисциплінарної комунікації, сформувані принципи нової картини світу – як природничо-наукової, так і соціогуманітарної – культурної, освітньої, духовної. Так, навіть людська суб'єктивність, що традиційно є проблемою філософії, може бути пояснена шляхом динаміки складних систем. Людські наміри та прагнення відповідають «аттракторам динаміки мозку, який здійснює вплив на людські дії і поведінку» [22, С. 90], – стверджує К. Майнцер.

Освоєння складних динамічних систем передбачає нове розширення смислів категорії «причини». Виникнення нового рівня організації як наслідку попередніх причинних зв'язків здійснює на них зворотний вплив, за якого «наслідок» функціонує уже як «причина» змін попередніх зв'язків (причинно-наслідкова детермінація). Стосовно динамічних систем виявляються і нові аспекти категорій «простору» та «часу». У процесі диференціації системи та формування в ній нових рівнів виникають своєрідні «просторово-часові вікна», що фіксують «межі стійкості кожного з рівнів і горизонти прогнозування та змін» [32, С. 8].

Важливо зазначити, що системно-структурні характеристики динамічних систем і відповідний категоріальний апарат спочатку розроблялися у філософії на матеріалі соціально-історичних об'єктів (включаючи розвиток духовної культури). Зокрема, категоріальний апарат

філософії Г. Гегеля виражав низку структурних особливостей, що перебувають в процесі історичного розвитку. У такому контексті гегелівська діалектика постає як «категоріальний опис» [35, С. 41] динамічних систем. У природознавстві системно-структурні особливості таких систем почали досліджуватися, як вже зазначалося, у ХХ ст., що й зумовило, завдяки міждисциплінарному підходу, становлення *синергетики*.

У сучасній філософсько-методологічній літературі синергетика репрезентується як трансдисциплінарний напрям, пов'язаний з пошуками універсальних закономірностей і алгоритмів еволюції та коеволуції складних (нелінійних) нерівноважних систем, які досліджуються в контексті різних онтологій. «[Деологія синергетики, – зазначає М. А. Дрюк, – сформувалась під впливом аналогового мислення і компаративного аналізу, що складають найважливішу компоненту багатомірного філософського мислення. Теоретико-пізнавальна і евристична цінність аналогових моделей полягає в тому, що кожна з них, виникнувши в одній сфері пізнання, стає концептуальним засобом, методологічним ключем для інтерпретації явищ інших природничо-наукових і гуманітарних сферах» [12, С. 102]. До того ж не лише у філософії, соціології, психології, але й у педагогіці та освіті.

Як ми вже зазначали, основи теорії синергетики були закладені німецьким вченим Г. Хакеном у 1960-х рр. у результаті намагань пояснити когерентність поведінки атомів у лазері [36, С. 515–553]. Пізніше він розширив смислоутворючі інтервали цього та подав синергетику як універсальний підхід до пояснення явищ у фізиці, хімії, біології. Власне термін «синергетика» почав використовуватися в лекційному курсі з теорії лазерного випромінювання, який він читав в університеті м. Штутгарт (ФРН). Новий термін був утворений ним від грецького «*vun-ergia*», що означає «співробітництво», «узгоджена дія», «співучасть». Г. Хакен зазначає, що він увів термін «синергетика» для означення «міждисциплінарного поля досліджень» [34, С. 106]. Якщо розглядати різні наукові дисципліни, то виявимо проблему: «досліджувані об'єкти складаються із окремих частин, які шляхом їх кооперації можуть продукувати просторові, часові або функціональні структури» [34, С. 106]. Так, у фізиці молекули можуть утворювати рідину, в якій проявляють себе різні види руху. В хімії деякі молекули можуть вступати в реакції, у процесі яких формуються макроскопічні зразки, наприклад, структури, що мають форму спіралей або концентричних кілець. У біології окремі клітини, які складають організми, кооперуються одна з одною на високому рівні організації. Такий же

високий рівень «кооперації» може бути виявлений також в тваринному світі, в економіці та людському суспільстві. Важливим є те, що ці структури не нав'язані ззовні, але організовані самою системою. Тобто ми розглядаємо системи, що *самоорганізуються*. Причому це стосується не тільки фізики, хімії або біології, оскільки «синергетика фокусує свою увагу на відкритих системах, функціонування або організація яких підтримується більш або менш неперервним притоком енергії і/або речовини в систему» [34, С. 107].

Представляючи фізику, біологію, хімію як динамічні складні системи, Г. Хакен вводить поняття параметр «порядку», принцип «підлеглості», саморозвиток яких обумовлений дією *принципів синергетики*. Принцип «підлеглості» дозволяє ввести в складні системи значне ущільнення інформації, тому що він дозволяє виразити поведінку численних компонентів системи через параметри «порядку». Для демонстрації значення поняття «параметр порядку» Г. Хакен пропонує «синергетичний комп'ютер», робота якого заснована на принципах синергетики, що дає можливість здійснювати «впізнання» образів. Основна ідея полягає в тому, що певний образ описується своїм параметром «порядку» та принципом «підлеглості», в результаті чого система набуває стану, визначеного параметром «порядку» [12, С. 103].

У соціології параметрами «порядку» є мова, національний характер, ритуал (обряд), тип державного устрою (демократія, диктатура), а також люди, суспільна думка, хоча стосовно останнього потрібно враховувати складну «гру» між індивідами, засобами масової інформації тощо. В діяльності компаній параметрами «порядку» є корпоративна ідентичність, внутрішній соціальний клімат. Важливість параметру «порядку» полягає в збереженні стабільності. Помилковим є переконання в тому, що індивіди володіють свободою волі та можуть цілком вільно вибирати свої параметри «порядку». Однак, зазначає Г. Хакен, відомо приклади тиску колективу на індивіда (становлення тоталітаризму). Тому важливо змусити людей усвідомити ефекти тиску колективу, пригнічуючих їх механізмів для того, щоб своєчасно їм протидіяти. Із синергетики відомо, що «параметри порядку не можуть бути змінені в результаті дії індивідів (підсистеми), але, скоріше, шляхом зміни зовнішніх умов» [12, С. 103], – робить висновок Г. Хакен.

Теоретико-методологічне обґрунтування синергетики було здійснено бельгійським вченим російського походження І. Пригожиным, який отримав в 1977 р. за свої роботи в області нерівноважної термодинаміки Нобелівську премію. «У різних експериментальних

умовах, – пишуть І. Пригожин і його співавтор І. Стенгерс – в одній і тій же системі можуть спостерігатися різні форми самоорганізації – хімічний годинник, стійка просторова диференціація або утворення хвиль хімічної активності на макроскопічних відстанях» [34, С. 114].

Хімічний годинник – напевне найбільш яскравий феномен самоорганізації хімічних процесів, відкритий на початку 50-х років російськими вченими Б. П. Белоусовим і А. М. Жаботинським. Структура, яка утворюється, становить не просторову, а тимчасову структуру – коливання з *регулярною періодичністю*. У теорії самоорганізації проводиться чітке розходження між стаціонарними, «застиглими» структурами, такими як «ґрати» кристалів, і відносно стійкими структурами, що викликаються до життя з початкового хаотичного стану шляхом інтенсивної зміни за деяким ведучим параметром чи «накачуванням» енергії у фізичному ефекті лазерного випромінювання, збільшенням концентрації речовини в описаному вище хімічному ефекті або, із загальноприйнятої точки зору, «припливом» інформації в середовище, яке також охоплюється синергетичним моделями. Такого типу структури І. Пригожин назвав «дисипативними структурами» [34, С. 118].

Дослідження явищ самоорганізації в хімічних процесах стали основою для створення І. Пригожином власної узагальненої *теорії самоорганізації*, що далеко виходить за межі хімії. Він називає її по-різному: теорією «*нелінійної нерівноважної термодинаміки*», наукою про «*складне*», теорією «*переходу від хаосу до порядку*», але найчастіше теорією «*дисипативних структур*». Вчений вважає за краще не користуватися терміном «синергетика», хоча за своїм внутрішнім змістом його дослідження, безперечно, належать до синергетичної теорії «*еволюції та самоорганізації складних систем*» (динамічних систем, що саморозвиваються).

Характерною особливістю позиції І. Пригожина є акцент на проблемі *несталості (нестійкості)*. З його точки зору, має місце перехід від детермінізму до нестабільності, нестабільність в певному відношенні заміняє детермінізм. З точки зору І. Пригожина, світ має еволюційний, незворотній та історичний характер процесів розвитку, а також можливість вирішального впливу «малих» подій та дій на загальний розвиток подій. Поняття «нестабільності» («несталості») тепер звільняється від негативного відтінку. Несталість може виступати умовою стабільного та динамічного розвитку. Тільки системи, далекі від рівноваги, системи в станах несталості здатні спонтанно організувати себе та розвиватися. Лише в ситуаціях, далеких від рівноваги, виникає складність. Стійкість і рівноважність – це «глухі

кути» еволюції. Для стійких стаціонарних структур мале «хвилювання» «звалюється» на те ж саме рішення, на ту ж саму структуру. Отже, без несталості немає розвитку. Тобто несталість означає розвиток, а розвиток відбувається через несталість, випадковість [27, С. 208].

Таким чином, у другій половині ХХ ст. активізувався розвиток наукових напрямів, які намагаються зрозуміти світ у його цілісності, побачити в штучно «розсічених» сферах щось суттєво спільне (загальне). Синергетика в найбільш послідовній формі відповідає на цей виклик часу, оскільки розкриті нею закономірності мають універсальний характер. Тобто процеси еволюції та самоорганізації мають місце у всіх системах – фізичних, хімічних, біологічних і, звісно, соціальних.

Синергетика однаково передбачає як сходження від конкретних експериментальних даних до теоретичних та міждисциплінарних узагальнень, так і зворотній процес – прикладне використання теоретичних уявлень і розроблених моделей у різних дисциплінах і сферах практичної діяльності. Тобто синергетика не відміняє та не заміняє системного дослідження. «Конкретні моделі фізичних, біологічних і соціальних систем, – зазначає В. С. Стюпін, – розглянутих в аспекті їх зміни і розвитку, утворюються в синергетиці з врахуваннями апарату системних досліджень. Синергетика не відкривала ні ієрархічної пов'язаності рівнів організації в динамічних системах, ні наявності в них відносно автономних підсистем, ні прямих і зворотніх зв'язків між рівнями, ні становлення нових рівнів складної системи в процесі її розвитку. Все це вона успадкувала від раніше вироблених уявлень, які увійшли в наукову картину світу і конкретизованих насамперед в біології і соціальних науках» [14].

Разом з тим синергетика докорінно відрізняється від попередньої науки, зокрема філософії природи. В кожній із систем натурфілософії, чи то фізика Аристотеля або натурфілософські системи Г. Лейбніца, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля, формувалося певне загальне бачення світу та відповідно до нього вказувалося, як природа повинна поводитися в тому чи іншому фрагменті. Синергетика не «винаходить» умоглядні загальні еволюційні закони, а *відкриває* їх, показує помежові умови їх дії. Синергетика досліджує конкретні процеси самоорганізації і будує модель, що дозволяє точно описати та теоретично зрозуміти їх. Ця модель виявляється глибоко змістовною та функціонуючою в багатьох інших областях наукового пізнання і дослідження. Синергетичні моделі не містять жодних настанов і примусу вести себе так, а не інакше. Використання синергетичних моделей дозволяє краще зрозуміти

«внутрішні механізми еволюції, самоорганізації і саморозвитку в природі і суспільстві» [18, С. 54].

Зосереджуючи увагу на процесах несталості, станах динамічного хаосу, які породжують певну організацію, «порядок, синергетика, теоретичний опис цих процесів засновує на введенні особливих “ідеалізації”». Суть справи в тому, що будь-яка система взаємодіє з іншими системами, і вся ця “мережа взаємодій” може бути представлена інтегрально як *нелінійне середовище* (або набір нелінійних середовищ). *Ідеалізація* нелінійного середовища є одним з ключових конструктів синергетики, який використовується в багатьох конкретних теоретичних моделях самоорганізації, що належать до різних областей» [32, С. 10]. Причому не лише природи та суспільства, але й соціальних інститутів, зокрема освіти. Синергетичний аналіз динамічних складних систем усуває однобічності, які виникають за умови недостатньо чіткого осмислення зв'язків між синергетичною парадигмою та системним підходом. Саме в цих зв'язках синергетичні уявлення можуть бути долучені до наукової картини світу. Синергетика долучає до загальнонаукової картини світу уявлення про відтворення «*відкритих систем*» і про їхній розвиток, який описується в термінах «динамічного хаосу».

Виокремлення синергетики як складової загальної наукової картини світу та як науки, що утворює конкретні моделі самоорганізації, дозволяє прояснити механізми *міждисциплінарних взаємодій* у процесі дослідження складних, динамічних систем. Термін «міждисциплінарність» часто вживається як означення специфіки синергетики. При цьому наголошується на її (міждисциплінарності) радикальній відмінності та навіть повній протилежності «дисциплінарному» підходу. Основою такого протиставлення є трактовка дисциплінарних досліджень як орієнтованих *на предмет*, а міждисциплінарних – *на метод*, відповідно до якого відшукуються відповідні предметні області застосування. Для Г. Хакена синергетика є «мостом» для проведення взаємозв'язку між різними науками, що складає «міждисциплінарне поле досліджень» [20, С. 103]. Отже, дисциплінарні дослідження вирішують задачі, детерміновані уявленнями по предмет, де домінують «вертикальні зв'язки від теорії до досвіду і назад». У міждисциплінарних дослідженнях, навпаки, передбачається, що головне – це «горизонтальні зв'язки», знання «методу і переноси методу з однієї науки в іншу» [32, С. 10]. Як зазначає В. Г. Буданов, «синергетика методологічно *відкрита* тим новим образам і концепціям, які формуються в окремих дисциплінах, і не лише природничо-

наукових» [33, С. 644–645]. Адже вона історично співвідноситься зі своїми міждисциплінарними методологічними попередниками, що дозволяє їй «толерантно» ставитись до нових методів і гіпотез [28, С. 164–165].

Конституювання стосовно автономних дисциплін одразу ж поставило проблему синтезу існуючих в них уявлень про світ. Вона виступала як проблема побудови загальнонаукової картини світу. Процес формування такої картини на різних етапах розвитку науки визначав її функціонування як глобальної дослідницької програми науки. Виникнення зв'язків між різними дисциплінарними картинами світу, формування загальнонаукових понять і уявлень, що складають основу розвитку загальнонаукової картини світу, визначили бачення загальних рис в предметах різних наук. Це спрямовувало перенесення методів з однієї науки в іншу [34, С. 106]. В останні десятиліття обмінні (міждисциплінарні) процеси між науками стали ще більш інтенсивними. Так, синергетика людиновимірних систем нині, в епоху астрологічного повороту, формує «особливий метарівень культури, рефлексивний інструментарій аналізу її розвитку – синергетичну методологію, методологію міждисциплінарної комунікації і моделювання реальності» [30, С. 77], – зазначає В. Г. Буданов.

Отже, і в міждисциплінарних, і дисциплінарних взаємодіях можна виявити трансляцію засобів і методів з однієї області знання в іншу. У кожній з цих ситуацій перенесення методів передбачає виявлення тотожностей предметних областей, що досліджуються. Відмінність міждисциплінарних і дисциплінарних досліджень полягає в масштабах узагальнення і основах, які спрямовують передачу методів. У міждисциплінарних дослідженнях пов'язуються між собою раніше здавалося б віддалені та суто специфічні предметні області. Для сучасної ситуації у таких дослідженнях вирішальну роль відіграє «включення» в загальнонаукову картину світу уявлень про «фізичні, біологічні і соціальні об'єкти про динамічні системи з їх синергетичними характеристиками» [3, С. 82]. Нове бачення відкриває нові можливості міждисциплінарного синтезу.

У контексті характеристики синергетики заслуговує уваги акцент І. Пригожина на *креативності* як синергетичному феномені. Необхідно брати за основу те, що розум «йде в процесі своєї роботи від безпорядку до порядку». Важливим є те, що до самого кінця «розум зберігає в собі ресурси безпорядку» [3, С. 82], і «порядок» для нього не є перемогою. Розум характеризується нестабільністю, хаосом, тобто *порядок, хаос і креативність взаємопов'язані*.

Проблема креативності займає центральне положення у філософії А. Вайтхеда. Креативність – це подія, вихід на перший план буття. Це творчий елемент, шляхом якого реальний світ має «характер темпорального переходу до новизни» [32, С. 13]. Креативність завжди стає наявним спонукальним стимулом, який «штовхає» реальність вперед. Людство має потребу в науці, прогрес якої характеризується солідарністю людей зі світом, який вони описують. Майбутнє є невизначеним; це «істинно для природи, і це істинно на рівні нашого власного існування. Ця невизначеність лежить в самій середині людської креативності. Час стає “конструкцією”, а креативність є спосіб нашої участі в цій конструкції» [32, С. 13], – такий висновок І. Пригожина.

Дослідження умов становлення синергетики в контексті сучасної (постнекласичної) науки в різних аспектах, насамперед в аспекті динамічних систем (систем, що розвиваються), відкриває не лише поле розвитку природничої науки як системних об'єктів, але й поле соціальних трансформацій. Нова постнекласична картина світу розширює соціокультурний і економічний простір буття, формує новий погляд на такі основоположні поняття, як «хаос», «розвиток», «реальність», «творчість» тощо. Наприклад, якщо в класичній науці «хаос» знаходиться за її межами, то в синергетичній картині «хаос» – неструктурованість або дуже складна структурованість буття, яка не підкоряється, не залежить від детерміністських законів. Відповідно до синергетики світ завжди має певні структури, впорядковані тим чи іншим чином, і такі структури, які не «вкладаються» у відомі науці моделі опису. Потрібно додати, що складності дослідження таких станів системи, яка вивчається, зростає з її складністю і зростанням кількості параметрів, що характеризують стан системи [3, С. 82].

Важливим для синергетики є та обставина, що вона розглядає складні, відкриті системи, які еволюціонують, розвиваються. Таким є суспільство, його різні підсистеми. «Кожний стан соціальної системи є біфуркаційним. Саме ця обставина приводить до різкого прискорення всіх процесів самоорганізації суспільства» [32, С. 13]. Необхідно зазначити, що дезорганізаційні (деструктивні) процеси в суспільстві по-своєму природні, об'єктивні та складають необхідний елемент соціального розвитку. Це обумовлено тим, що в навіть ідеально організованій системі з різних причин накопичуються проблеми, суперечності, що досягають різного рівня інтенсивності. Передбачити та попередити дії всіх руйнівних сил неможливо. Чим більше проблем і суперечностей накопичується в тій чи іншій соціальній системі, тим більш складним стає управління нею, починається від-

чуження управлінських структур, посилюються дезорганізаційні процеси, які, досягнувши певної критичної фази, приводять систему в стан хаосу.

Синергетична концепція вводить нову онтологію, нову категоріальну мережу для вивчення процесів, які перебувають в стані нестабільності (нестійкості) та нерівноважності. Все це має принципове значення для методології соціального пізнання в його широкому розумінні. Саме синергетика з її креативно-проблемним підходом до процесів самоорганізації динамічних систем дає можливість застосувати нові ідеї до суспільства. Як зазначав Е. Дюркгейм, «суспільство – не проста сума індивідів, але система, утворена їх асоціацією і являє собою реальність, наділену своїми властивостями» [3, С. 82–83]. Нові властивості охоплюють облік економічного, соціокультурного рівня, традицій, етнопсихологічних, ментальних характеристик людей, які складають певну спільноту. Будь-яка спільнота, об'єднана для вирішення того чи іншого завдання, потенційно містить в собі безліч суперечностей та конфліктів.

Потрібно зазначити, що успіхи в розвитку міждисциплінарного синтезу ідей, тобто синергетики, закономірні та обумовлені необхідністю критичного подолання необґрунтованих екстраполяцій, аналогій і гіпотетичних проектів з використанням вже достатньо глибоко укорінених в онтологічну свідомість синергетичних понять і принципів. Численні спроби такої адаптації формують впевненість в існуванні певної самодостатньої, універсально діючої теорії, застосування котрої як герменевтичного інструмента аналізу автоматично забезпечує позитивний результат, незалежно від природи, рівня організації та глибини досягнення системи. Фактично спекулятивна інтерпретація явища (процесу, системи) з позицій найбільш загальних уявлень про синергетику не створить можливості досліднику вирішити проблему «без реального поповнення позитивним змістом сутнісних ознак цієї методології: біфуркацій, дисипативних структур, режимів загострення, аттракторів і т. д., оскільки трансдисциплінарна методологія працює не абстрактно – в кожній сфері вона спирається на особливі специфічні для цієї сфери засоби реалізації і певну “критичну масу” основоположних знань про об’єкт дослідження» [26, С. 100].

Таким чином, з’ясування загальнонаукових, методологічних, теоретичних принципів синергетичної парадигми пізнання та розуміння світу ставить завдання пізнання і розуміння нової реальності, котра репрезентує себе як складні динамічні системи (тобто системи, що саморозвиваються). Вони характеризуються відкритістю, здатністю

до обміну енергією та інформацією. Однак динамічні системи (що саморозвиваються) мають свою категоріальну мережу. Адже нова реальність потребує нових понять для свого розуміння і виразу.

2.2. Освітній процес у вимірах синергетичного аналізу

Критичне осмислення становлення та розвитку синергетики, її наукових основ і можливостей застосування в осмисленні як природного, так і соціального та культурного буття відкриває перспективи аналізу як складної системи, здатної до самоорганізації та саморозвитку. Конкретне застосування синергетичних моделей до складних соціальних систем, якою є освіта, визначає певний підхід, тобто вказує *напрямок досліджень*. Доцільність застосування синергетики до освіти обумовлена *природою синергетики*, котра полягає в її міждисциплінарності. Основна перевага синергетики – це її універсальність: відкриття універсальності паттернів еволюції та самоорганізації складних систем будь-якої сфери. «Синергетичне твердження функціонує на такому рівні знання, на якому охоплюється цілий ряд наукових дисциплін, які вивчають самі різні сфери реальності» [20, С. 101], – зазначає О. Н. Князева.

Суттєве значення має концептуалізація наукових знань про людину, за допомогою яких можна робити прогнози за певних умов. Ці науки можуть бути використані для розробки соціальних і гуманітарних технологій, зокрема в області освіти. Дослідження освіти не лише характеризує її як соціальний інститут, але й аналізує суспільні, політичні, культурні структури, з якими вона перебуває в тісному взаємозв'язку, що дозволяє говорити про освіту як специфічну систему наук про людину. Але якщо завдання спеціаліста в області *наук про людину* – аналіз цих структур (зокрема освіти), то вирішити це завдання можна, лише побудувавши теорію. Але регулярності в людських діях не є постійними, вони мають локальні риси, а також культурні та історично обумовлені. «Якщо і можливо говорити про відкриття законів в науках про людину, то потрібно визначити, що ці закони не універсальні, а локальні. Тим не менше розуміння і пояснення цих законів (регулярностей) можливе тільки з допомогою теорії» [21, С. 108], – зазначає В. А. Лекторський.

У процесі дослідження наук про людину, або людиновимірних наук, потрібно зважати на те, що різні *системи цінностей* обумовлюють виявлення різних аспектів соціальної реальності, немовби бачити цю

реальність в різних перспективах. Необхідно зважати, що соціальна реальність, на відміну від природної, не існує поза людською діяльністю та пізнанням: вона виробляється і відтворюється, конструюється діяльністю людини. Але відмінність між природною та соціальною реальністю не є принциповою. Йдеться про інтенсивний розвиток *когнітивної науки*, в межах якої вивчаються пізнавальні процеси. *Когнітивна наука* є своєрідною взаємодією наук природних і гуманітарних: від біології та нейрофізіології до психології, лінгвістики, логіки, філософії. У результаті цього науки про людину, зокрема й освіта, одержують потужний імпульс від природних і точних наук, виникають такі дисципліни, як комп'ютерна психологія, нейрофізіологія, біологічний підхід до аналізу мови та ін. З іншого боку, ідеї та способи аналізу, які вважалися донедавна специфічними саме для гуманітарного знання, починають використовуватися (і переосмислюватися) для вивчення таких природничих процесів, як переробка інформації на нейронному рівні. Якщо «ми в рамках когнітивної науки, вивчаємо сьогодні процеси переробки інформації когнітивною системою ..., потрібно визнати, що в даному випадку причинні взаємодії ... слугують здійсненню нормативних ідей. Стара дихотомія знання про суще і знання про належне виявляється знятою» [21, С. 110], – зазначає В. А. Лекторський.

У даному контексті по-новому постає проблема освіти в межах синергетичного підходу. Розгляд даної проблеми *Л. А. Мікешина* починає з аналізу поняття «*пайдейї*», введеного давньогрецькими філософами. Воно означає *навчання* і *виховання* як *формування* людини через оволодіння культурою, універсальним знанням і доброчинностями, які складають сутність її буття. Це внутрішнє життя, духовність, культура як вище багатство людини, котре його «душа» завжди носить з собою, навіть після смерті. Давньогрецькі мислителі таким чином змістили філософську рефлексію з проблематики «фізики» і «космосу» на проблему людини та її життя як члена суспільства [24, С. 137]. Тим самим філософи проголосили «свободу духу» на протигагу традиції, нормам і кодифікаціям, продемонструвавши тим самим необмежену віру в розум.

У Платона *пайдейя* постає не лише як смисл життя душі, але й політики та держави. Висока мораль держави – основа її сили, необхідно утворити новий тип виховання, яке передбачає цілковиту рівновагу між владою та високою культурою громадян. Оздоровлення суспільного життя після якої-небудь катастрофи чи катаклізму може відбутися не лише в політиці, але і у здійсненні моральних і релігійних основ не стільки з встановленням сильної державної влади, скільки зі зміцненням

«совісті» або «душі» громадян. Виховання моралі є одночасно будівництво держави. *Пайдейя* розглядалась як освіта молоді за допомогою вивчення різних наук, але головне – це «людські питання», а не космічні чи фізичні теорії [24, С. 138].

У Давньому Римі проблемами освіти та педагогіки переймалися Цицерон і Сенека, і саме тут формується близьке *пайдейї* поняття *humanitas* – *людяність*. Основою цього було більш глибоке визначення сутності освіти, яка не зводиться лише до технології передачі та засвоєння знання, а передбачає також специфічно людський спосіб його цілісного перетворення на шляху «зростання до гуманності» (Й. Гердер). У наш час функцію «гуманізації» частіше всього передають самостійному процесу виховання, залишаючи освіті передачу накопиченого попередніми поколіннями знання і професіоналізацію, як вже було зазначено. Однак потрібно пам'ятати, що знання постає не лише в своїй безпосередній просвітницькій функції, але і як найбільш ефективний спосіб гуманізації і долучення моральних і культурних зразків соціальної діяльності людини та суспільства, необхідний для масової освіти.

Сучасна ситуація в суспільстві та культурі висуває *пайдейю* давніх греків на перший план. Вона розуміється нині як одночасний розвиток «інтелектуальних і моральних здібностей індивіда», як «сукупність ідей і практик» виховання і навчання. Головний підсумок – усвідомлення того, що «головна цінність тепер – це вже не наукове знання, а людське життя і свобода» [24, С. 139].

Розгляд *пайдейї* показує, що ідеї давньогрецьких мислителів в низці аспектів співмірні із вченням про синергетику, принципи якої можуть застосовуватися, як вже вказувалося, не лише до складних еволюційних природних систем, а і до *соціальних*, серед яких важливе місце належить освіті. Еволюція – це розвиток, а він може здійснюватися і через революції, і через реформи. Неперервне реформування освіти свідчить як про незадоволеність суспільства її результатами, так і про її розвиток. Залежно від пріоритетів в освітніх моделях утворюється певний стереотип образу мислення, особливість духу, рівень розумності. З іншого боку, уже існуюча атмосфера суспільної свідомості, специфічне *інформаційне поле* безперервно, різними засобами спілкування впливають на свідомість кожного. В силу чого *ідеальні моделі*, засвоєні в системі навчання і виховання, реформуються, безумовно, в «різній мірі залежно від їх внутрішньої міцності і усталеності» [10, С. 284]. У цьому полягає основна суперечність між суспільними запитами й освітою, котра є основою культури, всіх матеріальних і духовних цінностей.

Принципи та ідеї синергетики мають значний евристичний та методологічний потенціал. У зв'язку з цим синергетичний підхід до освіти та виховання особистості може бути базовим для вирішення багатьох проблем, що ставить завдання виокремлення *соціальної синергетики* як розділу синергетики, котра є міждисциплінарним науковим напрямом. В його межах досліджуються процеси нелінійних взаємодій в особливих типах відкритих складних систем – *антропосоціо-культурних* [16, С. 218–219]. У соціальній синергетиці доцільно виокремити *освітню синергетику*, котра покликана вирішувати специфічні проблеми власне освітньо-педагогічного процесу.

Виокремлення *освітньої синергетики* ставить завдання застерегти від механічного перенесення методології вивчення природних процесів на осягнення динаміки та закономірностей розвитку антропосоціокультурних, освітніх систем, результатом чого є мінімум необхідної пізнавальної інформації, оскільки «евристичний потенціал синергетики в повній мірі виявляє себе у співмірності з філософською рефлексією, ціннісно-смысловими установками в розумінні культури, з цільовими орієнтирами, котрі в сукупності відбивають творче і ціннісно-смыслове начало в культурі» [2, С. 470–471]. Лише взаємодія природничо-наукового, соціального, гуманітарного знання, доповнена філософською рефлексією, дозволять сформувати особливий понятійно-смысловий простір аналізу, завдяки чому можна сформувати нову теоретичну парадигму в дослідженні освіти.

Процес становлення соціальної/освітньої синергетики можна віднести до третього періоду розвитку синергетики – етапу формування «*концептуального ядра*» синергетичної парадигми, котра охопила широку область міждисциплінарних наукових досліджень стосовно процесів генези «порядку» та «хаосу» і становлення «хаосу» та «порядку». Починається процес долучення синергетики до системи пояснювальних принципів і моделей, що використовуються у процесі дослідження соціокультурної динаміки, суперечностей цілісної культури, процесів становлення особистості, функціонування в просторі соціоекономічного буття освіти, її форм і модифікацій. Звернення до принципів синергетики як одного з методів соціогуманітарного пізнання розширює дослідницьке поле культури та педагогіки, дозволяє сконцентрувати увагу на взаємодіях різних рівнів – навчальних методик, педагогічних теорій, індивідів, об'єкта і суб'єкта навчання, навчальних колективів; інформаційно-знанневих комунікацій, моделей педагогічної діяльності тощо. Тобто синергетика сприяє здійсненню більш глибокого аналізу процесу становлення цілісної системи освіти,

різноманітності та складності форм реалізації стратегії її розвитку. Застосування *синергетичного світобачення* стосовно освіти є обґрунтуванням для пояснення інтелектуальних, соціальних та антропних процесів, які в своїй складності характеризують освітній процес у відкритому, нелінійному світі [2, С. 471].

Необхідно зазначити, що «включення» синергетики в дослідження сфери освітньо-педагогічного процесу та соціально-гуманітарного знання обумовлено низкою факторів, про які вже говорилося вище, але вони вимагають уточнення. Ці фактори мають світоглядний та методологічний характер: оновлення і зміна наукової картини світу, посилення інтегративних процесів у науковому пізнанні, його гуманітаризація, комунікативна когерентність індивідів, що передбачає його комунікативну самоорганізацію. На основі цих факторів постає необхідність *осмислення й інтерпретації* емпіричних даних, методів і теорій, накопичених в педагогічній діяльності в її кореляції з соціокультурною реальністю. У такому аспекті синергетика постає не як «образ світу», а як «стиль, образ мислення про нього» [24, С. 139].

Звернення освітньої теорії до методології синергетики пов'язано також з тим, що в наукових розробках про педагогіку й освіту накопичено великий об'єм фактів і матеріалів, які не підлягають поясненню з позицій окремих, традиційних методик, прийнятих як в педагогіці, так і в інших гуманітарних і соціальних науках. Їх аналіз вимагає *іншої* концептуалізації, звільнення від минулих стереотипів, переходу до синергетичної (міждисциплінарної) методології. Звернення до синергетики також пов'язано з ускладненням соціоекономічної, культурної реальності, зміною відносин людини з природою, які набувають кризового характеру; з ціннісно-смісловими трансформаціями культури, викликаними розширенням інформаційно-комунікативного середовища, що свідчить про посилення нестабільності, нерівноважності та нелінійності соціокультурних процесів [2, С. 472].

Трансформація соціокультурного контексту, зміна наукових орієнтацій, мови науки та культури, нові явища в соціальному, економічному, політичному житті суттєво змінили ракурс педагогічних досліджень та місце освіти загалом в світі. У зв'язку зі складністю та багатозначністю змін, їх вивчення проблематизується в межах окремих дисциплін, в той час як діалогово-комунікативні стратегії синергетики відповідають складності подібних процесів, що утворюють предметне поле *освітньої синергетики*.

Міждисциплінарний та трансдисциплінарний характер синергетики виявляється в *холістично-мережевому способі структурування*

реальності. Такий підхід став результатом *інтеграційної тенденції*, спрямованої на «стирання» граней між окремими науками, їхньої спеціалізації за проблемами, а не предметами. Приймаючи *принцип взаємодії* за основний методологічний принцип, синергетика відкриває шлях перетворення нерівноважності (нестабільності) на рівноважність (стабільність), передбачає досягнення певної співмірності в масштабах деструкції та конструкції («хаосу» і «порядку»), які послідовно змінюють одна одну. «Сучасний світ, – зазначає В. А. Андрущенко, – різнобарвний. Кожен народ, держава і культура мають свої експектації, щодо становлення людини як особистості, параметрів її життєвиявлення і життєствердження, власні вимоги до педагогіки, засобами якої здійснюється підготовка людини до життя. Разом з тим у них простежується й дещо спільне – загальнолюдське, що єднає народи і культури як людство, як цивілізацію» [1, С. 704]. Дана суперечність національного та глобального також може вирішитись засобами освіти через залучення синергетичного підходу.

Зазначимо, що нині складний науково-теоретичний конструкт синергетики адаптується до освітньої проблематики не лише у виді окремих додатків її принципів, а як цілісна концепція, в межах якої досліджуються процеси в освіті, інтерпретація педагогічних змін, взаємопереходи творення і деконструкції соціальних та освітньо-педагогічних систем. Що дозволяє говорити про розвиток освітньої синергетики в двох напрямках: *теоретичному та прикладному (практичному)*.

Важливою особливістю освітньої синергетики є орієнтація на «перехід» від теоретичного рівня дослідження до емпіричного та навпаки. Так, проблема освітніх трансформацій одержує обґрунтування не лише за рахунок теоретичної основи і теоретичного моделювання, але і через синергетичну інтерпретацію наукового, філософського, культурологічного та соціологічного матеріалу. Міждисциплінарні дослідження, що проводяться, мають важливе практичне значення: динаміка освітньо-педагогічних змін пов'язана з трансформацією цінностей і смислів культури, зниженням ефективності «старих» наукових положень, культурних ідеалів і традицій відповідно до зміни ресурсу самовідтворення освіти, як суттєвих змін *антропо-соціо-культурної системи*, котрі засвідчують настання нового порядку, нового світоустрою.

Особливе значення має проблема *можливостей і меж* синергетичного підходу до вивчення освітньо-педагогічних процесів, пов'язаних з їхньою специфікою як об'єктів дослідження. «Освіта як сфера

життєдіяльності людини і як соціальний інститут є складним соціальним організмом, який функціонує відповідно до законів природи і суспільства ... Системний характер освіти визначає її взаємозв'язки з іншими соціальними підсистемами – економічною, політичною, культурною тощо і дає можливість під час дослідження враховувати їх кількісно-якісні та структурно-динамічні характеристики» [2, С. 473], – зазначає С. О. Сисоєва.

У даному контексті для синергетичного підходу в освіті продуктивне значення має аналіз ціннісно-сміслового простору культури, врахування багатоманітних екзистенційних проявів, цілепокладання і бажання людей, які не можуть бути переведені на мову математичного моделювання. У цьому контексті синергетичний аналіз є «основою розробки методології дослідження феномену освіти, виявлення цілей і цінностей сучасної освіти, проведення аналізу основних домінант розвитку освіти, а також виявлення інституційних компонентів сфери освіти та їх системотворчих зв'язків, чинників, які впливають на їх функціонування» [2, С. 473].

Очевидна подібність загальної картини та динаміки процесів, що відбувається в різних системах, дозволяє на основі синергетичного підходу виявляти спільні закономірності та враховувати специфіку їхнього розвитку, тим самим розширюючи можливості пізнання освітньої сфери та педагогічного процесу. Хоча наразі зарано говорити про якісну адекватність результатів, одержаних на основі методології синергетичного підходу в освітньо-педагогічній сфері, однак методи онтології та метафори, які переважають у філософсько-освітніх і культурологічних дослідженнях, виступають «евристичними методами пізнання, які сприяють досягненню нових смислів і пояснювальних моделей самоорганізації в соціокультурних процесах» [31, С. 6], а також в динаміці сучасного розвитку освітніх процесів.

Вищою формою прояву процесів самоорганізації в освіті є розвиток «*антропо-соціо-культурних систем*» (М. С. Каган), що утворюють особливий клас систем, складність побудови та розвитку яких породжується свідомо-цілеспрямованою діяльністю людини [31, С. 9]. Тому трактуючи освіту синергетично, як саморозвиток складно організованої системи в динаміці соціокультурного середовища, ми повинні брати за основу внутрішні якості процесу освіти, зокрема «*відкритість*». «Погляд на освіту як відкриту систему відображає істотну ознаку сучасної сфери освіти – об'єктивне перетворення її на окрему самостійну галузь господарства. Водночас відкритість освіти пов'язана із: становленням відкритого українського суспільства;

необхідністю ведення діалогу з іншими освітніми системами; розв'язанням проблем полікультурної й міжкультурної взаємодії у соціумі; процесами глобалізації та інтеграції, творенням простору для власного освітнього руху кожної людини. Система освіти є відкритою, оскільки їй притаманні ознаки відкритої системи: вона обмінюється з довкіллям речовиною (ресурсами), енергією (фінансами) та інформацією (знаннями)» [2, С. 476].

На різних етапах розвитку освіти її відкритість сприяла переходу від одного типу освіти до іншого: від традиційної до інноваційної, від догматичної до творчо-креативної тощо. При цьому синергетикою вводиться пояснювальна *модель прогресу в освіті* (як і в культурі), побудована на визнанні закономірного зв'язку теперішнього не лише з минулим, але і з майбутнім, котра виражається «в здатності останнього слугувати *аттрактором* (як більш сприятливі умови для певної траєкторії розвитку) для певних процесів, які проходять, відбуваються в освіті і культурі в теперішньому» [16, С. 213–214].

За аналогією до освіти можна навести синергетичну концепцію *історико-культурного процесу* М. С. Кагана, в основі якої лежить визнання *нелінійності* розвитку культури – множини різних шляхів її еволюції, співіснування різних культур тощо. Параметрами порядку в культурі названі основні інформаційно-ціннісні регулятори, які «підтримують цілісність культури в процесі її еволюції» [31, С. 7]. Для освіти синергетика є теорією *соціальної самоорганізації*, що вивчає взаємопереходи від нелінійності до лінійності, від нерівноважності до стабільності, від хаосу до порядку, що дозволяє виявити закономірності процесів розвитку інтелектуальних, знанневих стратегій розвитку, без яких сучасна освіта не може відбутися.

Синергетика показує результати *нелінійності* еволюції – множинності просторово-часових змін соціокультурної економічної реальності, залежності співвідношення сил порядку та хаосу в історичному процесі не лише від об'єктивних факторів і випадковостей, але і від свободи волі (індивідів, мікро-, макрогруп, спільнот тощо). Це ставить перед освітою проблему перегляду основних положень «циклічно-хвильової моделі розвитку суспільства і культури, які не заперечують визнання циклічних чередувань структур породження і структур збереження порядку, але вимагають переосмислення ролі хаосу і ролі соціального управління» [2, С. 477]. Тим самим «динаміка змін у розумінні поняття “освіта”, розширення соціального й суспільного контексту цього поняття передусім пов'язано із зростанням ролі освіти в життєдіяльності сучасного суспільства» [16, С. 214–215].

Проблему побудови сучасної педагогічної теорії як *нелінійного розвитку* системи освіти М. С. Каган розглядає через взаємодію трьох компонентів буття людини: природного, культурного та соціального. «Така *гетерогенна структура* є найбільш складною із всіх відомих нам структур буття і тому приводить до такого широкого розкиду індивідуальних варіацій, якого не знають гомогенні субстрати природи, суспільства і культури; це і дозволило визначити особистість, а отже, і процес її формування, не як *складну* і навіть *надскладну систему*, по звичним синергетичним класифікаціям, але і як *супернадскладну систему*» [2, С. 477–478]. Такою системою, безперечно, є також система освіти, *нелінійність* якої обумовлена її унікальністю, неповторністю, отже, і специфікою процесу формування.

На основі визнання синергетики як наукового напрямку в побудові та функціонуванні складних і надскладних систем в їх розвитку, можна назвати *синергетичний підхід* в дослідженні освіти *системно-синергетичним* (М. С. Каган). Введення інтегрального поняття «системно синергетичної моделі» сприяє вирішенню трьох концептуальних завдань: вільне від теології розуміння *векторності* еволюції; єдине трактування еволюційних новоутворень (життя, суспільство, культура тощо) з великим потенціалом теоретичних узагальнень (механізмів і закономірностей); розробка «сценарного» підходу до аналізу нерівноважних (нелінійних) систем. Можна вказати наступні відмінності еволюціоністської моделі від *ідеологічних, позитивістських і функціоналістських* концепцій розвитку: прогрес – це не мета або шлях до кінечної мети, а засіб збереження нерівноважної системи у фазах нестабільності; соціальна еволюція – це прогрес, хоча і *кумулятивний, але не аддитивний*; послідовна адаптація зовнішньої природи до своїх зростаючих потреба, котра також перебудовує внутрішню природу людини відповідно до її зростаючих можливостей та наслідку перетворюючої діяльності; вирішальна роль сформованих нерівноважностей під час визначення впливу на еволюційний процес суто зовнішніх і внутрішніх факторів; формування, творення нерівноважностей – не випадковий збій в нормальній життєдіяльності суспільства, а «іманентна властивість поведінки, яка виникає як реакція на втомленість від одноманітності» [31, С. 6].

Подолання цієї «втомленості» можна здійснити в процесі здійснення освіти та виховання особистості, який Л. А. Мікешина називає «сходження до всезагального». Сутність цього процесу розкривається у процесі розгляду фундаментальних філософських проблем, насамперед гегелівського тлумачення природи освіти на основі розуміння

індивідуального «Я» як «*укоріненого у всезагальному*». У культурі та соціумі здійснюються два зустрічних процеси, із яких утворюється освіта (освіченість): перший, за Г. Гегелем, є «підйом» індивіда до всезагального досвіду і знання, оскільки людина *не буває* від природи тим, *чим вона повинна бути*; другий – суб'єктивізація всезагального досвіду та знання в унікально-одиничних формах «Я» і самосвідомості [15, С. 232].

Розгляд освіти в цих двох аспектах, де одночасно визнається «всезагальний» характер «Я» і самостійне значення індивідуальної суб'єктивності поза всезагальними формами, дає можливість виявити нові, креативні смисли освіти. Гегелівське тлумачення освіти як «*відчуження*» природного буття та піднесення (підйому) індивіда до всезагальності передбачає насамперед відповідне розуміння самого індивіда як «Я» і в зрештою як *суб'єкта освіти*. Суб'єктивність постає тут як визначеність всезагального; маючи метою свободу, вона здатна розгорнути себе в культурі та історії, на основі «принципу духу і серця» розвинути «до рівня предметності, до рівня правової, моральної, релігійної, а також наукової діяльності» [2, С. 478]. За Г. Гегелем, суб'єктивність постає в її діяльній сутності, внутрішній активності та процесуальності як «інтерсуб'єктивна» діяльність, котра «розгортає» себе в культурі та історії. Суб'єктивність, яка себе *освічує* (навчає), стає всезагальністю вищого роду, конкретним буттям всезагального, індивідуалізацією його змісту.

Суб'єктивність (індивід) немовби підготовлена до вступу в світ освіти та відчуження від природного світу, що стає умовою її буття. Сама суть освіти полягає в перетворенні людини на духовну істоту. Однак підйом (піднесення) до всезагальності не обмежується теоретичною науковою освіченістю (навчанням) на протигагу практичному, йдеться про «визначення людської розумності в цілому» [9, С. 320–325]. На це особливу увагу звертає Г.-Х. Гадамер, для якого вимога всезагальності реалізується в практичній освіті (навчанні) як умінні людини абстрагуватися від себе, дистанціюватися від безпосередніх особистих прагнень і потреб, приватних інтересів, побачити та зрозуміти те загальне, яким в даному випадку визначається *особливе*. Таким чином, здійснюваний в освіті підйом до всезагального – це підйом *над собою*, над своєю природною сутністю до сфери духу, але водночас світ, в котрий «вростає» індивід, – це реальний світ, він утворюється культурою, і насамперед мовою, системою символів і смислів, а також повсякденністю, яка спирається на звичаї, традиції, буденну свідомість в цілому [8, С. 253, 283]. У такому випадку індивід, «Я» постає як «особливе

всезагальне, в якому абстрагуються від всього особливого, але в якому разом з тим все міститься в прихованому вигляді. Воно є тому не чисто абстрактна всезагальність, а всезагальність, котра містить в собі все» [24, С. 142–143], – зазначає Г. Гегель.

На думку Л. А. Мікешіної, це положення Г. Гегеля, яке прояснює трактовку «Я» як всезагального, не лише має принципове значення для розуміння концепції освіти, але й дозволяє подолати абсолютизацію *абстрактного* та *всезагального* в тлумаченні суб'єкта пізнання і навчання (освіти), врахувати герменевтичний досвід, який передбачає культурно-історичні складові емпіричного суб'єкта. Якщо «Я» як суб'єкт освіти – «всезагальність, котра містить в собі все», то насамперед варто говорити про те, як освіта «піднімає до всезагального» від природної сутності чуттєві форми пізнання, особливо *сприйняття* і засновані на ньому такі базові пізнавальні операції, як *репрезентація* та *інтерпретація*, які забезпечують осмислення і розуміння реалій в контексті культури, звичайно, освіти. Тут не можна говорити про механічне «культивування задатків», оскільки в процесі освіти (навчання) як входження в культуру змінюється вся сфера чуттєвого пізнання індивіда в цілому, що і «приводить до нового смислопокладання і розуміння дійсності» [6, С. 50–56].

Освіта як «сходження до всезагального» на рівні сприйняття, що здійснюється в прийнятих в культурі репрезентація, постає як категорія буття, а не знання і переживання. Адже «сходження до всезагального» в освіті постає як сходження до «універсуму смислів», в цілому як інтеріоризація еталонів соціальної діяльності. «Сходження до всезагального» показує освіту як складне синергетичне утворення, що вимагає не просто синергетичного підходу як загальної методологічної позиції, а диференційованого. У даному контексті можна виокремити чотири типи дослідницьких стратегій, в яких синергетика є головним інструментом пізнання освітньо-педагогічних процесів. Потрібно брати за основу те, що складність освіти, її розвиток «зумовлений не тільки зовнішніми чинниками, а й власним саморухом, що спрямований на забезпечення відповідності вимогам конкретної історичної доби, – усе це потребує якісно іншого дослідницького підходу до проблем системного функціонування й розвитку освіти» [7, С. 66–67]. Цей підхід виходить, як вже зазначалося, за межі однієї стратегії, демонструє низку стратегій (підходів).

По-перше, це *комунікативна (діалогова) стратегія*, заснована на принципі взаємодії різних наук, теорій і підходів, які породжують синергійний, кооперативний ефект – відкриття нового, раніше невідомо-

мого; по-друге, *теоретичне моделювання*, пов'язане з переносом схем і моделей синергетики, їхньою адаптацією до іншого матеріалу; по-третє, *трансдисциплінарна стратегія* як стратегія полілога, близького до поліфонічного контрапункту, тексту, відкритого для складного синтезу; по-четверте, синергетичний дискурс як особливий тип дискурсу, що продукується авторами, які приймають поняття і принципи синергетики як базові для пояснення соціокультурних та освітніх процесів і явищ, як особливий спосіб постановки й обговорення проблем – світ важко співмірних логік і метафоричних посилань, котрий «виникає на пересіченні різних когнітивних стратегій і мовних презентацій» [24, С. 143].

Оскільки освіта постає «супернадскладним утворенням», синергетичні стратегії в своїй інтегративній цілісності (єдності) дають можливість долучати до дослідження освіти як системи і як процесу різні методи: «*стиснення інформації*» (шляхом переходу від параметрів становлення до параметрів порядку на основі принципу підлеглості, де параметри порядку є функціями параметрів становлення – принцип «кругової причинності»), *аналогії* (розширення області значення однієї групи символів на інші рівні дійсності як можливість «виявлення процесів самоорганізації в системах різної природи») та багато іншого [24, С. 147–148].

Синергетична парадигма в застосуванні до освіти, охоплюючи всю енергію і силу всіх природничо-наукових і соціально-гуманітарних предметів, увесь велетенський досвід педагогіки, повинна формувати кожного, хто потрапив в систему освіти, саме творчою особистістю, котра вільно визначає вибір сфери активної індивідуальної діяльності та життєдіяльності, долучаючись, звісно, до процесів творчих взаємодій зі світом. У зв'язку з постановкою такого значимого завдання перед освітнім процесом синергетика обґрунтовано і жорстко вимагає докорінного покращення всієї системи підготовки педагогічних кадрів для різних ступенів і рівнів виховання і освіти нових поколінь [31, С. 8].

Разом з тим освітня синергетика повинна брати до уваги, що процеси самоорганізації та саморозвитку в системі освіти, з одного боку, стихійно впливають на зруйнування *цілісності системи*, а з іншого – спонтанно «повідомляють» про появу нових джерел розвитку. Отже, спонукають до *інноваційної діяльності*. Внутрішня багатоманітність освітньої системи як результат інноваційної діяльності суттєвим чином впливає на визначення стратегічних перспектив розвитку освіти, виявляючи найбільш гострі суперечності в системі в цілому.

Інноваційна діяльність – це якісний етап саморозвитку особистості, процес самоактуалізації освітнього процесу, який став можливим як результат самоосвіти, саморефлексії. Тому для освітніх закладів, що здійснюють інноваційну діяльність, особливо характерні процеси самоорганізації в педагогічній діяльності та навчальному середовищі; це може бути і виникнення усталених структур (творчі групи, об'єднання), і поява креативних особистостей, здатних до створення «особистісного нового» безвідносно до попереднього суспільного досвіду. Змінюється і рівень *активності середовища*, що зумовлює розширення освітнього простору, зміну відносин з нею всіх його суб'єктів – учасників процесу освіти. У цих умовах управління стає системоутворюючим фактором подальшого розвитку системи. Виникає проблема «оптимального співвідношення цілеспрямованого організуючого впливу і самоорганізації, котре дозволить зберегти не тільки цілісність єдиного, але й долю хаосу як джерела самоорганізації і порядку в єдиному» [2, С. 479].

У динамічно мінливому соціальному середовищі управління освітнім процесом повинне мати «випереджальний, превентивний характер» [2, С. 480]. При цьому оперативність управлінських рішень стає такою високою, що неможливо їх здійснити на рівні високих «адміністративних еталонів». Частина ступенів свободи, пов'язаних адміністративною формою управління, передається вільним творчим групам об'єднанням або педагогам. Виникає так зване «збагачене освітнє середовище з поліваріантним вибором, яке живе за своїми синергетичним законом, законом самоорганізації і креативного динамічного хаосу, який породжує нові цілі (сенси), цінності і творчі імпульси. Це нове освітнє середовище вимагає особливо бережливого до себе ставлення і нових делікатних форм управління. У такому освітньому просторі управляючий суб'єкт делокалізований і невіддільний від учасників освітнього процесу» [17, С. 319–320]. У цьому і полягає його *синергетична сутність*, і саме тому синергетика залучається як підхід, адекватний *сучасності в освіті*.

Для ефективної реалізації цього підходу необхідна його корекція, котра досягається за рахунок «*інноваційно-синергетичної*» системи управління. У цій системі адміністрація є вже не пасивним учасником, котрий виконує функції «стимул-реакція». Окрім функції відгуку на ініціативи «знизу», гомеостатичної функції, адміністрація використовує функцію превентивного, випереджаючого управління, що здійснюється за рахунок генерації паралельних, альтернативних ініціатив, які пред'являють суб'єктам освітнього простору. Це відбувається

не лише в межах «коридору» допустимих функцій гомеостазу, але і за рахунок процесів самоорганізації в освітньому просторі, наприклад, в напрямі якісно нового розвитку освітньої програми.

Синергетика в сфері освіти та педагогічного процесу має великий евристичний потенціал, надаючи не лише *нову мову* для перекладу відомих положень і термінів, хоча заради цього навряд чи варто було б застосовувати синергетику, але й еволюційну методологію управління освітнім процесом з урахуванням самоорганізації в освітньому просторі.

Відповідно до принципів синергетики можна побудувати *модель управління* освітнім простором. У цій моделі метою управління є узгодження взаємодії елементів та існування всієї системи в цілому, збереження і розвиток системи освіти, утворення умов для розвитку комунікативних зв'язків між освітніми закладами. У результаті ціль (мета) управління – створення умов для розвитку особистості. Завдання синергетичного управління – оптимізація взаємодії виключаючих один одного процесів збереження та зміни, що відбуваються в освітньому просторі. Критерієм цієї оптимізації буде міра забезпечення розвитку суб'єктів освітнього простору, котра є мірою існуючих для цього можливостей, мірою свободи вибору. Мистецтво управління «відкритою системою освітнього простору полягає в тому, щоб забезпечити розвиток багатоманітності і зберегти одночасно стабільність структури освітнього простору» [1, С. 22–23]. Це можливо лише в тому випадку, коли в процесі свободи вибору синергетичні принципи будуть використовуватися як доповнюючі, взаємообумовлюючі, а не такі, які виключають один одного.

Необхідно враховувати, що у *відкритій системі*, якою, безумовно, є освіта, нові елементи різноманітності, що виникають спонтанно, «загрожують» існуючій системі зв'язків; вони вимагають свого місця в цій системі, «вторгаються» в неї, порушуючи її єдність. Для збереження цієї єдності необхідно, щоб *управління* мало «превентивний характер», передбачало виникнення нових елементів, підтримувало гнучкість, варіативність зв'язків між елементами, зберігало певну міру їх свободи. Це дозволить зберегти єдність елементів в їхньому відношенні один від одного, забезпечить умови для виникнення нових елементів, підвищення рівня їхньої різноманітності. «Виникнення нового можливе там, де для нього надані більші можливості, де існує більша свобода вибору» [5, С. 451]. Нове виникає там, де існує спектр можливих напрямів «розвитку системи освітнього простору, надаючи матеріал для відбору найбільш оптимальних тенденцій цього розвитку» [4, С. 86–98].

Розглядаючи управління як синергетичний процес, потрібно зазначити зростаючу роль людського виміру (фактору) в організаційно-управлінській системі. Основна увага починає приділятися аналізу фундаментальної ролі людського елемента в управлінні: менталітет, традиції, звички, освітній і професійний рівень тощо. Аналіз показує, що «динамізм і оптимальність організаційних структур тим ефективніша, чим більша увага приділяється не лише до людського елемента в цілому, але і до конкретних складових системи, в ідеалі до кожної людини» [5, С. 452].

За своєю суттю управління є *системним*. З цим пов'язана та обставина, що управлінські рішення, які приймаються в одних областях системи, здійснюють вплив на рішення, які приймаються в інших областях. Характер вказаного впливу залежить як від особливостей системи, законів її функціонування, так і від місця тієї області, в якій приймається рішення в структурі цілого, загальної системи. При цьому ситуація прийняття рішення має місце в тому випадку, якщо приймаючий рішення володіє множиною альтернатив. Освітній момент полягає в тому, що така ситуація передбачає також наявність інформації про ситуацію, котра становить собою не лише *знання*, але й *усвідомлення* неповноти цього знання. На вибір альтернативи впливає також і певне переконання. Тобто прийняття рішення передбачає оцінку існуючих суджень-альтернатив.

Синергетика, руйнуючи відчуженість альтернативних позицій, в освітньому процесі допомагає більш цілісно, з врахуванням ціннісно-світоглядних установок сприймати світ. У цьому контексті важливою є проблема використання ідей самоорганізації при концептуалізації управлінських рішень в освітньому процесі. В умовах існуючої соціально-економічної нестабільності проблема управління освітою набуває особливого значення. Зокрема, увага зосереджується на утворенні «точок росту», що допоможуть зберегти інтелектуальний потенціал нації («канал можливостей») для прискореного соціального, економічного, культурного розвитку. Ці «точки зростання» можуть (і повинні) стати прообразом більш ефективної та сучасної системи вищої освіти, котра відповідає «не лише існуючій кон'юнктурі “ринку освітніх послуг”, але і довготривалим інтересам» [5, С. 453].

Система освіти, котра існує у вітчизняному просторі, володіє низкою унікальних особливостей, причому вона перебуває в «перехідному періоді». Це дає нові можливості для управління, яке повинне враховувати структуру освітнього процесу.

Таким чином, синергетична парадигма наукового пізнання відкриває нові перспективи в дослідженні освітнього процесу і педагогіки. Розробка філософських основ синергетики розкриває багатство її змісту, завдяки чому відкриваються нові перспективи в розумінні природної, соціальної та культурної дійсності. Аналітична робота з філософського осмислення синергетики розкриває онтологічні структури самоорганізації та саморозвитку. Другий аспект пов'язаний з аналізом гносеологічної та методологічної проблематики, що передбачає нове розуміння пізнавальних норм і принципів, необхідних для осмислення складних систем. Саме в цьому пункті відбувається перехід до постнекласичного типу раціональності. Не менш важливе значення для філософського обґрунтування синергетики мають світоглядні проблеми, що долучають уявлення про саморозвиток до нової картини світу.

Філософське обґрунтування синергетики забезпечує нові перспективи розвитку філософії освіти, котра повинна концентрувати в собі знання про нові теоретичні, методологічні досягнення та відкриття. Експлікація смислів синергетики у філософію освіти дає можливість зрозуміти сучасний освітньо-педагогічний процес у всій його суперечності. На основі цього розуміння формується і набуває розвитку якісно новий дискурс – освітня синергетика. Вона постає умовою інтеріоризації антропо-соціо-культурних смислів, що є одним із фундаментальних моментів освіти, які визначають успіх розуміння всього того, що повинно засвоюватися в процесі освіти.

Література

1. *Андрущенко В. П.* Світанок Європи: Проблема формування нового учителя для об'єднаної Європи ХХІ століття / В. П. Андрущенко. – К.: Знання України, 2011. – 1099 с.
2. *Астафьева О. Н.* Социокультурная синергетика: предметная область, история и перспективы / О. Н. Астафьева // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М.: Прогресс-традиция, 2007. – С. 470–481.
3. *Буданов В. Г.* О методологии синергетики / В. Г. Буданов // Вопросы философии. – 2006. – № 5. – С. 79.
4. *Буданов В. Г.* Принципы синергетики и управление кризисом / В. Г. Буданов // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс-традиция, 2003. – С. 86–98.

5. Буданов В. Г. Управление образовательным процессом в современных условиях: инновации и проблемы моделирования / В. Г. Буданов, В. А. Журавлев, В. А. Харитонова // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М.: Прогресс-традиция, 2007. – С. 450–469.
6. Гадамер Г.-Х. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Г.-Х. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: В 2-х т. / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1971. – Т. 2. – 656 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 1992. – 448 с.
9. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3-х т. / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1973. – Т. 3: Философия духа. – 408 с.
10. Громкова М. Т. Синергетические подходы в современном образовании / М. Т. Громкова // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М.: Прогресс-традиция, 2007. – С. 281–292.
11. Делокаров К. Х. Синергетика и познание социальных трансформаций / К. Х. Делокаров // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс-традиция, 2003. – С. 18–35.
12. Дрюк М. А. Синергетика: позитивное знание и философский импрессионализм / М. А. Дрюк // Вопросы философии. – 2004. – № 10. – С. 102–113.
13. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Э. О. Дюркгейм. – Л.; М.: Наука, 1991. – 576 с.
14. Ерохин С. А. Синергетическая парадигма современной экономической теории / С. А. Ерохин. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://nam.kiev.ua/ape/n_01_1-2/yerokhin.html
15. Каган М. С. Построение современной педагогической теории / М. С. Каган // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М.: Прогресс-традиция, 2007. – С. 232.
16. Каган М. С. Формирование личности как синергетический процесс / М. С. Каган // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс-традиция, 2006. – С. 212–245.
17. Киященко И. И. Синергетические проблемы образовательного процесса / И. И. Киященко // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М.: Прогресс-традиция, 2007. – С. 309–327.
18. Князева Е. Н. Основания синергетики: синергетическое мироведение / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. – М.: Книжный дом «ЛИБРИКОМ», 2010. – 236 с.

19. *Князева Е. Н.* Саморефлексивная синергетика / Е. Н. Князева // Вопросы философии. – 2004. – № 5. – С. 103.

20. *Князева Е. Н.* Саморефлексивная синергетика / Е. Н. Князева // Вопросы философии. – 2001. – № 10. – С. 99–113.

21. *Лекторский В. А.* Трансформации научного знания в современной культуре / В. А. Лекторский // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М.: Прогресс-традиция, 2007. – С. 103–113.

22. *Майнцер К.* Вызовы сложности в XXI веке. Междисциплинарное введение / К. Майнцер // Вопросы философии. – 2010. – № 10. – С. 81–98.

23. *Малинецкий Г. Г.* Математическое моделирование образовательных систем / Г. Г. Малинецкий // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М.: Прогресс-традиция, 2007. – С. 328–345.

24. *Микешина Л. А.* Человек интерпретирующий, или синергетические и герменевтические контексты образования / Л. А. Микешина // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М.: Прогресс-традиция, 2007. – С. 137–160.

25. *Моисеев Н. Н.* Алгоритмы развития / Н. Н. Моисеев. – М.: Наука, 1987. – 304 с.

26. *Пригожин И.* Креативность в науках и гуманитарном знании / И. Пригожин // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 584 с.

27. *Пригожин И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.

28. *Ровинский Р. Е.* Синергетика и процессы развития сложных систем / Р. Е. Ровинский // Вопросы философии. – 2006. – № 2. – С. 164–165.

29. *Романов В. Д.* Креативные аспекты социальной самоорганизации и социального управления / В. Д. Романов // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 59–71.

30. Синергетическая парадигма. – М., 2002. – С. 77.

31. *Сисоєва С. О.* Освіта як об'єкт дослідження / С. О. Сисоєва // Шлях освіти. – 2011. – № 2 (60). – С. 5–10.

32. *Степин В. С.* Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность / В. С. Степин // Вопросы философии. – 2003. – № 8. – С. 5.

33. *Степин В. С.* Теоретическое знание / В. С. Степин. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.

34. *Хакен Г.* Синергетика как мост между естественными и социальными науками / Г. Хакен // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс-традиция, 2003. – С. 106–122.

35. *Черновский Д. С.* Синергетика и информация / Д. С. Черновский. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 244 с.

36. Haken H. Synergetics: an overview / H. Haken // Rep. Progr. Phys. – 1989. – V. 52. – P. 515–553.

37. *Metaphysics as Foundation* / Ed. by P. A. Bogaard and Q. Treash. – State University of new York Press, 1993.

Розділ 3

КРЕАТИВНА ОСОБИСТІТЬ В НЕЛІНІЙНОСТІ СУЧАСНОГО СВІТУ

Відомо, що базисом формування особистості постають усталені в суспільстві цінності, норми, зразки поведінки. Разом з тим, суспільний розвиток значною мірою детермінований впровадженням інноваційних структур. При цьому в сучасному соціокультурному просторі досить часто доводиться спостерігати дисбаланс традицій та новацій, подолання якого можливе через усвідомлення їх синергії. Це вимагає від людини нового світорозуміння на засадах нелінійного мислення. Останнє ж необхідно розглядати як основу творчої діяльності й визначати як такий стиль мислення, за допомогою якого навколишній світ і особистість усвідомлюються як складні, відкриті, динамічні системи, де хаос і випадковість виконують конструктивну роль в їх самоорганізації. Окрім того, необхідно враховувати те, що успішність людини в умовах цінностей інформаційної епохи залежить від формування таких її рис та якостей, як професіоналізм, креативність, творча активність, духовність, відповідальність тощо.

3.1. Синергія традицій та новацій в соціалізації індивіда

Засвоюючи соціальні цінності та норми, індивід формується як особистість. Вони є інтегративною основою як для окремо взятої людини, так і для будь-якої соціальної групи та суспільства в цілому. Однак в процесі історичного розвитку відбувається трансформація

цінностей, що сформувалися та домінували на певному етапі суспільного розвитку, але в подальшому виявилися недієздатними у зв'язку з новими умовами буття. Свідченням цього є поширення нині таких концептів, як «зміна ціннісних орієнтацій», «переоцінка цінностей», «криза системи цінностей», «конфлікт цінностей» тощо. Це свідчить про те, що в сучасному суспільстві трансформаційні процеси відбуваються також і в ціннісній сфері.

Аналізуючи засвоєння різними індивідами цінностей, притаманних культурі інформаційного суспільства, дослідницький інтерес потрібно спрямувати на процес соціалізації, який в сучасних умовах сприймається під новим кутом зору. Про те, що під впливом науково-технічної революції здійснюється перехід від цінностей «трудової етики» до цінностей самореалізації особистості, писали свого часу Д. Белл, Й. Масуда, Е. Тоффлер та ін. На думку Д. Белла, «постіндустріальне суспільство визначається як суспільство, в економіці якого пріоритет перейшов від переважного виробництва товарів до виробництва послуг, проведення досліджень, організації системи освіти і підвищення якості життя, у якому клас технічних фахівців став основною професійною групою і, що найважливіше, в якому впровадження нововведень все більшою мірою стало залежати від досягнень теоретичного знання» [1, С. 22]. Головна теза Й. Масуди в роботі «Інформаційне суспільство як постіндустріальне суспільство» зводиться до положення про те, що інновації в інформаційній технології – це прихована сила соціальної трансформації, що виражається в радикальному збільшенні кількості та якості інформації, а також у зростанні обсягів обміну інформацією [26]. При цьому, Е. Тоффлер стверджує, що настає епоха не масових засобів інформації, а поряд з новою сферою формується нова інфосфера, що буде мати наслідки в усіх сферах життя, зокрема і в нашій свідомості [20]. Проте цей процес є поступовим переходом в умовах, коли зменшується тиск індустріальної системи. У ньому зберігаються дві протилежні орієнтації: одна прагне до абсолютної свободи та сприймає самореалізацію як кінцеву мету, друга – до обмеження свободи самореалізації потребами постіндустріального виробництва.

Постає питання: що відбувається з культурою під впливом інформатизації? Одна з відповідей – культура стає моментом інформаційного поля. Вона виходить зі свого національного, етнічного середовища і потрапляє в глобальне універсальне інформаційне середовище. Людина постійно взаємодіє з універсальним інформаційним середовищем, і воно радикально змінює її.

Саме тому культура, особливо на сучасному етапі розвитку суспільства, відіграє головну роль у формуванні особистості. Основою інформаційної культури є знання про інформаційне середовище, закони його функціонування та розвитку, вміння швидко зорієнтуватися у світі інформації. У зв'язку з цим, залучати людину до інформаційної культури потрібно з перших років життя. Спочатку необхідно формувати знання про комунікаційні можливості людини, суспільства, потім – навички самостійного користування інформаційними технологіями, а далі – особисте ставлення до засобів масової інформації, визначати особистісні цілі та цінності, світоглядні орієнтири тощо.

Таким чином, говорячи про формування особистості в умовах становлення інформаційного суспільства, варто проаналізувати наявні історичні форми й різновиди даного процесу. Наприклад, М. Мід, найвідоміша дослідниця у сфері культурної антропології, систематизує дані форми, беручи за основу способи передачі культурних традицій.

У зв'язку з цим виділяється три типи культур: постфігуративна; кофігуративна; префігуративна [15].

Основною ознакою першого типу культури є така соціалізація, де система знань про правила соціальної взаємодії формується в процесі засвоєння досвіду попередніх поколінь. У цьому випадку досвід батьків виявляється безумовною цінністю для дітей, тобто діти переймають досвід та знання старших вікових груп.

Кофігуративний тип культури характеризується таким способом передачі й формування соціокультурного досвіду, при якому дорослі та діти навчаються насамперед у своїх однолітків. Даний тип, вважає М. Мід, як єдина форма передачі культури представлений слабо, і немає жодного суспільства, де б він зберігався упродовж життя декількох поколінь.

Поява третього типу культури пов'язана з виникненням нових механізмів збереження, використання й передачі інформації. Вагомі й незворотні зміни, що відбулися та відбуваються упродовж ХХ–ХХІ ст. у всіх сферах життя створюють зовсім унікальну ситуацію, що руйнує колишню систему соціалізації та виховання. Нова культурна форма – префігурація – означає, що людство нині стоїть перед майбутнім, котре невідоме, але яке формуватиметься залежно від того, яким чином воно буде усвідомлюватися нинішніми поколіннями людей.

За цих умов важливим для соціалізації індивіда є збереження в соціумі балансу традицій та новацій. Звернення до синергетичного підходу дозволяє нам провести експлікацію проблеми співвідношення

традицій та новацій в соціумі за допомогою категорій порядку і хаосу. Грунтуючись на тому, що «порядок» і «хаос», як різні способи буття соціуму, відображають єдиний процес становлення, синергетика нівелює бінарну опозиційність цих категорій. Визнаючи, що будь-яке нове явище формується із елементів структурного розпаду попередньої системи, якому передують порушення динамічної рівноваги, синергетика дозволяє долучити елементи, що вже пройшли стадію хаосу до нової системи у вигляді елементів порядку. Такий підхід не суперечить ідеї наступності в культурі, що дозволяє по-іншому переглянути проблему традицій та новацій в культурі.

У функціонуванні кожного суспільства важлива роль належить традиціям, звичаям, різним нормам поведінки, духовної активності людей тощо. Соціальний та культурний порядок базується на глибинних архетипах свідомості, стандартах мислення, на ціннісних зразках. У результаті світ, в уявленнях людини, є не хаотичним, а певним чином впорядкованим, наділеним відповідним смислом. У цьому полягає антропологічна сутність соціального порядку, без чого суспільство не могло б існувати й розвиватися.

У сучасному українському соціумі спостерігається посилення тенденції зростання неоднорідності в системі соціалізації, зміни ціннісно-сміслових засад, що спричиняє переструктуризацію цілісності системи, непрогнозовану за своїми параметрами. Якщо раніше суспільство функціонувало на основі досвіду і традицій, то наразі під дією законів ринку, професійно-спеціалізованої діяльності життєвий світ людини наповнюється речами масового споживання, котрі старше покоління засвоює набагато тяжче на відміну від молоді. На думку французького філософа Ж. Бодрійяра, «в сучасному суспільстві, з його підвищеною інтеграцією, індивіди вже більше не змагаються один з одним у володінні благами, вони самореалізуються у своєму споживанні, кожен сам по собі» [4, С. 154]. Індивід все більше обмежує себе в цій системі, стає детермінованим цінностями суспільства споживання, серед яких провідне місце займають власність, прибуток, гроші тощо. Таким чином, досвід, знання, звички і традиції – це баласт у процесі засвоєння нової, штучної реальності, що створюється сучасним пост-індустріальним суспільством. Цю реальність швидше і легше засвоює той, у кого немає тягаря стереотипів і традицій.

Співвідношення традицій та інновацій в соціумі визначається через ресурс реплікації культурних зразків. Реплікація (від латин. *replicatio* – відобразити) – це процес створення собі подібної структури [18]. Реплікаторами в соціокультурній сфері є культурні зразки,

архетипи. Архетипи – це «наскрізні символічні структури історії культури, що асоціюють певний тематичний матеріал свідомого та підсвідомого функціонування людських цінностей» [22, С. 39].

Культурними зразками можуть бути об'єкти будь-якої природи у сфері культури, з якими людина або соціальна група співвідносить своє сприйняття, мислення, уявлення, поведінку. Основні класи культурних зразків складають шаблони, моделі, технології, обмеження, символи й цінності. Вони, будучи реплікаторами, постають одиницями соціокультурного процесу, надаючи йому дискретності та мережевої структури. Соціум є тим середовищем, що забезпечує необхідні умови для копіювання культурних зразків. У цьому контексті люди є ресурсом самовиробництва (реплікації) культурних зразків.

Якщо звернутися до основних принципів соціальної синергетики, то можна констатувати, що ресурс реплікації культурних зразків залишається незмінним лише в традиційному суспільстві, за умови відсутності кризової ситуації (поза точкою бифуркації). Навпаки, в сучасному постіндустріальному, інформаційному суспільстві, орієнтованому на новачі та зміни, ресурс реплікації будь-яких культурних зразків зазнає складної еволюції.

Тому принципово важливими постають ті соціокультурні процеси та чинники, що впливають на темп виробництва самого ресурсу реплікації культурних зразків. Визначальним тут є характер виникаючих зворотних зв'язків, які, на думку І. Пригожина і І. Стенгерс, є основною ознакою та умовою самоорганізації [19, С. 209].

Основними видами зворотного зв'язку є негативний (від'ємний) і позитивний. Негативні зворотні зв'язки забезпечують стабільність системи, постійність її параметрів, стійкість до зовнішніх впливів. У живих організмах вони є основними механізмами гомеостазу, енергетичного та метаболічного балансу, тобто негативний зворотний зв'язок слугує механізмом стабілізації системи.

При позитивному зворотному зв'язку збільшується роль зовнішнього впливу на майбутній результат. В організмі вони посилюють процеси життєдіяльності. Позитивний зворотний зв'язок має вагоме значення для розвитку системи. Позитивні зворотні зв'язки забезпечують появу нових якостей та параметрів підвищення рівня складності системи тощо. Тобто забезпечують здатність системи пристосовуватися до мінливих зовнішніх умов.

Позитивні зворотні зв'язки мають різні наслідки. Вони можуть призводити до руйнування системи або спричинювати локалізацію, утворення динамічних дисипативних структур.

Механізм дії зворотних зв'язків певною мірою можна перенести і на суспільство. Так, якщо суспільство реагує на новачії здебільшого критично й неоднозначно, то має місце внутрішній негативний (від'ємний) зворотний зв'язок. Його наявність збільшує вірогідність того, що упродовж тривалого часу в суспільстві не виникне будь-якого суттєвого ресурсу реплікації нового культурного зразка. Тобто цей ресурс (група людей, які підтримують новачії) через свою малочисленність буде складати лише один із елементів випадкового, хаотичного фону. Згідно з синергетичним підходом, ми стикаємось тут з типом поведінки системи, коли відсутня локалізація, відбувається «розмивання» структур. У цій ситуації дисипативний чинник працює сильніше, ніж фактор локалізації.

Якщо в суспільстві новачії сприймаються позитивно, зацікавлено, з готовністю їх спробувати, то має місце так званий внутрішній позитивний зв'язок. Його наявність підвищує вірогідність того, що за порівняно короткотривалий період у суспільстві сформується ресурс реплікації нового зразка поведінки. Інакше кажучи, доволі швидко все більше громадян поводитиметься когерентно. При цьому будь-якої загальної цілі в учасників когерентної дії немає, але вони сповідують однакові ідеали, орієнтуються на одну і ту ж культурну інновацію, використовують спільні критерії оцінки дійсності.

Науковці таку ситуацію називають «згодою» основних передумов і засад діяльності учасників даного руху [25]. Мовою синергетики можна сказати, що тут ми зустрічаємось з дією одного із параметрів порядку, що окреслює контури майбутньої структури системи соціалізації. Якщо ж в соціумі наявна певна категорія людей, котрі не беруть участі в даному русі (некогерентні), то збільшення ресурсу реплікації культурного зразка набуває лавиноподібного характеру, і в поведінці системи діятиме режим із загостренням, коли відбувається інтенсифікація процесу локалізації й оформлення нових структур у відкритому нелінійному середовищі. Даний режим виникає, коли фактор неоднорідності (дія нелінійних джерел) в середовищі працює значно інтенсивніше, ніж дисипативний чинник.

За цих умов спостерігається когерентна, тобто узгоджена, кооперативна дія елементів (індивідів). Подібні кореляції дозволяють деякій локальній події (у нашому випадку інноваційному культурному зразку) викликати узгоджену дію (поведінку) елементів системи (громадян). Це механізм формування нової структури під дією незначної флуктуації. Однак когерентні дії спричиняють лише ті відхилення системи, що потрапляють в резонанс з її внутрішніми процесами.

Тобто культурна інновація може бути підтримана, якщо в суспільстві наявний достатній ресурс для реплікації, а баланс традицій та новацій в соціумі залежить від динаміки ресурсів реплікації культурних зразків. Так, нестабільність традицій в соціумі спричинена, з одного боку, процесом реплікації нового, потенційно конкуруючого з усталеним, а з іншого боку – розчаруванням людей в ефективності старого культурного зразка, який в нових умовах втрачає свою актуальність. Незначні зміни (флуктуації) спричиняють появу нового реплікатора, який, у свою чергу, впливає на якісні зміни в системі, появу нового її порядку.

У цілому, з якої б точки зору ми не розглядали інтегративні й дезінтегративні чинники в суспільстві, вони перебувають в нерозривній єдності, виступаючи обов'язковими етапами самоорганізації культурних явищ і соціальних зв'язків. Будь-які зміни, нововведення в суспільстві пов'язані з дезорганізацією, супроводжуються збільшенням ентропії. Впорядкування нововведень обов'язково спричиняє стадію стійких організаційних форм і нових ціннісних орієнтацій.

Нині в суспільстві спостерігається порушення гармонії традицій та новацій. Інноваційний елемент в культурі самоорганізується. Звідси походять наявність в сучасному соціумі різких змін, трансформація звичних для громадян форм соціокультурної взаємодії. Зростає тенденція послаблення необхідності міжпоколінної комунікації як форми трансляції соціокультурного досвіду внаслідок появи швидкого, вільного доступу до будь-якої інформації. У цілому скорочуються традиційні способи передачі знань, які виявилися нездатними справитися зі зростаючими інформаційними потоками. На перший план виходять засоби масової інформації, комп'ютерно-інформаційні мережі, що формують новий соціокультурний простір. Відповідно, сім'я, як важливий соціокультурний інститут, втрачає позиції лідера в процесах соціалізації та передачі культурних традицій.

У сучасному українському суспільстві відношення між традиційними й інноваційними культурними зразками набувають характеру жорсткої конкуренції. При цьому «в сучасній культурі наявний яскраво виражений прошарок інновацій, котрі постійно трансформують культурні традиції, ускладнюючи тим самим процеси соціалізації й адаптації людини до нових умов і вимог життя. Ускладнення й інтенсифікація соціокультурної реальності, що супроводжуються зломом традицій і норм, стрімке і всеохоплююче розповсюдження продуктів масової культури обумовлюють загрозливі масштаби сучасної кризи особистості» [3, С. 57].

Для того, щоб уникнути нестабільності в соціумі, що проявляється у руйнації усталених, традиційних соціокультурних зразків, потрібно володіти великим багажем багатоманітних культурних зразків, здатних скласти вдалу альтернативу старому реплікатору. Тут важливий широкий вибір варіантів в оперативному архіві культури. Це може сприяти тому, що інститути соціалізації будуть взаємодіяти з традиційними й інноваційними реплікаторами переважно в режимі кооперації й ієрархізації, а не в режимі жорсткої конкуренції, що більш прийнятне для самоорганізації соціуму.

Таким чином, стабільність/нестабільність передачі будь-якої культурної традиції, функціонування будь-якого інституту соціалізації багато в чому визначається величиною ресурсу реплікації культурних зразків, які визначають зміст традицій, соціальних норм, цінностей тощо.

Вітчизняний досвід свідчить, що масовий (когерентний) спосіб мислення і життя дозволяє в стислі терміни створити безмежний ресурс реплікації будь-якого культурного зразка.

Наприклад, для нашого суспільства характерна криза концептуальної визначеності соціокультурного розвитку. Одним із наслідків цього є поява ціннісного хаосу й стихійне його заповнення смислами різного характеру. Причиною і в той же час наслідком ціннісних трансформацій є конфлікт символів, в результаті якого потік інформації не пов'язується в єдине ціле, не співвідноситься з минулим і майбутнім, знижується насиченість інформаційного простору традиційними, національними елементами. Аналізуючи ціннісні орієнтації сучасної української молоді, можна виокремити два яскраво виражені вектори ціннісних орієнтацій. Це, по-перше, західний вектор, який особливо поширення набуває в середині 90-х років ХХ століття. Результатом таких орієнтацій є тотальна вестернізація («магдоналізація») українського суспільства. Сучасні погляди української молоді також дозволяють говорити про східний вектор орієнтацій («сушизацію») населення. Це підтверджує тезу про те, що українці в нові ідеї вірять краще, ніж їх розуміють та вказує на те, що нація шукає смислові орієнтири в «чужих» культурах. За таких умов необхідним є компаративістський підхід, який охоплював би творчий синтез традицій та новацій через призму національної культури, ментальності, характеру тощо. Зважаючи на це, правомірним може бути твердження, що концептуальними основами розвитку сучасного українського суспільства мають стати архетипні цінності культури, виражені в так званому українському національному характері.

У процесі соціалізації в людини вибудовується певна модель світу на основі знань про оточуюче середовище та її місце в ньому, організована таким чином, щоб особистість могла ефективно функціонувати в світі. Засвоєння людиною відповідних цінностей, осягнення нею культурних смислів продовжується упродовж всього життя – соціалізаційний процес безкінечний. Однак у зв'язку з насиченістю соціокультурного простору новими цінностями й нормами, вказаний процес зазнає відповідної трансформації. Як наслідок, основною метою соціалізації в сучасному постіндустріальному суспільстві є формування самостійної, креативної й творчої особистості. Це проявляється через зміни у співвідношенні між цілеспрямованими й стихійними факторами соціалізації, швидку передачу соціокультурного досвіду новими каналами, створення штучних реальностей, котрі розширюють звичні межі буття людини. Соціалізація відбувається в нових контекстах, таких як інтегративне, поліморфне інформаційне середовище, символічні світи, віртуальна реальність, Інтернет-мережа, що характеризуються високим динамізмом. Але нестабільність і новизна можуть створити небезпечні умови, оскільки людина, яка прагне до самоідентифікації, встановлення соціальних зв'язків, діє у мінливому середовищі й змушена постійно робити вибір між різними цінностями, цілями, який не завжди спрямований на користь гуманістичних ідеалів.

Культурні інновації збільшують розрив між традиційними способами передачі інформації й інтерактивними, мультимедійними системами. Так, вербальний спосіб осягнення світу, що відігравав важливу роль упродовж всього розвитку людства, витісняється візуальним і аудіовізуальним пізнанням. Комп'ютер, відео- й аудіотехнічні засоби масових комунікацій забезпечують пріоритет у формуванні картини світу, в осмисленні людської природи. Телебачення, до прикладу, зраховують до інтегративного художнього феномену, за допомогою якого сучасне молоде покоління пізнає світ, засвоює соціокультурний досвід, усталені форми поведінки, риси характеру й способи емоційного реагування тощо.

Неможна не помітити, що особливістю соціалізації сучасного підлітка є послаблення впливу на нього традиційних інститутів освіти та виховання, посилення ролі візуальної культури на протигагу вербальним каналам комунікації. Внаслідок цього змінюється не лише характер сприйняття, обумовлений специфікою подання інформації, але й принципи світосприйняття й мислення. Все це обумовлює необхідність гармонізації стихійного й цілеспрямованого способів соціалізації.

У сучасному суспільстві актуальною постає проблема розвитку в людини комплексу здібностей для її діяльності в складних, багатofакторних, динамічних середовищах, в умовах природних, соціальних, інформаційних взаємодій різного рівня. Отже, одним із завдань соціалізації постає адаптація молоді до нових умов інтелектуального розвитку. У бурхливому розвитку сучасного світу люди, не прогнозуючи своє майбутнє, орієнтуються на принцип «тут і тепер», тому завдання освіти вбачається в підготовці молодого покоління до таких швидких змін. Проте сучасна освіта не встигає за темпами соціокультурного розвитку, а ті знання, які засвоюються учнями, часто виявляються недостатніми для ефективної життєдіяльності сучасної особистості. Ефективність інститутів соціалізації повинна оцінюватися не лише по тому, наскільки вдало вони забезпечують засвоєння й відтворення успадкованих від минулого цінностей і навичок, а й по тому, чи готують вони підростаюче покоління до самостійної творчої діяльності.

Творчість постає необхідною складовою адаптації молодого покоління до мінливих соціокультурних умов. З розвитком суспільства розумові здібності людини все більшою мірою набувають креативного характеру, плюралізм суспільних норм і уявлень призводить до різноспрямованості соціалізації й ідентифікаційної невизначеності, котра часто компенсується формуванням молодіжної субкультури, що надає молоді впевненості у виконанні відповідних соціальних ролей. Раніше освіта була скарбницею знань на майбутнє, а основною її метою було необмежене нагромадження і передача знань. Перед сучасною освітою постає завдання навчити молодь самостійно оволодівати новими знаннями та інформацією, навчити вчитися упродовж всього життя.

При цьому, не варто нівелювати конструктивної ролі традицій та консерватизму. Адже, наприклад, за Г. Гегелем, консерватизм – це те, що розвиває, тобто змінює й пристосовує суспільство до нових умов буття. Тому, якщо інновації відокремлюються від традицій, вони втрачають свою функцію забезпечення виживання, пристосування, збереження якісної визначеності об'єкта в нових умовах.

Стає зрозумілим, що в процесі соціалізації індивіда неможна просто витіснити з психіки його історію, котра має бути в трансформованому вигляді інтегрованою у нову соціокультурну реальність. Витіснення важливих елементів складної еволюційної структури може зробити подальший розвиток цієї структури нестійким, біфуркаційним.

Все це вказує на визначальну роль в системі соціалізації синергії традицій та новацій. Порушення цього зв'язку спричиняє появу стану

нестійкої рівноваги, коли руйнація традицій призводить до невизначеності у свідомості й життєвих пріоритетах людей. Небезпечним є порушення гармонії між традиціями й новаціями і, як наслідок, між тими соціальними ресурсами (поколіннями людей), котрі їх створюють. Потрібні час і відповідні зусилля для створення стійких інтегративних зв'язків між цими культурними прошарками соціуму. У цьому випадку може проявити себе синергетичний принцип об'єднання частин в ціле. Соціальний світ з виникненням кожної нової культурної форми ускладнюється, але таким чином, що не відбувається повного витіснення попередньої форми. Важливо, що з виникненням нової культурної форми, попередні її форми не консервуються, а розвиваються, що призводить до багатоманіття зв'язків між ними. Будь-яка нова культурна форма (зразок) має свої межі, а тому необхідно не протиставляти традиції та новації, а враховувати їхній взаємозв'язок. Основним критерієм співвідношення традицій та новацій (порядку і хаосу) є ступінь або міра їх узгодженості. У динаміці їхньої взаємодії створюється соціокультурна реальність. Однак усвідомлення синергійності традиційних й інноваційних культурних структур, котрі функціонують в сучасному соціумі, відбувається досить складно.

Отже, синергетичне бачення світу дозволяє зрозуміти можливість перспектив об'єднання структур різного порядку. Очевидно, подолати кризові періоди успішно зможуть ті суспільства, які конструктивно використовують цю можливість.

Необхідно також враховувати, що між людиною й соціумом також виникає синергетичний діалог, що характеризується підвищеною креативністю, появою нових смислів і комунікативних зв'язків. Соціалізуючись, людина залишається пов'язаною із загальними для всього соціуму процесами самоорганізації. Будучи долученою до складної мережі соціальних зв'язків, індивід постає перед необхідністю корегувати свої дії для збереження природної, соціальної й індивідуальної рівноваги, передбачувати наслідки своїх дій, а також характер і спрямованість свого мислення. Центральне місце в соціалізації займає програма діяльності суб'єкта. Наприклад, Ю. Габермас, говорячи про критерії соціалізованості, піддає сумніву розповсюджений погляд на соціалізацію як на процес засвоєння соціальних ролей, який що не зазнає змін в нових історичних умовах: «Такий підхід насправді не забезпечує особистісне становлення, суб'єктну самоідентифікацію і самовизначення людини, як соціалізованої особистості. Таким показником соціалізованості слід вважати розвиток здібностей для побудови й реалізації особистого життєвого проекту» [23, С. 87].

Отже, узагальнюючи вищезазначене, можна констатувати, що в межах системи соціалізації виникає ефект соціальної синергії – об'єднання вольових стремлень і бажань, уявлень, цінностей суб'єктів діяльності, з одного боку, і культури/суспільства, з іншого. Цей ефект у своїй основі має синергетичний зв'язок, за допомогою якого здійснюється процес соціокультурного розвитку. За такого зв'язку суб'єкт дії та соціальне середовище знаходяться у взаємозалежному відношенні й діють спільно для досягнення загальних цілей. Якщо зовнішнє середовище (суспільство) відкрите для потоків інформації, на основі чого формується широкий спектр цілей, інтересів різних соціальних груп, індивід має можливість ідентифікувати себе з будь-якою з цих цілей і, таким чином, долучатися до мережі соціальних зв'язків.

Міжпоколінна взаємодія в сучасному суспільстві можлива через усвідомлення синергійності традиційних та інноваційних культурних структур. Для збереження їх гармонії необхідно одночасно і підтримувати, і обмежувати інноваційні процеси. Потрібна самоорганізація через призму їх співставлення з усталеними культурними зразками на предмет їх конструктивності.

Соціалізація індивіда в сучасному суспільстві можлива завдяки регулюванню двох режимів: дисипації (розсіювання) соціокультурної енергії, котрий дозволяє зберегти існуючий порядок в соціалізаційному процесі; локалізації нових соціокультурних структур, котрий дозволяє цей порядок поновлювати, розвивати. Але необхідно пам'ятати, що людині притаманне внутрішнє прагнення до самоорганізації, створення необхідних умов для реалізації своєї творчої активності. Однією з таких умов творчої діяльності постає нелінійне мислення.

3.2. Нелінійне мислення як основа творчості

Сучасна соціокультурна реальність порушує перед людиною коло питань, вирішення яких вимагає нового світорозуміння на засадах нелінійного мислення. Адже, як зазначає В. Кремень, «нелінійні системи функціонують у багатьох стадіях набагато гнучкіше, збільшують можливість пристосування та здатність реагувати на непередбачувані, змінні умови і впливи на них» [14, С. 168].

Поняття «нелінійність», «нелінійна система», «нелінійне мислення» стали широкоживаними в сучасному науковому дискурсі, особливо в контексті синергетики як загальнонаукової програми міждисциплінарних досліджень, що вивчають процеси самоорганізації та

становлення нових упорядкованих структур у відкритих, динамічних системах. Ці терміни нині є полісемантичними.

У синергетичній науковій парадигмі концепт «нелінійності» набуває онтологічного та світоглядного значення. Наприклад, І. Добро-нравова вважає, що умовою появи самоорганізації, виникнення нових структур у складних системах варто розглядати нелінійність. Тому «нелінійність» постає не лише математичним терміном, але й поняттям, що розкриває властивості систем, здатних до самоорганізації. Таким чином, нелінійність є атрибутивною ознакою розвитку складних, нерівноважних систем [6].

Окрім цього, поняття «нелінійності» набуває ширшого змісту. Зокрема О. Князева та С. Курдюмов визначають нелінійність у світоглядному сенсі як «багатоваріантність шляхів еволюції, наявність вибору з альтернативних шляхів і певного темпу еволюції, а також необоротність еволюційних процесів» [11, С. 364–365].

Враховуючи вказані визначення поняття «нелінійність», потрібно зауважити, що властивості нелінійних систем цим не вичерпуються. У нелінійних системах, на відміну від лінійних, відбувається вплив системи на саму себе. Характеристики таких структур залежать від процесів, які в них відбуваються. І навпаки, процеси, що відбуваються в системі, залежать від характеристик останньої. Тому це лежить в основі багатоманітності шляхів розвитку, наявності вибору та невзворотності.

Отже, поняття нелінійності дає можливість по-іншому, з позицій синергетичної парадигми, розглянути та пояснити такі явища, як людська рефлексивність, діяльність, творчість тощо. Сама людина – найбільш нелінійна система, а її мислення, діяльність тощо є проявами цієї нелінійності.

У цьому сенсі доречною є думка Н. Кочубей стосовно того, що «якщо в культурі постмодерну людина уявляється як випадкова, закинута у постійно мінливий світ, оточена симулякрами замість реальних речей, а в пізнавальній сфері, зокрема, мова йде навіть про “смерть суб’єкта”, то в нелінійному світі відбувається знаходження самого себе. У after-постмодерні нелінійність означає здатність до самодії, самодобудовування і до виходу за свої межі (трансгресії), а свободу можна трактувати як “пізнану можливість”» [12, С. 62]. Тобто нелінійний стиль мислення передбачає готовність до появи нового, а появу нового можна розглядати як результат творчої діяльності суб’єкта.

Розглянемо історію становлення концепту «нелінійне мислення». На думку вчених, дане поняття увійшло до категоріально-понятійного

апарату науки у другій половині ХХ ст., коли стало одним із головних об'єктів галузі міждисциплінарних досліджень – синергетики.

Предметом окремих досліджень нелінійне мислення постало у працях В. Буданова, І. Добронравової, О. Князевої, В. Лук'янца, І. Пригожина, І. Стенгерс, В. Стюпіна, Е. Тоффлера та інших.

Хоча усвідомлення нелінійності й самоорганізації, як засадничих принципів наукової картини світу, відбулося у другій половині минулого століття, сам термін запропонував у 30-х роках ХХ ст. Л. Мандельштам. Першими нелінійними посткласичними теоріями були теорія нелінійних коливань (Л. Мандельштам) та синергетика (І. Пригожин, Г. Хакен, С. Курдюмов та ін.), котра стала парадигмою нелінійного мислення в сучасній науці.

Нелінійне мислення, з позицій синергетики, – це готовність до появи нового, вибору із альтернатив, неочікуваного збільшення незначних флуктуацій в макроструктуру, а також розуміння можливості прискорення темпів розвитку, ініціювання процесів швидкого нелінійного росту. Нове виникає в результаті флуктуації як емерджентне, тобто непередбачуване та непохідне з наявного, і водночас нове «запрограмоване» у вигляді спектру можливих шляхів розвитку, спектру відносно стійких структур – атракторів еволюції. Нелінійне мислення є розумінням недостатності схеми послідовної наступності в розвитку, що поєднує в собі, з одного боку, тенденції розходження, дивергенції, а з іншого – тенденції сходження, конвергенції, зменшення шляхів розвитку.

Важливий внесок у розробку концептуальних основ нелінійного мислення зроблено школою І. Пригожина. Науковці, спираючись на закони термодинаміки, обґрунтували ідею стосовно того, що відкриті динамічні системи, відхиляючись від стану рівноваги, набувають принципово нових властивостей та підпорядковуються особливим законам. За умови відхилення від врівноваженої ситуації виникає новий тип динамічного стану матерії, який науковець назвав дисипативною структурою, що значною мірою залежить від умов її утворення. Суттєвий вплив у такому процесі самоорганізації можуть відіграти зовнішні фактори [19, С. 54–55].

Значення відповідного стилю мислення в життєдіяльності людини, її творчій діяльності, без сумніву є визначальним. Адже від стилю мислення залежить адекватне пізнання суб'єктом об'єктивної реальності, власних можливостей, визначення свого місця в соціумі. Окрім цього, важливо, щоб стиль мислення конкретної особистості не лише відповідав її життю (епосу), але й був орієнтований на майбутню перспективу.

Як відомо, починаючи з XIX ст. відбувається бурхливий розвиток техногенної цивілізації, що супроводжується науково-технічним прогресом, який поставив під загрозу існування самої людини. У зв'язку з цим, все актуальнішим стає питання про відповідальність людини за наслідки своєї інноваційної діяльності. Тобто «футурошок» визначив відповідні пріоритети у формуванні сучасного типу особистості (Homo postindustrialis) – істоти творчої, автономної, активної.

Одним із способів адаптації індивіда до сучасних соціокультурних умов буття є зміна стилю мислення. С. Капиця та С. Курдюмов в книзі «Синергетика і прогнози майбутнього» формулюють важливе завдання: на основі проектування варіантів майбутнього з'ясувати якості людини, які дозволять їй жити в цьому майбутньому. Науковці зазначають, що краще спробувати вирішити це завдання раніше, щоб культура й ідеологія встигли підготуватися до нового майбутнього [8].

Отже, спробуємо розглянути загальні характеристики нового (нелінійного) стилю мислення людини.

Нині поширеним є уявлення про світ як єдине ціле, всі частини якого пов'язані між собою. А тому нова онтологія світу потребує переосмислення класичних світоглядно-методологічних підходів до пізнання дійсності.

Таким чином, для сучасного розвитку цивілізації характерне нове розуміння специфіки й особливостей процесу пізнання. Наразі спостерігається перехід до постнекласичного типу наукової раціональності й нової еволюційно-синергетичної парадигми, коли світ і процеси, які в ньому відбуваються, розглядаються з позиції розвитку відкритих дисипативних систем.

Синергетична парадигма передбачає погляд на світ як на відкриту, нестабільну самоорганізовану систему, пізнання якої вимагає нелінійного характеру мислення. Мислити синергетично – це мислити нелінійно, мислити в альтернативах, допускаючи можливість зміни темпу розвитку подій і якісної трансформації, фазових переходів у складних системах [10].

Нелінійне мислення можна визначити як такий стиль мислення, за допомогою якого навколишній світ і людина розглядаються як складні, відкриті й динамічні системи, здатні до самоорганізації, а також який орієнтований на виявлення загальних зв'язків і відносин, визначення конструктивної ролі нестабільності (хаосу) і випадковостей.

Нині формування нелінійного мислення у людини постає одним із головних завдань системи освіти. Для конкретизації науковці виділяють

комплекс здібностей, що відповідають характеристикам нелінійного мислення: творча уява, проектна свідомість, рефлексія, спектр здібностей до навчання, перенавчання, самоосвіти, креативність (пізнавальна, організаційна), спектр комунікативних здібностей (розуміння, компромісність, діалогічність); здатність до духовної навігації (спостереження за собою, осмислення свого життя, його змісту і сенсу, прагнення реалізувати намічений сценарій життя, осмислення свого життєвого досвіду, самопізнання) [21, С. 217].

Отже, варто обґрунтувати наше положення про те, що в умовах сучасних соціокультурних змін нелінійне мислення є основою творчості.

Як відомо, творчість – це діяльність зі створення чогось якісно нового, неповторного, оригінального у свідомості й соціальній практиці, що відрізняється суспільно-історичною унікальністю. У філософській літературі творчість розглядається як «продуктивна за мірками свободи та оновлення діяльність, коли зовнішня детермінація людської активності змінюється внутрішньою самовизначеністю. ... Як окремий різновид діяльності творчість характеризується продукуванням нових результатів» [22, С. 630].

Варто зауважити, що у науковій літературі немає жодного з визначень творчості, де б у тій чи іншій формі не йшлося про нове. Однак потрібно обережно використовувати це поняття, оскільки з філософської точки зору, в силу субстанційності матерії, є недоречним припущення про її виникнення або зникнення.

Матерія просто є, «вона не створима, незнищувана, вічна в часі й безкінечна в просторі. Вона є байдужо суцільна об'єктивність, у межах якої взаємодія усього зі всім народжує кругообіг руху в тому смислі, що на початку і в кінці будь-якого циклу дана все та ж незнищима матеріальність» [17, С. 61–62]. Отже, нове існує лише на рівні діяльності суб'єкта з об'єктом, коли матеріальне отримує новий зміст, практичний центр, до якого стягуються і з яким актуально співвідносяться всі минулі, дійсні та можливі стани суцільного.

Таким чином, можна припустити, що вся діяльність соціального суб'єкта має творчий характер, оскільки орієнтована на самовідтворення, самоорганізацію, самореалізацію.

Повертаючись до питання про синергетичну природу творчості, спробуємо з позицій нелінійної парадигми описати механізм творчої діяльності, де хаос є конструктивним механізмом самоорганізованих, складних систем.

Уся творча діяльність людини позбавлена строгої впорядкованості думок і дій, вона пронизана багатьма випадковостями, багатозначни-

ми переплетіннями невизначеностей, різноманітними шляхами пізнання істини. На думку М. Бердяєва, творчість невіддільна від свободи: «Лише вільний творить. З необхідності народжується тільки еволюція, творчість народжується зі свободи» [2, С. 368].

Тому творчість здійснюється самоорганізованими, самодостатніми, самокерованими соціальними суб'єктами і завжди є вільною, незапланованою, породженою хаосом. Нелінійне мислення ґрунтується на тому, що хаос є конструктивним механізмом самоорганізованих складних систем, де альтернативність, плюралізм, поліваріантність тощо відіграють важливу роль у творчому мисленні. Ідею про конструктивність хаосу, як механізму самоорганізації когнітивних (пізнавальних, творчих) процесів, можна розкрити наступним чином.

Прагнення людини до перетворення світу породжує хаотичний дисонанс у свідомості суб'єкта, що у свою чергу призводить її до нерівноважного стану. Це постає певним стимулом до творчої діяльності (перебудови всіх елементів системи в напрямку їх когерентності). І. Евін з цього приводу зазначає, що «творча діяльність людини, тобто її здатність створювати нове, також відбувається лише тоді, коли її мозок знаходиться в нерівноважному, критичному стані» [7, С. 101].

З точки зору синергетики, після різних перетворень в системі, ми завжди маємо справу з новим (видозмінена структура, якісно новий рівень організації системи тощо). Тобто після біфуркаційного періоду настає стан гармонізації, упорядкування елементів цілого, який порівняно з попередньою структурою характеризується новизною. Таким чином, нерівноважність зумовлює гармонію, яку в творчості визначити складно. В історії є багато прикладів, коли геніальні творіння не визнавалися, не дооцінювалися сучасниками внаслідок невідповідності епосі.

Творча діяльність спрямована на майбутнє, вона не обмежується усталеними нормами і стереотипами мислення.

З позицій нелінійного мислення важлива роль у творчому процесі належить біфуркаційним механізмам. Із всіх можливих варіантів дій автор складає мисленнєвий образ, творчу ідею або програму здійснення творчого плану під дією притягальної сили певних атракторів, якими у творчій діяльності постають ідейні катарсиси, що пронизують сферу свідомості. Завдяки їхньому впливу відбувається перебудова структури системи від хаосу до впорядкованості елементів, що приводить до етапу створення оригінальних продуктів творчості. Це найвищий та найбільш складний рівень реалізації креативності особистості.

Таким чином, творчий процес здійснюється та розвивається за законами синергетики, вибудовуючи із хаосу нові структури. Тут на першому місці постають протиріччя спонтанного та впорядкованого, лінійного й нелінійного, простого і складноорганізованого, котрі є значимими для творчого акту.

Творче сприйняття дійсності тісно пов'язане з майбутнім. Воно спрямоване не на здійснені дії, а на потенційні можливості. А тому в процесі еволюції людства, творчість відіграє роль «двигуна» прогресу. У свою чергу нелінійне мислення постає однією з важливих умов творчої діяльності в сучасному складноорганізованому, надзвичайно динамічному світі.

3.3. Особистість в параметрах цінностей інформаційного суспільства

Глобалізаційні процеси, як необхідний атрибут сучасного світу, зумовили суттєві зміни у взаємодії та існуванні національних культур. Для останніх глобалізація є своєрідною перевіркою на «життєздатність» в умовах складних інтеграційних процесів. Як наслідок, соціальна реальність, що формується в наш час, характеризується новими відносинами між людьми у сфері культури, умовами розвитку, системою цінностей, норм поведінки, потреб і засобів їх задоволення. За таких умов відбувається культурний розрив, втрата традиційних опор, перехід від монотипістичної до політипістичної культури, основними категоріями якої є «деієрархізація», «деканонізація», «невпорядкованість», «нелінійність» тощо.

Отже, життя сучасної людини суттєво відрізняється від її традиційного існування. Зміна життєвого шляху особистості зумовлена змінами, що відбуваються в економічній, політичній, соціокультурній, морально-етичній сферах. Тому динамічні зміни відбуваються не лише в кожній із цих сфер, а й у самій особистості, наслідком чого є невизначеність її соціальних орієнтирів. Існуючі протиріччя в структурі особистості можна зрозуміти, аналізуючи соціокультурні цінності індустріального та постіндустріального суспільств. Характеризуючи індустріальне суспільство, важливо визначити його співвіднесеність із соціальною системою або типом соціальності. В індустріальному суспільстві тип соціальності представлений матеріальними відносинами, де переважає накопичений капітал над живою працею, а людина є її носієм. Відносини ж в інших сферах життя суспільства сприй-

маються через товарно-грошові зв'язки. На функціонуванні духовного життя цей тип соціальності позначається в такий спосіб:

- техніка та технологія індустріального суспільства впливають на людину як активного перетворювача природи. Ця домінуюча установка забезпечує можливість через вплив матеріальних факторів перетворювати світ, де техніка часто представлена головною рушійною силою. У зв'язку з цим домінуючою рисою характеру стає інструментальська установка;

- сприйняття світу людиною формується з погляду функціональної предметності, де форма та структура, а не внутрішня сутність об'єкта, визначають його функцію. Відповідно, для особистості характерною постає функціональна установка;

- домінування масового виробництва, де основними показниками є кількісне зростання, обсяги, розміри тощо; панування гасел на кшталт: неважливо, на що і які витрачені засоби, головне – зростання за будь-яку ціну. Тим самим відбувається підтримка експансіоністського типу світосприйняття;

- збільшення стандартизації життя; формування однакових вимог до товару, робочої сили, органів управління тощо. Це сприяє уніфікації стилю мислення;

- удосконалення нових комунікаційних технологій, що дозволяє подолати просторові межі. Відповідно, розгортається тенденція глобалізації мислення, зникнення соціальних (національних, етнічних та ін.) кордонів.

З даними тенденціями соціокультурного розвитку співвідносяться функціональні цінності, насамперед такі, як досягнення й успіх. Водночас, оскільки культура сприймається як досяжна мета, виникає протиріччя між належним і суцим, збільшується розрив між субстанціональним і функціональним світосприйняттям.

В індустріальному суспільстві по-іншому реалізується й установка індивідуалізму, що виникла на ранніх його етапах. Це, насамперед, пов'язано з тим, що приватна власність, як цінність, реалізується в якісно нових формах. У реалізації індивідуальної установки головними стають права та свободи особистості, рівність можливостей, що мають свої межі в рамках правової системи.

Найбільш значимими цінностями індустріального суспільства є універсалізм і утилітаризм. Установка універсалізму від початку свого виникнення сприяла формуванню суспільного уявлення про універсальність способу життя. Загальна віра в прогрес, характерна для ранніх етапів розвитку індустріалізму, спиралася на гасло: усе нове

краще старого. І, відповідно, домінувала повага до науки й техніки, від яких очікували якнайшвидшого вирішення економічних, екологічних, соціальних проблем.

Утилітаризм відіграв важливу роль у формуванні соціального типу особистості, характерного для індустріальної цивілізації, зміцнюючи установку на ефективність діяльності. Світ розпадався на різні частини, впливаючи на які, людина могла досягти локального успіху, не звертаючи уваги на світ у цілому. Утилітаризм орієнтував людину на власну практичну діяльність, створення чого-небудь і досягнення конкретного результату. Яскравим втіленням утилітаризму, його продуктом і умовою є гроші: вони усе зводять до єдиного знаменника та дають можливість усе підрахувати.

Окрім того, в індустріальному суспільстві існують відповідні протиріччя в його розвитку, що обумовили нові напрями розвитку особистості.

Це насамперед пов'язано із соціальним і духовним відчуженням людини та виникненням масової культури, що була покликана реалізувати специфічні функції: адаптація індивіда до нового соціокультурного типу суспільства за допомогою утвердження різних способів життя; формування в людини готовності адекватно реагувати на непередбачувані ситуації; функцію, що компенсує та передбачає відволікання людини від виробничого процесу; маніпулятивна функція, що проявляється в нав'язуванні певної сукупності стереотипів і шаблонів мислення та поведінки, котрі розповсюджуються за допомогою спеціальних технік комунікації, але не за допомогою прямого діалогу з особистістю.

Культура постіндустріального суспільства, на відміну від культури індустріального суспільства, розвивається ще динамічніше. На основі аналізу найсуттєвіших тенденцій можна виявити можливі напрями розвитку соціального типу особистості.

У світовій економіці перехід від прискореного технологічного розвитку до передових технологій вимагає нової якості трудових ресурсів та їхньої здатності до інновацій. «Інформаційна економіка» кінця ХХ ст. створює високооплачувані робочі місця, що вимагають від працівника іншого рівня і якості його кваліфікації. Так, наприклад, перехід від ієрархічних до мережових структур дозволяє формувати новий тип виробництва. Окрім індустріальних гігантів у конкурентній боротьбі на світових і національних ринках виникають малі й середні фірми. На ринку найбільше цінується нове, тому невеликі підприємства досить швидко поширюються у зв'язку з тим, що їм легше

випробувати та запропонувати на ринку принципово нові технічні ідеї. Тому великі корпорації створюють гнучкі децентралізовані організаційні структури, замінюють ієрархічні системи управління мережевими. Гасло кадрової політики звучить так: «Високим технологіям – висока техніка контактів з людьми». Принципи жорсткої дисципліни замінюють поступове підвищення кваліфікації персоналу, збільшення його самостійності, креативності, передача більшої відповідальності на нижчі рівні. Виробництво стає нібито «розсіяним» і відносини між його суб'єктами будуються на основі комунікативних зв'язків.

Становлення нового типу суспільства передбачає можливість появи такої особистості, яка б мала відповідний розвиток інтелектуальних здібностей та соціальних якостей. Про необхідність появи «нової людини» говорили різні філософи, з різних позицій, у різному соціальному контексті. Так, наприклад, існує контркультурний варіант (Ч. Рейч, Т. Роззак та ін.), який пов'язує появу «нової людини» з необхідністю підірвати наявну систему суспільних відносин; абстрактно-гуманістичний підхід (Е. Фромм, А. Печчеї та ін.), який наголошує на трансформації людини як умові інформаційно-технологічних перетворень суспільства.

У даному контексті американський соціолог В. Феркіс намагався передбачити зміни в людині. На його думку: «Людство знаходиться зараз на порозі нової влади над собою та навколишнім середовищем, що може змінити його природу так само фундаментально, як змінила його вертикальна ходьба та застосування знарядь праці» [24, С. 37]. У своїй концепції В. Феркіс протиставляє «технологічну людину», яка має з'явитися внаслідок відповідних змін у технічному розвитку суспільства, «індустріальному» типу людини, яка породжена цивілізацією, орієнтованою на виробництво товарів та їх споживання. Вказаний автор зазначає такі риси «індустріальної» людини: раціоналізм, орієнтація на владу та матеріальний добробут, ставлення до природи, ідей та інших людей як до інструментів своєї влади. Тому, коли людина входить у стадію суспільного розвитку з необмеженими технологічними можливостями, виникає небезпека в тому, що, одержавши нові засоби маніпулювання людьми та зміни навколишнього середовища, вона використовує їх в корисних цілях. А тому, на думку теоретика, «єдиний порятунок для раси – це створення технологічної людини» [24, С. 38].

Такий тип людини, вважає В. Феркіс, контролюватиме власний розвиток у контексті науково-технічного прогресу. Зрештою, сенс життя «технологічної людини» зводиться до того, щоб знайти себе, виконати до кінця свою роль у Всесвіті, самореалізуватися.

Досить часто характеристики майбутнього людського буття є продовженням або максимальним вдосконаленням попереднього способу існування. Певний простір для цього надає постіндустріальна реальність, яка має не лише подолати недоліки індустріального суспільства, але й забезпечує людині можливості для самовдосконалення. Неважко передбачити, що людина майбутнього мабуть матиме більше свободи, менше залежатиме від ритму, способу дії, характеру праці на промисловому виробництві. Зростатимуть також її інтелектуальний та культурний потенціали, можливості щодо впливу на суспільні події. Водночас, має стати загальноприйнятою етика відповідальності, що передбачає усвідомлення на глобальному рівні відповідальності не лише за зміни в даному регіоні, але й за долю планети загалом. Зокрема, такий прогноз спостерігається в концепції Е. Тоффлера [20].

Наступний аргумент, що стосується появи людини нового типу – це теорія «генно-культурної коєволюції», розроблена Ч. Ламсденом і Е. Уілсоном. Згідно з цією теорією, генно-культурна коєволюція є складною взаємодією, в якій культура генерується і формується біологічними імперативами, тоді як в генетичній еволюції у відповідь на культурні інновації змінюються біологічні властивості. Привертають до себе увагу дві позиції генно-культурної коєволюції: мозок і розумові здібності мають вирішальне значення для створення культури, отже, їх подальший розвиток на основі біокомп'ютерної технології має стимулювати виникнення нової культури; розвиток нової культури в майбутньому спричинить генетичну перебудову людини.

Тобто, хоча анатомія людини не зміниться, в основних бажаннях, цінностях, способі життя та типах поведінки відбудуться такі зміни, що свідчитимуть про виникнення нової культури. Це може спричинити зміни в людських генах і біологічна трансформація розглядатиметься як поява нового генотипу людини, який буде на порядок вищий за *Homo sapiens*.

Під новим кутом зору сприймається й проблема формування і розвитку особистості. Тобто трансформаційні процеси створюють нові умови для формування творчої особистості. Причому творчість розуміється не лише як продуктивна людська діяльність, яка породжує щось якісно нове, а передусім як здатність індивіда створювати нові цінності, умови існування, що є засобом самовираження, цілепокладаючої активності його свідомості відповідно до сучасних умов буття.

Використовуючи мову синергетики, життєвий шлях сучасної особистості становить собою біфуркаційно-нелінійний процес завдяки

власній активності, ролі випадку тощо. Отже, в бутті особистості теперішнє визначає невідоме їй майбутнє як атрактор (наприклад, мрія, ідеал, проект).

Нинішнє «інформаційне суспільство» торує шлях для майбутніх перетворень, тому що його економічна необхідність набуває інших форм, раціоналізація соціально-економічних відносин здійснюється на інших засадах. Внаслідок цього виникають можливості для нового типу поведінки та виробничої діяльності людини. В інформаційному суспільстві особистість має більше свободи, не є «прив'язаною» до ритму, характеру праці на промисловому виробництві, що звільняє час для підвищення її інтелектуального та культурного рівня.

При цьому необхідно пам'ятати, що інформатизація сучасного суспільства має й негативні наслідки. Розвиток засобів масової комунікації, глобальної мережі Інтернет сприяє «фрагментації» реальності. Це пов'язано, насамперед, з безперервним нарощуванням інформації, втратою над нею контролю та безсиллям людини перед усвідомленням всіх її смислів.

Занурюючи людину в безперервний потік інформації, інформаційно-комунікаційні технології часто сприяють інформаційному насиллю. М. Делягін зазначає, що базовим соціальним протиріччям епохи глобалізації стало протиріччя між інформаційним співтовариством, яке бере участь у розробці й застосуванні технологій формування свідомості та всіх інших соціальних прошарків і груп сучасного суспільства, члени якого є об'єктом системного застосування цих технологій [5]. Ще у 60-х рр. минулого століття Ю. Габермас наголошував, що поширені форми «технократичного розуму» становлять собою значну загрозу людській свободі.

Сучасний інформаційний простір так спотворює інформацію, що більша частина населення перебуває в цілковитому невіданні стосовно реальних подій, процесів тощо. Така ситуація реанімує феномен маніпуляції. Якщо попередні розвідки пов'язували прояв цього явища із існуванням тоталітарних політичних систем, то у сучасному світі маніпуляція постає як «символічне насилля» (П. Бурдьє) у глобалізованому інформаційному суспільстві.

Історично монополія на насилля втілювалась державою, що поставала головним вираженням її владних відносин та легітимізувалась моноідеологією. Але як тільки комунікаційні технології випередили простір влади, вони, а точніше політичні й економічні актори, які є їх власниками, створюють передумови конструювання публічної сфери відповідно до своїх інтересів. Це здійснюється за допомогою

дискурсивних практик, які, використовуючи піар, лобі, рекламу, насичують комунікативний простір «необхідною» інформацією.

Збільшення впливу ЗМІ разом із розвитком економічних мережових структур трансформують не лише політичну сферу, але й власне людину. Вона свою ідеологічність, як цілепокладання, починає вибудовувати не на основі індивідуального чи колективного прагматизму, а на основі бажання. Індивід, таким чином, персоніфікується у своїх бажаннях, він постає головним об'єктом інтересу. А в суспільстві набуває поширення феномен споживання, який постає не лише як один з елементів сфери економіки, а і як один із головних регулятивних принципів соціальних відносин, як певна система, що охоплює економічну, політичну, культурну сфери.

Ми змушені констатувати, що в такому суспільстві здійснюється трансформація гуманістичних цінностей у новому світоглядному вимірі – економічному, який породжує низку нових важливих і нагальних проблем. В. Кремень цілком справедливо зазначає, що «економічне мислення нині заповонило життя людини. Ринкова економіка – основний сенс сучасного прогресу, що відсуває звичні духовно-культурні цінності на другий план. Економічний вимір є закономірним породженням розвитку європейського капіталізму. Але не як експлуататорського ладу, який несе в собі все жахіття тоталітаризму, знущання, війни тощо, а як найбільш ефективного способу організації виробництва, економічного життя та й життя взагалі» [13].

На думку французького філософа Ж. Бодрійяра, «в сучасному суспільстві з його підвищеною інтеграцією, індивіди вже більше не змагаються один з одним у володінні благами, вони самореалізуються у своєму споживанні, кожен сам по собі» [4, С. 154].

За таких умов найоптимальнішим шляхом розвитку сучасної особистості є її «встигання» за прискореним темпом розвитку світу. Насамперед це можливо завдяки творчому мисленню, як особливої психолого-раціональної діяльності з перетворення природних і соціокультурних умов буття людини відповідно до її потреб та інтересів.

Таким чином, підводячи підсумки проведеного аналізу, необхідно зазначити низку моментів.

Становлення інформаційної епохи та пов'язані з цим зміни в соціальному просторі суттєво впливають на долучення індивіда до системи нових суспільних відносин, обумовлюють особливості формування й розвитку особистості. В умовах невинного збільшення обсягу інформації, її швидкого продукування, людина опиняється в ситуації одночасного впливу інформації, успадкованої від попередніх поко-

лінь та сучасної інформації, що вимагає вдосконалення механізмів соціалізації для адекватного реагування на такі зміни. Сучасні інформаційно-комунікаційні технології нівелюють всі традиційні механізми розвитку особи й суспільства, кардинально впливають на ті форми соціальної поведінки, які зазвичай відносять до культури виробництва, споживання, розваг, освіти, спілкування та дозволяють вирішити принципово інші завдання, які раніше навіть не ставилися (створення нових видів діяльності, розвиток інтелектуальних здібностей людини, представлення широкого доступу до світових культурних цінностей).

Окрім того, сучасні інформаційно-комунікаційні технології все більше проникають у всі механізми масових комунікацій, освіти, виховання, навчання, здійснюючи свій вплив на формування особистості, її спосіб життя, систему міжособистісних стосунків. За таких умов спостерігається зменшення ролі традиційних інститутів соціалізації, а долучення індивіда до системи суспільних стосунків здійснюється, насамперед, завдяки використанню сучасних інформаційно-комунікаційних технологій, що породжує як позитивні, так і негативні наслідки для особистості й соціуму.

Внаслідок стрімкого поширення інформації, знання виникає нова форма ідентичності, котра визначається як «змішана», що не має меж, стає непостійною та залежить від умов комунікації. Визначити межі такої ідентичності практично неможливо без двох чинників – об'єктивних (матеріально-технічна база, інформаційно-комп'ютерні технології) і суб'єктивних (творчий потенціал особистості, що перетворює результати техногенної цивілізації на духовні й культурні цінності).

Сучасні соціокультурні умови буття особистості вимагають від неї формування й розвитку історично обумовленої сукупності якостей та рис, які забезпечують функціонування самого суспільства. Серед них можна виділити професіоналізм (у використанні сучасних технологій); духовність як домінування у людини духовно-моральних, інтелектуальних якостей (цінностей) над матеріальними; соціальна відповідальність як міра відповідності дій соціальних суб'єктів взаємним вимогам, діючим правовим та іншим соціальним нормам і загальним інтересам; здатність до творчої побудови й реалізації власного життєвого проекту тощо.

Література

1. *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования: Пер. с англ. / Д. Белл. – М.: Academia, 1999. – 956 с.
2. *Бердяев Н. А.* Философия свободы: Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
3. *Бобахо В. А.* Современные тенденции молодежной культуры: конфликт или преемственность поколений? / В. А. Бобахо, С. И. Левикова // *Общественные науки и современность.* – 1996. – № 3. – С. 56–65.
4. *Бодрийяр Ж.* Система вещей / Ж. Бодрийяр. – М.: Рудомино, 2001. – 219 с.
5. *Делягин М. Г.* Мировой кризис. Общая теория глобализации / М. Г. Делягин. – М., 2003. – 768 с.
6. *Добронравова И. С.* Синергетика: становление нелинейного мышления / И. С. Добронравова. – К.: Либидь, 1990. – 152 с.
7. *Евин И. А.* Синергетика мозга / И. А. Евин. – Москва-Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2005. – 108 с.
8. *Капица С. П.* Синергетика и прогнозы будущего / С. П. Капица, С. П. Курдюмов, Г. Г. Малинецкий. – М.: Наука, 1997. – 285 с.
9. *Князева Е. Н., Курдюмов С. П.* Основания синергетики. Синергетическое мировидение / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. – М., 2005. – 240 с.
10. *Князева Е. Н., Курдюмов С. П.* Трансдисциплинарность синергетики: следствия для образования / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов // *Синергетическая парадигма: Человек и общество в условиях нестабильности.* – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 341–357.
11. *Князева Е. Н., Курдюмов С. П.* Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. – СПб.: Алетейя, 2002. – 414 с.
12. *Кочубей Н. В.* Синергетичне світобачення: наукові і педагогічні аспекти: Монографія / Н. В. Кочубей. – Суми: ВТД «Університетська книга», 2005. – 177 с.
13. *Кремень В.* Людина і освіта у вимірах економічної цивілізації / В. Кремень. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://dt.ua/EDUCATION/lyudina_i_osvita_u_vimirah_ekonomichnoyi_tsivilizatsiyi-48163.html
14. *Кремень В. Г.* Синергетика в освіті: контекст людиноцентризму / В. Г. Кремень, В. В. Ільїн. – К.: Педагогічна думка, 2012. – 368 с.

15. *Мид М.* Культура и мир детства / М. Мид // Избранные произведения. – М.: Наука, 1988. – 432 с.

16. *Микешина А. А.* Философия науки: Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования / А. А. Микешина. – М.: Прогресс-Традиция: МПСИ: Флинта, 2005. – 464 с.

17. *Новіков Б. В.* Творчість як спосіб здійснення гуманізму: Монографія / Б. В. Новіков. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2005. – 332 с.

18. *Пойзнер Б. Н.* Воспроизводство неустойчивости в культуре / Б. Н. Пойзнер, Д. Л. Ситникова // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М., 2003. – С 479–489.

19. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: Пер. с англ. / И. Пригожин, И. Стенгерс; Общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича, Ю. В. Сачкова. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.

20. *Тоффлер Э.* Третья волна: Пер. с англ. / Э. Тоффлер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 781 с.

21. *Утюж І. Г.* Парадигмальні засади освітнього простору: Монографія / І. Г. Утюж. – Запоріжжя: «Просвіта», 2012. – 352 с.

22. *Філософський енциклопедичний словник*/Гол. редкол. В. І. Шинкарук. – К.: Абрис, 2002. – 742 с.

23. *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность: Лекции и интервью, Москва, апрель 1989 г. / Ю. Хабермас. – М.: Наука, 1997. – 176 с.

24. *Ціннісні орієнтації: аналіз соціально-філософських концепцій заходу 80–90-х років* / Відп. ред. А. Т. Гордієнко; НАН України, Ін-т філософії. – К.: Наукова думка, 1995. – 208 с.

25. *Шибутани Т.* Социальная психология / Т. Шибутани. – М.: АСТ; Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. – 538 с.

26. *Masuda Y.* The Information Society: as Postindustrial Society / Y. Masuda. – Washington: World Future Soc., 1983. – 171 p.

Розділ 4

СИНЕРГІЯ ТВОРЧОСТІ В ОБРАЗАХ ТЕМПОРАЛЬНОСТІ

Творчість є однією з тих реалій, що надає сенс нашому життю. У процесі осмислення феномену творчості концентрується вся складність, парадоксальність і загадковість процесу виникнення власне нового, як у свідомості людини, так і в структурах майбутнього. Це завжди привертало увагу філософів, які у своїх концептуалізаціях наближались до загадки творчого процесу у різних контекстуальних полях. Тим не менш, питання про сутність та механізми творчого процесу досі залишаються дискусійними. Адже творчість як складно-організаційний процес утворює множинність елементів, феноменів, які у своїй багатовимірності, неоднорідності, випадковості можуть створювати спонтанні кореляції у вигляді нових ідей, як у зворотному, так і у незворотному напрямках. Така динаміка творчості не є лінійним, гомогенним процесом від власне задуму до його реалізації. Скоріш це якісно живий процес становлення нового, в якому самооновлення уможливується за рахунок динаміки вибуху нових можливостей. Саме тому актуалізується необхідність розкриття специфіки творчого процесу через виявлення його темпоральної структури. Задля цього необхідно уточнити значення темпоральних понять – *χρόνος*, *αίων* і *καιρός*, які мають власну специфіку й неоднозначність використання та інтерпретації. Такий підхід дозволить не лише по-новому побачити, зрозуміти та пояснити динаміку творчого процесу, але й сформувати нові вектори дослідження темпоральності людського буття.

4.1. Χρόνος, αἰών, καιρός: значення темпоральних образів

Проблема часу стає предметом аналізу майже з виникненням філософії як спеціалізованої сфери знання і культури. Антична філософія мала досить специфічне розуміння темпоральної сфери буття. Зокрема, використовувалися три поняття для позначення часу – χρόνος, αἰών і καιρός. Час-хронос, як «число руху» вперше математично обґрунтував Аристотель. До того моменту це поняття мало нестабільне значення, зрештою як поняття αἰών та καιρός. Перше, ще до того як воно почало перекладатися як «вічність», означало час життя, друге – сприятливий момент, особливу, невлівиму і щасливу мить. Але багатовікова історія використання та інтерпретації цих понять втратила їхнє первинне значення. Це обумовлено тим, що αἰών у давньогрецькій мові мав більше десяти різних значень, серед яких сльози, піт, життя, час, чоловіче сім'я, тощо [36, С. 370]. А також тим, що ранньохристиянська традиція адаптувала грецьке αἰών до латинського *aevum*, що перекладається як «вічність», хоча його близьким відповідником є *saeculum* – «вік». Така двоїста історія αἰών часто ігнорується дослідниками, які узвичаїлись інтерпретувати та використовувати це поняття у значенні «вічність», «чистої пустої форми часу, що звільнена від змісту теперішнього» [14]. Змішання давньогрецького та християнського смислів αἰών є помилковим, оскільки у цьому втрачається його особливе значення, як живого життєвого часу. Для позначення цієї семантичної розбіжності αἰών надалі буде використовуватися не у традиційній транскрипції «еон», а як «айон». Також полісемія καιρός є проблематичною щодо інтерпретації та використання цього поняття. Хоча καιρός і досі зберігає своє значення сприятливого моменту, але часто набуває значення «часу життя», «якісного часу», що було колись властиво αἰών [36, С. 373]. Коли ж καιρός у своїй первинній точці «роз'єднання», «синтезу», «переходу», «стрижку», що залежить від ймовірності та є початком нового, майже не використовується. Відповідно, час через осмислення його у темпоральних образах χρόνος, αἰών і καιρός, дозволить якнайкраще зрозуміти сутність творчого процесу, його динаміку та становлення. Адже саме у феномені творчості розкривається вся повнота та полісемія часу.

Особливого значення для розуміння темпоральних образів набуває гомерівський епос, оскільки саме в ньому ми знаходимо первинне та основне значення χρόνος, αἰών і καιρός. Образ часу-хроносу як бога Крона – п'ятидесятиголового та сторукого велетня, що пожирає власних

дітей – відомий багатом, оскільки він зіграв одну з головних ролей у походженні світу і богів. Він був батьком Зевса та втілював наймогутнішу стихію, що не має меж. «Підступний Крон, хитрощами скинув свого батька (Урана) і відняв у нього владу. Богиня Ніч народила на покару Кронові цілий сонм жахливих божеств» відтоді жах, смерть, обман та нещастя «принесли ці боги у світ, де воцарився на троні свого батька Крон» [19, С. 8]. На відміну від могутнього Крона, про наймолодшого сина Зевса – безсмертного Кайроса відомо дуже мало. Оригінальний образ цього бога не зберігся, хоча деякий його відгомін присутній на двох відреставрованих рельєфах: перший у Туринському музеї, другий – в Ермітажі. Дослідник творчості відомого античного скульптора Лісіппа О. Вальдгауен зазначає, що «статуя Кайроса, “сприятливого випадку”, яка знаходилася у храмі в Сикіоні» була надзвичайно популярною в античності. Кайроса зображено «у вигляді юнака з крилами на ногах», який балансував на кулі та тримав у лівій руці терези, а у правій – бритву. «Довге волосся обрамляє його лоб, а на потилиці він коротко оголений» [8, С. 13]. О. Вальдгауен наголошує, що такий образ обрано художником для «досягнення враження безперервного руху вперед» [8, С. 24].

Значаючи велику алегорію та символізм статуї Лісіппа, дослідник посилається на одну епіграму, в якій подано діалог між статуєю та глядачем:

- «Чому у тебе крила на ногах?
- Я літаю зі швидкістю вітру.
- Чому у тебе бритва в руці?
- Щоб показати людям, що сприятливий випадок гостріший за лезо ножа.
- Чому у тебе волосся зачесане на лоб?
- Для того, аби той, хто підходить до мене, міг би вхопитися за нього.
- Чудово, клянусь Зевсом; але чому ти лисий на потилиці.
- Щоб ніхто не зміг вхопитися за мене» [8, С. 13].

Такий поетичний образ Кайроса вказує на двоїсте ставлення давніх греків до цього божества: з одного боку, це та нагода, яка може подарувати успіх та вдачу, з іншого – це фатальна мить втрати свого щасливого життєвого шансу. Такий момент містить суперечливу ідею статичної рівноваги та її динамічного порушення. На це вказує і сама етимологія поняття «кайрос». Автори «Європейського словника філософій» вказують на те, що в «Іліаді» цим поняттям позначалася точка поєднання чи збирання обладунку, а також кістковий шов чере-

пу, тобто всі точки, у які може влучити стріла та фатально визначити долю [36, С. 380]. Подібні ж значення поняття «кайрос» також знаходимо і в Грецько-руському словнику А. Вейсмана, а саме: належний час, слухний час, слухна мить, вигода, смертельно поранений [9, С. 650]. Також цікавим є значення «кайрос» у сенсі «говорити без підготовки, експромт». Тут йдеться про те, що «кайрос» визначає певний тип риторики, характерний для Алкідама, Ісократів і софістів та характеризує імпровізацію [36, С. 381]. Майстерність ритора полягає у тому, аби відчувати емоції, почуття аудиторії, він має завжди бути уважним до настроїв слухачів та вибудовувати свою промову «тут і зараз», завжди у «сприятливу мить», аби публіка була задоволеною. Таким чином, особливістю поняття «кайрос» є те, що воно завжди балансує, як юнак на кулі, між своїми інваріантами – критична точка розриву чи відкриття, момент кризи чи звершення, фатальний збіг обставин чи сприятливий час, фатальна нагода чи щаслива мить – який же варіант є найкращим «тут і зараз» визначить доля чи екзистенційний вибір людини.

Особливо цікавою виявляється трансформація ще одного темпорального образу – αἰών, що мало вагоме значення як для давньогрецької філософії, так і для християнської теології. В «Іліаді» та «Одісеї» Гомера αἰών позначає: «сльози, піт, а згодом і рідина спинного мозку і чоловіче сім'я, тобто все, що забезпечує життя та силу, що витікає й проливається, і зникає з останнім подихом душі під час смерті» [36, С. 370]. Αἰών – це, передусім, та «життєва рідина», що уможливило саме життя. У значенні «речовина життя», «тривалість життя», «існування» αἰών використовується Оніансом і Піндаром, причому поєднання «μοῖρα – αἰών» означає: «доля життя, що призначена кожному» [36, С. 371]. Тут цікавим виявляється зв'язок «μοῖρα – κайρός – αἰών», адже у давньогрецькій міфології Мойри були богинями долі: «Мойра Клото пряде життєву нитку людини, визначаючи строк її життя. Обірветься нитка і скінчиться життя. Мойра Лахесіс виймає, не дивлячись, жереб, який випадає людині в житті», третя ж Мойра Атропос все це заносить у довгий список, який неможливо змінити [19, С. 12–13]. Семантичну специфікацію тут отримує поняття «кайрос», яке у своєму технічному значенні належить до «словника ткацтва та позначає регульовальну нитку, що розділяє нитки основи», а також «уможливило переплетіння між нитками основи та утку» [36, С. 381]. Отже, Мойри упродовж життя людини виплітають її айон (життєвий час) з ниток-кайросів, обираючи за жеребом для людини вдачу, нагоду, щасливу мить. Саме тому у Піндара є вираз «гарно зіткане життя», тобто

щасливе життя, яке сповнене кайромоментами. Розумна ж людина має зрозуміти сутність цієї сприятливої нагоди, в якій відкривається безліч можливостей, та вміло ними скористатися. Адже «мить великого щастя» не чекає, хронос людського існування є незворотним.

Можливо, тому давні греки були байдужими до часу як такого. У гомерівському епосі лише зароджується тенденція до розуміння часу як хронології та відліку подій. Час-хронос не йде, він не має глибини та дискретності. Він позбавлений двох своїх основних модусів – минулого та майбутнього, й представлений лише у модусі теперішнього, в образі «завжди живих богів». О. Лосєв вважає, що такий міфологічний час «припускає принцип присутності всього у всьому» [20, С. 33]. Тоді як саме айон має безпосереднє відношення до життєвості, вітальності, присутності, дійсності. Також, якщо розглядати айон як джерело життя, то можна бачити тут зв'язок з поняттям душі. Тому у первинному значенні айон, за виразом Еврипіда, є «дитям хроносу». Автори «Європейського словника філософій» вважають, що саме айон Геракліт представляє в образі «дитя, що бавиться, грає в шашки» [36, С. 370].

Значення ж «вічності» айон набуває відколи Платон у «Тімеї» співвідніс це поняття з життям богів. У даному діалозі Платон досліджує діалектику «єдиного» та «іншого», проблема часу пов'язана з буттям «єдиного», оскільки «якщо єдине належить буттю, то воно й належить і часу» [26, С. 387]. Так, час постає як своєрідний вимір єдиного, вищого принципу, що визначає трансформацію матерії та творчого перевтілення як набуття буттєвості. Тому усталеним у подальшому стає переклад айон як вічності, як божественної моделі, за взірцем якої Деміург створював світ: «він замислив створити певну рухливу подобу вічності; створюючи небо, він разом з ним створює для вічності, що є у єдиному, одвічний образ, який рухається від числа до числа, який ми назвали часом» [26, С. 477]. Таким чином, хронос є ніби додатком, внесеним Деміургом задля того, аби світ став ще більш подібним до вічного бога. Хронос відповідно перетворюється на рухливий образ вічності.

Так, серед головних параметрів часу Платон виокремлює: рух; зв'язок з небом, що є астральним орієнтиром відліку часу; зв'язок з числом як мірою часу. Відповідно до параметрів повинні існувати і різновиди часу – минуле та майбутнє, але у жодному разі вони не належать до вічності, якій «належить лише “є”, між тим, як “було” та “буде” є віднесеними лише до виникнення, що постає у часі, бо і те й інше є рухами» [26, С. 477]. Отже, теперішнє, яке також «є», виступає найбільш адекватним відповідником вічності. Це є дзеркальним відо-

браженням, в якому розчиняються минуле та майбутнє, створюючи світ «знову» Іншим. Таким чином, з одного боку, за Платоном, відбувається перехід від $\alpha\omega\nu$ як тривалості життя до $\alpha\omega\nu$ як до вічності, а з іншого – $\alpha\omega\nu$ все ж таки зберігає зв'язок із життям. Це є способом існування самого Буття – вічного, незмінного, недоступного чуттєвому сприйняттю, що відкривається лише розумовому пізнанню. Це є безтілесним, нематеріальним формуванням – ідеєю. Вона існує реально, об'єктивно, субстанційно і самостійно. Саме вона виступає онтологічною умовою матеріально-тілесного світу – світу речей. Отже, лише вона «є», існує, бо насправді існує лише те, що немає частин, не належить до чуттєво-просторового світу, а є вічним, незмінним та безсмертним.

Аристотель остаточно підтверджує розрив між «хронос» та «айон»: перше визначається як послідовність, ритмічність моментів «тепер», друге – як тривалість життя, що має початок та кінець. Час-хронос є множинністю рухів, оскільки швидкість руху змінюється, різні швидкості порівнюються між собою: «Час, звичайно, є одним і тим самим як для якісної зміни, так і для руху, лише якщо їхнє число є однаковим та вони є одночасними: саме тому рухи є різними та відбуваються окремо один від одного, а час всюди один і той самий, оскільки й число для рівних речей всюди єдине» [2, С. 104]. Таким чином, проблема часу у контексті філософії Аристотеля вирішується суто функціонально. Зокрема О. Ф. Лосєв наголошує: «Аристотель стверджує як примат часу над рухом, так і примат руху над часом. ... Аристотель розуміє час дуже глибоко – як чисту тривалість» [22, С. 288–289]. «Відмінність вчення про час Аристотеля від вчення про час Платона є не дуже великою. ... він розуміє час як чисту тривалість у матерії і космосі» [22, С. 290]. Відповідно саме повнота буття виявляється у значенні $\alpha\omega\nu$, в якому є «все життя і увесь час», але таку завершеність має лише Космос, що творить.

У цілому, Плотін поділяє позицію Платона щодо сутності часу, $\alpha\omega\nu$, але він проблематизував момент народження часу через внутрішній акт душі та її прагнення до самостійного існування. Для нього Душа, як реальний початок «іншого», нерозривно пов'язана з часом, «власне, спочатку вона сама стала часом, який замінив вічність» [25, С. 129], а вже потім вона віддала видимий світ, що постійно змінювався у властивість часу, споглядаючи нескінченну зміну явищ. «Час – це життя Душі, яка у процесі руху переходить від одного прояву життя до іншого» [25, С. 108]. Так, Плотін вказує на сутність часу, а не на роль індивідуальної душі як акту виміру часу (що протилежне концепції Аристотеля). Він полемізує з Аристотелем та піддає критиці

ототожнення часу з рухом. При цьому Плотін зосереджує увагу на трьох основних підходах щодо подібного ототожнення: «Перший погляд розуміє під часом те, що має назву “рух”; другий – те, що знаходиться у русі; нарешті третій – те, що має певне відношення до руху» [25, С. 100]. За думкою О. Лосєва, спростування цих положень у Плотіна є «чудовим по глибині та простоті». І може бути зведеним до наступних положень: час не є рух, оскільки: 1) рух передбачає час, а час не обов'язково потребує руху і може передбачати спокій; 2) рух може мислитися уривчастим, час же немислимий як уривчастий; 3) можливості різної міри руху за один і той самий час робить неможливим їх тотожність [22, С. 302]. Отже, час за Плотіном не є ні рухом, ні мірою руху, ані взагалі якоюсь акциденцією певної несвідомої субстанції, але він є «якби самою протяжністю Світової душі, що не втрачає від свого космічного характеру й не стає чимось суб'єктивним» [11, С. 128], – зазначає П. Гайденко.

Наслідуючи Платона, Плотін зіставляє сутність часу з вічністю та сполучає його з життям Світової душі, в якій всі людські душі знаходяться у єдності. Але за Платоном, час створений Деміургом, тоді як Плотін вважає, що час виникає через «падіння душі з вічності та у зв'язку з її діяльною активністю у пошуку шляхів для виходу назовні того, у що вона потрапила» [25, С. 117]. Час у Плотіна знаходиться в *αἰών* та є активним: «з огляду на те, що його природа мала нестримну активність та, прагнучи самостійного існування, забажала збільшити сферу свого панування, час став рухомим». Відповідно ми й отримали час як відображення рухомого образу вічності. Світова душа – це ніби місток між чуттєвим та умоглядним світом, що створив всі наступні стадії буття, та, завершуючи коло, повертається до своїх джерел. Головна ж мета даного процесу – це повернення людської душі з зовнішнього до внутрішнього світу. «Час є продуктом споглядання, що нерозривно пов'язаний з Душею, як і вічність пов'язана з умосяжним світом» [25, С. 108]. Таким чином, *αἰών* є модусом буття Розуму так само, як *χρόνος* є модусом буття Світової Душі.

Намагаючись дати визначення вічності, він приходять до наступної дефініції: «живе буття існуючого у його повній, безперервній та незмінній сукупності – це і є вічність» [25, С. 95]. Відповідно, *αἰών* є безмежним, повним життям, він «пронизує увесь цей світ». Всесвіт же отримує своє буття із неперервного творчого процесу, безперервного колообігу. У цьому втілене джерело його руху від майбутнього до вічного. Майбутнє постає носієм потенційної творчої стихії, сенсом якої є наближення до вічного. Таке нескінченне наближення і ви-

значає реальність нашого буття. Цікаво, що саме імпульсом до творчої активності часу, циклу «космічного творіння» є *каірós*. Майбутнє детермінує життя Всесвіту, окреслюючи межі реальної недосконалості останнього. Це призводить до вічного становлення, яке і визначає сутність буття. А час – це рух через майбутнє до вічного. Рух як Світової душі, так і людської душі, котра завжди спрямована до вічного, де вона здатна отримати те, чим володіла від самого початку, але втратила у процесі еманациї.

Таким чином, у філософії Плотіна вже накреслюється проблема співвідношення між зовнішнім та внутрішнім, між об'єктивним світом та світом суб'єктивним, а також часовим упорядкуванням цих двох світів, тобто їхня темпоралізація. Він перший в історії філософії пов'язує модуси *αἰών* та *χρόνος* зі здатностями Розуму та Душі. Відтак, *αἰών* стає моделлю для *χρόνος* та пронизує собою «усе буття у цілому», проявляючись на усіх його рівнях. Так, будь-яка істота залишається собою завдяки своїй єдності. Форма єдності виявляється на різних рівнях, але всі вони підпорядковані вищому принципу єдності, яка є нескінченною. Плотін відкриває *αἰών* як живий творчий процес, нескінченну необмежену продуктивну потенцію, «час, що тече завжди». Відтак, неоплатонізм запроваджує поняття неперервності в становленні, «для якого лише згодом було відділено особливий термін, що наближається до поняття час-хронос, віддаляючись від вічності-айон, хоча воно і походить від останнього» [36, 372]. Згодом Дамаскін позначив *αἰών* як «час, що тече завжди» поняттям «цілокупного часу», пізніше цю категорію філософи почали називати «хронос», відповідно «айон» як неперервність становлення поступово втрачає своє значення.

Особливий момент полягає у тому, що християнське богослов'я адаптує грецьке *αἰών* до латинського *aevum*. Коли ж латинським відповідником *αἰών* є *saeculum*, яке перекладається як «вік». Так, у Августина *aevum*, як «вічність», набуває позачасового значення. Філософ розрізняє два види вічності: «перший стосується виключно Бога, Який є абсолютно незмінним, а другий збігається з цілокупністю часів» [373], тобто часом-хроносом.

Намагаючись встановити відношення часу до буття, Августин визначає основні характеристики людського буття, а саме: час та часовість. Августин вперше аналізує час у зв'язку з душевним життям індивідуальної душі її почуттями та намірами. Така душа, в якій віра стимулює розум, прагне до істини через відкритість Бога, є особистістю. Саме в даному контексті Августин намагається дослідити пізнання

природи часу. Посилання ж на вічність відбувається «лише для того, щоб сильніше підкреслити онтологічну недостатність, яка характерна для людського часу, та намагається безпосередньо вирішити апорії, якими пронизана концепція часу» [28, С. 15], – зазначає П. Рікер.

Для того, щоби вирішити дані апорії, Августин переводить час до ментальних структур, де він виступає як корелят душі, що пригадує, споглядає та очікує. «Як відбувається майбутнє якого ще немає, або минуле, якого вже немає, якщо не через душу, яка і є причиною того факту, що ці три стани існують? Адже саме душа сподівається, має наміри, пригадує: те, що вона очікувала, за допомогою її намірів та дій, стає матеріалом для спогадів. ... Жоден не може заперечувати, що теперішнє позбавлене протяжності, адже його перебіг – лише мить. Не так вже тривале і очікування, адже те, що має бути теперішнім, прискорює та наближує поки ще відсутнє. Не так тривале і майбутнє, якого немає, як його очікування. Минуле, ще менш реальне, зовсім не так тривале, як спогад про нього» [1, С. 670].

Таким чином, ми бачимо, що Августин відмовляється від розуміння часу як чогось об'єктивного, існуючого «ззовні». Він акцентує увагу на духовному аспекті сприйняття часу, де він існує в духовному світі людини, яка здатна розділяти час на минуле, теперішнє та майбутнє. Він пише, що було б правильніше вести мову про три часи: теперішнє минулого, теперішнє теперішнього та теперішнє майбутнього, де пам'ять, споглядання та очікування співвідносяться з даними категоріями часу. Таким чином, ментальні структури стають центром, в якому фіксуються всі аспекти світогляду людської особистості.

Відповідно дія, за Августином, є взаємодією пам'яті, очікування та уваги. Вона скорочує очікування та продовжує пригадування: «Я збираюся проспівати знайому пісню; доки я не розпочав, моє очікування спрямоване на неї у цілому: коли я починаю, то тією мірою як очікування відкидається у минуле, туди ж спрямовується і моя пам'ять. Сила, що вкладена у мою дію, розтягнена поміж пам'яттю про те, що сказав, та очікуванням того, що я скажу. Моя ж увага зосереджена на теперішньому, через яке проходить майбутнє, щоб стати минулим. Чим довше та далі рухається дана дія, тим коротшим стає очікування та все довшим пригадування, поки нарешті, очікування не зникає зовсім: дія завершується, вона тепер повністю у пам'яті» [1, С. 234]. Таким чином, інтенція душі – це сила, що вкладена у дію, вона створює розрив між пам'яттю та очікуванням. І чим більша інтенція душі, тим більшої вона зазнає дистанції.

Якщо пам'ять – це сприйняття образу-відбитку, що співвідноситься з речами у минулому й теперішньому та перебуває у пам'яті, то очікування – це перед-сприйняття у теперішньому, завдяки якому можуть відбуватися майбутні події. Образ в очікуванні є причиною майбутніх речей. Це образ-знак, який і вже є (як передбачення) і його ще немає. Таким чином, розширюючи теперішнє через взаємодію пам'яті та очікування, Августин вирішує апорію міри: «... душа розтягується по мірі того, як вона напружується, зводячи протяжність часу до *distention animi*. Три дії нашої душі: пам'ять – теперішнє минулого, увага – теперішнє теперішнього та очікування – теперішнє майбутнього, здійснюються у теперішньому, яке стає активним через активність духу, який напружується в очікуванні, пам'яті та увазі. Сподівання прийдешності вже існує у душі, пам'ять ще у душі і хоча теперішність не має протяжності, але триває увага і через неї поспішає у небуття те, що туди перейде» [1, С. 233].

Дана активація духу характерна як для будь-якої дії упродовж людського життя, так і для загальної історії, де без розриву, який постійно здійснюється всередині потрійного теперішнього, протяжність не буде можливою. Отже, душа – це час, який ми вимірюємо через структуру потрійної дії душі, чи наша власна пісня, яку ми маємо проспівати упродовж життя. Час плине з майбутнього через теперішнє до минулого, що означає атараксію, тобто незворушність чи стан душевного спокою, до якого має прагнути людина, і який якісно змінює внутрішній стан людської душі. Можна навіть визначити час як трансцендентальну структуру у переживанні особистості. Він, з одного боку, має відношення до подій людського життя, а з іншого – вписує особистість до сакрального виміру.

Августин відкрив особливу мить, що приходить від самого Бога у час. Без цієї миті «все залишилося б сократичним», бракувало б парадокса, в якому стикаються час і вічність [36, С. 384]. Це мить – кайрос, яка одночасно позначає кінець часу, виражаючи вічність. За П. Тілліхом, «Християнське тлумачення Кайроса підсилює момент трансцендування часу-хроноса» [31]. Адже в миті час перериває вічність і вічність проникає у час. Кайромить, таким чином, наповнює час, який у своєму становленні стає прийдешнім. Вічність – це прийдешнє, що повертається як минуле, як «овічнення історичного та історизація вічного».

Відаючи належне грекам, потрібно краще окреслити цю дивну річ, це «без-місця», цю серединність, інтервал між рухом та спокоєм, перехід «якого немає у жодному часі». Цей перехід залежить від

ймовірності. Він зумовлює гру категорій стрибка, рішення, повтору, сучасності, де працює мить, протиставлена ремінісценція, роз'єднання, протиставлене посередництву. Мить, яка як перехід одночасно є часовою та позачасовою. Мить, яка є початком, що приходить останнім.

Це дозволяє виокремити три основні темпоральні образи: перший – хронос, що є лінійним рухом, послідовністю часу, якому властиве минуле, теперішнє і майбутнє; другий – айон, що розкривається як життєва часовість, буття самої тривалості, не пуста форма тривалості, формальна пустота, а саме живий творчий процес, становлення; третій – кайрос, як час звершення, момент, який розкриває справжню, дійсну сутність будь-якої речі, надає людині можливість виявити її істинну природу, відсилає до закладеної в ній ідеї. Кайрос – це «момент істини», який перериває звичайний часовий континуум, що зумовлює стрибок, перехід від раціонального процесу споглядання, пізнання, розкривання сутності речей до ірраціонального моменту. У такій динаміці «нове» відкриває своє обличчя.

4.2. Кайродинаміка творчого процесу

Творчість, як відомо, – це генерація нової цінної інформації. О. Оніщенко визначає творчість як свідому, продуктивну діяльність «щодо створення якісно нових матеріальних та духовних цінностей, які мають суспільно-історичну значущість» [24, С. 76]. Досліджуючи феномен творчого процесу, більшість учених визнають три основні етапи його розвитку: задум, концентрація, виконання. Ці етапи охоплюють моменти творчого пошуку, розробки ідеї та її реалізації, «що є завершальним, коли відбувається остаточне внутрішнє і зовнішнє злиття митця з образами» [24, С. 78]. Звісно, пропонування розгляд творчості не позбавляє її процесуальності, але і не створює цілісної динамічної системи виникнення якісно нового у свідомості особистості. А оскільки саме «кайрос» набуває особливого значення у темпоралізації творчості для розуміння її сутності, а саме появи «нового», то творчість буде розглянуто як кайродинамічний процес.

Творчий процес є складноорганізаційною, відкритою, нерівноважною системою, яка у своїй нелінійності здатна до самоорганізації, переходу від хаотичного стану до балансу та гармонії. Саме синергетика кожен відкриту систему розглядає як множинність

елементів, що перебувають у постійній взаємодії, а також в обміні енергією, інформацією зі світом. Відкрита система як світу, так і особистості сповнена безліччю можливостей та форм, які досі не реалізовані атракторами. Атрактор є цільовою причиною, стійким станом системи, «який ніби притягує до себе всю безліч траєкторій системи, визначених різними початковими умовами» [3, С. 56]. Відомі синергетики О. Князева та Н. Курдюмов порівнюють їх з образом «воронок», які «притягують до себе безліч траєкторій, зумовлюють хід еволюції системи» [18, С. 39–40]. Структури-атрактори виглядають як цілі еволюції, вони і є активним стійким центром потенційних шляхів розвитку системи, що здатні організовувати оточуючу дійсність. Актуалізація частини можливостей, випробовування того, що можна, а що не можна здійснити у світі тут і тепер, що є доступним та бажаним для здійснення у певній ситуації, яка має визначену просторово-часову конфігурацію, темпоралізує систему. Збудження, активізація цих цілей-атракторів можливе під впливом інформації. Таким чином, система завжди перебуває у стихійному русі та потенційній зміні, що супроводжується випадковими рухами, перетинами, переходами.

Зміна стану системи супроводжується миттєвими, випадковими внутрішніми відхиленнями, які утворюють флуктуації, розмір яких збільшуються поблизу точок біфуркації – розгалуження шляхів еволюції відкритої нелінійної системи. Таким чином, утворюються великі коливання, «гармоніки» взаємодіючих елементів, що створює враження хаосу, але насправді система начебто перевіряє, яка з флуктуацій найбільше відповідає її стану. Такий динамізм відбувається «за збігом обставин, а не завдяки детермінованому вибору, що може стати початком еволюції системи у зовсім несподіваному напрямку» [27, С. 56]. Відповідно, чим більше система порушує рівновагу, тим більше коливань, «гармонік» з'являється в ній. Це створює інформацію і складність. Динамічна система в хаотичному стані – це певний «сепаратор, який відкидає величезну більшість випадкових послідовностей і зберігає лише ті з них, які сумісні з динамічними законами даної системи» [24, С. 224].

Такий динамічний хаос і є творчим началом. Саме на стадії хаосу, точніше при виході з нього, виникає нова цінна інформація. На цій стадії існує момент, коли генерація цінної інформації є найбільш ефективною. Цей момент по суті і є моментом «осяяння», «прозріння», «істини». Це особливий кайромомент, коли реалізовується евристичний потенціал творчого процесу. Саме кайромомент перетворює

загальне на особливе, створюючи нові форми буття. Тут кайрос розгортається також у значенні імпровізації, яка не має заданого алгоритму та є спонтанним поєднанням відомого та невідомого. Б. Рунін справедливо зауважує, що суть імпровізації полягає «в миттєвій реактивності, яка дивним чином скорочує часовий проміжок між “задумом” і “здійсненням”. Така одномоментність народження мети й засобів як “миттєва вдача розуму” є фактором непередбачених для самого автора відкриттів» [30, С. 46].

Темпоральний характер творчості визначає можливість виявлення в ній суб'єктивного переживання часу як способу контамінації творчого становлення та осяяння, «айону» і «кайросу». В основі творчості лежить суб'єктивне переживання часу, при чому як часу, орієнтованого на імпульс «творчого пориву» (А. Бергсон), так і часу, що «тримається у справжній часовості» (М. Гайдеггер).

Контамінація «айон» і «кайрос» в своїй основі апелює до внутрішнього переживання часу суб'єктом. Сутність часу як неперервної тривалості не можна сприйняти ззовні – її можна лише внутрішньо спостерігати. Коли ж ми розглядаємо час зовнішньо, як хронос, то він набуває просторового образу лінії, яку можна поділити на крапки – миттєвості, оскільки просторове завжди подільне. Дійсний час, як внутрішнє переживання тривалості, є неподільним. Саме людина створює уявлення про його подільність, коли формується звичка «перетворювати час на простір» (А. Бергсон). Відтак відбувається протиставлення часу реальному – тривалості душі – час умовний, що конструюється наукою і буденним мисленням з практичною метою – вимірювання. Критерієм реальності у даному випадку є «даність феномену свідомості», її переживання.

Свідомість має здатність безпосередньо схоплювати незавершену плинність часу. Вона наче скріплює минуле та майбутнє теперішнім. Такий темпосинтез Е. Гусерль яскраво ілюструє на прикладі з мелодією: я маю утримувати звук у свідомості, як актуальне минуле, те, що щойно відзвучало, також я схоплюю наперед цей звук, як актуальне майбутнє. «Точки часової тривалості віддаляються для моєї свідомості аналогічно тому, як точки предмета, що перебуває у просторі, віддаляються для моєї свідомості, коли я віддаляю себе від предмета. Предмет зберігає своє місце, так само зберігає тон свій час, кожна точка володіє стійкістю, однак вона спливає в далечинь свідомості, відстань від Тепер, що виникає, та є все більшою. Саме тон – той самий, але тон “в модусі як” – завжди новий» [13, С. 28].

У тривалому потоці свідомості між різними моментами часу відбувається взаємопроникнення, вони можуть нанизуватися і зміцнювати один одного. Конкретний час – це життєвий потік з елементами новизни у кожній миті. А. Бергсон порівнює цей час із клубком, котрий, збільшуючись, не втрачає накопичене. А хронологічний час можна порівняти з намистом, в якому кожний момент часу існує сам по собі. Внутрішня темпоральність, таким чином, є трансцендентальною умовою, завдяки якій предмети набувають значень. Час як принцип реалізації «Я» у світі має змістовний характер. Так, внутрішня свідомість часу конститує єдність «Я» та світу не лише у чистих актах, але у структурах самого життя.

Варто зазначити, що за своєю природою час є синтетичним об'єктом. Це проявляється у тому, що він складається з різних частин: модус сучасного розташовано у полі іманентності, людина схоплює сучасне у потоці «тепер», що безперервно змінюють один одного. Що ж стосується модусів минулого та майбутнього, то вони можуть існувати лише у вигляді уявлень і розташовані у полі трансценденції. Таке виокремлення різних когнітивних полів у процесі вивчення якостей часу виявляється евристичним у дослідженні процесів становлення духовної, творчої реальності.

Тривалість часу А. Бергсон звільняє від поняття простору. Як і І. Кант, він розглядає простір як апіорне поняття: воно – межа, до якої прямує діяльність нашого розуму, але якщо для І. Канта час і простір є формами нашого споглядання, то для А. Бергсона простір – це схема нескінченної подільності, в якій усі частини є послідовністю. І, намагаючись аналізувати «лавину наших душевних станів, що безперервно збагачуються завдяки тривалості, яка в них накопичується» [4, С. 167], ми надаємо їй просторових характеристик, позбавляючи свідомість її головної характеристики – взаємопроникнення. У цьому контексті заперечуються кількісні характеристики реальності та визнається лише її якісний стан. Н. Трубніков зазначає, що А. Бергсон «випускає з уваги ту винятково діалектичну тонкість, що визначити рухоме – значить задати йому межі, а межею рухомого є нерухоме. А межі часу знаходяться там, де час закінчується і де визначається одночасність, тобто простір» [32, С. 157]. Але для А. Бергсона якісний стан свідомості – це передусім можливість схопити у єдиній миті, сприйняти множину подій. Людина, як і створений Всесвіт, поки існують, «діють у безперервному творчому процесі – безперервно спрямованому в майбутнє, і цей коловорот приводить Всесвіт та людину до умосяжного буття» [4, С. 96].

Ідея якості часу пов'язана з ідеєю множинності часів, або, за словами А. Бергсона, «ідеєю співіснування численності “живих” часів». Але А. Ейнштейн, як відомо, категорично заперечував таке розуміння часу. І хоча судження А. Бергсона не вписувалися у традиційні уявлення, але виявилось, що саме ці незвичні, з точки зору його сучасників, погляди багато в чому близькі ідеям, що походять з нелінійної парадигми. Бергсонівський живий час, або тривалість, належить до фундаментальних, невід'ємних якостей становлення. Нині цими питаннями займається синергетика. У процесі дослідження розвитку нестационарних та відкритих дисипативних структур неможливо обмежитися уявленням про час як про винятково кількісну характеристику процесів, оскільки у цих системах принциповими є стадії нестійкості, у процесі яких відбуваються якісні зміни.

Синергетика передбачає стадіальність як у творчому, так і в інформаційному вимірах. Так, за думкою Л. Асланова, в еволюції людства початок кожної події – це створення нової інформації (і, отже, крок у розвитку); після чого відбувається адаптація, коли підвищується цінність інформації, що супроводжується втратою її новизни і збільшенням складності, відходом від рівноваги до біфуркації, що приводить до загострення чуттєвості систем до внутрішніх і зовнішніх флуктуацій, які руйнують організацію системи, переводять її до хаотичного стану. Далі знову «вихід із хаосу через нову подію-інформацію, яка запам'ятовується системою» [3, С. 45]. При цьому генерація цінної інформації можлива, коли в динамічній системі є так званий «динамічний прошарок», що забезпечує виникнення нової інформації, яке відбувається випадково, незалежно від початкових умов системи.

Н. Вінер зазначає, що здатність системи до відтворення та збереження забезпечується інформацією. Існує дві сторони інформації: інформація як здатність, властивість систем відтворювати, зберігати та використовувати структуру; інформація як «модель», образ системи. Відповідно, повне уявлення про інформацію охоплює як «модель», так і здатність отримання даної моделі. Якщо інформація – це передача, відображення багатоманітності у будь-яких об'єктах та системах, то саме час є іншою стороною інформації. Час виражає динаміку змісту, послідовність змін, процесуальність та становлення буття, порушення його меж, оскільки кожна зміна у системі, що сприймає інформацію, бере за основу певну послідовність станів. Н. Вінер зазначає: «Час – внутрішній спосіб організації через повторюваність, тривалість, ритм, тощо. Кількість інформації у системі є мірою організованості системи, а час відображає вік системи, спрямованість її

руху» [10, С. 55]. Відповідно, інформація існує у часі, а час змінюється під впливом інформації, таким чином, система забезпечує своє відтворення.

Виникнення нового можливе лише там, де для цього існують великі можливості, де є велика свобода вибору. У даному випадку діє принцип надмірності, завдяки якому виникають нові елементи, зберігаються всі інші, незалежно від того, чи є найближчі перспективи долучення їх до сформованої системи. Саме це надмірне різноманіття створює спектр можливих напрямів розвитку, забезпечує можливість відбору найбільш оптимальних тенденцій цього розвитку. Саме про це і писав А. Бергсон: «Уявлення про множинність взаємопроникнення повністю відмінні від нумеричної множинності – уявлення про тривалість гетерогенні, якісні, творчі» [4, С. 87]. Таким чином, бергсонівське відчуття тривалості повертається до первинної вітальності айон. У суто психологічній тривалості він вбачає розкриття онтологічної тривалості, умовою реальності якої є те, що час є життєвим поривом, самим життям. Вона вивільняє людину та робить її творцем.

Кайродинаміка творчого процесу розкриває темпоральність людського буття у всій його повноті, єдності багатовимірності. Адже творчість як складноорганізаційний процес утворює множинність елементів, феноменів, які у своїй багатовимірності, неоднорідності, випадковості можуть створювати спонтанні кореляції у вигляді нових ідей як у зворотному, так і у незворотному напрямках. Така динамізація творчості не є лінійним, гомогенним процесом від власне задуму до його реалізації. Скоріш це якісно живий процес становлення (айон) нового, в якому самооновлення уможлиблюється завдяки динаміці вибуху нових можливостей – кайросів.

Кайрос є миттю переходу від хвильових дисипативних коливань до самоорганізації та лінійності. У кайромоменті синтезується та комбінується множинність елементів інформації, виникають оригінальні ідеї, створюється потрібний напрям думок людини-творця. Кайромить є завжди можливою ймовірнісною точкою у процесі творчості, вона є своєрідним імпульсом, що викликає дисипативні коливання при стохастичному оформленні автором нових образів. Це дозволяє системам творчості кардинально перебудовувати свої структури, переходити на новий рівень функціонування.

4.3. Темпоралізація творчості: становлення бажаного майбутнього

Творчість як складноорганізаційний процес відкриває самодостатність митця, який є творцем світу. Основою творення світу виступає активна діяльність свідомості, в модусі власної часовості, буттєвості. Творча свідомість, створюючи нові форми, одночасно конструює себе і власне майбутнє. До того ж у синергетичній настанові людина виявляється співавтором космічної еволюції. Відповідно, у творчому перетворенні себе і світу людина безпосередньо здатна впливати на хід еволюційних процесів у складних системах та конструювати бажане майбутнє. Що уможлиблює реалізацію такої настанови та чим відрізняється процес послідовного досягнення мети від безпосередньо становлення бажаного майбутнього? Адже вся людська діяльність в цілому ґрунтується на цілеспрямованому досягненні мети та можливостей корегувати й змінювати власні цілі, задуми, плани. Дійсно, кожна дія у своїй лінійності та незворотності має свій початок та постійно наближується до певної визначеної мети, до свого кінцевого стану. Але така незворотність часу в якості послідовного поділу теперішнього на минуле та майбутнє є актуальною не для всіх систем та станів. «Чим би то не був час, він не змушує до незворотності» [23, С. 76], – зазначає Н. Луман.

Положення про незворотність часу походить з лінійної теорії, яка оцінюючи просторово-часові властивості світових ліній встановлює незворотність часових процесів, що представлені цими світовими лініями. Натомість А. Грюнбаум у своїй праці «Філософські проблеми простору та часу» доводить, що від початку ототожнення односпрямованості часу (стріли часу) зі становленням як рухом теперішнього уперед є хибним. З даного ототожнення і виникає хибне твердження, що становлення є незворотним процесом. Дану проблему дослідник вирішує наступним чином: якщо припустити, що події інваріантно упорядковані відносно всіх інерційних систем за допомогою відношення «між», яке характеризує положення точок на евклідовій прямій, де з будь-яких трьох елементів лише один може знаходитись між двома іншими, то це відношення «між» є часовим, а не просторовим: «оскільки воно інваріантно пов'язує події, що належать до кожної індивідуальної світової лінії відносно всіх інерційних систем, у той час як жодне подібне просторове відношення «між» не є інваріантним» [12, С. 386].

Таким чином, будь-які дві події на одній з цих ліній можуть створити два протилежні смисли часу. Одному з визначень можна приписа-

ти зростаюче значення координат, другому – спадаюче, але в даному випадку це не суттєво. Важливим тут виявляється часове положення подій, що знаходяться «між» часовими координатами. Якщо ці координати можна визначити як «початковий стан» і «кінцевий стан», «до» і «після», то таким чином, «припущення, що події, які належать до кожної світової лінії, упорядковуються абстрактним евклідовим часовим відношенням «між», не передбачають існування процесів незворотного типу, але допускають, що процеси будь-яких типів є зворотними» [12, С. 388]. Зрештою, А. Грюнбаум робить висновок, що поняття становлення відрізняється від простої послідовності фізичних подій, адже «становлення залежить від свідомості, оскільки воно не є атрибутом фізичних подій *per se*, але потребує здійснення певного усвідомлення переживань фізичних подій, що відбуваються» [12, С. 384]. Отже, у становленні процеси можуть бути як зворотними так і незворотними, як лінійними так і не лінійними.

Але сама можливість здійснення певної кількості планів, дій є обмеженою часом-хроносом. Адже людина у своїй діяльності змушена долучатися до послідовності подій зовнішнього, об'єктивного світу. Вона мусить накреслювати не лише свої дії, обирати між альтернативами ієрархії цінностей, але також розробляти часову послідовність своїх вчинків за ступенями терміновості. Разом із А. Щюцом ми можемо сказати, «що час світу переживається у досвіді як трансценденція моєї скінченності і що цей досвід стає основним мотивом життєвих планів». Ми можемо сказати далі, що «неминучість світового часу виражається в структурних законах послідовності та одночасності у повсякденності життєсвіту і стає основним мотивом денного плану. Скінченність і неминучість, життєвий та денний плани, звичайно, пов'язані між собою. У природній настанові людина переживає скінченність і неминучість які нав'язані їй, як межі, всередині яких є можливою її діяльність, як основи часової структури її дійсності – дійсності її попередників, її ближніх людей, її нащадків» [35, С. 62–63].

Світовий час переживається у досвіді як незворотний: людина стає старшою і не може стати молодшою. Всі події в часі відбуваються лише один раз, проте ми можемо їх знов і знов переживати у своїх спогадах, мріях, але «те саме», якщо воно трапляється вдруге, вже не є «тим самим», а є іншим. На основі цього можна зробити хибний висновок про те, що часова структура життєсвіту та внутрішня тривалість свідомості відбуваються в окремих один від одного часових структурах досяжності. Проте це зовсім не так, оскільки наше життя,

наші дії відбуваються на перетині світового та суб'єктивного часу. Завдяки цьому перетину наше життя сприймається як інтегрована єдність вимірів часу, яка і є становленням, що розкриває всю повноту αἰών.

Автори «Європейського словника філософій» зазначають, що у посткантианській період у зовсім іншому доктринальному полі, наново застосовується поняття αἰών та aevum. Їхні німецькі відповідники – «вічність» (Ewigkeit), «одвічно» (von Ewigkeit) – переформулюються в інших образах часу: «тепер», але також «мить» або «блискавичність рішення» (Jetzt, Augenblick, Blitz), «життєвий час» (Lebenszeit), час або світова епоха (Weltalter). Час, таким чином, переживається як основний момент присутності людини у життєсвіті, як історична ситуація. Наголошуючи на історичності людини, М. Гайдеггер зазначає, що внутрішньою умовою можливості історичності як часового буттєвого модусу є ніщо інше, як часовість людського існування. Воно може мати свою історію лише тому, що вона конститується самою історичністю буття. Людське існування є історичним за здатністю свого буття, яке кожний раз відбувається завдяки майбутньому. Так, лише завдяки тому, що людина усвідомлює свою скінченність, її існування завжди вже орієнтоване на майбутнє, на розкриття своїх власних можливостей. Лише зважаючи на власну скінченність, людина може досягнути світ в його цілісності, з огляду на історичну взаємовизначеність буття та людини. Таким чином, на основі екзистенційної майбутності людського існування виявляється онтологічна визначеність структури історичності та тематизується проблема єдності часу як розуміння у контексті культурно-історичного буття людини. Така процедура відбувається завдяки усвідомленню людиною власної історичної ситуації, в якій витлумачення певних смислоутворень розкриває буття людини у його історичних, а відповідно, часових горизонтах.

Саме теперішнє є центром індивідуальної часової перспективи «минуле – майбутнє». У теперішньому здійснюється екзистенційна дія – вибір, де самостійного значення набуває миттєвість. Саме кайрос П. Тілліх визначає як момент, що «створює можливість змін і вимагає від індивіда екзистенціального рішення». Теолог кожний момент розуміє як «потенційно кайротичний», винятковий у тимчасовому процесі, «коли вічне вривається у тимчасове, потрясаючи, перетворюючи його і виробляючи кризу у глибині людського існування» [31, С. 276]. Кайрос є моментом синтезу майбутнього та минулого у миті теперішнього.

А. Уайтхед вказує, що час від початку потребує «ідеї синтезуючої діяльності події, що виникла» [33, С. 487]. Даний процес здійснення є узгодженням синтетичних активностей, завдяки яким різні події перетворюються на реальні. Це, передусім, узгодженість основних діючих субстанцій, завдяки чому вони стають індивідуалізаціями. Завдяки своїй внутрішній стійкості подія активно впливає на зміну навколишнього середовища. «Подія у процесі самоздійснення виявляє структуру, що внутрішньо належить події, та дана структура потребує певної тривалості, яка визначається деяким значенням одночасності. Кожне таке значення одночасності пов'язує структуру з певною просторово-часовою системою» [33, С. 407]. Таким чином, дійсність просторово-часових систем конституюється у процесі реалізації структури.

Так, подія інтерпретується як просторово-часова зміна. Подія починається як наслідок, що звернений до минулого, а закінчується як причина, що звернена до майбутнього. Сутність об'єктів, як природних елементів у тому, що вони «можуть бути знову» [33, С. 435]. А. Уайтхед вважає, що темпоральність виникає як наслідок більш фундаментального природного фактора. Основою є становлення та тлінність епізодичних подій або дискретних епізодів досвіду, які є «актуальними речами». Кожна подія є актуальною, оскільки виникає. Вона конституює себе в якості суб'єкта із елементів, що виведені із власного минулого. Таку первинну активність дослідник описує як зрощення, формування особливого існування. Зрощення рухається у напрямку до своєї цільової причини, що є її суб'єктивною метою.

Другий вид становлення – перехід від одного існуючого до іншого. Зупинка процесу у випадку формування окремо існуючого конституює дане існуюче як первинний елемент конституювання інших окремо існуючих елементів, що проявляються у випадку повторення процесу. Перехід є механізмом діючої причини, що є вічним минулим. Коли ж подія стає повністю визначеною, вона наповнюється «тлінністю», втрачає активність. Але така визначена подія залишається актуальною в іншому, не менш важливому значенні – як ефективна. Кожна річ, що визначила себе, є елементом для побудови послідовних активних випадків. Даний процес становлення актуальних речей та послідовного наповнення їх тлінністю, тобто переходом із стану активності до фіксованих, пасивних, незмінних об'єктивних визначеностей, є потоком становлення. «Даний перехід, – зазначає А. Уайтхед, – із суб'єктивності теперішнього до об'єктивності минулого визначає, таким чином, векторну асиметрію часу» [33, С. 501].

Майбутнє, таким чином, є центром нереалізованих можливостей, які можуть стати дійсністю або ні. Момент теперішнього «настільки далекий у часі, наскільки це можливо, оскільки для належної активної самопобудови або зрощення актуальних можливостей нічого більш віддаленого не існує» [33, С. 509]. Таким чином, часовий потік постає не як образ прокрутки готової кіноплівки, а як неперервно діюче виробництво постійно змінюючих один одного кадрів незавершеного фільму.

З позицій синергетики майбутнє вже завжди є присутнім «тут і зараз». Оскільки його вплив, переддетермінація і квазіцілі існують у складних природних і створених людиною системах, а не лише у людській діяльності, то це докорінно змінює вектор з моменту лінійної цілесюажності на конструювання становлення бажаного майбутнього. Якщо настанова на досягнення мети є більшою чи меншою мірою бажана, більшою чи меншою мірою здійснена, то структура-атрактор не може не реалізуватися, вибудовуватися, «це – вже дійсність, пряма присутність майбутнього, майбутньої форми, саме такою, яка вона буде» [15, С. 62].

Мистецтво м'якого управління, на думку О. Князевої та Н. Курдюмова, передбачає, що впливи на систему не мають бути надпотужними, інтенсивними. Одним із правил конструювання майбутнього у синергетиці є те, що структура, що потрапила до конусу тяжіння – атрактору, починає наче добудовуватися з майбутнього, темп у її оформлення помітно прискорюється. Інакше кажучи, її розвиток визначається не лише зусиллями, знаннями та практичними навичками людей, але й дією атрактора, завдяки якому виявляється та реалізується її скритий потенціал. Важливим є, передусім, «топологічна конфігурація та симетрична архітектура впливу», його здатність визвати резонанс [16, С. 214]. Людина дійсно здатна «слухати музику сфер» і це, як виявилось, є не просто поетичною метафорою. У своїй присутності людина у певному сенсі вбудована до біокосмічних ритмів та може відчувати їх: ми чуємо не частоти звертання світил, а їхні так звані «октавні образи», тобто частоти, що перенесені на десятки октав вище, у сфері нашого сприйняття – звукового, ритмічного і навіть кольорового [7, С. 111–112].

Доволі репрезентативним у цьому відношенні є образ Всесвіту як гігантського комп'ютера, що описаний у популярній книзі Г. Брейдена «Божествена матриця». С точки зору автора, «божествена матриця» світобудови є його операційною системою, а емоції та думки людей – програмами, що дозволяють завдяки «командам намірів»

творити бажану реальність. Взаємозв'язки Всесвіту є джерелом безмежних можливостей для лікування хвороб, покращення відносин а також удосконалення світу у цілому [6, С. 230–231]. У цьому сенсі процес творчого конструювання майбутнього створює зворотний зв'язок. Людина у творчому процесі вступає у взаємодію з атрактором, збуджує його та стимулює тим самим зростання ймовірності бажаної структури.

Бажана реальність завжди моделюється в ідеї та набуває у творчому процесі цілком визначених рис, стає елементом теперішнього. Такі дії на макрорівні здатні створювати навіть незначні флуктуації, які у довгостроковій перспективі здатні перетворювати дійсність, активізуючи структуру-атрактор майбутнього. Саме кайромомент конститує невизначеність і максимальну відкритість ситуації, коли безліч варіантів можуть отримати бажану реальність. У кайромоменті всі шляхи можливі, адже система створюється з нестабільних елементів, які існують лише короткочасно, а у випадку дії взагалі не мають власної тривалості, оскільки зникають разом із виникненням дії. Звісно, кожний елемент має свою тривалість у часі, але тривалість, в якій він розглядається як цілісність, визначається самою системою. Н. Луман зазначає, що: «стабільна система складається із нестабільних елементів; її стабільність криється в ній самій, але не в її елементах; вона створюється на взагалі “неіснуючій” основі і саме в цьому сенсі є аутопойетичною системою» [22, С. 83]. Але незважаючи на це, система складається із власних елементів, тобто подій. Вона не має основи для тривалості поза подіями. Саме тому ми переживаємо теперішнє як миттєве. Тому не можна відокремлювати події від системи, «подія не відокремлюється від цілого, але виявляється в цілому» [22, С. 83].

«Історичний шлях», за яким еволюціонує система, у міру зростання контрольного параметра характеризується чергуванням стабільних періодів, де домінують закони детермінізму, і нестабільних станів, що знаходяться біля точок біфуркації, де система може «обирати» між декількома можливими варіантами майбутнього. З позицій синергетики, еволюція – це «шлях інтеграції, зборки, створення складних структурних ансамблів. Інакше кажучи, шлях еволюції – це шлях коеволуції, спільного, взаємоузгодженого розвитку складних структур» [17, С. 87].

Становлення, таким чином, є темпоралізацією системи, що забезпечує її комплексність та цілісність. Темпоралізація вибірково поєднує елементи у їхній часовій послідовності. Елементи системи мають

ідентифікуватися у часі в якості подій, інформації або дій, тим самим віддаватися незворотності часу. Для забезпечення такої ідентифікації темпоралізація вимагає постійної зміни елементів. Темпоралізовані елементи неможливо посилити шляхом повторення, вони первинно орієнтовані на приєднання чогось іншого. Вони можуть актуалізувати лише миттєві зв'язки і тому в кожний момент створюють нові ситуації, що орієнтовані на зміни.

Найважливішою особливістю кайроменту є те, що у своїй, нестабільності, плінності та спонтанності він завжди є потенційним імпульсом для виникнення нових, бажаних подій, що уможливають динаміку творчого процесу та зумовлюють подальший напрям розвитку. Тут випадковість кайромиті, її стрибок, несподіваний перехід у «раптом», може виявитися важливим фрагментом інформації, новизною, щасливим моментом прозріння або успішною бажаною подією. У становленні це набуває особливого значення, оскільки доступні людині мінімальні зусилля можуть відіграти вирішальну роль в реальному впливі на події і, таким чином, людина отримує можливість творити власне життя за власним бажанням. Людина постійно перебуває в динамічному потоці можливостей, що виникають і зникають, що перетинаються і нашаровуються кожен мить у кожний момент. Завдяки цьому перетину наше життя сприймається як інтегрована єдність часу, яка і є становленням, що розкриває всю повноту *αιων*. Особливий же сенс творіння полягає у дії «*enkaïro*» (П. Тілліх), тобто «у справжній час». Лише для абстрактного, відстороненого споглядання час є порожньою формою тривалості, здатної вмістити будь-який зміст, але для того, хто перебуває у динамічному творчому житті, час сповнений кайромоментами, «загрожує можливостями», сповнений сенсу. Саме у творчому становленні розкривається вся якість людської життєвості, що утворює смислову єдність цінностей та цілей, уможливує розвиток творчої свідомості, яка у кожен мить відтворює духовний досвід людства та формує бажане майбутнє.

Література

1. *Августин Аврелий*. Исповедь / Августин Аврелий (Блаженный); Пер. с лат. А. А. Столяров. – М.: Канон, 1997. – 464 с. – (История христианской мысли в памятниках).
2. *Аристотель*. Сочинения: в 4-х т. / Аристотель; Ред. В. Ф. Асмус; АН СССР; Институт философии. – М.: Мысль, 1975. – Т. 3. – 550 с.

3. *Асланов Л. А.* Культура и власть. Философские заметки. Кн. 1 / Л. А. Асланов. – М.: Издательство ИТРК, 2001. – 496 с.
4. *Бергсон А.* Творческая эволюция / А. Бергсон; Пер. с фр. Российская академия естественных наук. – М.: Канон-пресс, 1998. – 383 с. – (Канон философии).
5. *Бергсон А.* Длительность и одновременность. (По поводу теории относительности Эйнштейна) / А. Бергсон; Пер. с фр. А. А. Франковского. – Пг.: Academ, 1923 [1922]. – 152 с.
6. *Брейден Г.* Божественная матрица: время, пространство и сила сознания / Г. Брейден. – М.: Издательство София, 2008. – 256 с.
7. *Буданов В. Г.* Методология синергетики в постнеклассической науке и образовании / В. Г. Буданов. – М.: Издательство ЛКИ/URSS, 2007. – 232 с.
8. *Вальдгауен О. Ф.* Лисипп / О. Ф. Вальдгауен. – РСФСР. Государственное издательство, Берлин, 1923. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ancientrome.ru/publik/art/waldhauer/wald02s.htm>
9. *Вейсманъ А. Д.* Греческо-русский словарь / А. Д. Вейсманъ. – С.-Петербургъ, Издание автора, 1899. – 1370 с.
10. *Винер Н.* Кибернетика и общество / Н. Винер; Пер. с англ. Е. Г. Панфилова; Общ. ред. Э. Я. Кольмина. – М.: Издательство иностранной литературы, 1958. – 198 с.
11. *Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке / П. П. Гайденко; РАН; Институт философии. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 463 с.
12. *Грюнбаум А.* Философские проблемы пространства и времени / А. Грюнбаум; Пер. с англ. Ю. Б. Молчанова. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 574 с.
13. *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени / Э. Гуссерль; Пер. с нем., вступ. ст. В. И. Молчанов. – М.: Риг Логос: Гносис, 1994. – 192 с.
14. История Философии: Энциклопедия / А. А. Грицанов, Т. Г. Румянцева, М. А. Можейко – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – 1376 с. – (Мир энциклопедий).
15. *Князева Е. Н.* Овладение временем и управление коэволюционной сложностью / Е. Н. Князева // Синергетика времени. Междисциплинарный подход. – М., 2007. – С. 52–69.
16. *Князева Е. Н., Курдюмов С. П.* Синергетика: нелинейность времени и ландшафты коэволюции / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. – М.: КомКнига, 2011. – 272 с.

17. *Князева Е. Н.* Сборка субъекта с точки зрения коэволюции сложных систем / Е. Н. Князева // Проблема сборки субъектов в постнеклассической науке. – М.: ИФ РАН, 2010. – С. 86–96.

18. *Князева Е. Н., Курдюмов С. П.* Законы эволюции и самоорганизации сложных систем / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. – М.: Наука, 1994. – 236 с.

19. *Кун М. А.* Міфи давньої Греції / М. А. Кун; Пер. з рос. О. М. Іванченко; Передм. Н. Ф. Міщенко. – К.: «Котигорошко», 1993. – 267 с.

20. *Лосев А. Ф.* Античная философия истории / А. Ф. Лосев. – СПб.: Алетейя, 2001. – 263 с. – (Античная библиотека).

21. *Лосев А. Ф.* Историческое время в культуре классической Греции (Платон и Аристотель) / А. Ф. Лосев; М. А. Лившиц (ред.) // История философии и вопросы культуры. – М.: Наука, 1975. – С. 7–16.

22. *Луман Н.* Социальные системы. Очерк общей теории / Н. Луман; Пер. с нем. И. Д. Газиева. – СПб.: Наука, 2007. – 648 с. – (Классика социологии).

23. *Николис Г., Пригожин И.* Познание сложного. Введение / Г. Николис, И. Пригожин. – М.: Мир, 1990. – 345 с.

24. *Оніщенко О. І.* Художня творчість у контексті гуманітарного знання: Монографія / О. І. Оніщенко. – К.: Вища школа, 2001. – 179 с.

25. *Плотин.* Эннеады / Плотин. – К.: УЦИММ- ПРЕСС, 1996. – 239 с. – (Вершины мистической философии).

26. *Платон.* Сочинения в 3-х томах: Пер. с древнегреч. / Платон. – М.: Мысль, 1972. – Т. 3.

27. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок изхаоса. Новый диалог человека с природой: Пер. с англ. / И. Пригожин, И. Стенгерс; Под общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича, Ю. В. Сачкова. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.

28. *Рикер П.* Человек как предмет философии / П. Рикер // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 41–50.

29. *Рубене М.* Субъективность, аффективность, время / М. Рубене; Отв. ред. М. Кулэ, В. И. Молчанов; АН ЛатвССР, Ин-т философии и права // Феноменология в современном мире. – Рига: Зинатне, 1991. – С. 224–241.

30. *Рунин Б. М.* О психологии импровизации / Б. М. Рунин // Психология процессов художественного творчества. Сборник. – Л., 1980. – С. 45–57.

31. *Тиллих П.* Теология культуры / П. Тиллих // Избранное. Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 236–395.

32. *Трубников Н. Н.* Время человеческого бытия / Н. Н. Трубников. – М.: Наука, 1987. – 278 с.

33. *Уайтхед А. Н.* Процесс и реальность / А. Н. Уайтхед; Пер. с англ. И. Т. Касавинн; Общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя // Избранные работы по философии. – М.: Прогресс, 1990. – 716 с. – (Философская мысль Запада).

34. *Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В. В. Бибихин. – М.: Ad Marginem, 1997. – 457 с.

35. *Шюц А., Лукман Т.* Структури життєсвіту / А. Шюц, Т. Лукман; Пер. з нім. В. Кебуладзе. – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – 560 с.

36. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том перший / Б. Кассен, К. Сігов.– К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – 576 с.

Розділ 5

КОГНІТИВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ МИСЛЕННЯ В ОСВІТНЬОМУ ПРОЦЕСІ

Проблема творчого мислення була і залишається важливим контекстом міркувань про людину, особливо на даному етапі, в епоху трансформації всієї гуманітарної сфери. Остання обумовлена тим, що в умовах динамічного розвитку культури цінності технократії, попри їхню практичну значимість, поступово замінюються цінностями творчого виробництва знань. Відповідно до темпів свого «зживання» технократичний світогляд долучається до більш широкого соціального кредо суспільства: покладання на можливість людського розуму створювати інструментально та змістовно нову духовну природу як для соціотехнологічного «конструювання» суспільства, так і для виробництва парадигм його інтелектуально-продуктивного життя. Подальша соціальна диференціація суспільства в найбільш розвинених країнах буде визначатися ставленням до освіти, оскільки критерієм багатства постає виробництво, розповсюдження та споживання знання. Саме воно є основою творчого мислення. Тому необхідним є виявлення його принципів, що сприятиме визначенню напрямів розвитку сучасної освіти.

5.1. Особливості мислення в контекстах освітньої діяльності

Сучасний етап цивілізаційного розвитку вимагає нового типу знання, соціокультурна функція якого таким чином перетворює «механічний» (індустріальний) образ життя на «когнітивно центрований», що людина починає ставитися до світу не як до абсолютної даності, а як до мінливого нового, що вимагає пошуково-продуктивних способів мислення. Розглядаючи проблему знання та мислення в контексті сучасної освіти, В. Г. Кремень зазначає, що вона повинна ґрунтуватися як «на зміні культури емоційних переживань, ціннісних орієнтацій, способів діяльності, поведінки і образу життя, так на зміні способу мислення як в індивідуально-особистісному, так і в суспільному масштабі» [16, С. 282]. Для вирішення цих проблем освіта, як і філософія та культура, повинна також зазнати зміни, зблизивши «предметний зміст науково-освітньої діяльності з аксіологічною спрямованістю, увівши антропологічні та гуманістичні критерії в оцінку результатів своєї діяльності» [16, С. 282]. Цей процес передбачає зміну самосвідомості індивіда та суспільства й активізацію захисних функцій освіти і культури від тиску «інфосфери».

Розглядаючи генезу наукової та повсякденної свідомості, В. С. Стюпін зазначає, що «з розвитком науки і перетворення її в одну з найважливіших цінностей цивілізації, її спосіб мислення починає здійснювати все більш активний вплив на буденну свідомість» [34, С. 45]. Можливості науки забезпечувати перспективне прогнозування практичного і теоретичного розвитку, не обмежуючись існуючими стереотипами мислення, виробництва і досвіду, потрібно визнати «детермінуючим освітню систему фактором» [34, С. 334]. Звідси закономірно простежується педагогічний інтерес до креативного потенціалу особистості.

Наразі визначення сутності творчого мислення вимагає врахування «техногенного» (В. С. Стюпін) характеру сучасної цивілізації, що означає «постійний пошук і застосування нових технологій як в області економічного зростання, так і в сфері соціального управління і соціальних комунікацій» [35, С. 19].

Для «техногенної цивілізації», яка почала формуватися з початком епохи Модерну, важливим є особливе розуміння людини та її місця в системі освіти. Насамперед це уявлення про діяльну природу людини, мета якої полягає в перетворенні природи та підкоренні її своїй владі. Можна констатувати, що «цінність перетворюючої, креативної

діяльності властива в першу чергу для техногенної цивілізації, оскільки її в традиційних культурах не спостерігається» [35, С. 19].

Потрібно зазначити, що діяльність як тип відношення до дійсності визначається не біологічними даними, а історично виробленими соціокультурними програмами, які «трансцендентні до природи». Трансцендентність діяльності стосовно природи означає, що вона не може обмежуватися спрямованістю людини «назовні», на зміну і перетворення зовнішнього середовища. Вона повинна передбачати також самозміну, самовдосконалення людини, її внутрішнього світу, що передбачає «виникнення специфічно людських форм регуляції відносин між людьми, формування в принципі відмінного від зграє-табунних спільностей в тваринному світі людського соціуму, в основі якого лежать культурні норми, які блокують певні механізми вітальної поведінки» [43, С. 109]. Тобто діяльність – це активність людини в соціокультурному бутті.

Необхідно зазначити, що активне, творче начало діяльності найбільшою мірою проявляється в діяльності, спрямованій на розвиток наявних форм соціокультурного буття, відповідних способів ставлення до дійсності, пов'язаних з ними установок і норм. Саме в діяльності на такому рівні розкривається специфіка «феномена людини». Така діяльність передбачає здатність до постійного перегляду та вдосконалення програм, що знаходяться в її основі, до постійної «перебудови» власних основ. Людина при цьому є не «виконавцем» заданої програми (хоча б і активним), а творцем принципово нових програм дії, нових соціокультурних парадигм.

Доцільною є думка, що «в рамках адаптаційної поведінки і внутрішньопарадигмальної діяльності активність пов'язана з пошуком можливих засобів досягнення цілей, вона цілеспрямовано доцільна. Діяльність же, пов'язана з перебудовою своїх основ, передбачає цілепокладання, є цілепокладаючою діяльністю» [43, С. 111]. Саме при переході від доцільної діяльності до діяльності цілепокладаючої повною мірою «відкриваються перспективи творчості і свободи» [43, С. 111]. Однак, яке б визначення творчості ми не намагалися дати, безсумнівно творчість на рівні її можливостей варто пов'язувати з винаходом нових програм соціокультурної діяльності, нових її парадигм в будь-яких формах і видах, нових більш глибоких і більш широким способів ставлення до дійсності та пов'язаних з ними смислів і цінностей.

Таким чином, вся історія людського суспільства, культури людини становить собою процес розгортання, реалізації творчого ставлення

людини до оточуючого світу, що виражається в побудові нових способів і програм діяльності. Ця здатність до перманентного подолання наявних рівнів залученості до дійсності, виходу за їхні межі, на нові рівні взаємодії з реальністю, що «передбачає зміни і внутрішнього світу людини (“трансценденції”) дійсно є специфічною особливістю людського буття» [43, С. 111]. Очевидно, що експлікація поняття «діяльності» через відкритість і «трансцендентність» людського ставлення до світу відрізняється від більш вузького, звичного її розуміння, що пов’язується з усвідомленим активізмом, раціональністю, особистісною активністю, підприємництвом. Хоча саме це розуміння характеризує особливість техногенної цивілізації, для якої домінуючим життєвим смислом є цінність інновацій та прогресу. Вони, безумовно, не можуть бути досягнуті поза раціональністю, активністю (активізмом) тощо.

В освітньому контексті технологічна цивілізація, яка вступила у фазу постіндустріального розвитку, звеличивши науку, освіту, породжує «новий образ мислення» [35, С. 21]. Завдяки йому здійснюється технологічний прогрес, перетворюються традиційні культури. «В епохи, – говорить В. Лук’янець, – які передували появі індустрії супертехнологій, людина лише “зламувала” природну матерію (як живу, так і неживу). Тепер же людина конструює нову реальність» [21, С. 22]. Ця реальність містить в собі штучні атоми і об’єкти з наперед заданою атомарною структурою, різні типи програмувальної матерії, різноманітні наноматеріали, простір генетично модифікованих організмів і клонованих тварин, носіїв штучного розуму, трансляцій із вживленими нейрогінами, тканину планетарних комп’ютерно-медійних мереж тощо.

Незважаючи на те, що всі ці досягнення утворюють «зону ризику» для існування людини, ці «нові типи антропологічної реальності» починають відігравати все більш важливу роль у формуванні середовища існування людини. Як «неорганічне продовження людини», ці типи реальності постають «не як простий посередник у спілкуванні людини з природою, а як активне середовище, яке змінює онтологічне становище у світі, її геном, її несвідоме, її нейросистему, систему поведінкових реакцій тощо» [21, С. 22]. Цей новий модус існування людини в новій реальності називається «постлюдина». Вона – творець і користувач усе більш могутніх супертехнологій, за допомогою яких проявляється її турбота про власне буття у світі.

Таким чином, сучасна освіта опинилася перед необхідністю визнати не лише багаторівневу сферу буття людини, але й новий рівень

власне людини. Тому сучасна педагогіка повинна прагнути до створення «психологічно комфортних» освітніх умов для різних когнітивних типів особистості в близькому для них соціокультурному оточенні. Система освіти повинна виробляти складну педагогічну позицію в діапазоні від емпіричного до теоретичного, від конкретно-наукового до гуманітарного. Соціалізація людини, завдяки техногенному характеру культури знання, що розвивається, передбачає свою науково-технологічну складову, котра залучає її до сфер буденного життя, «пронизаних» інструментами наукового знання. Тепер «звичайним людям необхідно осягати науку. Прийняття рішень все в більшій мірі зачіпає науку, і тих, хто не має про неї уявлення, не враховують» [51, С. 61], – зазначає Дж. Макензі.

Соціокультурний центр нового буття – когнітивна компетентність людини у створенні духовно-матеріальної структури суспільства, яка замінила його «технічну компетентність» як «оператора» в середовищі утворених ним культурних артефактів. Так, наприклад, якщо раніше науковий підхід розроблявся для механічних операцій, то зараз ці операції не можуть виникнути без науково-творчого вирішення проблеми, тобто без вироблення креативно-технологічного знання, в якому технічні операції вже похідні від науково-пошукових результатів. Наразі модель «технократичної раціональності стає “незавершеною”, оскільки вона стосується тільки процесу вирішення проблеми, а не виявлення проблеми або визначення меж цієї проблеми. В сучасному і швидко змінюваному світі останні два аспекти значно важливіші першого» [53, С. 165], – стверджує Д. Шон.

Розвиток техногенної цивілізації обумовив, як уже зазначалося переорієнтацію системи освіти та навчання загалом. Так, в кінці ХІХ ст. наукові факти і теорії демонстрували як особливі та усталені авторитетними людьми істини. Критичне осмислення в педагогічній практиці, за словами Дж. Маккензі, було рідкісним фактом, «сутністю наукової освіти стали обчислення і навчання методом вивчення напам'ять» [51, С. 63]. Тобто така «наукова» освіта готувала людину загалом для обслуговування працюючих машин і устаткування. У ХХ ст., аж до його закінчення, в масовій освіті домінувало нереалістичне уявлення про науку як абсолютний спосіб пізнання, вільний від ціннісних суджень і безперечний – насправді «неіснуючий спосіб пізнання» [51, С. 63].

Стосовно ігнорування ціннісних суджень, ціннісного підходу, то сучасне наукове та технологічне освоєння складних систем, що розвиваються, які володіють синергетичними характеристиками, формують

нові стратегії діяльності, для яких «внутрішнього етосу» науки – шукати істини і нарошувати істинне знання – недостатньо. «Його потрібно постійно співвідносити з гуманістичними ідеалами і цінностями» [35, С. 24], – зазначає В. С. Стьопін. Ціннісні установки, пов'язані із сучасними тенденціями науково-технічного розвитку, стають передумовами нових стратегій діяльності та становленню нового знання. Тобто наразі уявляти наукову істину, наукове пізнання, освіту загалом поза ціннісним переходом неможливо.

Традиційна освітня система, «лінійна» і «закрита», в основі якої знаходиться ретельно розроблений за часом і за результатами навчальний план, походить від «наукової організації праці» Ф. У. Тейлора. Шкільний (освітній) «тейлоризм» орієнтується лише на чітко диференційовані цілі, охоплюючи при цьому пізнавальну ініціативу, яка вносить невизначеності. Традиційна школа, яка запозичила модель «конвеєра», як епістемологічний принцип педагогічної дії встановлює механізацію мислення в середовищі «стандартизованого знання». «Наші школи, в певному сенсі, є фабриками, де сировина (діти) повинна бути оброблена і перетворена в продукт, який відповідав би вимогам життя» [12, С. 16], – писав Е. П. Кабберлі.

У цьому контексті У. Т. Харріс зазначає, що гарний учень, як стараний робітник, виховується на основі чотирьох постулатів – постійність, пунктуальність, тиша та зосередженість. Це він вважає основними доброчинностями шкільної освіти. Дж. М. Райс пропонує ідею фіксованих освітніх стандартів для наукової системи управління педагогічним процесом [12, С. 16–17]. Цю архаїчну ідею українська система освіти зберігає і на сучасному етапі, в ХХІ столітті, в епоху постіндустріальної культури та посттехнократичної школи, динамічного розвитку інформаційних технологій, розвитку «пост-людини».

«Управлінська» модель модернізації освіти, таким чином, ґрунтується в теорії індустріалізації початку ХХ століття. Ще Дж. М. Райс бачив в системі управління спосіб реформування школи. У цьому контексті реформа освіти стала на шлях «удосконалення» управління, а не «професіонального зростання і авторитету викладачів» [47, С. 42], – зазначає Е. В. Долл.

Показником змін, яких так потребувала освіта, стала доповідь Римського клубу «Немає меж навчанню», підготовлена Дж. Боткіним, М. Ельманджером і М. Маліцею в 1979 році. Навчання в цій доповіді трактується з широких позицій, які виходять за межі традиційно використовуваних понять освіти та шкільної підготовки. Ці широкі позиції фокусуються на активній ролі людини в її ставленнях як до

знання, так і до життя [46, С. 8]. Поглиблення кризових явищ у світі є «людським проваллям», подолання якого повинно стати справою нової ініціативи, котра «фокусується на людях і спрямована на розвиток прихованої людської здатності до розуміння і навчання» [46, С. 65–66], – зазначав засновник і президент Римського клубу А. Печчеї.

Автори доповіді діагностували невідповідність національних освітніх систем пріоритетам і майбутнім потребам суспільства, втрату освітнього потенціалу людини як здатності до навчання в нових культурних і міжкультурних умовах [46, С. 67]. Вони наполягали на необхідності реалізації нової концепції навчання, яке вони назвали «інноваційним», на протигагу традиційним формам навчання – адаптивному і шоківому. Освітня функція суспільства повинна набути властивості прогнозування (випереджуюче навчання), міждисциплінарності, контекстної відкритості (розширення інструментального діапазону), а також забезпечити як педагогічну стратегію поєднання творчого залучення зі спеціалізацією, автономії особистості з інтеграцією в культуру, ініціативної діяльності з відповідальністю.

Сучасна європейська концепція «Освіта через наукові дослідження» розвиває ідеї В. Гумбольдта і Ю. Габермаса в контексті комунікативної раціональності. Місія сучасного університету – це не наукові дослідження і освіта, а освіта через наукові дослідження; при цьому результат освіти трактується через формування компетенцій, які розглядаються як центральні для досягнення постійної запитуваності в «суспільстві знань». Отже, найближчим часом вища освіта в Європі повинна зробити наукові дослідження дієвим засобом для вирішення проблем освіти, при цьому викладачі повинні йти в ногу з останніми досягненнями в сфері теорії пізнання. Відправною точкою для «освіти через наукові досягнення необхідно зробити використання наукових досліджень в якості методик навчання» [52, С. 37], – зазначає М. Саймонс.

Необхідно наголосити, що існуюча когнітивна та культурна незгодженість між вимогами соціального життя, яке ґрунтується на зростаючих системах виробництва знання, і освітою у вітчизняних школах та університетах (особливо на молодших курсах), повністю визначено стагнаційним впливом педагогічної теорії, яка й надалі дотримується архаїчних моделей навчання. Причину цього потрібно шукати в нехтуванні «автономією розуму», сила якого, на думку С. В. Пролеєва, полягає в тому, що він стає «самостійним і незалежним чинником» у вирішенні будь-яких проблем. «У кожній справі має бути задіяний не лише ресурс влади, багатства, сили, але й ресурс

розумності, відповідного інтелектуального вишколу та професійної компетентності. Тільки коли цей ресурс стає повноправним учасником будь-якої справи, що визначає її перебіг, сама справа стає цивілізованою» [30, С. 158]. У даному контексті «розум» потрібно розглядати не як індивідуальну здатність міркування, а як продукт інтелектуальної культури людства, яка уособлюється у особистості інтелектуала, тобто знаючої, думаючої, творчої особистості.

Автономія розуму передбачає емансипацію інтелектуальної праці (до якої належить, безумовно, освіта) від держави. Адже державна регламентація цієї праці є неефективною формою її існування. Наука, інтелект, творчість в своєму розвитку повинні самовизначатися. Разом з тим потрібно враховувати, що мислення (як освітня діяльність і наукове пізнання) не є суто індивідуальним, а є «комунікативною єдністю» наукової спільноти. Діяльність розуму як «соціального інституту потребує розвиненої інфраструктури інтелектуальної праці» [30, С. 158]. Центром цієї інфраструктури став новоєвропейський університет.

Покликання університету полягає у забезпеченні автономії розуму, тобто статусу розуму як основи та рушійної сили суспільного життя і особистісного самовизначення. Продукуючи неупереджене, «соціально не ангажоване мислення, готуючи компетентних науковців, університет перетворює знання на дієву силу, здатну визначити спрямованість і успіх у будь-яких видів діяльності» [30, С. 159]. Якщо цього не відбувається, то наявною стає криза процесу навчання (освіти). Інертність, пасивність освітнього процесу протидіє ефективному інвестуванню «знаннєвого капіталу». Це стає причиною нездатності «концентрувати ресурси та інноваційний потенціал в технологічно перспективних і соціально необхідних сферах економічного зростання» [11, С. 128].

Причиною кризових процесів в системі вищої освіти є її «омасовлення» (від середини ХІХ ст.), і глибока диференціація та спеціалізація фахової підготовки, що «підриває» цілісність університету як суспільного процесу, який передбачає глибокі соціальні та культурні перетворення. У наших умовах кризу доповнює проблема кадрових ресурсів, які забезпечують продуктивну функцію нової культури, нової економіки, котра полягає у відкритті, виробленні знання та залучення його до нового соціоекономічного і культурного процесу.

Проблема кадрового ресурсу – це проблема людської особистості, яка в розмаїтті її обдарувань, як носій неупередженого розуму та свободи волі, була в центрі зусиль класичного модерного університету.

Це відповідає гуманістичній спрямованості модерної культури загалом. Як значущий світоглядний імператив, гуманізм впливає на всі елементи культури, зокрема і на освіту. Відтак, зазначає С. В. Пролєєв, постає питання про конститутивне значення гуманізму для освіти, що обумовлює проблему гуманітарної освіти. Вона традиційно визначається за предметним принципом «наук про людину» [30, С. 162].

Утворюючи певний «регіон» знання та практик розуміння, вони створюють враження, що кожний фахівець займається своїм предметом (біологією, хімією, історією тощо). Однак подібна позиція не враховує природи людської діяльності, що спрямована на певний предмет, але одночасно і обов'язково має справу «з самою собою». Людина є найважливішим елементом і чинником власної дії і будь-якої дії у світі людини взагалі. Це обумовлює «неусувну наявність гуманітарного компонента у будь-якому фахові, а відтак – в університетській освіті взагалі» [30, С. 162].

Тому потрібно пам'ятати, що вища (університетська) освіта не тотожна опануванню майстерності (фаховості), вона відмінна від ремісництва, набуваючи певного фаху, вона не може ним користуватися (діяти) поза дійсністю культурно-історичного світу. Феномен людини представлений не окремим «тілесним» індивідом, а розгорнутий у розмаїтті світу культури, тотожний дійсності, оскільки те, що для людини постає у вигляді дійсності як такої, насправді є певним «смісловим і символічним порядком, спровокованим певними культурними кодами» [30, С. 163]. Тобто витвором людини навіть у сфері суто природних явищ.

Будь-яка діяльність творить (виробляє) не лише певні результати, а й власне людину – і як діяча цієї справи, і як результат дії, і як витвір світу, в якому здійснюється буття людей. Тому лише той, хто усвідомлює даний гуманітарний ефект своєї справи і вміє його розраховувати, може вважатися істинним фахівцем. Ця обставина особливо вагомою стає в контексті університетської освіти, яка в своїй основі передбачає опанування наукою, науковими дослідженнями. Це означає залучення «до процесу прогресуючого зростання знання, що неможливо без значної креативності мислення» [30, С. 163]. Критичності, відкритості, діалогічності, евристичності не можна набути лише в межах суто фахової підготовки, оскільки вони потребують інтелектуального контексту (феномена людиновимірності).

Дана ситуація обумовлюється наявністю необмежених комунікативних спільнот, підхід з позицій яких близький до епістемології соціально-гуманітарного знання. Особливо значимо для цього типу

знання є те, що «суб'єктом можливого консенсусу про істину в науці постає не зовнішня по відношенню до світу “свідомість взагалі”, а історично реальне суспільство» [1, С. 198]. А суспільний досвід неможливо пізнати та зрозуміти без «горизонту цінностей». Тобто проблема феномена людиновимірності освіти обумовлює ціннісний підхід. Справа в тому, що невід'ємною властивістю гуманітарного (людиновимірного) знання є те, що дослідження об'єкта в цьому контексті відбувається завжди з певних, як правило, ціннісних позицій, установок та інтересів, тобто здійснюється «мислення в категоріях цінності» [26, С. 61].

Сучасний освітній процес повинен брати за основу те, що соціально-гуманітарне пізнання – це діяльність соціально-сформованого індивіда (суб'єкта пізнавальної діяльності), яка органічно пов'язана з його позицією в суспільстві, світоглядом і пануючими вченнями, з національною та груповою ідентичностями, а також з універсаліями (кодами) культури загалом. Передбачається, що об'єкт не лише пізнається, але одночасно оцінюється. Використання оцінки означає, що об'єкт як такий, сам по собі не цікавить суб'єкта; цікавить тільки в тому випадку, якщо відповідає меті та духовним, матеріальним, моральним, естетичним потребам людини (суб'єкта). Пізнання в цьому типі суб'єктно-об'єктного відношення немовби відступає на другий план, хоча «в дійсності його результати слугують основою оцінки» [26, С. 61].

Під час процедури віднесення до цінностей та вибору цілей та ідеалів чітко виражені емоційні та вольові моменти, вибіркова активність людини, які сповнені невизначеності. Останнє має надзвичайно важливе значення для освіти. «Справа в тому, – зазначає С. В. Пролєв, – що панує небезпечна і хибна презумпція, згідно з якою саме буття полягає в відтворенні наявного порядку речей і, щонайбільше, у його безпроблемному (“сталому”) розвитку. Однак поруч із тяглістю існування, яку безглуздо заперечувати та відкидати, існування людей і людства загалом є постійним рухом у невідоме, незвідане і неочікуване. Відтак правдива вища освіта має опікуватися й цією метою підготовки людини до невідомого, ще не знаного і такого, що на сьогодні не існує. Можна позначити цей сегмент освіти як розвиток людської креативності» [30, С. 163–164]. Невизначеність в такому випадку охоплює інтуїтивні, ірраціональні аспекти, без яких творчість не відбувається. У соціокультурному «масштабі» визначення цінностей відбувається як співмірність об'єкта або дій суб'єкта зі зразками (ідеалами, еталонами, нормами), що склалися в культурі, і встановлення рівня відповідності цьому зразку. Однак, О. Г. Дробницький,

який досліджував проблему моральних цінностей, вважав, що люди в своїх вчинках не дотримуються тих чи інших абстрактних норм і зразків. Це може породити лише «примітивну добротинність», моралізаторство, лицемірство. Для теорії моралі, теорії цінностей загалом і епістемології значимим ... вже відокремилась область усталених нормативно-ціннісних уявлень, які зберігаються в суспільній пам'яті» [9, С. 74]. Ці системні уявлення (норми, принципи, поняття добра і зла, справедливості тощо) формуються не в повсякденному спілкуванні та не в одному поколінні, «але впродовж історично значимих епох, кристалізуючи в собі конденсати багатовікової історичної пам'яті і досвід кардинальних суспільно-культурних зрушень ... закономірно-необхідні умови існування суспільства, його історичну спадкоємність і загальні тенденції розвитку» [9, С. 277–278]. Цей трансцендентальний рівень існування моральних цінностей (і цінностей взагалі) доповнюється також системою понять, які створюють теоретичне підґрунтя зазначеної проблеми.

Необхідно наголосити, що в основі пропозицій інноваційного розвитку освіти і надалі залишається творча особистість. У книзі «Постмодернізм і виховання» автори стверджують необхідність пошуку нових концептуальних засобів для сучасної педагогіки, які діють в ситуаціях нестабільності та постійних змін. Запропонований ними концепт «досвідного навчання» передбачає залучення до педагогіки «індивідуального досвіду» у всій різноманітності його смислів [20, С. 74]. «Суб'єктивна дидактика» Е. Кезера продукує особливу культуру навчання, що покладається на мультипланування і конкуруючі зразки поведінки мислення, конструювання (продукування) знання учнями в проблемному середовищі. К.-Г. Флехзіг розмірковує про радикальну зміну освітньої культури та теоретично обґрунтовує педагогічну концепцію, що засновується на множинності стилів викладання та учнівських стратегій, які утворюють різноманітні умови для зміни змісту освіти [12, С. 20].

В. Е. Долл вважає, що першочерговим завданням, яке стоїть перед сучасними теоретиками та філософами освіти, є вироблення в межах сучасної освіти «людей мислячих». Р. Гоудон, досліджуючи проблеми пізнання і особистісної самосвідомості в освіті, спрямовує сучасну педагогічну проблематику на «відкритість мислення» (проти однобічного сприйняття) і міжсуб'єктивний характер пізнання як фактор когнітивної різноманітності. Завдання освіти – ввести дітей у навчання (навчальний процес) через реальний, соціальний світ; завдання педагогічної науки – розробка адекватної сьогоденню концепції навчання людини

через контексти, які найбільш оптимально ведуть до цього, – такої концепції, яка підкреслює значимість особистісного буття людини в світі та поєднує цією ідеєю освітню теорію і практику [28, С. 441–443].

Важливість особистісного начала для освіти зазначає Д. Карр, який в основу своєї педагогічної позиції поклав людську індивідуальність. Освіта позиціонується як шлях до людського удосконалення, що здійснюється через ініціювання в складні соціокультурні практики. Це активізує інноваційність мислення, оскільки необхідно усвідомити те значення, яке виконує знання в постіндустріально-інформаційній культурі [50, С. 597–599] («інфосвіті»). Творче, інноваційне мислення потрібне для того, щоб подолати інертність культурно-освітнього спадку, який через свій вплив на педагогічні методики сучасних навчальних закладів не забезпечує можливості підготуватися до сприйняття абсолютно нового світу. Реальна соціально-економічна дійсність така, що учні, особливо старшокласники, починають вчитися самостійно, згідно із власними мотиваціями та прагненнями. Важливим педагогічним завданням є дослідження нових можливостей більш повного наближення шкільної освіти до тієї школи життя, яку проходять діти (учні) і юнаки поза школою в значно більшому об'ємі [48, С. 9, 14–16].

Західні теоретики розглядають освітню систему в контексті соціально-політичного буття країни, що обумовлює виникнення взаємостосунків всередині шкільної системи у вигляді «трансформаційного партнерства». Парадигмальним компонентом нової шкільної культури є школа (вуз), що постає «мікрокосмом» плюралістичного суспільства, в якому взаємодіють особистості та колективні цінності. Тобто школа (освітній заклад) є творцем власного життя. Освітні ідеали для школи сучасного західного суспільства – раціональність і автономія. Стосовно особистості, то «її розвиток відбувається в межах її власних пріоритетів, рішень, міркувань, роздумів» [49, С. 75], – пише С. Куїнерс.

Важлива функція творчого мислення – критичний аналіз наявного буття з метою його подальшого удосконалення. «Критична раціональність, – зазначає К. Вінч, – формується критичною педагогікою, зверненою в реальність, що забезпечує життєздатність культури знань. Критична позиція обумовлює вивчення і верифікацію шляхів власного покликання, в той же час автономність особистості передбачає здатність визначати свої цілі в житті. Раціональна і критична позиція в педагогіці відповідає вимогам сучасної професійної діяльності,

для якої важливою є здатність критично оцінювати і відповідати на виклики нових ситуацій» [54, С. 467–480]. Все це сприяє удосконаленню інтелектуальних здібностей і креативності мислення особистості.

Таким чином, сучасна освіта для досягнення позитивних результатів повинна орієнтуватися на особистість. Педагогічна теорія наразі повинна «центруватися» на «поверненні суб'єкта в освіту», подоланні обезособленого підходу та формувати цілісну людину (особистість), а не «вирішувати» навчальні завдання, становлення «живої» індивідуальності із низки її «суб'єктивних потенцій». Така освіта – становлення (розвиток), має фундаментальний зв'язок із знаходженням, «добуванням і конструюванням особистості» [27, С. 228–229]. Але не пересічної особистості, а такої, котра володіє креативним мисленням.

У зв'язку з чим одним із важливих завдань педагогічної науки є розробка нового змісту освіти, в основі якої лежить новий зміст її творчого наповнення. Фактором, який створює можливість подальшого розвитку соціокультурного, політичного простору, є оволодіння стратегіями інноваційного, креативного мислення. Однак постає питання: що означає цей процес наразі? Які підходи, методологічні рефлексії найбільш відповідають сучасності? Адже проблема творчого мислення – це не метафізичний конструкт. Застосування такого мислення до освітньої системи в контексті соціальної практики є процесом входження індивіда в нове соціальне середовище, залучення його до нової системи соціальних зв'язків та становлення особистості.

5.2. Дилема діалогу та софійності в освітньому процесі

У сучасному світі, в якому інформація набуває все більшого значення, освіта є найбільш важливою умовою доступу до знання, котре є одним із важливих чинників конституювання соціокультурного прогресу. Його результатом постає не лише «постіндустріальне суспільство», про яке вже написано та сказано багато, а в багатьох дискусіях і публікаціях йдеться про «постекономічне суспільство». В. Л. Іноземцев (його автор) протиставляє свій контекст двом більш раннім типам соціуму – «доекономічному» і «економічному». В економічному суспільстві основоположне значення мають матеріальні інтереси людини, які безумовно домінують в її системі цінностей, а найважливішим видом діяльності є праця. В економічну епоху існує

експлуатація, яка виникає всюди, де від «виробництва відчувається продукт його діяльності» [39, С. 4].

На думку В. Л. Іноземцева, найважливішою умовою подолання економічної епохи (суспільства) є «усунення» експлуатації або «знищення» товарного обміну, приватної власності, замінюючи їх плановим господарством. Необхідним є здійснення незворотних змін в характері діяльності людини, які обумовлюють її трансформацію із трудової на творчу. Найважливішою рисою творчості є самодостатність особистості, яка відображає домінування духовних стимулів над матеріальними мотивами, що проявляє себе при досягненні певного рівня задоволення основних життєвих потреб людини. Як основна характеристика постеконічної епохи, «творчість протистоїть праці, котра характеризує економічну епоху» [39, С. 4].

Насамперед потрібно зазначити, що найважливішою відмінністю нового суспільства від попередніх є підвищення в ньому ролі активної особистості. У межах постеконічного соціального порядку дії людей вже не будуть задаватися попередніми матеріальними мотивами, людство вперше здобуде внутрішню свободу, до якої воно завжди прагнуло. При цьому вихід за межі власне «матеріального виробництва» буде пов'язаний не стільки з подоланням суб'єктивного ставлення до цього процесу, скільки з трансформацією цього ставлення до нього як до такого, що суперечить прагненням особистості. І навпаки, формуванням ставлення до нього як до діяльності, яка стимулює розвиток творчого потенціалу людини. Така трансформація значною мірою вже відбувається в суспільствах, де в господарській структурі домінують галузі, які виробляють інформацію та знання.

Для сучасного етапу соціоекономічного розвитку характерною є нова, не виробнича, а знаннева суспільна суперечність. З одного боку, частина громадян, які досягли високого рівня добробуту, одержавши якісну освіту, знайшовши своє місце в найбільш високотехнологічних секторах матеріального виробництва в сфері послуг, все більше зосереджуються на меті власного внутрішнього духовного та інтелектуального зростання. Р. Інгельгарт та його послідовники називають носіїв подібної ціннісної орієнтації «постматеріалістами» [39, С. 5]. З іншого боку їм протистоїть частина населення, зосереджена на задоволенні своїх матеріальних потреб в жорстких конкурентних умовах. Ці індивіди не розглядають освіту та власний саморозвиток як найвищу цінність, оскільки працюють здебільшого в галузях масового виробництва, що не потребують творчих здібностей.

У даному контексті необхідно звернути увагу на дві важливих обставини. По-перше, обидві ці групи постають все більш ізольованими одна від одної. Найважливішим фактором соціальної стратифікації стає наразі освіта; інформаційний продукт недостатньо придбати (купити), його потрібно вміти використати, а це вміння не здобувається за гроші, як раніше купувалися будь-які права власності. Західні дослідники вже декілька десятиліть тому зробили висновок, що постматеріальні (постматеріалістичні) цінності закладаються з дитинства та формуються в процесі інтергенераційного діалогу; саме тому взаємний обмін між представниками двох нових класів постеконіомічного суспільства – носіїв знань (knowledge-class) і робітниками, зайнятими у виробництві споживчих благ (consumption workers), будуть ставати все менше інтенсивними. По-друге, завдяки тому, що інформація і знання постають основним ресурсом сучасного виробництва, унікальні здібності висококваліфікованих спеціалістів роблять підприємців більш залежними від них, ніж наймані робітники були залежні від представників традиційного капіталістичного класу. Представники класу носіїв знання, незалежно від постматеріалістичної мотивації, будуть з кожним новим десятиліттям перерозподіляти на свою користь все більшу частину суспільного багатства. А індивіди, зайняті в масових виробництвах, які не володіють ексклюзивними талантами, навпаки – будуть обумовлювати більш жорстку конкуренцією за робочі місця та гідну заробітну плату [39, С. 5]. Вся статистика прибутків і доходів підтверджує цей факт.

Наведені міркування і факти свідчать про одне – в подальшому соціокультурному розвитку освіта буде набувати все більшої значимості. Не менш важливою залишається проблема творчої особистості, яка володіє креативним, критичним, пошуковим мисленням. Без такого мислення навряд чи можна зрозуміти нові проблеми та виклики, породжені не лише постіндустріальним, але й постеконіомічним суспільством. Розвиток нової культури, нової людини не може відбуватися поза певними інтелектуально-творчими кореляціями, які, безумовно, не можуть відбуватися поза креативними стратегіями мислення.

Однак постає питання щодо методологій чи методичних підходів, які можуть сприяти розвитку творчого мислення, а разом з ним – творчої особистості. Потрібно також враховувати розмаїття культур, кожна з яких має право на існування, досягненнями якої користуються люди. За умов того, що принципи взаємодії, вироблені культурою епохи Модерну, перестають бути універсальними, проблема діалогу набуває нового звучання. Подібна необхідність в діалозі обумовлена

відмовою від логоцентризму, монокаузальності та лінійності культури, ствердженні плюралізму. Окрім того, в межах глобалізаційної парадигми сформувалися нові філософські методи осмислення дійсності, зокрема синергетики, котра має «міждисциплінарний характер і досліджує процеси в нерівноважних, нелінійних, відкритих системах» [39, С. 5].

Важливою умовою розвитку творчого мислення у вітчизняній освіті є також «софійність», характерна для національної культури інтелектуального мислення. «Софійність» походить від «Софії», що в перекладі з давньогрецької, як відомо, означає «мудрість». Тобто вирішення проблеми творчого мислення можна досягти завдяки поповненню його не інформацією, а мудрими знанням. На думку В. Г. Скотного, освіта є «вищою мудрістю», що розкриває причини та начала людського буття. І. Кант вважав, що мудрість, яка розглядається теоретично, є пізнанням вищого блага, а якщо розглядається практично – відповідністю волі «вищому благу» [31, С. 13]. Мудрість співмірна з пізнанням вищого блага. Разом з тим мудрість є спрямованістю волі відповідно до «вищого блага». Як категорія «практичного розуму», мудрість є необхідною складовою процесу освіти.

Питання полягає в тому, яка роль «освітянської мудрості» в характеристиці часу, де утворюється «смісловий горизонт» науки і культури – основних атрибутів прогресу цивілізації. Фіксація нових темпоральних координат дозволить не лише визначити істинне положення суспільства і людини в динаміці життя, але й поставити ті головні акценти, зсередини яких буде здійснено подальший цивілізаційний рух. Важливо, що кожна епоха має свою «сміслову начинку», властиву лише їй, певний «базовий зміст», спільний для різних соціокультурних концепцій даного часу, «світоглядну парадигму», виражену як науково, так і художньо. Те, що «проростаючи в освіту, літературу, мистецтво, політику, формує і моральний вектор епохи, і конкретну історичну подійність. У всякому випадку, надає їй певного формату» [37, С. 138]. Кожне зі світоглядних утворень конкретизується насамперед у освіті, від якої залежить розуміння смислів епохи.

Сучасна інформаційна епоха («інфосвіт») є новим детермінантом суспільного розвитку. Але для розуміння значимості мудрості («софійності») в наш час, її ролі в подальшому розвитку освіти потрібно надати характеристику попереднім смисловим наповненням. Йдеться, умовно кажучи, про епоху «позитивізму» і епоху «міфологічної свідомості». Вони принципово відмінні.

Позитивізм можна назвати «наївним». Його представники вважають, що світ наповнений істинністю: в ньому є наявним світський або релігійний смисл; творчість, виражена науково або художньо, є пошуком цього смислу; розум, як всеоб'ємна категорія, є просвітлений; буття, історія, людина – приєднані до розумного; вирішення проблем людини можливе завдяки освіті та вихованню. «Наївність» подібного позитивізму виражається вірою в послідовний лінійний прогрес, в механічне примноження не лише техніки, але й культури, вірою в перетворюючу силу науки та просвітницький раціоналізм, редукований поступово до прагматизму протестантських конфесій. Комплекс ідей «наївного позитивізму» утворив «гіпертрофовану техносферу сучасної цивілізації, а в гуманітарній свідомості – “естетику споживання” індустріального суспільства» [37, С. 139].

Епоха «міфологічної свідомості» має протилежний характер. Світ не містить ніякої істини, і смисл привноситься в нього наукою та мистецтвом; творчість не є пізнанням цього смислу, а суто особистісним, вольовим його конструюванням; розум, зокрема в сфері раціонального, «затемнений»; буття, історія, людина є об'єктами маніпуляцій. Тобто одкровення тут заміняється конструюванням, і переважаючим стосовно існуючої реальності стає свавілля: світ – такий, яким я хочу його бачити. Відповідно змінюється система освіти. Дана епоха спричинила виникнення глобальних міфів європейсько-американської культури: «комунізм», «фашизм», «демократія», які перетворилися на конкретні політичні системи. Дві з них («комунізм» і «фашизм») були недовговічними, а демократія, набуваючи тотального характеру, поступово перероджується. Показово, що виникнення всіх трьох міфологем обумовлене саме волюнтаристським ставленням до світу, в той же час їхня практична реалізація належить до сфери «наївних» просвітницьких методів та ідей [31, С. 14].

Наразі обидві ці великі епохи завершені. Філософія постмодернізму, що замінила «конструктивістські» філософії минулого, «розмонтувала» сучасний світ до світоглядної безструктурності, безформності, реконструювала до світоглядного розпаду, відсутності зрозумілих істин. Історично це означає «сміслову пустоту». Це період часу в історії, коли одна епоха зі своїми світоглядними (науковими, соціальними, моральними і культурними) координатами повністю завершилась, а інша епоха, з іншим «смісловим змістом», розгорнута за тими ж координатними вимірами, поки ще не розпочалась. Період переходу – позачасовість – це простір «тотального реконструювання опозицій», нетривкий та мінливий простір «психоделічних» сновидінь. Це стан

світу, коли «все можна» і одночасно «нічого не можна»; коли все є важливим і одночасно нічого не має значення; коли «фантомними є всі ціннісні критерії, і тому неможливо відрізнити істинне від хибного, розумне від глупоти, добра від зла» [37, С. 139]. У цей період особливу відповідальність має освіта, система якої, побудована на вимогах сучасності, повинна зберегти загальноцивілізаційні цінності та ствердити нові. Освіта повинна вибудувати і ствердити імперативи, які структурують реальність, перетворюють світ з «хаосу» на «космос», внести в культуру життєво ствердуючі світоглядні орієнтири.

Дана ситуація повністю корелює з антропологічною проблемою, сутність якої полягає у виникненні нового типу людини, для якої найхарактернішою ознакою є цілераціональна поведінка. Це поведінка, котра раціонально регулюється вже не внутрішніми цінностями, а зовнішньою метою. Цілераціональна дія із аспекту поведінки особистості перетворилася на її основу, сформувавши новий тип людини – «ділка», підприємця тощо, в процесі розвитку індустріального суспільства і в умовах постіндустріального

Це тип людини ринково-технологічної епохи, котра як носій раціональності, послідовно прагне до свідомо поставленої мети. Людина – «розумний егоїст», для якого почуття, спілкування, переживання втрачають самостійну цінність. Життєдіяльність «розумного егоїста» поступово редукується до діяльності, активність збуджується не стільки безпосередніми його потребами, скільки тим, що нав'язане йому в соціальних стосунках і сприймається розумом. Скорочуючи «фазу емоційного і образно-естетичного сприйняття світу», він одразу спирається «на концепти або навіть просто помічає їх знаками» [18, С. 10]. Якщо говорити в термінах етики – це людина без цінностей, без «душі», без «серця». Вона не знає, що таке «софійність», навіщо потрібна мудрість, які перспективи розвитку знання тощо.

Особистість трансформується в «ділка» і «діяча» в процесі науково-технічної революції, нарощування швидкості та складності соціальних дій, опосередковування особистісних стосунків речовинними, предметними. «Людська душа, – писав М. Бердяєв, – не може витримати тієї швидкості, якої від неї вимагає сучасна цивілізація. Ця вимога має тенденцію перетворювати людину на машину. ... Технічна цивілізація по суті своїй імперсоналістична. Вона не хоче знати особистості. Вона вимагає активності людини, але не хоче, щоб вона була особистістю» [2, С. 149]. Діяч і підприємець – продукт відчуження, аномії (Е. Дюркгейм), перетворення «закритих» (релігійними

заповідями, моральними нормами, канонами естетики, тобто культурою) «теплих і душевних» суспільств у «відкритті» (вільні і холодні, «цивілізовані»). У процесі того, як людина стає «ділком», «діячем», культура як регулятор соціальних стосунків замінюється технологією, соціотехнікою.

Криза всіх сфер буття не означає остаточної катастрофи, загибелі культури та особистості, втрати гуманістичного та духовного змісту світу. На даний час активізуються всі духовно-культурні сили, апробовані людством, серед яких освіта займає одне з головних місць. Вона повинна стати, як вже вказувалося, не лише знанням, але й мудрістю. Освіта повинна постати єдністю розуму і «софії». Поняття «мудрість» має не тільки практичний, але й теоретичний аспект. І. Кант, зазначаючи, що сама мудрість більше полягає в образі дій, ніж в знанні, разом з тим писав, що вона все ж має потребу в науці не для того, щоб в неї вчитися, а для того, щоб ввести у вжиток її настанови і закріпити їх. Німецький мислитель вважав, що шлях до мудрості повинен йти через науку, тоді він буде надійним і правильним. Саме така спрямованість освіти (а вона може бути інакшою) дозволить подолати існуючий перехідний стан у світогляді й духовності – створити в суспільній свідомості як уявлення про майбутнє, так і впевненість в теперішньому, як такому, що з часом перейде в інший якісний стан.

Мудрість безпосередньо пов'язана з системою ціннісних значень. У філософії ХХ ст. існують прямі аксіологічні інтерпретації поняття «мудрості». Так, М. Гартман характеризує мудрість як «проникнення почуття цінності в життя, в будь-яке відчуження речей, у кожен дію і реагування аж до спонтанного “оцінювання”, яке супроводжує кожне переживання; осягнення всього дійсно етичного буття з точки зору цього буття; його зв'язок з цінністю завжди лежить в основі образу дії практичної свідомості» [36, С. 157].

Взаємозв'язок «мудрості» та «цінностей» наразі визначається як «ціннісно-смісловий універсум» (С. Б. Кримський) особистості. Він є предметним полем фундаментальної філософської проблематики. «Мудра людина, – на думку В. А. Малахова, – не просто багато знає, навіть не просто вміє застосовувати знання на практиці. Мудрий – той, хто здатен практично співставляти життя і смисл, зводячи їх до єдності, заснованій на позитивних людських цінностях. Поняття “мудрий” говорить про міру просвітленості реальному людському життю над індивідуальним ціннісним смислом» [23, С. 129]. У цьому аспекті «ціннісно-смісловий універсум» постає як діяльно-творче буття людини.

Співвіднесення мудрості з цінностями набуває конкретного значення, коли розкривається трактування цінності та ціннісного відношення, які можуть бути різними. Разом з тим вся історія категорії «мудрість» показує, що її істотна властивість розкривається в ціннісному відношенні. Людина вибудовує своє буття за певними цінностями і смислами, співзвучними її сутності.

Вияви людської мудрості також показують, що вона співмірна з діяльністю розуму, а тому її можна досліджувати і в епістемологічному аспекті. «Мудрість – це не актуальне знання, а потенційність розуму, не скованого ніякими аксіомами науки і догмами віри. Мудрість відноситься до знання, як потенційне – до актуального. Філософія ж сама по собі є навіть не мудрість, а тільки любов до мудрості, тобто потенція потенцій. Філософ хоче могти знати» [45, С. 73], – зазначає М. Епштейн. Згідно з цією концепцією, філософія вивчає ті ж предмети, що й інші науки, тільки в модусі можливого, або використовуючи традиційне розмежування, не як «логія» – «знання», а як «софія» – «мудрість». Знанню належить сфера фактів, мудрості – сфера потенцій. Вчений – знає, мудрець – може знати. Він не знає, що «нічого не знає», і одночасно не знає, що він знає. Його знання – і менше, і більше фактичного знання, адже воно «відходить в більш обширну, не менш проявлену область потенційного» [45, С. 297]. Мудрість і віра співвідносяться із могутніми модальностями «чудесного і належного». Віра – «не можу знати, але знаю». Мудрість – «не знаю, але не можу не знати» [45, С. 298]. Тобто визначається дійсно існуюча відмінність між мудрістю і знанням, оскільки знання – щось наявне, а мудрість – здатність одержання знання.

Разом з тим, при з'ясуванні природи мудрості з метою інтеграції в освітньо-педагогічний процес, неможливо проігнорувати такі питання: чи кожна розумова здібність може бути інтелектуальною основою мудрості? Чи може будь-яке знання за своєю якістю бути мудрим знанням? Адже «зустріч ідей та буття опосередковується в пізнанні розгалуженою системою теоретичної рефлексії, що утворює відносно самостійний світ усвідомлення буття та його гносеологічних образів, показників істини та існування. Зрозуміло, що істина та усвідомлення, думка про неї – це не одне і теж явище. Більше того, у сфері усвідомлення, рефлексії пізнавальних результатів істина не завжди виступає їх звершенням чи метою. Це усвідомлення може бути, наприклад, пов'язане з абсолютизацією результатів пізнання – і тоді воно набуває статусу віри. Освоєння результатів пізнання може визначатись на шляхах їх релятивізації, розкриття їх відносності – і тоді вони набувають

статус гадки. Лише в єдності абсолютного та відносного виникає феномен знання» [17, С. 131]. Як усвідомлення пізнавальних результатів, воно характеризує образ істини, яка невіддільна також і від мудрості. Кожний мудрець сповідує і прагне довести істину. Але оскільки це його істина, звідси й виникає постійна проблема мудрості та знання.

Прагнення до достовірного знання – це не просто одержання інформації, повідомлення, а бажання досягти пізнавального результату, перевіреного на істинність. У цьому випадку мудрість є здатністю вищого вияву мисленнєвої діяльності людини, її розуму, а не свідомості. І цей розум – не лише даність природи, а й розум, наповнений мудрістю життєвого досвіду. Ось чому «розумна людина знаходить вихід з важкого положення, а мудрий в це положення не потрапить» [36, С. 158]. Однак навіть виключна розвиненість розуму ще не гарантує мудрості. Такий розум може бути не лише мудрим, але й небезпечним.

Тому і постає питання про якість мудрого знання. Насамперед воно ціннісно значиме. Мудрість – здатність осягати ціннісний зміст життєвих явищ. До того ж, чим ширший та глибший ціннісний зміст, тим більша мудрість. У цьому значенні мудрість є інтуїцією розуму, подібно до того, як совість – це моральна інтуїція, а естетичний смак – естетична. Практична мудрість закарбовується як мудре знання в різномірних текстах – філософських, релігійних, художніх, зміст яких повинні предметнюватися в практичній освітянській діяльності. Філософія, мистецтво, культура, освіта, наука – найважливіші засоби в послабленні соціальної напруженості в суспільстві. Але для цього вони повинні, змінивши «свою самосвідомість, наблизити предметний зміст науково-освітньої діяльності з аксіологічною спрямованістю, вводячи антропогуманістичні критерії в оцінці результатів своєї діяльності...» [5, С. 13]. Це означає подолання «елітарної самодостатності» розуму і звернення до глибин мудрості людської душі, яка співмірна з моральною відповідальністю.

Софійність (мудрість) – це здатність оцінювати явища відповідно до їхньої дійсної загальнолюдської цінності та знаходити доцільну ціннісну орієнтацію. Мудрість сократівського діалогу полягає не лише в тому, щоб проблематизувати ситуацію в стилі «вічного запитування» і критичного мислення, але і в тому, щоб виявити альтернативи, окреслити можливі тенденції дослідження проблемної ситуації і «озадачити» як окрему людину, так і суспільних суб'єктів у пошуках «вирішення і вибору шляхів виходу з кризових ситуацій, які постійно виникають в нескінченних суперечностях життя» [31, С. 74].

Знання і мудрість – сторони суперечності. Разом з тим власне мудрість містить у собі суперечність – між пізнавальними та ціннісними початками. На відміну від абстрактного мислення, яке поділяє реальність на актуальне й потенційне, емпіричне й теоретичне, субстанційне й акцидентальне, мудрість (як голос душі) дозволяє розглядати пізнання як духовне бачення, духовне проникнення в сутність речей і явищ. Адже мудрість – це результат пізнання життя, але пізнання в його ціннісному аспекті, життєво-досвідне осягнення цінності. Мудре знання – це не просто володіння інформацією, а знання часто інтуїтивне, яке надає інформації цінності. Мудрість – ціннісне поєднання пізнання й оцінювання, інформації та цінності. Філософія як «любов до мудрості» передбачає увагу і до пізнавальної, і до ціннісно-орієнтаційної діяльності людини [36, С. 159].

Освіта в цілому є полем комплексних досліджень, міждисциплінарного підходу та системного аналізу, оскільки вона є «системним» об'єктом, і системними є її основні проблемні ситуації. Тут і відкривається широкий простір для «філософії освіти». Для її рефлексії немає як особливих «об'єктів» всередині цієї системи (освіти), так немає і заборонених тем – будь-яка сфера стосунків суб'єкта навчання з його процесом (об'єктом) може стати проблемою філософського осмислення. Однак під «певним кутом зору і зі специфічними світоглядними й методологічними цілями, а саме зв'язку “частин” з загальною картиною світу, необхідною людині для орієнтації в ньому і побудови адекватних систем практичної дії» [5, С. 16]. Мудрість в даному контексті повинна становити основу педагогічної культури у взаємозв'язку із загальнолюдською культурою. Чим більше мудрості, тим тісніше наукове знання буде пов'язане з екзистенцією, в підсумку буде складати умову подальшого розвитку суспільства шляхом цивілізації та культури.

У контексті «софійності» як однієї з головних умов формування творчого мислення набуває «діалог». Його розуміння повною мірою узгоджується з великою кількістю його визначень, представлених в сучасній науковій і філософській літературі, починаючи з трактування цього поняття як форми мовного спілкування, де взаєморозуміння є «підсумком обміну смислосмістовними репліками» [29, С. 171–172], і до категорії «діалог культур», який має здебільшого метафоричне значення. Діалог в традиційному розумінні – логічний діалог – характеризується насамперед тим, що зв'язок в ньому здійснюється через сферу загальнозначимого, через мову, слово (логос), але слово розумне, а гарантом розуміння стає повнота перевтілення в «мовного

суб'єкта» (тобто того, який розмовляє, спілкується). Це перевтілення «незмінним наслідком має репресію індивідуального» [22, С. 215]. Критика подібної лінійності як принципу «соліпсично-монологічної мови», властивої класичній філософії, стала завданням «філософії діалогізму», репрезентованої працями Ф. Розенцвейга, О. Розенштока-Хюссі, Ф. Ебнера, М. Бубера, М. Бахтіна.

Поява діалогічної філософії, яка стверджує відмову від сприйняття світу як обезлюдненого, де ставлення до людини стає подібним до ставлення до предмета, а суб'єктний пласт спілкування замінюється об'єктним, де «змішуються “Ти” (людина) і “Воно” (річ), було обумовлено пошуками цілісності в світі технократичного розвитку і технократизму відносин, небезпечних не лише для цілісності людини, але і для її фізичного існування. В межах цієї філософії діалог розглядається як новий тип рефлексії, який засновується на визнанні суб'єктивності, принципово протилежній обезособленості, яка орієнтується на міжособистісне спілкування, де смисл виникає лише в тій області, котра перебуває “між суб'єктами і речами”. Сьогодні “індивід” бачиться самому собі та іншим всього лише як елементарне поєднання функцій. В силу глибоких історичних причин, які досяжні нам лише частково, індивід виявиться зведеним до стану, коли він все більше сприймає себе як якийсь агрегат функцій; нарешті, йому не зрозуміла їх ієрархія, оскільки вона стає предметом самих суперечливих інтерпретацій» [25, С. 64], – зазначає Г. Марсель.

Зазначимо, що в теологічних концепціях, основи яких були закладені в працях М. Бердяєва, С. Франка, М. Бубера, Ф. Ебнера, Ф. Розенцвейга, діалог сприймається як певна первісна ірраціональна реальність, яка визначається Божественним втручанням, що утворюється прагненням однієї особистості до іншої, осягнення якої пов'язується з нерелексивним «віруванням». М. Бубер стверджує, що світ людських стосунків будується з трьох сфер: перша – життя з природою; друга – життя з людьми; третя – життя з духовними сутностями. «Тут відношення оповите хмарою, але відкриває себе, воно не володіє мовою, однак породжує її. Ми не чуємо Ти, і все ж відчуваємо, що нас покликали, ми відповідаємо, думаючи, діючи, займаючись творчістю; всією своєю істотою ми говоримо основне слово, не вмючи вимовити Ти устами» [4, С. 250], – писав М. Бубер.

Незважаючи на розмаїття підходів до розуміння діалогу, наразі в дослідженнях домінують два його значення, в яких увага акцентується або на його інформаційному аспекті, пов'язаному з комунікаційною взаємодією, або на феноменологічному, який передбачає обмін між

персональними цілісностями, світами, які зберігають свої особливості. Цей обмін проходить в процесі розуміння однієї людини іншою, «вживання», «відчування». Однак якщо суб'єктами діалогу є не особистості, а культури, тоді це поняття втрачає частину своїх значень, властивих йому як суто науковій категорії, і набуває риси і характеру філософської ідеї, яка наповнюється інтенціональними смислами та відображає предмет в аспекті ідеалу, що, зокрема, і відображає ідея «діалогу культур», запропонована М. Бахтіним, котрий бачив «в діалогічному співіснуванні умову безконфліктного соціокультурного розвитку» [15, С. 87].

Своєрідним теоретичним підґрунтям в розробці цієї теорії для М. Бахтіна стала концепція О. Шпенглера, котрий відстоював можливість «сприймати світові культури як особистості» [44, С. 798]. М. Бахтін подолав тезу О. Шпенглера про непізнаваність і «загубленість» однієї культури іншою і зміг довести їхню здатність вести діалог в часі та просторі, коли смисли однієї культури розкривають в межах іншої і «включаються» в культурний обіг, часто поза свідомим бажанням. У цей же діалог, на думку, М. Бахтіна, повинні бути «включені» і сучасні культури, які володіють «істотною специфікою і функціональними особливостями» [15, С. 88].

У даному контексті поняття «діалог» означає таку соціокультурну комунікацію, котра спрямована на встановлення розуміння, визнання різноманітності як факту культурно-історичного розвитку (від субкультур до цивілізацій) і права на подібну різноманітність, яка орієнтується на відмову від логіки конфронтацій та ствердження логіки компромісу і співробітництва, котра заснована на толерантності ідеологій та культур і має на меті запобігти різним соціальним катаклізмам – як локальним, так і глобальним. «В політичній глобалістиці подібне трактування діалогу співмірне з концепцією “нова культура світу”» [13, С. 171]. Є різні механізми здійснення діалогу.

Необхідно зазначити, що філософія також як знання, що має «атрибут всезагальності», завжди опосередкована міжособистісною взаємодією – діалогом різних свідомостей, що має атрибут унікальності й історичності. Діалогічний зв'язок як іманентна форма буття філософії та культури відбувається не лише на рівні міжособистісного спілкування, а й набуває більш складної форми діалогу між різними локальними традиціями та світоглядними парадигмами. М. Мамардашвілі писав про «необхідність послідовного розрізнення процесу розвитку змісту знання й еволюції конкурентних контактів, форм самосвідомості. ... Реалізація історичного зв'язку у пізнанні має бути

у певному сенсі інваріантною щодо емпірично випадкового характеру культурно-історичного спілкування і взаєморозуміння індивідів як особистостей» [24, С. 236, 239].

Потрібно наголосити на тому, що наявність «наскрізної» традиції мислення і певних універсальних смислів, без яких філософування як таке не може виникнути й відбутися, – все це аж ніяк не заперечує феномена самоцінних особистісних «філософських світів», між якими відбувається діалог. Отже, з методологічної точки зору можна сказати, що «сама традиція конституюється діалогом, перериваючись разом з ним» [8, С. 63]. На це звернув увагу М. Гайдеггер, який зазначав: історія філософії є настільки власне філософією, наскільки вона реалізується, по-перше, у принципових запитаннях; по-друге, у конкретних пошуках відповідей, тобто дослідженнях, де «вирішальною і радикальною є трансформація герменевтичної ситуації як прояв самої філософської проблематики» [42, С. 289]. Таким чином, діалогічна структура «запитання – відповідь», опосередковуючи «філософські світи», забезпечує можливість їхнього розвитку і змін, можливість і необхідність виникнення нових «світів», тобто все те, що «має назву філософської традиції» [8, С. 63–64]. Іншими словами, створення нових концептів і смислів.

Постає питання про сутність діалогічної взаємодії в освіті, в педагогічному процесі. Йдеться про справжній діалог, а не двобічний монолог з метою лише переконати іншого у власній правоті (то індивідуальна свідомість лише у «задзеркалля» власних думок, сподівань, переживань). У цьому «задзеркаллі» починають проявлятися «первісні смисли», котрі є спільними для обох учасників діалогу. Ці смисли визначають власне можливість виникнення контрверсійних способів мислення про один і той же предмет, що лежить в основі мислення як такого. Що, власне, і повинно бути метою та результатом інноваційного навчання, спрямованого на учня (студента).

Таким чином, завдання діалогу полягає не у доведенні до однобічної правоти, а переконання в тому, що «обоє з співучасників диспуту належить до третього, зверхнього відносно їх переконання, світу правди, який є для них однаковою цінністю» [17, С. 231], – писав С. Б. Кримський. Отже, мета і результат справжнього діалогу не стосується «захисту» індивідуальних позицій як таких, це специфічний режим мовлення і свідомості, в якому будь-яка «позиція» принципів реалізується, звичні власні способи мислення співрозмовників, учасників діалогу, реально опиняються у «підвищеному стані, оскільки свідомість стає реально причетною до первісної безодні смислу» [8, С. 68–69].

Проблема «діалогу» як способу формування мислення визначається у сучасній українській філософії. Так, В. Горський зосереджує увагу на діалозі різних дослідницьких програм, зазначаючи, що «лише діалог (а точніше – полілог) різноманітних класифікаційних схем ... дозволяє виконувати завдання історико-філософського пізнання. ... Діалог – це здатність почути “іншого”, побачити в “чужому” “своє” і “своє” в “чужому”, ствердження принципу толерантності» [6, С. 7]. В. Горський вважає, що для вітчизняного типу філософування – «напружений діалог розуму і серця» [7, С. 158].

У працях І. В. Бичка досліджено діалогічні аспекти розвитку філософії, зокрема, в аналізі контраверз раціоцентризму та кордоцентризму в європейській традиції [3, С. 14]. Також доцільно зазначити концепцію «діалогіки» історії філософії, а також принцип «поліфонії раціонального» як «методологічного орієнтуру сучасного історико-філософського дискурсу» [32, С. 131]. Зазначені позиції розширюють проблемне поле зазначеної теми. Мета діалогіки полягає в тому, щоб максимально зберігаючи самозначення, самовизначення і смислові зосередження тексту матеріалу, який досліджується, спробувати утворити «гіпотетичний новий інтертекст», в якому словесна смислооснова учасника діалогу за законами «діалогічної ввічливості не домінує над словесною смислоосновною репрезентованою у цьому новому тексті індивідуальності опонента» [38, С. 40–41]. Отже, діалогіка у філософії (як і в педагогіці) позитивно трансформує власне мислення учасників діалогу – як за змістом, так і за формою мовного (інтелектуального) самовизначення.

Завдання і мета діалогу – сприйняти умови для взаєморозуміння індивідів, для пошуку ними істини в процесі комунікативної взаємодії. У сучасних умовах близьким за змістом до «діалогу» є поняття «дискурсу». За Ю. Габермасом, дискурс є однією з форм комунікації, поряд з «комунікативною дією». Останню характеризує те, що в її межах «наївно, некритично припускають значення та смисли з метою обміну інформацією (необхідним для дій досвідом); у межах дискурсу стають темою проблематичні претензії на значення і жодного обміну інформацією не відбувається» [41, С. 85]. Тобто поняття «комунікативної дії» та «дискурсу» тісно пов'язані з поняттям «дія».

Дискурс – це процес обговорення думок, які претендують на значимість (істинність). Якщо людина висуває твердження, то вона вимагає визначення його істинним з боку інших учасників комунікації, які завжди можуть цю вимогу розкритикувати. Важливим є те, що Ю. Габермас вказує на правила дискурсу, які передбачають право кожного

індивіда, здатного до мовлення та діяльності, брати участь у дискурсі; кожен має право проблематизувати будь-яке твердження; кожен має право подати в дискурс власне твердження; кожен має право виражати свої погляди, бажання, потреби [41, С. 87–88].

Так, філософія інтерсуб'єктивності Ю. Габермаса заміняє модерну філософію інтерсуб'єктивності. Філософія, на його думку, втрачає свою роль «вказівника місця» і набуває статусу «наглядача місця», тобто відмовляється від претензій на фундаменталізм, а не продовжує розробляти «теорію раціональності». Ця раціональність постає тепер як «комунікативна раціональність». Тобто йдеться про те, що ніхто не володіє істиною як такою, проте кожна людина в конкретному спілкуванні намагається «обґрунтувати претензії на істинність своїх висловлювань» [14, С. 19]. Консенсус досягається в дискурсі, такі претензії можуть бути визнані обґрунтованими. Тобто той чи інший учасник дискурсу може бути визнаний як такий, що володіє істиною. Залежно від процедури досягнення консенсусу можна говорити про рівень раціональності дискурсу. Власне, це і є фактом нового творчого підходу до дійсності, нового мислення.

Якщо безпосередньо розглянути співвідношення понять «діалогу» і «дискурсу», то варто зазначити, що діалог – це тип спілкування, який передбачає участь як мінімум двох індивідів (на відміну від монологу). Конкретні різновиди діалогу розрізняють за характером учасників та їх рівноправності. Серед різновидів діалогу виокремлюється *діалектичний*, в якому суб'єкти є рівноправними, спільно шукають істину в реальному спілкуванні шляхом відповіді на запитання (маєвтика Сократа). Головною рисою такого діалогу є те, що співрозмовники не сумніваються в тому, що істина існує, але її потрібно відшукати [14, С. 20].

В *інтерсуб'єктивному* діалозі індивіди є рівноправними, але шукають не лише істину. Це може бути спілкування з кожного приводу. Цей діалог характеризує те, що його учасники не знають, чи є істина взагалі.

Зазначені різновиди діалогу дають можливість говорити про те, що поняття «дискурс» Ю. Габермаса найбільш придатне до інтерсуб'єктивного діалогу, оскільки правила дискурсу, які він сформулював, характеризують саме інтерсуб'єктивний діалог. Лише за таких умов можна говорити про рівноправність учасників спілкування та правильність комунікації.

Провідні мислителі другої половини ХХ ст. деякою мірою фіксують особливості інтерсуб'єктивного діалогу, якими є, по-перше, рівноправність суб'єктів спілкування (К. О. Апель, М. М. Бахтін, М. Бубер,

Ю. Габермас, Г.-Г. Гадамер, Р. Рорті та ін.); по-друге, активність усіх учасників комунікації, прагнення вести розмову, бесіду, орієнтація на Іншого (М. М. Бахтін, М. Бубер, Ш.-Ф. Ліотар, прихильники теорії мовленнєвих (мовних) актів, Р. Рорті та ін.); по-третє, створення спільного когнітивного простору, адже головною є справа, яка обговорюється. Навіть якщо консенсус не досягається, учасники спілкування знають про погляди інших індивідів, хоча, можливо, і не завжди погоджуються з ними (Ю. Габермас, Г.-Г. Гадамер, М. Фуко та ін.) Необхідно зазначити, що більшість теоретиків розглядають саме мовленнєве спілкування, одним з різновидів якого є діалог, наголошують на мовному характері діалогу [14, С. 22].

Правила дискурсу, які наводить Ю. Габермас, враховують три аспекти комунікації: суб'єктивність, реальність та нормативність. У дискурсі, на відміну від «комунікативної дії», є третій аспект – нормативність, оскільки в дискурсі є певні норми, на які й орієнтуються співрозмовники в комунікативних діях. За доби Модерну завданням філософського дискурсу була легітимація гранднарративу людини та суб'єкта: людина як суб'єкт пізнає і керує світом як об'єктом.

Специфіка філософського дискурсу на сучасному етапі в тому, що головним є не третій, а другий аспект: створення спільного когнітивного простору в процесі спілкування. Тут норми розглядаються як правила «гри», яких запропоновано дотримуватися всім учасникам спілкування, проте вони не мають абсолютного значення й у будь-який момент можуть бути змінені. Головна ж умова інтерсуб'єктивного діалогу полягає в тому, що всім учасникам спілкування притаманний намір вести бесіду (діалог), тобто координувати свої погляди, вірування, думки через з'ясування поглядів, переконань, вірувань інших індивідів. Це означає, що вони вільно виражають свої позиції та інтереси, уточнюючи при цьому свої погляди на ситуацію. Згода (консенсус) полягатиме в тому, що кожний з них упевнений в своїй позиції та впевнений, що опонент також її займає. В інтерсуб'єктивному діалозі наявне те, що Г.-Г. Гадамер називав «попереднім взаєморозумінням», без якого неможливі ні явища «розуміння», ні «нерозуміння» [15, С. 98].

Таким чином, можна говорити про дискурс у двох аспектах: по-перше, дискурс є процесом легітимації певних думок, які у такий спосіб перетворюються на норми. По-друге, дискурс є процесом спілкування, в якому наявні міркування індивідів з претензіями на інтерсуб'єктивну значущість. Діалог займає проміжну позицію між цими поняттями, адже діалог – це різновид (форма)

дискурсу в широкому значенні, а дискурс у вузькому значенні є діалогом, проте не вичерпує повністю останній.

Наведені характеристики діалогу в різних контекстах вказують на те, що він орієнтує на толерантність та розуміння. У сучасному світі толерантність є доктриною, заснованою на визнанні основних свобод та універсальних прав людини, відмові від догматичної абсолютизації істини, визнанні відмінностей у світі і поваги до них, вмінні приймати відмінні від власних погляди, вірування, цінності, форми поведінки. Необхідність толерантності обумовлена культурною, інтелектуальною багатоманітністю, котра проявляє себе як «структурна складність» [10, С. 74–76], яка надає системі значний потенціал для самоорганізації та саморозвитку. У результаті поєднання принципів плюралізму з принципами діалогу толерантність стає умовою плідного розвитку не лише власних позицій, але й культури загалом, перетворюючись на установку на повагу чужої культури та налаштованість на взаємне пристосування і розуміння, що виникає в результаті діалогу [15, С. 99].

Необхідно зазначити, що розуміння як умова становлення культури творчого мислення вимагає не тільки розкриття смислу того, що відбувається, але й формування цього смислу, не лише усвідомлення змісту інформації, але й активного її створення разом з учасниками комунікації. Концепт «розуміння» має тривалу історію формування. У класичній концепції «розуміння» постає як процес розкриття смислу, заданого в тексті, і засіб подолання культурної дистанції, що досягається в інтуїції та внутрішньому співпереживанні. Вперше «розуміння» за гносеологічні межі вивів М. Гайдеггер, який акцентував увагу на первісній «герменевтичності» людського існування, в якому людина – «розуміюче буття», а іманентна йому здатність розуміння – попереднє будь-яким процесам утворення, «приписування» значень [15, С. 99].

У контексті сучасного знання, зокрема філософсько-освітнього, розуміння трактується насамперед як здатність індивіда осягати, розуміти текст і смисл значення як виразу культури. У даній ситуації онтологічний та інтерпретаційний рівні розуміння частково «знімаються», комунікативний і діалоговий його аспекти як ніколи є актуальними. «Розуміння» тлумачиться не як процес розкриття, виявлення смислу, а як процес його утворення в конкретних діяльнісно-комунікативних ситуаціях. Тому основним завданням суб'єкта стає не розпізнавання смислових конотацій, а їх формування відповідно до конкретної ситуації. Таке трактування розуміння в сучасній теорії обумовлено тим, що головним вектором наразі є установка на

відкритість мислення, відмова від догматичних конструкцій і здатність осмислювати ситуації комунікативності та діяти відповідно до них.

Таким чином, важливість діалогу як умови толерантного, здатного до розуміння мислення визначається соціокультурним розвитком сучасного світу, який динамічно змінюється. Адекватною йому повинна бути й освіта, в центрі якої має бути мисляча, творча особистість. Лише за умови освітньо-педагогічних практик, орієнтованих на підготовку такої особистості, можна досягти уміння жити (і вижити) в постійно мінливому світі, де надзвичайно швидко здійснюється «переключення» на нові технологічні досягнення, зокрема в сфері обчислювальної техніки. За цих причин особливого значення набувають способи креативного входження в нові смисли нової епохи, нове знання, котре, як і раніше, спирається на інтелект, творчість, мислення.

Література

1. *Апель К.-О.* Трансформація філософії / К.-О. Апель; Пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова. – М.: Логос, 2001. – 339 с.
2. *Бердяєв Н. А.* Человек и машина / Н. А. Бердяев // Вопросы философии. – 1980. – № 2. – С. 149.
3. *Бичко І. В.* Раціоцентрична і кордоцентрична контраверзи новоєвропейського гуманізму: «логік серця» Б. Паскаля / І. В. Бичко // Sentential: Нац. зап-ки до-в модерн. філ. – Вип. 1. – Вінниця: УНІВЕРСУМ, 2000. – С. 14.
4. *Бубер М.* Я и Ты / М. Бубер; Авт.-сост. А. П. Андриевский // Всемирная философия. XX век. – Мн.: Харвест, 2004. – 832 с.
5. *Буева Л. П.* Кризис образования и проблемы философии образования / Л. П. Буева // Вопросы философии. – 1999. – № 3. – С. 3–45.
6. *Горський В. С.* До питання про ідентичність історії філософії як науки / В. С. Горський // Наукові записки НУКМА. – Т. 25: Філософія та релігієзнавство. – К.: «КМ Академія», 2004. – 99 с.
7. *Горський В. С.* Феномен Б. Паскаля в європейському контексті: погляд з берега історико-філософського українознавства / В. С. Горський // Sentential: Наукові праці дослідників модерної філософії. – Вип. 1. – Вінниця: УНІВЕРСУМ, 2000. – 162 с.
8. *Даренський В.* Діалогіка історії філософії: методологічний аспект / В. Даренський // Філософська думка. – 2006. – № 2. – С. 61–74.

9. *Дробницький О. Г.* Понятие морали. Историко-критический очерк / О. Г. Дробницький. – М.: Мысль, 1974. – 384 с.

10. *Ильинский И. М.* XX в.: кризис понимания / И. М. Ильинский. – М.: Изд-во Моск. гуманитар.-соц. акад., 2002. – 592 с.

11. *Карпов А. О.* Общество знаний: механизмы деконструкции / А. О. Карпов // Вестник Российской академии наук. – М.: Наука, 2007. – Т. 77. – № 2. – С. 127–133.

12. *Карпов А. О.* Современная теория научного образования: проблемы становления / А. О. Карпов // Вопросы философии. – 2010. – № 5. – С. 15–24.

13. *Кефели И. Ф.* Судьба России в глобальной геополитике / И. Ф. Кефели. – СПб.: «Северная звезда», 2004. – 286 с.

14. *Колотілова Н. А.* Діалог та дискурс (логіко-когнітивний аналіз) / Н. А. Колотілова // Філософська думка. – 2000. – № 2. – С. 16–26.

15. *Костина А. В.* Национальная культура – этническая культура – массовая культура: «Баланс интересов» в современном обществе / А. В. Костина. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 216 с.

16. *Кремень В. Г.* Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору: Монографія / В. Г. Кремень. – К.: Пед. думка, 2009. – 520 с.

17. *Кримський С. Б.* Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – К.: Вид. Парапан, 2003. – 240 с.

18. *Кутырев В. А.* Человек XXI века: уходящая натура / В. А. Кутырев // Человек. – 2001. – № 1. – С. 3–12.

19. *Ліпін М. В.* Освіта як «фабрика еліти»: Quo Vadis? / М. В. Ліпін, В. Г. Кремень, В. В. Ільїн, С. В. Пролесєв та ін.; За ред. В. Г. Кременя // Еліта: витоки, сутність, перспектива. – К.: Т-во «Знання» України, 2011. – С. 211–274.

20. *Лобастов Г. В.* Философско-педагогические этюды / Г. В. Лобастов. – М.: Микрон-принт, 2003. – 329 с.

21. *Лук'янець В.* Фундаментальна наука і науковий світогляд у перспективі ХХІ ст. / В. Лук'янець // Філософська думка. – 2006. – № 3. – С. 3–25.

22. *Майборода Д. В.* Диалог / Д. В. Майборода // Новейший философский словарь. – Минск, 1999. – С. 215.

23. *Малахов В. А.* Искусство и человеческое мироотношение / В. А. Малахов. – К.: Наукова думка, 1988. – 211 с.

24. *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. – М.: Прогресс, 1990. – С. 236, 239.

25. *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии. Избранные работы / Г. Марсель. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1985. – 216 с.
26. *Микешина Л. А.* Трансцендентальные изменения гуманитарного знания / Л. А. Микешина // Вопросы философии. – 2006. – № 1. – С. 55–66.
27. *Микешина Л. А.* Философия познания. Полемиические заметки / Л. А. Микешина. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 624 с.
28. *Огурцов А. П.* Образы образования. Западная философия образования. XX век / А. П. Огурцов, В. В. Платонов. – СПб.: РХ Ги, 2004. – 520 с.
29. *Померанц Г. С.* Диалог / Г. С. Померанц // Культурология. XX в. Энциклопедия. – СПб., 1998. – Т. 1. – С. 171–172.
30. *Пролеев С. В.* Еліта як чинник самоорганізації соціуму / С. В. Пролеев, В. Г. Кремень, В. В. Ільїн, С. В. Пролеев та ін.; За ред. В. Г. Кременя // Еліта: витоки, сутність, перспектива. – К.: Т-во «Знання» України, 2011. – С. 127–164.
31. *Скотний В. Г.* Філософія освіти: екзистенція ірраціонального в раціональному / В. Г. Скотний. – Дрогобич: Вимір, 2004. – 397 с.
32. *Солодкая Е.* Историко-философский дискурс в перспективе постмодерна / Е. Солодкая // Sentential: Наукові праці дослідників модерної філософії. – Вип. II. – Вінниця: УНІВЕРСУМ, 2000. – 222 с.
33. *Соловейчик С. Л.* Педагогика для всех: Книга для будущих родителей / С. Л. Соловейчик. – М.: Дет. лит., 1989. – 367 с.
34. *Степин В. С.* Теоретическое знание / В. С. Степин. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 744 с.
35. *Степин В. С.* Философия и эпоха цивилизационных перемен / В. С. Степин // Вопросы философии. – 2006. – № 2. – С. 16–26.
36. *Столович Л. Н.* Мудрость и знания / Л. Н. Столович // Вопросы философии. – 2003. – № 4. – С. 155–159.
37. *Столяров А.* Время вне времени / А. Столяров // Звезда. – 2002. – № 10. – С. 137–139.
38. *Сырцова Е. Н.* Диалогика истории философии / Е. Н. Сырцова // История философии и культура. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 34–53.
39. Трансформации в современной цивилизации: постиндустриальное и постэкономическое общество // Вопросы философии. – 2000. – № 1. – С. 3–32.
40. *Франк С. Л.* Непостижимое / С. Л. Франк. – М.: Правда, 1990. – 607 с.

41. *Хабермас Ю.* Комунікативна дія і дискурс / Ю. Хабермас // Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1998. – 1076 с.
42. *Хайдеггер М.* Положение об основании / М. Хайдеггер. – СПб.: Алетейя, 1998. – 301 с.
43. *Швирев В. С.* О деятельностином подходе к истолкованию «феномена человека» / В. С. Швирев // Вопросы философии. – 2001. – № 2. – С. 108–117.
44. *Шпенглер О.* Закат Европы. Введение / О. Шпенглер // Всемирная философия. XX век. – Мн.: Харвест, 2000. – 1376 с.
45. *Эпштейн М.* Философия возможного / М. Эпштейн. – СПб.: Алетейя, 2001. – 334 с.
46. *Botkin J. W.* No Limits to Learning. Briding the Human Cap. A Report to the Club of Rome / J. W. Botkin, M. Elmandjra, M. Malitza. – Oxford: Pergamon Press, 1979. – P. 8.
47. *Doll W. E.* Post-modern Perspective on Curriculum / W. E. Doll. – New York and London: Teacher College Press, Columbia University, 1993. – P. 42
48. *Gass D.* Making Sense of Education / D. Gass. – London and New York: Routledge Falmer, 2003. – P. 9, 14–16.
49. *Guypers S. E.* Critical Thinking, Autonomy and Practical Reason / S. E. Guypers // Journal of Philosophy of Education. – 2004. – Vol. 38. – № 1. – P. 75.
50. *Godon R.* Understanding, Personal Identity and Education / R. Godon // Journal of Philosophy of Education, 2004. – Vol. 38. – № 4. – P. 597–599.
51. *Mackenzie J.* Science Education after Postmodernism / J. Macdenzie // Education, Knowledge and Truth: Beyond the Postmodern Impasse. – London and New York: Rontledge, 1998. – P. 61.
52. *Simons M.* «Education. Through Reserch» at European Universities / M. Simons // Journal of Philosophy of Education. – 2006. – Vol. 40. – № 1. – P. 37.
53. *Schön D.* The Reflective Practitioner: How Professionals think in Action / D. Schön. – N. Y.: Basik Books, 1983. – P. 165.
54. *Winch C.* Developing Critical Rationality as a Pedagogical Aim / C. Winch // Jourual of Philosophy Education. – 2004. – Vol. 38. – № 3. – P. 467–480.

Розділ 6

ТВОРЧИСТЬ: СИНЕРГЕТИЧНИЙ ВИМІР

Творчість як складне і багатогранне поняття в своїх різних інваріантах розглядається нині як у традиційних філософських та психологічних способах її дослідження, так і в економічних та управлінських науках, де вона стає актуальною у зв'язку із появою концепцій «креативного суспільства» та «інноваційної економіки». В останніх випадках визначаються можливості формування передумов, необхідних для виникнення креативної особистості, яка постає як ціль соціоекономічної діяльності, і як головний рушій соціоекономічних процесів. У такому зрізі актуалізуються дослідження антропологічного виміру управління творчими процесами.

Поява нових способів отримання інформації; загальні суспільні зміни, які у зв'язку з цими способами трансформують інформаційні потоки та способи їх оприявлення; зміна становища людини у зв'язку з появою та поширенням за межі філософії, соціології та психології (в яких вони розглядалися як традиційні) таких явищ, як інформація, знання та комунікація ставлять питання про нові способи дослідження процесів творчості.

6.1. «Менеджмент творчості» у процесі становлення креативного суспільства

Сучасні соціальні трансформації сприяють виникненню великої кількості інформаційних потоків, інформація стає доступною. З одного боку, ці процеси розвивають креативний потенціал

соціальних середовищ, з іншого – тотальна доступність інформації ускладнює процес творчості. Специфікою інформації є те, що вона ретранслюється (передається у великих кількостях за допомогою різноманітних інформаційно-комунікативних технологій). Саме ця її особливість вдало використовується в освіті. Натомість, її практично неможливо використовувати у процесі творчості. Остання не здатна бути ретрансльованою у зв'язку з власною орієнтацією на принципову новизну. Творчість містить у собі певну «передідею» – провіденційний компонент, вектор, спрямований у майбутнє. Відтак, інформація – це наявна даність, тоді як творчість – можливість, яка може бути втілена і перейти у дійсність. Таким чином, творчість пов'язана із сферами індивідуального вибору, свободи, вона пов'язана з ідентичністю особистості.

З поширенням глобалізаційних процесів у інформаційному суспільстві змінюється ціннісна домінанта пріоритетів знання. Розподіл понять «знання» та «інформація» – ключова характеристика сучасного соціального дискурсу. На думку П. Друкера, до недавнього часу знання було відокремленим від праці: праця ґрунтувалася на досвіді, а знання мало здебільшого естетичну цінність. Мислителі ніколи раніше не вбачали в знанні економічну категорію. Тому «знання» у тому вигляді, в якому його собі уявляє «інтелектуал», відрізняється від «знання», на якому ґрунтується «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» [10, С. 231]. Інформація перетворюється на знання тоді, коли вона стає застосовуваною на практиці. Тобто знання – це впровадження у використання інформація. Тому «становлення інформаційної економіки продовжує не “історію знань”, як прийнято вважати, а “історію технологій”, яка детально викладає методи практичного застосування інструментів» [10, С. 231]. Відтак проблема співвідношення знання та інформації не вирішує питання про становище творчості. Можна припустити, якщо промислова революція змінила фізичну працю людини, а інформаційна – розумову, наступним кроком буде утворення суспільства, в якому найбільш значущим стане творчість, відтак «менеджмент творчості» може стати актуальним явищем. Умови можливості такого конструкту, як «менеджмент творчості», виявляються при синергетичному підході до вказаного феномену.

Варто зазначити, що антропологізація сучасного соціального розвитку (яка висунула на перший план гуманітарні та когнітивні техноло-

гії в інфосоціумі) призведе до формування нової соціальної системи. Адже «головним продуктом творчої діяльності, а отже і виробничого процесу в метаекономіці стає не просто певна сукупність матеріальних і духовних цінностей, а безпосередньо творча особистість» [5, С. 511]. Орієнтація на особистість вже нині породжує нові виміри в життєдіяльності соціуму, які характеризуються, передусім, зростанням ролі феномену інновації.

Настанова на визначення умов здійснення креативно спрямованої особистості об'єднує науку, освіту та економіку інфосоціуму, а точкою перетину цих сфер людської діяльності є інновація. Інноваційна діяльність же наразі відіграє провідну роль у сучасному економічному мисленні, впливаючи на становлення «суспільства знань» та перетворюючись на одну з найбільш суттєвих засад інформаційної епохи. На сьогоднішній день інновації стають провідним стратегічним ресурсом. Відтак в обумовленому антропоцентризмом прагненні епохи до формування творчої особистості провідну роль відіграють інноваційні ресурси, які ставлять вимоги до постійного продукування новацій, творення нового. Тобто відбувається становлення «креативного суспільства», в якому новації та інновації відіграють провідну роль. При цьому об'єктами інноваційного розвитку стають всі соціальні сфери (економіка, наука, техніка, політика, соціальна сфера, технології, освіта, культура, мистецтво тощо). Креативність поступово перетворюється на глобальну настанову.

Розглядаючи креативне суспільство у контексті інноваційної економіки, В. Журавльов вказує на такі його провідні характеристики, як орієнтація на принципи гуманізму, лібералізму та демократії; закладання в основу соціального життя правової держави, громадянського суспільства, підприємництва та інновації; націленість на багатство, силу і розвиток; соціальна, ринкова та інноваційна орієнтації економіки; наявність соціального прошарку інноваторів. Окрім того, креативне суспільство характеризується систематичним інвестуванням в інновації в різноманітних сферах (економіки, науки, техніки, соціальної сфери, політики, культури); зростанням прибутку від витрат на інновації; збільшенням кількості професіоналів, зайнятих роботою в різноманітних галузях; розвитком венчурного капіталу; розвитком інноваційних інфраструктур (інноваційно-технологічних, технопарків і т. д.) [12]. Отже, основною ознакою креативного суспільства необхідно визнати його спрямованість на інноваційну діяльність.

Разом з тим, упровадження креативного суспільства є продовженням інноваційного суспільства як наслідку одного з найнагальніших

цивілізаційних викликів – інноваційного виклику сьогодення. Відповіддю на цей виклик є висування в якості основного суспільного орієнтиру науки та інновації, які зливаються з економікою, адже джерела інновації – науково-технічні, у той час як сама інновація – суто економічне явище. Таким чином, розвиток креативного суспільства передбачатиме надалі безперервний інноваційний розвиток з великою роллю людського капіталу, зростанням інвестицій у нову продукцію, великою часткою наукомісткої продукції, конкуренції на основі інновацій, а також високою наукоємністю виробництва і високим рівнем професійної підготовки працівників, захистом об'єктів інтелектуальної власності тощо [12].

У креативному суспільстві однаково важливими стають як новатор, котрий пропонує новачію, так і соціальний ефект від її впровадження, який і створює інновацію як «історичну і незворотну зміну в способі створення речей» [20, С. 79]. Адже інновація, як влучно визначив М. Кастельс, є функцією трьох взаємозалежних факторів: «Перший з них – це генерування нових знань у сфері науки, техніки та управління. Це передбачає існування добре розвиненої системи наукових досліджень і досвідних розробок (державної і приватної), здатної закласти основи для інновації. Другий фактор – наявність високоосвіченої самопрограмованої робочої сили, здатної використати нові знання для підвищення продуктивності праці. Загалом і в цілому робоча сила такого типу є прямим результатом якості і кількості випускників вищих навчальних закладів. ... Третій фактор – це наявність підприємців, які можуть і бажають ризикнути на терені перетворення інноваційних бізнес-проектів у реальний бізнес. Це умова частково співвідноситься з наявністю підприємницької культури» [6, С. 75]. Таке розуміння інновації відповідає важливій настанові сучасної філософії економіки: трансформація економічної моделі поведінки індивіда є ключовим у понятті інновації, відтак життєдіяльність сучасного соціуму спрямована на цілераціональну дію зі створення ефективних новачій, при цьому їх ефективність вимірюється фактором успішності впровадження у суспільну практику. Таким чином, особливістю креативно-інноваційної економіки є те, що «головний інструмент в ній – це знання, ресурс – інформація, а продукт – інновація» [8]. Тому креативне суспільство – це поняття, яке об'єднує в собі концепції інформаційного суспільства, суспільства знань та інноваційного суспільства.

З перетворенням на провідну настанову інфосоціуму (креативного суспільства) втрачається самодостатність наукових антропологічних

інтерпретацій творчості (ні філософія, ні психологія, ні соціологія не здатні повною мірою охопити творчість водночас як у всій повноті її особистісних смислів, так і в контексті соціального виміру – ці виміри описуються як два контексти існування феномена творчості, а не як цілісний елемент єдиної системи). Проте таку інтерпретацію може забезпечити синергетика, виходячи з опису систем, в яких ціле може здобувати властивостей, яких не має жоден з його елементів, а також з точки зору інтерпретації динаміки нелінійних соціальних систем. Однією із методологічних настанов синергетики є та, що «хоча вибір у точці біфуркації (взагалі, в особливій точці) є випадковим, здійснюється він з даного набору можливостей, які визначаються характерними для даного середовища атрactorами (атрactor – стан, в якому “притягуються” траєкторії руху у фазовому просторі). Більше того, сама наявність вибору з двох або декількох визначених (але не будь-яких) можливостей вже характеризує середовище, на якому відбувається самоорганізація як цілісність» [9]. Синергетика у контексті творчості може застосовуватися для пояснення умов її існування при підвищеній кількості атрactorів та вияву набору можливостей у точках біфуркації на користь становлення та створення тих чи інших творчих процесів.

Постановка питання про синергетичні засади творчості пов’язана з питанням про причини, з яких взагалі виникла проблема синергетичного підходу до явищ, які традиційно закріплювалися за філософськими, психологічними, соціальними та іншими підходами. Пояснення необхідно шукати у тому, що інформаційна епоха значно ускладнює здійснення опису та інтерпретації об’єктів наукового дослідження в межах партикулярної науки.

В цілому, можна визначити такі основні причини, які стали підставою для пошуку методологічної альтернативи: становлення постнекласичної раціональності; міждисциплінарність; криза традиційних парадигмальних підходів до побудови науки; інформаційні трансформації. Розуміння того, на якій стадії самоорганізації перебуває спільнота, надає можливість створення стратегії поведінки в ній, особливо для визначення спрямування управляючих впливів. Синергетика надає інструмент не лише для інтерпретації творчості, а й для її моделювання та управління нею.

Можна зазначити, що в умовах інфосоціуму найбільш значимі трансформації відбуваються в науці, вони мають специфічну людинувимірну основу: руйнується традиційний образ вченого – інформаційна переважаність витісняє образ науковця, який самотужки

здійснює відкриття, опираючись винятково на власні знання, паралельно зростає роль колективного фактора.

Стає зрозумілим, що синергетичні виміри науки у нелінійному світі, а також її існування й повноцінне функціонування можливе лише в руслі взаємно орієнтованих дій. Відтак проводиться пошук наукового формату, який створить умови для відповідного типу дослідження.

У цьому сенсі синергетика розглядається як інструмент наукового дослідження. Синергетика виявляє системи, які здатні до самоорганізації. Для цього вона формує власний інструментарій, за допомогою якого можна описати низку феноменів, що не проявляються в межах однієї науки.

Синергетика є способом подолати дискурсивний плюралізм, який, за словами З. Баумана, викликаний занепадом традиційних інститутів і «філософій» [2], проте також відсутністю «монополії на сенс» (А. Турен). Постановання «індивідуалізованого суспільства», таким чином, породжує новий спосіб функціонування особистості.

Синергетика у дослідженні творчого процесу має власні переваги та недоліки. До перших належить розробка специфічного синергетичного інструментарію для дослідження творчого процесу (прикладом можуть слугувати дослідження Р. Браже): в його межах розглядається творчий процес та принципи універсального еволюціонізму; зростання ентропії в ізольованій системі; принципи самоорганізованої критичності, а також синергетичні моделі механізмів творчості. Недоліком же є редукціонізм: конструюються нові ідеальні об'єкти та стратегії пізнання, при цьому відбувається редукція основних смислів цих явищ до побудованих конструкцій.

Отже, творчість може бути досліджена з точки зору наявного набору можливостей у точці біфуркації. Наприклад, розвиток задатків, здібностей, обдарованості може відбутися або не відбуватися в залежності від того, чи наявні атрактори, які дають відповідні можливості. Їх наявність (відповідно до трансдисциплінарного статусу синергетики) може бути підрахована кількісно, через наявність комунікативних спільнот, в яких творчість визнано якісна, а також через вияв статусу цих спільнот. Дослідження саме комунікативних спільнот доцільне на тій підставі, що в них виникають найбільш сприятливі умови для здійснення розвитку відповідних здібностей особистості (наприклад, наукова творчість сьогодні практично не відбувається поза межами комунікативної парадигми, яка і являє собою спільноту науковців, що досягли консенсусів стосовно способу здійснення наукового дослідження). На підставі чого можна з'ясувати, чи формують такі спіль-

ноти певну цілісність, яку можна було б охарактеризувати як креативне суспільство (тобто – чи досягнув інфосоціум рівня креативного суспільства).

Саме визначення вказаних характеристик може стати приводом для впровадження «менеджменту творчості», яке можливе на підставі «розуміння того, на якій стадії самоорганізації перебуває суспільство, надзвичайно важливе для створення стратегії поведінки в ньому і, особливо, для визначення спрямування управляючих впливів» [9]. Відтак, синергетика надає інструмент не лише для інтерпретації творчості, а й для її моделювання та управління нею. При цьому долається принципова неможливість управління індивідуальною творчістю (не можна запланувати винахід, відкриття, новачію). Адже якщо система здатна до самоорганізації, в ній повинні формуватися можливості для процесу, який за наявності таких можливостей відбуватиметься самостійно.

6.2. Антропологічні виміри управління в дослідженні творчих процесів

Зосередження філософського мислення на темі управління є відображенням трьох реципрокних процесів, характерних для сучасного суспільства. Перший – це констатоване дослідженнями в галузях економіки та менеджменту зростання соціальної ролі інтелектуальної праці та інтелектуального капіталу, що призводить до перерозподілу влади та благ і до конструювання уявлень про основоположну роль управління людськими ресурсами в економіці. Філософсько-економічні розвідки вказаної теми супроводжуються як легітимачією проблем філософського осмислення менеджменту, зокрема управління людськими ресурсами, так і (з іншого боку) виникненням уявлень про кінець управління в темпорально осяжній перспективі. Другим процесом є вплив на індивідуальне буття людини інформаційних трансформацій, які формують новий тип світосприйняття, котрий ґрунтується на нових формах чуттєвого та інтелектуального досвіду людини, що пов'язано з процесами інформатизації, формування кіберпростору тощо. Поступова заміна машинних технологій на інтелектуальні постає критерієм інфосоціуму, який перебуває у процесі становлення. Його трансформації впливають на формування образу дійсності, який змінює візуальні, аудіальні та кінестазійні способи отримання інформації. На інституційному рівні це виражається

у третьому процесі – антропологізації більшості сучасних наукових ідеацій. Їх суб’єктоцентризм породжений індивідуалізацією суспільства, поширенням когнітивних та гуманітарних технологій в усіх сферах життєдіяльності, а також розривом в індивідуальному та соціальному вимірах буття людини, де другий надає аскриптивні настанови першому (тобто низка самовизначень індивіда приписується йому соціальними спільнотами). Зазначені процеси вказують на інтелектуально нову ситуацію, в якій конструюється філософський простір осмислення соціальних феноменів.

Проблематизуючи спільні дослідницькі простори філософії та менеджменту, П. Козловскі стверджує: «Існує напруженість між особистим світом приватних взаємин і безособовим світом організації. Існує також необхідність утримування особистісних елементів в безособових організаціях, які повинні мати елемент життєвого світу у своїх взаємодіях. Ціллю філософії менеджменту є примирення елементів життєсвіту (Lebenswelt) в організації з її раціональною структурою та її духом раціональності, а також – надання раціональності світу особистих взаємин, не як колонізації організації або життєвого світу один одним, але визнаючи їх властивість бути взаємодоповнювальними» [24, С. 17–18]. Таким чином, німецький мислитель актуалізує проблему інтеграції індивідуального та соціального в управлінській та організаційній діяльності, звертаючись до однієї з дискурсивних філософських проблем сьогодення. Згадувана П. Козловскі раціональна структура управлінської діяльності виражається в запрограмованості та стандартизованості праці менеджера, де його вольова діяльність не завжди береться до уваги, а управління постає безсуб’єктивним. Разом з тим, як стверджує О. Туголуков, «управління людським індивідом суттєво не відрізняється від його соціалізації, а соціалізація – від “народження в мову” (символічний світ)» [21]. Але те, що індивідуальність є продуктом соціалізації, все ж не виключає того, що «форма нашої соціальності, як і форма суспільства, в якому ми живемо, в свою чергу, залежить від того, як ставиться і вирішується завдання “індивідуалізації”» [2, С. 181]. Тому проблему особистості в межах управлінської та організаційної діяльності повинна поставати у широкому сенсі у контексті особливостей умов існування соціального простору особистості, а в ширшому сенсі – у контексті усього її життєсвіту.

Сучасні наукові дискурси інтродуктивно відображають проблему розриву особистісного та соціального вимірів людського буття. Управління, яке є феноменальною основою менеджменту як науки,

повинне виступати біосоціальним явищем, в якому оприявлюється проблема особистості, що пов'язано з індивідуалізацією соціального буття. Власного загострення дана проблема здобуває у зв'язку з поставанням «індивідуалізованого суспільства» (З. Бауман). Індивід в межах міжособистісних інтеракцій здобуває власну ідентичність через дистанціювання (від самого себе), і саме те, що його самість є принципово соціальною структурою, уможливило відчуття власної унікальності, без якого він ризикує сформуванню хибну, кризову ідентичність. Як стверджує З. Бауман, «індивідуалізація» полягає в перетворенні людської ідентичності з «даності» в «завдання» і в наділенні діючих осіб відповідальністю як за вирішення цього завдання, так і за наслідки (включаючи побічні ефекти) виконання ними їхніх ролей; інакше кажучи, вона полягає у встановленні автономії індивіда *de jure* (хоча й не обов'язково *de facto*)» [2, С. 181]. Проте індивідуалізація має й більш глобальні виміри. Процеси позбавлення індивідом абстрактності (що є суттєвою настановою сучасних соціальних дискурсів) призводять до розриву соціальних зв'язків. Отже, індивідуалізація соціального життя впливає з розпаду ідеї суспільства, зумовленого відсутністю в ньому метасоціальних принципів, які б забезпечували його інтеграцію. «Єдність соціального життя більше не впливає з ідеї суспільства, – стверджує А. Турен. – Навпаки, те, що називають суспільством, відтепер розглядається як сукупність правил, звичаїв і привілеїв, проти яких повсякчасно мають бути спрямовані творчі індивідуальні й колективні зусилля» [22, С. 17].

Таким чином, запроваджуються докорінні зміни, які за завжди наявної невизначеності майбутнього все ж виразно окреслюють образ людини-особистості як центральної проблеми економічних, філософських, соціальних дискурсів сучасності. Відтак можна констатувати новий антропологічний поворот у системі знань, який є найбільш глибоким гуманістичним досягненням сьогодення.

Індивідуалізація суспільства зумовлює переоцінку традиційних моделей цілісності інтегрованих у суспільство спільнот, що спонукає до констатації неоднозначності базових соціальних вимірів проблеми управління. Традиційну позицію виражає О. Туголуков: «організація та управління можуть бути ефективними тільки в тому випадку, коли вони початково окреслені в соціально-символічному устрої суспільства. Образ світу (“світогляд” в його безпосередньому сенсі) виступає як особливого роду універсальна смислоутворююча модель» [21]. Проте сучасні реалії відображають «занепад соціального», що відображається у неможливості віднайдення у суспільстві моделі, яка

претендувала б на універсальність. Так, А. Турен, констатуючи кризу ідеї суспільства та занепад віри в інтеріоризований процес модернізації, стверджує: «жоден дієвець тут не може розглядатися як носій “справжньої” раціональності: кожен з них захищає конкретні інтереси й підкоряється груповим ідентифікаціям, що відповідають як захисним, так і наступальним стратегіям» [22, С. 16], що, на думку мислителя, уприсутнює єдиний тип реальності – зміну. Зміни зумовлюють ціннісні конфлікти, які стають атрибутом суспільного життя. Вони починають виражатися в конфліктах інтересів, самих соціальних дій, приводячи в рух могутні соціальні організми, центром яких є людина. «Розкол суб'єкта з науково об'єктивованою природою не проходить без наслідків для самосвідомості суспільства, котре стало світським» [23, С. 24]. Основною специфікою сучасного способу мислення порівняно з попереднім тепер стає перехід від ratio до ego, від забезпеченої чіткими пізнавальними методологіями стабільності зовнішніх моральних ідеалів, які раніше гарантувалися розумом, до полісемантичності й принципової відкритості для постійного творення нових смислів. У такій ситуації, в якій через ірраціональне відбувається розрив, аструктурованість, фрагментарність, суттєвою і очевидно є необхідність віднайти координати, які забезпечили б узгодження потреби в гармонійній єдності людини з умовами суперечливих буттєвих колізій, викликаних відсутністю стійких аксіологічних орієнтирів. А їх відсутність демонструє той факт, що тенденцією сучасного соціуму виступає додання гетерогенізації.

Таким чином, індивідуалізоване суспільство несе в собі загрози, які, зрештою, у своїй сукупності постають у багатьох сферах соціального життя: економіка починає характеризуватися як «політична економія невизначеності» (З. Бауман), цілісність замінюється на фрагментарність, а наука перетворюється зі стрижневої структури на «ризому» (Ж. Дельоз). На думку З. Баумана, «суспільства, що колись боролися за те, щоб їх світ став прозорим, не піддавався небезпекам, був позбавленим сюрпризів, тепер виявляють, що їх можливості цілком залежні від мінливих і непередбачуваних таємничих сил, таких, як світові фінанси і біржі, і змушені безпомічно спостерігати, як скорочується ринок праці, зростає злиденність, деградують ґрунти, зникають ліси, підвищується вміст вуглекислого газу в атмосфері і наближається глобальне потепління» [2, С. 67]. Тотальна втрата контролю призводить до «паралічу політичної волі, до втрати віри в те, що колективним чином можна досягнути чогось суттєвого, а солідарні дії здатні внести рішучі зміни в стан людських справ» [2, С. 67]. Все це зумовлює зане-

пад сподівань на соціальну уніфікацію, отже, втрату «монополії на сенс» (А. Турен), усунення цінності всезагальних концепцій та настанов на індивідуалізацію людини, яка опиняється перед надмірно динамічними суспільними трансформаціями.

Вказані перетворення відображаються і в класичному полі управлінської діяльності – в економіці, де нині не існує провідної настанови на виявлення єдиного стрижневого уніфікованого розуміння глобальних процесів, які ставлять сучасних дослідників у інтелектуально нову ситуацію. Буття сучасного суспільства в цілому все частіше розглядається в економічному та управлінському вимірах. Останнє оприявлюється в понятійних та рефлексивних неспівмірностях, наявність яких описується як відсутність єдиного методологічного інструментарію, який би достовірно інтерпретував процеси сучасної світової економіки. Як вказує П. Друкер, від застосування класичних економічних методик наслідки кризи сучасної економіки лише поглиблюються: «Економістам і розробникам економічних моделей було б краще взагалі не користуватися жодною економічною теорією, ніж підганяти під свої висновки ту, яка у них є, тобто теорію “міжнародної економіки” – старовинний музейний експонат, що з’явився ще в часи Адама Сміта. Ця теорія неперевірена, але, на жаль, стосується тільки доіндустріальної економіки» [10, С. 137]. Прикладом, який ілюструє відсутність достовірного парадигмального понятійного апарату для опису трансформаційних процесів глобальної ойкумени є, зокрема, множина визначень економіки з позиції її потенційних пріоритетів: «наступна економіка (Next Economy) – економіка, яка прийде на зміну нинішній; нова економіка (New Economy) – економіка, що відрізняється від нинішньої, або економіка, що ґрунтується на інноваціях; високотехнологічна економіка (Hi-Tech Gift Economy) – економіка, що формується науково-технічним прогресом; цифрова економіка (Digital Economy) – економіка, що ґрунтується на електронних комп’ютерних технологіях; економіка знань (Knowledge Based Economy) – економіка, що ґрунтується на знаннях; економіка послуг (Service Economy) – економіка, в якій переважає сфера надання послуг; економіка уваги (Attention Economy) – економіка з високою ціною відповідальності; віртуальна економіка (Virtual Economy) – економіка, що ґрунтується на віртуальних зв’язках; мережева економіка (Network Economy) – економіка, що ґрунтується на мережевих, горизонтальних зв’язках між економічними суб’єктами» [7, С. 9].

Проте, на думку А. Гриценка, у даному спектрі понять можна виявити своєрідну характеристику майбутнього суспільства: «це

суспільство, засноване на виробництві і споживанні інформаційних товарів і послуг; його виробничу основу складають високотехнологічні засоби виробництва, які контролюються комп'ютерними технологіями; значної ваги здобуває сфера послуг, а отже, зростає міра взаємодії людей один з одним; значно зростає ступінь віртуалізації виробничих соціальних зв'язків, внаслідок чого створюються передумови для залучення широких мас населення в процеси прийняття рішень, сфера безпосереднього спілкування людей розширяється до глобальних масштабів; колосальний рівень технічної потужності людини обумовлює високий ступінь відповідальності за рішення, які приймаються; в організації економіки центр тяжіння переноситься з вертикально сформованих ієрархічних структур на горизонтальні мережеві зв'язки» [7, С. 9–10]. У вказаних характеристиках нескладно виявити, що орієнтація на людину є спільним знаменником усіх сучасних економічних детермінацій. Людина позбувається ролі гвинтика в гігантській виробничій машині (такими словами виражалася екзистенційна стурбованість становищем людини в індустріальну епоху). Відкритість сучасних мережевих структур робить людину рівноправним учасником будь-яких комунікативних спільнот, в яких вона здатна проявити власну компетентність (комунікативну та когнітивну) і креативність. Отже, комунікація стає важливою пов'язувальною ланкою економічних процесів, а людина – «інформаційним вузлом» (М. Кастельс), або – індивідуалізованим центром економічних взаємодій. Дана інтерпретація становища людини не вирішує проблеми особистісного розвитку в межах значимих соціальних спільнот, проте вказує на нові соціальні умови управлінської діяльності – управляти доводиться не завжди групами, а й індивідами, особистостями. У такій ситуації змінюються стандарти щодо мотиваційної та інших функцій менеджменту. Класичні підходи починають критикуватися як надмірно деіндивідуалізовані. Так, В. Кутирьов критикує надмірну функціональність управлінських процесів, в яких виникає спрямованість на «постлюдське управління»: нині «модель безлюдного автоматизованого заводу виходить за межі місця-будівлі і функціонує як детериторієзована система. У замкненому кібернетичному контурі необхідність суб'єктного втручання є виразом недосконалості обраної схеми. Ідеалом управління стає його відсутність» [15, С. 277]. «Відсутністю управління» дослідник називає управлінську ситуацію, в якій управлінський процес відбувається поза врахуванням ролі і місця особистості в ньому. І це суперечить основним настановам індивідуалізованого суспільства, в якому роль людського фак-

тора у будь-якій діяльності розглядається як пріоритет першого порядку.

Таким чином, антропологічний вимір філософії управління виникає з її прагнення до осмислення соціальних феноменів в умовах виникнення простору, який можна назвати «постсоціальним». Як заявляє А. Турен, «три великих тенденції нашого часу – перемога інструментальності, що перетворилася на стратегічну дію, відступ у царину приватного життя і екологічна глобалізація проблем, піднятих технологією – разом утворюють постсоціальне поле, в якому власне соціальні стосунки до самого себе і до природи постають відокремленими один від одного» [22, С. 75]. Дані умови змушують філософію управління шукати нові умови для утворення певної інтеграції соціальних об'єктів власного дослідження, при цьому множина наявних підстав для такої інтеграції утворює низку різнорідних акцентів у спробі спільнот самовизначитися. Відтак виникають нові соціальні детермінації, зумовлені підвищеною увагою до людських ресурсів та формуванням настанови на розвиток інтелекту та на креативність. Ці елементи сприяють «зміні соціальної структури суспільства, більш високому рівню управління, більш раціональному використанню ресурсів, пов'язаних з цими факторами, новими можливостями у виробництві, споживанні і зниженні витрат ресурсів на випуск продукції та послуг» [16]. Інформація та управління постають у тісній взаємозалежності. Інформація перетворюється на глобальний, в принципі невиснажний ресурс людства, яке вступило в нову епоху розвитку цивілізації – епоху інтенсивного освоєння цього інформаційного ресурсу і «нечуваних можливостей» феномена управління [1, С. 8]. Відтак, постає «суспільство інтелекту», в якому «володіння інформацією досить важливе для соціальних систем, соціальних груп та індивідів, але більші переваги отримують ті суб'єкти, які продукують інтелектуальні потоки і керують ними» [19, С. 47], – зазначає О. Михайлова.

Отже, індивідуалізоване «суспільство інтелекту» переоцінює як роль управління, так і його способи, технології та механізми. «Архімед якось сказав: “Дайте мені точку опори, і я переверну Землю”, – міркує М. Маклюєн. – Сьогодні він ткнув би пальцем у наші електричні засоби комунікації і сказав би: я спиравтимусь на ваші очі, вуха, нерви і мозок, і світ буде обертатися в будь-якому ритмі і на будь-який лад, як тільки я забажаю» [17, С. 81]. Проте інформаційні способи впливу не тотожні управлінським впливам. У креативно орієнтованому індивідуалізованому суспільстві діяльність в сфері менеджменту ускладнена множиною інформаційних потоків та наявністю мережевої

структури спільнот, в яких нині лише починає здійснюватися ієрархізація інформаційного кшталту. Проблема інформаційних впливів в межах управлінської діяльності кидає такі ж виклики сучасній людині, як і сама ця діяльність. Вони пов'язані із загрозою втрати контролю над розвитком людини. Новий антропологічний поворот, спричинений зростанням актуальності креативної та інноваційної діяльності, перебуває під ризиком занепаду. «Безсуб'єктне автоматичне пост(не)управління» – такий термін вживає В. Кутирьов, виражаючи занепокоєння втрати управлінням антропологічних складових [15, С. 277]. Відтак пошук найбільш відповідних форм управління, які б орієнтувалися на інтелектуальну особистість – актуальна тема філософських роздумів.

Таким чином, становлення творчої особистості є важливим пріоритетом антропоцентричних розвідок сьогодення. Провідним контекстом процесів інфосоціуму є становлення «креативного суспільства», яке створює найбільш сприятливі умови для реалізації творчої особистості. Серед наукових інструментів, які могли б ефективно описати дані процеси в їх цілісності, синергетика, завдяки своїй трансдисциплінарності, забезпечує суттєві перспективи насамперед для впровадження «менеджменту творчості», який дає змогу моделювати такі системи управління, за яких були б створені найбільш сприятливі умови для становлення і розвитку обдарованості.

Література

1. *Абдеев Р. Ф.* Философия информационной цивилизации [Текст] / Р. Ф. Абдеев. – М.: «ВЛАДОС», 1994. – 187 с.
2. *Бауман З.* Индивидуализированное общество [Текст] / З. Бауман. – М.: Логос, 2005. – 390 с.
3. *Браже Р.* Синергетика и творчество: Учеб. пособ. / Р. Браже. – Ульяновск: УлГТУ, 2002. – 204 с.
4. *Буданов В.* Методология и принципы синергетики / В. Буданов // Філософія освіти. – 2006. – № 1 (3). – С. 143–172.
5. *Гальчинський А. С.* Економічна методологія. Логіка оновлення: Курс лекцій / А. С. Гальчинський. – К.: «АДЕФ-Україна», 2010. – 572 с.
6. *Гидденс Э.* Последствия современности / Э. Гидденс. – М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2011. – 352 с.
7. *Гриценко А. А.* Предисловие. Взгляд в информационно-сетевое будущее общества [Текст] / А. А. Гриценко // Социально-

экономические проблемы информационного общества: Монография. – Вып. 2. – Сумы: Университетская книга, 2010. – С. 8–10.

8. *Дацук А. А.* Исследование тенденций креативной экономики в России и за рубежом / А. А. Дацук // Проблемы и перспективы развития инновационно-креативной экономики. Электронная конференция. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://econference.ru/blog/conf06/176.html>.

9. *Добронравова И.* Динамический социум как среда социальной самоорганизации / И. Добронравова, Л. Финкель. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/Dobr-Finkel/socchas.htm>.

10. *Друкер П.* Эпоха разрыва: ориентиры для нашего меняющегося общества / П. Друкер. – М.: ООО «И. Д. Вильямс», 2007. – 336 с.

11. *Заковоротная М. В.* О философских проблемах управления социальными системами: состояние вопроса и перспективы / М. В. Заковоротная // Синергетика и проблемы теории управления. – М.: ФИЗМАТЛИТ, 2004. – С. 465–495.

12. *Журавлев В. А.* Креативное общество, креативная экономика и инновации / В. А. Журавлев // Проблемы и перспективы развития инновационно-креативной экономики. Электронная конференция. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://econference.ru/blog/conf06/175.html>.

13. *Карьер Ж.-К.* Не надейтесь избавиться от книг / Ж.-К. Карьер, У. Эко. – СПб.: Symposium, 2010. – 336 с.

14. *Кастельс М.* Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / М. Кастельс. – Екатеринбург: У-Фактория (при участии издательства Гуманитарного университета), 2004. – 328 с.

15. *Кутырев В. А.* О конце управления в XXI веке / В. А. Кутырев // Философия хозяйства. Альманах центра общественных наук и экономического факультета МГУ. – 2004. – № 4 (34). – С. 275–278.

16. *Лукиных Т. Н.* Информационные революции и их роль в изменении общества / Т. Н. Лукиных, Г. В. Можаяева // Открытый междисциплинарный электронный журнал «Гуманитарная информатика». – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://huminf.tsu.ru/e-jurnal/magazine/3/luk_moz.htm.

17. *Маклюэн М.* Понимание медиа: Внешние расширения человека [Текст] / М. Маклюэн. – М.: Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. – 464 с.

18. *Мельник Л. Г.* Шаги к информационному обществу (вместо введения) [Текст] / Л. Г. Мельник, М. В. Брюханов // Социально-экономические проблемы информационного общества: Монография. – Вып. 2. – Сумы: Университетская книга, 2010. – С. 11–17.

19. *Михайлева Е. Г.* Интеллектуальная элита в матрице современных цивилизационных изменений [Текст]: Монография / Е. Г. Михайлева. – Х.: Изд-во НУА, 2007. – 576 с.

20. *Мнеян М. Г.* Инновационный вызов времени / М. Г. Мнеян. – М.: Издюдом «Сумма технологий», 2002. – 195 с.

21. *Туголуков О. В.* Антропология социальной организации и управления (К постановке проблемы) / О. В. Туголуков. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://credonew.ru/content/view/465/30/>.

22. *Турен А.* Повернення дієвця [Текст] / А. Турен. – К.: Альтерпрес, 2003. – 320 с.

23. *Хабермас Ю.* Способны ли сложносоставные общества к формированию разумной идентичности? [Текст] / Ю. Хабермас // В поисках национальной идентичности. Философские и политические статьи. – Донецк: Донбасс, 1999. – С. 5–41.

24. *Koslowski P.* Elements of a Philosophy of Management and Organization [Text] / P. Koslowski. – Berlin: Springer, 2010. – 212 p.

Розділ 7

КРЕАТИВНІ ВИМІРИ «ПОРЯДКУ» І «ХАОСУ» В ПАРАМЕТРАХ КУЛЬТУРИ

Трансформації сучасності у напрямі «пост» супроводжуються розпадом «розумного порядку» соціальної системи на множинність різноспрямованих потоків. У минулому система конституювалась за рахунок зведення емпіричної багатоманітності до певної єдності. Саме раціональність виступала гомогенізуючим началом. Натомість, вже доба Постмодерну постулює принципову неможливість зведення різних сил і потоків соціального існування до єдиної основи.

Через зазначене вище відбувається розпорошення елементів колись цілісного світу людини. Відтепер він постає не стільки у вигляді деякої впорядкованої єдності, скільки у вигляді *різони*. Важливою характеристикою нового способу існування людини є постійно зростаюча швидкість соціально-культурних, економічних і політичних трансформацій. Тому будь-які сталі елементи *різони* є лише тимчасовими зонами стабільності. Зрозуміло, що подібна ситуація зумовлює актуалізацію співвідношення «порядку» і «хаосу» в людському існуванні.

Занурення «життєвого світу» людини у «космохаос» спричиняє відродження уявлень про світ як простір насилля. В такому випадку творчість починає трактуватися як один з його моментів, як «продуктивне руйнування». Розгортання креативних сил індивіда в умовах постіндустріальної економіки призводить до тотальної деконструкції

усіх фундаментальних засад соціального існування. Невизначеність, хаос, безлад, ризик виступають продуктами творчої діяльності «розкутого Прометея» (Г. Йонас). Тому важливо дослідити, яких форм в сучасних умовах набуває творча діяльність особистості, і які загрози та перспективи вона здатна створити.

7.1. Можливості творчості у складному світі

В умовах соціально-економічних трансформацій, що постійно прискорюються, проблематизуються можливості людини впорядковувати власне існування. Її життєвий простір давно вже не містить знайомих орієнтирів, які можуть вказати «правильний» шлях. У минулому людина обирала варіанти життєвих стратегій на основі невеликої кількості можливостей, які їй могло запропонувати традиційне суспільство. Циклічність пов'язаної з землеробством діяльності породжувала ритуал і традицію, які поглинали ризик, невизначеність і хаос. У попередні епохи невизначеності було не менше, а скоріш більше, ніж нині. Проте рятівна стіна традицій відмежовувала порядок від хаосу, і шляхом їх чіткого маркування вона визначала місце кожного з них. Хаос був відділений і приборканий порядком, тому людина мала можливість визначати напрям і мету життєвої стратегії. Вона мала справу з «гармонізованим» хаосом, тобто таким, що пульсував під оболонкою космосу. Навіть коли ця оболонка руйнувалась, людина знала, що це лише тимчасове відхилення від космічної гармонії, яка обов'язково буде відновлена. У підтриманні подібного світосприйняття вагому роль відігравав опредметнений у ритуалі досвід минулого.

Наразі ми позбавлені цього досвіду. Частково внаслідок його неадекватності в сучасних умовах, а частково внаслідок його дискредитації та втрати довіри до традиції як такої. Для попередніх епох *минуле* визначало *теперішнє* та *майбутнє*. Людина була скута ланцюгом минулого, але одночасно і захищена змістовною традицією, яка містила в собі опредметнені способи самоздійснення. Інакше, як через досвід минулих поколінь, індивід і не міг долучитися до них. Індивідуальна свобода була обмеженою не стільки в результаті зовнішнього примусу, скільки іманентною обмеженістю людського існування. Тобто людина була «неготовою» до особистісної свободи. Тому мета діяльності в нормальних умовах задавалась ззовні, а індивідуу залишалось лише старанно слідувати своєму «покликанню». Зануре-

ність у рід забезпечувала людині впорядкованість навколишнього світу шляхом перетворення його на «велику родину». Варто зазначити, що паралельно впорядкуванню зовнішнього світу відбувається впорядкування внутрішнього світу. Якщо хаос назовні розгортається у *космос*, то хаос в середині – у *мікрокосмос*.

Незважаючи на повільні темпи розвитку, традиційне суспільство містить в собі *творчість*, проте воно спрямовує його на зміцнення власних підвалин. Саме тому в більшості випадків традиція спрямовує погляд соціуму в минуле, а не у майбутнє (наприклад, в межах міфологічного світогляду орієнтир соціального поступу розташований у минулому). Творча активність тут спрямована на відтворення еталону, який розкривається у міфі про Золотий Вік. Саме тому творчість розуміється як долучення до визначеного в минулому ідеалу, вона не руйнує, а навпаки – зміцнює наявний порядок. Навіть утопія, яка бере свій початок у творах Платона, конструює свій світ, черпаючи матеріал в уявленнях про минуле ідеальне суспільство.

Очевидно, що сучасність здійснюється у спробах стати чимось інакшим, ніж обумовлене традицією відтворення минулого у теперішньому. Вона розпочинається саме як відмова від традиції, її знищення, розрив з тією реальністю, яку репрезентує традиція. Ж. Люотар писав: «Сьогодні ми підозрюємо, що цей “розрив” – не стільки спосіб перевершити минуле, скільки спосіб його забути і придушити, тобто повторити» [12, С. 106]. Витіснене минуле несподівано повертається до нас попри всі намагання втекти у майбутнє. Звідси наполегливе клонування префіксу *пост-*: модерн, пост-модерн, пост-пост-модерн. Цей процес відтворення, повторення одного і того ж свідчить про нездатність вийти за межі «сучасності».

Проте потуги минулого вже не захищають нас від хаосу і від пов'язаної з ним невизначеності. Йдеться про те, що наш час не лише втратив довіру до минулого, ми так само вже не довіряємо майбутньому. В ситуації постійного відтворення «спустошеного теперішнього» втрачається як минуле, так і майбутнє. Наслідком подібного соціального стану є відсутність у ньому чіткої мети людського існування, яка б надавала смисл творчій активності особистості. Поряд із раціоналізованою індивідуальною активністю розгортається ірраціональний хаос як відображення відсутності універсального контексту для людського існування. *Часткова раціональність протистойть ірраціональності цілого*. Подібна ситуація виникає як наслідок домінування такої цілеспрямованості, котра позбавлена цілі. Парадоксальним чином підвищення раціоналізації соціальної системи супроводжується

втратаю осмисленості оточуючого людину світу. Руйнується зв'язок окремих речей у єдність світу, роз'єднаних дій у виправданість особистісної долі, різноманітних думок, вражень, уявлень і бажань у суб'єкту ідентичність.

У даному контексті важливо усвідомлювати взаємозв'язок між властивими добі Модерну ідеями *прогресу* і *творчої сутності людини*. Перша слугувала спрямовуючим орієнтиром індивідуального самовизначення: людина здійснювалась як *творець історії*. До того ж творити вона повинна була, відкидаючи традицію, з самої себе, тобто з *нічого*. Зворотною стороною креативного потенціалу ідеї прогресу є деструктивне відношення до «зв'язку часів». Новий час заперечує свій взаємозв'язок з попередньою історією людства, він бореться з нею, намагаючись подолати її. Власне, лише з себе він і розпочинає історію, протиставляючи її міфологічній епосі. Самоізоляція модерного соціуму є відображенням атомізованого існування новоєвропейського індивіда. Соціум, який починає історію з самого себе, виявляється позбавленим «живої традиції», індивід, який протистоїть суспільству, виявляється позбавленим небайдужої причетності до спільної смислової реальності людського буття. У такому випадку творчість уявляється як відштовхування, відособлення, руйнування, а не з'єднання, співпричетність, наслідування. У творчій активності досягається реалізація автономії суб'єкта, котра мислиться як свобода від зовнішнього примусу. Проте досягнення свободи завдяки руйнуванню традиції обумовлює несвідому залежність від неї, що міститься всередині прагнення до нового. «Той, хто, покладаючись на об'єктивність своїх методів і заперечуючи свою власну історичну обумовленість, вважає себе вільним від забобонів, той відчуває на собі могутність цих забобонів, пануючих над ним без жодного контролю з його боку, подібно деякій *vis a tergo*» [4, С. 424]. «Неусвідомлена традиція» вражає всі починання людини, незважаючи на її прагнення. Творення нового обертається відтворенням у інноваційній формі традиційного змісту. «Нове» ще до свого народження заражується вірусом «традиції». Тривалість подібної новизни починає вимірюватись миттєвостями. Поступово ті цілі людської діяльності, що визначались ідеєю прогресу, перетворюються на традицію і тим самим втрачають свою легітимність.

Руйнування гранднаративів у ХХ ст. було нічим іншим як руйнуванням тих смислів-цілей, котрі були домінуючими для Нового часу. Необхідно підкреслити, що «ціль» – це одне з основних понять, яке визначає «порядок у будь-яких формах динамічного світу людини. Ціль не допускає множинності. Тільки одна-єдина ціль здатна впо-

рядкувати безлад. Як тільки ціль множитьсЯ або постійно змінюється, рух стає хаотичним» [14, С. 7–8]. Отже, руйнування цілей, які здатні мобілізувати багатоманітність людського життя у єдиному осмисленому прагненні, спричиняє небачене раніше розширення меж хаосу та безладу.

Ситуація обтяжується ще й тим, що колишня рятівна традиція в сучасних динамічних умовах стає тягарем, який збільшує міру руйнування і насилля в людських стосунках. У минулому людина була позитивно залежною від традиції, нині, не дивлячись на всі спроби емансипації, вона продовжує залежати від неї, але ця залежність набуває негативного характеру. Традиція, яка не захищає людину від оточуючого її хаосу, перетворюється на ще одне джерело його відтворення. Вона перетворюється на *традиціоналізм*. З точки зору К. Мангейма, традиціоналізм виникає як реакція на трансформації суспільства. «Індивіди, які не вписались в нові соціальні структури, мимоволі ідеалізують минуле, вбачаючи у ньому втілення своїх ностальгічних мрій» [15, С. 157]. Традиціоналізм є одночасно джерелом хаотизації соціального існування та його наслідком. Він виступає своєрідною формою еміграції з теперішнього, відтворенням міфу про Золотий вік, але все це відбувається поза здатністю бути співпричетним до живої спадщини. Тому сучасний традиціоналізм позбавлений органічної єдності та нездатний протистояти динаміці соціального розвитку.

Отже, проблематизація питання традиції автоматично спричиняє його актуалізацію. Подібне трапляється тоді, коли відбувається руйнування смислового горизонту людського існування. Коли безцільне нагромадження результатів креативної діяльності стикається з пропорційним збільшенням безглуздості оточуючого людину світу, світ як цілісність зникає внаслідок розчинення універсальної смислової єдності тих речей і процесів, які його наповнюють. Таким чином, традиція «вигадується» як спроба впорядкування оточуючого безладу, як спроба захиститися від некерованої навали «порожньої» новизни.

В добу Модерну творчість проникає у реальність разом із хаосом як можливість нового буття. Втім, необхідно наголосити, що хаос дотичний не лише до процесу народження нового, але й до руйнування «старого», а значить він потенційно містить в собі можливість *насилля*. Тому доля творчості виявляється тісно пов'язаною з насиллям і руйнуванням, а створення нового – з руйнуванням старого. У межах такого розуміння хаос зазвичай починає ототожнюватись з *ірраціональними* чинниками, а в соціальному ракурсі – з *анархією* і *невизначеністю*.

Нині подібні уявлення відроджуються під егідою синергетичного підходу. Наприклад, згідно з точкою зору С. П. Курдюмова, синергетика дозволяє зрозуміти «руйнування як креативний принцип, а “пристрасть до руйнування” як творчу пристрасть, про що писав М. Бакунін» [10, С. 65]. У результаті такої трансформації ідей засновників анархізму творчість уявляється процесом *звільнення від минулого*, завдяки чому передбачається, що нове народжується лише на уламках старого. У цьому виражається негативна залежність сучасності від минулого, нездатність звільнитися від нього. «Той, хто втікає, ще не вільний, тому що у своїй втечі він все ще обумовлюється тим, від чого втікає» [5, С. 233], – зазначав з цього приводу Г. Гегель.

Акцентуація хаотичної природи творчості є відлунням «культу розуму» з його претензією бути універсальною силою, котра організовує та впорядковує світ. У межах такого «розумного порядку» творчість виступає підпорядкованим моментом людського існування. Їй надається службовий характер. Незважаючи на безліч спроб, Новий час так і не зміг ідентифікувати креативне начало як інобуття розуму. Достатньо згадати з цього приводу невизначеність І. Канта стосовно ролі *розсудку* і *продуктивної уяви* в процесі пізнання, внаслідок чого творчість, інтуїція, уява підпадають під підозру в ірраціональності. Одночасно передбачається, що розум не має меж, тобто немає нічого, що може бути принципово чужорідним йому. Тому творчість протистоїть дискурсивному мисленню, привноситься в нього ззовні. Поряд із цим, І. Кант не заперечує можливість існування «інтуїтивного розсудку». «Ми можемо помислити такий розсудок, котрий, в силу того, що він не є дискурсивним, подібно до нашого, але інтуїтивний, прямує від синтетично загального (знання цілого як такого) до часткового, тобто від цілого до частин...» [9, С. 248]. Щоправда, «інтуїтивний розсудок» виявляється властивим не людському, а «божественному інтелекту», тобто є зовнішнім по відношенню до людини.

Необхідно зазначити, що суспільство Модерну конституюється на основі ринкової економіки. Домінуючим типом раціональності в цьому просторі виступає «дискурсивний розсудок». Даний тип мислення розгортається в умовах громадянського суспільства та є вираженням взаємодії індивідів, котрі виступають як приватні особи, метою яких є задоволення власного інтересу. Головною ціллю їхньої діяльності виявляється власне самоствердження. На думку Г. Гегеля, систему громадянського суспільства можна розглядати «як *державу нужди і розсудку*» [6, С. 228]. Потреба у задоволенні своєї нужди за допомогою «інструментального» розсудку є засновком панування здорового

глузду, який виключає творчість як зайвий, надлишковий та ризикований елемент.

У добу Модерну відбувається остаточне формування індивідуалізму. Відособлений індивід (суб'єкт) розглядає навколишній світ (об'єкт) як простір власного самоздійснення. Світ втрачає власну суб'єктність і перетворюється на простір опредметненої нужди. Творчість допускається у цей простір саме як засіб розширення влади індивіда над світом. Якщо «дискурсивний розсудок» впорядковує і маніпулює вже сталим, то творчість дозволяє втілитися новим способам задоволення безмежної нужди. Варто наголосити, що подібне самоздійснення відбувається за рахунок домінування захоплення і використання, а не наслідування та саморозвитку.

Порядок, заснований на формально-логічній раціональності, супроводжується прихованим насиллям і безладом. Саме революційний вибух підносить цей тип раціональності до рівня пануючого принципу. *Боротьба, анархія і свобода* виступають засновниками порядку. Життя в цілому постає нічим іншим як переходом хаосу у порядок і навпаки. Згідно з цією логікою «боротьба – це життя» [11, С. 48], а *безлад є життєдайною силою*. Натомість, порядок уявляється статичним, догматичним і репресивним началом, котре пригноблює життя. Зрозуміло, що творчість в такому контексті пов'язується з хаосом, а з порядком – репродуктивна діяльність. Як писав ще у другій половині XIX ст. П. А. Кропоткін, безлад «це – повстання думки напередодні революції; це – руйнування забобон, що освячені статичністю попередніх століть; це – поява цілого потоку нових ідей та сміливих відкриттів; це – рішення найтяжчих, найскладніших наукових завдань, якими супроводжується будь-яке революційне пробудження» [11, С. 61]. Нині ми можемо бачити відродження ідеалів «революційного світогляду» у різних галузях соціально-гуманітарної думки.

В епоху Просвітництва остаточно утверджується думка про те, що дійсна творчість можлива лише на основі руйнування. Нагадаємо, що самотворення доби Модерну відбувалося саме як руйнування середньовічної спадщини, відмови від властивих їй забобонів. Зрозуміло, що цей процес не міг відбуватись поза актуалізацією дискурсу сили і насилля. Тому, наприклад, цілком логічною в цей час виглядає впевненість К. Маркса у тому, що революційне насилля є «повивальною бабкою будь-якого старого суспільства, коли воно вагітне новим» [18, С. 695]. У межах Нового часу *боротьба, безлад, конкуренція* постають джерелами народження «сучасного». Соціальна система доби

Модерну формується в межах хаосу і насилля. «Розум» модерну постає на ірраціональних засадах, суспільний мир – на основі війни. Саме громадянське суспільство лише на поверхні утворює простір порядку, однак всередині нього постійно точиться жорстока боротьба (конкуренція). Тут «дискурсивний розсудок» отримує виправдання у застосуванні, нехай і обмеженого правом, але все-таки насилля. Відбувається сакралізація сил.

У зв'язку з наведеним вище варто зазначити, що абсолютизація впорядковуючого начала, яким на той час виступав розум, була обумовлена потужністю ірраціональних, хаотичних сил всередині модерну. Розум, так само як і порядок, – це лише один, зовнішній полюс новоєвропейської культури.

Новий час народжується як час нечуваних до того можливостей самореалізації людини. Його творчий потенціал розгортається на руїнах родового ладу. Насилля тут розуміється як природна необхідність, як продуктивне руйнування. Саме через свою причетність до креативної діяльності насилля отримує виправдання. Воно розуміється як засіб для досягнення благої мети. Проте, як свідчить історія, насилля може бути не лише «революційним» (творчим руйнуванням), воно не менш ефективно слугує засобом стабілізації та догматизації. Так, наприклад, слідом за буржуазними революціями та соціальним безладом наступає період інституалізації анархічних настроїв і зростання ролі держави, яка, як відомо, є концентрацією легального насилля, котре спрямовується на впорядкування та організацію стихійних соціальних потоків. Збільшення міри суспільного порядку в епоху Просвітництва відбувається за рахунок винайдення і застосування різноманітних форм насилля. Натомість стародавній родовий устрій ніколи не знав такої кількості інститутів насилля, яка виникла в добу Модерну. На нашу думку, причиною збільшення ролі сили та насилля є руйнування традиційних форм людського співіснування. «Повстання індивіда», що відбувається, є часом його дисциплінування, тобто винайденням нових, прихованих форм здійснення влади над ним. Але ця «дисциплінарна влада», за словами М. Фуко, у своїх найменших проявах, «на капілярному рівні, там, де вона безпосередньо дотична до індивідів, ... є фізичною, і тим самим насильницькою» [26, С. 28].

Те, що породжує соціально-культурні трансформації або занурює людину в невизначеність хаосу, з часом може поставати основою порядку та визначеності. Креативність підриває існуючий стан речей і, навпаки, може бути тим розчином, який скріплює його ще сильніше. Так само і розум може виступати потужним джерелом критики та са-

мокритики наявного соціального стану. Однак він може трансформуватися і в засіб апології даного порядку. Необхідно зазначити, що подібна переорієнтація розуму, тобто переведення його з режиму *розвитку* в режим *статики*, не може відбуватися без суттєвих трансформацій сутності самого розуму. Свого часу Й. Фіхте визначав «бездіяльну» силу, що зберігає створене продуктивною уявою, як *розсудок*. У такому контексті він постає здатністю зупиняти вільну плинність уяви. «Це – здатність, у якій отримує стабільність (*besteht*) мінливе, у якій воно ... нібито зупиняється. Розсудок є розсудок тільки тому, що у ньому будь-що закріплюється, і все, що закріплюється, закріплюється тільки у розсудку ...» [24, С. 228]. Отже, розум, який зупиняється, який витісняє з себе мінливість творчого начала, перетворюється на сховище готових результатів роботи продуктивної уяви. Як зазначає Й. Фіхте, такий тип раціональності є вторинним: «ніщо не може проникнути в розсудок інакше, ніж за допомогою сили уяви» [24, С. 405]. Розсудок сам не творить реальність, цією прерогативою володіє продуктивна уява.

Те ж саме стосується і насилля – воно супроводжує як «чуттєвий», «творчий хаос», так і «розсудковий порядок». Проте воно не самодостатнє, воно завжди є засобом досягнення зовнішньої мети. Одночасно насилля – це явна сторона людської активності, яка приховує неявну. Активність насилля відображає творче безсилля, пустоту та неспроможність досягнути цілісності. Формально-логічний порядок потребує анархічного безладу й одночасно ненавидить його. Потребує його як своє продовження і ненавидить, вбачаючи у ньому власне відзеркалення.

Зазначимо, що для модерної свідомості все, що пов'язано з безладом, витісняється на узбіччя цивілізації. Порядок мислиться як «царство розуму», яке надає універсальні, упорядковуючі життя максими, в той час як насильство розташовується виключно на «території» хаосу. Внаслідок зазначеного виявляється, що розумний порядок протиставляється безладу, який постає сферою насилля та руйнування. Безлад уявляється позбавленим «голосу розуму». Якщо мова є засобом саморепрезентації людини розумної, то «насильство німе» [16, С. 100]. Внаслідок подібної ситуації відбувається своєрідне розмежування: ті, хто володіють «голосом розуму», опиняються на боці *цивілізації*, ті ж, хто залишаються на боці *варварства*, проголошуються прибічниками «безголосого насильства». За допомогою такого розподілу на «своїх» і «чужих» здійснюється *замовчування* насилля, проте аж ніяк не усунення його. Наслідком такого витіснення виявляється

нездатність модерну усвідомити те, що насилля і хаос іманентні йому. Тому в творчості модерн визнає лише свій продуктивний вимір, але не помічає тих наслідків, котрі супроводжують цілеспрямоване проектування «цивілізованого» суспільства. Постмодерн йде ще далі, він розробляє креативні, «безболісні» способи споживання насильства. Через творчість відбувається естетизація болі та жорстокості. Звідси прагнення надати дійсності вигляду несерйозної гри, а насильству – віртуального характеру.

Інституалізація революційних рухів трансформує неприховане фізичне насилля в *неявну, дисциплінарну* форму, однак воно не зникає назавжди, а лише набуває іншого вигляду. Висловлюючись інакше, породжений «творчим руйнуванням» хаос не витісняється порядком, а продовжує існувати всередині нього. Хаос лише набуває *форми* порядку, постійно погрожуючи зруйнувати її. Тому неможна бачити у новітній історії переможну ходу виключно порядку і розуму. Якщо припустити, що громадянський порядок – це продовжена іншими засобами боротьба, тоді стає можливим уявити, яке напруження приховується під оболонкою раціонального впорядкування. З точки зору М. Фуко, в Новий час виникає впевненість у тому, що політичний порядок постає не як результат припинення війни всіх проти всіх. Суспільство, закон, держава «втілюють в собі немовби стан перемир'я. ... Закон – не спосіб перемир'я, адже у присутності закону війна продовжує лютувати всередині всіх, навіть найвпорядкованіших механізмів влади. Саме війна є рушійним стимулом інститутів і порядку: навіть найменші прояви миру породжені війною. Інакше кажучи, необхідно розкрити в мирі присутність війни: війна – шифр миру. Таким чином, ми всі знаходимось у стані війни по відношенню один до одного; фронт війни постійно пронизує все суспільство. ... Немає нікого, хто залишався б нейтральним. Мимоволі кожен є противником іншого. Структура суспільства виявляється бінарною» [25, С. 67–68], – писав з цього приводу вчений.

Новий час не відкидає хаос, а розташовує його поряд з «царством розуму». У межах подібного дуалізму вони уявляються розірваними та протиставленими одне одному. Коли порядок прагне викоринити з себе безлад, він породжує його як свою, нехай і небажану (тобто несвідому), протилежність. Так, цивілізація, котра охоплює всі сфери суспільного існування контролем і організацією, несподівано для себе зіштовхується з некерованим безладом, який виникає всередині неї. Варварство виявляється зворотним боком цивілізації. За «світлом розуму» слідує його тінь – хаос. І кожен з них не впізнає у своїй протилежності власне відображення.

Наслідком подібного дуалізму постає відсутність у межах порядку, а значить і розуму, на якому він ґрунтується, джерела розвитку. Порядок уявляється як дещо незмінне, або, іншими словами, як кількісна трансформація тієї самої якості. Тоді прогрес – це не поява якісно інших форм людського співіснування, а безмежне розширення меж тієї форми, яка в Новий час проголосила себе втіленням розумного порядку. Але якщо такий порядок в собі не містить джерела розвитку, тоді креативна здатність змінюватись виступає чимось зовнішнім по відношенню до нього. Тому творчість протиставляється раціональності та опиняється на боці ірраціонального начала, хаосу. *Розсудок тут організовує та зберігає наявне, творчість – народжує нове.* Цілком логічно, що це народження нового поєднується з руйнуванням старого, адже без насилля неможливо подолати опір наявного стану речей, який не допускає розгортання нового.

Проте «розумний порядок», котрий витісняє з себе хаос як джерело творчості, насправді ґрунтується *нерефлексивним* розумом, тобто таким розумом, який не усвідомлює об'єктивні засади власної діяльності, а діє *несвідомо*. Так само несвідомо діє «дискурсивний розсудок», коли витісняє насилля як дещо зовнішнє по відношенню до себе. Поза визнанням властивого «інструментальній раціональності» насилля, розум залишається «сліпим», а значить і безсилим контролювати «ірраціональні» сили в самому собі. На думку Ж. Батая, визнання притаманності насилля людському існуванню пов'язане саме з досягненням самосвідомості. Сучасній людині це необхідно «для того, щоб обмежити сферу впливу руйнівних засобів, прагнути до того, до чого цілком прагне вона, а саме: мати у своєму розпорядженні ці засоби, якщо вона відчуває в цьому потребу, використовуючи їх, проте, надалі в межах, визначених самосвідомістю, і рішуче відмовлятися від них в тій мірі, в якій вона втрачає здатність їх витримувати» [16, С. 101].

Отже, свідомість, яка не усвідомлює наявності в собі хаотичного начала, втрачає здатність *контролювати* його. Вона підпадає під владу «чаруючого» хаосу, і тим самим перетворюється на заручника власних «засобів», які внаслідок цього підміняють собою мету аж до повного її заперечення. Але без «цілі», як ми вже знаємо, немає порядку, і хаос ніколи не досягає оформленості. Так «розумний порядок», позбавлений рефлексивної самосвідомості, перетворюється на власну протилежність – безлад, в якому насилля чиниться спочатку в ім'я розуму, а потім вже як самоціль, як «продуктивне руйнування».

«Нерефлексивний порядок» припускає хаос як своє продовження. Висловлюючись інакше, він уявляє хаос і безлад як «недосконалий порядок», тобто такий порядок, який в результаті недосконалості людського мислення і діяльності був спотворений. Але в дійсності таке впорядкування соціально-культурного простору виявляється залежним від творчого хаосу, воно потребує його для свого подальшого існування. Отже, важливо наголосити, що «пристрасть до руйнування» *санкціонується самим «розумним порядком»*.

Доба Модерну для свого ефективного розвитку потребує *кризи*, причому особливо гостро дана тенденція проявляється в економіці. Як відомо, порушення рівноваги тут виступає джерелом подальшого розвитку. Зазначимо, що причиною руйнування рівноваги є саме творча активність. Суб'єктом творчого руйнування постає підприємець, який у пошуках нових джерел збагачення безжалісно знищує старі, неефективні форми накопичення капіталу. Саме він, його безмежна нужда постає причиною постійного прискорення трансформацій. Як відомо, функціонування сучасної економіки залежить від того, наскільки швидко речі в нашому світі будуть виникати та зникати. Якраз у цьому полягає сенс інноваційного розвитку – він розхитує стабільність системи заради прибутку. Ірраціональна раціональність «економічної людини» породжує постійні зміни в соціально-економічній системі, що в зрештою призводить до її занурення у простір динамічного хаосу. На думку Ж. Дельоза, останній може бути визначеним як «прискорений рух, де все тільки і встигає бути “початком кінця”» [8, С. 51]. У такому випадку втрачається можливість бачити у строкатій множинності єдине. Але одночасно втрачається можливість виявити різницю, визначеність речей. Тому унеможлиблюється відношення між однією визначеністю та іншою – усе «стирається» у суцільне мерехтіння величезною швидкістю виникнення і зникнення. Звідси постає можливість трактувати хаос як порядок, всередині якого трансформації набули величезної швидкості. З точки зору статички він містить у собі безліч можливостей, але в контексті динаміки всі вони зливаються у невиразну пустку.

Отже, хаос постає як «пустка, але не небуття, а віртуальність, яка містить в собі всі можливі частки і яка приймає всі можливі форми, котрі, ледве виникнувши, миттєво щезають, без консистенцій і референцій, без наслідків» [8, С. 135], – писали Ф. Гваттарі та Ж. Дельоз. Ця пустота захоплює також смислові обрії людського існування. Економічна потужність сучасного соціуму через постійне прискорення «хаотизує» світ. Разом із тим, «хаотизації», тобто невиразності, неви-

значеності піддаються соціальні зв'язки між людьми, які все частіше опосередковуються насиллям і примусом.

Необхідно зазначити, що на нашу думку, насилля є ознакою *формалізації людських відносин*, руйнування живої безпосередності соціальних зв'язків. Йдеться про те, що насилля лише тоді виявляється затребуваним, коли людина намагається досягнути своєї мети *не завдяки іншій людині, а всупереч їй, за її рахунок*. Так само, творчість постає насиллям, коли мета діяльності здійснюється не завдяки об'єктивному смислу світу, а *всупереч* йому. Нав'язування часткових, абстрактних, «мертвих», беззмистовних форм завжди породжує насилля. Тому нужда, яка породжується нестачею, пустотою, ніколи не досягає дійсних форм творчості. Адже вона вбачає у світі простір власної реалізації, власного самоствердження. Але стверджується тут не свобода індивіда, а лише те, що дозволяється пануючими принципами емпіричного існування. Наявне сприймається як абсолютна межа, за яку неможливо і непотрібно виходити. Іншими словами, людина, намагаючись перетворити світ на матеріал для маніпуляції, нерелексивно (не творчо) стверджується в межах існуючих «цінностей». Вони є зовнішніми та байдужими для неї. Тому її активність завжди є спробою звільнитися від їх обмежувачого впливу, а увесь ціннісний універсум виступає величезною сукупністю репресивних інституцій. Внаслідок цього потаємним бажанням подібного нерелексивного самоствердження є відсутність усіх цінностей і норм, тобто єдиним бажанням постає *сваволя*. У межах даних міркувань стає зрозуміло, що інша людина в горизонті сваволі є ще одним обмеженням, над яким індивід, який самостверджується, прагне здобути перевагу. Натомість у творчості самоствердження особистості є безмежним і боротьба тут є боротьбою з власною обмеженістю. Сама творчість є процесом, а не даністю, саме тому безглуздо намагатись вимірювати творчість виключно з точки зору результату.

Творчість завжди звернена до іншої людини, вона має адресата, і тому є діалогічною. Пошук повноти, з якої походить будь-яке творче діяння, потребує іншого як співтворця, як того, хто здатен розпредметити задум творця, і через це продовжити процес творчості, підтримати у витворі життя. Звідси розкривається значення минулого для дійсної творчості. Так, наприклад, відсутність живого зв'язку з минулим може компенсуватися завдяки різним типам традиціоналізму. Однак таке звернення до минулого від початку вражене утилітарним інтересом, що обумовлює нездатність надати традиції сучасного звучання.

«Сили, які тримаються за те, що нічого вже не утримує, які наполягають на продовженні звичного, стають тим більше беззмисловними (тобто насиллям), чим більше вичерпаним є їх зміст, вони – беззмисловні сили – займають місце своїх “мертвих богів”. Чим більше спустошені “вірування”, від імені яких діють беззмисловні сили – не важливо, “західні” або “східні”, – тим сильніше вони закликають повернутися до традиції, і тим агресивнішим є їх фундаменталізм. Несуть вони з собою тільки власну пустку і кінець вже без будь-якого початку» [2, С. 7].

Таким чином, порядок, який встановлюється за допомогою насилля, є лише частковим порядком, формальним порядком, котрий втратив здатність розвиватися. Так само і «творча діяльність», у якій домінують руйнування і насилля, постає лише формальною творчістю (створенням нового), насправді ж така діяльність є лише засобом для задоволення часткових інтересів. Дійсна творчість не руйнує старий порядок, а долає його, тобто долучає до нового цілого. Таким чином, «старий порядок» не зникає повністю, він зберігає своє існування, проте не як ціле, а як частина в межах нового цілого. Висловлюючись іншими словами, він вступає у діалог з іншими режимами порядку. Розуміння творчості як руйнування старого, як розчищення місця для нового є однобічним і абстрактним. Воно відтворює лінійну логіку, властиву ідеї прогресу XIX ст., де *традиція* (старе) повинна бути знищена саме для того, щоб на її уламках постала *сучасність* (нове).

Широко розповсюджене визначення творчості як породження нового є наслідком властивого Просвітництву культу безперервної модернізації. Новизна тут постає нав'язливою ідеєю усіх сфер соціального існування. «Сама ідея сучасності сильно пов'язана з принципом, згідно з яким можливо і необхідно долати традицію і встановлювати деякий абсолютно новий спосіб життя і мислення» [12, С. 106]. Причому швидкість модернізації корелюється зі швидкістю зростання кількості речей, які підлягають забуттю, та досягає в наш час небачених розмірів. Потреба у постійному прискоренні обумовлена потребою імітувати трансформації в перспективі загрози провалу в хаос. Культ прогресу крізь екзистенційну оптику є втечею від *ніщо*. Абстрактний порядок приречений втікати від хаосу завдяки спрямованості у майбутнє, проте саме тому теперішнє втрачає самоцінність і виявляється у владі *ніщо*. Теперішнє стає вагомим лише завдяки постійному руху в майбутнє. Лише там воно набуває смислу і значення. Відбувається те, що Г. Люббе назвав «скороченням теперішнього» [13].

Насправді, новоєвропейська «сучасність» визнає прогрес як відторнення одного і того ж самого. Однак подібна система для того, щоб залишатись стабільною, повинна постійно прискорювати власне самооновлення. Як наслідок, відбувається «скорочення теперішнього», що обертається своїм логічним фіналом – «кінцем історії» (Ф. Фукуяма). Великий вибух творчої енергії досягає в кінці ХХ ст. своєї межі, і настає «творча ентропія». Новий час починається з *революції*, а завершується *інноваціями*. В іншому ракурсі ця тенденція спрямована від спроби свідомого самовизначення новоєвропейського індивіда до пасивної всемогутності «мовчазної більшості» (Ж. Бодріяр). Саме тому актуальним нині є застереження Х. Арндт: «можна уявити, що Новий час, який почався такою небаченою і небачено багатобіччою активізацією всіх людських здібностей і діяльностей, завершиться в кінцевому рахунку найстатичнішою, найстерильнішою пасивністю, яку будь-коли знала історія» [1, С. 402].

Необхідно розуміти, що хаос є джерелом не лише творчих можливостей, але й причиною *пасивності*. В ситуації відсутності мети та смислу людської діяльності зникає внутрішня мотивація так само, як в ситуації повної емансипації усіх сфер соціального існування настає повна апатія. Людина опиняється в стані байдужості стосовно тієї безлічі можливостей, які нібито відкриває перед нею сучасність. Пасивність і апатія обумовлені неможливістю дійсно творчої активності та репресивною необхідністю обирати. Обмеженість перспективи людського існування ситуацією вибору вже свідчить про те, що творчий вчинок є незатребуваним. Важливіше вміти діяти відповідно до існуючих правил, ніж змінювати їх. Вибір стосується тих форм існування, котрі вже здійснилися і перебувають у повсякденному існуванні як даність. Тим більше, вибір не є універсальним. Насправді, він завжди обмежений багатьма параметрами наявної ситуації. Індивід може обирати лише в їх межах. Формальне збільшення варіантів вибору зіштовхується з цією соціокультурною обмеженістю людини. Зайві можливості не збільшують міру свободи, а навпаки – знищують її взагалі. Це відбувається, коли ми внаслідок рівнозначності кожного варіанта потрапляємо у стан неможливості вибрати один, і настає *apatія*, тобто *байдужість*. Тоді людина перестає робити вибір, але замість неї це робить *хтось* або *щось* інше.

Проте в сучасному світі відбувається постійне збільшення різноманітних можливостей людського самоздійснення при швидкому руйнуванні будь-яких критеріїв вибору. Сутнісна універсальність людини набуває майже матеріального вигляду, однак скористатися нею

стає все важче і важче. Так, народжений «розумним порядком» процес модернізації перетворює свою коліску на простір «динамічного хаосу», тим самим руйнуючи її.

Культура «відкриває» хаос набагато раніше, ніж це робить природознавство. Синергетику даремно вважають першовідкривачем хаосу, він завжди супроводжував людство, ще з часів первісної міфології. Логіка розвитку соціуму в ХІХ–ХХ ст. невинно втілювала хаос у повсякденне існування людини. У боротьбі хаосу з порядком перевага опиняється на боці першого. Як діагностував в кінці ХІХ ст. Ф. Ніцше, культура – це тоненька шкірка яблука над розпеченим хаосом. Можна стверджувати, що нині оболонка «розумного порядку» виявилась знищеною. Ускладнення людського життя призводить до нездатності охопити його єдиним осмислюючим поглядом. У множинності подій губиться їхній генетичний зв'язок. Подібна ситуація не може не впливати на способи самореалізації людини. Сучасні трансформації сприйняття світу обумовлені трансформаціями розуміння сутності людини. Спочатку була зруйнована цілісність *людського* світу, а вже потім цей процес перекинувся на сферу *природи*. Хаос, іманентний людині, стає хаосом природи. Однак наразі він переважно усвідомлюється лише на боці останньої: людина не впізнає у зовнішньому безладі відображення свого внутрішнього стану.

Звернення до хаосу, невизначеності, безладу – це сучасний спосіб відтворення втраченої цілісності. Якщо у Новому часі людське існування уявляється як розумно впорядкований простір, то вже у кінці ХІХ ст. – як ірраціональний хаос. Для модерну людина постає раціональним діячем, який здатний самочинно перетворювати навколишній світ і самого себе. Для постсучасності людина – це осереддя безладу і випадковості. Вона не може впоратись ані з навколишнім світом, ані з самою собою. Цілісність світу вибухнула хаосом назовні і всередину. Причиною цього вибуху є постійне зростання «концентрації інновацій» соціально-економічної системи. Всупереч П. Ж. Прудону, нині порядок породжує анархію, яка оголошує колишнє джерело науки, прогресу й організації – розум – перепоною на шляху пізнання і прогресу. «Без “хаосу”, – зазначає П. Фейєрабенд, – немає пізнання. Без частой відмови від розуму немає прогресу» [23, С. 322]. Однак проблема у тому, що творче начало у цьому «космохаосі» продовжує залишатись *випадковістю*. Натомість питання, що залишається відкритим, полягає у тому, як перетворити його на *норму* людського існування.

7.2. Перспективи самовизначення людини в ситуаціях невизначеності

У контексті різноманітних «смертей» та «кінців», проголошених представниками соціально-гуманітарної думки, виникає питання про можливість трансформацій сучасного світу та про суб'єкта цих трансформацій. Посткласичне розуміння людини не передбачає наявність у неї здатності породжувати будь-які істотні зрушення у соціальному бутті. Навпаки, людині відмовляється в можливості бути творчою особистістю. За подібним бажанням вбачають утопічну ілюзію класичної філософії. У результаті переходу від класичної самочинної особистості до породженого дискурсивними практиками індивіда відбувається перехід від суб'єктного способу буття до об'єктного існування. Якщо першому була притаманна здатність до самовизначеності, то другий виявляється цілком детермінованим ззовні різноманітними надіндивідуальними «структурами». У такому випадку перед людиною вже не постає питання про перетворення оточуючої її дійсності, примноження та розширення універсальних способів людського буття. Сама універсальність підпадає під підозру як джерело тоталітаризму, на її місце приходить спеціалізація, основним завданням якої виступає збереження здатності декодування та інвентаризації загальнолюдського досвіду минулого. В таких умовах відбувається руйнування засад освіти як простору здійснення універсальних здібностей людини.

Подібна ситуація стосується не лише «зовнішнього», але і «внутрішнього» виміру людського існування. Творчий суб'єкт репрезентував себе як господаря власної долі, котрий має можливість творити не лише оточуючий світ, але й за допомогою розумної волі перетворювати способи власної діяльності. Він, подібно Деміургу, творив світ і самого себе. Сама ідея «*homo sapiens*» ґрунтується на уявленнях, котрі сформувались в межах модерну. Однією з важливих її складових є принцип суб'єктивності, котрий був конституюючим для цього соціально-культурного простору. Новий час – це час виходу із стану «неповноліття», яке визначається як нездатність користуватись своїм розсудком без керівництва з боку іншого. Таким чином, «повноліття» людства пов'язується із здатністю самостійно мислити та самостійно діяти. Зрозуміло, що перехід від пасивного, репродуктивного і механічного відображення сталих форм минулого досвіду до самостійного їх відновлення та трансформації є творчим процесом. Окрім свободи та відважності користуватись власним розумом, відзначених

І. Кантом як необхідних умов переходу до повноліття, необхідною є творча діяльність як дійсно людський спосіб існування. «Продуктивна уява» є тією основою, на якій проростає розумна (а значить і вільна) воля, поза «продуктивною уявою» воля перетворюється на сваволлю, яка своїм зворотним боком має конформізм і догматизм.

З точки зору Г. Гегеля, в основі модерну міститься саме принцип суб'єктивності. «Принцип нового світу є взагалі свобода суб'єктивності» [6, С. 45]. Як зазначає філософ, суб'єкт може бути вільним, лише якщо він є «в собі і для себе», тобто є рефлексивним. Проте рефлексія, що розуміється як самосвідомість, не є споглядалною. Адже самосвідомість передбачає не лише правильне відображення того, що є, а і усвідомлення *поняття* того, що є. У випадку з індивідуальною самосвідомістю це означає відповідність нашого буття своєму поняттю. Отже, людину можна вважати вільною («повнолітньою») у тому випадку, якщо через рефлексивність вона реалізує у власному бутті ідею людини. Саме це і є здійсненням свободи в наявному існуванні та одночасно самопізнанням власної «ідеї». Завдяки творчості свобода суб'єкта стає дійсною.

Важливо, що в класичній філософській традиції світ і людина не протистояли один одному, а навпаки – доповнювали одне одного. У зв'язку з цим світ у творчій діяльності не просто трансформується відповідно до випадкового бажання індивіда, він доповнюється, являється у своїй неприхованості. Людина у творчому акті «проговорює» не стільки себе, скільки сам світ. Самовираження трактується одночасно як виявлення світу. Так, наприклад, Г. Гегель вважав завданням філософії подолання дуалізму «субстанції» та «суб'єкта». Він досягнув поставленої мети шляхом перетворення субстанції на суб'єкт, завдяки цьому вона отримує атрибут саморозвитку [5]. Джерело та призначення творчості у такому разі дотичне надіндивідуальному началу, що дозволяє подолати обмеженість та партикуляризм індивідуальної *сваволі*. Дійсний смисл творчості розуміється як діяльне самоздійснення абсолюту посередництвом людини.

Звідси таке важливе для розуміння творчості розрізнення *сваволі* та *свободи*. Остання мислилась як подих світу, котрий отримує голос за допомогою того, хто творить. Однак недетермінованість, утаємниченість свободи не означає свавілля. Вона – позитивна творча потуга, а не негативна сваволя (негативна свобода). В інакшому випадку вона є беззмисловою, пустою свободою. Ідеал творчості – розкриття не однобічності та частковості індивідуальної точки зору, а всезагальної повноти світу. Тобто класичний ідеал творчості долає «дурну унікаль-

ність» емпіричного ego, його беззмістовне та свавільне існування. Він культивує здатність сприймати світ крізь погляд абсолюту («роду людського» або культури). У певному ракурсі класична культура – це практика «смерті». Вона – той простір, у якому «вмирає» емпіричне ego, і через цю «смерть» наявного «я» формується дійсний суб'єктивний спосіб буття, де кінець стає вмістилищем безкінечного. Таким чином індивід долучається до цілого культури.

Однак в сучасному світі визначеність цього цілого зникає внаслідок прискорення соціально-культурних трансформацій. Культура як цілісна єдність поступається місцем діалогу різних культур. У цьому полікультурному вимірі людина втрачає визначальну причетність виключно до однієї культурної практики. Для неї відкриті будь-які культурні зразки поведінки та самореалізації. Збільшення мобільності призводить до того, що за своє життя індивід може декілька разів змінити місця проживання і праці. Через це життєвий світ людини нині втрачає минулу стабільність і визначеність. Занурення соціальної системи у простір «космохаосу» загострює проблему *самоідентичності*. Величезні швидкості соціально-культурних трансформацій безпосередньо зачіпають становище людини. Швидкість та інновації розгортаються не лише на «зовні», вони вирують і «всередині» людини. Хаос втягує людину в поле свого тяжіння, що сприяє розпаду цілісності особистості на множинність мінливих ролей. Звідси відоме перетворення *індивіда*, який раніше уявлявся чимось неподільним і цілісним, на *дивіда* – децентровану, розірвану істоту. Людина не може зібрати у цілісність ні себе, ні світ. Становище людини обтяжується ще й тим, що у цьому процесі традиція і освіта перестають відігравати конструктивну роль. Тому нині як ніколи актуалізується завдання творчого конституювання власної ідентичності.

У сучасному світі проблема самоідентичності дрейфує у просторі публічності. «Децентрація» суб'єкта означає ніщо інше як його потрапляння у залежність від зовнішніх деперсоналізованих структур. Однак ми взаємодіємо не з безтілесними інстанціями, а з індивідами, які їх персоніфікують. Тому єдиним більш-менш достовірним критерієм людської самості виступають *«інші»*. Але і цей публічний горизонт є мінливим і плінним. Людина просто не встигає відшукати в «архівах пам'яті» або «проектах майбутнього» ідентичність. Наявна ситуація не є чимось даним, вона рухлива та невизначена. Взірці, які вона пропонує, змінюються разом з нею самою, через що у ситуації прискореного часу «інстанцією ідентичності виступає публічність, яка миттєво верифікується» [17, С. 296]. Ту роль, яку раніше повинна

була виконувати *екзистенція*, наразі виконує *публічність*, в межах якої «я існую, я є, але при цьому я є образ, уявне» [17, С. 296]. Це не публічність давньогрецької агори, у вузьких межах якої уможливленоється дійсна автентичність. Сучасна публічність – це гра *симулякрів*. Відповідно, та ідентичність, що конститується у цьому просторі, є *симулятивною ідентичністю*. Імперативом такої ситуації виступає наступне: індивід може і не досягти тотожності з самим собою, але він зобов'язаний удавати її.

У контексті даних міркувань самоідентичність виступає продуктом креативної гри. Але ця гра має відношення до випадкових, поверхневих вимірів людського існування, до параметру її *явленості*. У вирі мінливих подій тотожність людини з собою виявляється проблематичною, а головне – непотрібною. Ситуація «прискороного часу» вимагає несерйозного ставлення до образів власної самості. Людина створює їх як репрезентації ідентичності, що у будь-який момент можуть бути модифікованими. Сучасні інтерактивні технології надають величезні можливості для віртуалізації ідентичності. Яскравим прикладом є так звані соціальні мережі, де перед індивідом відкриваються безмежні можливості щодо створення різноманітних варіантів власного образу.

Необхідно зазначити, що конституювання власної ідентичності передбачає залученість у цей процес всієї цілісності особистості. Коли ж цілісність постає втраченим спогадом, тоді людина перетворюється на втілення хаосу. Дивід – це множинність без єдності, потік, котрий не спроможний самовизначитись. Але, як відомо, людина – не даність, а проект. Тобто вона – не статична фіксація наявного, а навпаки – динаміка самоподолання. Звідси мотиви екзистенціювання у М. Гадеггера або трансцендування у К. Ясперса. Таким чином, «взірець», згідно з яким відбувається самоототожнення, це не якийсь наявний стан. І це навіть не «взірець», швидше потрібно говорити про символ. Отже, цим символом виступає «досконала людина» (Новаліс), варіаціями якої є всі люди. Досвід цієї досконалості даний нам у культурі. Проблема самоідентичності є проблемою утримання себе у смисловому вимірі культурної практики. У такому ракурсі вона є способом відтворення символу «досконалої людини» в історії.

Важливо розуміти, що відсутність самототожності людини є наслідком відсутності *тотожності з іншими*. Зруйнована впродовж ХХ ст. впорядкованість соціального світу поступається місцем множинності випадкових соціальних зв'язків, що є, по суті, відображен-

ням фундаментальної *безридності* сучасної людини. Ми втрачаємо зв'язок з родом, який належить не стільки до етносу або нації, скільки до культури, яка є опредметненою людиною. І саме через це втрачається сутнісний зв'язок людини з самою собою. Коли констатують розпад космосу культури, то йдеться про розпад образу людини, символом якого вона є. Термін «колективна ідентичність» має неідеологічний сенс у тому випадку, якщо він репрезентує певний різновид *ейдосу* людини. Через це «індивідуальна ідентичність» та «колективна ідентичність» постають двома полюсами становлення людини як *персоніфікації культури*. Необхідно розуміти, що в культурі людина упізнає себе, а в культурній творчості вона творить власний образ.

Таким чином, творчий процес так само опосередковується *іншими*, як і у випадку креативної гри у просторі публічності, проте *інші* не вичерпуються зовнішнім колом емпіричного існування, вони проростають в особистості тим історичним контекстом, який дозволяє споглядати світ осмислено. Вони впорядковують динамічний безлад випадкових подій, речей, настроїв і бажань у космос культури.

Той факт, що у становленні «людського в людині» первинну роль відіграє спільне існування людини з іншими людьми, затьмарюється внаслідок характеру поширених в «атомізованому соціумі» стосунків між індивідами. Конкуренція – це розділення, протистояння, а значить і дистанціювання одного індивіда від іншого. У просторі такої взаємодії не відбувається формування особистісного начала. А там, де його немає, немає і креативності. Адже креативною може бути лише особистість. Або, висловлюючись іншими словами, лише особистість, яка здатна прийняти та утримати цей «дар», відстояти його всупереч тиску наявного соціуму.

Відчуження, дистанціювання можливе тільки від того, з чим колись була близькість. Віддалятися та відособлюватися може лише те, що раніше мало досвід цілого. Особистість є цілісним способом буття, вона цілісно присутня у способах свого буття. Важливо розуміти, що творчість є саме особистісним способом існування. Особистість втілюється у творчості. Однак творчості без особистості немає.

У творчості людина реалізується цілісно. Натомість, часткове існування – це наслідок травми, розколу. Так само і однобічний індивід є похідним від цілісного існування людини. Ми звикли у повсякденному існуванні мати справу з частиною, нею легше маніпулювати, і нам здається, що увесь світ складається з суми частин. Але у філософії було відомо ще давно, що ціле не дорівнює сумі частин, з яких

воно складається. Отже, частковий індивід – це вже результат тієї соціальної реальності, що сама є знівеченою. Не індивід передує людським стосункам, вони передують йому, необхідність у зверненні до іншого породжує людське в людині. І лише тоді народжена бути цілою людина здатна відрікатися від себе та робити основою своєї життєдіяльності частину.

Колись людина була дотичною до універсально-всезагального начала буття, і її творчість полягала у виявленні повноти універсального у власному житті, наповненні його універсальним змістом. Колись універсально-всезагальне для зручності мало ім'я: сім'я, Бог, держава, нація, особистість. Тепер ці імена зносилися, і під ними зіяють пустоти. Тому «творчість», з одного боку, перетворилася на пошук імен, мереживо спроб поіменувати *ніщо*, а з іншого боку, вона перетворилася на безкінечну гру, що не може завершитися, тому що людство не в змозі згадати, імена чого воно вигадує. Воно забуло своє власне ім'я. Буквально забуло себе. Ознакою цього нігілістичного процесу є метушливий пошук самоідентичності. Він свідчить про те, що разом із творчістю «неможливим» виявляється сам обдарований суб'єкт. З людиною відбуваються трансформації, які вона не в стані контролювати. У цій ситуації освіта виявляється у розпачі: вікові орієнтири її діяльності виявилися ґрунтовно розхитаними. Із проголошенням «неможливості творчості» перед освітою як ніколи гостро постає завдання утворити простір «розвитку самого способу розвитку», тобто зародження творчого способу існування. В інакшому випадку нетворче існування ризикує продукувати *знеособлену креативність*, результатом активності якої буде виключно руйнування, безлад і хаос.

Відтворюючи розсудкову логіку просвітництва, ми протиставляємо *хаос* і *порядок*. У такому випадку вони протистоять один одному і слідуєть один за одним. Весь світ постає боротьбою цих начал. Подібне світорозуміння є модифікованою реконструкцією язичницьких уявлень про дихотомічний світ вічної конфронтації двох начал, кожне з яких намагається домінувати у світі. Знеособлення стосунків між людьми, їх війна всіх проти всіх переноситься на всесвіт. Останній також постає ареною безперервної боротьби хаосу і порядку. У ситуації втрати універсального смислу інтерсуб'єктивних зв'язків всесвіт сприймається в контексті безладу та невизначеності. Саме тому нині акцентується домінуюча роль хаосу, випадку, невизначеності в процесі самоорганізації. Відповідно до такого світорозуміння людина втрачає статус творця. Їй залишається пристосовуватись до процесу само-

організації надіндивідуальних сил. Як наслідок – нівелюється ідея про *автономію людського духу*. Нагадаємо, що ціле в межах дохристиянської культури забезпечується за рахунок одиничного, через його розчинення в цілому. Проте такий стан речей був обумовлений принциповою нездатністю індивіда існувати у той час поза межами цілого. Так, наприклад, рід був тим цілим, що надавав єдину можливість вижити. Натомість сучасне неоязичництво розчиняє людину в деякому надіндивідуальному началі (нехай навіть «космохаосі») попри те, що вона сутнісно готова до відособлення. Людина зрікається своєї автономії на користь нового «єднання» з природою, але у цьому бажанні можна виявити «сліди новоязичницької гонитви за тотальністю» [7, С. 158].

У даному контексті варто зауважити, що сучасне єднання з природою відбувається через пошук «місця» людини у всесвіті. Так, наприклад, з точки зору Е. Морена «пізнати людину – значить перш за все визначити її місце у всесвіті, а не відірвати її від нього» [19, С. 44]. Однак необхідно наголосити, що топос людини визначається не лише через зануреність у всесвіт, не менш важливою є спроможність «піднятися» над ним. Поза цією фундаментальною здатністю людина приречена бути не у *всесвіті*, а у обмеженому її первинними потребами *середовищі*. Топос (соціальний простір) людини має безліч вимірів, які виходять далеко за межі всесвіту природознавства. Єднання людини та природи не повинне відбуватись шляхом редукції людини до біофізичного виміру. Людина єднається з природою не через утопічне повернення до природного стану, навпаки, єднання можливе на шляху подолання природи через її одухотворення. Дух, а не біофізіологія – ось «місце» людини. Але це таке місце, де можлива дійсна єдність багатоманітного, тобто справжня, жива цілісність. Натомість, будь-який дуалізм прирікає нас на розірваність і конфлікт між тими частинами, котрі його утворюють.

Втративши довіру до світу, людина намагається компенсувати втрачений зв'язок раціональним контролем і плануванням. Епоха Модерну, так само як і Постмодерну, починається з того, що індивід усвідомлює себе самотнім і відповідальним за власну долю суб'єктом. Це означає, що немає нікого, хто міг би турбуватися про нього. У такому ракурсі «сучасність» ХХІ ст. подібна до «сучасності» ХХ століття. Через це людина виявляється приреченою на *самовизначення*. Втім, шляхи останнього можуть бути діаметрально протилежними. Все залежить від того, *що особистість опредметнює в процесі самовизначення, який рівень буття вона виявляє через власне існування*.

Важливо розуміти, що культура не протистоїть природі, буттю, а є їх продовженням в інших модусах. Долаючи природу, культура продовжує її. Звідси, на думку К. А. Свасьяна, походить *природність творчості*: «людина не створює уявлення про речі (немає значення емпіричні або трансцендентальні), а дає речам висловитись через себе і висловити саме те, що «глухоніма» від природи речовина несла в собі як власну невпізнаність» [22, С. 231]. Таким чином, у творчості природа впізнає себе. Але так само і хаос шляхом творчості досягає можливості впізнати себе в оформленому порядку. Творчість – це єдність хаосу і порядку, тому сумнівною є доречність ототожнення творчості і хаосу. Вибір одного з них не вирішує проблеми. На нашу думку, більш адекватним є підхід І. Пригожина та І. Стенгерс, згідно з яким «ми повинні відшукати вузьку стежку, яка загубилась поміж двома концепціями, кожна з яких призводить до відчуження: концепція світу, що керується законами, котрі не залишають місця для інновацій і творення, і концепція, символом якої виступає Бог, котрий грає у кості, тобто концепцією абсурдного, аказуального світу, у якому нічого не можна зрозуміти» [20, С. 223].

У межах «синергетичного підходу» достатньо відчутним є пафос, що зближує його з *міфологічним* світоглядом. Обидва є *синкретичним* світоглядом, обидва сприймають світ як *плинний і алогічний* (випадковий), обидва не передбачають існування трансцендентного виміру так само, як і іманентного, що відображає «*вирівнювання*» світу, зникнення *ієрархічної* упорядкованості та перетворення його на *однорідний* простір. Як наслідок, відбувається девальвація значення закону для розуміння світобудови. Так само, як і міф, «синергетичний підхід» надає перевагу «креативному хаосу» над «сліпим» логосом.

Якщо будь-яка система здатна до саморозвитку, то зникає потреба в ідеї творця, абсолюту. Його місце займає знеособлений випадок («бог, який грає у кості»), а майбутнє виявляється непередбачуваним. У таких умовах у людини не залишається можливості творити світ, покладаючись на власний розум. Світ постає наповненим унікальними подіями, які породжуються в процесі самоорганізації. Підсумком цього є ситуація, у якій світ перестає мати потребу в людині. Тобто наразі ми знаходимось у знеособленому світі.

У цьому контексті актуальною є думка Ф. Гіренка, згідно з якою синергетичний спосіб мислення «не дуальний, і у цьому сенсі він формується поза раціональністю, яка орієнтована на дуальність. А це значить, що найбільш адекватним для синергетичної раціональності є

погляд розсіювання, тобто такий погляд, за допомогою якого ми бачимо одразу все ціле і його частини» [7, С. 156]. Наприклад, коли ми бачимо і дерево, і кожен листок дерева. Не можна зупинити безперервну плинність. Ось цей «ковзаючий погляд» і складає особливість синергетичного сприйняття світу. «Ковзаючий погляд» по тому, що залишилось від визначеності предметів, відбувається у термінах нереклексивної свідомості. Якщо припустити, що він відбувається у термінах рефлексивної свідомості, тоді ми з необхідністю наштовхнулися б на питання «*що*» є річчю. «Іншими словами, – вважає Ф. Гіренок, – синергетичний спосіб мислення не є когітальним. Адже рефлексія в даному випадку означає сфокусованість свідомості на самій собі» [7, С. 156–157].

Необхідно зазначити, що хаосу протистоїть не порядок, а «*інший*». Точніше, такий «*інший*», який є *небайдужим*. Не лише порядок, але і хаос перетворюється у космос життєвого світу не наодинці, а у небайдужій взаємодії однієї людини з іншими людьми. Дегуманізовані порядок і хаос захоплюють світ тоді, коли людина залишається наодинці, відірваною від небайдужої участі в людській спільноті. Індивід переймається насамперед власним існуванням. Проте ми не можемо віднайти себе через те, що не можемо віднайти інших. Тобто, зосередження сучасної людини на власному існуванні «приводить до втрати причетності до інших чи суспільства в цілому» [21, С. 7]. У такому ракурсі історичний поступ виступає процесом протиставлення індивідів в межах колективу і відповідно процесом протиставлення хаосу та порядку, кожен з яких втрачає співпричетність з життєвим світом людини.

Необхідно розуміти, що індивід не *віднаходить* ідентичність, так само сумнівним є те, що він *обирає* ідентичність. Більш вірогідним є припущення, відповідно до якого людина створює саму себе в контексті спілкування та взаємодії з іншими людьми. Спільнота репрезентує людину, яка в свою чергу віддзеркалює тло спільноти. Тотожність собі можлива як здатність бачити себе очима іншого, тобто себе як іншого, а іншого як себе.

Важливо, що така здатність відкривається в процесі творення культури. У даному контексті доречною є думка К. Свасьяна, згідно з якою культура – це «людина, *homo totus*, схоплена в усьому потенціалі осмислених здійснень; вона – культ (точніше, культивування) людського буття, болісна і довгострокова трансформація цього буття, від даності матеріалу до яскравої художньої форми» [22, С. 228]. Таким чином, культурна творчість реалізується не просто у готових речах, а насамперед у бутті людини. Джерелом будь-якої творчої активності

постає пошук людської автентичності. Неспроможність побачити у фрагментах культури людської подоби спричиняє її уподібнення потоку роз'єднаних уривків, тобто хаосу (варварство). Натомість, спроби культури приборкати безлад ідентифікуються як цивілізація (порядок). У кожному з них, фіксованому у своїй відокремленості, відбувається затухання потреби брати участь у спільному конституванні людського буття. Тоді творчість поступається місцем пристосуванню до надіндивідуальних структур.

Хаос, так само, як і порядок, здатен стерти одиничне у тотальність загального. Кожен з них може поставати фундаментом байдужого до розвитку особливого, тоталітарного начала. Хаос – тотальність ірраціонального. Порядок – тотальність розсудкового. Тоді їх «діалог» є мерехтінням масок репресивної тотальності, у якій розчиняється будь-яка відмінність.

Творчість відкриває світ поза крайнощами порядку (закону) і хаосу (випадку). Але це можливо в просторі життєво необхідних, універсальних форм взаємодії та звернень людей до інших і до самих себе. Ми припиняємо розриватися між детермінізмом порядку і сваволею хаосу, коли потрапляємо у *створений* нами простір небайдужих міжіндивідуальних стосунків. Саме в них відкривається той образ цілісності, який потім реалізується у взаємодії суспільства з природою.

Отже, розпочате Ф. Ніцше подолання класичної метафізики продовжується нині шляхом не просто знищення «метафізичних» цінностей, а їх підміною «новими» цінностями. Розум, порядок, раціональність, цілісність поступаються місцем інстинкту, хаосу, ірраціональності та відмінності. Важливу роль у цьому процесі відіграє синергетика, котра за допомогою «оновлених» термінів намагається віднайти нові засади для реставрації повноти людського існування. Справа у тому, що трансформації світосприйняття спричинені трансформаціями положення людини в світі. Спочатку була зруйнована цілісність *людського* світу, а вже потім цей процес перекинувся на сферу *природи*. Іншими словами, хаос, котрий став іманентним повсякденному існуванню людини, відображається хаотизацією природи. Однак нині хаос переважно усвідомлюється лише на боці останньої: людина не впізнає у зовнішньому безладі відображення свого внутрішнього стану.

Таким чином, звернення до хаосу, невизначеності, безладу – це сучасна спроба відтворення основ креативного самовизначення індивідів. Однак причина хаотизації життя міститься не стільки у площині відкриттів фізики, скільки у вимірі розпаду соціальних відносин.

Спрямоване на себе та іншого «продуктивне руйнування» перетворює людські стосунки на нічого не значимі тимчасові контакти. Звідси зростання ролі насилля в нашому житті, яке постає способом утримання, зваблення і поневолення однієї людини іншою. Дегуманізація соціальних зв'язків породжує необхідність влади і насилля. Творчість в такому випадку постає засобом естетизації знеособленого способу існування людини в просторі «космохаосу».

Література

1. *Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни* / Х. Арендт; Пер. с нем. и англ. В. В. Бибикина; Под ред. д. М. Носова. – СПб.: Алетей, 2000. – 437 с.
2. *Ахутин А. В. Поворотные времена* / А. В. Ахутин. – СПб.: Наука, 2005. – 743 с. – (Серия: «Слово о сущем»).
3. *Бакунин М. Философия. Социология. Политика* / М. Бакунин. – М.: Правда, 1989. – С. 621.
4. *Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики*: Пер. с нем. / Х.-Г. Гадамер; Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
5. *Гегель Г. Энциклопедия философских наук: В 5 т.* / Г. Гегель. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. – 452 с.
6. *Гегель Г. В. Ф. Философия права* / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
7. *Гиренок Ф. И. Синергетика и соборность* / Ф. И. Гиренок // *Онтология и эпистемология синергетики*. – М.: ИФРАН, 1997. – С. 155–158.
8. *Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия?* / Ж. Делез, Ф. Гваттари; Пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. – М.: Академический Проект, 2009. – 261 с. – (Философские технологии).
9. *Кант И. Сочинения: В 8-ми томах* / И. Кант. – М.: Чоро, 1994. – Т. 5. – 414 с.
10. *Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры* / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. – СПб.: Алетей, 2002. – 414 с.
11. *Кропоткин П. Анархия, ее философия, ее идеал: Сочинения* / П. Кропоткин. – М.: Изд-во «Эксмо», 2004. – 864 с. – (Антология мысли).

12. *Лиотар Ж.-Ф.* Постмодерн в изложении для детей: Письма: 1982–1985 / Ж.-Ф. Лиотар. – М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2008. – 145 с.

13. *Люббе Г.* В ногу со временем. О сокращении нашего пребывания в настоящем / Г. Люббе // Вопросы философии. – № 4. – С. 94–113.

14. Логический анализ языка. Космос и хаос. Концептуальные поля порядка и беспорядка / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова. – М.: Индрик, 2003. – 640 с.

15. *Манхейм К.* Избранное: Диагноз нашего времени: Пер. с нем. и англ. / К. Манхейм. – М.: Изд-во «РАО Говорящая книга», 2010. – 744 с. – (Книга света).

16. *Маркс К.* Процесс производства капитала: Кн. 1 / К. Маркс // Капитал. Критика политической экономии. – М.: Политиздат, 1983. – Т. 1. – С. 737.

17. Маркиз де Сад и XX век: Пер. с франц. – М.: РИК «Культура», 1992. – 256 с.

18. *Марков Б. В.* Знаки бытия / Б. В. Марков. – СПб.: Наука, 2001. – 561 с.

19. *Морен Э.* Образование в будущем: семь неотложных задач / Э. Морен // Синергетическая парадигма: синергетика образования. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 24–96.

20. *Пригожин И., Стенгерс И.* Квант, хаос, время. К решению парадокса времени / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Едиториал УРСС, 2003.

21. *Тейлор Ч.* Этика автентичності / Ч. Тейлор. – К.: Дух і Літера, 2002.

22. *Свасьян К. А.* Философия символических форм Э. Кассирера / К. А. Свасьян. – Ереван: Издательство АН АрмССР, 1989. – 238 с.

23. *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки: Пер. с англ. и нем. / П. Фейерабенд; Общ. ред. и авт. вступ. ст. И. С. Нарский. – М.: Прогресс, 1986. – 542 с.

24. *Фихте И. Г.* Сочинения в двух томах / И. Фихте; Сост. и примечания В. Волжского. – СПб.: Мифрил, 1993. – Т. 1. – 687 с.

25. *Фуко М.* Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году / М. Фуко. – СПб.: Наука, 2005. – 312 с.

26. *Фуко М.* Психиатрическая власть: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А. В. Шестакова. – СПб.: Наука, 2007. – 450 с.

Розділ 8

ТВОРЧИЙ ПРОЦЕС ЯК ДИСИПАТИВНА СИСТЕМА

Синергійність, як здатність складних систем до узгодженої взаємодії і розвитку з використанням внутрішніх енергій організму та середовища в процесі досягнення мети, використовується для опису динамічної структури творчого процесу. Дослідження творчості за допомогою методології синергетики фокусується на розумінні даного феномена як комплексу органічних систем, що саморозвиваються, володіють внутрішньою когерентністю та детермінованістю, бінарним співіснуванням структурності та хаосу, спробі обґрунтування не лише окремих аспектів процесу, але і єдиного системного апарату дії. Творчість постає як відкрита система, що готова до сприйняття безмежного горизонту альтернативних варіантів, так званих структур-атракторів, які також можуть мати широку палітру інтерпретацій. Конституюючою основою творчості є діяльність. У процесі продуктивної діяльності виявляється можливість та дійсність перетворення запланованого на реальне. Творчий процес здатний надати людині внутрішнє оновлення, задоволення собою, деяку нематеріальну значущість, цінність (без огляду на матеріальні результати творчості). Таке віднайдення рівноваги, внутрішньої впорядкованості та гармонії є катарсисом.

8.1. Синергетична детермінованість творчого мислення

Синергетика як метод системного осмислення світу набуває все більшої значущості у науці. Загальні механізми та закономірності протікання процесів самоорганізації соціоприродних систем дозволяють найбільш повно проілюструвати єдність всього сущого, побудувати єдину процесуальну модель світу – синергетичну картину, крізь призму якої воно постане перед людством як суперієрархія систем, що взаємодіють, де все – нежива і жива природа, життя і творчість людини, суспільство і культура – взаємопов'язані та підкорені єдиним законам всесвіту.

За допомогою синергетики можливо усвідомити нелінійність, багатofакторність, ймовірність реального світу, поліваріантність шляхів його розвитку та неможливість дескрипції в межах класичних теорій та моделей з їхнім лінійним уявленням про розвиток й самоорганізацію. Синергетика пропонує якісно нову картину світу не лише порівняно з тією, що була основоположною для класичної науки, але й тією, яку прийнято називати квантово-релятивістською картиною некласичного природознавства першої половини ХХ століття. Відбувається відмова від образу світу як побудованого з елементарних частинок (елементів матерії), «мертвої, пасивної природи, поведінку якої можна було б порівняти з автоматом» [20, С. 19], на користь картини світу як сукупності нелінійних процесів.

З позиції синергетики будь-яке природне чи соціальне явище можна розглядати як самоорганізовану, цілісну систему, що здатна переходити від хаосу до впорядкованості всіх елементів. Найбільш відомою синергетичною теорією є теорія дисипативних структур, пов'язана з ім'ям І. Пригожина, і концепція Г. Хакена, від якого походить сама назва «синергетика». У концепції І. Пригожина становлення синергетики розглядається в загальному контексті фундаментального перегляду поглядів на науку та наукову раціональність, що почався у другій половині ХХ століття. «Наше бачення природи радикально змінюється в бік множинності, темпоральності та складності. Не дивно, що неочікувана складність, що віднайшлася в природі, призвела не до затримки прогресу науки, але, навпаки, сприяла появі нових концептуальних структур, які нині являються суттєвими для нашого розуміння фізичного світу – світу, частиною якого ми є» [20, С. 16].

Г. Хакен розглядає синергетику як міждисциплінарний напрям наукових досліджень, метою якого є вивчення складних явищ та про-

песів на основі самоорганізації систем (що складаються з підсистем). Науковець зазначає, що «складні системи складаються з великої кількості окремих частин, елементів чи підсистем, що нерідко складним чином взаємодіють між собою» [25, С. 14]. Дисциплінарний підхід вирішує конкретну задачу, що виникла в історичному контексті розвитку предмета, підбирає методи із наявного інструментарію. Прямо протилежним є міждисциплінарний підхід, коли до даного універсального методу підбираються задачі, що ефективно ним вирішуються в різних галузях людської діяльності. Це принципово інший, холичний спосіб структурування реальності, в якому скоріше панує поліморфізм мов і аналогія, ніж каузальне начало.

Синергетика була заявлена як міждисциплінарний підхід, оскільки принципи, що керують процесами самоорганізації, виявляються одними й тими ж (безвідносно до природи системи). «Синергетика являється принципово трансдисциплінарним утворенням», переконана І. Добронравова [9, С. 79]. «Трансдисциплінарність нелінійної науки визначена трансдисциплінарним значенням фундаментальної теоретичної схеми синергетики» [9, С. 86]. Разом з тим, як справедливо зазначає О. Князева, «необхідно щоб кожна наукова дисципліна, що входить у полі- та трансдисциплінарний комплекс, була одночасно і відкрита, і замкнена: відкрита по відношенню до нових когнітивних схем, що переносяться з дотичних, більш віддалених наукових дисциплін та мають для неї евристичну значимість, готова до кооперації з іншими науковими дисциплінами, до реалізації спільних дослідницьких проектів; замкнена, адже вона повинна прагнути зберегти свій специфічний предмет і ракурс дослідження, розвивати свої прогресивні та найбільш передові дослідницькі методи та стратегії» [13, С. 73].

У межах розгляду феномена творчості як комплексу самоорганізованих систем, синергетика забезпечує повне та розгорнуте уявлення про те, як із хаосу виникає впорядкована складність, підводить до бачення універсальної єдності світу, дозволяє проілюструвати єдність в багатоманітті та багатоманіття в єдності. Адже творчість – це продуктивна діяльність за мірками свободи та оновлення, коли зовнішня детермінація людської активності змінюється внутрішньою самовизначеністю [22, С. 630]. Саме в контексті розгляду процесу творчості як комплексу органічних систем, що саморозвиваються, іманентно володіють внутрішньою когерентністю (здатністю системи зберігати свої характеристики) та детермінованістю, виявляється необхідність його розгляду з точки зору синергетики. О. Князева зазначає, що

«в синергетичній картині світу, яка саморозкривається, постає складна, амбівалентна природа нового. З одного боку, воно непередбачуване, неочікуване, емерджентне (тобто не впливає з наявного), адже проходження через точки біфуркації робить еволюційний процес незворотнім. А з іншого боку, нове запрограмоване, потенційно дане в теперішньому» [13, С. 144].

Творчий процес характеризується бінарним співіснуванням структурності та хаосу, спробою обґрунтувати не лише окремі аспекти реальності, але й охопити її цілісність та закономірності функціонування. І. Пригожин пише, що «складно уникнути враження ніби відмінність між існуючим у часі, незворотнім, та існуючим поза часом, вічним, лежить біля самих джерел людської діяльності, що пов'язана з операціями різного роду. Особливо це виявляється в художній творчості. Так, вже один аспект перетворення природного об'єкта, наприклад каменю, в предмет мистецтва пов'язаний з нашим впливом на матерію. Діяльність художника порушує тимчасову симетрію об'єкта. Вона залишає відбиток, що переносить нашу тимчасову дисиметрію у тимчасову дисиметрію об'єкта. Із зворотного, майже циклічного шуму, в якому ми живемо, виникає музика, одночасно і стохастична, і орієнтована у часі» [20, С. 259–260].

Згідно з синергетичною моделлю Г. Хакена, у результаті креативної діяльності чи творчого навчання виникають нові параметри порядку поведінки людини як складної нелінійної системи. У результаті «розкачування» системи за всіма доступними ступенями свободи виникають нові впорядковані структури знання. Креативність є фактором успіху, адже вона так чи інакше спирається на хаос як спосіб самовідновлення. Щось здійснювати – значить постійно змінюватись і знаходити вектори подальшого розвитку.

У контексті сучасних досліджень творчості увага фокусується на наступних суперечливих аспектах феномена. Таким постає момент з'ясування кого саме необхідно вважати суб'єктом творчості. Що становить собою творчість: безсвідомий процес чи свідому діяльність, вольовий акт, який ґрунтується на цілепокладанні та свободі? У чому особистість віднаходить імпульси та ресурси творчості – в автономній суб'єктивності чи в контактах з культурою? Актуалізується питання чи виходить творчість за межі буденного існування та поведінки людей, або елітарна творчість полягає в щоденній діяльності та праці. Обговорення також стосуються можливості встановлення ієрархії видів творчості за ступенем їхньої креативності, пропонуються критерії цього впорядкування. У чому полягає критерій твор-

чості – лише в новизні чи в комплексі показників, що властиві виключно людській діяльності?

Якщо розглядати творчий процес з позиції синергетики, то в ньому можна виділити наступні особливості. По-перше, для початку процесу творчості необхідна ініціативна творча активність особи, тобто прагнення особи до творчості. По-друге, обов'язковою умовою творчого процесу є розгляд особи як відкритої системи, оскільки самоорганізація може відбутися лише у відкритій системі. По-третє, синергетика постулює, що хаос (невизначеність, творчий пошук) є конструктивним механізмом самоорганізації складних систем і необхідною умовою виходу системи на власну траєкторію розвитку.

Уявлення про творчість як активне, цілеспрямоване відношення передбачає, що до її структури з необхідністю входить компонент, що виконує функцію ініціації активності. Цим компонентом постає творчий суб'єкт. Конкретизація поняття суб'єкта творчої діяльності здійснено через визначення людини (групи людей) як такої, що свідомо або безсвідомо спрямовує свою активність, здібності, потенціал на реалізацію оформленої чи неформованої креативної енергії. У відкритій творчій діяльності формується особистість, визнаються інші учасники перетворювального процесу, можливе здійснення інтеракції суб'єктів. «Творчі здатності живої істоти виявляються через її активність», – пише Р. Баранцев [2, С. 469].

Ініціативна творча особистість, яка активізує визначену систему і надає їй творчого характеру, не тільки збагачує реальність лише їй притаманним екзистенційним досвідом, але й розвиває власні задатки, набуває нових якостей та досвіду. «Внутрішній механізм впорядкованості, яким би він не був, підтримується потенціалом творчої активності живої істоти» [2, С. 472]. Потенціалом творчості виступає здатність до творчого мислення. У межах синергетичної концепції характерними рисами творчого мислення є: активність, нелінійність, діалогічність мислення, відкритість, морально-ціннісні орієнтації, відповідальність, свобода вираження, самовираження, реалізація, задоволеність діяльністю тощо. Креативність можна означити як таку здатність людського мислення, що характеризується оригінальністю, нестандартністю, фантазійністю підходів до певного виду діяльності. Визначальними поняттями є творення, обдарованість, інтуїція, одухотворення, винахідливість, відкриття, витвір мистецтва тощо.

Особливу роль в творчості відіграє несвідоме, стихійне начало: творчий порив, натхнення, осяяння тощо. О. Князева пише, що

«інсайт являється катастрофічним за своєю природою. В його основі лежить раптовий та стрімкий, катастрофічний процес структурної зборки цілісних образів та уявлень, переструктуралізації знання, встановлення зв'язків між непоєднаним як здавалося до цих пір» [13, С. 161]. Невирішена творча ситуація раптово постає для творчого суб'єкта під іншим кутом зору, в результаті чого суперечливі один для одного компоненти виявляються поєднаними або віднаходиться недостатній фрагмент інформації. Суперечливість і неповнота творчої ситуації зникають, постає відчуття краси та гармонійності віднайденого рішення.

Обов'язковою умовою творчого процесу є розгляд особи як відкритої системи, де відкритість постає як постійний обмін енергією, інформацією з оточуючим середовищем. Відкритість світу є фундаментальною передумовою дослідження буття. У межах синергетики досліджуються так звані відкриті дисипативні системи, тобто такі, що обмінюються енергією та речовиною з нелінійним середовищем. Такі системи є динамічними. М. Мітін зазначає, що «... структури мають гнучкий, мінливий склад, але зберігають основні свої ознаки, не дивлячись на те, що їх окремі елементи можуть бути замінені. Тим самим нелінійність розвитку системи визначає багатоальтернативність прояву їх властивостей. Насправді, елемент зі зміною свого рангу в популяції може кардинально перетворити структуру зв'язків, свої вхідні та висхідні інформаційні потоки, що мають при цьому незмінні формальні параметри. Його ранг в популяції може змінюватися, виходячи зі зміни середовища. При цьому елемент може стати на інше місце в структурі системи, а його місце займе інший елемент» [17, С. 439]. Разом з тим, «дисипативність в соціальних системах може виявлятися в неефективному використанні наявних ресурсів, у втраті ресурсу на підтримку функціонування самого елемента, у простій втраті деякої кількості ресурсу тощо» [17, С. 439].

Розгляд творчого процесу як відкритої дисипативної системи дозволяє зробити висновок, що будучи у стані динамічної стійкості, структура здатна до вбирання нескінченного спектру різних стратегій. Однак «справжніми лідерами креативу, конструкторами чи, радше, трансляторами фундаментальних засад синергійного часопростору, стають ті митці, які будують свою власну, оригінальну еко-креа-систему як самодостатню цілість, постійно оновлювану, зокрема, й за рахунок “гри у спонтанність”, що підтримує потенційно найефективніший стан стійкої рівноваги» [14, С. 176–177], – пише Н. Корнієнко.

Лише у відкритій системі може відбутися самоорганізація творчості. І. Евін висловлює думку, що «логіка розвитку мистецтва в цілому має відносну самостійність і підкоряється універсальним законам самоорганізації. Продукти художньої творчості, як і продукти “творчості природи” – біологічні організми – це сплав унікальних, індивідуальних особливостей та універсальних закономірностей. А саме універсальне, загальносистемне в художніх творах являється об’єктом застосування синергетичного підходу у вивченні мистецтва» [11, С. 12].

Здатна до самоорганізації відкрита система живиться динамічною відкритою реальністю, яка існує в межах діалектики хаосу та впорядкованості. «Основна суперечність, яку намагається вирішити синергетика, задається опозицією порядок-хаос» [2, С. 468], – пише Р. Баранцев. «Все нове народжується через хаос» [2, С. 469]. «Будучи достатньо глибоким поняттям, творчість поєднує хаос та порядок в системну тріаду, цілісність якої припускає перевірку на невизначеність-додатковість-спільність. Гнучкість тріадної структури виявляється, зокрема, у взаємоперетвореннях порядку і хаосу при зміні масштабу» [2, С. 469]. Хаос є конструктивним механізмом самоорганізації складних систем і необхідною умовою виходу системи на власну траєкторію розвитку. Формування впорядкованості з хаосу, творення є умовою та запорукою існування людини як такої.

Здатність системи рухатись в хаос та виходити з нього надає їй переваги творчості. Вона здатна до зміщення з стійкого чи циклічного функціонування до такого, яке генерує нові неочікувані якості, оригінальні ідеї, уявлення, нові зразки поведінки або невідомі емоційні реакції. О. Князева зазначає, що «творча активність людини потребує особливих стадій чи постійно присутніх шарів підсвідомого випадкового, стохастичного, хаотичного руху розуму. Щоб бути продуктивним пізнання повинно мати періоди випадіння чи занурення в хаос. Нині розвиваються методики хаотичного пізнання, яке дозволяє мислителям випробовувати нові можливості та максимально використувувати моменти інтенсивної одухотвореної роботи, коли відбувається приріст нового: змістовних і гармонійно складених частин художнього твору, елементів наукового пізнання тощо. Креативне мислення являється мисленням дивергентним. Шлях творчості полягає в тому, щоб віддати себе під владу хаосу для оволодіння ним, підкоритися хаосу, отримати можливість створити з нього витончену структуру» [12, С. 43].

Діалогічність постає як здатність творця звернутися як до зовнішнього, так і до власного внутрішнього світу. Така діалогічність є

джерелом взаємного збагачення як творця, так і реальності. М. Бахтін пише, що «автор-творець вільно рухається у своєму часі: він може почати свою розповідь з кінцівки, з середини, і з будь-якого моменту зображуваних подій, не порушуючи при цьому об'єктивного ходу часу в зображуваній події. Тут яскраво виявляється відмінність між зображеним та тим, хто зображує у часі» [3, С. 11].

Варто зазначити, що творчий процес відбувається в межах взаємозв'язку часових та просторових відношень, так званого хронотопу. Так, «в літературно-художньому хронотопі має місце інтеграція просторових і часових ознак в усвідомленому та конкретному цілому. Час тут стає стисненим, художньо-споглядальним; просторово ж інтенсифікується, втягується в рух часу, сюжету, історії. Ознаки часу розкриваються у просторі, і простір усвідомлюється й вимірюється часом. Цим перехрестям рядів та поєднанням ознак характеризується художній хронотоп» [3, С. 507–508], – зазначає М. Бахтін. Кожний історичний хронотоп може містити в собі необмежену кількість дрібних хронотопів. «В межах одного твору і в межах творчості одного автора ми спостерігаємо множини хронотопів та складні, специфічні для даного твору чи автора взаємовідношення між ними, причому один з них є домінантним. Хронотопи можуть включати одне одного, співіснувати, переплітатися, змінюватися, протиставлятися або знаходитися у більш складних умовах» [3, С. 509].

Матеріал твору не статичний, він завжди звертає глядача до існування, до людини. «В тому зовсім реальному часі-просторі, де звучить витвір, де знаходиться рукопис чи книга, знаходиться і реальна людина, що створила мовлення, рукопис чи книгу, тут знаходяться і реальні люди, що слухають або читають текст» [3, С. 509]. Звісно, ці реальні люди (автор та глядач) можуть знаходитися в різних часово-просторових межах. Між зображеним та реальним світом існує принципова межа. Разом з тим, «твір і зображений у ньому світ входять в реальний світ та збагачують його, реальний світ входить у твір і в зображений у ньому світ, як в процесі його створення, так і в процесі його подальшого життя в постійному оновленні твору у творчому сприйнятті глядачів» [3, С. 510]. Цей процес обміну є хронотопічним, він здійснюється в соціальному світі, що історично розвивається, але і без відриву від мінливого історичного простору.

Ідея нелінійності розвитку, що лежить в основі синергетики, насамперед передбачає багатоваріантність, альтернативність, можливість свободи вибору. Творчість пов'язана з процесом та можливістю вільного віднайдення творчого образу, форм і методів його реалізації,

обрання індивідуальних засобів та методик, оцінкою результату творчості. Сам творчий процес походить із праці, розгортає її креативний потенціал, з цілепокладаючої здатності свідомості, де необхідними компонентами творчості є фантазія, уява, психічний зміст якої міститься у створенні образу кінцевого продукту (результату творчості). Особливу роль в творчості відіграє несвідоме, стихійне начало: творчий порив, натхнення, осяяння тощо.

Цілепокладання є процесом формування цілого, завершеного образу, визначення спрямованості творчості. Особливості творчого процесу виражені в цілепокладанні, у вольовій установці на перетворення об'єктів, в створенні штучного середовища і саморозвитку суб'єктів в процесі здійснення та освоєння культурних цінностей. О. Князева зазначає, що «креативність людини включає в себе здатність бачити ціле раніше, ніж складові частини. І це ціле визначає положення частин, причому самі ці частини, можливо, ще не дані, знаходяться в процесі становлення та впорядкування. Це є, по суті, здатність до синергетичної діяльності. Творча людина бачить контекст, тому вона знає яким повинно бути положення частин в цілому. Позбавлена таких здібностей людина бачить тільки частини, окреме, одиничне, вона замкнута на них, за деревами не бачить лісу» [13, С. 228]. «Справжній творець починає писати свою книгу, коли він знає якою вона має бути в цілому. Остання фраза книги може бути вже готовою в нього заздалегідь. Він тримає в голові весь ритм книги, загальну архітектоніку всього тексту. Ця топологічно визначена мета веде його у творчості» [13, С. 228].

Створення кінцевого творчого образу має визначені етапи його формування. У відкритій творчій дисипативній системі на конкретному етапі її динамічної стійкості виникають особливі точки – точки біфуркації. Точка біфуркації – це точка розгалуження можливих шляхів еволюції системи, в межах якої поведінка системи стає нестійкою, де незначний вплив (флуктуація) може різко змінити стан системи в цілому. Цей перехід часто характеризують як виникнення з порядку хаосу. Точкою біфуркації можна означити багатоманіття стратегій, творчий пошук особистості.

Суцільне відкрите та нелінійне середовище поряд з недосконалими виявленими формами містить потенційне буття, ідеальні структури. Воно «наповнене» потенційними, ще не реалізованими формами, структурами-атракторами. Кожна з цих структур відповідає власній тенденції середовища, має потенціал бути реалізованою. «Відносно стійкі структури, на які неunikно виходять процеси еволюції у відкритому та

нелінійному середовищі, називаються атракторами» [13, С. 109]. «Під атрактором у синергетиці розуміють відносно стійкий стан системи, який як би притягує до себе всю багаточисленність траєкторій системи, що визначаються різними початковими умовами. Якщо система потрапляє в конус атрактора, то вона неunikно еволюціонує до цього відносно стійкого стану (структури)» [4, С. 195].

Атрактори існують поки в систему подається потік речовини, енергії та інформації. Це так звані дисипативні (ті, що розсіюють енергію, інформацію) структури, далекі від рівноваги. Такими є всі живі системи, вони вмирають без обміну речовин. «Поеднуючи ідею дисипативних структур та системного атрактора, можна говорити про визначену атрактивно задану системну структурованість, до якої підштовхують систему самоорганізаційні механізми її трансформації» [4, С. 195]. «Синергетика показує, що в складних відкритих та нелінійних системах (середовищах) існує багато шляхів еволюції, структур-атракторів. Звідси багатоманіття форм нелінійного світу, в тому рахунку і способів поєднання простого в складне» [13, С. 121].

Визначення структури-атрактора, стратегії, цілі формулює здатність прагнути до визначеного стану. О. Князева зазначає, що «достатньо серйозним є твердження, що відкриті складні системи мають безліч шляхів еволюції. Звідси все багатоманіття та процвітаюча складність форм, особливо в нелінійному світі. Поставлені в конкретні умови, ми всякий раз реалізуємо одну з можливих форм організації, одну з потенційних структур. Ця структура не яка завгодно, вона адекватна одній з форм самоактуалізації системи. Вихід на структуру-атрактор визначається деякими принципами найбільш стійкого розвитку процесу, причому саме стійкого розвитку, а не стаціонарного стану» [13, С. 110].

Творча людина обирає, визначає і намагається реалізувати сформований образ. З множини можливих образів, які не можна отримати одночасно, вона обирає один й відмовляється від інших. Саме тому творчість передбачає як прийняття, так і відмову. Шкала образів проявляє себе лише в реальності творчості. Внаслідок продуктивного, творчого характеру своєї діяльності людина створила знакові системи, знаряддя впливу на себе та природу. І цей процес не є завершеним, адже сама творча діяльність людини є відкритою, динамічною системою, в якій неможливі остаточний завершений результат чи статичність.

Складові зовнішнього світу стають засобами лише в результаті діяльності людського розуму та його наслідку – творчості. Засоби оці-

нюються відповідно до корисності їхньої ролі у досягненні результату творчості. Засоби є не лише складовим елементом творчості, але і тим її моментом, який втілює єдність мисленнєвого та дійсного. Разом з тим, можливою є проблема невідповідності образу та результату творчості, адже відкривається «неочікувана внутрішня структура реальності, що прирікає на провал чисто умоглядні побудови» [20, С. 183]. Основа цього незбігу вбачається в нееквівалентності відношення між, з одного боку, ідеальним задумом і, з іншого боку, реальністю, наявними засобами та діями. Адже неможливо врахувати у цілепокладанні всі реальні наслідки, які можуть виникнути в процесі реалізації того чи іншого образу.

У результаті творчості людина формує не лише очікуване, але і дещо інше, непередбачене, як правило, більш значуще [23, С. 3]. Адже в процесі творчої діяльності утворюється деяка самоорганізована, цілісна система, що здатна переходити від хаосу до впорядкованості всіх елементів. Така система виявляється обумовленою та збагаченою культурно-історичними, соціально-економічними, комунікативними та іншими зв'язками. «Окремо наголосимо на відчутті нового, парадоксального, непередбачуваного, успішного як на прикметах синергійного. Всі складові оновленої цілості перебудовуються в напрямі евристичного ефекту, а упорядковуючими факторами все частіше виявляються некількісні виміри – мораль, етика, духовні цінності, переконання. Формалізація відступає перед пріоритетом спонтанного, необчислювального» [14, С. 174], – наголошує Н. Корнієнко.

Г. Хакен зазначає, що «в більшості випадків структури створюються не деякою організуючою рукою, а самими системами, які діють без будь-якого впливу ззовні. Саме тому ми говоримо про самоорганізацію» [25, С. 14]. Пізнання загальних закономірностей та принципів, що лежать в основі процесу самоорганізації творчості, демонструє, що людина часто творить не заради результату, а заради самого процесу творчості. У такому випадку процес творчості може бути ціллю та є самоцінним. У процесі творчості розгортаються сутнісні сили людини, вона стає творцем смислової перспективи діяльності, її реалізатором. Смысл творчості людини абсолютно зрозумілий тільки їй самій. Лише сама людина шукає та привносить смысл у власне життя та творчість.

Діяльність іншого може розцінюватись як така, що позбавлена смислу, абсурдна. «Мало, дуже мало людей, які сердечно радіють успіхові іншого, здійсненого в тій же царині, що й вони! Це – один з найбільш рідкісних феноменів природи» [8, С. 543]. Можливість

співпереживати, вміння емоційно підтримати іншого Д. Дідро визначає як найвищу здатність людини. Е. Фромм у роботі «Мистецтво любити» справедливо зазначає, що якщо людина нічого не творить (матеріальні, духовні, культурно-історичні цінності; життя, ідеї, любов тощо), тоді вона починає руйнувати вже існуюче [24, С. 31]. Це пов'язано з бажанням людини подолати свою природу, стати її володарем. Аналіз діяльнійшої людини крізь призму творчого чи деструктивного її сутнісного характеру, сьогодення, на жаль, здебільшого демонструє нам образ людини-руйнівника. Руйнування в даному випадку розуміється в широкому смислі цього слова: пригнічення внутрішнього світу людини та інтимного світу близьких, втрата людської індивідуальності, викорінення природного бажання творити, мислити, фантазувати і, як наслідок, безпосереднє нищівне ставлення до всього, що оточує людину.

Разом з тим, не можна сказати, що у випадку творчості деструктивного характеру не формується впорядкованість з хаосу. Адже в межах реальності мають місце різні самоорганізовані відкриті системи, які у випадку досягнення в черговий раз точки біфуркації можуть змінити систему в цілому та надати їй нової якості. Синергетика наповнює новим змістом поняття хаосу як деякої надскладної впорядкованості, що існує неявно, потенційно, і може проявитися у величезному багатоманітті впорядкованих структур. Отримання результату творчості та віднайдення рівноваги системою є досить відносним моментом, адже сутнісною рисою творчої діяльності є неперервна взаємодія та розвиток всіх компонентів, що її обумовлюють. Удосконалення творчого процесу передбачає відкритість, постійний творчий пошук та розвиток.

8.2. Творча сутність людини в процесі соціокультурної діяльності

Загальноприйнятою є така дефініція творчої сутності людини, яка виявляє її як суб'єкта соціально обумовленої цілеспрямованої перетворювальної діяльності, в якій найповніше представлені продуктивні компоненти, що властиві людській праці. Дійсно, визначальними сутнісними силами людини є діяльнійша та творча, які уможливають її екзистенцію, окреслюють горизонти прогресивних перетворень реальності. Демаркаційна межа між діяльнійшою та творчою здатністю є відносною та, навіть, категоріально розмитою. Так,

класичним є визначення поняття діяльності як специфічно людської, усвідомленої форми активного відношення до самої себе, інших людей, оточуючого світу, змістом якої є їх доцільна зміна та перетворення [18, С. 633]. Дефініція творчості постає як діяльність людини, що спрямована на створення якісно нових, невідомих раніше духовних або матеріальних цінностей (нові твори мистецтва, наукові відкриття, інженерно-технологічні, управлінські чи інші інновації). Даються й інші дотичні визначення даних феноменів.

Наприклад, діяльність – це форма активності, що характеризує здатність людини чи пов'язаних з нею систем бути причиною змін у бутті [15, С. 163]. А творчість визначають як властиву індивіду ієрархічно структуровану єдність здатностей, що визначає рівень і якість мисленнєвих процесів, спрямованих на пристосування до мінливих та невідомих умов в сенсомоторних, споглядальних, оперативно-діяльнісних та логіко-теоретичних формах [5, С. 18]. У межах окреслених визначень людина постає як активно-перетворювальний діяльнісно-творчий суб'єкт, який має необхідність та потенціал бути причиною та наслідком поступу в бутті. Діяльність і творчість виявляються спрямованими на створення якісно нових, морально виправданих, естетично досконалих матеріальних та духовних цінностей. Життя суспільства зорієнтоване на споживання, а значить і на виготовлення предмета, тексту, продукту творчості тощо.

Як і феномен діяльності, творчість можна розглядати у якості специфічної форми відношення людини до світу, яка означена усвідомленням, активністю, доцільною зміною, творенням та реалізацією пріоритетів. Діяльність, аналогічно до творчості, – це рушійна сила як індивідуального, так і суспільного життя, умова існування людини та суспільства. Ці феномени реалізуються не лише відповідно до суб'єктивних потреб, інтересів, ціннісних орієнтацій, але і в межах конкретного суспільно-історичного, економічного, культурного, релігійного та інших горизонтів.

Конститууючою основою творчості є її взаємодія та взаємовідношення з діяльністю. У переважній більшості концепцій творчість розглядається як певна форма, атрибут діяльності. Творчість – це продуктивна діяльність за мірками свободи та оновлення, коли зовнішня детермінація людської активності змінюється внутрішньою самовизначеністю [22, С. 630]. Творення й перетворення є характерною рисою як діяльності, так і творчості. Дійсно, як вже було зазначено, творчість походить із праці, цілепокладаючої здатності свідомості. Внаслідок продуктивного, творчого характеру своєї

діяльності людина створила знакові системи, знаряддя впливу на себе та природу.

Вже з моменту постановки цілі людина включається в багатогранне соціальне ціле, яке постулює умови діяльності та творчості. Разом з тим, будучи обумовленою, людина власною активністю зворотно впливає на формування цього цілого, адже сама епоха є продуктом творчої діяльності людини як такої. Процес та результати такої активності є основою для накопичення суспільно-історичного досвіду, знання. Досвід виконує функцію стабілізації систем діяльності та творчості в умовах мінливого середовища, а значить і зміни змісту когнітивного, інтенціонального (фіксація джерела активної спрямованості) та операційного (схеми організації діяльності) компонентів, зберігаючи й закріплюючи результати взаємодії з зовнішнім світом.

У процесі діяльності та творчості відбувається становлення мови, мовлення, адже інтерсуб'єктивність вимагає засобів комунікації. Дослідники наголошують на зв'язку ускладнення діяльності та розвитку мови, на конкретному етапі аналізу сама мова може становити собою діяльність [7, С. 8]. Мова стає транслятором необхідних для діяльності зв'язків, відбувається обмін інформацією, фіксація набутого досвіду, передача його від покоління до покоління. Нерозривним є взаємозв'язок діяльності та мислення, адже людська активність пов'язана з раціональністю, обумовлена логічною необхідністю, каузальністю. Людина має можливість діяти, оскільки здатна розкривати причинно-наслідкові зв'язки, що визначають перебіг змін. Діалектична єдність процесу діяльності, творчості та пізнання стає основою накопичення суспільно-історичного досвіду, формування наукової картини світу.

Діяльність, як і творчість, не є остаточно завершеним, закритим станом, адже вона означає не лише результат деякої активності, але й діалектику поступу існування людини як такої. Діяльність і творчість є відкритими дисипативними процесами, динамічними стійкостями. Наявний діяльнісний чи творчий стан є ланкою (системою) визначеного ланцюжка як наслідку змін попередніх дисипативних станів. У результаті творчої діяльності виникають нові параметри порядку поведінки людини як складної нелінійної системи. М. Шелер зазначає, що «творча дисоціація, а не асоціація або синтез окремих частин, є основним процесом розвитку життя» [26, С. 42].

У межах розгляду діяльності та творчості як результату послідовності множини дисипативних станів, постає питання про первинність

набуття антропологічною системою творчих якостей. Тобто яким чином людина як відкрита дисипативна система віднайшла серед конкуренції різних станів-атракторів саме творчий атрактор, який став сутнісною рисою всієї структури? Х. Плеснер зазначає, що «для живої речі існує радикальний конфлікт між необхідністю бути замкненою як фізичне тіло та необхідністю бути відкритою як організм» [19, С. 116].

Якщо творча діяльність – це сутнісна риса людини, яка розкриває множину можливостей самовираження людини, то для природи характерним є акт творення – феномен здійснення екзистенції та її діалектичність. Сама по собі природна еволюція – це зміна динамічно стабільних відкритих дисипативних станів, діяльнісний процес. Діяльність природи розглядається як узагальнена категорія і характеризується множиною одночасностей та послідовностей, які виникають в реальності. Природна система в цілому є діяльнісною за своєю суттю, адже продукує нове життя, уможлиблює його існування та розвиток. У науковій літературі зворот «творчість природи» постає скоріше як метафора, адже природні процеси визначаються насамперед закономірностями та випадковостями об'єктивних законів гармонії буття. Формоутворюючим началом тут виступають впорядкованість та хаос світового устрою.

Дефініція людини постулює її як природно-соціальну істоту, якісно особливий ступінь живих організмів на Землі, здатних до свідомої саморегуляції, завдяки чому вона постає як суб'єкт суспільно-історичної діяльності й культури [21, С. 350]. Якщо природа – це «коліска» людини, то чи можна заперечувати природну іманентність всіх її здатностей, зокрема й творчої? Адже згідно з законами синергетики набуття системою наявного дисипативного стану завдячує множині попередніх послідовностей станів та взаємозв'язків системи. «Сутнісні визначення витікають одне з одного, впорядковуються за ступенями, виявляються як деякий взаємозв'язок, який тим самим знову ж таки розуміється як маніфестація єдиного поступу» [19, С. 112]. На конкретному етапі розвитку людської природи випав домінуючий стан-атрактор, який був заряджений потенціалом творчої сутності. Такий творчий стан-атрактор став динамічно стійким дисипативним станом антропологічної системи.

Відкрита антропологічна система поступово ускладнюється, набуває нових характеристик та якостей. «При визначеному ускладненні системи атрактивні структури мають тенденцію до саморепродукування та самоускладнення. Структура ускладнюється найчастіше на

основі фрактального принципу, відтворюючи на більш високому рівні ту структурну конфігурацію, яка була присутня на попередніх рівнях ієрархії складностей. Фрактал – це ще одне поняття, яке входить до арсеналу синергійного понятійного апарату. Фрактальними називаються об'єкти, які володіють властивістю самоінваріантності за будь-яких дозволених ступенів погляду на об'єкт, при будь-якому рівні деталізації його розгляду. Всякий фрагмент структури подібний структурі цілого» [4, С. 206].

У такому випадку творчість можна розглядати як сутнісну рису людини, яку вона отримала на визначеному етапі свого природного діяльнісного розвитку. Творча сутність людини бере походять з її діяльнісного поступу. Творчість – це вираження життєвої єдності. «Людина зберігає у собі всі сутнісні ступені наявного буття взагалі, зокрема – життя, і у всякому випадку в тому, що стосується сутнісних сфер, вся природа приходить в ній до концентрованої єдності свого буття» [26, С. 37]. Творчість – це природний потенціал людини, який може бути розкритий на визначеному етапі дисипативності антропологічної системи. Адже ніщо не виникає з нічого, все має конкретні засновки свого здійснення. «Але тільки життя здатне привести в дію та здійснити дух, починаючи з його простого акту збудження і до реалізації твору, якому ми приписуємо смисловий духовний зміст» [26, С. 42].

Разом з тим, реалізуватися та сформуватися творчий потенціал, як безпосередня якість людини, може лише в межах суспільства, в контексті культурно-історичних, діялісно-перетворювальних та суб'єктно-мотиваційних умов. Діялісно-творчий досвід випрацьовується, вдосконалюється, накопичується людством, стає соціально й культурно обумовленим, досягає високих щаблів розвитку. Сама творча система починає діалектизувати, стає відкритою дисипативною системою, в якій, будучи сутнісною рисою людини, творча діяльність набуває все нових якостей та станів.

Не виключено, що латентний потенціал до творчої діяльності прихований і у інших формах природних істот. Однак стверджувати про їх реалізовані форми чи наявні продукти творчості не доводиться. У межах антропологічної структури творчий потенціал може розкритися, отримати умови для свого подальшого розвитку, здатність до набуття творчою дисипативною системою нових станів та якостей. «Але людина, з нездоланного пориву до спасіння не тільки себе, але перш за все своєї групи, на основі та за допомогою величезного надлишку фантазії, закладеного в ній визначально на протигагу тварині, могла населяти цю сферу буття будь-якими образами, щоб рятуватися

під їх владою посередництвом культу і ритуалу, щоб мати “за собою” якийсь захист й допомогу, адже в основному акті свого відчуження від природи та опредметненні природи – і в одночасному становленні її самобуття й самосвідомості – вона, здавалось би, занурювалася в чисте Ніщо» [26, С. 92].

Саме завдяки діяльності, яка набула творчих рис, людина подолала висхідну тотожність з природою, отримала надприродний статус і форму свого буття. Людська істота не має іншого вибору, ніж діяльнісна творчість, інакше вона знов повернеться до тваринного світу, в якому втрачаються шанси на виживання, адже людина назавжди відчужена від первинної єдності з природою. «Бути людиною – значить кинути потужне “ні” цьому виду дійсності» [26, С. 63]. «Вища форма буття, скажімо, “детермінує” сутність та сутнісні сфери світоустрою, але здійснюється вона посередництвом іншого, другого принципу, який також початково властивий першосутнісному: через принцип, що творить реальність та визначає випадкові образи принципу, який ми називаємо “поривом”, чи поривом фантазії, що творить образи» [26, С. 73].

Поза перетворювальною активністю творчого характеру соціального не існує, адже перша виступає як засіб, умова, рушійна сила та основне джерело формування соціальності. Історія розвитку суспільств демонструє людину як активну істоту, що невтомно розвивається, підвищує свою майстерність, застосовує нові знаряддя праці, намагається отримати найефективніші результати, тобто постійно вдосконалює свою діяльність і творчість. Творча діяльність – це рушійна сила прогресу, інновації, причина та характерна риса людини. Люди творчого бачення порушують інертність суспільства, здійснюють реформування або навіть зміну того, з чим суспільство зжилося, що для нього стало звичним, стабільним. Реформатори – це особистості творчого гатунку, провидці, вони бачать нові шляхи розвитку суспільства, науки, культури, виступають за реалізацію новітніх ідей, планів. Кожний наступний виток людського прогресу – це згусток енергії, розуму, почуття, волі творчих особистостей.

У контексті становлення творчих здатностей звернемося до непересічного феномену так званих «дітей мауглі». «Діти мауглі» – це людські діти, які з раннього віку не мали контакту з людьми і практично не відчували турботи й любові з боку іншої людини, не мали досвіду соціальної поведінки та спілкування. Такі діти, залишені батьками, виховувались тваринами або перебували в ізоляції. У світі відомо більше ста подібних випадків. Виховані тваринами діти

проявляють (в межах фізичних можливостей людини) поведінку, властиву для своїх прийомних батьків – тварин. Дослідники зазначають, що для таких дітей характерне порушення мови або цілковите невміння говорити, нездатність до прямоходіння, десоціалізація тощо. Якщо до ізоляції від суспільства у дітей були деякі навички соціальної поведінки, то процес їхньої реабілітації відбувається значно простіше. Ті, хто жив у тваринному суспільстві перші 5–6 років життя, практично не можуть освоїти мову людей, ходити прямо, свідомо спілкуватися з іншими людьми, незважаючи навіть на роки, проведені у подальшому в суспільстві людей, де вони отримували достатньо турботи. Це зайвий раз показує, наскільки визначальними для розвитку дитини є перші роки її життя.

Саме в перші роки життя розкривається потенційно закладена здатність до соціально-обумовленої діяльності, реалізується іманентно прихована сутнісна сила людини творити. Становлення дитини відбувається в межах досягнення кінцевого результату соціального досвіду, «останньої версії» дисипативної відкритої системи діяльності, що формувалася та накопичувалася упродовж тисячоліть людської історії. Втрата початкового виховного фактора повертає дитину до стану «*tabula rasa*», де людська історія лише зароджується, а природна система людини ще не набула соціалізованих форм свого вираження. Розпредметнення матеріальної та духовної культури шляхом діяльнісного опанування її формоутворень є неодмінною умовою соціалізації особистості, вироблення у неї соціальних якостей та творчих здібностей.

Дослідницький акцент часто зосереджується не лише на розвитку задатків до творчості в креативні вміння, як сутнісній рисі людини, але й на виховному аспекті творчості. Г. Гегель зазначає, що «рефлексія підказує нам, що субстанційна мета мистецтва полягає в його покликанні та здатності пом'якшувати дикість бажання» [6, С. 54]. Окрім освоєння і здатності відтворення класичних зразків творчого спадку (як апогею, вінця соціального досвіду) в межах дитячого креативного становлення необхідно розвивати здатність до фантазії, уяви, творчого моніторингу дійсності. Адже, як справедливо зазначає Д. Дідро, не варто забувати, що «правила приводять мистецтво до буденності, і я не впевнений, чи не були вони скоріше шкідливими, ніж корисними. Скажімо так: вони чесно слугували звичайним людям, геніям же вони принесли шкоду» [8, С. 541].

Е. Фромм зазначає, що в акті творення людина трансцендентує, долає межі самої себе як створіння, піднімаючись над пасивністю та

випадковістю свого існування до царства цілеспрямованості та свободи [24, С. 30]. Потреба в творчій самореалізації – вища в ієрархії потреб людини. Самореалізація у творчості постає як процес якнайповнішого виявлення і здійснення особою своїх можливостей, досягнення намічених цілей у вирішенні поставлених завдань, що дозволяє максимально повно реалізувати свій креативний потенціал. Як суб'єктивна орієнтація самореалізація є особливим духовно-творчим процесом, що забезпечує постійне наповнення духовної сфери людськими силами.

Хоча здатність до творчості коріниться в сутності людини, але в реальності спостерігається така ж втеча від творчості, як і від свободи. «Є інша відповідь на потребу трансценденції: якщо я не здатен творити життя, я можу руйнувати його. Руйнування життя дозволяє мені також трансцендентувати, долати його» [24, С. 30]. В акті діяльнісного руйнування людина ставить себе над життям, вона трансцендентує себе як створіння. Таким чином основний вибір для людини, оскільки вона прагне до трансценденції, полягає в тому, творити чи руйнувати. «Сила прагнення до руйнування, яке ми бачимо в людській історії й яке зі страхом спостерігаємо в наші дні, коріниться в природі людини, як коріниться в ній і прагнення творити» [24, С. 31].

У сучасному світі особливо актуальною є об'єктивна потреба в активному розвитку творчого, інтелектуального потенціалу кожної особи, нації, суспільства в цілому. В реалізації цього завдання провідна роль належить освіті, навчанню, вихованню. Проте практика свідчить, що процес навчання творчості ще не став нормою в освітніх закладах. Це означає, що людинознавчому аспекту навчання і виховання, на жаль, не завжди відводиться належне місце.

8.3. Катарсис як результат самоздійснення людини

Загальновідомо, що творчість постає як наукова категорія, яка виражає визначальну сутність людської діяльності, полягає у невинному прогресі й збільшенні різноманітності реальності як наслідку задоволення потреб та інтересів людини. Класичним є тлумачення, згідно з яким творчий процес постає як діяльність людини, що спрямована на створення якісно нових, невідомих раніше духовних або матеріальних цінностей. Таке розуміння виявляє людину як активно-перетворюючого діяльнісного суб'єкта, який має здатність

бути причиною змін у бутті. Разом з тим, окрім діяльнісно-перетворюючого, варто звернути увагу на інший визначальний аспект творчого процесу. Йдеться про зв'язок екзистенції людини та її вітальної потреби у творчому процесі, творчому сприйнятті як такому. Безпосередньо сам творчий процес є сутністю людини, її життєвою умовою та необхідним чинником здійснення її як особистості. Лише завдяки творчості відбувається сходження людини до вищих щаблів духовності, моральності та свободи, розвиток особистості та культури в цілому. Творчість – це сутність, а не окрема якість. «Фундаментальність творчого потенціалу означає неможливість виразити сутність креативності через будь-що інше» [2, С. 469].

Унеможливлення творчості позбавляє людину її сутності. Дане тлумачення відсуває на другий план оцінку результатів та наслідків творчої діяльності, їхнє значення втрачає домінуючу роль у людській активності. За такого аналізу творчого процесу увага зосереджується на сутності та ефекті естетичного, етичного, релігійно-містичного переживання, пов'язаного з очищенням душі. Г. Гегель вбачає силу творчості в тому, що «вона пробуджує в нас всі почуття, наповнює нашу душу різними життєвими змістами, викликає ці переживання шляхом оманливої схожості з дійсністю» [6, С. 53]. Синкретичний характер такого переживання пов'язаний з відновленням людських сил та набуттям особливого медитативного стану, який в літературі визначається як творчий катарсис.

Катарсис тлумачиться як емоційне розвантаження, містичне очищення, зміцнення душі від негативу чуттєвої тілесності, одне з призначень та наслідків співпереживання трагедії, споглядання творчості як такої та безпосередньо сам творчий процес [10, С. 228]. Катарсис постає як духовне очищення, віднайдення рівноваги, внутрішньої впорядкованості та гармонії. «Пікове переживання є дещо само по собі таке, що виправдовує своє існування, дещо самоцінне. Тобто воно є метою, тим, що ми можемо назвати переживанням-метою, а не переживанням-засобом. Воно виявляється настільки цінним одкровенням, що навіть спроба якимось обґрунтувати його порушує самий зміст» [16, С. 123], – зазначає А. Маслоу. Творчий процес здатний забезпечити людині внутрішнє оновлення, задоволеність собою, деяку нематеріальну значущість, цінність (без огляду на матеріальні результати творчості). Катарсис зазвичай супроводжується сильними позитивними емоціями та переконаністю в тому, що рішення знайдено, хоча часто в цей момент автор ще не може його не лише обґрунтувати, але навіть і сформулювати.

Внутрішнє потрясіння, очищення і духовна насолода, яка характеризує стан катарсису, завжди містичним чином приваблювали людину, адже розкривають перед нею глибокий духовний досвід, високий емоційний стан та інтенцію до моральнісної досконалості. Саме поняття катарсису походить від древньогрецької естетики й характеризує естетичний вплив творчого процесу та мистецтва на людину. Інтерпретації терміну походять від аристотелівської «Поетики», їх багатоманіття зумовлене тим, що робота древньогрецького філософа дійшла до мислителів не в повному обсязі. У контексті роботи Аристотеля сутність духовного очищення полягає у тому, що трагедія викликає почуття співпереживання та страху, вчить помірності в наших почуттях та бажаннях і, таким чином, уникати моральнісних конфліктів. Трагедія викликає у глядача співчуття та страх, відбувається розрядження цих афектів, які спрямовуються у русло естетичної емоції, створюється відчуття полегшення. Саме це відчуття, або катарсис, і виявляє сильне емоційне потрясіння, яке викликане не реальними подіями життя, а їхнім символічним відображенням, наприклад у мистецькому творі. Трагедія показує, як пристрасті приводять людину до нещастя, таким чином примушує розум людини прагнути до їх стримування.

Варто зауважити, що автентичне розуміння катарсису зводилось виключно до очищення шляхом споглядання трагічних творів, натомість автори поетик залучають принцип катарсису до всіх видів та жанрів мистецтва, до всіх епох розвитку творчості. Оскільки Аристотель не пояснив достатньо повно природу трагічного очищення, то автори наступних «поетик» отримали достатню свободу відносно тлумачення цього поняття, часто аристотелівський коментар ставав засобом обґрунтування власних поглядів на сутність та призначення творчості.

Так, в релігійному контексті термін «катарсис» вживається як очищення духу від духовних та тілесних пристрастей, гріхів через віру, терпіння, дотримання християнських приписів; в етичному – як піднесення людського розуму, благородство почуттів; у фізіологічному – як полегшення після сильного чуттєвого дискомфорту тощо. У філософській літературі поняття катарсис має більше, ніж півтори тисячі різноманітних тлумачень. Кожна наступна епоха пропонує власне розуміння категорії катарсису, яке означене наявними історичними, соціальними та культурними трансформаціями. Проте традиційно трактується як категорія, що означає сутність та ефект естетичного переживання, пов'язаного з процесом очищення, відновлення зруйнованої гармонії духовного світу людини за допомогою мистецтва.

Безумовно, варто зазначити, що значущу силу очищення мають твори та види творчості, співзвучні моральнісним та естетичним ідеалам епохи. Адже в межах осягнення та творення художньо-естетичної картини світу людина намагається будувати своє життя, використовуючи досвід мистецтва. Водночас здатність сприймати світ в естетичних категоріях має глибокий соціальний смисл. Цей смисл поглиблюється тому, що катарсис, як вищий тип естетичної реакції, здійснює реконструкцію внутрішнього світу людини, забезпечує його складність та динамічність.

Катарсис кульмінує складну трансформацію почуттів, де неприємні афекти піддаються деякому розрядженню, знищенню, перетворенню на протилежні. Нагромадження суперечливих вражень, хаос знімається та змінюється на відчуття гармонії віднайденого рішення, набуття прекрасного. «Не тільки шлях моральної свободи, очищення від шкідливих пристрастей подає катарсис, але сама суть досконалості розгортається перед людиною, схиляється перед нею» [27, С. 159]. Поняття катарсису – очищення творчістю, осяанням, трагедією, викликала і викликає в історії філософії, естетики та мистецтва багаточисленні суперечки внаслідок різного тлумачення його сутності, функцій та значення. Проте спільним знаменником є те, що всі істинні, абсолютні витвори мистецтва та сам творчий процес володіють унікальною властивістю очищення душі. Під впливом музики, сценічної трагедії, літературного твору чи іншого витвору мистецтва, як і безпосередньо самого творчого процесу, людська душа очищується від накопичених негативних відчуттів та емоцій. Останні викликають афекти – вибухові безконтрольні емоційні реакції людей, які під впливом катарсису безпечно вирішуються та не перетікають до наступних негативних дій. Разом з тим, катарсис не повинен витісняти пристрасті людини, але оформлювати їх у добротності.

Такий стан завершеності або катарсису не є постійним, піднявшись на вершину внутрішньої задоволеності, творчий суб'єкт, рухливий невпинною перетворюючою діяльністю, змушений здійснити сходження до стану роз'єднаності та хаосу. Всякий пік переживання може бути плідно витлумачений як повнота дії, повне розрядження, катарсис, кульмінація, завершення, спустошення. Хаос означається втратою духовної єдності, гармонії, розірваністю між множиною діяльнісних та творчих векторів. Поява динаміки хаосу не обов'язково зумовлена зовнішніми об'єктивними причинами, її можуть спричинити внутрішні суб'єктивні зміни та суперечності. В особливих точках – точках біфуркації, в межах яких поведінка системи стає нестій-

кою під впливом флуктуацій, як незначних чинників, порядок, стан катарсису може різко змінити свій стан.

Будь-який еволюційний процес виражений послідовністю змін протилежних станів порядку та хаосу в системі, вони поєднані фазами переходу до хаосу (загибелі структури) і виходу з хаосу (самоорганізації). Р. Баранцев зазначає, що «абсолютний порядок і абсолютний хаос однаково загрожують загибеллю. Виходить, що при всьому прагненні до впорядкованості якась доля хаосу для життя необхідна. І синергетика як раз розповідає, відновлює цю позитивну роль хаосу, розгортаючи вертикальну діаду в горизонтальну» [2, С. 468]. Частина складної структури, а також креативного ландшафту повинні час від часу відмирати, щоб жило та постійно оновлювалось ціле.

Конструктивність хаосу зазначає і О. Князева: «Хаос являється генератором випадковості, генератором багатоманітності, з якого складається нова єдність, народжується нова структура» [13, С. 160]. Тут однією з ключових в розумінні природи креативності є здатність ефективно оперувати суперечливою інформацією. Це може бути пов'язано зі специфікою організації внутрішнього ментального простору, коли суперечливий та неповний опис станів стає природним компонентом картини світу.

Дійсно, з позиції синергетики будь-яке явище реальності можна розглядати як самоорганізовану, цілісну систему, що здатна переходити від хаосу до впорядкованості всіх елементів. Синергетика прагне віднаходити цілісність та унікальність структурних ансамблів систем різного рівня, взаємопов'язаних продуктивним процесом створення оригінальних продуктів. Це дозволяє не лише розглядати творчість як комплекс визначених формоутворень, але й по-новому поглянути на саморозвиток та функціонування складних структур, їхню сутнісну здатність до добудови та саморозвитку. У межах синергетики творчість розглядається як деяка відкрита, динамічна система, де відбувається взаємна узгодженість антитез, тобто постає гармонія в її класичному розумінні – як «єдність протилежного» (Піфагор) та «подвійність єдиного» (Протагор). О. Князева наголошує, що «шлях самоорганізації та творчості природи такий, що режими структуралізації, зростання впорядкованості в складних системах змінюються режимами посилення процесів дисипації та розсіювання, збільшення хаотичних елементів, розтікання по відбитках минулих процесів, які колись протікали в них» [13, С. 158].

Феномен творчості становить собою комплекс складноорганізованих систем та видових підсистем, які здійснюють конструктивний

взаємовплив з урахуванням поступових перетворень і трансформацій на основі цілісної інтеграції. «Перехід до багатовимірності якісно розширить свідомість тоді, коли кожне вимірювання буде сприйматися не окремо, а суцільно, в цілісній єдності» [2, С. 467]. Єдине багатоманіття утворюється та розвивається за законами синергетики, вибудовуючи з хаосу розрізненості нові гармонійні структури. При цьому видові підструктури переходять на більш високий рівень організації, системні елементи складних структур стають надскладними. Завдяки досягненню єдності та гармонійності можливе набуття катарсису, духовне очищення. Саме буття – єдине, є відкритою дисипативною системою.

Термін синергійність, як здатність складних систем до узгодженої взаємодії та зміни з використанням енергій організму та середовища в процесі досягнення мети, використовується для опису динамічної структури творчого процесу. Актуальність соціально-філософського дослідження творчості за допомогою синергетики полягає в розумінні феномена творчості як комплексу органічних систем, що саморозвиваються, володіють внутрішньою когерентністю та детермінованістю, бінарним співіснуванням структурності та хаосу, а також в спробі обґрунтування не лише окремих її аспектів, але і єдиного системного апарату дії. Об'єктом дослідження стає творчість як синергійна подія і як процес.

Творчість – це синергійний процес. Така дефініція впливає з розуміння творчості як відкритої системи, що готова до сприйняття безмежної кількості альтернативних варіантів, або синергетичною термінологією структур-атракторів, які також можуть мати широку палітру інтерпретацій. О. Князева використовує термін «креативний ландшафт» – це деякі конфігурації внутрішнього (власного) простору та зовнішнього оточення суб'єкта творчості. Ці конфігурації визначаються розподіленою метою, спектром структур-атракторів креативної діяльності. У синергетиці розвивається модель блукання по полю шляхів розвитку. Саме поле шляхів визначається суто власними властивостями відповідного відкритого нелінійного середовища та ілюструє особливий ступінь розвитку. Проте нелінійна система не чітко дотримується накреслених шляхів, а здійснює блукання по полю можливого. Вона активізує, висвічує, виводить на поверхню (всякий раз випадково) лише один з цих шляхів [13, С. 219].

«Думка творця вільно рухається по креативному ландшафту. Якщо в процесі цього зигзагоподібного руху відбувається подія виходу на структуру-атрактор (одну з спектру можливих), то в відкритому нелінійному середовищі мозку та свідомості починається процес само-

добудови цієї структури-атрактора» [13, С. 223]. Творчість, як відкрита динамічна стійкість, дисипативна система (та, що розсіює енергію та речовину в нелінійному середовищі), шляхом конкурентної переваги конкретного стану-атрактора, набуває нової динамічної стійкості, нестійкого творчого звершення.

«Блукаюче “око” розуму – образ, що досить точно передає основу креативності людини. Розум повинен бути децентралізований, розсфокусований, повинен здійснювати вільні рухи між векторами спрямованої активності. “Блукання по полю можливих шляхів розвитку”, хаотичні рухи креативного розуму призводять час від часу до “випадіння” на ту чи іншу структуру-атрактор. Тим самим визначається вектор креативної активності, що веде до прориву, до нового. Поле можливостей випробовується, “прощупується”. В результаті одна з прихованих структур актуалізується, відбувається кристалізація нового знання» [12, С. 44].

Складний зміст творчості викликає спектр естетичних почуттів, формує особливе естетичне ставлення. Творчість стає способом формування естетичного ставлення до самого себе. Синергетика творчості виявляється у ставленні суб’єкта до реальності, до самого себе, у спогляданні. Зокрема, пікове творче переживання катарсису є фактором, що впорядковує внутрішній світ суб’єкта творчості. А. Маслоу стверджує, що найбільш значні піки переживання відбуваються відносно рідко. «Поети описували їх як моменти екстазу, втрату відчуття простору і часу, релігійні люди – як глибокі містичні переживання. Пік переживання або катарсис – вершина, яка може тривати декілька хвилин чи годин, рідко триваліше» [16, С. 120]. Більш стійкі, тривалі переживання автор називає плато-переживання. У контексті синергетики їх можна означити як новий динамічний порядок. Порядок характеризується як стабільне функціонування системи, її чітка онтологія, прозорість та простота опису, наявність стійких дисипативних структур-атракторів, на яких функціонує система. Це новий, більш глибокий спосіб бачення і переживання події, що передбачає фундаментальну зміну відношення до буття, надає нові оцінки та посилене усвідомлення світу.

Завершене динамічне ціле творчості невідоме до його повного здійснення. Поєднання різнорідного хаосу та системного впорядкування в єдиній події творчості може бути виражене як «хаос = космос». Ця контрверза має синергетичний зміст, адже виражає діалектику хаосу та впорядкованості. Синергетика творчості виявляється в процесі взаємоперетворення хаосу виникнення ідей на порядок творчого

здійснення. Разом з тим, хаос, як нагромадження різнорідних елементів, емоційних відтінків та множини вражень, виконує свою конструктивну роль у можливому майбутньому потенційному набутті творчого катарсису. Адже впорядкованість не може виникнути з нічого, вона постає з розрізнених компонентів. «Активність креативного розуму має під собою деяку випадкову, стохастичну, хаотичну основу» [13, С. 227].

Саме на стадії динамічного хаосу (точніше, при виході з нього) генерується нова цінна інформація, осяяння. Нова інформація виникає виключно в системах, що розвиваються, є відкритими дисипативними. Динамічний хаос відкриває систему зовнішньому світу. У цьому режимі вона чутлива до будь-яких малих впливів. Поняття замкнутої ізольованої системи стає недосяжною ідеалізацією. Закон еволюції стверджує, що те, що живе – приречене на розвиток, відкритість, самоорганізацію та самовідтворення. У даному випадку розвиток передбачає діалектику хаосу та впорядкованості. О. Князєва зазначає, що «частини складної структури, в тому рахунку креативного ландшафту, повинні відмирати, щоб існувало та постійно оновлювалось ціле. Час від часу треба виходити з попередніх джерел мислення, щоб стати здатним знайти новий шлях наукового чи художнього пошуку. Для творчого пориву необхідне згасання активності, охолодження, розслаблення, сконцентрування, періодичне втягування дисипативних, хаотичних елементів, тобто в деякому смислі необхідно проходити через досвід квазісмерті» [13, С. 226].

«Смерть подібна заходу сонця, яке тільки здається захопленим ніччю, в дійсності, будучи джерелом всякого світла, горить неперервно, приносить новим світам нові дні в своєму вічному сході та вічному заході. Початок і кінець торкаються тільки індивіда, через посередництво часу – форми цього явища для уявлення» [28, С. 342], – пише А. Шопенгауер. Старе покоління вмирає (в біологічній еволюції, в процесі розвитку науки чи культури в цілому) і виникає нове, здатне краще адаптуватися до середовища, визнати вже зроблене нововведення чи породити нове. Часто зі зміною поколінь пов'язаний остаточний перехід до нового типу мислення, інших зразків творчого здійснення. Час від часу необхідно виходити з попередніх джерел мислення, щоб стати здатним знайти свій новий шлях наукового чи художнього пошуку.

Вирішення творчих суперечностей знаходить свою кульмінацію у катарсисі, як очищенні від вагань, пристрастей, реалізованому прагненні людського розуму до впорядкованості. Творчий катарсис постає як віднайдення єдності та гармонії. Катарсис, як здатність людини пе-

ревищити всякий звичний масштаб сприйняття, надає здатність самозаглибитись, очиститись від афектів, діалектизувати до безкінечності людського пізнання, подолавши неспівмірність між уявою та розумом.

У дійсності катарсис реалізується випадково, а творчість здатна його запрограмувати. К. Ясперс переконаний, що своєрідною квінтенсенцією культури є творчість, в основі якої покладено принцип інтуїтивного сприйняття світу. Задача творчості полягає у відновленні втраченого зв'язку людини з Богом (впорядкованістю, гармонією, досконалістю). Саме цей зв'язок, який досягається шляхом звернення до істинного, трансцендентного буття, К. Ясперс називає катарсисом. Катарсис, який багато в чому нагадує містичний екстаз, постає засобом налагодження комунікативних відносин з трансцендентною реальністю. «Не даремно категорія катарсису з'явилася в епоху осьового часу, часу формування істинних культур, коли на зміну міфологічному світогляду прийшло раціональне, філософське» [29, С. 56].

Однак не лише творчий процес здатний викликати стан впорядкованості та гармонії. Катарсис можливий і поза творчим процесом. Він може бути вінцем або наслідком будь-якого виду чи типу діяльності, який є сродним душі людини. Пік переживання або катарсис часто може бути викликаний сильним почуттям любові, мистецьким твором, переживанням виключної краси природи, всяким досвідом реальної досконалості.

Також варто зауважити, що не кожен творчий процес можна пов'язувати зі станом віднайдення рівноваги, набуттям катарсису. Адже в безкінечному потоці інформації та технологій цілісний суб'єктний зміст творчості проявляється на рівні емоційних станів, що невпинно змінюють один одного. Відчуття незавершеності, відсутності чогось визначального, невідповідності творчого процесу внутрішнім запитам дестабілізує людину. Ці почуття формують у внутрішньому світі людини екзистенційний вакуум, спонукають її шукати фундаментальні смисли творчості. Непередбачуваність результату творчості доповнюється непередбачуваністю творчості як процесу. Синергетика пропонує досвід осмислення цілісності творчості як єдності події та нелінійного синергетичного процесу.

Нелінійна динаміка розвитку та утвердження реальності, суспільства та творчої особистості призводить до розірваності цілісності суб'єкта діяльності. У людини знижується здатність встановлювати причинно-наслідкові зв'язки між окремими фрагментами реальності, розрізненим інформаційним матеріалом та власне творчим процесом, самоусвідомленням. Варіативність творчої самореалізації передбачає

складний та комплексний вибір, але разом з тим і відмову від спектру діяльностей. Здатність до формування цілісної картини світу, відповідність творчості тотожності буття та мислення є визначальною потенційністю суб'єкта творчої діяльності.

«Причина заблудження полягає у тому, що людина не знає саму себе. Щоб пізнати себе, потрібна велика звичка відволікатись від почуттів, зосереджувати душу та втримувати її саму в собі. А цього досягають лише ті, хто всілякі рани думок, що приносяться течією повсякденного життя, чи припалюють самотність, чи виліковують заняттями вільними науками. Повернена таким чином самій собі душа осягає, в чому полягає краса всесвіту (*universitatis*), правильно названа так від слова “єдність” (*ab uno*). Подібна краса недоступна душі, яка звернена на множину окремих предметів, з жадобою ганяється за бідністю і не знає, що її можна уникнути простим віддаленням від натовпу. Під натовпом я розумію не людський натовп, а натовп всього, що діє на почуття. І не дивно, що душа терпить тим більшу бідність, чим більшу кількість намагається охопити» [1, С. 99]. Цей особистісний момент залежить від ступеня емоційного розвантаження, духовного очищення, нівелювання негативу зовнішнього середовища. Насамкінець, катарсис залежить від самого суб'єкта творчої діяльності, його налаштування, здатності повністю заглиблюватись у творчий процес, абстрагуватись від оточуючих подразників.

Література

1. *Августин Блаженний*. Энхиридион или о вере, надежде и любви / Блаженний Августин. – К.: Уцимм-пресс, 1996. – 411 с.
2. *Баранцев Р.* Имманентные проблемы синергетики / Р. Баранцев // Новое в синергетике: Взгляд в третье тысячелетие. – М.: Наука, 2002. – С. 460–477.
3. *Бахтин М.* Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике / М. Бахтин; Под ред. В. Аршинова // Синергетическая парадигма. Когнитивно-коммуникативные стратегии научного познания. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – С. 507–514.
4. *Бевзенко Л.* Социальная самоорганизация. Синергетическая парадигма: возможности социальных интерпретаций / Л. Бевзенко. – К.: Институт социологии НАН Украины, 2002. – 437 с.

5. *Бескова И.* Творчество / И. Бескова, И. Касавин; Ин-т философии РАН, Нац. общ.-науч. фонд; Научно-ред. совет: предс. В. С. Степин, заместители предс.: А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. IV. – С. 18–21.

6. *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика. Лекции по эстетике / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Искусство, 1968. – Т. 1. – 312 с.

7. *Грязнов А. Ф.* Язык и деятельность: Критический анализ витгенштейнианства / А. Ф. Грязнов. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1991. – 142 с.

8. *Дидро Д.* Собрание сочинений. Т. VI: Искусство / Д. Дидро. – М.: ОГИЗ Государственное издательство художественной литературы, 1946. – 640 с.

9. *Добронравова И.* Синергетика как общенаучная исследовательская программа / И. Добронравова; Под ред. В. Аршинова // Синергетическая парадигма. Когнитивно-коммуникативные стратегии научного познания. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – С. 78–87.

10. *Долгов К.* Катарсис / К. Долгов; Ин-т философии РАН, Нац. общ.-науч. фонд; Научно-ред. совет: предс. В. С. Степин, заместители предс.: А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. II. – С. 228.

11. *Евин И.* Синергетика мозга и синергетика искусства / И. Евин. – М.: ГЕОС, 2001. – 164 с.

12. *Князева Е.* Методы нелинейной динамики в когнитивной науке / Е. Князева; Под ред. В. Аршинова, И. Трофимовой, В. Шендяпина // Синергетика и психология: Тексты: Выпуск 3: Когнитивные процессы. – М.: Когито-Центр, 2004. – С. 29–48.

13. *Князева Е.* Синергетика: Нелинейность времени и ландшафты коэволюции / Е. Князева, С. Курдюмов. – М.: КомКнига, 2007. – 272 с.

14. *Корнієнко Н.* Запрошення до хаосу. Театр (художня культура) і синергетика. Спроба не лінійності / Н. Корнієнко. – К.: 2008. – 246 с.

15. *Кримський С.* Діяльність / С. Кримський // Філософський енциклопедичний словник. Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ. – К.: Абрис, 2002. – С. 163.

16. *Маслоу А.* Психология бытия / А. Маслоу. – Москва-Киев: Рефл-бук, Ваклер, 1997. – 304 с.

17. *Митин Н.* Новые модели математической психологии и информационные процессы / Н. Митин // Новое в синергетике: Взгляд в третье тысячелетие. – М.: Наука, 2002. – С. 426–460.

18. *Огурцов А. П.* Деятельность / А. П. Огурцов, Э. Г. Юдин; Ин-т философии РАН, Нац. общ.-науч. фонд; Научно-ред. совет: предс. В. С. Степин, заместители предс.: А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. 1. – С. 633–634.

19. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию / Х. Плеснер; Сост. и послесл. П. Гуревича; Общ. ред. Ю. Попова // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М.: Прогресс, 1988. – С. 96–151.

20. *Пригожин И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: КомКнига, 2005. – 296 с.

21. *Табачковський В.* Людина / В. Табачковський // Філософський енциклопедичний словник; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ. – К.: Абрис, 2002. – С. 350.

22. Творчість // Філософський енциклопедичний словник; Ін-т філософії ім. Г. Сковороди НАНУ. – К.: Абрис, 2002. – С. 630.

23. *Трубников Н. Н.* О категориях «цель», «средство», «результат» / Н. Н. Трубников. – М.: Высшая школа, 1968. – 148 с.

24. *Фромм Э.* Искусство любить / Э. Фромм. – СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2007. – 224 с.

25. *Хакен Г.* Принципы работы головного мозга: Синергетический подход к активности мозга, поведению и когнитивной деятельности / Г. Хакен. – М.: ПЕР СЭ, 2001. – 351 с.

26. *Шелер М.* Положение человека в Космосе / М. Шелер; Сост. и послесл. П. Гуревича; Общ. ред. Ю. Попова // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31–95.

27. *Шиллер Ф.* Статьи по эстетике / Ф. Шиллер; Вступ. ст. Г. Лукача; Пер. А. Горнфельда, Э. Радлова; Примеч. А. Горнфельда, А. Сидорова. – М.-Ленинград: Akademia, 1935. – 671 с.

28. *Шопенгауер А.* Собрание сочинений в пяти томах / А. Шопенгауер. – М.: Московский клуб, 1992. – Т. 1. – 395 с.

29. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

Розділ 9

РОЗВИТОК ОСОБИСТОСТІ І ТВОРЧІСТЬ: КОНТЕКСТ СИНЕРГЕТИКИ

Формування творчої, креативної особистості є чи не найпершим завданням освітньо-педагогічної діяльності в умовах сучасних глобалізаційних викликів (пришвидшення технічних і соціальних змін, інноваційності як провідної риси, що за нею оцінюється якість змін, розширення й багаторазове ускладнення інформаційно-комунікаційного простору). Суспільні зміни, що базуються на новочасних технологіях і економіці визначають як перехід до знанневого суспільства. Атрибутами останнього передусім є переважання інформаційних технологій та інформаційно-телекомунікаційних засобів, мінімізація часу на їх принципове оновлення та глобальність економічних та політичних процесів, що відбуваються. Час нині вимірюється періодом існування та зміни технологічних нововведень. Саме тоді, коли суспільство нарекли знанневим, поняття «знання як самоцінність» втратило смисл. Найбільшими цінностями є когнітивний розвиток (освоєння інформації, кількість якої невіддільно збільшується, змушує до навчання упродовж життя), креативність (пріоритет творчості й інноваційності перед відтворенням відомого й традиції) й комунікативність (здатність до розуміння й творення смислів та діалог).

Перед суспільством постає проблема формування нової людини, яка відповідала б новим умовам існування соціуму й світу, що глобалізується: з обов'язковою здатністю до творчості й інноваційності.

Розвиток особистості, що тривав від часу *homo sapiens* до епохи *homo intellectus*, завершено. Підсумок має свої неабиякі переваги – як приклад, початок епохи нанотехнологій, і свої надзвичайні втрати – порушення екологічної рівноваги планети, соціальні й економічні проблеми, зрештою, проблеми самої людини. Сучасність потребує *homo creativus*. Нові завдання для освіти й педагогічної науки не можуть реалізовуватися старими засобами, ґрунтуватися на звичних підвалинах лінійного мислення модерного й постмодерного періодів. Це означає, що сучасна філософія освіти має запропонувати нові засади, на яких базуватиметься освітньо-педагогічна діяльність зі створення людини креативної, яка найбільшою мірою відповідає запитам нинішнього часу.

9.1. Іntenції творчості у суспільстві знань

Діяльність, що породжує нові цінності, ідеї, саму людину як творця, названо творчістю. У філософському розумінні кожна людина творить, коли вона не просто механічно виконує свою роботу, але й намагається внести в неї щось від себе, привносить у створену цінність новизну. Проте нині постають нові завдання перед людиною, як носієм творчих потенцій, і виникають нові характеристики, які стають категоріальними для самого феномена творчості. Творчість має стати способом життя сучасної особистості.

Цивілізаційний поступ суспільства змушує замислитись і філософську, і освітньо-педагогічну громаду про те, які цілі суспільство має перед собою визначати та які засоби використовувати для формування людини творчої.

Парадигма постіндустріального суспільства, окреслена Д. Беллом, яка відтак була опрацьована під різними кутами зору й поіменована етапом постмодерну С. Лешем [21] та С. Круком [44] (серед передмодерністського, модерністського та постмодерністського етапів соціального розвитку), А. Тоффлером [38] – «третьою хвилею» (він визначає весь цивілізаційний поступ як «першу», «другу», «третю хвилю»), П. Дракером [9] – посткапіталістичного суспільства (на противагу капіталістичному), Р. Інглегартом [13] – постмодернізації (на противагу модернізації), залишається основою його (суспільства) характеристик. Як такі, що переважають, Д. Беллом були названі: нова роль теоретичного знання, перехід від виробництва переважно товарів до виробництва переважно послуг, домінування професій-

ного та технічного класу суспільства над традиційним пролетаріатом, поява інтелектуальних технологій, що дають доступ до раціонального планування й соціального розвитку [5, С. 18]. З іншого боку, неминучість прийдешніх катаклізмів, зумовлених різними причинами, зокрема швидкістю соціальних і технологічних змін, що визначають нинішню цивілізацію, перевищують «адаптаційні можливості людини» [37], зумовлюють опрацювання проблеми розвитку людини відповідно до нових обставин життя – смислів і цілей.

Смисли, пов'язані із новими принципами економічного розвитку, зміною класового складу суспільства, акцентуацією ролі наукового знання, породжують нові цінності й засоби їх опанування. Про це говорить В. С. Стюпін, зазначаючи щодо розвитку цивілізацій на їхньому переломному етапі: у таких випадках потрібно змінювати стратегію, що означає зміну цілей. За кожною низкою цілей постає відповідний шерэг цінностей. Цінності в свою чергу санкціонують той чи інший тип діяльності та притаманні йому цілі. І тоді питання про стратегію трансформується у проблему цінностей та їх змін. Саме тут може прислужитися філософія, оскільки сама природа її знання є такою, що вона завжди апелює до базисних цінностей суспільного життя. Саме вона здатна «напрацювати ядро нових світоглядних орієнтирів і запропонувати їх культурі» [35, С. 18]. Перенос цієї логічної схеми у царину філософії освіти, яка визначає цілі й цінності освітньо-педагогічної діяльності, є закономірним. Таким чином, інтенції творчості визначатимуться цінностями сучасного суспільства.

Цінності нової доби виокремлює В. Г. Кремень, зазначаючи, що нині прогрес соціуму регламентований постійним оновленням, «що здійснюється за допомогою властивої людському інтелекту здатності осмислювати дійсність, трансформувати діяльність та вносити елемент новизни». Отже, метою освітніх зусиль має бути людина, яку відрізняє «свідома орієнтованість на здобуття нового – знань, досвіду, економічних, політичних, культурних досягнень, а також специфічна налаштованість на інновацію» [18, С. 19]. Таким чином, інтенція інновації нині постає як вимога до творчості – вона має бути іманентно присутньою у творчій діяльності людини, проявлятися в будь-якій сфері.

Проте потрібно зауважити, що інновація, якою б прогресивною вона не була, має відповідати умові, на якій наголошує А. І. Пригожин: доцільність і сумісність. Доцільність розглядається як затребуваність та своєчасність інновації, а сумісність означає непротиставлення, незаперечення того, що існує (альтернативність). Інновація, як

штучне, що впроваджується у природне середовище, має бути органічною. Нововведення може функціонально увійти в середовище, якщо опиниться в органічній взаємодії з його елементами, зауважує дослідник, і виокремлює його ознаки: призначення (спільні цілі й своє місце в навколишньому середовищі), цілісність (наявність кордонів із зовнішнім оточенням та відмінних ознак), упорядкованість (свої структура та правила), опірність (до інерційності, до спротиву новизні) [30, С. 119]. Правило органічності інновації є наступною вимогою до знання і діяльності як процесу та її результату.

Умова розв'язання проблем сьогодення, а отже, цінність – високий когнітивний розвиток як конкретної особистості, так і соціуму в цілому. Поза всім іншим, нова людина має бути здатною «осмислити сутність сучасних процесів, у тому числі й глобалізації» [17, С. 18]. З одного боку, це означає «зростання значущості методологічних знань та творчих навичок, необхідних для вміння мислити і самостійно аналізувати інформацію» [Там само, С. 43], а з іншого – збільшення частки самостійного пошуку й самостійного опанування знаннями у навчальному процесі.

Когнітивну активність людини як вияв творчості розглядає О. М. Рубанець. Він зауважує, що у творчості ідентичність людини постає не як її тотожність, а як ідентифікація, в процесі якої людина відкриває себе через творчість. «Когнітивна складова людини – тут не тільки її когнітивний потенціал, як щось суб'єктивне та як можливість її самореалізації. Когнітивне як джерело самоідентифікації в творчості й через неї стає виявом найглибших проявів життя» [34, С. 137].

Надзвичайно продуктивною, на наш погляд, щодо інтенцій творчості є думка В. Л. Іноземцева, який зауважує, що у порівнянні двох постіндустріальних моделей розвитку – американської і європейської – європейська є набагато «постіндустріальнішою» і має значно більше шансів у нинішньому столітті. І пояснює це обставинами, що поєднані із творчістю і креативністю та проявляються в перемінах у соціальній сфері суспільства. Це обумовлено тим, яке місце займають у житті європейців культурні цінності та постматеріалістичні, надутилітарні моделі діяльності. Європейці прагнуть підняти не рівень, а якість життя. Культура, що увібрала усі досягнення інформатики, стає все більш значущою галуззю європейської економіки [14, С. 143–145]. Зосередження на культурному світові особистості є як наслідком, так і причиною її розвитку. Орієнтація на культурний розвиток є інтенцією творчої діяльності сучасності.

До цінностей потрібно віднести й гнучкість, що значною мірою забезпечує здатність особистості й соціуму постійно адаптуватися до неперервної змінності, якою позначений сучасний етап розвитку цивілізації. Гнучкість може набирати форм толерантності, діалогічності, вибірковості на протигагу ортодоксальності, нетерпимості, тотальності. Зазначені цінності допомагають розвитку різноманітних проявів людської особистості, що збагачують спільний простір соціуму. Вони забезпечують розуміння позиції іншого – здатність досягнути смисли, закладені індивідом у продукт своєї діяльності, а також надію на зворотний зв'язок.

Ще один феномен, який позначає сучасність – цінність часу. Цей феномен проявляється у таких характеристиках, як швидкість і тривалість. Здатність їх змінити – «зупинити» або «уповільнити» час чи «змусити» його «тягтися» є модерною інновацією, проявом творчого ставлення до світу і, як мінімум, визначається креативністю. І полягає вона в оволодінні методом, за висловом А. І. Пригожина, нелінійного просування у часі. На думку дослідника, найкраще визначати час не астрономічним, і навіть не календарним, а соціальним часом [30, С. 124]. З одного боку, наповненість часу подіями (особистісними, соціальними) уповільнює його рух. З іншого – закладання у сьогодення подій, що забезпечать реалізацію планів у майбутньому, робить час більш «смним», тривалим. Це повною мірою можна вважати інноваційним творчим процесом.

Така риса сучасності, як непередбачуваність, що базується на швидкоплинності змін та технологій, вимагає безумовної самостійності особистості як суб'єкта дії. Самостійність може бути забезпеченою у тому разі, коли в особистості сформовано необхідні для цього якості. По-перше, це вміння бачити проблему, вирізняючи її з потоку інших подій та атрибутів. З-поміж низки проблем – виокремлювати основоположну. По-друге, розуміти складові проблеми з метою переведення її вирішення у низку розв'язуваних задач. По-третє, вміти розв'язувати задачі не лише завдяки відомим, традиційним технологіям, але й бути готовим віднайти креативний спосіб як такий, що найбільше підходить в ситуації, що склалася. По-четверте, розуміти власну відповідальність і знати міру небезпеки в разі помилки. Отже, самостійність – це спосіб діяльності, якому не можна навчити раз і назавжди. Це інтегративна компетентність особистості. Можна навчити лише розумінню схеми діяльності, яка вимагає продукування на кожному з її вузлових пунктів наявності спектру рішень. Як пише О. М. Князева, універсалізм особистості полягає наразі не в обсязі

відомостей, що утримуються в пам'яті, і не в масиві знань з різних дисциплінарних областей, що ними оперують, а в оволодінні загальною системою орієнтації в океані інформації, у створенні жорстких особистісних фільтрів, чітких способів відбору цінної інформації, а також у формуванні вміння постійно поповнювати та добудовувати свою особистісну систему знань. Головне – вміти знаходити шлях до знання, шлях пошуку рішення і вміти робити на цьому шляху перші кроки [15, С. 52]. Таким чином, самостійне вміння знаходити шляхи розв'язання проблеми є ні що інше, як загальна здатність до мислення й креативності, яка набувається в результаті когнітивного й некогнітивного розвитку – здатність перетворювати наявне теоретичне і практичне знання й попередній досвід на нову технологію розв'язання проблеми.

Наведемо кілька тез Дж. Хекмана, який, аналізуючи освітню політику та її результати у США, робить цікаві висновки, про які наголошує, що вони мають узагальнюючий характер, а їх врахування демонструє намір далекоглядності. Дослідник спирається на положення, що навиками, затребуваними у розвитку економіки, іншою стороною якої є успішність особистості, є не лише когнітивні, а й некогнітивні навички. Він зазначає, що традиційно найбільше увага концентрується на когнітивних навиках, що вимірюються освітніми досягненнями або тестами IQ, але виключає соціальні навички, самодисципліну та різноманітні некогнітивні навички, які насправді є визначальними факторами життєвого успіху. Така прихильність до пізнання й академічного «розуму», що вимірюється балами у тестах, й виключення соціальної пристосовуваності й мотивації призводять до суттєвого викривлення оцінок людського капіталу.

Нинішня політика у сфері освіти, як пише Дж. Хекман, базується на фундаментальній помилці щодо того, *яким чином* формуються в особистості навички життя й функціонування у соціумі. Дослідник зазначає, що загальноприйнята думка, якої дотримується більшість політиків, освічених неспеціалістів і навіть чимало вчених, полягає в тому, що основні навички, затребувані в житті людини, утворюються у формальних навчальних закладах, тому саме їм належить у процесі розвитку особистості центральне місце. Ця думка хибна [45, С. 4]. Американський дослідник наголошує на ролі неформальних організацій у якості джерел здобуття освіти в широкому сенсі, оскільки саме некогнітивні навички й мотивація є тими факторами успіху, які більше сприяють останньому і в старшому віці, ніж когнітивні.

Таким чином, творчість сучасної особистості має бути позначеною не лише новизною (що притаманно їй за визначенням), а ще

низкою ознак, аби задовольняти обставинам сучасного суспільства. Передусім це іманентно присутня інновація, як ознака, затребувана суспільством. Творча дія має обов'язково органічно вливатися у загальну течію прогресу та співпадати з його вектором, що означає її вірогідність і значимість. Творчість у будь-якій сфері має передбачати високий інтелектуальний продукт, виявлятися як на когнітивному, так і на некогнітивному рівні. Ці ознаки є запорукою такої характеристики, як гнучкість, що нині є чи не найбажанішою рисою інновацій. Разом з тим означені особливості різною мірою і різним чином пов'язані із інноваціями, що враховують та обстоюють цінність часу.

Усі зазначені інтенції мають бути присутні у діяльності й творчості людини. Нині творчість сприймається не як окремих акт життєдіяльності, подібний до одкровення – це має бути повсякденне ставлення до життєвих ситуацій, вмотивована готовність до розв'язання проблем, інтегрована здатність людини виявляти й реалізовувати власні можливості. Виклики суспільства й відповідь на них є не лише необхідністю, яку потрібно задовольняти за допомогою творчих зусиль особистості. Це також шлях актуалізації творчих потенцій особистості, а отже, власного особистісного зростання.

Багатовекторність інтенцій творчої діяльності на сучасному етапі досягається за допомогою методології синергетики. Ускладнення світу і вимог до людини породжує ускладнення феномену творчості. Розуміння творчості й самої особистості як синергетичної системи дозволяє не лише пояснювати, а й прогнозувати цей складний процес.

Аналіз феномену творчості з урахуванням властивостей синергетичних систем, серед яких ключовими є саморозвиток і його багатоваріантність, дозволяє віднайти у феномені творчості й в особистості як його носії потенційні можливості ускладнення й розвитку в напрямках, що обумовлюватимуться поступом соціуму як дисипативної системи.

9.2. Креативність і творчість: сучасний контент

Діяльність людини в нинішніх умовах розвитку суспільства має бути позначена творчістю і креативністю. Це стосується як матеріально-виробничої діяльності, що утворює фундамент суспільного життя, так і соціальної практики, що формує суспільні відносини, не кажучи вже про експериментальну (наукову) практику. Творчість сприймається не лише як природний елемент діяльності, а й

стає її необхідною компонентою. Усе більшою мірою у науковій літературі (особливо зарубіжній) ідеться про формування креативності.

Творчість у сучасних філософських словниках визначено як діяльність, що породжує нові цінності (матеріальні, світ ідей), саму людину-творця.

Філософський енциклопедичний словник дає наступне визначення: «Творчість – продуктивна діяльність за мірками свободи та оновлення, коли зовнішня детермінація людської активності змінюється внутрішньою самовизначеністю. Елементи творчості притаманні людській діяльності взагалі, але як окремих різновид діяльності творчість характеризується продукуванням нових результатів» [39, С. 630].

З точки зору філософії, кожна людина займається у своєму житті творчістю, коли вона не просто механічно виконує свою роботу, але й намагається внести в неї щось від себе, хоч у чому-небудь її удосконалити. О. М. Некрасова зазначає, що побачити щось уперше надзвичайно важко, оскільки знання, освіта, звичка одразу все пояснюють, переводять у звичні штампи [Там само, С. 849].

Ще одне зауваження, що міститься у цьому ж визначенні, – «Творчість – це спосіб життя» – викликає певні заперечення. Таке узагальнення більше схоже на риторичну фігуру. Безсумнівно, що у житті є такі сфери, де потрібне точне виконання наказів, дотримання рецептури, ретельне відтворення технологій тощо – де творчість є обмеженою або й забороненою. Проте нинішня тенденція до творчості як обов'язкової умови діяльності має розумітися як вимога до творчого мислення людини. У навчанні людей потрібно акцентувати «особливу увагу на творчому началі та гнучкості з метою розвитку їх здатності постійно адаптуватися до вимог економіки, що ґрунтується на знаннях» [17, С. 43], – зазначає В. Г. Кремень. Діяльність як виконання, надзвичайно ретельне, але таке, що повторює відоме, донедавна визначалася як дотримання якості, майстерність, але наразі не цінується у суспільстві як слухна. Тепер лише творче ставлення, творче виконання будь-якої справи можуть оцінюватися як придатні. В цілому творчість – творче засвоєння, творче обмірковування, творче продукування – стає нормою. І з цією метою постає завдання виховання креативності – здатності до творчості.

Креативність (від латин. *creo* – творити, створювати) – здатність творити, здатність до творчих дій, які ведуть до нового незвичного бачення проблеми чи ситуації. Було встановлено, що креативні здібності, як правило, не передбачають високого рівня «загального інтелекту»,

а значно тісніше корелюють зі специфічними видами інтелекту – лінгвістичним, музичним, логіко-математичним, просторовим, тілесно-кінестатичним, внутрішньоособистісним та міжособистісним (за Г. Гарднером). Спираючись на Д. А. Трефферта [49], І. П. Меркулов підсумовує: для творчої особистості є типовим не лише рівень когнітивної, але й мотиваційної активності. Такі люди прагнуть до автономії, незалежності, самоствердження, що ведуть їх до пошуку маловивчених чи «гарячих» проблем, галузей знань, що формуються, аби кинути виклик загальноприйнятим уявленням [27, С. 401–402].

Характерним для креативної особистості, додає В. В. Андрієвська, є відкритість до нового досвіду, так зване дивергентне мислення, коли пошук відбувається одночасно за різними напрямками, не підпорядковуючись єдиній логіці (на відміну від конвергентного, коли всі зусилля спрямовуються на відшукання одного, єдиного правильного розв'язку).

Спираючись на дослідження М. Д. Сторфера [50] та Е. П. Торренса [51], К. О. Торшина, подібно до попереднього автора, виокремлює два типи креативного мислення. Перший – янусіанські розумові процеси, другий – здатність генерувати вид «одночасного бачення», необхідного для вирішення складних причинно-наслідкових проблем.

Янусіанське мислення – це здатність активно обдумувати дві протилежні речі одночасно і за допомогою цього паралельно відпрацьовувати дві несумірні точки зору на предмет. Цей тип мислення є ключовим кроком у процесі створення наукових теорій та/або відкриттів таких людей, як Ейнштейн, Дарвін, Уотсон, Пастер і Фермі, і є сутністю креативного розумового процесу літературних критиків, поетів і філософів.

Другий психометричний підхід оцінює здатність людей генерувати вид інсайту, пов'язаний з суперсучасними навичками вирішення проблем. Для вирішення таких проблем людина повинна вміти перевіряти потенційні зв'язки між змінними, які спочатку потрібно перевести зі семантичної форми подання в символічні коди, й утримувати в пам'яті мережу зв'язків, висновки, пов'язані з цими змінними, та «причинні» докази. Одночасно вони мають перевіряти комбінації змінних на предмет їх придатності в якості потенційного рішення [36, С. 129–130].

Загалом креативне мислення позначається пластичністю, рухливістю, оригінальністю [1, С. 432].

Одним словом, україномовні й російськомовні дослідники визначають креативність як здатність, а творчість як процес і результат людської діяльності.

В англomовній науковій літературі слова «креативність» (*creativity*) і «творчість» (*creativity*) походять від одного слова – креативний (*creative*), яке означає «такий, що передає, або містить оригінальну ідею». Слово *creative* позначає також особу, яка професійно займається творчою діяльністю. В цілому можна говорити про наступні узагальнення англomовних дослідників щодо креативності.

Підсумовуючи наукові розвідки щодо креативності, Майкл Мамфорд зазначив, що протягом останнього десятиліття, здається, досягнуто загальної згоди, що креативність включає створення як духовного продукту, так і корисного (матеріального) продукту [49, С. 110].

Креативність також може бути визначена як процес створення чогось, що є як оригінальним, так і таким, що має цінність або характеризується оригінальністю, експресивністю й винахідливістю [44].

Оригінальний погляд на сутність креативності висловив Хамід Раджей Різі. Він дав визначення креативності як розумової здібності продукувати нову ідею в будь-якій сфері. Тоді креативність, по суті, це не отримані знання чи наукова діяльність, а навичка, яка може бути поліпшеною за допомогою різних методів. Отже креативність – це майже те саме, що стійка здатність до продукування новації безвідносно до часу, віку, способу, манери, шляху, технологій, переваг, обставин і обмежень [46].

Цікавим з точки зору відносин «особистість – суспільство» є підхід Ж. Годфруа. Він пише, що творцем, так само як й інтелектуалом, не народжуються. Все залежить від того, які можливості надасть оточення для реалізації того потенціалу, який різною мірою в тій чи іншій формі властивий кожному з нас. Дослідник посилається на Алекса Фергюсона, сучасного видатного діяча, який вважав, що творчі здібності не створюються, а вивільняються. Тому, для того щоб зрозуміти, як розвинулася творча діяльність, треба оцінити не лише і навіть не стільки необхідний для цієї діяльності базовий рівень інтелекту, скільки особистість людини та шляхи формування її здібностей.

Будь-яка система виховання, створена суспільством, заснована на конформізмі. Це найнадійніший шлях до забезпечення єдності всіх членів соціальної групи, але водночас і найвірніший спосіб зупинити розвиток творчого мислення.

Дійсно, творча особистість в основі своїй чужа конформізму. Саме незалежність суджень дозволяє їй досліджувати шляхи, на які з остраху здатися смішними не наважуються вступити інші люди. Творча людина з працею входить в життя соціальної групи, хоча

вона і відкрита для оточуючих та користується певною популярністю, вона перебирає на себе загальноприйняті цінності лише в тому випадку, якщо вони збігаються з її власними. У той же час вона мало догматична у її уявленні про життя і суспільство, а також про сенс власних вчинків.

Творча людина еkleктична, допитлива й постійно намагається об'єднати дані з різних областей. Творчі люди люблять бавитися, і голова в них сповнена всякого роду дивними ідеями. Їх сприйняття світу безперервно оновлюється.

Найчастіше творчі люди зберігають дитячу здатність до подиву й замилювання, і звичайна квітка може викликати у них такий же захват, як і революційне відкриття. Зазвичай це мрійники, які часом можуть здатися божевільними через те, що вони втілюють в життя свої ідеї, що інші сприймають за маячню, одночасно приймаючи й інтегруючи ірраціональні аспекти своєї поведінки [7].

Більшість учених, зауважує К. О. Торшина, воліють судити про наявність креативного процесу за наявності продукту, водночас оцінка креативності може бути проведеною лише в контексті критеріїв, що наявні в даній культурі, в даний час [36, С. 132].

Посилаючись на Ф. Баррона й Д. Харрінгтона [43], К. О. Торшина робить наступні узагальнення щодо креативності:

1. Креативність – це здатність адаптивно реагувати на необхідність нових підходів і нових продуктів. Дана здатність дозволяє також усвідомлювати нове в бутті, хоча сам процес може мати як свідомий, так і несвідомий характер.

2. Створення нового творчого продукту багато в чому залежить від особистості творця і сили його внутрішньої мотивації.

3. Специфічними властивостями креативного процесу, продукту та особистості є їх оригінальність, спроможність, валідність, адекватність завданню і ще одна властивість, що може бути названою придатністю естетичною, екологічною, оптимальною за формою, правильною і оригінальною на даний момент.

4. Креативні продукти можуть бути дуже різні за природою: нове рішення проблеми в математиці, відкриття хімічного процесу, створення музики, картини чи поеми, нової філософської або релігійної системи, інновація в юриспруденції, свіже рішення соціальних проблем тощо [36, С. 128].

Проблема мотивації, яка виникає в будь-якій діяльності, розглядається наступним чином Ю. М. Антоняном. «Мотив – це дещо внутрішнє для особистості, те, що спонукає її до діяльності, поведінки чи

вчинку, спрямовує їх та наповнює смислом. Мотив покликаний задовольняти певні потреби, тому можна вважати, що потреба формує мотив. Крім потреби на виникнення мотиву впливають також емоції, ідеї, цілі тощо. При цьому мотиви, особливо провідні, можуть формуватися все життя, починаючи з народження» [2, С. 69]. Отже, якщо у суспільстві існує активний запит на творчість і креативність, зворотною стороною цього є відповідь особистості на цей запит шляхом формування мотивації до творчості й креативності.

Умовою будь-якої творчості є внутрішня свобода індивіда. На це свого часу вказав В. В. Розанов. Починаючи скільки-небудь розуміти себе, писав він, я дуже добре бачу, що я істота вільна, – не негативно вільна, не в тому розумінні, щоб я не мав перед собою зовнішніх засторог, а в тому сенсі, що я маю спроможність свободи [32].

Нинішній етап розвитку суспільства висуває свої умови до креативності й творчості. Вони мають весь час вступати в конкурентну боротьбу з такими самими проявами заради власного ствердження. Про це зазначає сучасний соціолог Р. Флоріда. Він акцентує увагу на характері творчої праці, яка не піддається формалізованій організації та контролю. По-перше, творча діяльність не має характеру повторюваності. Оскільки вона відбувається подумки, її неможливо спостерігати, а отже, й піддати тейлоризації. Нарешті, креативні люди схильні чинити опір спробам систематичного контролю [41, С. 155]. Дослідник наводить власні міркування щодо пояснення внутрішніх причин, мотивів креативності й творчості особистостей такого роду. Представники креативного класу, пише Р. Флоріда, працюють заради можливості продемонструвати, на що вони здатні, заради визнання та поваги, що пов'язані з великою відповідальністю. Вони працюють тому, що хочуть брати участь у цікавих проектах разом з цікавими людьми. Вони працюють тому, що для креативної людини цим визначаються її ідентичність та волевиявлення [Там само, С. 157]. Ці міркування спонукають до розуміння індивідом своєї ідентичності як самопізнання й саморозвитку відповідно до внутрішніх інтенцій. Чим раніше особистість ідентифікує себе як творчу, тим продуктивнішим буде її розвиток і повноціннішим життя.

До цього потрібно додати, що наступним щаблем підвищення продуктивності у творчих процесах є наявність відповідного управління. Дослідники І. Какко та С. Інкінен поставили питання про те, що має бути наступним у ланцюгу «креативність – креативна особистість – креативний бізнес – креативний процес – креативна індустрія – креативна економіка», і відповіли наступним чином: це має бути креатив-

ний та інтуїтивний (serendipity) менеджмент. Мається на увазі створення й управління творчими групами, у яких організовується динамічна співпраця креативних особистостей [48]. Це означає, що найкраще креативність проявляється й постійно підтримується в роботі малих груп.

Узагальнюючи аналіз сучасних досліджень проблеми креативності, можна зауважити про багатоманітність точок зору при великій зацікавленості питанням. Існує вже досить розроблений методичний та теоретичний базис для подальших досліджень. Географія досліджень і широта охоплення науковими галузями (психологія, педагогіка, філософія, економіка та ін.) свідчить про загальну зацікавленість цією проблемою. Творчість як процес і креативність як здатність до варіативності є тими всезагальними факторами, що можуть забезпечити безконфліктний, неантагоністичний шлях розвитку не лише конкретної особистості, а й людства в цілому. Розуміння цього й увага до розвитку зазначених якостей є важливим фактором гуманістичного поступу суспільств.

З'ясування сутності й смислу понять «творчість» і «креативність» потрібно пов'язати із розумінням сутності сучасної філософської парадигми гуманітарного пізнання А. М. Медушевського. На її місце претендує когнітивно-інформаційна теорія [26]. Її автор спирається на синергетичне розуміння світобудови й стверджує, що поза цілісністю інформаційної системи суспільство не може функціонувати в принципі. Його інформаційна системність і цілісність притаманна суспільній організації будь-якого типу, вони виступають у якості універсального засобу його зв'язку, представленого в будь-якій точці історії чи сучасності. У зв'язку з цим у когнітивно-інформаційній теорії висунуто низку нових системних категорій: інформаційна сфера (що визначає матеріально-речовий слід (шлейф) сукупного когнітивного феномена людського мислення) та інформаційне середовище людини (у якому реалізується здатність до опосередкованого (за посередництва матеріального продукту) інформаційного обміну).

Поняття опосередкованого інформаційного обміну має ключове значення для когнітивної концепції гуманітарного знання, оскільки через нього виражається специфічно людська здатність обміну інформацією за посередництва цілеспрямовано створених одиниць інтелектуального продукту. Можливість даного обміну обумовлена процесами соціальної адаптації, що мають дві сторони – антропологічну адаптацію (допомога суспільства у соціалізації особистості) та когнітивну адаптацію (яка є умовою входження індивіда в інформаційне

середовище людства через здатність втілювати ідею мислення у річ, а також, відповідно, здатність розпізнавати у структурі цілеспрямовано створеної речі її призначення, функцію та смисл її створення, розпізнавати ідею іншого індивіда). На думку А. М. Медушевського, здатність фіксувати інформацію зовні та розпізнавати інформацію, зафіксовану у речі, є ключовим моментом у становленні особистості і суспільства [26, С. 71–72]. Зрозуміло, що загальна вимога творчості й креативності, а також їхня наявність у створеному продукті мають так чи інакше відбитись в останньому. Для індивіда стає обов'язковим розпізнати наявність/відсутність творчості й креативності у створеному продукті, що призначений для сприймання, й водночас продукувати й зафіксувати зазначені якості у своєму. Викладене окреслює новий рівень когнітивності, обов'язковою складовою якої стає креативність.

Вочевидь, що наведена концепція надзвичайно близька за методологічним підходом до теорії соціальної комунікації (семіосоціопсихології) як універсального соціокультурного механізму, що забезпечує саму можливість суспільних інтеракцій. Як зазначає Т. М. Дрідзе, до парадигмальних основ семіосоціопсихології належать: комунікація, текстова діяльність, текст, діалог.

Комунікація реалізується у формі обміну діями породження й інтерпретації текстів – у текстовій діяльності. Текст, що трактується у семіосоціопсихології, як одиниця комунікації, становить собою ієрархію комунікативно-пізнавальних програм, що поєднуються загальною концепцією чи замислом партнерів по спілкуванню. Текстова діяльність у такому випадку є одним із ключових механізмів соціокультурної регуляції, що забезпечує через долучення до діалогу суб'єктності – свідомості, інтелекту, інтенції, волі та емоцій суб'єкта спілкування, саму можливість обміну діяльністю та її продуктами між людьми [11].

Діалог у такому випадку трактується дослідницею як режим, або умова комунікації. Саме цей режим відокремлює комунікативні процеси від процесів інформаційно-потокowego характеру, коли відправник і отримувач залишаються на різних полюсах інформаційного каналу. Разом з тим наявність так званого ефекту діалогу дозволяє відрізнити їх від інших (псевдокомунікації – спроб діалогу, що не завершилися адекватними інтерпретаціями комунікативних інтенцій, та квазікомунікації – ритуальних «дійств»), що підміняють живе спілкування й таких, що й не припускали діалогу за вихідними умовами). Мета справжнього діалогу – «ідентифікації» – адекватна інтерпретація комунікативної інтенції партнера по спілкуванню. Її значення

виявляється первинним по відношенню до згоди/незгоди з партнером, оскільки згода та незгода завжди співвіднесені із тим, що було зрозуміло [10, С. 22].

Можна зробити висновок, що розуміння, осягнення тексту – це отримання й осягнення смислу через сприйняття та розуміння судження. Здійснене як інтелектуальна процедура, воно набуває ознак творчості. Відповідь у діалозі, тобто створення тексту, що містить зустрічну інтенцію, є справжньою творчістю. Досягнення повноцінного розуміння у діалозі передбачає креативність у творенні тексту, аби запобігти актам псевдо- та квазікомунікації. Для особистості основним стає розуміння смислів, а не накопичення знання.

Як зазначають О. В. Долженко і О. М. Тарасова, розуміння – творча діяльність людини, пов'язана із розширенням її внутрішньої реальності та збільшенням усвідомленості. За розумінням постає рух трансцендування й вивищення [8, С. 25]. Спираючись на М. К. Мамардашвілі та О. М. П'ятигорського, які стверджують, що в основі знання закладено символічне відношення, яке виникає при особливому стані свідомості [24], О. В. Долженко й О. М. Тарасова зауважують, що потрапити в цей стан свідомості можливо лише за умов свободи й добровільності. Навчити такому «попаданню», залишаючись у межах раціональної традиції й технічного обчислення неможливо. Цей стан неможливо підконтрольно відтворювати всередині системи освіти, що функціонує у режимі мас-медіа: він не транслюється. Вочевидь такі стани свідомості відкриваються лише в живій співбуттєвості, в умовах діалогу спів-свідомостей, у системі антропологічної спадкоємності та наслідування буття. Отже, не може бути визначених правил, рецептів, формальних технологій навчання творчості. Проте є особливі, «неписані правила», сфера творчої грамотності, що не формалізується, які притаманні будь-якому виду діяльності, що складають сутність антропологічного наслідування досвіду буття [8, С. 28].

Враховуючи усе сказане щодо креативності й творчості, можна зробити висновок про те, що у вітчизняній традиції філософського мислення креативність є передумовою творчості. Це є вияв інноваційності у процесі пошуку рішень, здатність до дивергентного (янусіанського) продукування думки. Креативність є надзвичайно важливою й затребуваною суспільством, що забезпечує мотивацію до неї. Креативність як здатність можна й потрібно розвивати в особистості, оскільки ця здібність є не стільки вродженою особливістю, скільки результатом тренувань.

Творчість натомість як процес і результат діяльності не підлягає ніякій регламентації, не має готових схем, а отже не може бути формалізованою. Як антропологічний смисл буття творчість може бути осягнутою й засвоєною на рівні інтенції діяльності, що може проявитися у власних самостійних пошуках.

Цікаве зауваження, яке безпосередньо стосується вищезазначеного, а також демонструє нелінійність, спонтанність розвитку особистості, робить В. М. Розін. За його спостереженнями, людина, яка є особистістю, не може діяти як усі, за традицією чи звичаєм. Вона шукає опертя у самій собі й у світі, який відповідає її переконанням. Якщо ж її особистісне «Я» і світ перестають відповідати її сподіванням, людина рано чи пізно переживає кризу й змушена міняти й те, й інше. Необхідною умовою такої трансформації є вчинок і творчість. Вчинок дозволяє «розійтися» з минулим й зробити крок у майбутнє. Але, щоб це могло статися, особистість має здобути нове бачення, осмислити нову реальність, відчути себе іншою, що обов'язково передбачає творчість [33, С. 19]. Ця теза містить декілька пунктів, що безпосередньо свідчать про відхід від лінійного мислення, легалізують «синергетичне бачення» людини як складної системи, що самоорганізується й саморозвивається, а також утверджують творчість як засіб самотворення й творення буття.

Таким чином, сучасний контент творчості й креативності обумовлений вимогами нинішнього етапу цивілізаційного розвитку до діяльності людини. Передусім це має бути самотворення особистості. Актуалізація здібностей та обдарувань особистості у саморозвитку обумовлює створення інноваційного продукту, в який вкладено інноваційні смисли. Людина має бути готовою не лише їх продукувати, але й адекватно сприймати, розуміти смисли в творчості інших. Ситуація суспільства знання, що породжується співіснуванням і зіткненням інновацій, має регулюватися інтуїтивним (таким, що передбачає) управлінням.

Розвиток креативності й творчості як особистісної здатності й якості обумовлює використання синергетичної парадигми як найбільш адекватної філософсько-методологічної бази для розвитку. Синергетичний підхід забезпечує врахування множинності варіантів розв'язання проблеми, передбачає саморозвиток системи, нелінійність розвитку тощо. Саме такий підхід дозволяє формувати в особистості здатність до конвергентного мислення, звичку до аналізу ситуації (проблеми) з метою пошуку кількох варіантів її вирішення й обрання з-поміж них найраціональнішого для даного випадку, створення умов для виникнення інтенцій творчості як антропологічної характеристики буття.

9.3. Синергетичний підхід до розвитку особистості: праксеологія творчості

Сучасна філософська думка наголошує на затребуваності «синтетичних» моделей пізнання, методологічно збагачених «антропологічним змістом» і принципами некласичного ідеалу наукової раціональності [25, С. 19], а також зазначає, що принципи постнауки полягають у єдності раціонального й ірраціонального, ймовірно-статистичному характері причинності, немеханічному типі системності, відносності та енергетизмі [6].

Зазначеним особливостям відповідає методологія синергетики, яка поширюється від природничо-наукових до гуманітарних наук саме завдяки своїй всезагальності.

Методологія синергетики, яка, за твердженням С. П. Курдюмова, О. М. Князевої, є орієнтованою на виявлення загальних ознак еволюції та самоорганізації складних систем, стає джерелом нового погляду на світ, нового (еволюційного і холістичного) бачення світу [20, С. 163]. В інтерпретації В. І. Аршинова, В. Г. Буданова – новий міждисциплінарний напрям, що окреслює своєю стратегічною метою відкриття (конструювання) закономірностей (принципів), що є в основі самоорганізації і вивчаються різними науками [4, С. 375].

Нині синергетика визначається як міждисциплінарний напрям наукових досліджень, у межах якого вивчаються загальні закономірності взаємних процесів переходу хаосу і порядку у відкритих нелінійних системах фізичної, хімічної, біологічної, економічної, соціальної та іншої природи [41, С. 745]. Застосовуваною як методологічний підхід синергетика є саме через виявлення загальних ідей, загальних закономірностей у найрізноманітніших сферах. Визначення синергетики Г. Хакеном як сукупного колективного ефекту взаємодії великої кількості підсистем, що призводить до утворення стійких структур та самоорганізації у складних системах [42, С. 9], забезпечує можливість не лише спостереження, а й прогнозування ефекту самоорганізації. Під останньою розуміють виникнення просторових, часових або функціональних структур у нелінійних системах, що знаходяться у далеких від рівноваги станах в особливих критичних точках [41, С. 745–746].

Характеристики, які мають вирізняти сучасну особистість, а водночас і забезпечувати відповідні складові її життєдіяльності (громадянську, професійну, особистісну), можна охарактеризувати як постнекласичний стиль знання й мислення. В. С. Меськов і

А. О. Мамченко визначають три основних принципи постнекласичної методології: холізм, міжрівневу подібність й неелімінування суб'єкта [28, С. 65–66]. Це дає підстави для розгляду особистості в координатах синергетики як універсальної наукової методологічної парадигми сучасності, яка відповідає зазначеним принципам.

Основоположною складовою синергетичної парадигми в педагогіці є принцип самоорганізації складної системи. Як зауважують І. К. Кудрявцев і С. О. Лебедев, синергетична система характеризується здатністю утворювати множинність структур, що виникають, параметри яких визначаються властивостями самої системи та характером взаємодії з навколишнім середовищем. Саме це визначає здатність цих систем до еволюції – послідовної зміни структур у процесі розвитку [19, С. 61]. Ця теза є основоположною в розумінні особистості та її потенціальних можливостей в «синергетичній педагогіці».

Розуміння базальних характеристик самоорганізованих систем, до яких безумовно належить й особистість, спирається на осягнення принципу самоорганізації, тобто здатності системи до спонтанного утворення й розвитку складних упорядкованих структур, зауважує В. Ф. Прісняков [31, С. 811]. Передумовою ефекту самоорганізації є наявність потоку енергії, який надходить до системи.

У відстоюванні прав синергетичного підходу до вирішення проблем розвитку особистості можна керуватися методологічною тезою О. М. Князевої, С. П. Курдюмова: якщо встановлені загальні закономірності самоорганізації й нелінійного синтезу складних систем і формоутворень природи, то на основі цього знання можливо вибудувати очікування й прогнози щодо характеру перебігу процесів побудови структур та еволюції структур у досліджуваних сферах природничої та людської реальності [16, С. 283]. Освітньо-педагогічний простір є саме тією реальністю, в якій особистість формується цілеспрямовано, тому саме тут мають статися принципові зміни щодо методологічних засад її формування.

Не викликає заперечень, що особистість, з точки зору синергетики, – складна багаторівнева самоорганізована система. Складність і багаторівневність зумовлена як на фізико-біологічному, так і духовно-психічному рівнях. Самоорганізованість системи й перебіг розвитку особистості на рівні її організації (емоційно-психічному) утверджує С. Д. Максименко. Він розуміє становлення особистості як саморозвиток єдиної, цілісної й унікальної системи та визначає вихідні рушійні сили даного процесу як досі не пізнану енергію особистості, яку називає «нужда»: «... Власне не потреба і не зовнішні умови слу-

гують джерелами розвитку (вони є чинниками функціонування), а саморух нужди у її складних внутрішніх суперечливих взаємовідносинах із потребами» [23, С. 30]. У дефініціях синергетики зазначений стан може бути описаний як стан нерівноважності особистості.

Нерівноважність у координатах синергетичної системи «особистість» має сприйматися як особливий її стан, наявність якого забезпечує здатність до утворення якісно нових, бажаних змін у структурі системи – її ускладнень на новому рівні організації. Ця особливість має цілеспрямовано використовуватись в системі суб'єкт-суб'єктних відносин учителя й учня для організації бажаних змін. Постійна нерівноваженість системи створює передумови змін, тобто розвитку, і навпаки – стан спокою, константність означають його (розвитку) відсутність. Забезпечується вона відкритістю особистості, яка у кожний момент знаходиться у стані нескінченної кількості впливів, що на неї здійснюються, тобто весь час відчуває більший чи менший зовнішній вплив, який викликає більше чи менше «розхитування» системи. У кожний наступний момент часу особистість не залишається незмінною. Отже, не можна розглядати вихованця як статичну, незмінну даність на будь-яких часових відрізках – потрібно весь час рефлексивно визначати його стан і постійно створювати умови подальшого руху (розвитку).

Нелінійність розвитку особистості – один із постулатів синергетичного підходу. Таким чином, розвиток особистості – це закономірне чергування станів нерівноважності й рівноваги (хаосу і порядку). Жодний зі станів не є «добрим» чи «поганим»; кожний стан – це об'єктивний стан особистості як відкритої системи, що здатна до саморозвитку. Стан хаосу означає зміни в системі за рахунок виведення її зі стану рівноваги за допомогою надходження (або витоку) енергії, а стан порядку – виникнення нової структури системи, що в нашому випадку означає утворення такої складової когнітивної сфери особистості як компетентність.

Когерентність як синхронізація елементів у масштабах усієї системи для розвитку особистості означає, що зміна в одному з елементів її структури неодмінно зумовлює зміни в інших елементах (або рівнях структури), що дозволяє «підтягувати», «вирівнювати» одні складові особистості (когнітивні, творчі тощо) до потрібного (бажаного) рівня за рахунок інших (спиратися на одні компетенції у формуванні інших).

Тісно пов'язані між собою, з педагогічної точки зору, поняття флуктуації і надмалого впливу. Флуктуація в синергетиці – порівняно

малі відхилення в системі, які за умови підсилення ззовні можуть призвести до утворення якісно нових складових системи. Надмалий вплив – це той чинник, застосування якого під час появи флуктуації в системі призводить до розв'язання стану нерівноважності (хаосу) в ній і відповідно – утворення системи вищої складності, порівняно з попереднім станом. Отже, застосовувати методика «м'якого управління», коли мала флуктуація (відхилення, коливання) може змінити стан всієї системи – це принципова позиція синергетичної парадигми в педагогіці.

Синергетичний підхід, по-перше, заперечує нав'язування системі такого стану, який для неї не є властивим, по-друге, зобов'язує враховувати феномен надмалого впливу. Об'єднання цих двох принципів синергетичного підходу показує, що найбільш доцільним виховним засобом є так зване «м'яке управління», що здійснюється з допомогою незначних, але належних резонансних впливів, які були б суголосними власним внутрішнім тенденціям розвитку системи. Завдання такого управління полягає у тому, щоб завдяки незначному зусиллю «підштовхнути» систему до одного з її власних сприятливих шляхів розвитку. Свочасні резонансні впливи виявляють значні потужні внутрішні резерви системи. Тобто ефективним буде такий навчально-виховний процес, який за незначної напруги зовнішнього впливу вихователя викличе резонансний внутрішній відклик у системі дій вихованця, до того ж вектор дії в обох випадках співпадатиме і буде направленим у бік бажанішого шляху розвитку. Це викличе мобілізацію внутрішніх можливостей, представлених задатками особистості, й вивільнення енергії творчості. Суб'єкту-вихователю треба керуватися настановою, що немає прямої залежності між силою виховних впливів, кількістю витрачених зусиль, настирливістю дій вихователя і змінами у якостях вихованця в потрібному руслі. Необхідно пам'ятати, що потужний, але такий, що не відповідає внутрішнім потребам особистості, вплив може зашкодити узгодженому, неконфліктному її розвитку як когерентної системи.

Головний висновок з викладеного наступний: оскільки розвиток особистості виступає як постійний саморозвиток і самовизначення системи, це передбачає суб'єкт-суб'єктне управління саморозвитком креативності особистості з урахуванням синергетичних закономірностей.

Ймовірність існування декількох варіантів розвитку загострює проблеми вибору та адекватного впливу. Проблема вибору, як правило, стоїть перед самою особистістю, що розвивається, тоді як проблема впливу – перед педагогом, вихователем.

Особливе значення має застосування синергетичного підходу в розвитку креативності / креативної особистості. Для креативної особистості характерним є так зване дивергентне мислення, коли пошук іде одночасно в різних напрямках, не підпорядковуючись єдиній логіці, і завданням педагога у такому випадку стає спрямування вихованця до пошуку як найбільшої кількості варіантів розв'язання задачі, так і з'ясування найбільш ефективного з них, відшукання незвичного, але раціональнішого з варіантів.

З точки зору психології, що особливо важливо для здійснення виховного й навчального процесу у межах синергетичного підходу, креативність як особистісна характеристика вважається відносно самостійним чинником обдарованості та не обов'язково корелює з рівнем інтелекту індивіда. Отже, перед вихователем постає завдання «вирівнювання», «підтягування» ланок, необхідних для розвитку компетентностей особистості з метою виявлення креативності на більш високому інтелектуально-психічному рівні.

Водночас необхідно зауважити (про це йдеться у дослідженнях І. Д. Беха, М. Й. Боришевського, О. В. Шевченко), що енергією, яка є рушійною силою розвитку особистості, є її духовність. Основа духовності – моральність – є тим атрактором, який спрямовує (притягує, визначає, змінює) розвиток креативності особистості, і в точках біфуркації скеровує в русло гуманістичних цінностей, стає орієнтиром випадкового вибору моральної вчинковості. Наші міркування підтверджує зауваження В. С. Лук'янца: «Продуктивним є застосування синергетичного підходу до аналізу самоорганізованих суспільних систем, узгодження їхніх рушійних сил – мотиваційних інтенціональностей соціальних суб'єктів на основі певних духовних та культурних цінностей задля досягнення екологічної рівноваги між соціоантропосферою та біосферою планети, котрі разом утворюють цілісну систему. Оскільки негативні екологічні показники, що загрожують існуванню життя на планеті, можуть набути певного асимптоматичного прискорення у режимі “із загостренням”, то їм має бути протиставлене цілеспрямоване культивування духовних параметрів (цінностей, ідеалів та норм) у суспільній свідомості окремих соціумів і глобального співтовариства в цілому» [22, С. 581].

Отже, у вирішенні проблеми розвитку творчості й креативності особистості за умови застосування синергетичного підходу є наступні методологічні орієнтири:

- ставлення до особистості як до відкритої системи, в якій постійно відбувається обмін інформацією (що підвладна різноманітним

впливам оточуючого середовища) та постійно змінюють один одного стани нерівноважності й спокою, що сприяє її розвиткові;

- врахування того, що особистість є системою, яка постійно само-детермінується й саморозвивається, і розвиток її в принципі необмежений;

- саморозвиток, базуючись на креативності, є чинником самотворчості особистості;

- виховний вплив на особистість має відбуватися в суб'єкт-суб'єктній педагогічній взаємодії як єдиній системі, в якій розвиваються обидва суб'єкти, за допомогою м'якого управління (врахування флуктуацій та можливості надмалого впливу);

- педагогічний вплив має бути орієнтований на внутрішні потреби й властивості суб'єкта розвитку, а отже, має спонукати до креативних рішень та творчості відповідно до здібностей та обдарувань особистості;

- саморозвиток особистості, її креативність, а також творчі вияви здійснюються на основі її духовності, збагаченню якої має передусім сприяти суб'єкт впливу.

Таким чином, синергетична парадигма сучасної педагогіки спирається на загальнонаукову тенденцію використання синергетики як методології в розвитку різних галузей наукового знання, оскільки поєднує два найбільш актуальних підходи – холізм і системність.

Використання термінології синергетики у філософсько-освітньому та педагогічному полі досліджень дозволяє осмислити спільні для різних галузей знань загальні процеси, розпізнати в них нові смисли, досягнути перспективу розвитку нового педагогічного знання.

Література

1. Андрієвська В. В. Креативність / В. В. Андрієвська; Гол. ред. В. Г. Кремень; Акад. пед. наук України // Енциклопедія освіти. – К.: Юрінком Інтер, 2008. – С. 432.

2. Антонян Ю. М. О сущности мотивов / Ю. М. Антонян // Философские науки. – 2009. – № 5. – С. 69–78.

3. Аршинов В. И. Синергетика как феномен потнеклассической науки / В. И. Аршинов. – М., 1999. – 203 с.

4. Аршинов В. И., Буданов В. Г. Роль синергетики в формировании новой картины мира / В. И. Аршинов, В. Г. Буданов // Вызов познанию: Стратегии развития науки в современном мире. – М.: Наука, 2004. – С. 374–393.

5. *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования: Пер. с англ. / Д. Белл. – М.: Academia, 1999. – 956 с.

6. *Брянник Н. В.* Философский смысл картины мира неклассической науки / Н. В. Брянник // Вопросы философии. – 2013. – № 1. – С. 93–104.

7. *Годфруа Ж.* Что такое психология: В 2-х т.: Пер. с франц. / Ж. Годфруа. – М.: Мир, 1992. – Т. 1. – 496 с., ил.

8. *Долженко О. В.* Система contra образования? / О. В. Долженко, О. М. Тарасова // Философские науки. – 2011. – № 3. – С. 17–32.

9. *Дракер П.* Посткапиталистическое общество / П. Дракер; Под. ред. В. Л. Иноземцева // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М.: Academia, 1999. – 631 с.

10. *Дридзе Т. М.* Две новые парадигмы для социального познания и социальной практики / Т. М. Дридзе; РАН, Ин-т социологии. Центр соц. упр., коммуникации и соц.-проектных технологий; Отв. ред. Т. М. Дридзе // Социальная коммуникация и социальное управление в эокантропоцентрической и семиосоциопсихологической парадигмах: В 2 кн. – М.: Изд-во Ин-та социологии РАН, 2000. – Кн. 1. – С. 5–42.

11. *Дридзе Т. М.* Социокультурная коммуникация: текст и диалог в семиосоциопсихологии / Т. М. Дридзе // Социокультурное пространство диалога. – М.: Наука, 1999. – С. 58–77.

12. *Энциклопедія освіти / Акад. пед. наук України; Гол. ред. В. Г. Кремень.* – К.: Юрінком Інтер, 2008. – 1040 с.

13. *Ингелгарт Р.* Модернизация и постмодернизация / Р. Ингелгарт; Под. ред. В. Л. Иноземцева // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М.: Academia, 1999. – 631 с.

14. *Иноземцев В. Л.* Постиндустриальное хозяйство и «постиндустриальное» общество. (К проблеме социальных тенденций XXI века) / В. Л. Иноземцев // Общественные науки и современность. – 2001. – № 3. – С. 140–152.

15. *Князева Е. Н.* Научись учиться / Е. Н. Князева // Мост. – 2001. – № 44. – С. 52–53.

16. *Князева Е. Н.* Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. – СПб.: Алтейя, 2002. – 414 с.

17. *Кремень В. Г.* Людиноцентризм в стратегиях освітнього простору / В. Г. Кремень. – К.: Педагогічна думка, 2009. – 520 с.

18. *Кремень В. Г.* Людина перед викликом глобалізації: творчість, людина, освіта / В. Г. Кремень; За ред. В. Г. Кременя // Феномен

інновацій: освіта суспільство, культура: Монографія. – К.: Педагогічна думка, 2008. – 472 с.

19. *Кудрявцев И. К.* Синергетика как парадигма нелинейности / И. К. Кудрявцев, С. А. Лебедев // Вопросы философии. – 2002. – № 12. – С. 55–63.

20. *Курдюмов С. П., Князева Е. Н.* У истоков синергетического видения мира / С. П. Курдюмов, Е. Н. Князева; РАН, Ин-т философии; Отв. ред. И. А. Акчурин, В. И. Аршинов // Самоорганизация и наука: Опыт философского осмысления. – М.: Арго, 1994. – С. 162–186.

21. *Леш С.* Соціологія постмодернізму [Текст]: Наукове видання / С. Леш; Пер. з англ. Ю. Олійник. – Львів: Кальварія, 2003. – 344 с.

22. *Лук'янець В. С.* Синергетика / В. С. Лук'янець; Наук. ред. Л. В. Озадовська, Н. П. Поліщук // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С. 581.

23. *Максименко С. Д.* Психологічні механізми розвитку і саморозвитку особистості / С. Д. Максименко // Психолого-педагогічні засади розвитку особистості в освітньому просторі: Матер. методол. сем. АПН України, 19 бер. 2008 р. – К.: АПН України, 2008. – С. 30–37.

24. *Мамардашвили М. К.* Символ и сознание. Этафизические рассуждения о сознании, символикe и языке / М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – 224 с.

25. *Медведев В. А.* Концептуальное пространство социологии в формате неклассической модели рациональности / В. А. Медведев // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2005. – Т. VIII. – № 3. – С. 5–21.

26. *Медушевский А. Н.* Когнитивно-информационная теория как новая философская парадигма гуманитарного познания / А. Н. Медушевский // Вопросы философии. – 2009. – № 10. – С. 70–92.

27. *Меркулов А. И.* Креативность / А. И. Меркулов; Под ред. А. А. Ивина // Философия: Энциклопедический словарь. – М.: Гардарики, 2004. – С. 401–403.

28. *Меськов В. С.* Мир информации как тринитарная модель Универсума. Постнеклассическая методология когнитивной деятельности / В. С. Меськов, А. А. Мамченко // Вопросы философии. – 2010. – № 5. – С. 65–66.

29. *Некрасова Е. Н.* Творчество / Е. Н. Некрасова; Под ред. А. А. Ивина // Философия: Энциклопедический словарь. – М.: Гардарики, 2004. – С. 849.

30. *Пригожин А. И.* Естественное–искусственное в инновационных процессах / А. И. Пригожин // *Общественные науки и современность*. – 2013. – № 3. – С. 116–130.

31. *Прісняков В. Ф.* Синергетика / В. Ф. Прісняков; Акад. пед. наук України; Гол. ред. В. Г. Кремень // *Енциклопедія освіти*. – К.: Юрінком Інтер, 2008. – С. 811–812.

32. *Розанов В. В.* Что против принципа творческой свободы нашлись возразить защитники свободы хаотической? / В. В. Розанов. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://zaknigu.ru/russian_classic/rozanov_vv

33. *Розін В. М.* Можем ли мы проектировать себя сами? / В. М. Розін // *Философские науки*. – 2009. – № 12. – С. 8–26.

34. *Рубанець О. М.* Творчість та когнітивна активність людини [Текст] / О. М. Рубанець; М-во освіти і науки України, Нац. техн. ун-т України «Київський політехнічний інститут» // *Вісник національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут»*. Філософія. Психологія. Педагогіка: 36. – К.: Політехніка, 2009. – № 2 (26). – 2009. – С. 134–137.

35. *Степин В. С.* Философия в эпоху перемен / В. С. Степин // *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*. – 2006. – № 4. – С. 18–34.

36. *Торшина К. А.* Современные исследования проблемы креативности в зарубежной психологии / К. А. Торшина // *Вопросы психологии*. – 1998. – № 4. – С. 124–133.

37. *Тоффлер А.* Футурошок: Пер. с англ. / А. Тоффлер. – СПб.: Лань, 1997. – 464 с.

38. *Тоффлер Э.* Третья волна (The Third Wave): Пер. с англ. / Э. Тоффлер. – М.: АСТ, 2010. – 784 с.

39. *Философия: Энциклопедический словарь* / Под ред. А. А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – 770 с.

40. *Філософський енциклопедичний словник* / НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. – К.: Абрис, 2002. – 742 с.

41. *Флорида Р.* Креативный класс: люди, которые меняют будущее / Р. Флорида; Пер. с англ. А. Константинов. – М.: Издательский дом «Классика XXI», 2007. – 421 с.

42. *Хакен Г.* Синергетика / Г. Хакен. – М.: Мир, 1980. – 405 с.

43. *Barron F., Harrington D.* Creativity, intelligence and personality / F. Barron, D. Harrington // *Ann. Rev. of Psychol.* – V. 32. – 1981. – P. 439–476.

44. *Creativity*. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://en.wikipedia.org/wiki/Creativity>

45. *Crook S.* Postmodernization: Changes in Advanced Society / S. Crook, J. Pakulski, M. Waters. – London, 1992.

46. *Hamid Rajaei.* – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://en.wikipedia.org/wiki/Hamid_Rajaei#Creativity_theory.2C_The_prolixes_and_the_simplifiers.2C_Epistemological_attitude

47. *Heckman J. J.* Policies to foster human capital / J. J. Heckman // *Research in Economics*, 2000. – Vol. 54. – P. 3–56.

48. *Kakko I.* Homo Creativus. Aspects of Creativity and Serendipity Management / I. Kakko, S. Inkinen // *Oxford Journals. Science and Public Policy*. Vol. 36. – Issue 7. – August 2009. – P. 537–548.

49. *Mumford M. D.* Where have we been, where are we going? Taking stock in creativity research / M. D. Mumford // *Creativity Research Journal*. – 2003. – № 15. – P. 107–120.

50. *Storfer M. D.* Intelligence and giftedness. The contributions of heredity and early environment / M. D. Storfer. – San Francisco; Oxford: Jossy Bass Publ., 1990.

51. *Torrance E. P.* The nature of creativity as manifest in the testing / E. P. Torrance // R. Sternberg, T. Tardif (eds.). *The nature of creativity*. Cambridge: Cambr. Press, 1988. – P. 43–75.

52. *Treffert Darold A.* Islands of Genius. The Bountiful Mind of the Autistic, Acquired, and Sudden Savant. – Jessica Kingsley Publishers. 2010. – 328 p.

Розділ 10

КРЕАТИВНІСТЬ ОСВІТИ КРІЗЬ ПРИЗМУ СИНЕРГЕТИКИ

Творчість є одним із найсуперечливіших феноменів людського існування, який виявляє складність і неоднозначність свого сенсу тим більше, чим глибший його теоретичний аналіз. В суто емпіричній площині творчість виглядає чимось доволі самоочевидним: у вигляді людських зусиль, результатом яких стає створення та відкриття нового – того, чого ще не існувало і що, зрештою, відкриває нові можливості людському існуванню. Однак ця проста картина містить в собі чимало концептуальних пасток.

По-перше, в культурному плані надзвичайно неоднозначним виявляється сенс поняття «нового». Культурно нове завжди співвідносне зі змістом наявного буття, є виходом за його межі. Однак у ширшому культурно-історичному горизонті таке нове часто виявляється повторенням вже колись відкритого чи існувавшего. Це інколи стосується навіть суто новітніх відкриттів, які визначили обличчя сучасної цивілізації. На підтвердження цього можна навести хрестоматійні приклади створення парової машини – цієї стартової потуги індустріальної цивілізації – ще в античності, так само як і вірогідно існувавши ще в стародавній Месопотамії електричні батареї тощо. Звісно, предметний світ людської культури змінюється вельми активно (особливо в умовах техногенного світу), однак якщо розглянути культурні новації на рівні *принципів*, які дозволяють отримати певні результати, то їх інноваційність виглядає значно скромніше.

По-друге, визначення творчості вочевидь недостатньо будувати лише на сенсі «нового», безпрецедентного, раніше не існувавшего. Важливо не лише те, чи існувало це колись. Вирішальне значення має *роль* новоствореного у людському бутті. Свого часу Карнап переконливо обґрунтував, що поняття істини в науковому пізнанні застосовне не стільки до окремого положення, скільки до всієї концептуальної (теоретичної) системи, в якій існує це положення. Тобто процедури перевірки мають бути спрямовані не на окреме твердження, а загалом на теорію, яка уможливує ті чи інші твердження. Подібно до цього креативність певної дії, ідеї, вчинку тощо має визначатися у більш загальному ефекті їх для стану людини та її світу загалом. Правдивим творчим актом може вважатися лише те, що посилює та розвиває можливості людського буття, що є продуктивним для нього, а не навпаки – згубним, руйнівним. Інакше кажучи, поняття творчості невід’ємне від питання про буття та цінності. З цієї точки зору розвиток техногенної цивілізації – в оптиці екологічно орієнтованої свідомості – може взагалі виглядати як самовбивчий для людини. І тут йдеться не лише про оцінку результатів творчості, відокремлену від самого творчого процесу. Сенс наведеної зауваги якраз і полягає в тому, що поняття творчості не є і не може бути суто інструментальним, а завжди (в тому числі у своєму витoku) є ціннісно наповненим. Тобто до творчих здобутків може бути віднесено лише те, чим примножується, а не нищиться буття.

По-третє, культурні новації (особливо це стосується царини ідей в широкому сенсі слова) великою мірою виникають не стільки як відкриття правдиво нового, скільки як «переписування словників», нові артикуляції давно відомих значень. Нове завжди співвідносне з мовою його висловлювання, і сама зміна мови, якою користується культура певної епохи, створює враження творчих відкриттів, які й справді є такими, але у вузькому контексті певних символічних систем і у суворій сумірності з ними. До цього варто додати ефект потужного механізму *забуття* у культурі, який постійно створює ситуації пере-відкриття того, що вже було здобутком людства у інші епохи та інших культурних системах.

По-четверте, сама значущість творчого та нового як культурний феномен є історично молодою, недавньою, так же, як і сама ідея творчості (творення) є вельми локальною, пов’язаною передусім з юдейською релігійною традицією, яка знає Бога-Творця. В усіх традиційних суспільствах (а це переважний масив історії людства, який охоплює не лише первісні часи, а й добу ранніх цивілізацій) цінується не нове, нововитворене, що не має прецедентів, а навпаки – лише те, що ви-

пробуване часом і освячене традицією. Якраз «творче» тут стоїть під підозрою і розцінюється радше як негативне, руйнівне зазіхання та сталий (священний) порядок речей. Фактично лише християнство надало новому позитивного значення, а перенесення функції творення на людину, визначення творчості як визначальної людської здатності ще більш історично молодше і виникає лише на початку модерної доби – в епоху Ренесансу. Ці культурні обставини генезису та введення в обіг поняття творчості унеможливають погляд на творчість як абстрактну універсальну людську здатність. У мисленні про творчість має бути врахований культурний контекст її походження, і передусім дано оцінку феномена модерної секуляризації, наслідком якої є концепт творчості у звичному для нас сенсі.

Аналіз складної смислової структури ідеї творчості можна було б продовжити, наведений перелік далеко не вичерпав всі суттєві зауваги, які можна висунути щодо розхожого розуміння креативної здатності людини. Однак не в цьому полягає наше завдання. Здійсненого концептуального «підважування» поняття творчості досить, щоб оприятити мету подальшого розгляду.

Вона полягає, по-перше, в тому, щоб визначити освіту як основоположний смисловий горизонт, який визначає креативний потенціал діяльності людини. Це важливо для того, щоб подолати узвичаєну, надто поширену оптику (і практику) розгляду творчості в локальному масштабі «робінзонади емпіричного індивіда», що врешті-решт приводить до психологізації всієї проблеми творчості. Дане зауваження не означає, звісно, що психологія творчості несуттєва для її розуміння. Застереження стосується тих концептуальних втрат, які виникають, коли *творчість зводиться до суто психологічного та індивідуально-суб'єктивного виміру*. Наша мета полягає в тому, щоб досягнути творчість не лише як суб'єктивний, а й передусім як *інтерсуб'єктивний* процес. Освіта, яка інтегрує особу до універсуму культурних сенсів і фактично визначає межі культурно можливого для неї, має для цього першорядне значення. Маємо також не просто звернутися до феномену освіти як такої, а й визначити ті якості освітньої системи, яка націлює людину на творчість та робить розвиток креативного потенціалу особи своїм головним завданням. Вочевидь, це потребує розгляду освітнього проекту модерну як такої системи, що зорієнтована на креативність людини. Одночасно з цією орієнтацією аналізу творчості (як інтерсуб'єктивного феномена, і модерної освіти як засновку та втілення цієї інтерсуб'єктивності) ми отримуємо можливість методологічного застосування синергетики для аналізу

творчості як інтерсуб'єктивної системи. Звісно, синергетичні концептуалізації творчості застосовні і на рівні творчого індивіда – як саморганізація процесу індивідуальної творчості. Однак, на наш погляд, найбільший евристичний ефект використання синергетичної методології можна очікувати саме при розгляді творчості як інтерсуб'єктивної реальності – складної культурно-символічної системи взаємодій, яка має персональний, інституційний, ціннісний, когнітивний, навіть політичний та економічний виміри (тобто відображає в собі всі конститутивні чинники суспільної системи). Саме для аналізу таких складноорганізованих феноменів, в яких неможливо виокремити певний домінуючий чинник, якому сумірна ієрархія інших чинників, найбільш ефективно може бути використана синергетична методологія. Адже предметом її аналізу якраз і є складна взаємодія неієрархізованих чинників, що реалізується в режимі аутопоезису системи (в даному випадку – творчості).

Отже, перше питання, яке ми розглянемо, можна сформулювати так: якою має бути культурна інтерсуб'єктивність (представлена певним освітнім проектом), щоб творчість стала не лише культурно визнаною цінністю, але й визначальною здатністю особистості?

Розглянувши дане питання, яке звертає нас до модерного освітнього проекту, ми перейдемо до другого, яке впливає з першого. Адже якщо йдеться про те, що креативність стає чи не домінуючою якістю особистості (як в сенсі її соціальної успішності та визнання, так і особистісної самореалізації), то виникає питання про те, яким чином це відбувається. Процес формування певного типу особистості з усім комплексом властивих їй ціннісних орієнтацій, навичок, рис характеру та форм поведінки зазвичай іменують вихованням (як невіддільним виміром освіти взагалі). Відтак поставлене питання трансформується в наступне: яким має бути виховання, щоб творчість для особистості набула визначальної та конститутивної ролі?

Звісно, дане питання є надзвичайно масштабним і багатовимірним. Ми зупинимось лише на одному його аспекті, а саме – на дієвості педагогічного знання. Дієвість педагогіки як науки про виховання розглянемо з точки зору синергетичної настанови, яка дозволяє розглянути практичний ефект знання не як його «зовнішню» функцію «застовування», а як внутрішній, конститутивний момент самоорганізації знання. Нашим завданням є показати невіддільність, невідокремленість одне від одного теоретичного та практичного вимірів у педагогічному знанні. Наголосимо: не просто їх «зв'язок», «практичну спрямованість» і т. п., а поєднаність в самому знанні практичного та теоретичного вимірів.

10.1. Освітній проект як основа креативності

Освіта, усвідомлена як самовідтворення культури в живому досвіді її «нових учасників», дорівнює тягості й перманентності людського буття взагалі. До того ж репродукуванням культурних форм життєдіяльності освіта не обмежується. Те, що ззовні виглядає як передача та відтворення культурного досвіду, насправді містить в собі постійний рух оновлення існуючих форм людського буття. Без цього креативного, інноваційного потенціалу, властивого освіті за її природою (що не завжди тотожне її інституційованій фактичності), продуктивний поступ суспільства й загалом розвиток людини унеможлиблюється.

Треба подолати стале й майже автоматичне уявлення про смислову вторинність освіти. Здається природним, що освіта має справу з визначеним наперед. Вона лише надає окремій людині якість, яка вже присутня у культурному універсумі та ефективно спрацьовує у ньому. Дух освіти полягає не так у творенні, як у *відтворенні*. Але таке поширене уявлення не має нічого спільного з реальною історією виокремлення інституту освіти як спеціалізованої культурної практики (софістико-сократичне відкриття та обґрунтування інституту освіти у V ст. до н. е. переконливо про це свідчить). Як це не парадоксально на перший погляд виглядає, але освіта не лише подовжує існування наявного культурного світу, щонайбільше асимілюючи все нові й нові культурні здобутки, а й творить «новий світ» в самій собі. Цей креативно-проективний ефект освіти майже ніколи не береться до уваги (хіба що у вигляді трюїзму «розвитку творчих здібностей») як теоретичною думкою, так і власне спеціалізованою освітньою практикою.

Саме в освіті – в момент трансляції усталеного культурного досвіду у відкритість живого людського існування – відбувається критичне випробування і перманентна переоцінка цього досвіду. Концепт безперервної освіти, який формується на основі ідеї самовдосконалення, лише тоді уникає Харибди утопії чи Сцилли інструментальної прагматики, коли враховує цю обставину. В обширі загальнофілософських диспозицій вона має за наслідок перегортання звичних залежностей та теоретичних обумовленостей. Саме філософія освіти має справу з тим новим, що допоки латентним чином виникає у людському бутті. Дослідження у царині філософії освіти, скеровані на аналіз постійної кризи і випробування, в яких перманентно перебуває людське буття у вигляді культурного досвіду у тиглі освіти (справжній «реторті духу», за відомим виразом), можуть бути джерелом евристичних

імпульсів для загальнофілософських побудов й висновків щодо феномена людини, її можливостей пізнавати світ та створювати власну дійсність.

Містку можливість для досягнення універсального сенсу та культурного покликання освіти надає освітній проект модерну. Для вирішення цього завдання він має не часткове, а всезагальне значення. Йдеться не про окремих історичний випадок організації освітніх практик, поруч з яким можна поставити інші культурно-історичні освітні моделі, а про універсалізацію ролі освіти щодо суспільного цілого, про своєрідне відкриття покликання освіти як осердя соціальності взагалі. На якій підставі можливе таке відповідальне і чи не надто сміливе твердження?

Вочевидь, першою й найближчою підставою видається феномен новочасового Просвітництва з характерною для нього апеляцією до примату розуму і раціональності. Однак якщо обмежитись набором традиційних й найбільш наочних для просвітництва рис (пов'язаних передусім з подоланням невігластва, забобонів, «варварства», неосвіченості, з переформатуванням культурної ситуації відповідно до чинника раціональності тощо), то подібних «просвітництв» історія знала чимало й до модерної доби. Цілком виправдано кажуть про софістичне Просвітництво, про просвітництво в межах так званого Каролінгського відродження, про подібні ж процеси в інших культурах – Індії за царя Ашоки, у стародавньому Китаї тощо. Відвернений критерій раціональності (якщо, звісно, не здійснювати невиправдане ототожнення останньої з науковою раціональністю) теж мало допоможе справі. Наприклад, «розумність» та раціональність середньовічної схоластики за загальними характеристиками логічності, обґрунтованості та строгості мислення не поступається культурі наукового дискурсу.

Тим не менш ситуація новочасового Просвітництва насправді унікальна. Але її виключність зумовлена не тим, що новопостале модерне суспільство висунуло безпрецедентний освітній проект, який не має аналогів в історії. Насправді не має аналогів інше: те, що саме модерне суспільство (власне, модерна цивілізація) постало в основі своїй як *освітній*, просвітницький проект. Поняття Просвітництва в його власному, модерному сенсі позначає не специфіку освітньої моделі чи навіть розуму як такого в конституюванні соціальної реальності. Воно визначає ситуацію, коли саме суспільство стає наслідком освітньої по суті практики – діяльності з перетворення свідомості людей. Тому вираз «освітній проект модерну» є неусувно амбівалентним. Він вказує на особливу освітню практику, істотно пов'язану зі

становленням та існуванням модерного суспільства, й одночасно, на чому важливо зробити наголос, на спосіб конституювання самого модерного суспільства *передусім у вигляді освітнього проекту* радикального перетворення людської свідомості. Саме у цьому, питоמו модерному сенсі, поняття «Просвітництва» (з великої літери) буде використовуватися надалі.

У Просвітництві освіта вперше досягає статусу універсальної соціальної дії, позбавляючись свого вторинного характеру й підпорядкованості напередвизначеній соціальній реальності, яку освіта покликана відтворювати та ретранслювати. За мірками домодерних культурних систем така освіта є по суті антиосвітою. Адже вона перш за все не відтворює, а відкидає, не стверджує, а ставить під знак запитання, не подовжує минулий досвід, а постійно його переглядає. До того ж освіта рішуче виходить за межі вузьких інституційних рамок, набуваючи рис загальносуспільного всеобіймаючого процесу. Вона стає перманентною справою людського існування. І не в тому звичному розумінні, що життя природним чином сприяє накопиченню досвіду, а відтак – зростанню й трансформаціям людської особистості. Принципово змінюється сама освітня диспозиція – зникає людина в її окремішності. Досвід і життя кожного – це лише за формою суб'єктивні речі, у своєму змісті та призначенні вони стають універсальними й об'єктивними.

Нові, модерні культурні ролі – підприємця, вченого, робітника, політика тощо – цілковито універсальні за своїм характером, вони позбавлені будь-якого партикуляризму. Підприємець створює не «свою власність» чи «своє підприємство». Внаслідок універсалізуючого механізму ринку, право на існування отримує лише виробництво, підпорядковане всезагальним вимогам ефективності та задоволення потреб. Воно належить не стільки власнику, скільки всезагальній стихії ринкового життя. Ця непереборна залежність (і належність) оприявнюється кожного разу, коли власник нехтує об'єктивними вимогами ринку на користь власного свавілля. Він залишається успішним власником лише до того часу, доки його воля віднаходить об'єктивну тенденцію попиту й виробництва та співпадає з нею. В іншому разі він приречений швидко втратити свою власність. Парадокс приватного підприємця полягає в тому, що стверджувати себе як приватного власника («працювати на себе») він може, лише задовольняючи всезагальний інтерес і потреби, які для нього зрештою постають не як потреби окремих споживачів чи локальні вимоги організації виробництва, а як цілком імперсональні «вимоги ринку».

Робітник, на відміну від середньовічного цехового майстра, так само є універсальним культурним персонажем, носієм всезагальної продуктивної здатності під назвою «робоча сила». Майстерність передбачає вияв індивідуальності (навіть якщо йдеться про суворе дотримання канону певної речі, що виготовляється – як це має місце у середньовічних цехах). Натомість, робоча сила – не більш як жива енергія машини виробництва. Вже мануфактура є такою машиною, ще не механічною, але організаційною. А чим потужнішими та різноякісними стають верстати, охоплюючи всі елементи виробничого процесу, тим відчутніша роль робітника як живої енергії машини. Механічний устрій, на якому працюють, починає визначати фах; і навіть індивідуальна майстерність стає лише майстерністю роботи на окремому знарядді. Машина диктує вимоги до робочої сили, яка, відповідно, отримує як свою основну конкурентоспроможну ознаку не конкретні вміння, а *загальну здатність навчатися*, опанувувати той чи той механізм.

Не менш, ніж робітник від традиційного майстра, відрізняється вчений від знавця минулих епох. Головна відмінність полягає в тому, що раніше діячем духовної (інтелектуальної) сфери був *носієм знання*. Характер знання міг бути доволі різним: від езотеричного сакрального знання жерців до різноманітного світського знання будівників, юристів, істориків тощо. Натомість вчений є не стільки «той, хто знає», скільки «той, хто володіє *методом*» – раціонально визначеним *способом відкривати*, вести пошук істини. Вчений передусім не знає, а шукає, досліджує і саме тому, до речі, *що не знає*. Хоч би яким знанням не володіла наука, вчений починається з вирішення проблеми – тобто з дії у ситуації незнання. Хоч би скільки відомого не було за його плечима, він, образно кажучи, завжди дивиться у незвідане. У вченому як культурному персонажі ідея і практика *дослідження* заступають місце усталеного й авторитетного *знання*. Конгеніальною до постаті вченого стає постать інженера, або винахідника – того, хто реалізує у вигляді техніки те, що вчений здобуває як дослідник. Відкриття та винахід – це дві комплементарні величини, два фундаментальних культурних та ментальних акти, в яких яскравіше за все оприявнюється новий, креативний характер модерної особистості.

Однак творчість залишалась би соціально обмеженим чинником, якби підпорядковувала собі лише сферу пізнання чи виробництва, залишаючи у непорушності саму структуру суспільного життя та його інститути. Саме суспільство мало перетворитися на реальність, що постійно змінюється відповідно до інтересів його учасників. Медіато-

ром цих інтересів – виразником, представником та втілювачем – став модерний політик. Традиційний державець виходить з примату інтересу держави як усталеної системи соціально-політичних диспозицій та взаємодій. Сама держава тут є інститутом спільного блага, тому її самовідтворення є одночасно благом всіх підданих. Натомість, модерн надає примат суспільству, перетворює державу на його робочий, виконавчий орган. Відповідно форми та інституції держави стають вторинними щодо соціальних інтересів. Відтепер вони – не більш як владні інструменти їх забезпечення та реалізації. Оскільки ж інтереси у соціально неоднорідному суспільстві відчутно відрізняються і часто суперечать один одному, політика перетворюється на гру цих інтересів, на їх своєрідне змагання на політичному форумі. Якщо традиційний державець мав за собою усталений порядок державних форм та цінностей, який він відстоював і з яким себе ідентифікував, то модерний політик в цьому сенсі є *ніхто* – він цілковито дорівнює змісту соціального інтересу, агентом якого є, і успішність реалізації якого визначає його статус і долю.

Ми визначили декілька нових ключових ролей модерного суспільства, щоб показати їхню глибоку якісну відмінність від попередньої соціальної формації. Звісно, цими ролями не вичерпується каталог соціальних персонажів модерну, але й продовження розгляду забезпечило нам можливість зробити той самий підсумок, який можна зробити вже на основі розглянутого. Він полягає в тому, що в основі всіх модерних соціальних персонажів лежить *креативний потенціал*. Це дієвці, основна здатність яких полягає у спроможності діяти вільно, визначатися у процесі, ефективно опановувати можливості, що відкриваються. За усього розмаїття та несхожості їхніх функцій, крізь них проступає один й той самий тип емансипованої, вільної від наперед визначеності особистості. Так унаочнюється стрижень і головне покликання модерного освітнього проекту: активізувати і розвинути творчий потенціал людини, усунувши всі соціальні та культурні перепони. Саме це від імені Розуму робило новочасне Просвітництво.

У Просвітництві освіта перетворюється на непереборний та невинно діючий дух емансипації. Це означає декілька взаємопов'язаних речей. По-перше, радикальне переписування культурних кодів та перегляд існуючих порядків значень. Як точно зазначили Т. Адорно та М. Горкгаймер у своїй класичній праці: «Програмою Просвітництва було розчаклування світу» [2, С. 17]. Емансипація в її негативному вимірі вимагає тотального спростування, перегляду та відкидання

існуючих значущостей як таких, що втратили свою виправданість та легітимність. Світ в цій оптиці постає таким, що знаходиться у полоні «чар», тобто підпорядкований викривленій, спотвореній системі хибних значень. Розвінчання їх відкриває шлях до надбання речами їхнього достеменного сенсу.

По-друге, невід'ємним від «розчаклування світу» є очищення людської свідомості від «ідолів», влада яких підпорядковує людину спотвореному світу. Це своєрідне подолання того ж спотвореного світу, який інтеріоризований в самій людині. Очищення свідомості від хибних форм і змістів – те саме «розчаклування», але вже самої людини як частини й осердя недостеменного, викривленого світу.

По-третє, негативний вимір емансипації з необхідністю продовжується позитивним. Звільнений від чар світ та очищений від ідолів розум людини є взаємокореспондуючими *відкритостями* для здобуття нової, єдиноправдивої достеменності. Універсальним засобом використання цих відкритостей стає *об'єктивне знання*. Помилково бачити у ньому результат лише «пізнання» як окремого атрибуту «буття». Знання засвідчує все існуюче в його достеменності. Поза ним і без опертя на нього людина приречена знову й знову втрапляти у хибну дійсність, а відтак *жити марно*, фактично перетворювати буття на ніщо. Ту всезагальну (а не суто епістемологічну) достеменність існування, яку давала середньовічній людині віра, модерній людині дає знання.

Але, по-четверте, можливість мати таке знання й користуватися ним передбачає три взаємопов'язані моменти: конструктивістське ставлення до «розчаклованої» дійсності, зі змістів якої видалено всі надприродні значення («розчаклування» світу означає одночасно його секуляризацію); невинний перманентний процес пізнання, який ніколи не зупиняється на отриманому результаті; радикальне звільнення суб'єкта від своєї суб'єктивності завдяки власній здатності рефлексії, яка дозволяє підпорядкувати самовизначення людини об'єктивним всезагальним вимогам на протигагу її партикулярним прагненням.

Оскільки дані риси добре відомі й ґрунтовно проаналізовані у філософській літературі, навряд чи має сенс розглядати їх більш докладно. У контексті нашої теми важливішим є кумулятивний ефект освітнього проекту модерну й одночасно його телос (своєрідна ентелехія, якщо вдаватися до мови Аристотеля). Він полягає у створенні *самоврядної особистості* – наріжного каменю модерної соціальності взагалі. Самоврядна особистість наочно демонструє, що освіта в кон-

тексті модерну – зовсім не зовнішня для людини ситуація. Розвиток здатності рефлексії як основа самоврядності (автономії) особистості є процесом постійних цілеспрямованих внутрішніх зусиль, постійною працею *самовиховання*. Лише невпинна та безкомпромісна «робота над собою» дає цей єдино вагомий результат. Тут маємо не лише теоретичний принцип, а масову емпіричну реальність модерної культури. Показовим в цьому плані є твердження Г.-Г. Гадамера. Простежуючи ефект самовиховання в контексті університетської освіти, він писав: «Я з власного досвіду хочу зізнатися, з яким зачудуванням я спостерігаю, скажімо, за рівнем самовиховання американських студентів. Дивовижно, як з цих батьрів, з якими не чуються певними навіть їхні батьки, за кілька років виростають увічливі, дисципліновані молоді люди з надзвичайно сильним почуттям здорового глузду» [2]. Модерна освіта зрештою дорівнює тому, що сама особистість зробила з собою (*self-made*), використовуючи всі продуктивні можливості механізми культури.

Відтак емансипація, що стала стрижнем освітнього проекту модерну, означає передусім не звільнення від зовнішніх пут, а імпліцитний для існування модерної людини процес подолання власного невігластва, передсудів, перетворення природних якостей, розвитку самосвідомості, самовиховання тощо. М. Горкгаймер зазначав: «У процесі емансипації людина поділяє долю всього світу. Підкорення природи означає також підкорення людини. Кожний суб'єкт не тільки повинен брати участь у приборканні зовнішньої природи, людської та нелюдської, а також, аби це здійснити, мусить приборкати природу в собі» [3]. Емансипація відбувається в самій людині, загальним результатом чого стає її свобода, що втілюється у самоврядності та автономії особистості. Звільнившись від світу та зовнішніх обумовленостей, автономна особистість отримує нову точку опертя – знання.

Підіб'ємо проміжний підсумок. Метою й головним продуктом освітнього проекту модерну є не засвоєння людиною історично здобутого культурного досвіду (інтенцією чого є відтворення існуючої соціальності), а конституювання самоврядної особистості, яка не може постати інакше як у модусі творення самої себе. Єдиною точкою опертя людини у цьому процесі є об'єктивне знання, що легітимується та стверджує себе як культурно нейтральна достеменність. Таке знання не може бути ані здобутком, ані надбанням нікого іншого, ніж людини-у-її-самодіяльності, цілковитій й нічим не обмеженій самовизначеності. Даний онтологічний статус фіксують поняття «самоврядності» або «автономії» особистості. Освіта отримує в модерні

кардинально нову культурну роль та безпрецедентну онтологічну значущість. Адже єдиною дійсністю та достеменною, яку визнає модерн, є та реальність, яка відкривається самодіяльному суб'єкту і зрештою *постає з нього* (точніше, з його конструктивістськи осягнутої свободи). Модерна освіта не інтегрує людську особу в культуру, а стає джерелом буття для неї, перетворюючи творче самовизначення людини на осердя дійсності як такої (зокрема, задаючи схематику «роблення себе» як універсальний спосіб життєдіяльності).

Якою ж є доля освітнього проекту модерну, зазвичай званого як «проект Просвітництва», в актуальній дійсності «нашого часу»? Загальноновизнаною є констатація, щонайменше, його кризи, а у численних більш радикальних версіях критики й його рішуче відкидання. Його теоретичне спростування у другій половині ХХ ст. розгорталася за трьома основними напрямками. Перший пов'язаний з іменами М. Горкгайма та Т. Адорно [17], він полягає у розкритті самозаперечення та самодеструкції, які містить в собі Просвітництво. Принцип панування над природою, продовжений та закріплений пануванням людини над самою собою, призводить до двох глобальних криз – екологічної та соціальної. Перша пов'язана з нестримним розвитком промисловості, який підриває основи самовідтворення людини як живої істоти, другий оприявлений пануванням тоталітарних режимів з властивим їм використанням соціальних технологій панування та тотальної мобілізації. Відтак виявляється, що вільне творення людиною власного світу обертається, по-перше, руйнівними наслідками для самої людини та середовища її існування; а по-друге, парадоксальним чином спричиняє небачені масштаби насильства та поневолення (і експлуатації) людини людиною. Принцип вивільнення, який був у засновку, обертається страхітливим диктатом і загрозою самому буттю людини. Творчість спричиняє руйнацію.

Другий напрям критики акцентує увагу на внутрішній кризі легітимності соціальних практик (й чільної серед них – виробництва знання) в умовах науково-технічної революції та супутніх їй соціальних зрушень («інформаційне суспільство»). Ця критика інституювалася у вигляді так званого постмодерного дискурсу, класичним виразом якого вважається відома праця Ж.-Ф. Ліюгара [15]. Те, що надто натуралістично інколи позиціонується як «втрата довіри до метаоповідей» [15, С. 10], насправді містить в собі переписування культурних кодів, внаслідок чого вирішальна для модерної класики роль соціальних акторів зі спільним для них смисловим горизонтом самовизначення

перестає існувати. Треба зазначати, що постмодерний дискурс часто доречно фіксує стан речей, однак мало пояснює його походження. До того ж, некритично розглядаючи цей стан як правдиву дійсність, він фактично виступає апологетом наявного становища, позбавляючи мислення здатності досягнути перспективу подальшого розвитку суспільства. Насправді ми мали б констатувати, що зниклий спільний горизонт життєдіяльності був *відношенням людини до природи*. Велетенське «тіло» техногенної цивілізації як величезна штучна конструкція заступило місце природи і створило міцну ілюзію, що відтепер людина існує у цілковито рукотворному світі, який вона здатна контролювати і який убезпечує її від будь-яких зовнішніх потрясінь. Замість відношення до природи людина опинилась у складному плетиві самовідношень – зрештою, у нескінченних мандрах у нею ж створених символічних порядках. Це нагадує рух у дзеркальній кімнаті серед власних відображень, які перетинаються між собою і не дають зрозуміти, чи є серед всього цього якесь правдиве існування, чи все тут – лише відображення та відображення відображень. Головна ознака постмодерної ситуації в усіх сферах (від економіки і політики до мистецтва та пізнання) полягає у замкненості людині у коконі символічного, з якого несила вибратися «до самих речей», відтак і сам критерій реальності втрачено.

Третій чільний напрям критики проекту модерну спрямований проти зазіхань останнього на універсальну значущість. Даний напрям відзначається найбільшою теоретичною та ідейною неоднорідністю (від теоретично продуманих позицій як у І. Валерстайна [5] чи комунітаристів [19] до філософської публіцистики на кшталт Д. Грея [10]). В його межах спростовується можливість модерних соціальних принципів (права людини, громадянське суспільство, верховенство права, національна держава, ринкова економіка тощо) бути універсальними регулятивами організації суспільства та його розвитку. На противагу висувається принцип культурно-цивілізаційного розмаїття людства, соціальне буття та життєдіяльність якого неможливо редукувати до єдиних гомогенних засад. Даний напрям критики весь час живиться реаліями глобального світу з його неспростовними відмінностями. Те, що для самої модерної свідомості мало сенс як універсальна величина, вільна від будь-якої партикулярної ангажованості, виставляється як виплід лише однієї – західної, європейської – культури, який апіорі не може мати переваги перед якоюсь іншою культурною пропозицією (звідки б вона не походила – з Китаю, Африки, ісламського світу, тубільців Океанії тощо).

Не заглиблюючись в аналіз різних варіантів цього напрямку критики, необхідно зазначити перформативну суперечність в його основі. Адже апріорне визнання значущості будь-якої культури порівняно з іншою та ствердження їх *рівноцінності* є принципом, властивим лише модерній культурі. Будь-яка інша культурна традиція цілковито чужа подібному визнанню і, натомість, схильна плекати свою виключність (пріоритет цінностей). Тому зазначений третій напрям критики насправду може здійснитися лише як *самокритика* європейської, модерної цивілізації. Однак необхідно визнати, що саме успішна експансія модерної цивілізації у світі упродовж останніх двох століть створила умови для використання цієї самокритики як інструмента відкидань домагань значущості модерних принципів неєвропейськими культурами.

Всі ці три напрями критики проекту Просвітництва як осердя Модерну, починаються від констатації цілком реальних проблем і суперечностей розвитку модерного суспільства. Не можна не погодитись зі слушністю багатьох критичних інвектив, спрямованих проти проекту Просвітництва. Разом з тим, сучасне суспільство радше становить собою наочну та багатовимірну соціальну *проблему*, ніж містить в собі продуктивну альтернативу модерним концептуалізаціям соціальності. Попри вправність деяких критичних закидів, сучасний дискурс не висунув навіть теоретично вагомих соціальних моделей існування глобального світу. Ще менш успішною є альтернативна модерним принципам політична практика, яка повсякчас провокує конфлікти, великі людські жертви, соціальні катаклізми й тривалі періоди соціальної нестабільності. Єдиним позірно успішним прикладом соціокультурної альтернативи є сучасний Китай, але це знов-таки успіх герметичної соціальної моделі, можливості трансляції якої виявляються доволі мізерними.

В іншій площині, а саме в аналітиці освітньої ситуації сучасності, постійною темою останніх десятиліть стала «криза освіти» [22], зокрема «криза університету» як освітньої інституції [18]. Наприклад, американські дослідники констатують: «В Америці знайдеться небагато людей, які б не вважали, що американська освіта потребує кардинального реформування і реструктуризації» [14]. Однак висвітлення змісту цих діагнозів та їхньої логіки потребує окремої докладної роботи. Для нас важливим є сам факт того, що тривалий історичний період, включно з актуальною сучасністю, освіта існує та усвідомлюється у вимірі «кризи». У поєднанні з різнобічною критикою проекту Просвітництва це призводить до висновку щодо кризи освітнього

проекту модерну в нинішньому суспільстві. Подібний висновок, який виглядає майже трюїзмом в контексті палких освітніх дискусій сьогодні, важливо перевести на мову конкретних теоретичних конотацій.

Якщо відволіктися від проблеми успішності задоволення освітніми інституціями наявних соціальних потреб (а відтак й від діагнозів «кризи» на цій зрештою ситуативній підставі), то необхідно визнати, що криза освітнього проекту модерну повинна означати передусім три взаємопов'язані речі. По-перше, деструкцію конститутивної ролі освіти щодо сучасної соціальності (тобто втрату освітою питомо модерного покликання). По-друге, делегітимацію об'єктивного знання як основного культурного здобутку і головне – його ролі як всезагального засобу самозасвідчення дійсності в її достеменності. По-третє, втрату самоврядною особистістю своєї ролі головного, універсального соціального персонажа, який виступає і як наріжний камінь організації суспільства, і як основа індивідуальних життєвих сценаріїв (особистісна самореалізація).

Іншими словами, про кризу освітнього проекту модерну в суспільстві сьогодні може йтися у трьох взаємопов'язаних сенсах: криза універсальної культурної ролі освіченості як такої, криза (об'єктивного) знання, криза самоврядної особистості. Однак, якщо зважити на стрижневу для модерної освіти роль людської креативності, узагальненим виразом цієї потрійної кризи є питання про виправданість образу людини як творця. Іншими словами: наскільки й надалі можна вважати творчість визначальною, ключовою ознакою людської особистості та її життєдіяльності? Кризовий стан сучасного світу цілком очевидний. Однак, констатуючи це, треба бути свідомими того, що лежить у засновку цього світу і, отже, має бути переглянute критикою. Найдієвіша критика починається з висунення продуктивних альтернатив. Заперечуючи емансипаторський освітній проект модерну, треба робити це предметно, а саме – висуваючи альтернативу модерній версії людини-творця.

Не зазіхаючи на таку фундаментальну теоретичну новачку, природно варто зазначити ще один момент, який може слугувати дороговказом у даній ситуації. Саме поняття кризи не чуже, а сумірне тій не гарантованості-у-бутті, яку передбачає ідея креативності людини. Непевність, невизначеність, непередбачуваність, ризики є природними складовими ситуації творчості. Принцип емансипації вимагає не сталості, а постійного самоспростування наявної дійсності – будь-якого культурно об'єктивованого змісту. Це пояснює розмаїття версій

модерну, кожна з яких отримує своє теоретичне виправдання й змістовне наповнення відносно вихідної для неї соціокультурної даності. Як зауважує цю обставину В. Вельш, «фронт проходить не просто між модерном та постмодерном, а вже між різноманітними модернами» [6, С. 65]. Від самовизначення невід'ємним є самоспростування. Тому, можливо, ситуація кризи містить в собі не тільки заперечення, а й обіцянку; не лише пророкує «кінець модерну», а й віщує йому нову перспективу?

До сутності проекту Просвітництва належить рух постійного змістовного самооновлення. Дана цілком очевидна констатація вимагає переосмислення багатьох новацій суспільства сьогодення з точки зору відтворення в них базових принципів модерної діяльності, попри їх позірне заперечення усталених, класичних форм Просвітництва. Інакше дослідницька свідомість буде весь час опинятися в полоні чергових емпіричних метаморфоз, втрачаючи адекватний смисловий горизонт їх розуміння. Реконструкція освітнього проекту Модерну та його критичного осягнення в контексті сьогодення дозволяє виявити в актуальній сучасності не лише ознаки його кризи, а й здатність (і тенденцію) до своєрідного оновлення. Не можна не визнати, що класична ідея творчості піддається глибокій деструкції у філософській рефлексії сьогодення. Однак з іншого боку дещо анархічний принцип «можливо все», якому часто підпорядковуються сучасні гуманітарні практики, є також реалізацією примату креативності. Мабуть, доречніше буде сказати, що ситуація кризи дозволяє (і спонукає) глибше зрозуміти підвалини сучасної освіти та сутності людини. Дещо, що цілком доречно відкидається як зовнішня ознака певного явища, оприявнює себе як внутрішня властивість його самоорганізації. Цей ефект ми бачимо у процесі дослідження багатьох освітніх феноменів, зокрема й такого основоположного, як виховання (та відповідно педагогіки як його теоретико-методологічного обґрунтування).

10.2. Педагогіка як практично-дієва свідомість

Чи не головний докір класичній педагогіці з боку сучасної критики полягає у властивому практикам виховання «тискові» на особистість, схильності до «формування», підпорядкуванні соціально ангажованій нормативності тощо. Звісно, в цих критичних закидах чимало доречного, і загалом репресивний потенціал освіти має складати одну з чільних тем її дослідження. Разом з тим треба відокремити конкретні вади тих чи інших педагогічних стратегій та систем від

властивої самому педагогічному знанню прескриптивності. Застосовуючи визначення Д. Остіна, педагогічне судження є завжди перформативом, а не лише констативом. Тому, визнаючи потенційну небезпеку виховної дії та дбаючи про необхідні застереження, треба разом з тим усвідомити невіддільно спонукальний характер педагогічного знання, його волюнтативну (чи прескриптивну) складову. Подальший розгляд буде спрямовано на з'ясування саме цього питання.

Педагогіка є досить молодою наукою, історія якої обраховують зазвичай від початку модерної доби. Попри очевидність даної констатації, виникає потреба у її роз'ясненні через вельми специфічну оптику, яка властива історії педагогіки з її схильністю розглядати еволюцію виховання ще з первісних часів. Нема сумніву, що скільки існує людське суспільство, стільки воно вирішує завдання трансляції свого культурного досвіду та соціалізації власних членів. Тому виховання у своєму широкому сенсі становить невіддільний компонент самоорганізації та розвитку суспільства як такого. Це та безумовна очевидність, яку годі заперечувати. Однак в обранні такої точки відліку педагогічного досвіду наочно виявляє себе методологічна двосмисленість, взагалі характерна для самовизначення педагогіки.

Аналізуючи власну генеалогію, педагогіка некритично змішує *практику виховання* (яка справді властива людському суспільству з давніх-давен) з *педагогікою як наукою* – автономною раціональною дисципліною, що теоретично і системно обґрунтовує освітню та виховну діяльність. Історія педагогіки мала б методологічно і теоретично відмежуватись від вивчення практик виховання та освіти, як вони існували в різних культурах до виникнення педагогіки як науки. Мала б постати окрема дисципліна, що вивчає досвід виховання в культурах від первісної доби до модерної епохи. Це історія допедагогічного виховання та освіти, тим більш виправдана, що сам інститут освіти є в історичному плані порівняно молодим. Для традиційного суспільства справа виховання вмонтована у загальний культурний і сакральний досвід. Вона невіддільна від сакральних практик, зокрема ініціації, що потребує особливого методологічного інструментарію для аналізу виховання, розчиненого у самовідтворенні культурної традиції.

Відсутність дисциплінарного розмежування між «історією (допедагогічного) виховання» та власне «історією педагогіки», некритичне поглинання першої з боку другої, не є випадковим. Педагогічній рефлексії й дотепер властива вада непевного розрізнення педагогіки як науки/теорії виховання та освіти від педагогіки як практики (особливо інноваційної) того ж виховання і освіти. Наочно спостерігаємо це

навіть на рівні підручників з історії педагогіки (як українських, так і російських) [13; 13а; 15а]. Вони як початок педагогічної науки визначають діяльність німецького *реформатора школи* В. Ратке (Ратіхія) та його працю «Всезагальне навчання за методом Ратіхія» 1619 року. Ця шкільно-реформаторська діяльність німецького культурного діяча є радше завершенням справи релігійної Реформації, аніж становленням світської науки про виховання (педагогіки).

Показово, що дійсно фундаторська для педагогічної науки діяльність Ф. Бекона та роль його «Великого відновлення наук» у цих підручниках навіть не згадується. Хоча цілком слушним є твердження про Ф. Бекона: «Він був першим, хто вніс педагогіку в класифікацію наук. Освіта, покликана поширювати наукове знання, сама повинна стати, будучи одним з найважливіших соціальних явищ, предметом спеціального наукового пізнання» [4]. Сам Ф. Бекон кваліфікує педагогіку як «науку, що вивчає діяльність розуму» [3, С. 384].

Цей невеликий екскурс в історію педагогіки не має на меті критику методології цієї дисципліни чи, тим більш, згаданих підручників (які лише демонструють загальний узвичаєний підхід). Він покликаний оприявнити одну з суттєвих методологічних хиб педагогічного знання як такого, а саме – недостатньо чітке розмежування теоретичного і практичного у цьому знанні. Звісно, теорія створюється для розвитку практики і, як сказав фізик Кірхгоф, відтворюючи думку Канта: «Нема нічого практичнішого за гарну теорію». Поза тим відмінність епістемологічного статусу теоретичного та практичного знання є незаперечною. Характерна дифузія практичного досвіду (особливо у вигляді інноваційного експерименту) і теоретичних принципів у педагогіці є наслідком перш за все не методологічних вад цієї науки, а виявом сутнісної специфіки педагогічного знання як такого. Ця специфіка, а саме *прескриптивний характер педагогічного знання* й стане предметом подальшого розгляду.

Стосовно кожного когнітивного феномена важливим є не лише його безпосередній зміст, а й *режим існування* знання в його зв'язку з людською діяльністю (не тільки «семантика», а й «прагматика»). Педагогіка не є винятком. Більш того, її «прагматична» складова особливо впливова. Це обумовлено тим, що педагогіка не лише *описує* певний соціальний процес – виховання, а й виконує *нормативно-регулятивну* функцію цієї соціальної практики. Використовуючи визначення Аристотеля, можна сказати, що вона є не лише «знанням заради знання», а передусім «знанням заради діяльності». Досліджен-

ня виховання одночасно обертається приписом щодо нього: в контексті педагогіки дескрипція невід’ємна від прескрипції.

Поруч з дифузією теоретичного і практичного, педагогіку відрізняє також тяжіння до автаркії – відчутна смислова самозамкненість. Визнаючи як загальну тезу залежність практики і теорії виховання від певного типу суспільства та обставин його існування, у власній розбудові педагогічний дискурс мало усвідомлює свою природу як соціального пізнання з усіма епістемологічними наслідками такого усвідомлення. Педагогічні концепції завжди імпліцитно ґрунтуються на певній соціальній теорії та неявно апелюють до неї. Однак цей зв’язок далеко не завжди еспліктується і стає визнаним методологічним засновком педагогічної концепції. До того ж констатована вище прескриптивність педагогічного знання є не його виключною особливістю, а складає характерну ознаку соціального пізнання взагалі.

Прескриптивний ефект знання (який має місце у соціальному пізнанні) необхідно методологічно відокремити від ефекту *практичного застосування* об’єктивного знання взагалі (як це властиво природознавству). Знання властивостей речей (природних об’єктів) є лише передумовою їх практичного перетворення. Можна уявити всебічне знання щодо якогось природного явища чи процесу (наприклад, утворення зірок чи складу певної органічної сполуки), яке жодним чином не залучене до практичної діяльності. Знання має потрапити до горизонту цілепокладання, стати складовою частиною здійснення людських цілей, щоб отримати практичне втілення. Натомість, соціальне знання від початку знаходиться у цьому горизонті, оскільки є рефлексивним щодо людського існування та діяльності. Це твердження цілком застосовне й щодо педагогіки.

Загальний прескриптивний ефект соціального пізнання має особливу силу у випадку соціальної теорії. Сучасній свідомості, що відтворює настанови наукового, методично організованого дискурсу, здається самоочевидним, що будь-яка раціональна версія суспільства має свої теоретичні засади. У цій оптиці соціальна теорія складає ядро системи знань про суспільство. Однак насправду розуміння суспільства набуває теоретичної форми лише за певних умов. Відсутність чіткого усвідомлення даної обставини пов’язана з непевністю меж поняття теоретичного взагалі. Загальні уявлення про суспільство, особливо такі, які охоплюють обшири історичної перспективи та ретроспективи, виглядають подібними до теоретичних побудов. У цьому контексті йдеться, наприклад, про релігійні теорії суспільства.

Натомість, щоб знання про суспільство набуло характеру теорії (навіть якщо не йдеться про її суто наукову форму), необхідно, щоб сама соціальна дійсність набула певних якостей самоорганізації. Найзагальнішою, базовою умовою цього перетворення соціального пізнання на теоретико-методично організований дискурс є набуття суспільною практикою *конструктивістського характеру*. Суспільство має стати об'єктом цілеспрямованої соціально-перетворювальної дії, щоб знання про суспільство набуло форми соціальної теорії.

Для більшості історично знаних суспільств ця вимога не виконується. У зв'язку зі сказаним треба провести ще одне методологічно важливе розмежування – між соціальною теорією і рефлексією суспільства щодо себе самого. Існування в режимі самоусвідомлення, рефлексії є характерним моментом людського буття. Це ж можна стверджувати й щодо існування людських спільнот, різноманітних форм колективності. Якщо зважати на особливості історичної еволюції роду людського, саме таким формам колективної саморефлексії необхідно віддати історичну першість та перевагу. Людина спочатку усвідомлює себе як рід, і лише потім – як індивід.

Однак те, що зазвичай називають самоусвідомленням суспільства, насправді має не стільки когнітивну, скільки нормативно-ціннісну природу. Йдеться про уявлення дійсності («картину світу»), втілене в інтерсуб'єктивні, а часто й імперсональні форми культури. У ній існує та здійснює своє життя людина, підпорядковуючись нормативно-ціннісній системі координат. Фактично «самоусвідомлення» має вигляд смислової структури світопорядку. У ній людські індивіди здійснюють свої життєві сценарії, виконують відповідні соціальні ролі, усталені кластери їхніх інтеракцій утворюють соціальні інститути. Однак і сама людина, і властиві їй уявлення цілком імплантовані в ціннісно-смиловий порядок, відтворюючи його навіть у формах протесту та відкидання. Характеризувати такий ціннісно-нормативний порядок, що складає загальний смисловий горизонт соціального існування людини, як «теорію» немає належних підстав.

Посутньо інша можливість розуміння суспільства виникає там, де відбувається розрив ціннісно-нормативного континуума виникненням метапозиції щодо наявної соціальної дійсності. Людина стає у відношення до суспільства як цілого, розглядаючи весь ціннісно-нормативний порядок як те, що *належить встановити* власною волею людей. Тоді суспільство історично вперше перетворюється на *предмет* людської дії, а сама соціально-перетворювальна дія висуває запит на особливу форму знання про суспільство, якою й стає соціальна теорія.

Таким чином, можливість розуміння суспільства у вигляді соціальної теорії передбачає опредметнення соціальності, встановлення пізнавальної дистанції до неї як до предмету аналізу. Це результат не суто епістемологічних презумпцій, а глибокого перетворення характеру самої соціальності, якого вона зазнала за доби Модерну. Модерне суспільство є по суті *конструктивіським* – таким, що витворює саме себе й існує у режимі постійних цілеспрямованих трансформацій. Лише за умови подібного практично-дієвого самовідношення, можлива соціальна теорія як відповідна *епістемологічна форма*. Про це зазначав Г. Зіммель, характеризуючи відмінність модерних революційних перетворень суспільства від історичних змін соціальної дійсності минулих епох: «Сучасна політична революція відрізняється від революцій минулих епох тим, що прагне реалізувати вже відомий, в іншому місці здійснений і випробуваний лад, адже *тепер свідоме засвоєння теорії передує практиці і служить для неї взірцем*» [12, С. 302].

Конструктивістське ставлення до суспільства передбачає, що соціальну дійсність можливо перетворити відповідно до раціонально обгрунтованого проекту шляхом цілеспрямованої діяльності. Перетворенню піддаються не лише окремі ланки чи елементи суспільного життя. Свого довершеного вигляду соціальний конструктивізм досягає в утопізмі. Соціальна утопія містить цілісне, всеохопне бачення суспільства в усіх його значущих складових, і відповідно до цього висуває пропозицію (проект) його всебічного перетворення відповідно до обгрунтованих утопічною свідомістю всезагальних засад розуміння соціальної реальності. Змістовну основу утопії складає образ досконалого суспільства, а її головна динамічна характеристика полягає у незаперечній та необмеженій готовності перетворити наявну дійсність відповідно до досконалого зразка.

Інспіроване утопізмом перетворення необхідно відокремлювати від цілком спонтанних трансформацій суспільного буття. Жодне суспільство не залишається у простій тотожності з собою. Воно повсякчас змінюється під впливом безлічі внутрішніх й зовнішніх чинників. Від цих трансформацій, пов'язаних з «природою речей», необхідно відрізнити процес самоперетворення суспільства – коли суспільство переглядає засади власної єдності, цілеспрямовано розбудовує нову систему суспільних відносин та відповідних їм інститутів, активно формує нові ціннісно-нормативні підвалини життя, піддаючи одночасно деструкції попередні цінності. Така соціально перетворювальна практика становить характерну відмінність соціально-політичної

історії Заходу з часів античності і до сучасності. Без перебільшення можна сказати, що соціальний конструктивізм, який передбачає існування суспільства як предмета власної діяльності, є невід'ємною рисою ідентичності західної цивілізації.

Утопізм необхідно відокремлювати від широкого кола уявлень, мрій, очікувань, переживань можливого прийдешнього, які властиві будь-якому суспільству. Сутнісною ознакою утопізму є активне, конструктивістське ставлення до соціальної дійсності. Як зазначав К. Мангайм, «будемо вважати утопічною лише ту “трансцендентну щодо дійсності орієнтацію”, яка, переходячи у дію, частково або повністю руйнує існуючий на даний момент порядок речей» [16, С. 164]. Відоме марксистське протиставлення утопії науці створило стереотип, що утопія є лише безсилим бажанням і мрією, не спроможною якимось чином змінити суспільну дійсність. Натомість, подолання цього стереотипу і врахування конструктивістської сутності утопізму дозволяють розглянути і саме марксистське вчення як різновид утопічної свідомості.

З огляду на сказане, педагогічний проект (у вигляді чи то педагогічної теорії, чи то освітньої моделі) не можна вважати однією з модифікацій соціального утопізму. Адже освітньо-виховна практика є по суті практикою творення суспільства. Вона має за свій предмет головну рушійну силу суспільного життя – живу людську особу. Тому саме перехід існування суспільства в режим соціального конструктивізму відкриває шлях для виникнення педагогіки як окремої пізнавальної дисципліни, а разом з тим – як різновиду соціального утопізму.

Варто наголосити, що утопізм охарактеризовує не стільки стан свідомості, скільки режим соціальної дії. Його сутність розкривається не в уявленні, а у *соціальній технології*. Утопізм стає невід'ємною ознакою суспільства, яке цілеспрямовано витворює саме себе: він – втілення й разом з тим обґрунтування конструктивістського ставлення до дійсності. Яке хоч і є загальною рисою існування європейської цивілізації, лише за модерної доби досягає повноти свого визначення.

Модерний соціальний конструктивізм відрізняє від його історичних аналогій (навіть не завжди скажеш «аналогів») низка принципово відмінних рис, які роблять його сутнісно особливим, насправді безпрецедентним історичним та соціальним явищем.

По-перше, в своєму внутрішньому обґрунтуванні вся модерна практика (як в її спрямованості на природний, так і на суспільний світ) постає як рух «від природи до природи», самовиявлення

об'єктивних властивостей речей і аж ніяк не нав'язування дійсності приписів людського свавілля. Образно кажучи, через діяльність модерної людини природа *самовлаштовує* себе. Людина не нав'язує природі чужої їй волі, а рухається виключно за траєкторією, заданою природним законом, об'єктивними властивостями речей. Це стосується й сфери суспільства, спільного життя та відносин людей, всі перетворення в якій здійснюються не в обширі абстрактно бажаного чи то «кращого», а у суворій необхідності й відповідності до природи людини та вимог «природного закону». Модерний дієвець (l'acteur соціальності [20, С. 16–22]) не нав'язує світові свої довільності, а постає як глибоко «законослухняний» суб'єкт, який реалізує в своїй діяльності імперативи самих природних законів. До речі, на дану особливість самообґрунтування модерної практики мало зважають її критики, які використовують концепт стратегічної (цілевідповідної) раціональності; належне врахування вказаної особливості змушує змінити диспозицію самої критики.

По-друге, лише модерна диспозиція предметності (глибоко проаналізована М. Гайдегером під титулом «поставу» [21]) створила можливість дійсно універсального й нічим принципово не обмеженого перетворення. Дана диспозиція усуває зі світу все, з чим змушена рахуватися (й чим принципово обмежена) людська воля, оскільки сама ця воля мислиться як внутрішньо універсальна (тобто виступає не від імені людської частковості, а від власної природи речей). Примат розумово осягнутої й раціонально встановленої сутності над всього лише «наявною дійсністю» (фактичністю) стає незаперечним і немислимим для всіх попередніх історичних епох. Саме він зрештою став основою для діяльніцько-перетворювального принципу «можливо все», який Х. Арндт назве «засадничим переконанням тоталітаризму» [1, С. 489].

По-третє, модерна цивілізація (насамперед після індустріального перевороту, вражаючих успіхів природознавства ХІХ ст. та створення засобів масового пересування і комунікації) виробляє історично безпрецедентні можливості для масової соціально-перетворювальної дії. Лише вона породжує соціальні технології у власному сенсі слова, оскільки всебічно технологізує суспільне життя, невпинно редукуючи його до чистої функціональності. Сучасна техніка, з одного боку, та корелятивне до неї масове суспільство, з іншого, є тими взаємопов'язаними передумовами, що уможливають розвиток соціального конструктивізму до його граничної форми – тоталітарних утопій («тоталітарні рухи залежать від масовості до такої міри, що тоталітарні

режими, імовірно, неможливі (навіть за інших сприятливих умов) у державах з відносно малим населенням» [1, С. 357]). Практика тоталітарних утопій оприявнює змістовні межі соціального конструктивізму та застосування соціальних технологій.

Модерне суспільство від початку має характер соціальної утопії, і таким воно переважно залишається упродовж всієї своєї історії. Будь-яке суспільство породжує практику самопояснення та надає своїм рефлексіям нормативного характеру, перетворюючи саморозуміння на самолегітимацію. Однак лише утопічно організоване суспільство передбачає саморозуміння у вигляді всеохопного теоретичного образу суспільства, виробленого шляхом цілеспрямованої дискурсивної практики. У випадку утопії взагалі властива соціальним рефлексіям нормативність сягає рівня соціального конструктивізму. Нормативістський ефект звичайних соціальних уявлень, характерний насамперед для традиційного суспільства, полягає у поверненні до зразка всіх стосунків та дій, елімінації неналежного. Тут маємо нормативну вимогу передусім до *членів*, учасників суспільства – як індивідуальних, так і інституційних. Виконання такої вимоги забезпечує порядок суспільного життя, робить усталеною, передбачуваною та відтворюваною систему суспільних стосунків. Натомість, утопія містить дескрипцію щодо *самого суспільства*. На передній план виходить не те, якими належить бути учасникам суспільства для його успішного існування, а те, яким *має бути* саме суспільство для виконання вимог цілком трансцендентального гатунку.

Разом з тим відчувається недостатність і обмеженість характеристики цілеспрямованої соціально-перетворювальної практики як суто утопічної. Соціально-філософський дискурс закріпив за поняттям «утопія» певний регістр розуміння соціальності. Він має більш ємкий зміст, аніж звичаєве сприйняття утопічного (синонім нездійсненого фантазму), але все ж передбачає дію на основі всеохопного проекту досконалого (чи бодай «радикально кращого, автентичного») суспільства. Соціальний конструктивізм не завжди набуває подібної утопічної форми. Це можна сказати як про історичний початок цілеспрямованих перетворень суспільства, так і про сучасний стан речей.

Перший досвід цілеспрямованих суспільних перетворень, який припадає на добу становлення полісу, складно простежити в класичних формах утопічно організованої соціальної дії. Це тривалий, протяжністю зазвичай у десятки чи навіть сотню років (як у Афінах) процес соціальних трансформацій, який, безумовно, має свій чіткий вектор і складається з низки цілеспрямованих реформ, але не легіти-

мує себе цілісним утопічним проектом. Щонайбільше можна казати про регулятивну роль ідеалу спільноти рівних та вільних громадян у полісних перетвореннях. Перші зразки власне утопій створили Платон та Аристотель (чи, як можна припустити, їх попередником був вже Піфагор). Відтак головна перетворювальна робота «полісних революцій» була виконана вірогідніше за все на неутопічних засадах.

Так само в контексті сьогодення, попри високий рівень системної концентрації суспільного життя та урядування (тобто введення в єдину загальносуспільну систему взаємопов'язаних функцій, регулювання яких підпорядковане певним соціальним інститутам), навряд чи є підстави казати про цілеспрямоване здійснення всеохопного соціально-політичного проекту, який би радикально заперечував існуючий суспільний лад як неавтентичне утворення. Можна казати про широке застосування соціальних технологій, високий рівень конструктивізму в організації суспільства, але не про реалізацію універсальної утопії.

Щоб зафіксувати диспозицію соціальної дії, яка має високий суспільно-перетворювальний потенціал, передбачає цілеспрямоване застосування соціальних технологій і забезпечує цей процес інституційно, але разом з тим не легітимує його утопічним проектом автентичного суспільства, введемо поняття «соціально-дієвої свідомості» (за аналогією до гадамерівської «дієво-історичної свідомості» – *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Щоправда, інтенція терміну в нашому випадку буде суттєво відрізнятись від гадамерівської, а в певному сенсі навіть протилежна їй. Гадамер вводить концепт *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* для того, щоб позначити режим свідомості, імплантованої у герменевтичну ситуацію та невід'ємної від неї. «Дієво-історична свідомість немов би вкладає у саму дію» [7, С. 403], що має відповідати фундаментальній властивості розуміння: «Розуміння виявляється різновидом дії (*Wirkung*) та пізнає себе як таку» [7, С. 403].

Однак гадамерівське поняття містить й іншу можливість інтерпретації, яку обстоє канадський історик філософії Ж. Гронден, пропонує варіант перекладу не «дієво-історична свідомість», а «усвідомлення роботи історії» [11, С. 52]. «Усвідомлення роботи історії – це усвідомлення, яким ми володіємо у цій роботі, але це усвідомлення є результатом і продукт даної роботи, через що ми можемо казати про свідомість, яке історія має про себе саму, яка є одночасно суб'єкт та об'єкт, чи, ліпше сказати, єдність їх обох» [11, С. 56]. Поняття соціально-дієвої свідомості позначає існування соціальної реальності в

режимі постійного цілеспрямованого творення. Соціально-дієва свідомість є не стільки свідомістю як такою, скільки особливою диспозицією суспільного буття, для якої характерно перетворення соціальної дійсності на предмет діяльності людської суб'єктивності. Саме в контексті соціально-дієвої свідомості стає зрозумілим не випадковий характер дифузії теоретичного і практичного у педагогіці, про яку (дифузію) йшлося на початку даного розділу.

Існування педагогіки як вияву соціально-дієвої свідомості тим більш наголошує на її прескриптивній потузі. У загальному вигляді це цілком зрозуміло, але важливо не лише заявити у загальному плані про прескриптивний характер педагогіки, а простежити й розкрити ті режими її існування, в яких найбільш суттєво й наочно виявляє себе її прескриптивна природа. Ключовим в даному плані є питання: за рахунок чого і як досягається прескриптивний ефект педагогіки?

У цьому питанні йдеться, звісно, не про практичну ефективність педагогіки та її цілеспрямоване застосування в соціальній практиці. Мається на увазі конститутивна характеристика педагогіки, внутрішньо властиві їй якості.

Можна виділити декілька основних чинників, які у своїй сукупності спричиняють прескриптивний ефект педагогіки. Кожен з них задає свій особливий *режим прескриптивності*. Загалом можна виділити *чотири режими прескриптивності педагогіки*, які обумовлені різними категоріями чинників.

Перший режим прескриптивності обумовлений природою суспільства як системи опосередкованих свідомістю стосунків. Стосунки, в які залучений учасник суспільства, мають комунікативно-дискурсивний характер. Вони потребують істот, що мають свідомість. Причому, звісно, свідомість не просто супроводжує соціальну дійсність чи «відображає» її. Вона є конститутивною для соціальної реальності. Жити в суспільстві означає жити в свідомості цього суспільства як системі взаємопов'язаних значень, ціннісних орієнтацій, символічно навантажених інтеракцій тощо. Доки свідомість уявляється метафізично, як щось присутнє в головах людей, ототожнення (в певному сенсі) суспільства та свідомості виглядає як чиста спіритуалізація соціальної реальності. Натомість, постметафізичний (як у феноменології) досвід розуміння свідомості усуває це непорозуміння і дозволяє осягати свідомість не як «внутрішню» людського індивіда, а як інтерсуб'єктивний порядок значень, існування якого, розпізнавання якого та рух в якому й складає фактичність свідомості. Тобто від того, як усвідомлюються соціальні феномени, значною мірою залежить спосіб їх існування.

Педагогіку ми позиціонуємо як найбільш розвинену та достовірну форму усвідомлення суспільної дійсності як процесу виховання людини. Тому зміст педагогіки (втілюючись у систему освіти та виховання) відповідним чином змінює свідомість суспільства, а зміна свідомості не може не вплинути й на саму соціальну дійсність. Навіть марксизм це визнавав (згадаймо відомий вислів Маркса: «Ідеї стають матеріальною силою, коли оволодівають масами»). Можна зауважити, що той самий принцип свідомості як опосередкувальної ланки суспільної дійсності використовує Попер у своїй критиці історизму. Він заперечує історичні закони як можливість передбачення подій, тому що вже саме передбачення змінює хід подій, впливає на них.

Другий режим прескриптивності пов'язаний з конституюванням суспільних феноменів як волевстановлених величин, себто форм людської діяльності. Люди не знаходяться у соціальній реальності як у простій «фактичності». Вони в ній *ведуть своє життя*. Більш того: суспільство для людей не є лише зовнішнім «середовищем» існування. Самі люди у своїх стосунках і є суспільством. Тому вони у соціальній реальності не лише «ведуть життя», а й мають цю реальність за безпосередню дійсність самих себе. Всі суспільні явища, включно з системоутворюючими соціальними інститутами, є акумуляціями людського цілепокладання. Жива людська дія, образно кажучи, є лише струмом, що живить ці велетенські соціальні машини людської волі. Будь-яка норма чи ціннісна перевага, вже не кажучи про загальні системи нормативності чи соціальні інститути, є способом організації воління.

Воління не можна досягнути як сліпу імперативність, суто енергетичний процес підпорядкування наявного належному. Усвідомлення як ситуації волевияву, так і змісту бажаного (а відтак й визначення цілі) складає невід'ємну характеристику воління. Тому положення педагогіки, які мають силу пояснювальних принципів щодо суспільної реальності, є одночасно формами її витворення і самоорганізації. Педагогічне знання як засновки виховання імпліцитно є спонукою волі. Його розвиток не може не спричинити трансформацію діяльності, а відтак і суспільної дійсності, яка присутньо є об'єктивацією діяльності.

Наступні два режими прескриптивності педагогічного знання пов'язані з двома гносеологічними ефектами.

Третій режим прескриптивності спричинений збігом суб'єкта та об'єкта пізнання у педагогічному дослідженні. У вигляді освітньо-виховних моделей суспільство пізнає саме себе, вони є його своєрідним

дзеркалом. В основі своєї це ситуація самопізнання: той, хто пізнає, збігається з тим, що пізнається. Суб'єкт та об'єкт тут – різні пресупозиції однієї дійсності. На свій кшталт дану взаємообумовленість висловив ще Зімель, який писав: «Якщо в межах теоретичного пізнання мати на увазі не суто ідеальний зміст його, а його утворення – психологічні мотиви, методологічні прийоми і систематичні цілі, – то й пізнання виявиться цариною людської практики, яка, своєю чергою, знову стає предметом теоретичного пізнання» [20, С. 301]. Через це виникає особливий епістемологічний режим самореференції суб'єкта. Це та ситуація, яку методологічно опановує герменевтика і саме вона є підґрунтям всієї проблематики розуміння.

Четвертий режим прескриптивності (теж епістемологічної природи) обумовлений впливом дослідницького засобу на стан досліджуваного об'єкта. Пізнавальні процедури та інструменти, які застосовує педагогіка, самі є соціальними практиками, що не можуть не впливати на стан досліджуваного об'єкта. Тут маємо ситуацію, подібну до досліджень у царині фізики мікросвіту. Там інструмент, який застосовує дослідник, щоб дізнатися про стан досліджуваного об'єкта, має енергетичну потугу, співставну з енергетичними рівнями існування самого природного об'єкта. Відтак ми дізнаємося про властивості об'єкта, значною мірою трансформуючи й навіть руйнуючи цей об'єкт. Подібним чином відбувається у царині педагогіки, коли самі інструменти стають знаряддями впливу на об'єкт. Педагогічний експеримент забезпечує нам можливість дізнатися про певні якості учасників навчально-виховного процесу, але одночасно самим фактом свого проведення він змінює ці якості. Люди, які ввійшли в експеримент на його початку, відрізняються від тих самих людей, що вийшли з експерименту після його закінчення. Вони стали хоч трохи іншими. А це означає, що об'єкт педагогічного дослідження не лише вивчений, а й самим процесом вивчення *змінений*, перетворений.

Варто зауважити, що розглянутими чотирма режимами прескриптивності не вичерпується загальний прескриптивний ефект педагогіки. Головним в даному випадку було виділити цей ефект і перейти від його загальної констатації до аналітичних експлікацій. Однак для повноти методологічної картини потрібно поруч з прескриптивним ефектом педагогіки простежити й супутній зворотний ефект: вплив ціннісного контексту на логіку побудови теоретичних концептів. Свого часу Макс Вебер виголосив методологічний ідеал «свободи від оцінок» в царині соціального пізнання. Поза сумнівом, його має визнати будь-яка наукова сумлінність, бо інакше просто скасовується лінія де-

маркації між об'єктивним пізнанням та ціннісним уподобанням морального чи світоглядного гатунку. Тоді «знання» втрачає принципову відмінність від «переконання», і ми повертаємося до ситуації поглинання когнітивного феномену соціальним інтересом. Про це, звісно, не йдеться. Мається на увазі, що соціальна дійсність постійно – в експліційній чи імпліцитній формі – спрямовує свій запит до педагогіки. Якщо педагогіка забезпечує спроможність знати суспільну дійсність у вимірі інституційно забезпеченого становлення та самовизначення людини, то означена вимога містить спонуку до того, *що саме* потрібно і необхідно знати.

Література

1. *Арендт Г.* Джерела тоталітаризму / Г. Арендт. – К.: Дух і літера, 2001. – 254 с.
2. *Адорно Т., Хоркхаймер М.* Диалектика Просвещения / Т. Адорно, М. Хоркхаймер. – М.-СПб.: Ювента, 1997. – 311 с.
3. *Бекон Ф.* Великое восстановление наук / Ф. Бекон // Сочинения. – М.: Мысль, 1977. – Т. 1. – С. 55–525.
4. *Бим-Бад Б. М.* Фрэнсис Бэкон как педагогический мыслитель / Б. М. Бим-Бад. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=596
5. *Валлерстайн И.* Конец знакомого мира: Социология XXI в. / И. Валлерстайн. – М.: Логос, 2003. – 355 с.
6. *Вельш В.* Наш постмодерный модерн / В. Вельш. – К.: Альтерпрес, 2004. – 320 с.
7. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод / Х.-Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
8. *Гадамер Г.-Г.* Идея Университету – вчера, сегодня, завтра / Г.-Г. Гадамер // Идея университета. Антология. – Львів: Літопис, 2002. – С. 167–184.
9. *Горкгаймер М.* Критика инструментального разума / М. Горкгаймер. – К., 2006.
10. *Грей Д.* Поминки по Просвещению / Д. Грей. – М.: Практис, 2003. – 368 с.
11. *Гронден Ж.* Осознание работы истории и проблема истины в герменевтике / Ж. Гронден // Топос. – 2000. – № 3. – С. 52–53.
12. *Зиммель Г.* Социальная дифференциация / Г. Зиммель // Избранное: В 2 т. – М.: Юрист, 1996. – Т. 1. – С. 301–465.

13. История педагогики и образования. От зарождения воспитания в первобытном обществе до конца XX в. / Под ред. акад. А. И. Пискунова. – М., 2001.

13а. Історія педагогіки: курс лекцій: Навч. посібн. – К., 2004.

14. *Каннінгем У., Грессо Д.* Культурне провідництво: культура успіху в освіті / У. Каннінгем, Д. Грессо. – Харків: Каравела, 2003.

15. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – М.-СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.

15а. *Мазалова М. А., Уракова Т. В.* История педагогики и образования / М. А. Мазалова, Т. В. Уракова. – М., 2003.

16. *Манхейм К.* Идеология и утопия / К. Манхейм // Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – С. 7–276.

17. *Парсонс Т.* О социальных системах / Т. Парсонс. – М.: Академический проект, 2002. – С. 305–306.

18. Покликання університету: Зб. наук. пр. – К.: РІА «Янко», 2005. – 304 с.

19. Сучасна політична філософія: Антологія. – К.: Основи, 1998. – 575 с.

20. *Турен А.* Повернення дівця: нариси з соціології / А. Турен. – К.: Альтерпрес, 2003. – 320 с.

21. *Хайдеггер М.* Время картины мира / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 41–62.

22. *Coombs P. H.* The world crisis in education: the view from the eighties / P. H. Coombs. – N. Y.: Oxford press, 1985.

Розділ 11

ТЕОРІЯ ТВОРЧОГО ПРОЦЕСУ: СОЦІОЛОГІЧНО-СИНЕРГЕТИЧНИЙ ПІДХІД

Попри відчайдушні зусилля багатьох поколінь дослідників зі створення ефективних механізмів формування креативного потенціалу особистості, різноманітних «теорій особистості», принципового прориву в побудові теорії творчого процесу так і не відбулось. Такий стан розробки проблем творчості й обдарованості зовсім не є випадковим. Адже психологія, яка в якості самостійної гуманітарної дисципліни зародилась, по суті, лише у першій половині ХІХ ст., значною мірою формувалась в процесі емпіричних досліджень та експериментів, спираючись на методологію та експериментальну базу природничих наук – фізику, хімію, біологію. Зокрема часто-густо відбувалась пряма екстраполяція фізичних і біологічних процесів, їх результатів на сферу психіки, а для визначення творчості як особливого психофізіологічного напруження або навіть особливої форми своєрідного магнетизму активно використовувались поняття «сила», «енергія», «активність», «лібідо», «вітальність» тощо. Власне синергетика у пригожинському тлумаченні з її намаганнями провести концептуальні аналогії між хімією та соціумом в цьому плані багато в чому – «гарно забуте старе», адже уже основоположники позитивізму О. Конт з його знаменитим гаслом «фізика, бережись метафізики!» та Г. Спенсер розробили багато конструктивних ідей, які, на жаль, не враховуються сучасними «синергетиками».

З іншого боку, в філософії, яка у вивченні загальних вимірів творчості має бути для психології методологічною базою, через надто сильний зв'язок цієї проблематики передусім з романтично-екзистенційними концептами все ще домінують естетизовано-суб'єктивістські, мало не містичні уявлення про природу творчості. Так, уже за часів Античності виникли поняття, що характеризують містичний екстаз: «агон», «мимесис», «ерос», «віртус», «агапе», «геній» (з часів Сократа – це друга, але, знов-таки, божественна природа, особливий дух, який керує людиною незалежно від її волі). А вже за Нового і Новітнього часу з'явилися нові визначення одержимої творчим натхненням людини, які мали позитивний зміст – «героїчний ентузіазм», «воля до життя», «воля до влади», а ще пізніше – «харизма», «пасіонарність», «життєве поривання», «ерос».

А запроваджене вже у Новітній час М. Вебером поняття «харизма» і нині активно вживане далеко за межами політології, запозичене з первісної магії, де воно також пов'язано зі станом особливого наркотичного навіювання жерця під час магичних ритуалів. Причому, починаючи з І. Канта, Ф. Шиллера і закінчуючи В. Шелінгом, А. Шопенгауером, А. Бергсоном, Й. Хейзінгою, існує потужна традиція ототожнення творчості з грою. Звідси вже один крок до повної містифікації творчого процесу. Зокрема один із основоположників релігійного екзистенціалізму М. Бердяєв, який покладає саме творчість в основу людського буття, вважає геніальність формою святості. У своїй програмній праці «Сенс творчості» на основі положення про те, що «людина божественна за своєю природою» [1, С. 258], він робить абсолютно хибний висновок: «філософія в жодному сенсі не повинна бути науковою ... не можна перенести метод природничих наук у психологію та суспільні науки», «науковість є лише один із виразів втрати творчого духу» [1, С. 264, 265].

Отже, відчувається великий брак системних категоріальних узагальнень, які можна було б покласти в основу саме теорії, а не будь-яких ірраціональних інтенцій творчого процесу. З цього приводу К. Юнг справедливо наголошував: «В такій молодій науці, як психологія, обмеження понять рано чи пізно стане неминучою необхідністю. Коли-небудь психологи будуть вимушені погодитись відносно низки основних принципів, що дозволяють уникнути спірних інтерпретацій, якщо психологія не збирається залишитись не науковим і випадковим конгломератом індивідуальних поглядів» [20, С. 660]. Проте заради справедливості варто зазначити, що і сам згаданий вище видатний психоаналітик зробив серйозний внесок у міфологічну містифікацію психічних процесів і передусім процесу творчості.

11.1. Теорія самоорганізації як методологія пізнання системних характеристик творчого процесу

Універсальні властивості буття, дуалізм, що тяжіє до синтезу протилежностей було зафіксовано вже у східній філософії в межах осмислення «стихійної діалектики» першоначал «інь» і «янь». Починаючи з Античності і до класичної, навіть до новітньої філософії та соціології отримало свій розвиток та конкретизацію розуміння діалектики цих двох універсальних характеристик всіх (в тому числі і духовної) форм буття [17].

За часів Нового та Новітнього часу плеяда видатних соціологів намагалась зрозуміти походження тієї двоїстості Всесвіту, яку необхідно покласти в основу теорії самоорганізації не лише неживого і живого світу, а й соціального буття. У Новий час різні дослідники намагались віднайти парадигмальні стратегії, які конкретизують механізм самоорганізації на універсальному рівні. Так, О. Конт поділяє свою фундаментальну «соціальну фізику» (первісна назва знаменитого «позитивізму») на «соціальну статику» та «соціальну динаміку».

О. Богданов (Малиновський) у «Тектології» поділяє наукові підходи на структурно-інституціональний та функціональний (у наш час остаточно усвідомлення діалектичного синтезу згаданих вище форм системної адаптації пов'язане з появою терміну «структурно-функціональний аналіз», основоположником якого вважається класик теоретичної соціології Т. Парсонс). О. Богданов говорить про системну організацію як синтез активності та супротиву, причому на рівні складних систем «основні організаційні механізми» поділяються на «механізм, що формує» і «механізм, що регулює»; функція формування розпадається на «кон'югацію» як форму універсального гармонійного зв'язку, ланцюговий зв'язок, а також «інгресію» – елемент системної дисгармонійності. Основоположник «загальної теорії системи» Л. фон Берталанфі у пошуках «єдиної науки» аналізує діалектичний конфлікт між функцією фінальності та еквіфінальності у процесах гомеостазису різноманітних систем.

У своїй фундаментальній «Системі соціології» основоположник американської теоретичної соціології П. Сорокін, аналізуючи найбільш загальну форму соціальності – взаємодію, показує як ця найбільш універсальна форма соціального буття розпадається на протилежності актів діяння та недіяння, нетерпіння та утримання, інтенсивної та мінімальної дії тощо. Вивчення механізмів формування соціуму розкриває явно діалектичні типи взаємодії: *однобічні та*

двобічні, довготривалі та тимчасові, антагоністичні та солідаристичні, шаблонні та нешаблонні, свідомі та несвідомі.

Один із фундаторів модерної системної соціології Т. Парсонс у відомій «Системі соціальної дії» говорить про універсальність принципу *двоїчності* в будь-якій системній самоорганізації взагалі; тому будуючи свою соціологічну систему він весь час (як, до речі, і Г. Гегель) спирається на синтетичне розуміння змісту парних категорій.

Видатні представники теоретичної соціології та психології намагались у межах кожної з двох складових системної функції самоорганізації вичленувати додаткові функціональні елементи, що забезпечують гнучкість і оперативність дії як механізмів відтворення структурної цілісності, так і пошуково-трансформуючої активності. Вони виділяють від двох до десяти і більше *«підсистем», «моделей», «елементів», «похідних», «змінних», «фактів», «зразків», «алгоритмів», «універсалій», «максим», «базових елементів», «підсистем», «стратегій», «дискурсів», «парадигм»*. Але кількість базових *«постійних перемінних»* у концепціях різних класиків соціології залишається до кінця невизначеною, змістовні характеристики нечіткими, а критерії класифікації різноманітних елементів і підсистем універсальної соціальної системи практично неуніфікованими [17].

Майже упродовж всього ХХ ст. не припинялись спроби систематизації понятійного апарату безпосередньо у психології та виявлення системотворчого потенціалу базових напрямів або шкіл психологічної думки, які виникли з моменту становлення психології як самостійної науки, що знаходиться на стику природних і гуманітарних теоретичних та прикладних дисциплін. Причому приблизно той же зміст, що і у соціологічних парадигмах, вкладається у різноманітні психологізовані поняття загально універсальних системних стратегій у їх людському прояві – *«еталон», «потреба», «установка», «мова», «стиль», «тип», «риса», «інваріант», «архетип», «патерн», «драйв», «фенотип», «фрейм»,* покликаних дати вичерпну характеристику загальним соціальним механізмам самоорганізації.

Так, класик американського біхевіоризму Р. Уотсон, на основі саме принципу універсальної дуальності свого часу сформулював 18 *«діадам»* або *«парам»*, які, на його думку, є ні чим іншим як типологічними критеріями, на основі яких може бути розроблений апарат особливої логіки дослідження так званих інваріантних властивостей (*«параметрів»*), які містяться в різних психологічних концепціях. Йдеться про такі парні категорії: *«свідоме»–«несвідоме», «об’єктивізм»–«суб’єктивізм», «детермінізм» – «індетермінізм», «емпіризм» – «раціоналізм», «функ-*

ціоналізм» – «структуралізм», «індуктивізм» – «дедуктивізм», «механіцизм» – «віталізм», «методологічний об'єктивізм» – «методологічний суб'єктивізм», «молекуляризм» – «моляризм», «монізм» – «дуалізм», «натуралізм» – «супернатуралізм», «номотеїзм» – «ідеографізм», «периферизм» – «централізм», «пуризм» – «централізм», «квантитативізм» – «квалітативізм», «раціоналізм» – «ірраціоналізм», «статика» – «розвиток», «статика» – «динаміка» [33, С. 435–440].

Одна з найбільш цікавих і вдалих спроб реалізації системного підходу до типології обдарованості безумовно належить Е. Фромму. Також формулюючи *два універсальні виміри системної самоорганізації* – «асиміляцію» та «соціалізацію» – видатний психоаналітик справедливо зазначає, що протиставлення базових людських мотивацій і, відповідно, типів особистості на основі антиномічного бачення цих двох функцій неминуче породжує «непродуктивну орієнтацію» у людському бутті. Беручи за основу абстрактну тотожність симбіозу та відчуженості, Е. Фромм у асиміляційному вимірі виділяє «рецептивну» («ту, що отримує»), «експлуаторську» («ту, що бере»), «накопичувальну» («ту, що зберігає») та «ринкову» («ту, що обмінює») непродуктивні орієнтації. З боку соціалізації цим чотирьом деструктивним вимірам відповідають: «рецептивній» – «мазохістська» («залежна»), «експлуаторській» – «садистська» («авторитарна»), «накопичувальній» – «деструктивна» («нахрапістість»), «ринковій» – «байдужість» («благовидність»). Водночас всі ці дихотомічні контрпродуктивні орієнтації протистоять орієнтації продуктивній, яка в асиміляційному плані пов'язана з «продукуючою» діяльністю, а в соціалізаційному – зі здатністю бути «люблячим», «розумним» [13, С. 95].

Е. Фромм наголошує на так званому змішаному характері різних орієнтацій, відносності негативності непродуктивних функцій, беручи за основу відому сентенцію про те, що наші вади є суть продовження наших чеснот і навпаки. Він пропонує перелік позитивних відповідників негативних орієнтацій. Наприклад, пасивність, безхребетність, відсутність гордості особи рецептивної орієнтації за певних умов може трансформуватись у відповідальність, відданість, скромність; егоцентричність, пихатість, агресивність експлуаторської орієнтації – в ініціативність, вимогливість, впевненість; скупість, апатичність, впертість, педантичність накопичувальної орієнтації – в економність, терпеливість, стійкість, акуратність; непослідовність, нерозбірливість, безпринципність, марнотратство ринкової орієнтації – в здатність до змін, недогматичність, адаптивність, щедрість тощо [13, С. 97–98].

Але що це за умови? Фактично Е. Фромм справедливо зазначає, що продуктивна орієнтація пов'язана зі здатністю до синтезу базових природних властивостей людини: «продуктивна орієнтація» особистості – її фундаментальна властивість, а саме – це *спосіб її ставлення до світу в усіх сферах діяльності*. Вона охоплює психічні, емоційні та сенсорні реакції на інших людей, на себе самого і на речі. «Продуктивність є здатність людини застосовувати свої сили, реалізуючи закладені в ній можливості» [13, С. 76]. А для того, «щоб реалізувати свої сили, потрібно розуміти, в чому вони полягають, як і для чого повинні застосовуватись» [13, С. 77].

Важливо, що Е. Фромм не протиставляє продукуючий та непродукуючий аспекти продуктивності як творчого виміру людського буття: «Зазвичай термін “продуктивність” асоціюється з поняттям творчості. Особистість може сприймати, відчувати, бачити і думати продуктивно, не маючи обдарованості, виробляти дещо на загальний огляд. *Продуктивність – це ставлення до світу, до якого здатна будь-яка людина, якщо в неї відсутні емоційні і психічні відхилення*» [13, С. 77].

Такий підхід є дуже конструктивним, позаяк не встановлює непрорідного бар'єру між обдарованістю і талановитістю, що, як буде показано нижче, є запорукою адекватного визначення самої обдарованості.

Але, на жаль, навіть цей видатний психоаналітик не зміг розкрити зв'язок між загальними принципами самоорганізації та системним бачення людської природи у психологічному вимірі. Внаслідок цього він так і не побудував теорію функціональної багатопарадигмальності базових мотивацій. Запропоновані ним категоріальні визначення мають змістовно абстрактний розпливчатий характер, а типологічні характеристики не позбавлені ознак умовності та довільності.

Отже, для дослідження системних механізмів творчого процесу цих констатацій явно недостатньо. В усіх вищезгаданих випадках відсутнє обґрунтування фундаментальних принципів, які мають бути покладені в основу теоретичних узагальнень процесу творчості. Показово, що Р. Коен, намагаючись створити комплексні тестові методики на засадах факторного аналізу, був вимушений застосувати суто емпіричний метод – метод суб'єктивного експертного формулювання крайніх визначень на шкалі оцінок рис особистості, провівши опитування 232 спеціалістів, які запропонували у якості експертів 54 найбільш відомих психологів. Спираючись на найбільш розповсюджені критерії, які запропонували в процесі нового опитування 34 представники з цього списку, Р. Коен знов таки вичленував 6 категоріальних

пар, які повинні за його задумом розкривати все багатоміття універсальних характеристик особистості та складати методологічну основу для ефективних тестів. Ось ці діалектичні виміри: «суб'єктивне» – «об'єктивне», «холізм» – «елементаризм», «трансперсональне» – «персональне», «якісне» – «кількісне», «динамічне» – «статичне», «ендогенне» – «екзогенне» [27, С. 715–720].

Приблизно такі ж методики емпірично-статичної вибірки типових ознак особистості, і з тим же негативним результатом, використовували відомі психологи Г. Олпорт, Х. Одберт, Р. Кеттелл [9, С. 25–28].

Якщо ж говорити про спроби виявлення фундаментальних засад власне психології творчого процесу, то можна констатувати, що навіть запропоновані З. Фрейдом поняття «ерос» і «танатос» не позбавлені системного змісту, так чи інакше розкриваючи діалектику активності та пасивності особистості. Проте їх містифікованість приховує ці загальносистемні характеристики, що дало вже Е. Фромму підставу інтерпретувати «танатос» і «ерос» як «некрофілію» і «біофілію», тобто ототожнити ці дві понятійні характеристики з контпродуктивною та продуктивною орієнтаціями. Як уже зазначалось, Е. Фромм для характеристики обдарованості в широкому розумінні цього слова вже вживає поняття із арсеналу теоретичної соціології, трактуючи поняття характеру, що складає неповторність особистості як граничний синтез понять асиміляції та соціалізації [13, С. 59].

Ж. Піаже, також явно спираючись на запозичені з біології поняття загальної теорії систем, вже формулює поняття акомодациї та асиміляції, ще більш чітко прив'язує їх до структурно-функціонального системного бачення функціонування людини: «асиміляцією він називає процес включення та засвоєння вже утвореними структурами нових елементів, під акомодациєю ж мається на увазі певна перебудова структур, що дозволяє ефективно пристосовуватися до нових умов» [22, С. 271].

З точки зору застосування системно-синергетичного бачення до питань творчості варто відзначити фундаментальну монографію А. Кьостлера «Творчий акт», в якій дослідник прагне прослідкувати всі аспекти творчої діяльності, беручи за основу положення про принципову *дуальну* (за його термінологією *бісоціальну*) природу творчого акту, який базується на парадоксальності, з'єднанні в єдиному баченні двох здавалося б несумісних асоціацій (звідкіля і сам термін «бісоціальність») [29, С. 27–50]. Не випадково, покладаючи в основу творчості парадоксальність, цей автор справедливо наголошує на нерозривності зв'язку між креативністю і почуттям гумору.

Цікавим є і творчий здобуток талановитого українського вченого в галузі історії психології, педагогіки, творчості В. Роменця. Беручи за основу методологічні підходи згадуваного А. Кьостлера, у своїй книзі «Психологія творчості» В. Роменець, зокрема, спирається на положення, згідно з яким побудова завершеної теорії творчого процесу та розв'язання багатьох майже містичних загадок стосовно творчої природи людини можливо лише на основі використання не просто системного підходу, а *базових принципів загальної теорії самоорганізації*. Завдяки цьому В. Роменець сформулював принципово вірний висновок про те, що психологічний аналіз системних вимірів людської креативності, розгортаючись у все багатоматття змістів, повинен розпочинатись з найбільш загальних, а отже, *і змістовно абстрактних принципів, які споріднюють специфічно соціальний спосіб гомеостазису з механізмами самоорганізації біологічних систем*. Такою універсальною функцією, за В. Роменцем, є *механізм адаптації*, тобто ефективного пристосування будь-якої стійкої цілісності до завжди більшою чи меншою мірою агресивного оточуючого середовища. Але водночас соціальна істота докорінно відрізняється від тварини принципово непристосовницьким ставленням до дійсності, прагне не стільки адаптуватись до оточуючого середовища, скільки адаптувати це середовище до своїх потреб, переробити його з природного в штучний світ, тобто у цілеспрямовано змінену реальність, яка дає людині як виду рівень захищеності та потенціал виживання і розмноження, незмірно вищий за тварину. Саме тому, за В. Роменцем, друга системна, власне людська складова соціального буття і є «творчість», яка разом з поняттям «адаптація», на думку автора, дозволяє відокремити креативність від алгоритмізованості та навіть рутинності [12, С. 182–185].

Але очевидно, що поняття «адаптація» і «творчість» типологічно не співставні, позаяк перше із них пов'язане з описом гомеостазису на рівні досоціальних систем, а друге – системної динаміки на рівні соціальності. І тому особливо важливо докладніше розглянути спроби подібного розгортання вихідного системного дуалізму в категоріальну систему, без створення якої неможлива побудова теорії (в тому числі і в царині психології).

11.2. Системно-психологічне бачення креативності

У дослідженні ми основоюємося на положенні про існування нерозривного зв'язку між теорією психології та загальними принципами самоорганізації. Згідно з запропонованою нами гіпоте-

зою, за багатьма поняттями, які розглядаються як базові для характеристики природи людини, в тому числі і в царині психології, приховуються фундаментальні функції *відтворення і перетворення*, складний саме діалектичний баланс яких і забезпечує збереження цілісності системи в режимі несталості рівноваги. Без забезпечення синтезу цих діалектичних системних протилежностей система неминуче руйнується. Вона або впадає в стан застою, інерції, стає нездатною до оперативної адаптивної реакції на несприятливу зміну обставин (втрата системою динамічно перетворюючого виміру) або хаотичної аморфності, максимальної несталості, обумовленої втратою структурної цілісності. Цей синтез базових складових самоорганізації (зокрема сформульований Т. Парсонсом у вигляді структурно-функціонального підходу) у творчому процесі проявляється у формі інтегральності освіченості, знання і нестандартності – своєрідного пошукового дилетантизму, інсайтності, виваженості, поміркованості та безкомпромисності, новаторстві у поведінці тощо.

На основі подібного уявлення нами і було запропоновано та описано універсальну модель системної самоорганізації, яка розкриває парадигмальні характеристики творчого процесу, побудована на принципі розгортання вищезгаданої структурної функціональності.

Схема 1 містить шість універсальних вимірів (по вертикалі) та парадигм (по горизонталі) системної самоорганізації. Завдяки цьому структуруються стани та прояви фізико-хімічних, біологічних і соціальних систем (у їх колективній та індивідуально-особистісній формі) на зовнішні збурення різної інтенсивності.

Цифра шість у визначенні базових парадигм самоорганізації, в тому числі і творчого процесу, не є випадковою, адже, як видно зі Схеми 1, саме шість фундаментальних еталонних дискурсів *визначають і вичерпують специфіку всього розмаїття системних функцій, які забезпечують ефективність функціонування базових системних параметрів*.

Чим це обумовлено? У Всесвіті, з певними нюансами і відтінками, існує лише три універсальні проблемні ситуації, якими визначається поведінка цілісної організованої структури, здатної певний час підтримувати відносно сталі параметри, в діапазоні від механічної, фізичної, хімічної до біологічної та соціальної форми забезпечення власного гомеостазу (в тому числі і на рівні творчої індивідуальності). Йдеться, по-перше, про стан підтримання сталих системних параметрів за умов збереження стереотипної поведінки оточуючого середовища; по-друге, про необхідність незначної корекції усталених

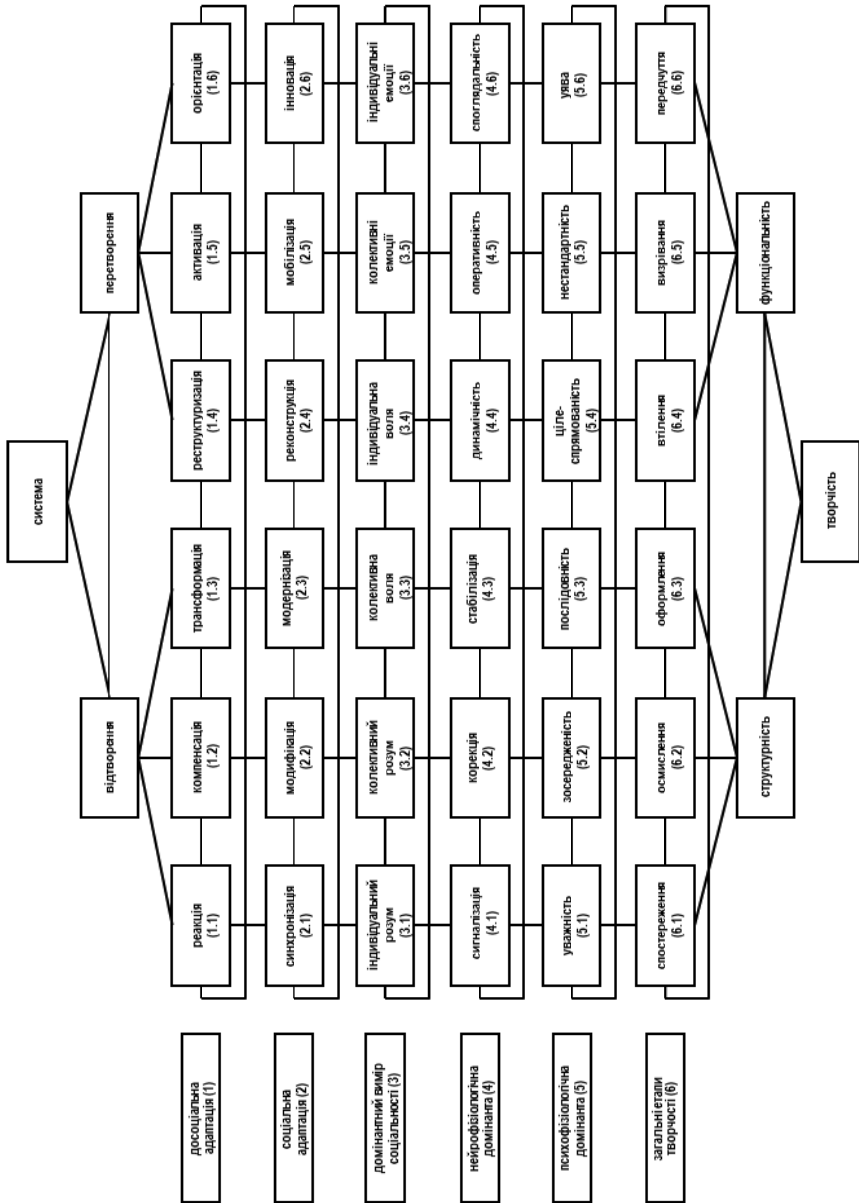


Схема 1

алгоритмів системи і, відповідно, додаткових витрат її ресурсів на утримання несталого рівноваги за ситуації, коли зміни середовища є помірними та поступовими (за Ж. Сельє, це стан *стресу*); і нарешті, по-третє, про екстрену ситуацію необхідності мобілізації всіх, в тому числі резервних, ресурсів і їх спрямування на власне виживання під тиском вкрай загрозливих, стрімко наростаючих, деформуючих впливів ззовні, протидія яким знаходиться на межі потенційних можливостей системи (відповідно, стан *дистресу*). *Реакція на кожен з цих проблемних ситуацій у межах двох універсальних принципів самоорганізації – перетворення і відтворення – суттєво відрізняється*. Тобто справді існує лише шість можливих універсальних способів самоорганізації, кожен з яких орієнтований на забезпечення максимально ефективної поведінки системи за однією з ситуацій, що вичерпно описують загальні ситуації, виклики і загрози, з якими може зіткнутись як окремих індивід, так і соціальна група у своїй діяльності [19, С. 12–15].

Отже, у цьому випадку можна говорити не про діа-, а про своєрідну «гексалектику», тобто складний багатовимірний *синтез шести системних вимірів, що одночасно конфліктують і взаємодіють між собою і є наскрізними на всіх етапах людської історії як в архаїчних, так і в розвинених суспільствах, відображаючись тією чи іншою мірою адекватності в різноманітних продуктах духовної рефлексії, зокрема в різних типах ідеології, охоплюючи сферу загальної соціології, економіки, політології та суспільної думки взагалі* [17].

Цікаво, що ці положення цілком узгоджуються з уявленнями основоположника синергетики Г. Хакена як міждисциплінарної теорії самоорганізації, яка встановлює системний зв'язок між явищами неживої природи, біологією та соціологією, причому поведінка будь-якої системи описується у формі так званих «керуючих параметрів» [14, 202–203].

На рівні *досоціальної адаптації – це реакція (1.1), компенсація (1.2), трансформація (1.3) у відтворювальному алгоритмі існування системи та орієнтація (1.6), активація (1.5), реструктуризація (1.4), пов'язані з алгоритмом перетворення*. У даному випадку йдеться про загальносистемні базові змінні, притаманні будь-яким сталим об'єктам мікро- та макрокосмосу.

Як видно із Схеми 1, вказані *загальносистемні парадигмальні характеристики досоціальних форм гомеостатичної організації реакція (1.1), компенсація (1.2), трансформація (1.3) – відтворення, активація (1.5), адаптація (1.6), реструктуризація (1.4) – перетворення*

корелюються з базовими парадигмами на рівні вже *соціальної адаптації* (рівень 2, Схема 1): «*синхронізація*» (2.1), «*модифікація*» (2.2), «*модернізація*» (2.3) та «*інновація*» (2.6), «*мобілізація*» (2.5), «*реконструкція*» (2.4). Зміст понять другого рівня свідчить, що вони відображають більший ступінь активності системи по відношенню до оточуючого середовища, чим власне і відрізняється принципово не пристосовницьке ставлення людини до світу, на відміну від пристосовницької поведінки тварини. Фактично цей більший ступінь зворотно-трансформаційного впливу соціальної системи на оточуюче середовище є свідченням наявності суб'єктивного чинника, відсутнього на досоціальних рівнях самоорганізації.

На рівні 3 соціальної самоорганізації – *домінантний вимір соціальності*, вже йдеться про основні *виміри людської природи в її якісній відмінності від біологічної форми самоорганізації*. Так, у реальній поведінці (індивідуальній, груповій) соціального сталого об'єкта, включаючи окрему особу, вищезазначені властивості людської природи – *розум, воля та емоції* – проявляються у вигляді особливих способів рефлексивно споглядального та предметно-перетворювального ставлення людини до оточуючого світу. При цьому теоретична рефлексія, як форма духовного освоєння світу, передбачає не лише пізнання, а й суб'єктивне переживання, естетичне осягнення особистісного внутрішнього світу через опредметнення особистості, художнє занурення в оточуючий світ, що досягається за допомогою специфічних засобів мистецтва.

Окрім того, соціальність як характеристика вищої можливої форми самоорганізації спільноти є *синтезом особистісного та колективістського* начал в людині, сутність якої становить не лише сукупність суспільних відносин, а й гранична відособленість від будь-яких форм колективності; опозиційна відстороненість в складі тих чи інших соціальних груп є важливою ознакою творчої самотності та не має нічого спільного з асоціальністю декласованих або маргінальних елементів. Враховуючи, що різні варіанти взаємодії трьох характеристик природи людини – вольової, емоційної та формально-раціональної – завжди відбуваються за переважання колективної або індивідуальної форми, визначаються певні підтипи самої соціальності.

Індивідуальний розум (3.1) – форми суто розсудкової раціональності, оперативної реакції на мінливість емпіричних фактів, здатність не стільки пізнавати глибинну сутність явищ, скільки миттєво прорахувати ситуацію на свою користь; *колективний розум* (3.2) – особлива форма пізнання світу на основі універсальних пізнавальних

«гельштатів», напрацьованих людством на попередніх етапах пізнання, а також типи спільної діяльності, базовані на свідомому використанні спеціалізованих навиків кожного із зацікавлених у взаємодопомозі агентів об'єднання, які прагнуть до раціонально осмислених індивідуальних цілей; *колективна воля* (3.3) – підпорядковане єдиному плану й управлінню спільне зусилля одновекторно спрямованих алгоритмізованих стереотипних зусиль індивідів за принципом: «ціле, що складається з однорідних соціальних елементів, більше кожної із своїх частин», об'єднаних на основі однакових «диспозицій» і спільної мети, орієнтація на максимальну завершеність будь-яких теоретичних конструкцій з метою подальшого їх використання у практичній діяльності.

Індивідуальні емоції (3.6) в межах різноманітних форм соціального буття пов'язані зі здатністю та потребою естетично забарвленого *світовідчуття* і переживання власної неповторності, без чого будь-який акт творчості не можливий, і відповідають формам пошуковості (саме з такою орієнтацією особистості пов'язані поняття екзистенційної психології або екзистенційного психоаналізу); *колективні емоції* (3.5) – форма гранично неформального міжособистісного спілкування та взаємного *світопереживання*, за А. Екзюпері, «вищих розкошів людського життя», за якої об'єднання спрямоване на максимальне взаємне вдосконалення кожного із його учасників спільноти; *індивідуальна воля* (3.4) – різноманітні форми індивідуальної активності, спрямованої на досягнення максимальної нестандартності результатів як у практичній, так і теоретичній площині, заснованій на здатності суб'єкта до надзусилля в обраній царині діяльності.

Після аналізу універсальних вимірів людської природи в їх системній парадигмальній відповідності стає можливим узгодження з ними вже власне психологічних характеристик, які також поділяються на більш загальні, пов'язані з оцінкою індивіда як *нейрофізіологічної домінанти* істоти, якій, подібно до тварини, більшою або меншою мірою притаманні гальмівні або реактивні форми індивідуальної поведінки, які характеризуються синхронізованими з соціальною природою людини параметрами (рівень 4): *сигналізація* (4.1), *корекція* (4.2), *стабілізація* (4.3), *динамічність* (4.4), *оперативність* (4.5), *споглядальність* (4.6). У даному випадку йдеться про такі, сформульовані за аналогією до попередніх системних характеристик, універсальні функції людського буття, які максимально наближені до активності ссавців, зокрема людиноподібних мавп, але вже є межею,

до якої тварини можуть лише нескінченно наближатись, ніколи її не досягаючи у своїй пошуковій активності [18].

Саме психіка людини, істоти не просто розумної, а й здатної до теоретичної рефлексії, яка охоплює художню уяву, забезпечує їй величезну перевагу над твариною – здатність до власне творчої діяльності у теоретичній та практичній площині соціального способу буття. Тому всі шість базових парадигм самоорганізації психологічного процесу, що мають свої відповідники не лише у загальносоціальних механізмах самоорганізації систем, а й у механізмах самозбереження і самовідтворення у мікро- та макросвіті, передбачають фіксацію специфіки системної адаптації людини як з точки зору нейрофізіологічної домінанти, так і домінанти психофізіологічної. Адже саме психофізіологічна домінанта (рівень 5), в межах якої алгоритми або патерни уважність (5.1), зосередженість (5.2), послідовність (5.3) підсистеми відтворення, а також уява (5.6), нестандартність (5.5) та цілеспрямованість (5.4), пов'язані із перетворювальним алгоритмом буття, більшою мірою підкреслюють, так би мовити, постінстинктивні характеристики психологічного буття індивіда у системному вимірі [18].

Особливо важливо зазначити, що подібний підхід забезпечує можливість виявити універсальні дискурси або установки в будь-якій формі креативності, охоплюючи різноманітні форми обдарованості. Справа в тому, що попри суттєву різницю інтимно-психологічних і, здавалося б, неповторних етапів творчого пошуку в різноманітних формах безпосередньо предметно-практичної діяльності, науці та мистецтві, всі три ці форми насправді мають спільні системні похідні, мотиваційні відповідники. Цей факт давно усвідомлювався і дослідниками-науковцями, і видатними мислителями. Згадаймо хоча б тези типу «політика – це мистецтво можливого» або військова «наука перемагати», за публіцистичною формою яких насправді криється глибокий зміст.

Що ж до парадигмального зв'язку творчого виміру науки та мистецтва, то «художню і наукову творчість не можна протиставляти пізнанню. ... Наукова і художня творчість єдині, вони складають моменти пізнання людиною явищ дійсності, в логіці їх розвитку багато спільного. Твір мистецтва виникає як рішення проблеми, поставленої суспільством перед художником; створення художнього образу також є процесом, який починається зі збору матеріалу, встановлення фактів, багато із яких засновані на особистих спостереженнях» [7, С. 271]. З цією тезою погоджуються і психологи, які досліджують феномен творчості [12, С. 271].

Як показано на схемі, всі ці три форми творчості попри принципу різницю своїх предметів і методів мають спільні парадигмальні виміри. Йдеться про універсальні характеристики, які, подібно до всіх інших, також функціонально корелюються із системними парадигмами на попередніх і наступних рівнях типології: *спостереження* (6.1), *осмислення* (6.2), *оформлення* (6.3) та *передчуття* (6.6), *визрівання* (6.5), *втілення* (6.4).

За подібного підходу стає зрозумілою повна концептуальна неспроможність всіх намагань створити свого роду одномірну методологію, за якої фундаментальні виміри людської природи – воля, розум або емоції – беруться у якості своєрідного веберівського ідеального типу, що призводить до спроб фундаментальних досліджень психології людини, відповідно, і теорії творчості, спираючись лише на один з вимірів людського буття – волю, яка приховується за ірраціоналізмом «лібідо» у процесі реалізації «принципу задоволення» (З. Фрейд); емоції, як основу ігрової моделі творчості (А. Бергсон, К. Юнг); інтелект у якості базової складової різних напрямів когнитивної психології (Ж. Піаже).

Однак з точки зору проведеного аналізу сама постановка проблеми в подібному «автономному» режимі заздалегідь унеможливає вирішення поставлених завдань. Наприклад, Є. Ільїн, як і велика кількість цитованих ним авторів у ґрунтовній роботі «Психологія волі» [3], намагається знайти особливий нейрофізіологічний субстрат, який би «відповідав» за власне вольове зусилля. Хоча насправді фізична дія або утримання від діяння (слово або навіть мовчання за певних ситуацій теж можуть бути вчинками, які вимагають від людини величезних психічних і фізіологічних зусиль) завжди формується на перетині емоційних інтелектуальних мотивацій (кожна з яких може домінувати). Сказане повною мірою стосується і праці Є. Ільїна «Психологія емоцій» [5], в якій, попри велику проведену роботу з узагальнення існуючих теоретичних та експериментальних розробок проблеми емоцій у психології, не дається і не може бути дане системне розуміння цього феномену, особливо як важливого компонента творчого процесу.

11.3. Психологічні напрями під кутом зору синергетичного бачення: автономність чи взаємодія?

Уже у стародавні часи існувала концепція шести основних світоглядно-філософсько-релігійних систем або шкіл осмислення основних універсалій світобудови (природи і соціуму) в індійській

та китайській філософії, що, зважаючи на попередній аналіз, є не випадковим.

За Нового і Новітнього часу найбільш видатні дослідники у галузі соціології, економіки та філософії також намагались дати вичерпні класифікації різноманітних напрямів, які охоплювали б основні проблемні блоки в межах кожної із цих дисциплін і, попри подекуди затягу опозиційність і навіть ворожість їх представників, насправді містять прихований внутрішній системний зв'язок і навіть взаємодоповнення [17].

Якщо ж говорити про конкретні віхи подібного дослідження в галузі психології, то особливо цікавими є праці «Сім психологій» Е. Гейдбредера [28], а також «Психологія протягом століть» Ч. Спірмена, який, відмовившись від хронологічного принципу, об'єднував погляди авторів різних епох, якщо вони, на його думку, розвивали спільний підхід до якоїсь проблеми (наприклад, проблеми здібностей, психологічних законів тощо). Саме цьому аналізу присвячене розлоге двохтомне дослідження [30; 31]. Цікаву спробу вичленувати знов-таки сім вимірів природи людини і проаналізувати їхню кореляцію з типами особистості зробив Л. Стівенсон [32].

Були також спроби співвідношення існуючих напрямів психологічної та соціологічної думки із парадигмами соціальної самоорганізації [26].

Відомий представник когнітивної психології Г. Олпорт вже прямо пропонує долати вищезгадані «психологічні антиномії» за допомогою загальної теорії систем. Оцінивши існуючі психологічні концепції, дослідник виділяє два основні типи психологічних теорій: локківську, яка начебто панує в англо-американській психології, та лейбніцівську, притаманну континентальній Європі [24, С. 8]. Він також поділяє всі психологічні школи на дві групи: детерміністську (біхевіоризм, вчення про умовні рефлекси, кібернетика, ортодоксальний психоаналіз) та такі, що акцентують увагу на орієнтації особистості по відношенню до свого майбутнього (персоналізм, екзистенціалізм, феноменологія, вчення про рівень вимог, самоактуалізація тощо) [25, С. 34].

Цілком виправданою є і методологічна позиція видатного психоаналітика К. Юнга, який, можливо, як ніхто інший усвідомлював потребу у системно-типологічному баченні не лише природи людини, а й «прив'язаних» до її фундаментальних вимірів психологічних шкіл, що, за його справедливим зауваженням, дозволить вирішувати все багатоміття проблем типології особистості. Дослідник говорить про зв'язок інтимно-особистісних вимірів творчого буття з формалізованими парадигмами, що фіксують загальносистемні закономірності, які у царині психології мають лише специфічне забарвлення:

«Метою психологічної типології ... не є класифікація людей на категорії – саме по собі це було б досить марною справою ... в цьому відношенні типологію можна порівняти з тригонометричною сіткою, або ще краще, з кристалографічною системою осей. ... Типологія – великий помічник до розуміння широкого розмаїття, що має місце серед індивідів, а також вона надає ключ до фундаментальних розрізень в психологічних теоріях, що існують нині, і нарешті ... Це суттєвий засіб для визначення “особистісного рівняння” практичного психолога, який, будучи озброєним точним знанням своєї диференційованої і підпорядкованої функції, може уникнути багатьох серйозних помилок у роботі з пацієнтами» [20, С. 659].

Водночас, спираючись на свої особисті суб'єктивні інтуїції щодо базових характеристик людської природи, дослідник не зміг вирішити поставленої проблеми. Адже психологічно особистісно К. Юнг належить до емотивованого та екзальтованого, містично налаштованого психологічного типу. Тому він будує довільну абстрактну конструкцію, елімінуючи вольові характеристики соціального буття, оскільки, мовляв, вони не вписуються в протилежно спрямовані вектори раціональності та ірраціональності, які начебто і утворюють базову типологічну схему: «Ці чотири функції, розміщені геометрично, утворюють хрест з віссю раціональності, що проходить під прямим кутом до осі ірраціональності.

Чотири орієнтуючі функції, звичайно ж, не вміщують в себе все, що міститься у свідомій психіці. Воля і пам'ять, наприклад, туди не включені. Причиною є те, що диференціація цих трьох орієнтуючих функцій є, по суті, емпіричною послідовністю типових відмінностей в функціональній установці. ... На практиці ці чотири типи завжди скомбіновані з типом установки, тобто з екстраверсією або інтроверсією, таким чином, що самі функції проявляються в екстравертному або інтровертному варіанті» [20, С. 658–659]. Отже, за цією версією дуалізм інтроверсії та екстраверсії особистості розгортається не в шість, а в вісім парадигм психологічної самоорганізації.

11.4. Психологічно-світоглядний синтез у розумінні природи творчості та обдарованості

Не маючи методологічного ключа для вирішення проблеми багатопарадигмального синтезу, видатні мислителі значною мірою навпомацки, спираючись на свою інтуїцію і класифікаційні

(а не типологічні) підходи до розуміння універсальних механізмів самоорганізації суспільного життя, висували гіпотези, які так чи інакше корелюються із запропонованою вище концепцією і передбачають або вичленування онтологічних форм соціальності, які впливають на адаптивні можливості соціуму в різних станах, або спроби перерахувати різноманітні форми наукової, ідеологічної, психологічної та навіть естетичної рефлексії (дискурсів, стилів) відносно цих базових форм реальності.

Основоположник російської теоретичної соціології, вчений європейського рівня українського походження М. Ковалевський в праці «Сучасні соціології» виділяє чотири типи концептуальних підходів у системному аналізі соціуму: «психологічна школа в соціології, «соціологія як наука, що будує свої власні закони», «економічна школа в соціології», «школи антропосоціологічна і географічна». Учень М. Ковалевського та основоположник американської теоретичної соціології П. Сорокін класифікує соціологічні теорії за такими напрямками: механічна школа (соціальна механіка, соціальна фізика, соціальна енергетика, математична соціологія В. Парето); систематична і географічна школа Ле-Пле; географічна; біологічна школа (біоорганізмознава гілка, расизм, соціал-дарвінізм); біосоціальна школа (демографічна школа); біопсихологічна школа (інстинктивістська соціологія); соціологічна школа (неопозитивістська гілка, Е. Дюркгейм, Л. Гумплович, формальна соціологія, економічна інтерпретація історії, К. Маркс); психологічна школа (біхевіоризм, інстинктивізм, інтроспектизм).

Очевидно, подібне бачення, спираючись на проведений аналіз, можна реалізувати і в царині психології (що частково вже прагнули зробити обидва цитованих дослідники).

Спроби розробити методологію комплексного психологічного дослідження особистості не припиняються і в наш час. Класичною в цьому плані можна назвати працю Л. Х'єлла і Д. Зіглера «Теорія особистості», в якій аналізуються дев'ять найтипівіших напрямів сучасної психології та п'ятнадцять їх, так би мовити, еталонних представників. (Психодинамічний напрям: З. Фрейд; індивідуальна та аналітична теорії особистості: А. Адлер і К. Юнг; еґо-психологія: Е. Еріксон, Е. Фромм, К. Хорні; диспозиційний напрям: Г. Олпорт, Г. Кеттел, Г. Айзенк; навчаюче-біхевіоральний напрям: Б. Скіннер; соціально-когнітивний напрям: А. Бандура, Д. Роттер; когнітивний напрям: Дж. Келлі; гуманістичний напрям: А. Маслоу; феноменологічний напрям: К. Роджерс).

Автори книги ґрунтовно аналізують та класифікують ситемні компоненти моделей людини в різних течіях психологічної думки, на основі яких формулюються оціночні критерії, за якими кожний з перерахованих вище напрямів оцінюється саме як певна теорія особистості. Йдеться про верифікованість, евристичну цінність, внутрішню узгодженість, економність, широту осягнення, функціональну значущість. Більше того, в роботі, на наш погляд, правильно сформульовано базовий принцип – теоретичного осмислення кожної психологічної теорії як прояву людської природи. Показово, що і в цьому випадку сама природа людини оцінюється фактично діалектичними поняттями: «свобода» – «детермінізм», «раціональність» – «ірраціональність», «холізм» – «елементалізм», «конституціоналізм» – «інвайроменталізм», «мінливість» – «незмінність», «суб'єктивність» – «об'єктивність», «проактивність» – «реактивність», «гомеостаз» – «гетеростаза», «пізнанність» – «непізнанність».

Як бачимо, на основні визначення природи людини (яка, зазначимо, справді є принципово суперечливою), яку запропонували Л. Х'елл та Д. Зіглер, вагомий вплив справили класифікаційні парні визначення, які розроблялись раніше. Але проблема в тому, що запропонований ними варіант багатовимірної оцінки природи людини не лише має *недолік довільності, абстрактності та саме не-верифікованості, а й смислову нерівноцінність запропонованих категоріальних пар*. Зокрема, за нашим глибоким переконанням, для характеристики особистості під кутом зору того чи іншого психологічно забарвленого бачення поняття «свобода» і «детермінізм» або «гомеостаз» і «гетеростаза» є значно більш важливими за своїми смислами, аніж, наприклад, «холізм» та «елементалізм».

Що ж до понять «пізнаванність» та «непізнаванність» або «раціональність» та «ірраціональність», то їхнє смислове поле є настільки широким, що фактично поглинає в собі будь-які специфічні змістовні визначення. Тому, не дивлячись на те, що автори для аналізу кожного з психологічних підходів будують спеціальні таблиці, на основі яких з'ясовується питома вага так званих характеристик природи людини, специфічних саме для того чи іншого фундаментального напрямку психології, їм не вдається дати йому типологічні характеристики саме як психологічній теорії. *Адже подібна характеристика з необхідністю передбачає співставлення базових концептуальних положень з реальною дійсністю, визначення, за яких обставин креативної діяльності особистості саме ці характеристики є найбільш ефективними механізмами духовно-практичного освоєння світу*. До того ж, незважаючи

на те, що наприкінці дослідження пропонується звідна таблиця [5, С. 576], в якій за домінантними характеристиками природи людини вже розташовуються конкретні персоналії – видатні психологи як найбільш послідовні представники аналізованих психологічних шкіл, автори не просто відмовляються від спроб побудувати загальну теорію психологічної типології особистості, в якій багатомайття теоретико-психологічних підходів *типологізувалося б за принципом функціонального взаємодоповнення, а ще й декларують відсутність такої необхідності в принципі*. Насправді автори фактично займають позицію, яку Г. Олпорт свого часу називав «теоретичною анархією», оскільки кожний з психологічних підходів у них є рівноцінним, так би мовити, «для всіх випадків життя», а мотиви його застосування, по суті, передусім обумовлені суб'єктивними вподобаннями різних дослідників.

Тобто, згідно з запропонованим баченням основних напрямів психології, будь-який дослідник фактично може у довільному режимі обирати у якості методологічного орієнтира ту «теорію», яка йому здається найбільш прийнятною для дослідження певної проблеми або навіть просто більшою мірою відповідає його суто суб'єктивним вподобанням (між іншим, подібний методологічний еклектицизм, базований на постмодерністській псевдометодології, значною мірою притаманний багатьом найновітнішим соціологічним та філософсько-історичним студіям). Тому вельми довільною виглядає сама кількість розглянутих психологічних шкіл і навіть їхні назви.

На наш погляд, дивовижним є те, що подібні ідеї, які є безумовним кроком назад стосовно тих же спроб Г. Олпорта застосувати по відношенню до різноманітних психологічних концепцій принцип відносності, який він називав «системним еклектицизмом», декларуються з граничною відвертістю: «... автори вважають зухвалим припущення, що хтось може зрозуміти особистість за допомогою тільки однієї теорії, навпаки, ми вважаємо, що різні теорії можуть бути корисними для розгляду різних проблем або аспектів. Така позиція, відома як *еклектицизм*, означає, що необхідно залишатись відкритим для різних точок зору. Еклектична орієнтація також означає, що нам потрібно розглядати положення, концепції і методи з різних позицій, а не бути прихильними єдиній теорії» [15, С. 590].

Це особливо дивно ще й тому, що Л. Х'елл і Д. Зіглер, окрім вищезгаданих намагань систематизації існуючих психологічних підходів, пропонують таблицю, на основі якої з'ясовуються «позиції персонологів

за шістьма головними критеріями для оцінки теорій особистості». Високий, середній і низький рівні показують, наскільки теорія відповідає критерію, що обговорюється [15, С. 580].

При цьому залишається незрозумілим, які саме теорії (а насправді пріоритетні мотивації) найкраще застосовувати до вирішення саме певного кола специфічних проблем, а головне – авторам навіть не спадає на думку, що всі названі вище психологічні підходи можуть і повинні бути синтезовані в складний поліпарадигмальний синтез в межах однієї метатеорії, що дозволить зрозуміти психологічну природу в усій її багатовимірній цілісності.

Нездоланим недоліком запропонованого в роботі «Теорії особистості» підходу, згідно з яким кожна течія в психологічній думці є самодостатньою та автономною, строго побудованою за заданими ознаками теоретичною моделлю, є те, що насправді Л. Х'елл та Д. Зіглер подають погляди того чи іншого дослідника як завершені формалізовані концепти. Фактично таким чином вони абстрагуються від всіх ідей класиків психології, які не вписуються в ту чи іншу концептуальну схему, хоча багатьом із них якраз притаманне синтетичне бачення людської особистості.

Із сказаного вище стає зрозумілим, чому, за нашим глибоким переконанням, підсумовуюча теза книги «автори стверджують, що еклектична орієнтація об'єднання ідей, що пропонуються різними напрямками надасть найкращу можливість для пояснення загадки особистості у доступному для огляду майбутньому» [15, С. 603] є змістовно принципово суперечливою саме тому, що в межах еклектичної орієнтації «об'єднання ідей» в принципі неможливе.

У цілому ж, фундаментальна робота М. Ярошевського «Психологія ХХ століття», в якій він провів ретельне дослідження існуючих в історії психології різноманітних спроб застосування системного аналізу (не випадково саме цей автор свого часу описав низку цитованих в цьому розділі джерел, присвячених проблемі системної парадигмальності у психологічній науці) залишається вкрай актуальною. Хоча формально вона була написана ніби з позицій марксистської методології, можна погодитись із сформульованим в ній наступним узагальнюючим висновком щодо оцінки методологічних вад західних концепцій типології особистості: «Історично склалося так, що різноманітні “вузли” категоріального апарату психології стали – кожний – центрами роботи різних напрямів і шкіл: категорія образу – структуралізму та гештальтпсихології, категорія мотивації – психоаналізу тощо. Внаслідок соціально-ідеологічних та класово-політичних

обставин, що склалися, школи не змогли адекватно реалізувати запити логіки розвитку науки. Хибність їхньої методології, їхня теоретична обмеженість ... викликали потреби у принципово нових рішеннях» [21, С. 21].

Ще більш цікаву спробу типологізації психологічної думки в контексті механізмів системної самоорганізації в низці книг, присвячених історії психологічної думки, написаних з позицій філософсько-культурологічного бачення, а також у підсумовуючій фундаментальній роботі «Історія психології ХІХ – початку ХХ століття» зробив вже згадуваний В. Роменець. Як було показано вище, згідно з його поглядами, дуалізм адаптації та творчості розгортається у все багатоміття людського буття, теоретичне осмислення якого відбувається за діалектичними принципами «єдності протилежностей», «заперечення заперечення», єдності причини і початку, синтезу логічного та історичного, а також якісних стрибків, які переривають еволюційний розвиток. Отже, йдеться про його спробу побудови своєрідної психологічної метасистеми, в якій на основі генетично стадіального аналізу еволюції психологічної думки була б розгорнута інтегральна таблиця найважливіших вимірів творчої діяльності людини у їхньому органічному взаємозв'язку. Причому цей грандіозний задум В. Роменця, який, за нашим переконанням, багато в чому є якісним проривом у вирішенні проблеми побудови теорії творчого процесу, так і не став предметом уважного розгляду навіть вітчизняних фахівців у галузі психології та педагогіки [11, С. 70–75]. Докладний аналіз цієї концепції – тема окремого дослідження. А поки що всі креативні моменти дослідження В. Роменця (як і деякі хибні тези) залишаються непроясненими.

Все це значно ускладнює виявлення взаємозв'язку, а тим більше функціонального взаємодоповнення як між окремими підходами до психології творчого процесу, окремими психологічними «школами», так і, особливо, всередині кожної з них (найбільш затята боротьба ідей відбувається не між традиційними опонентами, а між колишніми однодумцями, які перетворились на ревізіоністів).

Як видно зі Схеми 2, функціональними аналогами універсальних механізмів *відтворення* та *перетворення* на рівні системного аналізу психологічних процесів є діалектика *стереотипності та нестандартності*, які можуть проявлятися у діапазоні від *зацикленості, до принциповості* у першому вимірі, і від *некерованості до оригінальності* – в другому.

Важливо зазначити, що надзвичайно важливою передумовою творчої трансформації обдарованості в талант і, навіть, геніальність є

багатовимірність і цілісність світогляду людини, яка може гальмувати або, навпаки, максимально каталізувати загальні та спеціальні здібності. Причому світобачення людини також складається з парадигмально узгодженого системного комплексу, який забезпечує ціннісні орієнтації людини у своєму індивідуальному та колективному бутті, і лише у синтезі всіх шести смисложиттєвих характеристик – *світовідображення (1.1)*, *світосприйняття (1.2)*, *світогляду (1.3)*, *світо-розуміння (1.4)*, *світопереживання (1.5)* та *світовідчуття (1.6)*.

На Схемі 2 (*рівень 2*) показано зв'язок кожного з класичних напрямів психології з класиками психологічної думки (*рівень 3*, *Схема 2*), які насправді значною мірою виступають в якості найбільш яскравих представників (а інколи і безпосередніх засновників) цілих напрямів або шкіл психології; кожна з яких, попри часті претензії їхніх лідерів на вичерпне розуміння проблематики творчості і здатності побудувати цілісну психологічну модель людини, розкриває лише один з вимірів креативного пошуку у тій чи іншій царині людської діяльності.

Причому, якщо такі видатні психологи, як З. Фрейд, К. Юнг, Б. Скіннер, А. Адлер та інші більшою мірою займають ізоляціоністську позицію, намагаючись звести життєві ситуації до однієї стратегії буття, яку вважають самодостатньою і достатньо всеохоплюючою, то Е. Фром, К. Ясперс, Дж. Келлі, Р. Кеттел явно орієнтовані на застосування системної синергії. Підкреслюючи значення розробленого кожним із них підходу як такого, що дає методологічний ключ для побудови цілісного психологічного бачення особистості, кожен із них явно тяжіє до синтезу базових парадигм, в межах яких кожна з психологічних теорій розглядається лише як одна з шести базових системних установок або мотивації творчої людини (докладний опис базових психологічних стратегій творчості – тема окремої статті). Разом з тим зберігається виражена акцентуація на психологічному напрямі, представниками якого є ці мислителі, а системні принципи, на основі яких можна було здійснити багатопарадигмальний синтез так званих шести класичних психологічних теорій, ними так і не розроблено.

Яскравим прикладом актуальності запропонованого нами підходу є фундаментальна праця К. Ясперса «Психологія світоглядів», в якій автор намагається розкрити так звані саморефлексивні психологічні установки поведінки особи через їх синхронізацію зі «світообразами» або «змістовними типами» як «типами філософського мислення». Не зважаючи на цікаві емпіричні спостереження, йому не вдається вирішити завдання системної моделі багатопарадигмальності творчої

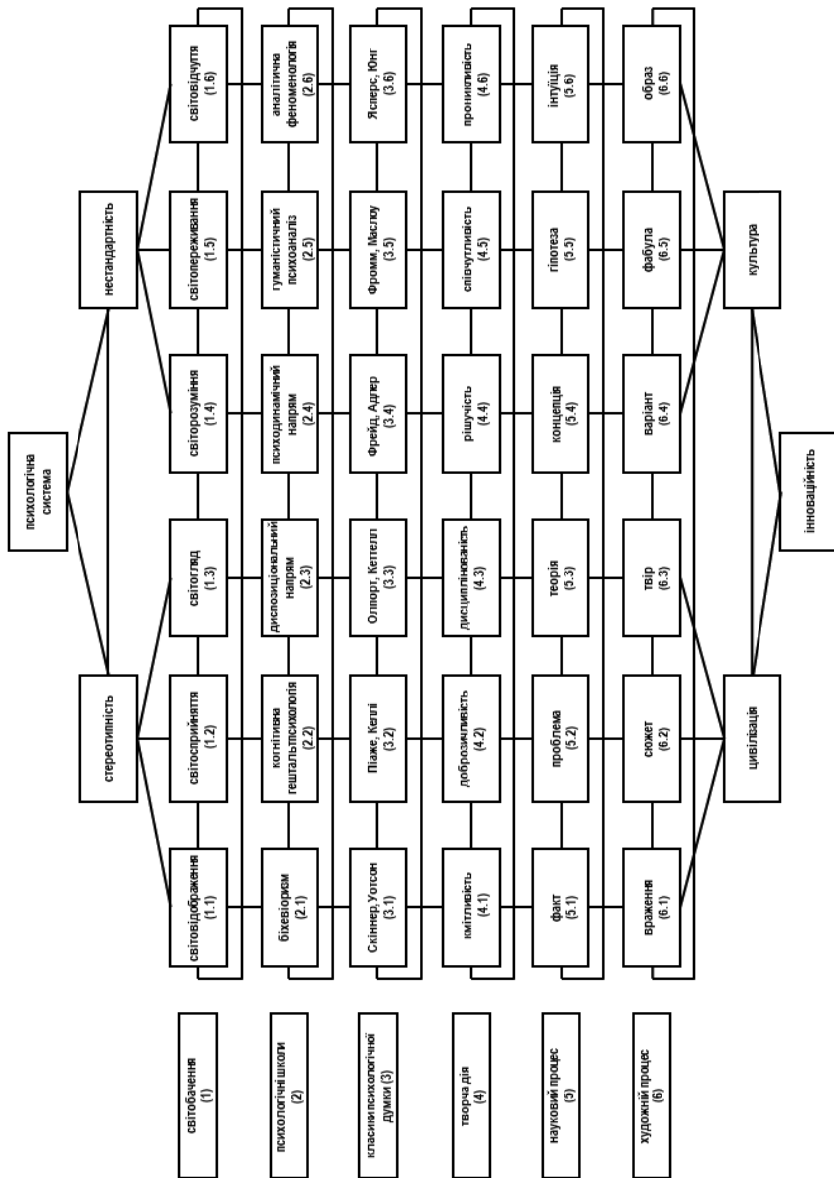


Схема 2

діяльності саме тому, що він не прив'язує свої розвідки до теорії самоорганізації, завдяки якій і досягається синергетичність вимірів людського буття як на загальнофілософському, так і на психологічному рівнях [23, С. 13–206]. Вищезазначені світоглядні орієнтації, які обумовлюють і типи психологічної думки, корелюються з класичними ідеологіями – лібералізмом, соціалізмом, комунізмом, націоналізмом, консерватизмом, анархізмом [16, С. 343–415].

Запропонований нами підхід дозволяє розкрити не лише спільне, а і специфіку синхронізованих з загальносистемними властивостями соціуму етапів творчої діяльності в царині предметно-чуттєвої діяльності, науки та мистецтва, що якраз і обумовлено *єдністю процесу творчості людини у його системно креативних вимірах*.

Як показано на Схемі 2 (*рівень – творча дія*), універсальними стратегіями у практично-креативній діяльності, що найкраще проявляються в царині політики, економіки, військової справи, є *інваріанти*, або змінні: *спостереження (3.1), оцінка (3.2), підготовка (3.3), вчинок (3.4), спроба (3.5), передчуття (3.6)*. Якщо ж говорити про значення пропонованої методології для розкриття міждисциплінарності соціальної психології та теоретичної політології, існують поняття, які конкретизують загальні стратегії креативної предметно-практичної діяльності в контексті визначення парадигмальних якостей обдарованих або навіть геніальних лідерів. Якості неформального лідера цілком синхронізуються з вищезазначеними парадигмами соціальної практики: *кмітливість* на рівні *індивідуального розуму* та етапу *спостереження*; *доброзичливість* на рівні *колективного розуму* та етапу *оцінки*; *дисциплінованість* на рівні *колективної волі* та етапу *підготовки* (якості, які необхідні формальному лідеру, до типу якого у царині політики насамперед належать так звана раціональна бюрократія); *рішучість* на рівні *індивідуальної волі* та етапу *вчинку*; *співчутливість* на рівні *колективних емоцій* та етапу *спроби*; *проникливість* на рівні *індивідуальних емоцій* та етапу *передчуття* (якості, які необхідні неформальному лідеру) [16].

Важливо зазначити, що головна асинхронність домінантно-вольових форм творчості з рефлекторними – наукою і мистецтвом, полягає в тому, що, якщо згідно з гносеологічним і художнім ідеалом в мистецтві і науці, завершальним етапом творчого пошуку є формалізований продукт (теорія, твір), що пов'язано з прагненням до суспільного визнання цих духовних продуктів, а тому із відкиданням будь-якої неоднозначності, незавершеності, багатоваріантності, на рівні вольової самореалізації, навпаки, спочатку відбувається підготовка до дії,

яка спирається на вивчення всього попереднього накопиченого сукупного досвіду, в тому числі у формі інструкцій, наказів, настанов, а завершальним стає вчинок, що завжди має елемент незавершеності, тривання, передбачаючи продовження дії, навіть якщо результатом її є докорінна зміна суспільного ладу.

І для мистецтва, і для науки однаково важливими є напрацювання необхідної «бази даних» з досліджуваної проблеми, але в першому випадку внаслідок ціннісно-емоційної забарвленості мистецтва як сфери людської діяльності пошуковий *художній процес проявляється у формі враження (6.1)*, а в науковому пізнанні, орієнтованому на граничну об'єктивність отримуваної інформації, – у формі *факту*, тобто процедур збору фактів (5.1). Однаково важливими і для мистецтва, і для науки є етап активізації уяви, який проявляється у формі осяяння, інсайтності. Але в науці – це *інтуїція (5.6)*, а в мистецтві – *образ (6.6)*, який зазвичай наступає після отримання достатньої кількості конкретних даних стосовно досліджуваної та описуваної ситуації. У науці етапи формулювання *проблеми (5.2)* та висування *гіпотези (5.5)* передують остаточним напрацюванням. У мистецтві ж – в межах загального задуму ці ж завдання вирішуються на основі розробки *фабули (6.5)* твору, мистецтва створення *сюжету (6.2)*.

Наукова *концептуальність (5.4)*, яка ще не містить жорсткої однозначної структурованості, конвенціональної однозначності наукової теорії, має пряму паралель з *варіантом (6.4)* художнього твору, який часто має самодостатню художню цінність, а в майбутньому, як і наукова концепція, може розгортатись в новий продукт духовної креативності, тобто інший художній твір. Завершеній науковій *теорії (5.3)*, яка певний час сприймається як своєрідна істина в останній інстанції (що вкрай необхідно для переведення наукових положень на рівень прикладного знання – робочих моделей, технологій, а також створення навчальних курсів з певної наукової дисципліни, де наукова теорія набуває вигляд законів, аксіом, теорем, лем, формул), у мистецтві відповідає *твіру (6.3)*, який у прихованому вигляді завжди має чітку структуру, логіку й особливу форму істинності, так звану *художню правду*, що відповідає вимогам *типовості, єдності змісту і естетичної форми, єдності місця і часу* тощо.

Отже, сама ідея вичленовування типологічних ознак, на основі яких можливо зафіксувати специфіку психологічної парадигмальності, в принципі є вірною. Але ці критерії, на відміну від всіх вищеописаних спроб, повинні безпосередньо впливати з загальних механізмів

мів самоорганізації. Тоді поняття типу «психічна енергія» або «творчий потенціал» набудуть реального змісту та прив'язки до конкретних проблемних ситуацій в галузі розробки теорії особистості, побудови ефективних тестів типології особистості тощо.

Таким чином, типологія основних психологічних концептів, які у психологічній науці практично вже отримали статус психологічних теорій, насправді повинна здійснюватись не за теоретично необґрунтованими дуальними, а за описаними вище системними рівнями Схеми 1 та Схеми 2, які є парадигмальними характеристиками особистості у її системно-психологічному вимірі. (Більш детальний опис всіх шести класичних психологічних концептуальних підходів за названими вище критеріями за своїми масштабами значно перевищує обсяг даної роботи).

Головний же висновок, який можна зробити з проведеного стислого аналізу, полягає в тому, що жодна з психологічних шкіл, визнаних нині класичними, внаслідок своєї концептуальної зацикленості лише на одній з парадигм системного бачення творчої особистості, не може розглядатись як завершена теорія психології особистості і, зокрема, творчого процесу. А єдине можливе рішення даної проблеми полягає в реалізації поліпарадигмального синтезу існуючих теоретичних підходів, кожен з яких охоплює лише один з моментів системної самоорганізації в її психологічному вимірі. А тому існуючі найвидатніші школи та напрями лише з певною умовністю можна вважати системними підходами до психології особистості.

Завдяки проведеному аналізу стає можливим розкрити як єдність всіх форм діяльності людини під кутом зору творчого начала в її існуванні, так і зрозуміти механізм, завдяки якому творча діяльність сягає рівня геніальності. Адже на відміну від таланта або навіть пересічної людини, які в межах соціальності живуть, мислять і діють, використовуючи всі універсальні парадигми індивідуальної та колективної адаптації, *геній здатен максимально мобільно переключатись саме на ту пошукову стратегію, яка є найбільш адекватною.*

Таке бачення впритул підводить нас до принципового визначення феномена творчості. Адже попри величезну кількість визначень творчості, майже всі вони мають приховану тавтологічність в стилі «творчість – діяльність, завдяки якій досягаються видатні результати». «... Зміст самого поняття “творчість” залишається чи не більш змістовним, аніж поняття “інтуїція”. Існує багато визначень цього поняття, але жодне з них не є вичерпним через надзвичайну складність та специфічність цього феномена. Зазвичай під творчістю розуміють

специфічну форму людської діяльності, яка відрізняється новизною та оригінальністю, що свідчить про яскраву індивідуальність творця, його здатність висувати нешаблонні ідеї і пропонувати несподівані рішення. За жартівливим зауваженням Д. Прайса, творчість з'являється тоді, коли за словом “чорне” попри асоціації пов'язують не слово “біле”, а слово “ікра”» [6, С. 76]. Те ж саме стосується і визначення геніальності. Наприклад, визначення типу «геній – це вільний і повний вираз творчих сил людини» [2, С. 173], будучи формально вірними, практично не прояснюють шляхи виявлення та формування, якщо не геніальності, то принаймні обдарованості та талановитості. З поняттям обдарованість пов'язана величезна кількість гранично абстрактних, прихованих і неприхованих тавтологій під загальним девізом: «обдарованість – це рівень здібностей, необхідний для виконання завдань, які під силу лише ... обдарованій людині». Класичний приклад: «Обдарованість – це сполучення низки здібностей, яке забезпечує успішність (рівень і своєрідність) виконання певної діяльності» [4, С. 143].

Спіраючись на проведений аналіз, з точки зору загальної теорії систем у її застосуванні до проблем психології та педагогіки, можна дати наступне визначення: *творчість – це діяльність людини у будь-якій царині соціального буття, яка характеризується максимальним синтезом шести універсальних форм самоорганізації, що повністю вичерпують індивідуальну і колективну складову вольового, розумового та емоційного вимірів природи людини, її світоглядні характеристики, і, водночас, забезпечують здатність індивіда чи будь-якої спільноти в процесі вирішення креативних завдань найбільш мобільно переходити до свідомого використання тієї парадигмальної стратегії, яка є функціонально найбільш адекватною саме тим завданням, які постають на даний момент часу.*

Після з'ясування поняття «творчість» у системно-синергетичному вимірі, можна дати і «робоче», точніше, працююче визначення обдарованості: *обдарованість – заснований на здатності до ефективного використання базових системних вимірів людської природи (у максимальній для дитячого віку синергетичності) рівень творчого потенціалу, якого достатньо для того, щоб за сприятливих обставин подальшої ефективної соціалізації трансформуватись у талант чи навіть геніальність.* Тобто потенційна енергія здібностей, які можуть реалізуватись, наприклад, у грі або вирішенні суто учбових завдань, повинна бути достатньою, щоб згодом перейти в кінетичну енергію вже «повноцінної» креативності.

Таким чином, системно-соціологічне бачення, що спирається на метатеорію загальної самоорганізації бачення творчого процесу, дозволяє знайти нові підходи, висунути продуктивні гіпотези, спрямовані на вирішення «проблеми проблем», важливої для виявлення творчого потенціалу особистості у ранньому віці. Йдеться і про типологію особистості, яка б дозволяла не лише показати загальний творчий потенціал обдарованості та механізми його більш повного розкриття і продуктивної реалізації. Отримані результати також дають можливість закласти методологічні основи для уточнення, узгодження, типологізації існуючих [9, С. 10] та розробки якісно нових тестових методик, спрямованих на з'ясування психофізіологічного статусу як окремої особи, так і рівня її творчої обдарованості та профпридатності, адже кількість і зміст базових шкал, а також критерії для визначення окремих здібностей, властивостей уподобань особи насправді чітко корелюються з кожною із шести парадигмальних стратегій суспільного буття.

Література

1. *Бердяев Н.* Философия свободы. Смысл творчества / Н. Бердяев. – М.: Издательство «Правда», 1989. – 607 с.
2. *Гончаренко Н.* Гений в искусстве и науке / Н. Гончаренко. – М.: «Искусство», 1991. – 432 с.
3. *Ильин Е.* Психология воли / Е. Ильин. – СПб.: Питер, 2009. – 368 с.
4. *Ильин Е.* Психология творчества, креативности, одаренности / Е. Ильин. – СПб.: Питер, 2012. – 448 с.
5. *Ильин Е.* Эмоции и чувства / Е. Ильин. – СПб.: Питер, 2013. – 783 с.
6. *Ирина В., Новиков А.* В мире научной интуиции. Интуиция и разум / В. Ирина, А. Новиков. – М.: Издательство «Наука», 1978. – 191 с.
7. *Копнин П.* Гносеологические и логические основы науки / П. Копнин. – М.: «Мысль», 1974. – 568 с.
8. *Маслоу А.* Мотивация и личность / А. Маслоу. – СПб.: Питер, 2008. – 352 с.
9. *Мельников В., Ямпольский Л.* Введение в экспериментальную психологию личности / В. Мельников, Л. Ямпольский. – М.: Просвещение, 1985. – 319 с.
10. *Райгородский Д.* Практическая психодиагностика Методики и тесты / Д. Райгородский. – Самара: Издательский Дом «БАХРАМ-М», 2002. – 672 с.

11. *Роменець В.* Історія психології XIX – початку XX століття / В. Роменець. – К.: Вища шк., 1995. – 614 с.
12. *Роменець В.* Психологія творчості / В. Роменець. – К.: Либідь, 2004. – 228 с.
13. *Фромм Е.* Психоанализ и этика / Е. Фромм. – М.: Республика, 1993. – 415 с.
14. *Хакен Г.* Самоорганизующееся общество / Г. Хакен // Будущее и настоящее России в зеркале синергетики. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – С. 216–271.
15. *Хьелл Л., Зиглер Д.* Теории личности / Л. Хьелл, Д. Зиглер. – СПб.: Питер, 2008. – 607 с.
16. *Шморгун О.* Елітарний вимір демократії: проблема авторитарного лідерства / О. Шморгун // Еліта: витоки, сутність, перспектива. – К.: Товариство «Знання» України. – С. 343–415.
17. *Шморгун О.* Системно-соціологічна типологія суспільної думки: креативний вимір / О. Шморгун // Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей: М-ли V Міжнар. філософсько-економічних читань. – Львів: 2012. – С. 190–212.
18. *Шморгун А.* Противоречие и психологическая типология личности / А. Шморгун // Закон единства противоположностей. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 211–224.
19. *Шморгун О.* Творча природа людини у системно-соціологічному вимірі / О. Шморгун // Освіта та розвиток обдарованості особистості. – 2013. – № 4 (11). – С. 10–19.
20. *Юнг К.* Психологические типы / К. Юнг. – СПб.: Ювента; М.: Прогресс-Универс, 1995. – 716 с.
21. *Ярошевский М.* Психология в XX столетии. Теоретические проблемы развития психологической науки / М. Ярошевский. – М.: Политиздат, 1974. – 447 с.
22. *Ярошевский М. Г., Анцыферова Л. И.* Развитие и современное состояние зарубежной психологии / М. Г. Ярошевский, Л. И. Анцыферова. – М.: Педагогика, 1974. – 304 с.
23. *Ясперс К.* Психология світоглядів / К. Ясперс. – К.: «Юніверс», 2009. – 460 с.
24. *Allport G.* Becoming: Basic Considerations for a Psychology of Personality / G. Allport. – New Haven: Yale University Press, 1955. – 106 p.
25. *Allport G.* Fruits of Eclecticism / G. Allport // Proceed. XVII International Congress of Psychology. – Amsterdam, 1964. – P. 34.
26. *Buss D., Cantor N.* Recent Trends and Emerging Directions / D. Buss, N. Cantor. – New York: Springer-Verlag, 1989. – 352 p.

27. *Coan R. W.* Dimensions of psychological theory / R. W. Coan // *American Psychologist*. – 1968. – 23 (10). – 715–722.
28. *Heidbreder E.* Seven Psychologies / E. Heidbreder. – New York: Century Co, 1933. – 450 p.
29. *Koestler A.* The Act of Creation / A. Koestler. – London: Hutchinson & Co, 1964. – 751 p.
30. *Spearman C. E.* Psychology Down the Ages. 2 vols / C. E. Spearman. – London, Macmillan & Co, 1937. – V. 1. – 454 p.
31. *Spearman C. E.* Psychology Down the Ages. 2 vols / C. E. Spearman. – London, Macmillan & Co, 1937. – V. 2. – 355 p.
32. *Stevenson L.* Seven Theories of Human Nature / L. Stevenson. – New York: Oxford University Press, 1987. – 147 p.
33. *Watson R. I.* Psychology: a Prescriptive Science / R. I. Watson // *American Psychologist*. – 1962. – 22 (6). – 435–443.

Висновки

Визначальною сутнісною силою людини є її здатність до творчого здійснення. Творча реалізація виявляється рушієм прогресу, інновації, поступу в будь-якій галузі людської діяльності. Люди творчого бачення порушують інертність суспільства, здійснюють реформування, а то і зміну того, з чим суспільство зжилося, що для нього стало звичним, стабільним. Творчість надихає, окрилює людину, спонукає до пошуку інноваційних рішень й оригінальних підходів до будь-якого виду активності. Виникнення ідеї творчості, відчуття самого процесу здійснення, радість від отриманих результатів є потужними емоційними афектами.

Творчість не лише розкриває множину можливостей самовираження людини, але і формує саму особистість, означає вектор її діяльності та окреслює смисловий горизонт перетворень. Сучасна успішна особистість як складна, відкрита, дисипативна система з необхідністю має безперервно вдосконалюватися, саморозвиватися упродовж всього життя. Такий поступ можна схематизувати трикутником, кутами якого є творчість, освіта та обдарованість. Творчість виявляється процесом невинного творчого пошуку та реалізації задуманого. Освіта постає як діяльність, що спрямована на здобуття знань, вмінь та навичок.

На наш погляд, презумпцією, на яку варто спиратись у філософських рефлексіях щодо тлумачення феномена обдарованості є положення, яке стверджує, що кожна людина є безумовно творчою, обдарованою, володіє невичерпними раціональними резервами для накопичення нового знання та досвіду. Докладаючи системних та старанних зусиль в тій чи іншій галузі діяльності, кожна людина може досягнути високих результатів, які можна класифікувати як обдарованість. Значущі напрацювання – це ознака реалізації раціонального

потенціалу людини, її сили волі та методичної праці над визначеною метою. Послугуючись дисципліною мислення та дії, людина здатна якнайповніше розкрити закладений в ній природний потенціал творчих задатків, реалізувати непересічні креативні здібності, уможливити розвиток обдарованості, таланту, генія.

У контексті розгляду процесу творчості як комплексу органічних систем, що саморозвиваються, іманентно володіють внутрішньою когерентністю та детермінованістю, виявляється необхідність його розгляду з точки зору синергетики. Адже синергетика як метод системного осмислення світу набуває все більшої значущості у науці. З позиції синергетики будь-яке природне чи соціальне явище можна розглядати як самоорганізовану, цілісну систему, що здатна переходити від хаосу до впорядкованості всіх елементів.

У межах дослідження феномена творчості як визначеної динамічної системи, синергетика забезпечує повне та розгорнуте уявлення про те, як із хаосу виникає впорядкована складність, сприяє формуванню бачення універсальної єдності світу, надає можливість проілюструвати єдність в багатоманітті та багатоманіття в єдності. Творчий процес характеризується бінарним співіснуванням структурності та хаосу, спробою обґрунтування не лише окремих аспектів реальності, але й охопити її цілісність та закономірності функціонування. Синергетика наповнює новим змістом поняття хаосу як деякої надскладної впорядкованості, що існує неявно, потенційно, і може проявитися у величезному багатоманітті впорядкованих структур.

Отримання результату творчості та віднайдення системою рівноваги є досить відносним моментом, адже сутнісною рисою творчої діяльності є неперервна взаємодія та становлення всіх компонентів, що її обумовлюють. Щось здійснювати – значить постійно змінюватись і знаходити вектори подальшого розвитку. Результат творчості не є остаточно завершеним, закритим станом, адже він означає не лише наслідок деякої активності, але й діалектику поступу існування людини як такої. У результаті творчої діяльності виникають нові параметри порядку поведінки людини як складної нелінійної системи.

Наукове видання

СИНЕРГЕТИКА І ТВОРЧИСТЬ

За редакцією
В. Г. КРЕМЕНЯ

Монографія

Редактор *Анна Мовчан*
Верстка *Сергій Нікіфоров*

Підписано до друку 28.11.2014 р. Формат 60×84 1/16
Папір офс. 80 г/м². Друк цифровий. Умов. друк. арк. 18,25
Наклад 300 прим. Зам. № 100

Видано за рахунок державних коштів
Продаж заборонено

Видавництво: Інститут обдарованої дитини НАПН України
04053, Україна, м. Київ, вул. Артема, 52-Д
тел./факс: (044) 481-27-27
E-mail: iod@iod.gov.ua

Свідоцтво про внесення в Державний реєстр
суб'єктів видавничої справи
серія ДК № 3366 від 13.01.2009 р.