

Державний заклад
«Південноукраїнський національний педагогічний університет
імені К. Д. Ушинського» Міністерства освіти і науки України

Державний заклад
«Південноукраїнський національний педагогічний університет
імені К. Д. Ушинського» Міністерства освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ІВАНОВА НАТАЛІЯ ВОЛОДИМИРІВНА

УДК : 101.1:37.013.73:141.7:140.8

ДИСЕРТАЦІЯ

**ДУХОВНО-ОНТОЛОГІЧНІ СТРАТЕГІЇ МИСЛЕННЯ:
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело
_____ /Н. В. ІВАНОВА/

Науковий консультант: Борінштейн Євген Русланович, доктор
філософських наук, професор

Одеса – 2017

АНОТАЦІЯ

Іванова Н. В. Духовно-онтологічні стратегії мислення: соціально-філософський аналіз. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. – Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського», Одеса, 2017.

Дисертація присвячена теоретичному аналізу духовно-онтологічних основ мислення і виявлення їх ролі в розвитку соціального, культурного і наукового пізнання. Здійснено аналіз евристичного потенціалу мислення в стратегіях соціокультурного буття, творчості індивіда, у вимірах особистісного соціального вибору, визначені імперативи національної духовності в розвитку структури і соціокультурної сфери українського суспільства.

Показано, яким чином і якою мірою знання, інтелект, творчість, а разом з ними і мислення як діяльність, зумовлюють продуктивне просування українського суспільства та реалізацію тих запитів, які ставить глобальний світ. Відзначено, що саме через систему науки і освіти реалізуються процеси діяльності мислення в сучасному світі, що, в свою чергу, актуалізує проблему гуманітарного знання. Виділено мисленнєві стратегії формування сучасного пізнавального простору, в якому відтворюються концептуальні схеми, методологічні основи організації структур раціонального та ірраціонального, на яких вибудовуються існуючі соціальні інституції. Соціально-філософський аналіз виявив об'єктивні конструкти соціокультурних взаємодій, розглядаючи вплив мислення на форми самореалізації індивідів та їх самоствердження в житті. Поліфонічна складність соціального процесу характеризує рівень культури мислення, що визначається також і логікою продуктивної діяльності. З позиції такої логіки актуалізовано завдання дослідити перспективи соціальних процесів в Україні, які онтологізуються, перетворюються в особливі

соціокультурні модуси, вихідні для наукового розуміння вітчизняного соціокультурного простору, громадянського суспільства, стратегій духовно-практичної української дійсності та їх соціально-філософського осмислення. Розкрито такі особливості продуктивного мислення як динамізм, інноваційність, завдяки чому зароджується складність і непередбачуваність національного соціокультурного розвитку, пошук нових, продуктивних способів, методів і форм. Осмислено соціокультурні чинники формування у індивіда національно орієнтованого мислення, яке дає йому можливість здійснювати свободу вибору в протиріччях сучасного світу, сприяє як тенденціям євроінтеграції, так і утвердженню креативного потенціалу української духовності в умовах сучасних соціокультурних запитів.

Феномен мислення досліджується в контексті історико-філософського процесу, який демонструє множинність векторів його проявів у формуванні соціокультурної реальності. Виявлення дискурсивної, рефлексивної і методологічної природи мислення показало його фундаментальне значення в продуктивній діяльності людини, яка завжди прагне вийти за межі усталених норм і канонів. У цьому сенсі мислення розкривається в сенсі головної умови становлення гуманітарного знання, перш за все в опозиції наукового і духовного освоєння природного і суспільного буття. Обґрунтування в дисертації змісту екзистенції особистісного вибору в просторі культури мислення стало основою формування нових типів соціальних, політичних, економічних зв'язків. На їх основі виникає нова реальність – сучасний світ, в центрі якого є творчо мисляча особистість. У дисертаційній роботі показана діяльна сутність мислення в рефлексіях раціонального (духовного) та ірраціонального (душевного), яка і зумовила процес формування етосу софійності. Аналіз параметрів евристичного потенціалу мислення в умовах сучасного українського життя відкрив перспективи його подальшого розвитку. Даний аспект дозволив зосередити увагу на продуктивному характері

мислення, визначити його ресурси і стратегії в розвитку духовності та національної культури українського суспільства.

Об'єктом дисертаційного дослідження є імператив мислення у викликах суспільного буття. Предметом дослідження є духовно-онтологічні стратегії мислення в процесах соціальних практик українського життя. Наукова новизна роботи полягає в тому, що вперше запропоновано духовно-онтологічну модель сучасної соціокультурної реальності у контексті тріади «суб'єкт – стратегії – топос» мислення. Зазначена інтегративна модель розкриває стратегії мислення в ареалах екзистенції суб'єкта мислення та припускає визначення цінності соціального життя як окремої особистості і культурних кодів буття суспільства як цілісної динамічної системи. Топос мислення ідентифікується онтологічною присутністю людини у вимірах її духовності, історичності та часовості.

В дисертації обґрунтовано смислові параметри поняття «духовно-онтологічні стратегії мислення», які визначаються як екзистенція набутих здатностей соціального пізнання, діяльності та інтелектуальних імперативів, динаміка яких в умовах розвитку духовної культури та складності цивілізаційного поступу сприяє реалізації проблем соціокультурного буття особистості. Визначено поняття топос мислення як конструкту соціокультурного буття, в якому створюються умови для самореалізації особистості як носія творчих потенціалів, як екзистенційної «нульвимірної точки». З'ясовано, що в контексті міждисциплінарного підходу лише ті стратегії мисленнєвої, наукової, практичної та інтелектуальної діяльності можуть вважатися продуктивними, які творять соціальне буття, незалежно від їх змісту та структури, і вважаються такими в міру виконання цієї ролі.

Досліджено ареали «софійного» виміру духовно-онтологічних стратегій мислення, які крізь духовну творчість і ментальне світосприйняття виступають мисленнєвою рефлексією, що протиставляє себе раціоналістично-об'єктивістській домінанті. Діалогічність «софійності» виконує в національній культурі мислення роль посередника та уможливорює інтерсуб'єктивне

залучення до процесу постійного оновлення. Виявлено, що інтелект і стратегії мислення як фактори «недетермінованості» обумовлюють перманентний продуктивний розвиток суспільства та його структур в реалізації тих завдань, які ставить сьогодні глобальний світ. Звідси – стратегії мислення повинні бути інноваційними, креативними, пошуковими, вказувати на рух від минулого до сучасності, перетворюючи наявний стан життя в актуальну соціокультурну реальність.

Уточнено визначення поняття «розуміння» як інтегральної категорії, яка поєднує в собі полілінійність та різновекторність розвитку стратегій мислення в просторі соціального життя; воно проявляється у співмірності індивідуальної свободи і суспільно-політичної організації та порядку, виникає в різних культурно-історичних, духовно-онтологічних контекстах як виклик їх існуванню, як нереалізована раніше можливість розвитку. Розуміння – це акт репрезентації смислу, це завжди співучасть у «вертикалі» духовної діяльності мислення і буття; «горизонталлю» ж цієї діяльності постає інтерпретація як осмислене співвідношення однієї системи (парадигми мислення) щодо іншої всередині самого знання. Фактуальність взаємозв'язку соціального, економічного, політичного, інтелектуального та культурного просторів життя індивідів, що дозволяє вийти за межі стереотипів, які протиставляють творчість і догматизм, лінійність і нелінійність, мінливість і постійність; в результаті це призводить до трансформації соціокультурних кодів, змінює універсальність на локальність, моральне на утилітарне, колективне на індивідуальне. Розкрито зміст когнітивних параметрів сучасних мисленневих рефлексій, які внесли певні конкретизації в розуміння механізмів сучасного соціального і наукового пізнання. Тому уявлення про смисли знання та його призначення можуть бути включені в сучасну картину соціального світу буття людини, в модифікації мисленнєвої діяльності у контексті реалій сучасного українського суспільства.

Набуло подальшого розвитку формування сутнісних та родових взаємозв'язків між класичною системою мислення, яка вивчає процеси, що

перманентно протікають і постнекласичним мисленням, котре, в першу чергу, аналізує проблеми виникнення нових якостей, пов'язаних з переходом на більш високі рівні соціальної та культурно-духовної організації. Розкрито епістемологічний зміст спрямованості стратегій мислення на знання, що актуалізує феномен креативної особистості, для якої знання, інтелект, інноваційне осмислення постають у якості основного соціокультурного надбання людства. Знання сьогодні виступає не лише як засіб передачі певного соціального і культурного досвіду, але і в якості потенціалу для результативної, продуктивної діяльності, як головного аргументу для формування вміння, професійності, для утвердження креативного, творчого, діяльного мислення.

На основі міждисциплінарного аналізу тенденцій та альтернативних стратегій мислення, що існують в соціокультурній практиці і теоретичних конструкціях доведено, що їх концептуально-світоглядну основу складають універсалізм, телеологія і поступальність (прогресизм), які виступають методологічними характеристиками теорій соціального пізнання, політичної і культурної модернізації. Завдяки чому життя людини та її перспективи визначаються, насамперед, творчим підходом, який дозволяє увійти в параметри сучасного українського буття, оскільки індивід в своїй діяльності, як правило, не виходить за межі структури своїх суспільних зв'язків. Обґрунтовано, що в процесі розвитку українського соціуму і культури ускладнюються всі види діяльності, тому дана структура здатна пояснити всі основні проблеми, з якими зустрічається соціум та людина. Узагальнено основні засади української соціально-філософської думки, досягнення якої реалізуються в сучасних методологічних і пізнавальних рефлексіях, сформованих в результаті теоретичного освоєння процесів національної суспільної і політичної самоорганізації, витлумачених як становлення нової соціальної і духовної цілісності, котра постає в єдності методологічних, світоглядних, ціннісних аспектів мислення і пізнання як когнітивної діяльності. Вона продукує новий – нелінійний, комунікативно-інформаційний,

ноосферний, антропоціннісний погляд на українську реальність, ознаками якої повинні бути відкритість, темпоральність, самоорганізованість.

Здійснена експлікація поняття «національна свідомість» в контексті творчого, продуктивного розвитку сучасної системи мислення у відповідності до вимог когнітивних практик і процесів соціальної самоорганізації, її вплив на формування інноваційних інтелектуальних і пізнавальних засад сфер діяльності. Разом з тим, зазначена категорія у сучасному суспільстві обумовлена як розвитком національної культури і духовності, так і формуванням національного політичного та інтелектуального простору, завдання якого полягає в дотриманні загальноцивілізаційних цінностей та збереженні національної ідентичності.

Практична значимість одержаних результатів полягає у поглибленні соціально-філософського змісту поняття «мислення», обґрунтуванні його змістовного виміру в параметрах розвитку соціальної та культурної реальності в духовно-інтелектуальних кодах пізнання. Дослідження розкриває стратегії розвитку сучасного мислення в рефлексіях раціонального та ірраціонального, що має особливе значення для соціогуманітарної науки і навчально-освітнього процесу, для теоретичних засад вивчення перспектив розвитку креативної особистості в умовах сучасної цивілізації.

Основні положення та висновки дисертації сприятимуть подальшій розробці актуальних соціокультурних, когнітивних, політичних, аксіологічних, антропологічно-екзистенційних проблем сучасної соціальної філософії. Результати дисертаційного дослідження можуть бути використані науковцями, теоретиками, викладачами, які вивчають перспективи розвитку сучасного мислення, його духовно-інтелектуальні, ціннісні основи, а також параметри самореалізації індивіда в суспільстві, що базується на знаннях. Матеріали дисертації будуть доречними при розробці навчально-методичного забезпечення курсів з таких навчальних дисциплін як «Соціальна філософія», «Культурологія», «Методологія наукового пізнання», «Українська культура»,

«Філософія освіти» тощо. Матеріали дисертації можуть бути внесені до методичних рекомендацій з навчальної та виховної роботи зі студентами.

Ключові слова: мислення, стратегії мислення, духовно-онтологічні стратегії мислення, топос мислення, соціокультурне життя, соціокультурне буття, суспільство, культура, наука, пізнання, духовність, національний, евристичний потенціал, соціокультурна реальність.

SUMMARY

Ivanova N.V. Spiritual-ontological strategies of thinking: social and philosophical analysis. – Qualifying scientific paper published as manuscript.

The thesis for the degree of Doctor of Philosophical sciences, specialty 09.00.03 «Social Philosophy and Philosophy of History». – State Institution “South Ukrainian National Pedagogical University named after K. D. Ushynsky”, Odessa, 2017.

The dissertation is devoted to the theoretical analysis of the spiritual and ontological foundations of thinking and for the spotting of their role in the development of social, cultural and scientific knowledge. The analysis of heuristic thinking potential in the strategies of sociocultural existence, individual creativity, dimensions of personal social choice, defines the imperatives of national spirituality in the development of the structure and socio-cultural sphere of Ukrainian society.

It is shown how and to what extent the knowledge, intellect, creativity, as well as thinking as activity, lead to the productive progress of Ukrainian society in the realization of the queries of the global world. It is noted that it is through the system of science and education the processes of thinking in the modern world are realized, what, in its turn, actualizes the problem of humanitarian knowledge. The strategies of formation of the modern cognitive space are outlined, which reproduce the conceptual schemes, methodological foundations of the organization of rational and irrational structures, on which existing social institutions are built. The socio-philosophical analysis has revealed the objective constructs of social interactions, considering the influence of thinking on the forms of self-realization of individuals

and their self-affirmation in life. The polyphonic complexity of the social process characterizes the level of thinking culture, which is also determined by the logics of productive activity. From the standpoint of such a logics, the task of exploring the perspectives of social processes in Ukraine that are ontologized, are being transformed into special socio-cultural moduses, the starting points for a scientific understanding of the national socio-cultural space, civil society, strategies of spiritual and practical Ukrainian reality and their socio-philosophical comprehension. The features of productive thinking such as dynamism, innovation, which are the basis for the emergence of complexity and unpredictability of national socio-cultural development, the search for new, productive methods, methods and forms, are revealed. The socio-cultural factors of the formation of the individual's nationally oriented thinking are investigated, which give him the opportunity to exercise freedom of choice in the contradictions of the modern world. This type of thinking comprehends both the tendencies of European integration and the establishment of the creative potential of Ukrainian spirituality in the conditions of modern socio-cultural inquiries.

The phenomenon of thinking is investigated in the context of the historical-philosophical process, which demonstrates the plurality of vectors of its manifestations in the formation of socio-cultural reality. The discovery of the discursive, reflexive and methodological nature of thinking has shown its fundamental importance in the productive activity of a person who always strives to go beyond the limits of established norms and canons. In this sense, thinking is revealed in the sense of the main condition for the formation of humanitarian knowledge, especially in the opposition of scientific and spiritual development of natural and social life. The justification in the dissertation of the content of the existence of personal choice in the space of thinking culture has become the basis for the formation of new types of social, political and economic ties. On their basis there is a new reality – the modern world, the center of which is creatively thinking personality. In the dissertation the active essence of thinking in the reflections of

rational (spiritual) and irrational (psyche) reflections is shown, which has determined the process of formation of ethos of “sofinist”. Analysis of the parameters of the heuristic potential of thinking in the conditions of modern Ukrainian life has opened the prospects for its further development. This aspect allowed us to focus on the productive character of thinking, to define its resources and strategies in the development of spirituality and national culture of Ukrainian society.

The object of research is the imperative of thinking in the challenges of social life. The subject of the study is the spiritual and ontological strategies of thinking in the processes of social practices of Ukrainian life. The scientific novelty of the work is that the spiritual and ontological model of contemporary socio-cultural reality was proposed for the first time in the context of the "subject-strategy-topos" thinking triad. The mentioned integrative model reveals the strategies of thinking in the areas of existence of the subject of thinking and involves the definition of the value of social life as an individual and cultural codes of being of society as of a holistic dynamic system. The topos of thinking is identified by the ontological presence of human in terms of its spirituality, historicity and temporality.

The dissertation is devoted to the analysis of the semantic parameters of the concept of "spiritual and ontological thinking strategies", which are defined as the existence of the acquired ability of social cognition, activity and intellectual imperatives whose dynamics in the conditions of the development of spiritual culture and the complexity of civilization advancement contributes to the realization of the problems of sociocultural existence of individual. The concept of topos of thinking as a construct of socio-cultural being, in which conditions for self-realization of the person as a carrier of creative potentials, as an existential "zero-dimensional point" are created. It is revealed that in the context of an interdisciplinary approach, only those strategies of intellectual, scientific, practical and intellectual activity can be considered as productive, which create social being, regardless of their content and structure, and are considered to be as far as this role is performed.

The author has explored the areas of the "sofinist'" dimension of spiritual and ontological strategies of thinking, which, through spiritual creativity and mental world perception, act as a reflection of thought that opposes itself to a rationalist-objectivist dominant. The dialogue nature of "sofinist'" carries out the role of mediator in the national culture of thought and makes possible the intersubjective engagement in the process of continuous renewal. It has been found that the intellect and the thinking strategies as factors of "non-determinism" cause the permanent productive development of society and its structures in the realization of the tasks of the global world. Hence – the strategies of thinking must be innovative, creative, searching, have to point out the movement from the past to the present, transforming the existing state of life into the actual socio-cultural reality.

The definition of the concept of "understanding" as an integral category is clarified, which combines polylinearity and a multi-vector nature of the development of thinking strategies in the space of social life; it manifests itself in the proportionality of individual freedom and socio-political organization and order, arises in various cultural-historical, spiritual-ontological contexts as a challenge to their existence, as the previously unrealized possibility of development. Understanding is the act of representation of meaning; it is always a complicity in the "vertical" of the spiritual activity of thinking and being; the "horizontal" of this activity is interpreted as the meaningful relationship of one system (the paradigm of thinking) with respect to another within the knowledge itself. The reality of the interconnection of social, economic, political, intellectual and cultural spatial lives of individuals, which allows us to go beyond the stereotypes that contradict creativity and dogmatism, linearity and nonlinearity, variability and constancy; as a result, it leads to the transformation of socio-cultural codes, changes universality into locality, moral into the utilitarian, collective into the individual. The content of the cognitive parameters of contemporary thinking reflections is revealed, which has made certain concretization in the understanding of the mechanisms of modern social and scientific knowledge. Therefore, the idea of the meaning of knowledge and its purpose can be

included in the contemporary picture of the social life of human being, in the modifying of thinking activity in the context of the realities of modern Ukrainian society.

The further development was given to the formation of essential and generic interconnections between the classical system of thinking, which studies the processes that are permanently proceeding and post-classical thinking, which, first of all, analyzes the problems of the emergence of new qualities associated with the transition to higher levels of social and cultural-spiritual organization. The epistemological content of the orientation of strategies of thinking to the knowledge is revealed, which actualizes the phenomenon of the creative personality, for which the knowledge, intelligence, innovative comprehension appears as the main socio-cultural heritage of mankind. The knowledge today acts not only as a means of transferring of a certain social and cultural experience, but also as a potential for resulting, productive activity as the main argument for the formation of skills, professionalism, for the establishment of creative active thinking.

On the basis of interdisciplinary analysis of trends and alternative thinking strategies that exist in sociocultural practice and theoretical constructions, it is proved that their conceptual-ideological basis is universalism, teleology and progressiveness (progressism), which are the methodological characteristics of theories of social cognition, political and cultural modernization. Due to this, human life and its perspectives are determined, first of all, by a creative approach that allows entering into the parameters of contemporary Ukrainian life, since an individual in his activity, as a rule, does not go beyond the structure of his social ties. It is substantiated that in the process of development of the Ukrainian society and culture, all activities become more complicated, therefore this structure can explain all the main problems with which the society and human are encountered. The manuscript summarizes main principles of the Ukrainian socio-philosophical thought, the achievements of which are realized in the modern methodological and cognitive reflections, formed as a result of the theoretical development of the processes of national social and political

self-organization, interpreted as the emergence of a new social and spiritual integrity, which appears in the unity of methodological, ideological and value aspects of thinking and perception as cognitive activity. It produces a new, non-linear, communicative-informational, noosphere, anthropocentric picture of Ukrainian reality, the features of which should be like openness, temporality, and self-organization. The explication of the concept of "national consciousness" in the context of the creative, productive development of the contemporary thinking system is carried out in accordance with the requirements of cognitive practices and processes of social self-organization, its influence on the formation of innovative intellectual and cognitive principles of spheres of activity. However, this category in the modern society is caused by the development of national culture and spirituality, as well as by the formation of national political and intellectual space the task of which is to adhere to general civilization values and to preserve national identity.

The practical significance of the obtained results is in the deepening of the socio-philosophical content of the concept of "thinking", the substantiation of its meaningful dimension in the parameters of the development of social and cultural reality in the spiritual and intellectual codes of cognition. The research reveals strategies for the development of contemporary thinking in rational and irrational reflections, which is of particular importance for the socio-humanitarian science and educational process, for the theoretical foundations of the study of the prospects of the development of a creative personality in a modern civilization.

The main provisions and conclusions of the dissertation will contribute to the further development of relevant socio-cultural, cognitive, political, axiological, anthropological-existential problems of modern social philosophy. The results of the dissertation can be used by scientists, theorists, and teachers who study the prospects of development of contemporary thinking, its spiritual and intellectual, value bases, as well as the parameters of self-realization of an individual in a knowledge-based society. The materials of the dissertation will be relevant in the development of teaching and methodological support of courses on such educational disciplines as

"Social Philosophy", "Cultural Studies", "Methodology of Scientific Knowledge", "Ukrainian Culture", "Philosophy of Education", etc. The materials of the dissertation can be included in the methodical recommendations on teaching and educational work with students.

Keywords: thinking, thinking strategies, spiritual and ontological thinking strategies, topos of thinking, sociocultural life, sociocultural being, society, culture, science, cognition, spirituality, national, heuristic potential, sociocultural reality.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ
Наукові праці, в яких опубліковані основні наукові результати
дисертації

1. Іванова, Н.В. 2015. Феноменологія мислення: гнозис, креатив, особистість: монографія. Луцьк: ПВД «Твердиня».
2. Іванова, Н.В. 2016. Духовно-онтологічні стратегії мислення: соціально-філософський аналіз: монографія. Луцьк: Вежа-друк.
3. Іванова, Н.В., 2016. Гуманітарне мислення в соціокультурному досвіді пізнання і розуміння. *«Актуальні проблеми філософії та соціології»*, 12, с. 47-51.
4. Іванова, Н.В., 2016. Генеза мислення в модальності можливості самоздійснення людини: соціософський контекст. *Гілея*. 108 (5), с. 122-125.
5. Іванова, Н., 2016. «Дух» як фактор формування свідомості та гуманітарного знання. *«Софія»*, 2 (6), с. 88-91.
6. Іванова, Н.В., 2015. Еволюція мислення в просторі соціокультурної реальності: діяльнісний аспект. *«Перспективи»*. *Соціально-політичний журнал*. 3 (65), с. 57-61.
7. Іванова, Н.В., 2016. Енергії життя в мисленневих рефлексіях раціонального та ірраціонального. *Гілея*, 107 (4), с. 231-234.
8. Іванова, Н.В., 2016. Змістовий вибір мислення в генезі циклічного поступу: соціофілософський аспект. *Гілея*, 106 (3), с. 198-201.
9. Іванова, Н.В., 2016. Іntenції творчого мислення в трансформаціях середньовічної метафізики: соціально-філософський аспект. *Гілея*, 111(8), с. 170-174.
10. Іванова, Н.В., 2016. Концептуалізація проблеми мислення в науці та культурі нового часу: аксіологічний аспект. *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Серія: філософські науки*, 9(334), с. 27-33.

11. Іванова, Н.В., 2015. Мисленнєва діяльність в дихотомії раціонального та ірраціонального: соціовітальний контекст. *Наукове пізнання: методологія та технологія*, 1(34), с. 91-95.
12. Іванова, Н.В., 2016. Мислення як фактор розвитку новоєвропейської культури і науки. *Збірник наукових праць «Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії»*, 65, с. 127-135.
13. Іванова, Н.В., 2016. Мислення як фактор самотворення людини: ситуація антропоезису. *«Філософські обрії»*. *Науково-теоретичний журнал*, 36, с. 70-79.
14. Іванова, Н.В., 2016. Модифікації «добра» і «зла» в мисленнєвих рефлексіях теоцентризму: соціофілософський аспект. *«Філософські обрії»*. *Науково-теоретичний журнал*, 35, с. 49-58.
15. Іванова, Н.В., 2015. Проблема смислу в ситуації вибору: соціально-філософський аналіз, *Гілея*, 103 (12), с. 187-190.
16. Іванова, Н.В., 2016. Соціокультурна реальність епохи модерну в опозиції раціонального та ірраціонального. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*, 6 (15), с. 95 – 102.
17. Іванова, Н.В., 2015. Стратегії мислення сучасної соціокультурної реальності: соціально-філософський аналіз / Борінштейн Є. Р., Іванова Н. В. *Наукове пізнання: методологія та технологія*, 2(35), с. 32-40.
18. Іванова, Н.В., 2016. Ціннісний зміст «духовного» в реалізації смислів життя індивіда: соціально-філософський аналіз. *Збірник наукових праць «Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії»*, 66, с. 26-36.
19. Ivanova, Nataliya, 2016. The phenomenon of spiritual in dimensions of irrational: the context of intuition and faith. *«Психологія і суспільство»*, 3, с. 6-12.
20. Іванова, Н.В., 2017. Мислення як діяльність у вимірах смислу та інтерпретації. *Науковий журнал «ScienceRise»*, 1(30), с. 51-55.

21. Іванова, Н.В., 2016. Ситуація мислення в генезі інтелектуальної діяльності. *Гілея*, 105 (№2), с. 207-211.

22. Іванова, Н.В., 2016. Креатив мислення в стратегіях соціокультурних і методологічних рефлексій. *Гілея*, 110(7), с. 267-271.

23. Іванова, Н.В., 2016. Параметри «лінійного» та «продуктивного» мислення в інтелектуально-рефлексивній діяльності. *Гілея*, 109 (6), с. 143-146.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

24. Іванова Н.В., 2013. Аксіологічні аспекти підготовки фахівців дошкільної освіти. В : *Актуальні проблеми підготовки фахівців на сучасному етапі.: Всеукраїнська науково-практична конференція*. Луцьк, Україна, Луцький педагогічний коледж, с.77-81.

25. Іванова Н.В., 2015. Екзистенція вибору в соціокультурному мисленнєвому просторі. В : *Верифікація когнітивних практик та самореалізація особистості.: Всеукраїнська науково-практична конференція*, 21 жовтня 2015. Київ : Інститут обдарованої дитини НАПН України, с.92-98.

26. Іванова Н.В., 2016. «Економіка щастя» в соціокультурному дискурсі. В: З. Скринник, ред., *Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей. ІХ Міжнародні філософсько-економічні читання*. Київ, Україна, 12-13 травня 2016. К. : ДВНЗ «Університет банківської справи». с 311-318.

27. Іванова Н.В., 2012. Ідеї віталізму у творчості Г. Сковороди. В : *«Методологія та технологія сучасного філософського пізнання».: Міжнародна наукова конференція*. Одеса, Україна, 2-3 жовтня 2012. Одеса : Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет ім. К. Д. Ушинського». с. 42-44.

28. Іванова Н.В., 2016. Інтерпретація концепту «трисонячної єдності» Григорія Сковороди: філософсько-освітній аспект. В : *«Інтерпретація та інтерпретатори: з історії сквородинознавства».: Всеукраїнська наукова конференція*. Харків, Україна, 14 травня 2016. Харків : ОКЗ «Національний літературно-меморіальний музей Г. Сковороди».

29. Іванова Н.В., 2016. Мислення у дискурсі антропоезису: соціокультурний контекст. В : *«Методологія та технологія сучасного філософського пізнання»*. : III Міжнародна наукова конференція студентів, молодих вчених та науковців. Одеса, Україна, 27 травня 2016. Одеса : ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського». с. 61-68.

30. Ivanova, Nataliya, 2016. Мислення як феномен соціокультурного аналізу. В : М. Adamchuk, *International Scientific-Practical Conference «Actual questions and problems of development of social sciences»: Conference Proceedings*, Kielce. Poland. June 28-30. 2016. Kielce: Holy Cross University. pp. 176-178.

31. Іванова Н.В., 2016. «Проективні» моделі мислення у викликах соціокультурних трансформацій. В : *Трансформація засад формування та розвитку особистості в умовах сучасних соціальних викликів.: Всеукраїнська науково-практична конференція*. Київ, Україна, 28 жовтня 2016. Київ : Інститут обдарованої дитини. с. 105 – 110.

32. Іванова Н.В., 2016. Смыслові ресурси сучасного мислення в екзистенції вибору. В : *Національна освіта в стратегіях соціокультурного вибору: теорія, методологія, практика.: I міжнародна науково-практична конференція*. Луцьк, Україна, 14 квітня 2016, Луцьк : Луцький педагогічний коледж. с. 19-22.

33. Іванова Н.В., 2016. Соціовітальний аспект мислєдїяльності в рефлексїях раціонального та ірраціонального. В : О.В. Добридень, ред., *«Людина, суспільство і наука в умовах сучасних цивілізаційних змін»: Філософсько-гуманітарні читання*. Дніпропетровськ, Україна, 15 квітня 2016. Дніпропетровськ : ДЗ «ДМА». с 180-184.

34. Іванова Н.В., 2013. Сучасне дошкілля в контексті філософського осмислення. В : Єрко Г., ред., *Методологічні та методичні проблеми викладання соціально-економічних дисциплін у сучасному освітньому процесі.:*

III науково-практична конференція. Випуск 2. Луцьк, Україна, 28 листопада 2013. Луцьк : Луцький педагогічний коледж. с. 112 –118.

35. Іванова Н.В., 2015. Ціннісні виміри концепту «трисонячної єдності» метатеорії Григорія Сковороди. В : Корпанюк М., ред., *Переяславські Сковородинівські студії: філологія, філософія, педагогіка*: Переяслав-Хмельницький. Україна, 1-3 жовтня 2015. Ніжин: Видавець Лисенко М. М. с. 159 – 166.

36. Іванова Н.В., 2014. Філософія дитинства в педагогічній концепції Ф. Фребеля. В : Петухова Л. Є. та Полєвікова О. Б., ред., *«Актуальні проблеми дошкільної та початкової освіти в контексті педагогічних ідей Фрідріха Фребеля»*.: Міжнародна науково-практична конференція. Херсон, Україна, 26-28 березня 2014. Херсон: Айлант. Т.1. с.87 – 90.

37. Іванова Н.В., 2015. Філософія любові в контексті вчинковості життя Софії Русової. В : Р. Арцишевський, ред., *Методологічні та методичні проблеми викладання соціально-економічних дисциплін у сучасному освітньому процесі*.: V науково-практична конференція. Луцьк, Україна, 26 листопада 2015. Луцьк : Терен. с. 37-40.

38. Іванова Н.В., 2016. Ціннісні виміри філософії дитинства в педагогічній концепції Фрідріха Фребеля. В : М. З. Степуляк, І. Ю. Філіппова, ред., *«Психологія. Цінності. Особистість»*.: Міжнародна науково-практична конференція. Луцьк, Україна, 22-24 червня 2016. Луцьк : Волиньполіграф. с. 80-84.

Наукові праці, які додатково відображають наукові результати дисертації:

39. Іванова, Н.В., 2013. Дошкільна освіта в дискурсі філософських рефлексій. *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Серія: філософські науки*, 27 (276), С. 81-85.

40. Іванова, Н.В., 2013. «Серце віддаю дітям» в креативах філософського мислення. *Наукові записки. (Серія: Педагогічні науки)*, 123, Том I, с. 168-172.

41. Іванова, Н.В., 2014. Філософсько-освітні погляди Ф. Фребеля в контексті інноваційних підходів сучасності. *Збірник наукових праць. Педагогічні науки*, 65. Херсон : ХДУ. с. 31-35.

ЗМІСТ

Анотація.....	2
Abstract.....	8
Список публікацій.....	15
Зміст.....	21
ВСТУП.....	24
РОЗДІЛ 1 ПРОБЛЕМА МИСЛЕННЯ В ПРЕДМЕТНОМУ ПОЛІ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ.....	37
1.1. Онтоc мислення в модальності соціально-філософських рефлексій.....	37
1.2. Мислення як соціальний конструкт діяльності сучасного суспільства.....	61
1.3. Теоретико-методологічні засади дослідження процесу формування мислення.....	82
Висновки до розділу.....	97
Список посилань.....	99
РОЗДІЛ 2 ГЕНЕЗА ФОРМУВАННЯ ДУХОВНО-ОНТОЛОГІЧНИХ СТРАТЕГІЙ МИСЛЕННЯ В КОНТЕКСТАХ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ РЕАЛЬНОСТІ.....	111
2.1. Дискурси античного мислення в творенні стратегій соціокультурної реальності і знання.....	111
2.2. Осмислення віри та знання в соціокультурних стратегіях Середньовіччя.....	130
2.3. Трансформації стратегій мислення в розвитку соціальності епохи Нового часу.....	152
2.4. Мисленнева генеза в стратегіях сучасної соціокультурної реальності.....	178
Висновки до розділу.....	194
Список посилань.....	197

**РОЗДІЛ 3 КУЛЬТУРА МИСЛЕННЯ В РЕФЛЕКСІЯХ
СОЦІАЛЬНОГО ПІЗНАННЯ РАЦІОНАЛЬНОГО ТА
ІРРАЦІОНАЛЬНОГО203**

- 3.1. Етапи розвитку стратегій мислення в топосі соціокультурного буття203
- 3.2. Становлення і специфіка гуманітарного мислення в диспозиції науки і культури.....229
- 3.3. Метафізика «душі» як умова софійного мислення247
- Висновки до розділу.....275
- Список посилань.....278

**РОЗДІЛ 4 ЕТОС МИСЛЕННЯ В СОЦІАЛЬНОМУ ПРОСТОРИ
БУТТЯ ЛЮДИНИ.....284**

- 4.1. «Дух» і «духовність» в інтелектуальному полі соціально-філософського знання.....284
- 4.2. Людина як мислячий феномен соціокультурного буття.....307
- 4.3. Екзистенція соціального вибору в стратегіях культури мислення.....330
- Висновки до розділу.....346
- Список посилань.....349

**РОЗДІЛ 5 ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ СТРАТЕГІЙ МИСЛЕННЯ
В ТВОРЕННІ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СОЦІУМУ.....356**

- 5.1. Параметри продуктивного мислення українського соціуму: від проекту до практики..356
- 5.2. Нові ресурси мислення в перспективах розвитку соціокультурного простору.....377
- 5.3. Імператив національної духовності в стратегіях сучасного мислення: українські реалії398
- Висновки до розділу.....421
- Список посилань.....423

ВИСНОВКИ	431
Список використаних джерел	438
Додатки	470

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Соціокультурна, політико-економічна ситуація, яка склалася в Україні в останні десятиріччя, поставила багато запитань щодо можливості подальшого її повноцінного розвитку як держави, побудованої на культурних кодах національної традиції та високому рівні соціальної енергії творення майбутнього. Звідси – формування духовно-онтологічних векторів довгострокових трансформацій передбачає філософське осмислення стратегій мислення в контексті їх соціокультурної реалізації та ціннісного самовираження. Адже незаперечним є той факт, що будь-який суспільний феномен є результатом активної діяльності мислення. Воно концептуалізується як сукупність чітких імперативів в багатоманітності підходів до розуміння цієї проблеми. Ігнорування, несприйняття, свідомо чи несвідомо деформація мисленнєвих стратегій несумісні із прогресивним розвитком суспільства, адже призводять до стагнації суспільного і наукового поступу. Як відомо, мислення асоціюється зі свободою особистості – незалежністю її міркувань, власним вибором тієї або іншої позиції, дистанціюванням від авторитету традицій і диктату авторитаризму. Мислення активізує процес самореалізації особистості, яка в прагненні бути сучасною виходить за межі усталених норм і канонів. Багатовимірність поняття «мислення» і поставило перед нами завдання дослідження як його сутності, так і тих чинників, завдяки яким воно утверджується і в діяльності людини, і в розвитку суспільства.

Розв'язання проблеми модернізації суспільного порядку в нових соціально-історичних, духовно-культурних, ціннісних контекстах актуалізує наступне питання: у чому проявляються спільні точки дотику стратегій «сучасного мислення» і «національної модернізації» та які вектори розвитку вони встановлюють для прогнозованого майбутнього України? Причому, не лише для соціальних інститутів і сфер повсякденного життя, але й для знання,

від рівня прогресу якого залежить продуктивність осмислення цивілізаційного поступу.

В дисертаційному дослідженні ми поставили завдання дослідити: яким чином і в якій мірі знання, інтелект, творчість, а разом з ними й мислення як діяльність, обумовлюють продуктивний поступ українського суспільства та його соціальних інститутів в реалізації тих запитів, які ставить глобальний світ.

Процес діяльності мислення в сучасному світі реалізується через систему науки і освіти, що актуалізує проблему гуманітарного знання. Виникає необхідність акцентувати увагу на формуванні сучасного пізнавального простору, в якому відтворюються концептуальні схеми, методологічні основи організації структур раціонального та ірраціонального, на яких вибудовуються існуючі соціальні інститути. Соціально-філософський аналіз в даній ситуації повинен виявити об'єктивні «механізми» суспільних взаємодій, тим самим розглядаючи вплив мислення на форми самореалізації індивідів та їх самоутвердження в житті. Поліфонічна складність соціального процесу характеризує рівень культури мислення, яка визначається також і логікою продуктивної діяльності. З позиції такої логіки актуалізується завдання дослідити перспективи соціальних процесів в Україні, які онтологізуються, перетворюються в особливі аспекти, вихідні для наукового розуміння вітчизняного соціокультурного простору та його соціально-філософського осмислення.

Особливості продуктивного мислення визначають його динамізм, завдяки чому народжується складність і непередбачуваність національного соціокультурного розвитку. Сьогодні він виступає в якості суперечливого процесу, характеризуючись відкритістю, обміном енергії нових суспільних та політичних практик, вимагаючи модифікації соціально-філософських основ системи знань, що здобуваються в процесі творення нової держави. Ефективність соціальних інститутів визначається інноваційністю мислення, котре наділяє увесь процес національного творення пошуком нових,

продуктивних способів, методів і форм. В даному контексті необхідно вяснити соціокультурні чинники формування в індивіда національно орієнтованого мислення, яке дає йому можливість здійснювати свободу вибору в суперечностях непередбачуваного сучасного світу. Структуризація і аналіз інтелектуального змісту національної духовності, визначення її особливостей в контексті стратегії розвитку мислення в цілому сприятиме як тенденціям євроінтеграції, так і креативного потенціалу української духовності в умовах сьогодення.

Однак, незважаючи на широкий обсяг наукових праць, означена проблематика мислення не може вважатися остаточно дослідженою. Практична потреба вирішення соціальних проблем в контексті гуманітарного пізнання вказує на те, що сутність мислення визначається не стільки гносеологічними стандартами, скільки суспільними потребами. Вони постають перед людьми в їх соціокультурному житті низкою взаємопов'язаних проблем глобального характеру. Тим самим окреслюється нова філософська інтеграція основних ресурсів сучасного українського соціуму в контексті глобального світу – геополітика, інформація, інновації, гуманітарне знання, демократичні процеси, національні культурні практики. Саме з позицій такого розуміння українське суспільство фіксує актуальну реальність. В даній ситуації доцільно розглянути феномен мислення в контексті культурно-інтелектуальної та пізнавально-духовної відмінності між класичною та сучасною епохами, що проявляє себе в дискурсах раціонального та ірраціонального, в смислових орієнтаціях відмінності методологічних рефлексій, системного оформлення зв'язків людських спільнот шляхом мислення, свободи та несвободи, в просторі національної культури взаємовідношень суб'єкта і об'єкта в процесі мисленнєвої діяльності тощо.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження виконано в рамках планової наукової теми кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного

закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського» «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання» (державна реєстрація теми №011U010462), одним з виконавців якої є дисертантка. Тема дослідження затверджена протоколом № 13 від 25.06.2015 р.

Мета дослідження полягає в розкритті сутності духовно-онтологічних стратегій мислення на основі аналізу соціокультурного досвіду інтерпретації філософських дискурсів та їх розуміння.

Здійснення мети передбачає виконання наступних **завдань**:

- визначити змістове наповнення поняття «мислення» в контексті соціально-філософського пізнання;
- охарактеризувати специфіку становлення гуманітарного мислення в науковій картині світу;
- дослідити генезу формування стратегій мислення в контекстах соціокультурної реальності;
- прослідкувати специфіку розвитку мислення в топосі соціокультурного буття;
- розглянути основні засади формування софійного мислення;
- виявити смисли сучасної духовності в рефлексіях філософських дискурсів раціонального («духу») та ірраціонального («душі»);
- окреслити екзистенцію соціального вибору в стратегіях культури мислення;
- дослідити когнітивне поле мисленнєвої діяльності людини в ситуації її особистісного соціального вибору;
- висвітлити креативну спрямованість духовно-онтологічних стратегій мислення в сучасному суспільстві;
- розкрити сутність потенціалу продуктивного мислення та виокремити його параметри в творенні сучасного українського соціуму;
- осмислити духовно-онтологічні потенції топосу мислення в перспективах розвитку соціокультурного простору;

- визначити імперативи національної духовності в практиці творення української реальності.

Об'єктом дослідження є імператив мислення у викликах суспільного буття.

Предметом дослідження є духовно-онтологічні стратегії мислення в процесах соціальних практик українського життя.

Методи дослідження. Теоретичним і методологічним підґрунтям роботи є система загальнонаукових методів, а саме: використання історичного методу дозволило визначити зміст поняття «мислення», його феномен за допомогою парадигм та сформувані принципи і категорії мислення у філософських рефлексіях. Методи аналізу та синтезу надали можливість обґрунтувати та дослідити генезу формування стратегій мислення.

Для вивчення сутності проблеми мислення в реальній співмірності з духовно-культурними артефактами соціуму застосовано конститутивний метод.

Філософсько-антропологічний метод, виходячи із самості мислення людини, дозволив розкрити її екзистенційну сутність та визначити її як суб'єкта мислення.

Важливим елементом дослідження є виявлення трансцендентних, ірраціонально-помежових основ суб'єктивно-свідомого «внутрішнього світу» людини. Для цього був використаний концептуально-феноменологічний метод. Завдяки чому виникає можливість виявити характерні першооснови сутності динаміки духовного буття в культурі мислення, здійснити аналіз інтенцій діяльності мислення та його іманентних, апріорних структур в людському існуванні.

Дискурсивний підхід дав змогу здійснити предметно-регулятивний аналіз змісту філософських концепцій, присвячених онтологічній природі мислення. Філософським підсумком розвитку антропологічної рефлексії стало «мультиверсумне» (В. Г. Табачковський) бачення людини, що має важливе значення для сучасного тлумачення персоналістської змістовності мислення, в

тому числі і соціальної. Системний підхід сприяв кореляції іманентних, екзистенціальних та персоналістських інтеракцій як детермінантів мисленнєвої діяльності в цілісності духовно-культурного буття в його соціальному аспекті. Структурно-функціональний підхід дав можливість зрозуміти мислення і всі пов'язані з ним феномени як такі, що онтологічно відповідні реаліям життя. Порівняльний та аксіологічний підходи дозволили розглянути динаміку становлення і місце феномену мислення як методологічну специфічність об'єктивного визначення його «реальності» і практичного вияву «всередині» соціального буття.

Компаративістський підхід використовувався задля уможливлення виявлення антропоцінісних аспектів сучасного суспільства. Застосування праксеологічного підходу допомогло окреслити перспективи формування та розвитку мислення в подальшому поступі національно-культурних і соціальних практик української реальності.

Концептуальними засадами дослідження, які розкривають його методологічне підґрунтя, є наступні:

- принципи методологічного монізму (соціокультурні, антропологічні, психолого-культурні, техноприродні, діяльнісно-технологічні за Г.Щедровицьким);
- технологія або практика мислення та теоретичної діяльності;
- аналіз проблеми мислення та його ролі у становленні людської екзистенції з позицій визначення її методологічних засад, ментальної специфіки, культурологічного аналізу (В. Шинкарук);
- тлумачення творчості крізь призму категорій свободи, ментальності, специфіки національної свідомості та національної культури мислення (А. Бичко, І. Бичко);
- утворення філософського мислення крізь призму полілогу різних національних культур як самостійних суб'єктів, що єднаються поміж собою на ґрунті осмислення помежових основ соціального буття (В. Горський);

- концептуальні рефлексії М. Поповича, які розкривають значення філософських традицій в розвитку національного мислення;
- екзистенційність соціального мислення в парадигмальних вимірах змін філософського мислення, що визначає надчасовий аспект справжніх, в тому числі і цивілізаційних людських цінностей в плинному світі переходу історії в метаісторію (С. Кримський).

Наукова новизна роботи полягає в тому, що вперше запропоновано духовно-онтологічну модель сучасної соціокультурної реальності у контексті тріади «суб'єкт – стратегії – топос» мислення. Зазначена інтегративна модель розкриває стратегії мислення в ареалах екзистенції суб'єкта мислення та припускає визначення цінності соціального життя як окремої особистості і культурних кодів буття суспільства як цілісної динамічної системи. Топос мислення ідентифікується онтологічною присутністю людини у вимірах її духовності, історичності та часовості.

Наукова новизна розкрита в наступних положеннях, які виносяться на захист.

Уперше:

- обґрунтовано смислові параметри поняття «духовно-онтологічні стратегії мислення», які визначаються як екзистенція набутих здатностей соціального пізнання, діяльності та інтелектуальних імперативів, динаміка яких в умовах розвитку духовної культури та складності цивілізаційного поступу сприяє реалізації проблем соціокультурного буття особистості;
- визначено топос мислення як конструкт соціокультурного буття, в якому створюються умови для самореалізації особистості як носія творчих потенціалів, як екзистенційної «нульвимірної точки»;
- з'ясовано, що в контексті міждисциплінарного підходу лише ті стратегії мисленнєвої, наукової, практичної та інтелектуальної діяльності можуть вважатися продуктивними, які творять соціальне буття, незалежно від їх змісту та структури, і вважаються такими в міру виконання цієї ролі;

– досліджено ареали «софійного» виміру духовно-онтологічних стратегій мислення, які крізь духовну творчість і ментальне світосприйняття виступають мисленнєвою рефлексією, що протиставляє себе раціоналістично-об'єктивістській доміні. Діалогічність «софійності» виконує в національній культурі мислення роль посередника та уможлиблює інтерсуб'єктивне залучення до процесу постійного оновлення;

– виявлено, що інтелект і стратегії мислення як фактори «недетермінованості» обумовлюють перманентний продуктивний розвиток суспільства та його структур в реалізації тих завдань, які ставить сьогодні глобальний світ. Звідси – стратегії мислення повинні бути інноваційними, креативними, пошуковими, вказувати на рух від минулого до сучасності, перетворюючи наявний стан життя в актуальну соціокультурну реальність;

Удосконалено:

– визначення поняття «розуміння» як інтегральної категорії, яка поєднує в собі полілінійність та різновекторність розвитку стратегій мислення в просторі соціального життя; воно проявляється у співмірності індивідуальної свободи і суспільно-політичної організації та порядку, виникає в різних культурно-історичних, духовно-онтологічних контекстах як виклик їх існуванню, як нереалізована раніше можливість розвитку. Розуміння – це акт репрезентації смислу, це завжди співучасть у «вертикалі» духовної діяльності мислення і буття; «горизонталлю» ж цієї діяльності постає інтерпретація як осмислене співвідношення однієї системи (парадигми мислення) щодо іншої всередині самого знання;

– фактуальність взаємозв'язку соціального, економічного, політичного, інтелектуального та культурного просторів життя індивідів, що дозволяє вийти за межі стереотипів, які протиставляють творчість і догматизм, лінійність і нелінійність, мінливість і постійність; в результаті це призводить до трансформації соціокультурних кодів, змінює універсальність на локальність, моральне на утилітарне, колективне на індивідуальне;

– зміст когнітивних параметрів сучасних мисленневих рефлексій, які внесли певні конкретизації в розуміння механізмів сучасного соціального і наукового пізнання. Тому уявлення про смисли знання та його призначення можуть бути включені в сучасну картину соціального світу буття людини, в модифікації мисленнєвої діяльності у контексті реалій сучасного українського суспільства.

Набуло подальшого розвитку:

– формування сутнісних та родових взаємозв'язків між класичною системою мислення, яка вивчає процеси, що перманентно протікають, поступові переходи між станами об'єктів, що розглядаються, і постнекласичним мисленням, котре, в першу чергу, аналізує проблеми виникнення нових якостей, пов'язаних з переходом на більш високі рівні соціальної та культурно-духовної організації. У зв'язку з цим доречно говорити про перехід від осмислення «існуючого» до осмислення того, що «виникає», поворот від «буття» до «становлення», від індуктивно-емпіричного до дедуктивно-теоретичного рівня мислення і пізнання. Якщо апофеозом парадигми мислення класичної та некласичної науки були співмірність істини та раціонального пізнання, то в постнекласичній науці виникає нове розуміння раціональності, яке можна назвати гуманітарно-ціннісним;

– епістемологічний зміст спрямованості стратегій мислення на знання, що актуалізує феномен креативної особистості, для якої знання, інтелект, інноваційне осмислення постають у якості основного соціокультурного надбання людства. Знання сьогодні виступає не лише як засіб передачі певного соціального і культурного досвіду, але і в якості потенціалу для результативної, продуктивної діяльності, як головного аргументу для формування вміння, професійності, для утвердження креативного, творчого, діяльного мислення. Що, в свою чергу, дозволяє диференціювати грані між репродуктивним та продуктивним (проектним) мисленням;

– міждисциплінарний аналіз тенденцій та альтернативних стратегій мислення, що існують в соціокультурній практиці і теоретичних конструкціях. Їх концептуально-світоглядну основу складають універсалізм, телеологія і поступальність (прогресизм), які виступають методологічними характеристиками теорій соціального пізнання, політичної і культурної модернізації. Завдяки чому життя людини та її перспективи визначаються, насамперед, творчим підходом, який дозволяє увійти в параметри сучасного українського буття, оскільки індивід в своїй діяльності, як правило, не виходить за межі структури своїх суспільних зв'язків. Обґрунтовано, що в процесі розвитку українського соціуму і культури ускладнюються всі види діяльності, тому дана структура здатна пояснити всі основні проблеми, з якими зустрічається соціум та людина;

– узагальнення основних засад української соціально-філософської думки, досягнення якої реалізуються в сучасних методологічних і пізнавальних рефлексіях, сформованих в результаті теоретичного освоєння процесів національної суспільної і політичної самоорганізації, витлумачених як становлення нової соціальної і духовної цілісності, котра постає в єдності методологічних, світоглядних, ціннісних аспектів мислення і пізнання як когнітивної діяльності. Вона продукує новий – нелінійний, комунікативно-інформаційний, ноосферний, антропоціннісний погляд на українську реальність, ознаками якої повинні бути відкритість, темпоральність, самоорганізованість;

– експлікація поняття «національна свідомість» в контексті творчого, продуктивного розвитку сучасної системи мислення до вимог когнітивних практик і процесів соціальної самоорганізації, його вплив на формування інноваційних інтелектуальних і пізнавальних засад сфер діяльності. Разом з тим, зазначена категорія у сучасному суспільстві обумовлена як розвитком національної культури і духовності, так і формуванням національного політичного та інтелектуального простору, завдання якого полягає в

дотриманні загальноцивілізаційних цінностей та збереженні національної ідентичності.

Практична значимість одержаних результатів полягає у поглибленні соціально-філософського змісту поняття «мислення», обґрунтуванні його змістовного виміру в параметрах розвитку соціальної та культурної реальності в духовно-інтелектуальних кодах пізнання. Дослідження розкриває стратегії розвитку сучасного мислення в рефлексіях раціонального та ірраціонального, що має особливе значення для соціогуманітарної науки і навчально-освітнього процесу, для теоретичних засад вивчення перспектив розвитку креативної особистості в умовах сучасної цивілізації.

Основні положення та висновки дисертації сприятимуть подальшій розробці актуальних соціокультурних, когнітивних, політичних, аксіологічних, антропоекзистенційних проблем сучасної соціальної філософії. Результати дисертаційного дослідження можуть бути використані науковцями, теоретиками, викладачами, які вивчають перспективи розвитку сучасного мислення, його духовно-інтелектуальні, ціннісні основи, а також параметри самореалізації індивіда в суспільстві, заснованому на знаннях. Матеріали дисертації будуть доречними при розробці навчально-методичного забезпечення курсів з таких навчальних дисциплін, як «Соціальна філософія», «Культурологія», «Методологія наукового пізнання», «Українська культура», «Філософія освіти» тощо. Матеріали дисертації можуть бути корисними для включення до методичних рекомендацій з навчальної та виховної роботи зі студентами.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є результатом самостійної наукової роботи. Висновки та положення дослідницької новизни отримані авторкою самостійно, як підсумки власного наукового пошуку. Спільна публікація з Є. Борінштейном у фаховому науковому виданні (*Наукове пізнання: методологія та технологія*, 2015, №2(35), с. 32-40) відображає паритетний науково-практичний внесок авторів. Н. Івановою проаналізовано

стратегії мислення як чинники змін і проектування соціуму, життєдіяльності людини. Є. Борінштейном розкрито особливості творення сучасної соціокультурної реальності українського суспільства в контексті трансформації духовно-онтологічних стратегій мислення.

Апробація результатів дослідження. Основні положення і результати дисертаційної роботи було висвітлено та обговорено на засіданнях кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського, а також доповідалися на міжнародних та всеукраїнських теоретичних, науково-практичних конференціях, серед яких: «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання» (м. Одеса, 2012 р., 2016 р.); «Актуальні проблеми підготовки фахівців на сучасному етапі» (м. Луцьк, 2013 р.); «Методологічні та методичні проблеми викладання соціально-економічних дисциплін у сучасному освітньому процесі» (м. Луцьк, 2013 р.); «Актуальні проблеми дошкільної та початкової освіти в контексті педагогічних ідей Фрідріха Фребеля» (м. Херсон, 2014 р.); «Psychologia wartości na początku XXI wieku» (Lublin, 2014 р.); «Переяславські Сковородинівські студії: філологія, філософія, педагогіка» (м. Переяслав-Хмельницький, 2015 р.); «Верифікація когнітивних практик та самореалізація особистості» (м. Київ, 2015 р.); «Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей» (м. Київ, 2016 р.); «Психологія цінностей на початку XXI століття: соціокультурний контекст» (м. Луцьк, 2016 р.); «Трансформація засад формування та розвитку особистості в умовах сучасних соціальних викликів» (м. Київ, 2016 р.); «Національна освіта в стратегіях соціокультурного вибору: теорія, методологія, практика» (м. Луцьк, 2016); «Actual questions and problems of development of social sciences» (Kielce, Poland, 2016); «Філософсько-гуманітарні читання» (м. Дніпропетровськ, 2016); «Методологічні та методичні проблеми викладання соціально-економічних дисциплін у сучасному освітньому процесі» (м. Луцьк, 2016 р.); «Metoda Froebela – wyzwanie dla nauczycieli, szansa dla dzieci» (Lublin,

2016 р.); «Інтерпретація та інтерпретатори: з історії сквородинознавства» (м. Харків, 2016 р.); «Трансформація засад формування та розвитку особистості в умовах сучасних соціальних викликів» (м. Київ, 2016 р.).

Структура дисертації відповідає меті та завданням дослідження, включає вступ, 5 розділів, 16 підрозділів, висновки, список використаних джерел. Основний обсяг роботи становить 337 сторінок. Список використаних джерел містить 452 найменування.

РОЗДІЛ 1

ПРОБЛЕМА МИСЛЕННЯ В ПРЕДМЕТНОМУ ПОЛІ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ

Успішне розв'язання цивілізаційних проблем і викликів, які постали перед сучасною людиною, залежатиме від того, наскільки її мислення буде динамічним, продуктивним, спрямованим на розвиток і збереження не тільки власного життя, але і всієї планети. Тому спосіб мислення безпосередньо пов'язаний із соціокультурним життям епохи. Як відомо, поняття «мислення» виникає разом з пізнанням реальності, в результаті чого людина починає усвідомлювати себе, своє «Я», свої можливості. Досягнення кожної цивілізації визначаються мисленням, яке досягло певного рівня свого розвитку. Носієм мислення є людина, яка створює культуру, знання, активізує процес функціонування всіх сфер соціуму. Досвід вивчення мислення демонструє різні підходи і концепції. Всі загальні уявлення про сутність і природу мислення пройшли перевірку практикою соціального життя, завдяки чому вони закріпилися в досвіді, свідомості та інтелектуальній діяльності. Разом з тим, виникає ряд принципових питань стосовно виявлення взаємозв'язку різних трактувань сутності мислення: яким чином мислення здійснює вплив на розвиток цивілізації, на соціокультурний простір сучасного буття.

1.1. Онтос мислення в модальності соціально-філософських рефлексій

В науковій спільноті оформилися, концептуалізувалися і утвердились так звані «рамочні» техніки методологічної і пізнавальної діяльності. Мова йде про невизначений, аморфний комплекс технічних прийомів і принципів організації мислення, які прийшли на зміну класичним правилам синтезу знань. Еволюція структурного базису методологічного мислення, в першу чергу, була пов'язана зі зміною типу практичних завдань, які вирішуються. Від середини минулого століття провідним напрямком наукової роботи було логіко-епістемологічне

проектування об'єктів пізнання, наукових предметів і методологічних досліджень. Пізніше, на основі теоретичних розробок проблем комунікації були розгорнуті технології програмування комплексних міждисциплінарно-професійних робіт з вирішення складних проблем в теорії пізнання. Проте формування корпусу «рамочних» технік і технологій організації мислення, при всіх безумовних досягненнях, повинно бути пов'язано зі змінами більш широкого, а саме соціокультурного контексту.

В арсеналі його найважливіших трансформацій можна назвати, насамперед, кризу онтологічного монізму і дуалізму в будь-яких її конкретних версіях, а також спроби зберегти принципи методологічного монізму в умовах співпраці з плюральними (множинними і гібридними) онтологіями. До їх числа можна віднести всі соціокультурні, антропологічні, психолого-культурні, техноприродні, діяльнісно-технологічні та інші уявлення. (Щедровицький, 2007, с. 36) Вказані процеси підготовлені попереднім етапом розвитку інформаційно-технологічної епохи. Її особливістю є, зокрема, розуміння пізнавальної діяльності (у тому числі наукової) як діяльності, певною мірою підпорядкованої практичному перетворенню, зміні як навколишнього світу, так і самої людини. Тим самим з'являється можливість для переосмислення процесів співвідношення науки і технологій, які склалися раніше. Якщо традиційно воно, тобто переосмислення, розуміється як технологічне застосування і використання кимось і колись виробленого наукового знання, то тепер виявляється, що сама діяльність з отримання такого знання «вбудовується» в процеси «створення і вдосконалення тих або інших технологій». (Ведмедєв, 2011, с. 21) В першу чергу, безумовно, технологій або практик мислення і теоретичної діяльності.

Дане положення свідчить про те, що класична парадигма, властива для індустріальних суспільств (епоха «Модерну»), поступається місцем новій, сучасній моделі. В період домінування класичної схеми вихідною точкою руху і розвитку знання вважалися фундаментальні наукові дослідження. В

подальшому, через пошук їх практичних застосувань, відбувалася диференціація пізнавально-інтелектуальних технологій, їх продуктів і результатів. Завершальною ланкою був пошук і знаходження відповідних ринків збуту тієї чи іншої, вже виробленої, продукції. Інша схема знайшла реалізацію в ідеї «технонауки», яка є своєрідним гібридом «онауковленої» технології і «технологізованої» науки. Вона часто використовується для характеристики і оцінювання розвитку системи «наука-суспільство». Щоправда, потрібно зазначити методологічну неоднозначність самої категорії «розвитку». В неї вкладають різний зміст – від «діаматівського» розуміння розвитку, як якісного перетворення на шляхах переходу від старого до нового, до синергетичної моделі незворотнього процесу. Однак, як показує досвід, більш продуктивно «розглядати розвиток як складний, багатокomпонентний процес якісних перетворень, в якому незворотні зміни пов'язані з диференціацією субстрату змін, зростанню в ньому рівнів свободи і появою індивідуалізованих елементів. В такому розумінні індивідуалізація виявляється достатньо загальним феноменом змін і може бути пов'язана з їх специфікою і зростанням енергетичного потенціалу функціонування». (Кримський, 2000, с. 21) Зокрема, потенціалу енергій мислення, його креативних можливостей.

Необхідно враховувати також втрату свого значення тих традиційних форм інституціалізації мислення, які сформувалися в епоху Просвітництва. До них потрібно віднести університети та науково-дослідницькі організації академічного характеру. Університет як інституція є засобом досягнення всезагального (універсального) сенсу і культурного покликання феномену знання в епоху Нового часу з характерною для нього апеляцією до примату розуму і раціональності. Разом з тим модерне суспільство (модерна західноєвропейська цивілізація) постало в своїй основі головним чином як освітній, просвітницький проект. «Поняття Просвітництва в його власному, модерному сенсі, – вказують С. Пролєєв і В. Шамрай, – означає не специфіку освітньої моделі чи навіть розуму як такого в конституюванні соціальної

реальності. Воно визначає ситуацію, коли саме суспільство стає наслідком освітньої, за своєю сутністю, практики – діяльності з перетворення свідомості людей». (Пролеєв та Шамрай, 2011, с. 157) Отже, і їх мислення, яке є атрибутом свідомості.

В даній ситуації можна говорити про особливу освітню практику, яка пов'язана зі становленням та розвитком модерного суспільства та одночасно є способом конституювання самого модерного суспільства. Насамперед у вигляді знаннєвого (освітнього) проекту радикального перетворення свідомості та мислення індивідів. Це означає формування мислення як способу розумного (раціонального) освоєння соціальної реальності. Розум у західноєвропейській інтелектуально-мисленнєвій традиції постає не лише абстрактною властивістю людини, що визначає її сутність, але й активною, самодіяльною, незалежною силою, основним джерелом продуктивної діяльності. В такій якості «європейський розум є незалежним від інших соціальних і духовних сил. Саме він утворює основу самовизначення людини і конституювання всіх сфер та елементів соціального та приватного життя. Невід'ємною ознакою західною цивілізації є глибоке вкорінення в організацію людського життя автономії розуму». (Пролеєв та Шамрай, 2011, с. 173) Як інституція, що відтворює, використовує, продовжує автономію розуму, формує мислення в його здатності до творчої діяльності і постає освіта, знання і наука в своїй генезі. Пошук нових форм інституалізації мислення, безумовно, вимагає зміни їх теоретичної, методологічної і технологічної платформ.

В такому контексті необхідно означити регулятивні категорії європейського мислення. В першу чергу, це є категорія «простору», яка прийшла на зміну античній і середньовічній категорії «місця». Оскільки будь-яке мислення претендує на те, щоб бути мисленням про «існування», то виявлення і фіксація простору («рамки») мислення може розглядатися як ключовий момент кожної мисленнєвої діяльності (мислєдіяльності), і особливо – процесів об'єктивації, онтологізації і реалізації. Іншими словами, метою і

завданням діяльності мислення є побудова конструкції, котра дозволила б встановити подію, що дійсно відбувається в реальності. Отже, якщо «акт мислення веде нас від уявних об'єктів до наявної дійсності, він є побудовою, створенням дечого, щоб помислити, або створенням тексту свідомості», – вказує М. Мамардашвілі. (2002, с.410) Цей «текст» і є простором мисленнєвої діяльності. Зазначимо, що усвідомлення просторового характеру тієї чи іншої мисленнєвої діяльності, отже, необхідності виявлення і фіксації просторових меж як процедури, котра передуює аналізу об'єктів і предметів думки, характеризує перехід від докласичної до класичної, тобто модерної філософії.

Представниками цього перехідного періоду є Д. Юм, Г. Лейбніц, Х. Вольф, які своєю філософською діяльністю підготували «кантівську революцію» у філософії і одночасно епоху «самоаналізу мислення». (Щедровицький, 2007, с. 37) Історія становлення і вирішення даної проблеми спрямовує нас до аристотелівських категорій, з яких і починається теоретичне мислення. Вони нібито «дистильовані» з природної мови. Трактат про категорії знаходиться посередині між граматиною і логікою; його завдання – побудувати вичерпний перелік можливих видів предикації, базуючись на природній мові. Аристотель не експлікує ні процедуру побудови набору категорій, ні їх взаємозв'язок (ієрархічний або який-небудь інший), ні навіть порядок побудови. В подальшому, в епоху Модерну (Просвітництва) кантівська і гегелівська категоріальні системи, використовуючи, головним чином, аристотелівський матеріал, фактично починають відокремлюватися, дистанціюватися від проблематики мови. Увага представників німецької класичної філософії концентрується на різних мисленнєвих процедурах: виведення, взаємозв'язку, впорядкування. Встановлення «діалектичного зв'язку» категорій в гегелівській філософії, або кантівська «дедукція чистих розсудкових понять» являє собою сукупність процедурних описувань, що саме у новочасовій (модерній) інтелектуальній традиції категорії вперше одержали просторову функцію. (Щедровицький, 2007, с. 37) Це означає, зокрема,

розширення простору пізнавальної діяльності людини. В розширеному варіанті вона стає можливою лише через вторинні рівні рефлексивної діяльності, тобто як рефлексія над самою здатністю людського освоєння світу і його типами. Загалом, пізнавальна діяльність включає в себе і розуміння, й інтерпретацію, і духовні характеристики людського світовідношення, а також форми пізнання і форми мислення, пізнавальні результати, як у вигляді знання, так і у вигляді думки, передбачення, віри. Іншими словами, у всезагальному (просторовому) плані теорія пізнання своїм предметним полем не поступається гегелівській «Феноменології духу». На цю обставину звернув увагу В. Шинкарук, (2003, с. 72) який показав, що у Г. Гегеля є дві теорії пізнання: «перша співпадає з логікою і діалектикою; друга – феноменологія духу» Якщо перша з них реалізує методологічний аспект гносеології, що відповідає запитам епохи Просвітництва, то друга може бути охарактеризована в сучасному розумінні як ціннісний (аксіологічний) аспект теорії пізнання й інноваційно-мисленнєвого освоєння світу.

Повертаючись до соціокультурного простору античності, зазначимо, що розробка проблеми мислення у великій мірі належить Аристотелю. Мислення, як він вважав, це, перш за все, міркування або докази, які спираються на правила («рамки»); в свою чергу останні передбачають використання категорій («форма», «матерія», «вид», «якість», «кількість» та ін.). По-друге, мислення Аристотель розуміє психологічно, тобто як дії (поєднання, складання «ноєм» – змісту думки), і здібності людини, такі як відчуття, уявлення і, власне, мислення. По-третє, мислення у Аристотеля задано відносно розуму (божества), яке «мислить саме себе», що можна розуміти, з одного боку, як установку на вивчення мислення, з іншого – як «копіювання мислячою людиною мислення божества». (Розін, 2015, с. 20) Тобто вищих сакрально-космічних сил.

Вказані характеристики мислення є не особливостями розуму, які емпірично спостерігаються; це своєрідне, соціокультурно й антропологічно

орієнтоване осмислення і обґрунтування аристотелівського Органона. Наприклад, фіксація автономності правил і категорій суб'єкта мислення (мислячої людини) і конкретних суджень, тому мислення непричетне до емоційних переживань. Або ж розуміння мислення в контексті діяльнісного підходу: це «поєднання» уявлень, причому неправильне (хибне) може виступати джерелом помилок, а правильне «не може приводити до омани». (Аристотель, 1984, с. 211)

В схоластичній філософії, особливо пізній, яка продовжує аристотелівську традицію, мислення залишається предметом аналізу. В першу чергу, тому, що Аристотель в цю епоху все ще залишається філософом «без імені». Тобто найбільшим авторитетом у філософії (якщо говорили: «це сказав філософ», то це міг бути лише Аристотель). Зокрема, в концепціях філософів-схоластів була поширена думка, що будь-яка мисленнєва діяльність завжди передбачає, як мінімум, дві інтенціональності. Перша, так звана «пряма» інтенціональність, пов'язана з наявністю об'єктів і предметів думки; друга – з наявністю просторів, в яких ці предмети і об'єкти існують (можуть існувати). Друга інтенціональність (*intencia secunda*) носить рефлексивний характер і пов'язана з введенням правил опредметнення і може опосередковуватися спеціальними понятійними, онтологічними або логічними конструкціями. Наявність двох вказаних інтенціональностей в кожному акті мислення утворює сам феномен мислення і робить його всезагальним процесом щодо інших інтелектуальних процесів. Останні немовби «супроводжують і підтримують мислення, а воно, в свою чергу, формує простір і функціональну структуру мисленнєвої організації – інтелектуальної діяльності, в якій розуміння і рефлексії можуть виконувати свою функцію». (Оруджев, 2009, с. 100)

Наявність вказаних інтенціональностей в просторі середньовічного мислення обумовлено і тим, що схоласти як «офіційні філософи», критикуючи і переосмислюючи основні попередні (язичницькі, нехристиянські) доктрини, головним чином, філософські і релігійно-міфологічні, одночасно шукають

потрібні міркування та онтологічні уявлення, що дозволяють вийти на нове, відповідне християнському світовідчуванню, і вченню, бачення дійсності. І перше, і друге було б неможливим без створення нових парадигм, зміст яких явно запозичене зі Святого Письма. Разом з тим, в середні віки мислення, як і раніше, розглядалося як спосіб одержання знань про світ, але завдання його суттєво змінилися. Головним тепер ставало не пізнання сфер космічного і соціального буття та впорядкування міркувань про них, а, по-перше, критика на основі християнських принципів та уявлень античних способів пояснення і розуміння як світу, так і людини. По-друге, усвідомлення і пояснення тієї нової реальності, яка передається і постає такою після прочитань текстів Святого Письма. (Розін, 2015, с. 130-131) Поза ним, власне, нічого не може претендувати на істину.

В даному контексті мислення виступає способом долучення до «динамічної вічності, або до вічного теперішнього, до того, що є завжди, або завжди існує в становленні, завжди здійснюється», – зазначає М. Мамардашвілі. (2002, с. 336) Якщо цією вічністю виступає Бог, то до нього можна долучитися в процесі його осмислення, або мислення. А якщо цього акту, процесу не здійснюємо, то наша «душа» і ми самі руйнуємося в потоці вічності. Отже, людина змушена мислити, щоб не руйнувалася її «душа». В наслідок чого вона ставала в епоху середньовіччя частиною вічності, яким було Божественне буття. Воно виступало тим простором, тією сферою, де у взаємопереплетінні, взаємодії, в символічних прозріннях і видіннях душі подається множина явищ, зв'язків, людей, подій. Отже, виступало як нова реальність, що потребує осмислення для його розуміння.

Подальша генеза мислення показує, що при здійсненні мисленнєвої (мисленнєво організованої) інтелектуальної діяльності воно (мислення) – у вузькому значенні – як заміщення об'єктів і операцій з об'єктами-знаками і маніпулювання цими знаковими формами, переплітається з розумінням, усвідомленням і рефлексією. В рамках кожного типу мисленнєвої діяльності, а

також при здійсненні будь-якого складного інтелектуального процесу (проблематизації, онтологізації, проектування, моделювання тощо) ця структура носить особливий, специфічний характер. З нашої точки зору, дана специфіка обумовлена рефлексією, яка накладає на вказаний процес свої особливі риси. Значимість рефлексії полягає, зокрема, в тому, що вона допомагає переосмислювати, переглядати, переоцінювати усталені принципи і положення тієї чи іншої інтелектуальної, мисленнєвої традиції. В контексті філософії пізнання це означає реалізацію потреби в збагаченні понятійного апарату внаслідок розширення, зокрема, уявлень про раціональність і включенням в когнітивні тексти поряд з трансцендентальним суб'єктом також емпіричного суб'єкта пізнання і мислення. Необов'язково видумувати, вишукувати нові терміни в поясненні того чи іншого положення або принципу; мова йде, скоріше, про визнання правомірності використання багатьох вже відомих понять в осмисленні таких суміжних філософських мисленнєвих традицій, як герменевтична, феноменологічна, екзистенціальна, філософсько-антропологічна, вчення про культуру і мову. Все більше в простір рефлексивної діяльності починають входити поняття «тексту», «смислу», «значення», «розуміння», «інтерпретації», а також «інтенціональності», «інтерсуб'єктивності», «комунікації», «життєвого світу» і життя в його «соціокультурному вимірі». (Мікешина, 2009, с. 179)

Перенесення уваги суб'єктів мисленнєвої діяльності до конкретного, реального життя як феномену соціальності і культури обумовлено, на відміну від середньовіччя, по-перше, необхідністю осягнення досвіду сприйняття реальності і виявлення безпосереднього, дорефлексивного знання, що стало передумовою розподілу на суб'єкт і об'єкт; по-друге, усвідомленням недостатності, неповноти абстракції «чистої» свідомості – логічної конструкції, яка в кінці кінців позбавляє людину, як суб'єкта пізнання, тих зв'язків, які поєднують її з реальним світом, конкретним життям. Введення поняття «життя» означає визнання значимості емпіричного суб'єкта як наділеного

життям (вітальністю) індивіда. Осмислення одиночно-всезагального в даному випадку постає як живе буття реальності, яка володіє темпоральністю, просторовою взаємопов'язаністю і цілісністю. Мисленнева рефлексія феномену «життя» передбачає розширення сфери раціонального, введення нових його типів і, відповідно, понять і засобів концептуалізації, а також принципів переходу ірраціонального в раціональне, породження нових форм ірраціонального, що здійснюється постійно в будь-якому пізнанні і повинно бути визнано закономірною процедурою в досягненні істинного знання. Розширення «сфери раціонального» означає зростання ірраціональної стихії в ситуаціях розриву між належним і сущим в сучасному світі, і разом з тим утвердження «співзвучності» людини і буття, можливість підведення їх взаємодії під загальні предикати інтелектуальної розміреності. Таке розуміння раціональності «виключає логіко-технологічну редукцію інтелекту до здатності мислити, не страждаючи, яка дійсно руйнується в сучасній цивілізації. Реабілітація раціональності в наш час – це не проблема інструменталізації людських сутнісних сил, але питання про трансформації світу в історичному бутті людини та її культури, про перетворення історії в «дзеркало» людських можливостей». (Кримський, 2000, с. 113)

Осмислення феномену «життя» в контексті сфери раціональності породжує своєрідну «філософію життя», в якій можна виокремити ряд основних принципів і тенденцій, через які мислення як процес демонструє свої когнітивні можливості, одночасно формуючи нову європейську традицію інтелектуальної діяльності та мислення. Уже А. Шопенгауер, досліджуючи «світ як волю і уявлення», вводить поняття «життя» у взаємозв'язку з поняттями «воля» і «час». Індивід як діяльний суб'єкт повинен осмислити і усвідомити: саме в обрисах життя набувають значень уявлення, бажання, прагнення волі; воля тотожна «волі до життя»; якщо є воля, то буде і життя. На цьому етапі розвитку філософського мислення А. Шопенгауер (1998) намагається довести, що «воля» – це внутрішній зміст, сутність світу, а

«життя», видимий світ, явище – лише «дзеркало волі». Він прагне розглядати життя саме по-філософськи, тобто у відношенні до його ідей; життю властиво виражати себе в індивідах – «тимчасових, які виступають у формі часу, явищах того, що саме в собі не знає часу, але приймає його форму, щоб об'єктивувати свою сутність. При цьому формою життя слугує тільки теперішнє, а майбутнє і минуле існує лише в поняттях, в контексті пізнання і мислення».

Для ірраціональної волі А. Шопенгауера світ є насамперед її виявленням, а пізнання – однією із функцій людського воління (прагнення). Особливістю цієї функції є те, що завдяки їй (волі) світ постає перед людським мисленням у вигляді уявлень як апріорної системи логічних структур. Логіка є, насамперед, лише зовнішнім проявом людської волі, яка за своєю природою ірраціональна (а зовсім не раціональна). Воля – сутність буття, уявлення – зовнішня форма проявів волі.

Для іншого представника «філософії життя» – Ф. Ніцше мислення повинно бути спрямоване на усвідомлення життя як дійсної природної, енергійної основи людини. Це глибинне розуміння Ф. Ніцше, (2003, с. 234) наділяє новим звучанням: життя як «воля до влади». Ця специфічна воля до акумуляції вітальної сили: саме тут – важіль всіх процесів життя в його вічних змінах. Все, що над ним, поза і після нього – це «порча», виродження, декаданс – в людях, думках, розумі, почуттях, мисленні, діях. Емоційна категоричність Ф. Ніцше, що призводить до нігілізму і зруйнування цінностей цілком може бути виправдана, адже можуть бути зрозумілими і виправданими прозріння і душевний біль людини, яка усвідомила «виродження» європейської культури, зруйнування єдності аполонійського і діонісійського начал, панування в якості «вищих» цінностей розсудковості, впорядкованості і регламентованості – фактично чужих творчому життю форм. Зазначимо, що в стратегіях мислення філософа «природність» життя як «основи» людини культури і соціуму, досліджується як феномен вічних змін і становлення, що розкриває свій зміст в поняттях «волі», «волі до життя», «цінності», «історії», «вічного повернення».

(Ніцше, 2003, с. 235) Фактично, в соціокультурних термінах, хоча і в ірраціональному контексті.

В рефлексіях ірраціонального концепту «антиінтелектуального інтуїтивізму» французький філософ А. Бергсон (1999, с. 194-206) звертається до категорії «життя» на перехресті кількох посилянь: по-перше, критичного ставленні до домінуючої в механістичному природознавстві ідеї «універсалізму причинно-наслідкових зв'язків», що насправді не вичерпує всього багатства відносин в світі; по-друге, визнання «самодостатніх дій», різних типів детермінізму, а також «різних планів досвіду»; по-третє, визнання різних сфер реальності і особливої «живої матерії», яку можна досягнути лише через вищі рівні інтуїтивного усвідомлення. Органічне бачення світу породжує найважливіший «образ», необхідну метафору – «життєвий порив», який виражає неухильну «потребу творчості» впливати своєю енергією на неорганізовану матерію. Цей вплив дозволяє організовувати нескінченну різноманітність предметності світу, різні лінії еволюції, розділяючись між видами, індивідами, не втрачаючи в силі, а збільшуючи свою інтенсивність. «Життєвий порив» приймає і реалізує себе в двох основних формах – «інстинкту» та «інтелекту», котрі слугують меті виживання організмів. Філософське мислення має об'єднати «окремі індивідуальні інтуїції», синтезувати «інтелектуальні та інтуїтивні, емоційні, етичні, естетичні, а також до-логічні знання та установки людини».

В цілому, розвиваючи уявлення про життя як «життєвий порив», А. Бергсон прагнув побачити можливості нової системи мислення для усвідомлення нової онтології реальності. Її освоєння можна було б здійснити не стільки засобами спеціальних наук, скільки філософією та виробленою нею культурою мислення. Тепер це нова філософія і нове мислення, яке охоплює більш широкий і багатий досвід, що включає в себе внутрішній духовний досвід людини, вимагає нових уявлень, нового бачення і розуміння світу.

В інтелектуальному просторі «філософії життя» своєрідну концепцію мисленнєвої діяльності демонструє В. Дільтей, (2000, с. 273-274) розробляючи методологію «наук про культуру», або «наук про дух». Він ставить перед собою завдання теоретично, по-філософськи обґрунтувати принципи історичного пізнання і в цілому конкретних наук про суспільство, культуру, виходячи з «внутрішнього досвіду» і фактів свідомості, поєднаних з ним. Його не задовольняє причинно-наслідкова модель пізнання, яка породжує світ наукових абстракцій, звідки виключена сама людина. Він прагне до розуміння «людини як цілого», в багатоманітності її сил і здібностей – вольової, бажаної, мислячої істоти. Така людина приймає в якості методу досвід, в якому кожна складова частина, кожний елемент абстрактного мислення співвідноситься з цілісністю людської природи, оскільки постає в історії соціуму і культури важливою умовою продуктивної діяльності зі створення відповідного образу дійсності. З позиції нового філософського мислення потрібно усвідомити, що найважливішими складовими нашої навколишньої дійсності та її пізнання постає, загалом, «жива єдність особистості, зовнішній світ, індивіди поза нами, їх життя в часі, їх взаємодія». (Дільтей, 2000, с. 273-274)

Разом з тим зазначимо, що розвиваючи «феноменологію метафізики» як способу мислення, В. Дільтей доводить, що метафізика як наука неможлива, оскільки вона виходить з пріоритету пізнавального осягнення світу і постулювання трансцендентної реальності. Тобто, вона виходить з того, що все підлягає єдиному логічному, закономірному порядку – як структура світу, так і структура мислення.

Для того, щоб повернути цілісну людину в «науки про дух», «науки про культуру», в пізнання і процес мислення потрібно звернутися до життя, даного у внутрішньому досвіді, як щось безпосереднє і цілісне. Для В. Дільтея (2000, с. 329) філософське мислення – це «рефлексія життя на себе», а емоційні переживання, безпосереднє відчуття життя, життєвий досвід, життєві відношення означають «внутрішні сприйняття нашої душі, безпосереднє

враження від фактів, що виникають в свідомості, і станів того, що є найбільш значимим для нас... Ця самозначимість внутрішнього досвіду – єдино надійний і непорушний фундамент». Саме на нього, як на істинне, котре не підлягає сумніву, і безсумнівне, повинно спиратися мислення. Адже пізнання зовнішнього світу завжди може бути неоднозначним, дискусійним, а судження про те, що лежить в основі явищ, як правило, носять ймовірний, гіпотетичний характер.

Керуючись головним принципом – пізнати життя з нього самого, В. Дільтей прагнув показати мислення і пізнання як процеси, іманентні життю. Він вважав, що «всередині» самого життя формуються об'єктивні структури і зв'язки, за допомогою яких здійснюється його саморефлексія. На цій основі вибудовується нова теорія знання (пізнання), яка враховує специфіку внутрішнього досвіду – переживання, емоційне сприйняття життя. Адже життєвий процес складається з внутрішньо пов'язаних одне з одним відчуттів, переживань як особливої дійсності, котра існує не в світі, а у внутрішньому спогляданні, в усвідомленні «самого себе». Кожне окреме переживання співвідноситься з «Я», у всьому духовному світі ми знаходимо особливий зв'язок, що виникає з життя, і поєднує емоції і переживання. Духовне життя виникає на ґрунті природного світу і постає вищим рівнем еволюції, передбачаючи взаємопов'язані переживання. Але завдяки переживанням ми вже переходимо зі світу природних феноменів в сферу духовності, і тим самим у сферу «наук про дух». Загалом, «знання про духовний світ складається зі взаємодії переживань, осмислення яких приводить до розуміння інших людей, історичного осягнення суб'єктів історії, з об'єктивного духу». (Мікешина, 2009, с. 191)

Необхідно враховувати, що способи осмислення і розуміння життя розрізняються залежно від типу і форм проявів життя. До першого належать форми мислення, зокрема поняття і судження, які звільнені від переживань, а розуміння спрямовано тільки на зміст мислення і воно не говорить про

глибинну основу та повноту «душевного життя». Другий тип прояву життя – вчинок, в якому потрібно розрізняти стан душевного життя, що знаходить вираз у звільненні від життєвих зв'язків, в яких укорінений цей стан. Існує також прояв життя як вияв переживання. Стосовно душевного життя воно може сказати більше, ніж інтроспекція. Саме на межі між знанням та дією відкриваються глибини життя, недосяжні спостереженню, аналізу, рефлексії і теорії. Мислення призводить до того, що різні типи проявів життя та їх своєрідне поєднання мають свій власний сенс, а «безпосереднім виразом осмислення життя стає індивідуальне життя, в якому представлено осмислене розуміння життя», – вважає В. Дільтей. (1988, с. 141-142)

Стурбований проблемою «непроникності» життя для пізнання і розуміння, В. Дільтей прагне розробити інші категорії, необхідні для нової методології. Через її мисленєву рефлексію визначається наше ставлення до життя через розуміння. Це категорії «значення», «цінності», «цілі», «розвитку» та «ідеалу», причому «значення», яке має безпосередній зв'язок з розумінням, – це всеохоплююча, загальна категорія, завдяки якій осмислюється і досягається життя як цілісність. Будь-який життєвий план як значення (знак) особливо роду – це вираз розуміння життя. В даній ситуації можна навіть провести аналогію з «конструюванням смислу» і значень слів та речень при «конструюванні значень» елементів життя в їх взаємозв'язку і взаємодії. Тут принциповим є важливий момент: прояви життя одночасно постають як репрезентація всезагального (універсального). Зокрема, історія виявляє себе як одна з форм прояву життя, як «об'єктивація життя» в часі. В свою чергу, організація життя у відповідності до відношень «часу і дії» – цілість (цілісність), яка «ніколи не завершується». (Дільтей, 1995, с. 135-139)

Виходячи з вищесказаного, можна стверджувати, що В. Дільтей, на відміну від своїх попередників («філософів життя»), з позицій нової парадигми мислення розглядає життя в якості життєздійснення під кутом зору історії культури і соціальної діяльності, виходячи при цьому з того, що вона первісна

щодо епістемологічних конструкцій. «Науки про дух» – це вираження життя, яке саме себе осмислює. В даному контексті була виявлена певна аналогія у відношенні між життям, самосвідомістю і мисленням: жива істота відрізняє себе від світу, але і включає в себе все необхідне з цього світу, адсорбує все потрібне з нього; так само і мислення робить все предметом своєї саморефлексії і самоаналізу. Тим самим усвідомлюючи (пізнаючи) в цьому себе. Відповідність життя і самого мислення не лише зберігається як метафізичний взаємозв'язок, згідно з Г. Гегелем, але приймає його в якості методологічного принципу, повертаючись до осмислення життя з теоретико-пізнавальною метою. Повинен бути такий тип мислення, в якому життя та історія сприймаються в принциповій єдності, а дійсність втрачає запроваджений метафізикою початковий розподіл на «дух» і «природу». Осмислюючи вказані проблеми, Г.-Г. Гадамер приходять до висновку про подальший взаємозв'язок між гегелівською «феноменологією духу» і гуссерлівською «трансцендентальною суб'єктивністю», що повернуло Е. Гуссерля від об'єктивності науки до «життєвого світу» і «категорії життя». (Мікешина, 2009, с. 193)

В свою чергу, в контексті своєї мисленнєвої позиції Е. Гуссерль стверджує, що природознавство як наука втрачає свою життєву значимість, оскільки зруйнувався смисловий фундамент «наук про природу», людського знання взагалі – «життєвий світ» як світ «суб'єктивно-відносного», в якому наявні наші цілі і прагнення, буденний досвід, соціокультурні реалії, не тотожні об'єктам природно-наукового аналізу. Введення поняття «життєвий світ» дозволило Е. Гуссерлю суттєво розширити сферу мисленнєво-пізнавальної діяльності суб'єкта. Він критикує філософію Нового часу (епохи Просвітництва) за те, що вона, загалом, ототожнила мислення з науковим пізнанням, тоді як мислення (в процесі пізнання) у всій його повноті включає «розум і нерозумне», «неусвідомлене і те, що споглядається», охоплює всю сферу суджень, різні форми вірувань. Прагнення звернутися до «точки зору

життя» призвело до вивчення і осягнення «життя свідомості», її окремих переживань, а також прихованих, імпліцитних інтенціональностей «свідомості як цілісності» у всій її смисловій буттєвій значимості. Але, наголосимо, що мова йшла вже не настільки про свідомість або суб'єктивність, скільки про вихід завдяки мисленню, за межі свідомості до універсальної діяльності – «діяльнісного життя». З точки зору Г.-Г. Гадамера (1988, с. 293-301), «життя» для Е. Гуссерля – це не тільки «просте життя» природної установки, але воно також «трансцендентально редукована суб'єктивність» як джерело всіх об'єктивацій, «рамочно» встановлюваних мисленням. Завдяки цьому «життєвий світ» і смислопокладання як основа всякого досвіду змінили уявлення про поняття наукової об'єктивності, яка постала в якості «окремого випадку».

Звертаючись до «діяльнісного життя», використовуючи для цього поняття «життя», Е. Гуссерль прагне подолати наївність і надуманість контрверзи (протистояння) ідеалізму і реалізму. Для цього він намагається показати внутрішню співмірність суб'єктивності та об'єктивності як «взаємозв'язку переживань», що свідчить про його прагнення осмислити їх прояви у відношенні до конкретності життя. (Гадамер, 1988, с. 288)

Значимою є оцінка мисленнєвої традиції, яку утверджують теоретики «філософії життя», зроблена представником неокласичної філософії Р. Аронем. Відповідно до його позицій, в роботах В. Дільтея «наявна критика історичного пізнання, відносність цього пізнання, історичний характер всіх цінностей, абсолютність становлення і відносність істини, а на початку і в кінці дослідження – філософія людини як історичної істоти». Саме в такому контексті Р. Арон (2000, с. 16-17) розглядає філософію життя В. Дільтея – як прагнення здійснити мисленнєвий синтез і подолати протистояння раціоналізму та емпіризму, споглядання і життя. Це можна здійснити лише при «чистому, інтегральному описуванні», яке «об'єктивно схоплює» пізнання як ціле і «знаходить розум, іманентний інтуїції». (Арон, 2000, с. 18) Отже,

стверджуються принципи та інтенції іншого типу мислення як способу пізнання, розуміння і освоєння дійсності. А разом з цим – нового соціокультурного та мисленнево-інтелектуального простору.

Важливим є те, що в даному контексті насамперед уточнюється співвідношення категорій «суб'єкт», «об'єкт» і «життя»: абстрактний суб'єкт повинен бути замінений «живим»; життя є суб'єкт, але разом з тим воно є цілісність, а тому, щоб описати «життя-суб'єкт» і процес пізнання, необхідно звернутися до «мисленнево-свідомого цілого», котре є предметом «наук про дух» (філософія, історія, теологія, культурологія, соціологія тощо). Такий науковий підхід в той же час властивий і для людської природи, оскільки він «являє собою повернення до первісної діяльності самого життя: переходячи від внутрішнього досвіду до його оприявлення, ми повертаємося від оприявлення до життя», – вважає Р. Арон. (2000, с. 45)

Діяльність (дія) «наук про дух» (про культуру) в пізнанні «життя» є процесом духовно-практичного освоєння світу, який характеризується вилученням сутнісних сил людини та їх опредметненням у вигляді олюдненої дійсності. В такому освоєнні дійсності і розкривається «людяність природи», тобто «олюднення» і «окультурення» природи. Тут на першому плані постає «не духовне відтворення, як це має місце в пізнавальному процесі, а духовне виробництво, котре функціонує як більш інтегральне (порівняно з відображувальною діяльністю), спрямоване на олюднення об'єктів мислення», – зазначає С. Кримський. (2000, с. 73) Відповідно в духовно-практичному освоєнні світу долається гносеологічний контраст, опозиція суб'єкта і об'єкта.

Таким чином, з позицій нової парадигми мислення ми можемо стверджувати, що на відміну від «наук про природу», які конструюють штучні системи і тому мають послідовний, «лінійний» характер, «науки про дух» через їх відкритість залежать одна від одної; тут ціле іманентне частинам, дослідження йде по колу від «частини» до «цілого», від «цілого» до «частини». Хоча подібна «кругова методологія» викликає певні питання і проблеми, проте

для «наук про дух» вона потрібна, оскільки передбачає «мисленнєву рефлексію людини над собою», яка супроводжує «прожите життя»; іншими словами, «науки про дух слугують виразом усвідомлюючого себе життя. Це означає, що вони зберігають свою специфіку і не лише особливості змісту, способу його передачі, але і «характерну позицію суб'єкта», як «життя-суб'єкта» в одночасному статусі «життя-об'єкта». (Арон, 2000, с. 50-51)

Розвиток нових стратегій мислення, що ініційовані «науками про дух» та репрезентовані некласичною філософією, виокремлює в якості однієї з найважливіших проблему – яким чином можна пізнати життя, яке не підлягає безпосередньому спогляданню, «схоплюванню»? Зрозуміти життя можна лише в послідовності його станів, з допомогою поняття «значення», оскільки між різними формами реальності – фізичної і психічної – існує «світ смислів», породжених інтелектом і духовною діяльністю. Категорія смислового значення дозволяє здійснити синтез цілі, цінності, установки життєвого досвіду, що необхідно для цілісного бачення реальності суб'єктом пізнання, мислителем, вченим, для їх споглядання, аналізу і ретроспекції; останнє здійснюється через активну мисленнєву діяльність.

Викликає інтерес мисленнєва традиція класичного екзистенціалізму, в якій проблема людського життя і його смислу є однією з найбільш фундаментальних. Для М. Гайдеггера (1993, с. 161-162) відповідь на питання – що являє собою дійсність, тобто життя, стає визначальною при розгляді проблеми в цілому. Видатний філософ, на відміну від попередників, прагне прояснити в людині феноменологічно визначені буттєві характеристики, побачити через процес осмислення буття таким, яким воно являє себе в повсякденності «тут-буття». Первісна даність «тут-буття» в тому, що воно «перебуває в світі». Життя і є така дійсність, яка перебуває в цьому світі, причому так, що воно «володіє» цим світом. Кожна людина володіє навколишнім світом як розкритим, «розгорнутим для неї». Життя та світ людини ніколи не бувають співмірними, життя «володіє» своїм світом.

Первісно світ даний як навколишній світ, а його речі – не об'єкти теоретичного осмислення і пізнання, а речі, з якими людина має практичні відносини. Існування життя визначається співіснуванням інших реальностей з тим же буттєвим характером (інші люди). В повсякденності людина «не належить» самій собі, а насамперед «надана собі самій». (Гайдеггер, 1993, с. 164)

Але, чи можна в контексті такого екзистенціального осмислення прийти до поняття «життя»? і як воно може бути визначене в своїй цілісності? Адже, загалом, життя ніколи не завершене, воно є проект, перед ним завжди залишається перспектива. Вихід з цієї ситуації М. Гайдеггер (1993, с. 171-172) бачить в подоланні розуміння життя як процесу, взаємозв'язку емоцій і переживань, який в тому чи іншому місці або новій ситуації переривається (або може перерватися). Існування конкретне, або «тут-буття», повинно бути зрозумілим як «буття часу», де «час – це не щось таке, що відбувається поза мною в світі, але те, що я є сам... Людське життя не проходить в часі, але воно є сам час». Саме час, який потрібно зрозуміти й осмислити як реальність самої людини, її життя, визначає цілісність життя і разом з тим визначає власне буття індивіда в кожний його момент, в кожній ситуації. Очевидно, що М. Гайдеггер запропонував свій – онтологічний – варіант категоріального осмислення життя і спосіб введення цього поняття в текст феноменологічного, а не спрощено-буденного, емпірично-інтуїтивного філософського міркування. Тим самим долається небажана «ірраціональність», а, в загальному, визначається «легітимним інший тип раціональності, явищ, зокрема, у феноменології в її абстракціях». (Мікешина, 2009, с. 198)

Вищезазначені міркування стосовно «життя» як вітальної енергії для нас важливі в якості показника зміни акцентів філософського мислення. Загалом, воно концептуалізує всі мисленнєві стратегії, характерні для епохи, для її найважливіших сфер – соціальної, культурної, духовної тощо. Внаслідок цього, цілком зрозумілим є дещо інше «споглядання життя», яке проводить Г. Зіммель. На його думку, «понятійне зображення життя» породжує логічні

труднощі, оскільки ми досягаємо того рівня, де перебуває «метафізичне коріння самої логіки». (Зіммель, 1996, с. 164) Укорінення обов'язку, відповідальності в житті створює «ідеальний ряд життя», в результаті чого над кожним буттям і співбуттям (діяльністю, подією) знаходиться ідеал, образ, до реалізації якого повинна прагнути людина в цьому житті. Таке розуміння обов'язку і відповідальності дозволяє подолати механістичне бачення життя «душі» (душевного життя), коли за відповідністю окремої дії правилам або нормам оцінюють індивіда загалом. Насправді ж, в кожній дії, поведінці людини «продуктивна» вона вся, а кожна мить, подія життя постає всім життям; не частина життя або «сума частин», а його цілісність. Вона містить в собі всі наслідки свого минулого і напружене очікування свого майбутнього, здійснює кожену дію і кожний вчинок.

Осмислення життя в його безперервному конфлікті з формою стало у Г. Зіммеля базовим для пояснення динаміки і розвитку культури як духовного феномену. Неможливо дати чітке понятійне визначення життя, оскільки логічною дією не виявляється, а навпаки, приховується його сутність. Ірраціональна енергія життя може бути частково «схоплена» в понятті лише тоді, коли воно набуває тих чи інших форм – правил і норм культури. Життя – безперервний процес (потік); воно швидко виходить за межі, визначені тією чи іншою формою; тобто вступає в конфлікт з культурою, наростання і вирішення його є шлях оновлення всієї культури. Життя з необхідністю структурується, воно «приречене» вічно втілювати себе в формах, виражати себе в культурі, а потім, вирішуючи конфлікт, «змінювати старі форми на нові». (Зіммель, 1996, с. 21-25) А разом з цим змінюються форми і способи його пізнання та осмислення.

Особливе значення для становлення нової культури мислення, зокрема філософського мислення, має взаємозв'язок «життя» і «культури» в «морфології культури» німецького філософа О. Шпенглера. Творчі, конструктивні, продуктивні зусилля життя в концепції О. Шпенглера постають

як історична формотворчість народів і культур, рівноцінних за рівнем зрілості. Мислитель репрезентує історію соціуму як життя «організму», його розвиток здійснюється в формах культури, кожна з яких проходить етапи від юності, через розквіт, занепад і смерть, до перетворення в цивілізацію. Тим самим О. Шпенглер намагається «розгорнути» морфологічну аналогію з історією окремої людини, тварини або рослини. Причому, перш за все як метафору, ніж власне, наукове, натуралістичне пояснення. (Шпенглер, 2000, с. 61-62)

Визначаючи життя як процес здійснення можливого, О. Шпенглер розуміє в цьому контексті як певну його спрямованість – його «долю». Ідея «долі» вимагає життєвого, а не наукового досвіду, передбачає внутрішню логіку, – логіку життя. Справжня, реальна історія як процес життя має «долю», але ніяких логічних законів. Поза долею непомітно, мовчки проходили всі розсудково, логічно побудовані системи світу, оскільки «вони не вміли доторкнутися до життя своїми абстракціями». Але не можна позбутися моменту долі в живому світовому процесі; життя, соціальне буття і залежність від долі – все поєднується в одне. Необхідність долі – це логіка часу. Для О. Шпенглера (2000, с. 186-187) «власне», «час», «доля» – синоніми. Все живе, життя володіє особливим часом і рухом; живе неподільне і незворотнє, воно ніколи не повторюється, а це і складає сутність долі.

Якщо О. Шпенглер розглядає життя як основу кожної культури, сама зміна культур визначається «ззовні» і суб'єктом історії стає окрема культура, то для іспанського філософа Х. Ортеги-і-Гассета категорія «життя» стала основою його «раціовіталізму» – концепції, в якій він прагнув переосмислити природу європейської раціональності, виявити і осмислити її нову форму. Тобто він репрезентує нову стратегію мислення, де діяльність розуму виступає як момент життєдіяльності в цілому, у співвідношенні її раціональних і спонтанних проявів. Для Х. Ортеги-і-Гассета розум постає як «інструмент» витлумачення і осмислення життя, який дає істину кожному в його індивідуальних ситуаціях, виявляючи сукупність смислів та ідей про навколишній світ. Життя – це спосіб

радикального буття, фундаментальне явище, котре передує науці і культурі, вбираючи в себе «все, що є»: від математичних рівнянь і філософських понять до будь-яких речей і подій, всесвіту і самого Бога. Потрібно усвідомити, що людина живе, пізнає, мислить тут і тепер; одночасно вона перебуває в парадоксальній реальності, де потрібно робити вибір, постійно щось вирішувати в такому бутті, якого ще немає. Людина постає як історичний індивід, котрий «розгортає» життєву творчість, а «життєвий розум» одержує історичну значимість на відміну від трансцендентного «чистого розуму» або «чистого мислення». (Ортега-і-Гассет, 1997, с. 244-248) Зазначимо, що «чисте мислення» виступає таким тоді, коли ми, – говорить М. Мамардашвілі (2002, с. 342), – маємо на увазі певний «чистий, спонтанний акт, який не має ніяких інших основ і причин, окрім самого себе».

Осмилюючи співвідношення культури і життя, Х. Ортега-і-Гассет показує, що воно має «подвійний імператив»: культура підкоряється як законам життя, так і законам духовності як принципам мислення. Культура не лише трансвітальна, але також підлягає і законам життя, вона виростає із життєвих джерел, коренів суб'єкта, постає спонтанністю, «суб'єктивністю». Культура «жива», поки одержує приплив енергії від людини, інакше вироджується в формальний ритуал. Вона не повинна прагнути замінити спонтанність життя «чистим розумом», оскільки культура абстрактного інтелекту і абстрактного мислення не може бути самодостатнім життям – це лише «острівець в морі первісної життєвості», на яку власне повинен спиратися «чистий розум». (Ортега-і-Гассет, 1997, с. 252) Отже, і мислення в процесі його діяльності.

Очевидно, що за терміном «життя» у контексті філософського мислення постає не стільки категорія або логічне поняття, скільки концепт, який містить певний феномен, що має глибокий соціокультурний, гуманітарний зміст. Як би не змінювались культурний контекст і теоретичні передумови осмислення і розробки цього поняття, саме воно, при всій багатозначності і невизначеності, дає можливість ввести у філософію уявлення про історичну людину. Ця людина

існує серед інших людей в єдності з оточуючим світом, дозволяє подолати абсолютизацію суб'єктно-об'єктного підходу, суттєво доповнити його «життєвим розумом», вийти до нових форм мисленнєвої діяльності.

Сформовані відносини в рефлексіях філософського мислення між пізнанням, розумінням і рефлексією породжують нові способи і методи мисленнєвої діяльності. Як результат, в коеволюції історично усталених (здебільшого – спрощених або редукованих) систем мисленнєвої діяльності виникають стійкі взаємозв'язки інтелектуальних процесів. (Щедровицький, 2007, с. 38) Вони виконують фіксовані набори функцій мисленнєвої діяльності в різних практиках і системах (в тому числі і філософських).

І розуміння, і рефлексія, як і будь-які інші окремі інтелектуальні процеси, співіснують і розгортаються всередині простору мисленнєвої діяльності. Мислення (в широкому смислі слова) задає принципи і способи їх самоорганізації, показує їх місце, призначення і роль у вказаному просторі. Більше того, самі по собі – окремо від мислення, котре виступає в даному контексті як спосіб і форма мисленнєвої організації, – ці процеси не можуть бути взагалі реалізовані. Їх буття поза мисленнєвою організацією передбачає іншу форму реалізації – в якості «нижчих психічних функцій» (Л. Виготський). Рефлексія в даному випадку існує як пам'ять, розуміння, як сприйняття. Тому лише мисленнева організація перетворює вказані функції у вищі – в інтелектуальні процеси, особливо, якщо це стосується проблеми життя. Дані моменти, незважаючи на складність їх раціонально-логічного осягнення, необхідні також для становлення і подальшого розширення культури мислення у всіх сферах пізнання. З метою виявлення особливостей мислення щодо життя і діяльності людини необхідно розглянути його в контексті освоєння нею світу соціального життя.

1.2. Мислення як соціальний конструкт діяльності сучасного суспільства

Однією з умов визначення соціальних основ мислення є необхідність розкриття специфіки соціогуманітарного знання, якому характерна велика кількість предметних галузей, поєднання з гуманітарними і соціетальними особливостями об'єктів дослідження. Зокрема, соціогуманітарне знання значно менш математизоване або «кодифіковане». В деяких сферах соціогуманітарного знання відсутні фундаментальні моделі, тому їх роль відіграють певні картини соціальної реальності. Важливо враховувати, що сам процес соціогуманітарного пізнання більш підлягає впливу зовнішніх (соціально-економічних, соціально-політичних і соціокультурних) факторів. Причому, такі фактори здійснюють вплив не лише на темпи протікання процесів в цих сферах, але і на зміст самого знання.

В даному контексті теоретичній свідомості загалом доступний лише один з аспектів соціогуманітарної реальності. Свого часу М. Вебер (1990, с. 597) зазначав: «...Теоретичні конструкції тільки сприяють пізнанню, але зовсім не дають пізнання реальностей». Соціально-гуманітарні науки – це лише засіб створення моделей соціальної реальності, моделей, які не претендують на істинність, а лише допомагають розкрити реальні соціальні процеси. Ці моделі – «ідеальні типи» або «утопії», яким «немає місця в навколишній дійсності». (Вебер, 1990, с. 597) В даній ситуації важливо пам'ятати про те, що ці ідеальні моделі мають реальні прообрази, які існують в соціальній дійсності. Закони, які описують зв'язки і відношення між цими ідеальними об'єктами або «ідеальними типами», носять всезагальний і необхідний характер. «Ідеальний тип – не «гіпотеза», він лише вказує, в якому напрямку повинно йти утворення гіпотез. Він і не відображає дійсність, а надає для цього конкретні засоби виразу». (Вебер, 1990, с. 389) Також не тотожний ідеальний тип і емпіричному об'єкту.

Зазначимо, що «ідеальний тип» постає необхідним елементом соціального пізнання. Зрештою, його значущість формується завдяки активній мисленнєвій діяльності, яка конструює разом з ідеальним типом бажану або потрібну модель соціального буття. Першим етапом конструювання ідеальної моделі є «історичний» або «генетичний» ідеальний тип, який можна віднести до темпоральних, історичних рамок соціального процесу. Цей ідеальний тип дозволяє розкрити об'єктивний зв'язок того чи іншого явища з такими соціальними процесами, які його породили. Подальший аналіз призводить до конструювання мисленням соціального («соціологічного») ідеального типу, не локалізованого ні в часі, ні в просторі. Цей тип – гранично абстрактний і віддалений від емпіричної соціальної реальності, він є засобом її дослідження («індивідуалізм», «гуманізм», «капіталізм», «цивілізація», «суспільство», «страта» тощо). (Нугаєв, 2007, с. 66)

В обох випадках – як у випадку історичного, так і у випадку соціального (соціологічного) ідеальних типів – соціальне узагальнення і типізація відбувається «шляхом одностороннього посилення однієї або кількох точок зору та поєднання великої кількості дифузно- і дискретно-існуючих одиничних явищ..., які відповідають тим односторонньо виокремленим точкам зору і складаються в ідеальний мисленнєвий образ». (Вебер, 1990, с. 390) Через те, ідеальний тип – це форма зв'язку соціуму та індивіда, це кантіанська форма впорядкування хаосу явищ на основі певного ціннісного критерію, на що зорієнтовано мислення.

Подальше розкриття сутності соціальної природи мислення доцільно розглянути як трактування поняття «закону» в контексті методології М. Вебера. Він вважав, що стандартне, однотипне розуміння закону в галузі соціогуманітарного знання неприпустиме. «Довгий час вважали, що в науках про культуру вирішальну ознаку потрібно шукати в «закономірній» повторюваності причинних зв'язків». (Нугаєв, 2007, с. 68) Насправді ж, ця теза дієва лише для неживої природи. Світ соціальних відносин, як галузь значимих

людських вчинків, осмислених соціальних дій вимагають радикально змінити дану точку зору. Вона полягає в тому, що соціальна дійсність являє для нас інтерес саме в її індивідуальній своєрідності. Визначити що для нас значиме можна не за рахунок емпіричного дослідження, а шляхом активної мисленнєвої діяльності, яка не підлягає жодному із законів.

Таким чином, в процесі пізнання соціальної реальності визначальна роль, безумовно, належить мисленню, яке, в свою чергу, не може існувати поза даною реальністю. Роль мислення полягає в розширенні можливості впевнено створювати конкретні явища соціокультурного життя. Всі створені мисленням ідеальні конструкти соціальності мають перехідний характер, оскільки постійно змінюється сама соціальна реальність. В її основі знаходяться певні цінності, які відображають «сутність епохи». Ця сутність також достатньо швидко змінюється при переході «від одного часу до іншого». (Оруджев, 2009)

В протистоянні між старими мисленнєвими стратегіями і новими така сама відмінність, як між старою епохою соціального життя і новою. В результаті цих відмінностей «здійснюється прогрес дослідження в науках про культуру (соціальної філософії – Н.І.). Його результат – це постійно діючий процес перетворення тих понять, через які ми намагаємося досягнути дійсність. Ось чому історія наук про соціальне життя – це постійне чергування прагнень впорядкувати факти шляхом розробки понять, розкласти одержані в результаті такого впорядкування картини світу шляхом розширення і зсуву наукового горизонту, і спроби утворити нові поняття на такій змінній основі». (Вебер, 1990, с. 407) Безумовно, процес утворення нових понять, як і нових ідеальних типів, для подальшого розвитку пізнання соціальності здійснюється шляхом активної діяльності мислення.

Таким чином, можна стверджувати що мислення завжди обумовлене соціальним контекстом. Взагалі, переважна частина соціально-економічних і політичних негараздів і проблем у сучасному світі в більшості випадків є наслідком реалізації хибних теоретичних установок стосовно розуміння ролі та

значення мислення у визначенні трендів життя людини і суспільства. Вказана проблема не знайшла належного висвітлення в соціальній філософії. При цьому свідомо або несвідомо, але завдяки усталеній традиції, залишеної від догматики економічного детермінізму, ігнорується соціальна природа мислення, а також відповідні соціальні умови, поза якими сучасне мислення не зможе існувати та ефективно функціонувати. З іншого боку, в мисленні представників філософської спільноти сьогодні існує цілий ряд переконань, народжених досягненнями техногенної цивілізації. Зокрема, це переваги інформації над знанням, особливо теоретичним, фінансового фактору над гуманітарним тощо.

Сказане свідчить про наявність гострої потреби у виробленні принципово нового філософського підходу до розгляду соціальної природи і сутності мислення. Соціально-філософський аналіз мислення необхідний також для розуміння обставин формування і зміцнення громадянського суспільства. (Парсонс, 1998, с. 228) Мова йде про те, що громадянське суспільство варто розглядати і характеризувати з врахуванням аналізу можливостей і здатностей формування відносно незалежними соціальними суб'єктами природної системи прав і обов'язків. Це забезпечує реалізацію ними своїх потреб, що постійно змінюються, за допомогою інструментів взаємного визнання результатів своєї суспільно-корисної діяльності. Вихідними характеристиками громадянського суспільства повинна вважатися наявність самостійних суб'єктів, які володіють здатністю мислити. Саме завдяки мисленню вони об'єднані використанням здатності (інструментарієм) фіксації своїх прав і обов'язків при взаємодії один з одним. Мова йде про таке об'єднання, яке передбачає можливість структурування індивідом універсальної системи прав і обов'язків, а також інструментів і форм координації своєї соціально-культурної діяльності. Найважливішою умовою і показником такої взаємодії є мисленнева діяльність, яка супроводжувала історико-політичний і культурний процес формування державної влади. (Парсонс, 1998, с. 228 – 229)

Дане положення стане зрозумілим, якщо усвідомити, що соціальна необхідність мислення була покликана потребою формування суспільних відносин між всезростаючою кількістю незалежних і вільних соціальних індивідів, які характеризують кожен нову історичну епоху розвитку людства. Мова йде про зв'язок часу (епохи) з мисленням індивіда. А це означає, насамперед, про взаємозв'язок теперішнього з минулим. «В нерозривному зв'язку сучасного і оцінці минулого, – вказує Е. Трельч, – а не в питанні про масштаби ізольованого, чисто споглядального і абсолютно оціночного ставлення до подій минулого, полягає справжня проблема. Проблема масштабу найтісніше пов'язана з цим відродженням і означає нове бачення сучасного, виходячи з минулого, нове бачення минулого, виходячи з теперішнього. Сьогодні вирішення проблеми вже не може бути досягнуте за допомогою простих, загалом, лише уявних догматизацій одного або кількох моментів минулого, воно повинно виходити з конкретного історичного дослідження і пізнання. І значення формальної філософії історії або історичної логіки полягає в тому, щоб, виходячи з логічного розуміння емпірично-логічного дослідження, знайти вирішальний пункт історичного мислення і бачення, який може призвести до загальних логічних основ даної проблеми». (Трельч, 1994, с. 105-106) Нагадаємо, що філософія історії є чимось іншим, як розгортанням софійної філософії в часі. В такому контексті мова може йти про соціальне мислення кожної конкретної історичної епохи.

Біля витоків такого підходу стояв видатний німецький філософ Г.В.Ф. Гегель, який розумів мислення людини як дух, її духовну сутність, і писав:

«Оскільки ми маємо справу лише з ідеєю духу і розглядаємо всесвітню історію всього лише як його прояв, ми, споглядаючи минуле, яким би великим воно не було, маємо справу лише з теперішнім, тому що філософія, яка займається істинним, має справу з тим, що вічно наявне. Все, що було в минулому, для нас не втрачено, оскільки ідея виявляється наявною, дух

безсмертний, тобто він не перестав існувати і його вже немає, але по суті справи існує тепер. Таким чином, вже це означає, що наявна форма духу містить в собі всі попередні ступені. Правда, ці ступені розвивались одна за другою як самостійні; але дух завжди був в собі тим, чим він є, відмінність полягає лише в розвитку цього суцього в собі... Ті моменти, які дух, скоріше всього, залишив позаду себе, він містить в собі і в своїй справжній глибині».
(Г.В.Ф. Гегель, 2000, с. 125)

Іншими словами, процес історичного розвитку суспільства супроводжується розвитком мислення, діяльність якого в результаті утворює соціальну дійсність в її різних аспектах – політичному, економічному, культурному.

Зазначимо, що соціальне буття в його минулому і теперішньому можна сприймати і розуміти через досвід. В кожному конкретному випадку, в кожному виді суспільної діяльності досвід розуміється як соціальне надбання. Безумовно, досвід – ще не потік відчуттів, інакше б він завжди був би тільки безпосереднім переживанням того, що переживається. В дійсності навіть безпосередній учасник соціальних історичних, культурних та інших подій включає в свій досвід мисленнєву (логічну) установку, яка була ним сформульована не під впливом досвіду, а його аналізу. Тому думка, мисленнєва оцінка є не спотворенням досвіду, а «інтелектуальним конструюванням досвіду відповідно до вимог часу, рівня розвитку мислення, розуміння».
(Оруджев, 2009, с. 45)

Критикуючи розуміння досвіду лише як потік почуттів людини, відомий англійський філософ М. Оукшот вказує, що соціальна історія – це форма думки, це процес мислення, в якому світ досвіду організується в єдину систему подій минулого. Соціум, соціальна реальність – це не просто світ, а світ проектів, моделей, ідей. Тобто не лише світ об'єктивних подій, який філософ, вчений робить об'єктом дослідження. Це – «світ ідей дослідника». (Коллінгвуд, 1980, с. 147) І тому зростання соціального пізнання, таким чином, здійснюється

не через приєднання нових фактів до вже відомих, а через перетворення старих ідей в нові. «Процес соціального мислення, яке здійснюється в історії, ніколи не являє собою процесу включення, це завжди процес, в якому даний світ трансформується в світ більший, ніж даний світ», – зазначає Р.Дж. Коллінгвуд. (1980, с. 147-148)

Таким чином, соціальне є інтегральною частиною досвіду, а це означає – що він ширший, ніж соціальне сприйняття і знання. Найбільш універсальним «накопичувальним» фактором соціального розвитку людини є мислення, а з врахуванням відповідних соціально-історичних епох – спосіб мислення, який змінюється від епохи до епохи в залежності від ролі тих загальних логіко-філософських категорій; вони немовби виражають нагромаджений мисленнєвий досвід людства, що відображає зміст епохи. В найбільш «абстрактній, узагальненій формі досвід фокусується як спосіб мислення епохи, тому що являє собою найбільш загальну форму накопичення минулого, історії, включаючи не лише виробничу, релігійну та інші види діяльності людини. Він є абстрактною формою накопичення різної життєдіяльності людини, яка освоює світ, включаючи навіть психологічні, пізнавальні і поведінкові здібності та знання людини». (Оруджев, 2009, с. 47) Безумовно, цією життєдіяльністю є життя соціальне, в якому здійснюються, окрім всього, стратегії мислення людини.

В даній ситуації необхідно зауважити, що головним аспектом історичного часу, оскільки він пов'язаний із соціальними силами, є взаємодія людини з часом в процесі її розвитку, зростання впливу людини на сам час, що приводить до залежності часу від соціальної життєдіяльності людини. «Відрізки» історичного часу, тобто певні конкретні історичні епохи, як правило, різномірні і впливають на долю не окремих людей, а всього людства, суспільства загалом. В результаті «накопичення минулого» призвело до виникнення такої соціальної сили, як історичний час, яким можна оволодіти шляхом його осмислення. Через це виникає розуміння того, що не лише людина залежить від зміни соціальності

в історії і тому повинна до неї пристосовуватися, але й, навпаки, сама соціальність (історична епоха) створюється людьми. (Оруджев, 2009, с. 51) Отже, процес соціального творення відбувається шляхом мисленнєвого конструювання та інтелектуальної діяльності. З позицій вищесказаного, ми розуміємо стратегії мислення як феномен синергії енергій мислення, що в динаміці соціально-історичних змін та освоєнні світу людиною накопичують соціальний досвід, який відображається в змісті епохи в її абстрактній, узагальненій формі (Н. Іванова, 2015).

Важливим є те, що в процесі історичного розвитку мислення відбувається наростання (накопичення) соціальних сил у формі різних факторів минулого, які домінують в різні історичні епохи. Чим більш пізньою є історична епоха, тим більше соціальних сил, освоєних мисленням людини. Без цього мислення не може бути ні історичним, ні соціальним за своєю сутністю. І чим більше індивідів оволодіває соціальними та політичними здатностями, освоєними шляхом їх осмислення, тим історично і культурно більш високою є досягнутий рівень соціальності та цивілізованості мислення.

Історія свідчить, що соціальний досвід зберігає і накопичує діяльність людини, з якої починається процес мислення. Соціальний досвід, як і соціальна діяльність, являє собою єдність суб'єктивного та об'єктивного. В соціальній діяльності людини її досвід лише проявляється, а зберігається і накопичується головним чином у формі суб'єктивного знання, незалежно від того, чи йде мова про індивідуальний або колективний досвід людини. Але і в першому, і в другому випадку «необхідними елементами досвіду виступають логічні зв'язки, які співпадають за своєю структурою з відповідними стратегіями мислення». (Оруджев, 2009, с. 94)

Соціальний досвід, таким чином – це знання, за яким стоїть і сукупність дій, і сукупність логічних зв'язків, на основі яких формується мислення. І чим більше сукупних дій, тим більший соціальний досвід. А чим більша сукупність логічних структур зв'язку, тим вищий рівень мислення. Якщо конкретизувати,

то соціальний досвід – це знання, пов'язане із сукупністю дій, в той час як мислення – це знання, пов'язане із освоєнням і збереженням сукупності логічних структур та зв'язків.

В соціальній історії досвід «звільняє» людину від зовнішньої матеріальної залежності. Але найбільш важливою властивістю досвіду є те, що він значною мірою впливає на формування способу мислення – як епохи, так і конкретного суспільства. Механізм формування логічних зв'язків – предмет психологічного аналізу. Більшість дослідників, зокрема психологів, схиляється до думки, що інтелект, мислення формується під впливом соціальної діяльності людини. Логічні ж зв'язки утворюються в результаті відтворення в діях людини над об'єктами соціальності необхідних зв'язків дійсності. Так, відомий психолог і філософ Ж. Піаже (1969, с. 192) починає виклад процесу формування мислення із сенсомоторного інтелекту, який «асимілює об'єкти в схемах дії». Інтуїція являє собою вже «здійснену в мисленні дію», яка також все ще є «схемою дії».

Можна сказати, що загальний смисл подібних психологічних досліджень полягає в аналізі опосередковуючих ланок між «соціальними, політичними, економічними діями і мисленнєвими процесами». (Піаже, 1969, с. 174) При цьому велике значення має спілкування індивіда з іншими людьми в суспільстві, що робить необхідною координацію поведінки. «Адже, по суті, саме постійний обмін думками з іншими людьми дозволяє нам децентрувати себе і забезпечити можливість внутрішньо координувати відносини, які виникають з різних точок зору. Зокрема, без кооперації було б надзвичайно важко зберігати постійний смисл понять і чіткість їх визначення. Тому сама зворотність мислення тісно пов'язана зі збереженням колективу, поза яким індивідуальне мислення володіє значно меншою мобільністю». (Піаже, 1969, с. 219) Отже, подібно до того, як без мови неможливе спілкування, так само й індивідуальне мислення не виникає і не формується поза системою суспільних відносин.

Важливе значення має те, що основою і джерелом логічних зв'язків, якими оперує мислення, є суспільна практика. Пряме співставлення законів логічного мислення з внутрішніми зв'язками соціальної реальності, хоча і необхідне, але недостатнє. Психологічний механізм формування логічних структур мислення виступає як механізм їх поєднання саме із соціальним досвідом, чуттєвою діяльністю, а через неї із соціальною реальністю, світом в цілому. Зовнішній світ і соціальна реальність є лише джерелом інформації про об'єктивні зв'язки зовнішнього світу, насамперед соціального, які мисленню ще потрібно опрацювати і переробити у «відповідні логічні зв'язки, які сформуують структуру майбутньої соціально-практичної діяльності людини». (Оруджев, 2009, с. 96)

Якщо подивитись на генезу формування мислення в суспільстві, то в умовах первісного ладу «вузькість» практично-виробничої сфери обумовлює наявність «безпосередніх логічних зв'язків в мисленні, які розрізнені і відокремлені». (Тейлор, 1989) В процесі подальшого прогресу суспільно-виробничої діяльності буденне (звичайне) мислення стає логічно оформленим і зафіксованим в слові. Тому можна стверджувати, що Логос постає як єдність слова і мислення. Для буденного мислення достатньо повсякденного досвіду, але для емпіричного пізнання і мислення, пов'язаного з точним знанням і чіткими кількісними пропорціями, необхідний соціальний експеримент. Він остаточно утвердився в епоху Нового часу, демонструючи собою «нову соціальну структуру». Рівень розвитку соціальної практики на цей період являє собою синтез виробничих сил і науки. Отже, без наукового мислення сучасний соціальний досвід, суспільна практика неможлива». (Оруджев, 2009, с. 98)

В даному контексті потрібно виявити співвідношення матеріально-економічної, суспільної практики і мислення людей. Мова йде про одну з основних тез марксизму про залежність розвитку суспільної свідомості, в тому числі і мислення, від рівня розвитку виробничих сил суспільства. Саме вони є визначальною основою для розвитку науки, мистецтва, права тощо. Однак, як

показує розвиток соціальної історії, сама суспільна практика керується знанням, мисленням, інтелектом. Достатньо згадати концепцію «парадигми» Т. Куна (2009), в контексті якої саме наука змінює всі сфери життя, адже «розвиток наукового мислення є умовою створення нових технологій, які змінюють соціум».

Мова йде не лише про наукове мислення, а мислення взагалі, яке є визначальним для кожної епохи. Спосіб мислення більш пізньої епохи відрізняється від попередньої епохи тим, що включає в себе більшу кількість загальних логічних понять. Підкреслимо, що ні виробничі сили, ні технології, ні гроші, ні етика, ні освіта, ні наука тощо неможливі без мови, досвіду і способу мислення, властивого для епохи, в той час, як і мова, і досвід, і спосіб мислення мають місце і функціонують в будь-якій сфері суспільного життя і можуть діяти в системі «стабілізуючих факторів минулого – поза виробництвом, наукою, грошовими та моральними відносинами», – зазначає З. Оруджев. (2009, с. 100)

Необхідно враховувати зміну факторів суспільного життя, які визначають епоху і властивий для неї спосіб мислення. Так, роль економіки виросла в епоху капіталізму, який визначив нові смисли життя і діяльності. Звідси, виникає враження, начебто економіка відіграє вирішальну роль у всіх сферах суспільного життя, точніше, визначає їх розвиток. Особливо роль економіки видається такою сьогодні, коли більша частина світу перебуває в економічній залежності від його незначної частини. Однак історичний досвід показує: коли держава або людина підвищує свій матеріальний рівень, то економічний фактор перестає відігравати роль головної і визначальної ролі життя.

Саме на цей момент вказує український вчений А. Гальчинський (2013) в своїй концепції «нооекономіки», сутність якої полягає в переході людства до ноосферного виміру буття. Дана концепція виходить з теорії ноосфери, створеної українським вченим В. Вернадським. З його точки зору, біосфера в своїх геологічних перетвореннях «неминуче перейде так чи інакше, рано чи

пізно в ноосферу. Мова йде про те, що в історії народів, які її населяють, відбудуться події, необхідні для цього процесу, а не такі, що цьому процесу суперечать». (Вернадський, 2004, с. 277)

Ґрунтуючись на цих узагальненнях, В. Вернадський розглядав утвердження людства у його цілісності як переломний процес у циклічному розвитку планети, початок нової епохи життя людства, його історії. Лише досягнувши відповідного соціального стану розвитку, людство (світове суспільство) у своєму цілісному вимірі набуває спроможності стати реальним суб'єктом утвердження ноосфери. «Створення ноосфери з біосфери, – писав В. Вернадський, (2004, с. 277), – ...вимагає виявлення людства як єдиного цілого. Йдеться про неодмінну передумову цього процесу».

Ми бачимо, що у цих визначеннях увага акцентується на експансії свідомого, розумного фактору у формуванні (на основі природних перетворень) єдиної (цілісної) мислячої оболонки Землі, що реалізує себе як замкнута система за принципами саморозвитку. А. Гальчинський зазначає, що «людство у своїй глобально-соціальной цілісності постає як основа цієї оболонки, як носій планетарного (спільного для всіх народів і цивілізацій) Розуму... Планети. Воно ідентифікується як планетарна павутина Розуму, мережевий простір глобального інтелекту. Важливо усвідомлювати, що об'єднане людство у своїй цілісності – це продукт природного самовдосконалення людини, її соціалізації, піднесення свідомості людини на якісно новий щабель еволюції, вихід людини у майбутнє, реальний крок саме в цьому напрямі». (А. Гальчинський, 2013, с. 240-241)

Мова йде про визначеність людства як соціального феномену, як живого організму, якому властиві: функція спільного сприйняття, осмислення і пізнання внутрішніх та зовнішніх впливів; здатність до колективного реагування на відповідні впливи; спроможність самоосмислення і самонавчання; схильність відповідальності за збереження власних цінностей, які обумовлені цінностями суспільними.

Особливо важливою у цьому феномені є наявність зворотних зв'язків, на основі яких реалізується мисленнєва, рефлексивна спроможність людства, його інтелектуальний потенціал. Рефлексивність в даній ситуації розуміється як індикатор самозбереження та життєстійкості людства, як набута в процесі еволюційного розвитку, здатність до самоідентифікації, до усвідомлення своєї системної totoжності, осмислення власних дій. Саме в цьому смислі видатний філософ і теолог Т. де Шарден розглядає людство у його цілісності як саморефлексивний, тобто мислячий, феномен. Як вказує французький філософ, мова йде про «колективний потік рефлексії», «рефлексивність, що охоплює все людство», про «людство як живий організм зі своїми центрами сприйняття, своєю пам'яттю». Врешті-решт, людська історія постає як поетапна еволюція від нижчої (індивідуальної) до вищої (соціальної або соціалізованої) форми мислення, як проникнення мислення у сферу нових вимірів і, відповідно, «виникнення Універсуму, цілком оновленого, завдяки простим перетворенням його внутрішньої сили». (Тейяр де Шарден, 1987, с. 295-296)

Все сказане свідчить про перехід людства до нової, ноосферної епохи розвитку. В ній економічні детермінанти не будуть відігравати такої значущої ролі, як сьогодні. З огляду на це можна виокремити ноосферний, тобто мисленнєвий простір людства як планетарного суб'єкта, його функціональні межі. Вони визначаються, з одного боку, масштабами консенсусу, з іншого – параметрами глобальної рівноваги, яка формується на засадах такої спільності. Системна адекватність цього простору «реалізується на основі відповідної конфігурації інформаційно-комунікативних зв'язків між численними змінними величинами людства». (Гальчинський, 2013, с. 241) Визначальною властивістю людства як живого організму є безперервне прагнення до самовдосконалення відповідних внутрішньо-системних зв'язків, які формуються на засадах розвитку соціуму і культури мислення.

В результаті подальшого розвитку матеріального добробуту (який постійно зростає), економічний фактор перестане бути об'єктом перебільшеної

оцінки його значення в історії і в житті людини, як це було в свій час з оцінкою ролі держави і особливо військової сили. Те ж саме можна сказати про релігію, релігійну віру та релігійну мораль, які в Середні віки домінували в житті суспільства. Аскетизм, слухняність, працелюбність, правила сумирного життя, встановлені релігією, стали перетворюватися у визначальний фактор суспільного життя. Щоправда, війни, причому релігійні, як і раніше, займали велике місце в житті суспільства. Стосовно моралі, то вона за своїм статусом є одним із основних «стабілізуючих» факторів минулого, а за своєю «універсальністю ближче всього стоїть до мови, соціального досвіду і мислення». (Оруджев, 2009, с. 100-101)

Зазначимо, що сьогодні роль мислення в суспільному житті стала значно помітнішою. Не випадково Е. Тоффлер (1999, с. 33-34) в якості «домінуючого фактору в системі влади сучасної епохи виокремлює знання, відтіснивши традиційну силу на другий план». Знання формує спосіб мислення, і від цього залежить, який фактор суспільного життя має переважне значення в даний час, в дану епоху. Важливо підкреслити, що спосіб мислення в різні епохи не носив довільного характеру. Головні поняття в способі мислення визначала суспільна практика, суспільна діяльність, суспільна поведінка. В свою чергу вони визначалися минулим розвитком мислення суспільства. Цей «накопичувальний» характер мислення обумовлював його цілераціональний, а не довільний, характер – те, що робило його таким, а не іншим. Значущим в даному випадку є положення А. Шопенгауера. (1992, с. 97) «Вища цінність знання, – писав філософ, – абстрактного пізнання, полягає в тому, що його можна передавати іншим і, закріпивши, зберігати: лише завдяки цьому воно стає таким неоціненно важливим для практики», тобто і для суспільної практики.

Важливо підкреслити: щоб знання в його різних модифікаціях могло бути передано іншим, його «потрібно спочатку закріпити в поняттях». (Шопенгауер, 1992, с. 97) Адже вони не руйнуються, і головне – не залежать від обставин

безпосередньо. Разом з тим, хоча і опосередковано, але вони залежать від суспільного досвіду і суспільної діяльності. За допомогою слова і понять соціальний досвід може стати здобутком тих людей, які безпосередньо не зустрічаються з явищами і подіями, до яких соціальний досвід має безпосереднє відношення. В цій ситуації ми можемо говорити про мисленнєву діяльність (діяльність мислення).

Принциповою особливістю способу мислення в кожен нову епоху є те, що воно спирається на певну нову структуру мислення, елементами якої є загальні поняття, що виступають логічними категоріями. Їх формування відбувається в певному соціокультурному та інтелектуальному середовищі. Тут потрібно вказати на історичну заслугу І. Канта, котрий відкрив важливу особливість логічних категорій, що концептуалізують процес мислення. Відповідно до його точки зору, поняття і категорії мислення не виводяться логічно з будь-яких інших понять, а є «апріорними», тобто даними «до досвіду». (Кант, 2006) І людині залишається тільки застосовувати ці апріорні поняття до даних досвіду, щоб, опрацювавши з їхньою допомогою ці дані, одержати відповідний пізнавальний і, в кінцевому рахунку, соціальний результат. В свою чергу, ці логічні поняття формуються від епохи до епохи історично, в процесі взаємодії соціального досвіду, суспільної практики і самого мислення, пізнання. Апріорні категорії людського мислення – це «накопичене минуле», минулий соціальний і культурний досвід, а мислення, завдяки такій його особливості, є найважливішим «накопичувальним фактором» минулого соціального, культурного, пізнавального, зрештою, «духовного досвіду». (Оруджев, 2009, с. 101) Вказана особливість мислення і дозволяє нам чітко поділяти історичний час на соціальні епохи, які визначаються саме наявністю даного способу мислення – релігійного, філософського, морально-етичного, економічного. Тобто мислення соціального.

Якщо говорити про сучасну епоху, то відомий філософ і публіцист Й. Хейзінга (1992) відзначав її наступну особливість: «Для багатьох

сьогоднішніх мислителів ключ до вирішення проблем культури лежить у вирішенні проблем соціально-економічних. В цьому переконані не тільки чистокровні марксистки. Економічне мислення здійснило такий сильний вплив на нашу епоху, що, навіть не поділяючи марксистських постулатів, багато хто визнає як аксіому: духовні недоліки сучасного суспільства укорінені в його соціально-економічній недосконалості. Ця переконаність часто ґрунтується на уявленні, що повсякденні зміни і потрясіння в соціально-економічній сфері є доказом того, що ми живемо в епоху фундаментальної структурної трансформації суспільства, в *Zeitalter des Umbaus* (вік перебудови), як без сумніву заявляє Карл Мангейм. І дійсно, ознаки таких перемін достатньо вражають. Сьогодні, після століть порівняно стабільних відносин, поступово приходить в занепад все те, що раніше видавалося міцним і усталеним в сфері виробництва, товарообміну, фонду цінностей, праці і державної влади. Видається, що починають розхитуватися в своїх основах самі принципи приватної власності і вільного підприємництва. Людство йде назустріч новому стану з іншим, новим облаштуванням суспільного життя – такий робиться висновок». (Хейзінга, 1992, с. 358-359)

З точки зору Й. Хейзінги, людство може піти іншим шляхом, і тут допоможе духовне очищення в результаті переструктурування соціуму і формування нової системи і способу мислення. «Не від втручання регламентуючої влади потрібно шукати порятунку. Основи культури мають особливу природу, їх не можуть засновувати або підтримувати колективні суб'єкти як такі: чи то народи, держави, церкви, школи, партії або асоціації. Для цього необхідне внутрішнє очищення, очищення самого індивіда. Повинен змінитися сам духовний *habitas* (стан) людини». (Хейзінга, 1992, с. 361-362) Разом з тим, досягнення такого стану можливе в результаті осмислення епохи і перспектив власного розвитку в соціумі.

Отже, не від економічного фактору залежить перехід до кращого стану суспільства, а від нових принципів, які повинні утвердитися в суспільстві.

Безумовно, людина і все суспільство не може обійтися без засобів матеріального існування, але людина не може обійтися і без мислення, без якого не може відбутися жодна виробнича або соціальна дія. Не говорячи вже про мову, пізнання, соціальний досвід. Зауважимо, що виробничі сили (економічна складова суспільства), рівень яких начебто «визначає» рівень розвитку суспільства, характеризуються зовнішньою предметністю, яка поза людиною не відрізняється від предметів природи за своїм матеріалом, а лише за формою, структурою, конструкцією. Це – не безпосередній продукт природи, а продукт, опосередкований соціальною діяльністю людини, який слугує для людини засобом зворотнього впливу на природу. Це – продукт, зовнішній у відношенні до людини, тому не виступає безпосередньою силою людини. Так, колоністи Північної Америки «не захопили» з собою заводів, фабрик, а лише свій соціальний досвід і спосіб мислення. Але за короткий термін вони наздогнали і перегнали Європу в сфері промислового виробництва, оскільки вміння, соціальний досвід і знання, а також мислення, причому мислення продуктивне, були завжди при них, і їх можна було використовувати для себе в нових умовах. Зрозуміло, що не рівень виробничих сил детермінував цей швидкий прогрес в економіці і політиці, оскільки створена громадянами США федерація перевершила європейські досягнення в сфері соціально-інституціонального будівництва. (Оруджев, 2009, с. 105)

Необхідно наголосити, що в сучасній Україні за весь час незалежності так і не прийнята національна стратегія сталого розвитку, чого не можна сказати про країни ЄС та деякі пострадянські держави, для яких дана стратегія є базовою та визначальною щодо їх державної політики. В зв'язку з цим, незважаючи на створення при Президенті України ще в 1992 році Національного інституту стратегічних досліджень, багаторазові спроби на законодавчому рівні затвердити Концепцію сталого розвитку, визначити національні стратегічні пріоритети, Україна залишається осторонь творення тих важливих соціально-економічних процесів, які б визначали високу якість

життя громадян, стан довкілля та екологічної безпеки, охорони здоров'я, освіти, дотримання справедливості тощо. Разом з тим, зазначимо, що ми не погоджуємося з терміном «сталий» розвиток, вважаючи, що розвиток передбачає динаміку, спрямованість енергії творення на певний результат. В даному випадку доречніше було б говорити про «зрівноважений, «збалансований» розвиток.

Без сумніву, кожна історична епоха – це певний соціальний, культурний, економічний конструкт, породжений певним способом мислення і, в свою чергу, визначений ним. Так, утвердження християнства, яке породило християнську цивілізацію, являло собою новий спосіб мислення, а разом з ним – нове розуміння суспільства і місця в ньому людини. Саме новий спосіб мислення створив християнську епоху, а не Римська імперія, яка століттями боролася проти нової віри, нової моралі, нової системи цінностей. І перемогло нове мислення старий (греко-римський, язичницький) порядок не матеріальною зброєю, а Словом. Хоча в подальшому, в епоху бурхливого розвитку науково-технічної революції, в Західному світі утвердилася думка, що світ ідеальний, світ думки і мислення є лише «блідим» відображенням матеріальних процесів. На це звертає увагу К. Юнг, який пише: «Мислення в нас не володіє належною реальністю, ми ставимося до неї так, як би вона була небуттям (nothingness). Навіть якщо мислення саме по собі істинне, ми вважаємо, що воно існує тільки завдяки певним фактам, котрі, як зазвичай говорять, воно виражає у вигляді формулювання. Ми можемо створити найбільш вражаючий факт, подібно атомній бомбі, за допомогою цієї вічно мінливої фантасмагорії, по суті, неіснуючих думок, однак нам здається повним абсурдом, що коли-небудь можна встановити реальність самого мислення». (К. Юнг, 1997, с. 506)

Характерно, що взаємозв'язок мислення і соціальної історії відслідковується у всі історичні епохи. Неповторність історії має місце тому, що немає однозначної залежності соціального процесу від одного тільки економічного фактору або релігійної моралі, тієї чи іншої марксистської

ідеології тощо. Важливо, що М. Вебер (1990) в якості самостійного соціально-історичного фактору розглядає не економічний фактор, а, навпаки, мислення, яке управляє економічним фактором як формою своєї зовнішньої соціальної реалізації. «І якщо ми, – пише вчений, – умовно застосовуємо тут поняття «дух» (сучасного) *капіталізму* для визначення того ладу мислення, для якого характерне систематичне і раціональне прагнення до законного прибутку *в рамках своєї професії...*, то ми обґрунтовуємо це тим історичним спостереженням, що подібний лад мислення знайшов в капіталістичному підприємстві свою найбільш адекватну форму, а капіталістичне підприємство, в свою чергу, знайшло в ньому найбільш адекватну, рухливу духовну силу». (Вебер, 1990, с. 85)

Однак ця форма і цей дух можуть існувати роздільно. Носіями цього типу мислення, яке М. Вебер визначає як «дух капіталізму», були на початку нового часу не тільки і не стільки капіталістичні підприємці з представників крупних торговців, скільки «середні верстви ремісників», які набирали все більшу силу. Отже, визначальна роль в становленні капіталістичного суспільства відводиться способу, або «ладу мислення», яке одержало назву «духу капіталізму». (Вебер, 1990, с. 85-86)

Дещо інша аргументація належить англійському історику, соціологу і філософу А. Тойнбі, який розглядає процес суспільного розвитку в контексті прогресу цивілізацій. Вчений виступає проти абсолютизації економізму і матеріалізму в розвитку суспільства. По-перше, «технологічна класифікація приймається широкими верствами з готовністю і некритично, без достатнього її осмислення, оскільки вона апелює до суспільних емоцій, які і без того заангажовані сучасними технічними досягненнями». (Тойнбі, 1991, с. 224-225) В цій схемі соціальна філософія звертається насамперед до буденної суспільної свідомості, поза справжнім науковим аналізом.

По-друге, зазначає А. Тойнбі, саме з наукової точки зору може «виявитись випадковою та обставина, що матеріальні знаряддя, створені

людиною, володіють більшою здатністю виживання, ніж творіння людської душі – соціальні інститути, почуття, ідеї. Дійсно, коли цей ментальний апарат задіяний, він відіграє куди більш важливу роль для людини, ніж матеріальна сфера її життя. Однак, через те, що пам'ятки матеріальної культури зберігаються, а ментальний апарат зникає, отже, археологам залишається реконструювати друге через перше, існує навіть тенденція зображувати *Homo sapiens* як *Homo Faber par excellence*. (Тойнбі, 1991, с. 225) В даному контексті А. Тойнбі (1991) говорить про те, що матеріальні знаряддя (матеріальна культура) володіють більшою здатністю до виживання, оскільки «слово зникає в повітрі, і філологу залишається мати справу не з оригіналами, а в кращому випадку з відлунням ехо».

Однак, ми переконані, що все ж таки процес суспільного розвитку обумовлений духовною діяльністю, продукти якої – ідеї, думки, культура мислення мають першочергове значення. Окрім того, ідеї та продукowane ними мислення безмежно мобільні, і це дозволяє йому здійснювати колосальну роботу з реконструкції і створення нової соціальної і культурної реальності. І чим далі, тим більш очевидним є факт, що розвиток суспільства обумовлений не економікою і матеріальними чинниками, а силою мислення, концентрованого в пізнавальній, творчій, освітній діяльності.

Таким чином, і М. Вебер, і А. Тойнбі показали, що мислення і етика як показники прояву духовності стали вирішальним фактором переходу суспільства до нової епохи (від рабовласництва до феодалізму і від нього – до капіталізму). В свою чергу А. Тоффлер також довів, що перехід до нової епохи – інформаційного суспільства, – залежить від прогресу сучасного знання, тісно пов'язаного з новітніми технологіями. Він вважає, що знання також пояснює, чому кожен, хто має владу – від сімейного патріарха до президента компанії або прем'єр-міністра нації, – хоче «контролювати кількість, якість і розподіл знання». (Тоффлер, 1999) Більше того, Е. Тоффлер вважає, що найбільш важливі події сучасності, які потрясли світ, пов'язані насамперед з уявленнями

про сучасне знання. Зокрема, «смерть державного соціалізму» в Східній Європі відбулася не випадково. Соціалізм зіштовхнувся з майбутнім. Подібно до того, як винайдення Й. Гутенбергом в середині XV століття книгодрукування призвело до розповсюдження знання і комунікації в Західній Європі та позбавило його від тиску католицької церкви, що привело до Реформації, так і поява комп'ютера і нових засобів комунікації зняло московський контроль над розумом і мисленням в керованих країнах Східної Європи. «Фактично, – резюмує вчений, – головна помилка великого соціалістичного експерименту XX-го століття лежить в застарілих ідеях відносно знання». (Тоффлер, 1999, с. 405-406) А знання, в свою чергу, взаємопов'язане з мисленням. І чим більш сучасна система і комплекс знань, тим більш сучасне мислення, на основі і завдяки якому можна вирішувати всі проблеми, поставлені суспільством перед людиною.

Разом з тим потрібно розрізняти роль і значення двох понять – «мислення» і «знання». Мислення, як функціонуюча логіка, виступає впродовж соціальної історії як вирішальний, визначальний фактор у всі часи, для всіх епох. Мислення управляє будь-якою діяльністю людини, в той час як знання не завжди виконує і може виконувати цю функцію. Людина носить в своїй свідомості, використовує в мисленнєвій діяльності завжди більше знань, ніж реалізує в своєму соціальному досвіді. Знання є відображенням світу – природного і соціального, але щоб оперувати знанням потрібна діяльність мислення. Через знання мислення поєднується з соціальним досвідом, з соціальною діяльністю. (Оруджев, 2009, с. 121) Таким чином, процес формування мислення здійснюється у взаємозв'язку із розвитком суспільства. Історія свідчить, що будь-яке соціальне явище з необхідністю обумовлене мисленням. Його енергія стає основою творення нового знання, нової соціальної реальності, перетворення природи. Спосіб мислення окреслюється в стратегіях мислення, формує епоху, яка продукує певні тенденції розвитку суспільства і людини. Спосіб мислення епохи, як і стратегії мислення є

визначальним для діяльності соціальної сфери в її модифікаціях – економічній, культурній, політичній, духовній.

1.3. Теоретико-методологічні засади дослідження процесу формування мислення

Методологічна функція проблеми «мислення» в системі соціально-філософського знання досить багатогранна, тому має ряд векторів дослідження. Розгляд онтології мислення в структурі життєвого світу і духовно-культурної практики обумовлений певними тенденціями розвитку сучасних філософських концептів. Теоретичне осмислення проблеми мислення стосовно соціального буття вимагає його розгляду в динаміці духовних реалій, що, на противагу гносеологічному аспекту дослідження найбільш продуктивне для розкриття сутності мислення. Саме тому актуалізується проблема сучасного мислення, що є передумовою дійсного буття людини у всіх її духовно-культурних самодетермінаціях.

Аналіз категорії «мислення» в контексті соціального світу обумовив його розгляд в нових аспектах: не стільки як щось вторинне щодо незалежної стосовно нього дійсності, а як соціально-необхідне і, таким чином, «об'єктивне», практичне відношення в самій соціальній дійсності. (Лой, 1988, с. 4) Без нього незрозумілий, наприклад, феномен «об'єктивних мисленнєвих форм», об'єктивність свідомого ставлення людини до суспільства в умовах сучасних процесів відродження національної культури і свідомості, перебудови наукового пізнання, виховання, освіти тощо. У даному аспекті необхідно звернути увагу на методологічну специфічність об'єктивного визначення «реальності» мислення як практичного явища всередині соціального буття: неможливість звичайних об'єктивних фіксацій і опису мислення у вигляді «поля свідомості», котре знаходиться в міжсуб'єктних зв'язках. Це приводить до послідовно феноменологічного розуміння мислєдіяльності в її проявах, (Мамардашвілі, 1992, с. 38-44) що зумовлює

аналіз проблем соціального життя. Завдяки цьому з'являються нові можливості виявлення сутності національного буття в інтелектуальній культурі. Розгляд мислення в контексті соціальності обумовлює завдання встановлення смисложиттєвих параметрів духовно-культурних процесів.

Продуктивний аналіз мислення повинен відбуватися через онтологічний «зріз» категорії «свідомість», який демонструє його як «усвідомлене буття»; воно буттєве в силу своєї конкретної соціальної, духовно-практичної сутності. Соціальна сутність пізнання виявляється на рівні існування у вигляді особливого роду світоглядної, смислової заданості (встановленості) пізнання у вигляді безпосереднього духовно-практичного досвіду свідомості – досвіду живої, конкретної людської суб'єктивності. Світоглядне ставлення до дійсності вимагає брати до уваги життєво-практичний пласт мислення. Без сумніву, мислення є тією категорією, без якої неможлива специфікація явищ, які визначаються по-різному: світовідношення, світорозуміння, світосприйняття тощо. Без поняття мислення феномен світовідношення може втратити свою специфіку. (Лой, 1988, с. 48)

Зазначимо, що в результаті дослідження мислення як сфери пізнання і життєдіяльності людини визначилась широка панорама різних духовних явищ і процесів, взаємозв'язків і закономірностей розвитку нових світовідношень. Парадигма сучасного філософського мислення в його різних вимірах (раціональному, прагматичному, феноменологічному, постмодерністському, екзистенційному, герменевтичному тощо) розуміє мислення не тільки (і не стільки) в його здатності ідеально відтворювати дійсність, а й перетворювати об'єктивний зміст явища або предмета в суб'єктивний зміст, враховуючи специфічні соціально-психологічні, культурні механізми і форми такого відтворення на різних рівнях. (Кримський, 2000, с. 81) Саме у створеному мисленням суб'єктивному світі здійснюється процес соціально-культурної реальності.

Сьогодні необхідно актуалізувати проблему мислення як сферу особистісних суб'єктивних процесів самоосмислення і самопізнання. Це вимагає розуміння багатозначності поняття «життєвого світу», який в його класичних визначеннях виступає як «позанаукова» свідомість, котра складається із суми «безпосередніх очевидностей». Це – дофілософська, донаукова, первинна з гносеологічної точки зору свідомість, котра існує ще до свідомого прийняття індивідом теоретичної установки. Життєвий світ є сферою «відомого всім, безпосереднього очевидного», «коло впевненостей», до яких ставляться з довірою, давно існуючою і які прийняті в людському житті поза всяких вимог наукового обґрунтування. (Гуссерль, 2000, с. 238-240) «Життєвий світ» – це світ суб'єктивного переживання, світ трансцендування, світ «апріорних очевидностей» (Кант).

Підкреслимо, що спроможність людини до життя інтелектуального, духовного, до самоздійснення свого «Я» в мислєдіяльності пов'язується із здатністю особистості до трансценденції, до реалізації своєї індивідуальної свободи. З огляду на це, актуальність поставленої проблеми мислення обумовлена необхідністю повернення до відтворення індивідом власної сутності, тобто до створення себе як особистості. Сьогодні, коли на теренах українського філософського пошуку питання функціонування й динаміки культури, як і питання реформування й трансформування суспільства, набули актуальності й гостроти, аналіз станів індивідуального і суспільного буття в його духовному вимірі, його фаз і динаміки відкриває нові можливості для перегляду й поглиблення ряду філософських уявлень відносно проблеми мислєдіяльності. Пафос слів – національна свідомість (самосвідомість), самоаналіз, національна велич та гордість, національна ідея, самоосмислення – отримують свій справжній зміст і значення залежно від рівня розвитку їх усвідомлення, перетворення у факт існування. Сьогодні це має виключне значення для активізації інтелектуального, соціально-філософського пошуку на відновлення і формування в Україні європейсько-цивілізаційних традицій.

Варто відзначити, що соціально-філософські рефлексії щодо аналізу проблеми мислення та його ролі у становленні людської екзистенції з позицій визначення її методологічних засад, ментальної специфіки, культурологічного аналізу належать В. Шинкаруку (1984), (2003), який репрезентує нові оригінальні підходи до проблеми постановки нових акцентів у духовно-культурних традиціях. Світоглядно-антропологічна переорієнтація сучасної вітчизняної філософії отримала своє закономірне продовження у широкомасштабному осмисленні культури як світу національного буття та простору мислення. Особливе місце у визначенні дослідницьких пріоритетів займають праці українських дослідників А. Бичко, І. Бичко (1997, с.115), (1998, с.65-76) відмінною рисою творчості яких є тлумачення вітчизняної філософсько-культурної спадщини через призму категорій свободи, ментальності, специфіки національної свідомості та національної культури мислення. Широку палітру формування мислення духовності і світогляду та їх національної специфіки репрезентують праці В. Горського (1998, с. 41-42), який наголошує на утворенні філософського мислення через полілог різних національних культур як самостійних суб'єктів, що єднаються поміж собою на ґрунті осмислення помежових підстав соціального буття. Концептуальні рефлексії М. Поповича (1998, с. 69-71) розкривають значення філософських традицій в розвитку національного мислення. Великий вплив на вибір концептуальних орієнтирів дисертаційного дослідження здійснили теоретичні розробки С. Кримського (1998, с. 53-54), (2000), (2003), (2007), (2008), (2012) в яких розглядається культура мислення як найважливіший момент людського способу буття і свідомих активацій в суспільному житті.

Важливий внесок в актуалізацію проблем, які вирішуються в дисертації, здійснили теоретичні розвідки В. Табачковського (1993), (2002). Як один із фундаторів сучасної української світоглядно-антропологічної школи, він розглядає мислення в екзистенційній напруженості та трансцендуючій активності суспільного та особистісного буття.

Більш концептуальним видається онтологічний аспект розгляду мислення. В першу чергу відмітимо позицію Д. Лукача (1991, с. 166), котрий підкреслює роль людського (суб'єктивного) фактору в суспільному житті і бачить його в першу чергу в розвитку актів цілепокладань і вибору засобів досягнення раніше вибраних і намічених цілей. А. Лой (1988) розглядає культурно-онтологічний аспект свідомості, актуалізуючи через її специфіку поняття «світ», «смысл», «дух», «мислення», «досвід». Дослідження зазначених авторів «буттєвого» кола мислення поглибили розуміння механізмів суб'єктивно-творчої, пізнавальної діяльності.

Гуманістичні аспекти розвитку свідомості і духовності через множинність соціально-філософського знання розкриваються в працях В. Андрущенка (1988), (2005), Є. Андроса (2000), І. Бойченка, Є. Борінштейна та А. Кавалерова (2001), Л. Губерського, В. Кременя (2005), (2009), (2006), (2012), І. Мисик (2009), О. Халапсіса (2008), та ін. Вони мають певну концептуальну спрямованість, визначену дослідницькими дискурсами, розвивають комплекс автентичних проблем щодо об'єкта дослідження, і є методологічною основою для широкомасштабних теоретичних пошуків. Окреме місце займають розвідки творчого аспекту філософського мислення Б. Новікова, аналіз суб'єктивно-світоглядного змісту національного менталітету Л. Димитрової.

В руслі розуміння розвитку онтологічних та гносеологічних варіантів у вирішенні проблеми мислення, духовності і культури є праці М. Вертгеймера (1987), В. Воронкової (1999), П. Гайденко (1980), (1997), С. Гурієва (2015), М. К. Мамардашвілі (1992), (1994), (1996), (1997), (2002), М. Цибри (2006), в яких досліджується широкий спектр дотичних проблем: розкриваються сутнісні виміри пізнання і мисленнєвої діяльності в контексті аксіологічних, праксеологічних, антропологічних чинників; проаналізована соціально-історична і культурна динаміка розвитку людського мислення; досліджуються вияви його антиномічності, відчуження, аномії; розкриваються аксіологічні

чинники людської мислєдїяльностї як «нової метафїзики історїї», спрямованої на гуманїзацію суспільних вїдносин.

Теоретичною і методологїчною основою дослідження стали праці класиків зарубїжної і вїтчизняної історїї фїлософїї: Аристотеля, Ф. Бекона, М. Вебера, Г.В. Гегеля, Р. Декарта, В. Дїльтея, Е. Кассїрера, С. К'єркегора, Б. Паскаля, Платона, Г. Сковороди (1994), Л. Фейербаха, Й. Г. Фїхте, С. Франка, Е. Фромма, М. Шелера та ін. Вони дають широке уявлення про формування раціоналістичного і сенсуалїстичного способів мислення, інтенцій гуманїзму, виникнення концептуального розуміння понять «пїзнання», «думання», «свїдомість», «дух», «душа», «розум». В працях М. Кагана, В. Федотової, В. Толстих в якості самостїйного об'єкта вивчення видїлена проблематика духовного, взаємопов'язана з «мисленнєвою дїяльнїстю».

Проблеми мислення як ідеального процесу висвїтлюються в працях Д. Дубровського (1983), Е. Ільєнкова (1991), М. Лїфшица, А. Лосєва (1976), (1988), (1991), (1993), (1993) та ін. Разом з тим зауважимо: розкриваючи субстанційнїсть мислення, категорїя «ідеального» є недостатньою для вїяснення всїєї повноти його змїсту. На наш погляд, бїльш повно і всебїчно досліджує природу і змїст мислення в контекстї духовного С. Пролєєв (1992), (1994), (2003), (2009), (2011), (2013), (2014). В категорїї «духовностї» як особливої форми мислення акцент змїщується із вивчення рїзноманїтних проявів духу на дослідження сутностї продуктивного мислення, на розгляд його в якостї особливої складової людського способу буття і онтологїчної передумови інтелектуальних та духовних утворень.

Проблема мислення має безпосереднїй вихід на вїяснення сутностї «суб'єктивного». В. Розїн розглядає суб'єктивне в контекстї історичного формування і становлення мислення, фїксує головнї моменти самоїдентифїкації особистостї (2007), (2015). Окремї аспекти суб'єктивного досліджуються в працях Л. Сверчкової, Л. Скворцова, А. Фїліппова. Бїльш повну картину сутностї суб'єктивного розкриває І. Ватїн (1984). Він вїдзначає,

що одним із його головних ланок є уявлення про суб'єктивність, котра, безумовно, виводиться із соціальності, але не зводиться до неї. Окремим аспектом людської суб'єктивності, що є концептуальним для визначення мислення та його соціальної природи, є проблема «Я» та його комунікації з «іншим» «Я». В історико-філософському плані її розглядає М. Гарнцев (1987); в онтологічному – С. Пролєєв (194); в загальнометодологічному – В. Століна (1983). Більш поглиблений аналіз людського «Я» в його персоналістській визначеності дають розвідки в контексті екзистенціального Н. Аббаньяно (1998), М. Бердяєва (1991), М. Гайдеггера (1993), (2003), А. Камю (1990), К. Ясперса (1991); в персоналістському – Е. Мунье (1999); феноменологічному – Е. Гуссерля (2000), (2009); релігійно-екзистенціальному – М. Бубера (1999), Г. Марселя (1995), М. Мерло-Понті (2001); герменевтичному – Х.-Г. Гадамера, П. Рікєрта; постмодерністському – К. Аппеля (1996), Ж. Дельоза (1995), (1996), (1998), Ж.Ф. Ліотара (1995), (1998), Р. Рорті (1997), М. Фуко (1994). А також наукові дискурси Ю. Габермаса (2000), З. Краснодембського (2000), Е. Левінаса (1998), (1999), А. Мілтса, Х. Ортеги-і-Гасета (1991), (1997). Окреме місце займає робота Д. Міда (2000), в якій вказується, що для повного формування свого соціального «Я» індивід повинен в своєму індивідуальному досвіді узагальнити можливі «настанови» в соціальних ідентифікаціях.

Виявлення сутності мислення у взаємозв'язку з формами духовної культури розкривається в дослідженнях С. Кримського (1998), С. Кримського та Ю. Павленка (2007), В. Малахова (1984), (1988) та ін. В них «духовне» як визначальне ядро мисленнєвої діяльності класифікується в якості особливої компоненти генези і розвитку соціально-культурної реальності, форми самовизначення людини і становлення її творчих потенцій. Аналіз культури розкриває ті структури соціального буття, в яких духовні і практичні аспекти людської мислєдїяльності нерозривно пов'язані і взаємообумовлені.

Різні аспекти розвитку мислення в контекстах духовної культури, особливості його історичних форм, специфіка взаємозв'язку мислення з

різними сторонами суспільного життя і самобутньої практики конкретних культур одержали в дослідженнях М. Бахтіна (1975), (1979), Ю. Маркіної (2014), А. Лосєва та інших вчених.

Монографічні дослідження Е. Андроса (2002), М. Булатова (1983), (1984), Є. Бистрицького розкривають культурно-історичні основи мислення як світоглядно-категоріальної форми освоєння дійсності людиною. Дослідженню ролі мислення в суспільній та індивідуальній свідомості, світоглядної єдності мислення, знання і самосвідомості, пізнання суспільної та індивідуальної свідомості як умови буття людини в світі присвячені колективні розвідки В. Іванова (1977), П. Козловського (1996, с. 213-294), (1997), Л. Мікешіної (2009) та ін.

Важливим внеском в дослідження соціальної природи мислення як пріоритетної сфери розвитку сучасної гуманітарної науки, заслуговує проблема «ментальності». Її розгляд починають представники історичної школи «Анналів», насамперед М. Блок, Ле Гофф (2002), Л. Февр та Г. Гетц. Українські дослідження цього важливого питання репрезентовані в першу чергу працями І. Лисяка-Рудницького (1994), О. Кульчицького (1995). В сучасних дослідженнях проблема «ментальності» розглядається в розвідках Ю. Добролюбської, А. Добролюбського, І. Грабовської, А. Машталер (2012), О. Мостяєва, І. Огородника (1997), В. Храмової (1992, с.3-35). Зокрема поняття «менталітет» визначається як єдність свідомості, інтелекту та розуму. Ментальність проявляється в характері мислення народу, способі його дій, психо-ментальних особливостях, світобаченні та поведінкових реакціях, у культурі й віруваннях, традиціях і звичках людей (Храмова, 1992, с. 34). Ми вважаємо, що саме ментальні основи виокремлюють в соціально-культурному бутті людини ту сферу, яку ми називаємо мисленневою діяльністю. Це складне утворення є об'єктом уважного дослідження зарубіжних та українських вчених: П. Альтера (2000), Б. Андерсона (2001), О. Бочковського (1993), (1996), (1998),

С. Грабовського (1997), (2012), Ф. Канака (1998), К. Симонса-Симонолевича (2000), Е. Сміта (1998), Д. Чижевського (1998), Р. Шпорлюка (1998), (2000) та ін.

Послідовний аналіз онтології мислення в контексті нової парадигми гуманізму наприкінці ХХ ст. здійснено в розвідках В. Ляха (1996), (1998). Він показує, що екзистенційне ставлення до реальності робить досягнення істини інтелектуального пізнання невіддільним від самотрансформації особистості; С. Кримський досліджує екзистенційність соціального мислення, що визначає надчасовий аспект справжніх, в тому числі і цивілізаційних людських цінностей в плинному світі переходу історії в метаісторію (1998), (2000), (2003), (2008), К. Гірц акцентує увагу на інтерпретаційній теорії культури та її впливі на національну свідомість людини (2001).

Методологічними попередниками розглянутих досліджень можна вважати ряд тем фундаментальної онтології М. Гайдеггера, проблему інтенційності мислення у феноменології Е. Гуссерля, екзистенційний аналіз проблеми свободи вибору Ж.-П. Сартра, концепція людського «Я» в «позитивному» екзистенціалізмі Н. Аббаньяно, інтерпретації «життєвого світу» в працях М. Мерло-Понті. Поза тим, активації вказаних дискурсів ініційовані постмодерністськими критиками традиційної духовності – М. Фуко, Ж. Дерріда, Р. Бартом, Ж. Лаканом та ін. Завдяки цьому виникає необхідність зосередитися на специфіці інтелектуальних аксіологічно-моральних вимірів сучасного духовно-культурного буття людини.

Аналіз онтологічних передумов розвитку свідомості людини спирається насамперед на діяльнісній концепції людини, обґрунтованій в працях Г. Батіщева, Е. Ільєнкова, В. Іванова, М. Кагана, В. Табачковського, М. Тарасенка, що дозволило виявити специфіку людської активності в продуктивній діяльності мислення, завдяки чому відбувається духовно-практичне освоєння світу.

Наведений перелік авторів є далеко не вичерпаним, але він формує уявлення про ступінь як актуальності, так і теоретичного опрацювання

проблеми мислення в контексті соціального буття, репрезентує її наукову значимість та методологічну обґрунтованість. Виявлення евристично-екзистенційної сутності мислення, його теоретико-практичного і соціального змісту повинно відігравати синтезуючу роль в духовному єднанні нації, у творенні єдиного комунікативного простору її культури, ціннісних орієнтацій, а відтак використати набутий досвід мислення в дослідженні не тільки ретроспективних, а й перспективних реалій буття українського народу, в прогнозуванні як найближчих, так і найбільш віддалених наслідків процесів розвитку національної державності, здійснення інтеркультурної комунікації для духовної самоактуалізації особистості.

Вивчення сутності інтелектуального і мисленнєвого буття людини в структурі сучасного соціально-філософського знання є в своїй основі комплексним дослідженням, тому методологічне узгодження й інтеграція різноманітних форм і напрямів філософського знання: раціоналізму, сенсуалізму, ірраціоналізму, сцієнтизму тощо із соціокультурними основами у вивченні специфіки мислення стало необхідною умовою виконання поставлених завдань.

В центрі уваги запропонованого дослідження є філософські ідеї та концепції мислення, які активно функціонують в науковій літературі в останні десятиліття, виявляючи різні інтенції теоретико-практичного характеру. Їх інтелектуально-пошуковий зміст розкривається в осмислених почуттях, міркуваннях, уявленнях, обумовлених як соціально-політичними реаліями життя, так і культурологічними чинниками, ментальними та духовними настановами. Перевага раціональної компоненти над ірраціонально-вольовою в той чи інший період розвитку культурного буття, одночасно інтенційні прояви трансцендентальних орієнтацій в пошуках сенсу життя і свідомого вибору в житті акцентували нашу увагу на можливості уникнення економічного і соціально-політичного редуccionізму. Саму по собі ту чи іншу філософсько-культурну, мистецьку і т.д. ідею не завжди можна редукувати з матеріально-

економічних основ буття. Потрібно пам'ятати, що детермінація соціально-економічними чинниками є не що інше, як наше власне, суб'єктивне каталогування. І сама природа, а також те чи інше духовно-культурне явище живе за законами єдиного гармонійного цілого, до реалізації якого прагне і суспільство, і окрема людина.

Ми поділяємо думку, що методологічний підхід, який ігнорує поліфонію мислення, перешкоджає досліджувати духовні артефакти в їх неповторній самоцінності, є телеологічним за своєю сутністю. В даному випадку більш вірогідною є позиція В. Дільтея, (1995, с. 9) який вважає, що факти, котрі відносяться до суспільства і його культури, ми можемо зрозуміти тільки «внутрішньо», а саме – на основі наших власних станів. Природа, матеріальність чужа для нас, вона є «зовнішністю». Життя – це насамперед духовний процес, те, що людина думає, відчуває і до чого прагне. Дана позиція правомірна в оцінці плюралістичної цілісності того чи іншого духовного явища в його багатовекторному змісті і осмисленому спрямуванні.

Теоретична визначеність є завершальною інстанцією вирішення досліджуваної проблеми, але ніколи не є остаточною. Тим більше, коли мова йде про мислення. Людина пов'язана зі своїм дійсним існуванням, але в своєму розвитку виходить за межі цієї дійсності: звільняючись від дійсності на певний час, вона повертається до неї в якості буття, яким вона стала в процесі створення духовного. В пізнанні свого буття, підкреслює К. Ясперс, (1991, с.359) людина виходить за межі лише даного їй існування. Вона здійснює духовний процес, котрий, визнаючи діяльність в турботі про існування, стає сенсом ідеї, яка «пронизує» турботу. Творчість як розвиток є підтвердженням домінуючого впливу духовного у екзистенційних виявах буття людини. Завдання полягає в осмисленому звільненні від вульгарно-матеріалістичної, об'єктивістсько-раціоналістичної традиції розуміння гуманітарного пізнання.

Однією з характерних особливостей сучасного стилю мислення є домінантне положення «інтерпретуючого розуму», якому поступається

«законодавчий розум». Проте в різних за змістом та історико-культурною зумовленістю соціально-філософських концепціях відповідний методологічний аналіз виявляє постійні сюжетні лінії та ідеї, інваріантні проблеми. Такою проблемою є «мислення», яке в розмаїтті похідних визначень («дух», «розум», «свідомість», «самосвідомість», «Я», «суб'єктивність» тощо), присутнє в альтернативних концепціях та вченнях про науку, наукове пізнання, національну ідею, національну свободу тощо.

Зазначимо, що інваріантний характер соціально-теоретичних проблем як культурних універсалій «планетарного мислення», суб'єктивно-духовних констант, умови гармонізації загальнолюдських та суспільно-значущих ціннісних орієнтацій тощо, проявляє себе через евристичні можливості філософських методів. Концептуальні питання з'ясування тотожності й відмінності різних філософських підходів до поставлених в дисертаційному дослідженні проблем мають напрацьовані методологічні підходи, зокрема «софійно-екзистенціального» типу мислення (Кримський, 2000), «голос іншого» Р. Рорті, (1997) «думка про іншого» Е. Левінаса (1999) та ін.

Філософське дослідження має врахувати всю актуальну можливу сукупність станів індивідуального та суспільного духовного розвитку, однак не «розчиняючись» в ньому, а осмислюючи його за допомогою методів і підходів, вироблених в розмаїтті філософських концепцій. Підкреслимо, що визначення методологічних принципів дослідження вимагає врахування сучасного стану соціальної філософії, яка є результатом філософсько-антропологічного, комунікативного, онтологічного, аксіологічного, синергетичного тощо аналізу. Органічна доповнюваність методологічних підходів обумовлена необхідністю «вписувань» загальнолюдських цінностей в «об'єктивності» значень ціннісно-сміслового універсуму, (Кримський, 2008, с. 5-6)

Виходячи з цих міркувань, в дисертації застосовані загальнонаукові принципи історизму, системності та світоглядного плюралізму у вивченні та узагальненні ідей, поглядів, концепцій, дискурсів, інтенцій тощо, поданих у

джерелах, використаних для обґрунтування і досягнення мети дослідження. Для вивчення сутності проблеми мислення в реальній співмірності з духовно-культурними артефактами соціуму застосовано конститутивний метод. Він означає (на відміну від регулятивного методу), що осмисленим і пізнаним може бути осягнене, чуттєво схоплене досвідом окремого суб'єкта або сукупним, інтерсуб'єктивним досвідом. В дисертації розглянуто й узагальнено (внаслідок чого пізнано) раціональні, ірраціональні, логічні, ментальні, інтуїтивні та інші когнітивні явища, що функціонують в суспільній свідомості і культурі, завдяки чому категорія «мислення» отримує реальне, конститутивне застосування. В сфері вибору смисложиттєвих та наукових ідеалів мислення набуває конструктивного застосування, якщо функціонально адекватне динаміці соціуму і його меті.

Метод дискурсивного підходу, який плідно використовується у філософській антропології, герменевтиці, дає змогу здійснити предметно-регулятивний аналіз змісту філософських концепцій, особливо тих, в яких акцентується увага на онтологічній природі мислення. Це відіграє позитивну роль в пізнанні сутності «соціально-духовного», «суб'єктивного» і т.д., які виступають організуючими і спрямовуючими силами у виборах ідеалів соціальної життєдіяльності. Вони показують їх скерованість до остаточної досконалості і символізують вищі цілі діяльності мислення в динамічному розвитку суспільства.

Філософсько-антропологічний метод, виходячи з самості мислення людини, акцентує увагу на її екзистенційності, суб'єктивній сутності. Філософським підсумком розвитку антропологічної рефлексії стало «мультиверсумне» (В. Табачковський) бачення людини, що має важливе значення для сучасного тлумачення персоналістської змістовності мислення, в тому числі і соціальної. Доповненням цього методу виступають герменевтичні інтерпретації.

Важливим елементом дослідження є виявлення трансцендентних, ірраціонально-помежових основ суб'єктивно-свідомого «внутрішнього світу» людини. Для цього найбільш оптимальним є використання концептуально-феноменологічного методу. Завдяки йому виникає можливість виявити характерні першооснови сутності динаміки духовного буття в культурі мислення, здійснити аналіз інтенцій діяльності мислення та його іманентних, апіорних структур в людському існуванні.

«Входження» в потік мислення як діяльності є не тільки інтуїтивним актом, але й одночасно «вбачанням сутності», що дозволяє виявити зміст і структури духовно-творчих процесів. Інтелектуальна інтроспекція дозволяє мисленню «розчинитись» в потоці феноменів і через життя («життєвий світ») «побачити» в ньому сутність. Важливі складові елементи феноменологічного методу: необхідність і вміння розрізняти «похідні», «вторинні» і «першочергові» акти мислення, вміння «пробитися» до останніх; культивування особливої здатності феноменологічного уявлення, котре дозволяє «бачити» мисленням духовні сутності і вільно орієнтуватися в їх суб'єктивно-уявленому світі, що зумовлює їх «розкриття».

Системно-структурний підхід сприяв кореляції іманентних, екзистенціальних та персоналістських інтеракцій як детермінантів мисленнєвої діяльності в цілісності духовно-культурного буття в його соціальному аспекті. Структурно-функціональний підхід дає можливість зрозуміти мислення і всі пов'язані з ним феномени як такі, що онтологічно відповідні реаліям життя. Через застосування екзистенціальної методології системно-структурний підхід дозволяє розкрити більш широку інтелектуально-духовну реальність у порівнянні з тією, котра фіксувалась в попередньому знанні. Він містить в собі нову схему пояснення, в основі якої знаходиться пошук мисленням конкретних механізмів цілісності об'єкта дослідження і вияв повної типології його зв'язків та їх вивчення.

Порівняльний та аксіологічний підходи дозволили розглянути динаміку становлення і місце феномену мислення як методологічну специфічність об'єктивного визначення його «реальності» і практичного вияву «всередині» соціального буття. Неможливість звичайних об'єктивних фіксацій і описів мислення обумовлена самим характером його існування у вигляді «мисленнєвого поля», котре міститься в міжсуб'єктивних відношеннях, «розташовується» між суб'єктом і об'єктом пізнавальної діяльності. Відповідно до цього детально розглядаються символічні, перетворені «посередники» досвіду культури мислення в імпліцитному змісті системно влаштованої діяльності, що дає можливість розуміти мислення як реальне явище в об'єктивних відношеннях діяльності та комунікації.

Аналіз феномену мислення і людської духовності в цілому вимагає врахування і розуміння тих онтологічних передумов, котрі передбачаються специфікою «життєвого світу» індивіда і суспільства. Сучасна традиція дослідження проблеми мислення у соціальній філософії в межах екзистенціального, персоналістського, феноменологічного підходів демонструє евристичний, когнітивний та інтелектуальний потенціал духовної активності особистості. Досвід вітчизняної світоглядно-антропологічної школи в осмисленні феномену культури мислення особистості репрезентує людинотворчі можливості виявів національної свідомості. Враховуючи постійний інтерес до проблеми свідомо-культурного і духовного буття людини, необхідні подальші системні, конкретні, концептуальні філософські дослідження проблеми мислення у виявах національного поступу.

Отже, методологічне узгодження й інтеграція різноманітних форм соціально-філософського знання та його напрямків є необхідною умовою вирішення поставлених в кожному теоретичному дослідженні завдань. У виборі принципів дослідження враховуються різні методологічні підходи до з'ясування сутності поставленої проблеми, обґрунтовується доцільність застосування підходів та методів, котрі в найбільшій мірі здатні виявити

інтенційну змістовність мислення в динаміці соціокультурного буття. Виходячи з актуальності проблем, які постали сьогодні перед вітчизняною філософією, доведено необхідність і теоретичну значимість застосування вказаних методів дослідження.

Висновки до першого розділу. Актуальність дослідження проблеми мислення в сучасних філософських розвідках обумовлена втратою значення традиційних форм його інституалізації. Вони сформувалися в класичній і неокласичній період розвитку філософії. Аналіз історії розвитку філософських вчень показав, що їх становлення відбувається в процесі мисленнєвої діяльності, яка переплітається з розумінням, усвідомленням і рефлексією. Кожна філософська система демонструє свій тип рефлексії, що обумовлює свою модель буттєвої реальності в її предметному і духовному вимірах. Утвердження феномену мислення здійснюється в різних інтелектуальних парадигмах: класичній філософії, філософії життя, екзистенціалізмі, герменевтиці, в опозиції «наук про природу» і «наук про дух», феноменології, морфології культури тощо. Сформовані принципи і категорії мислення у філософських рефлексіях породжують нові способи і методи мисленнєвої діяльності. Мислення в широкому розумінні задає напрямки і способи організації інтелектуальних процесів, показує їх роль і призначення в пізнанні та діяльності.

Гене́за мислення демонструє його обумовленість соціальною реальністю. В свою чергу, в пізнанні суспільного буття визначальна роль належить мисленню, яке формує нові поняття і нові ідеальні типи. Соціальна обумовленість мислення є умовою утвердження засад демократичного суспільства. Зміни факторів суспільного життя визначають історичну епоху і властивий для неї спосіб мислення. З кожною новою епохою роль мислення підвищується, про що свідчить сучасне суспільне життя. Енергія і креативи мисленнєвої діяльності стають основою творення як нового знання, так і нової реальності.

Поліфонія і багатозмістовність проблеми мислення, вплив його інтенцій на розвиток соціального і культурного буття виявила розмаїття підходів до її вирішення, що породило значну кількість теорій та ідей. Концептуальне вирішення поставлених завдань виокремило в першу чергу твори класиків історії філософії, в творчості яких яскраво проявила себе тенденція до вирішення проблеми мислення як духовного процесу. Певне значення мають праці, заслугою яких є постановка завдання вирішення проблеми мислення в межах загально-філософського підходу. Окреме місце займають дослідження, які є теоретичною основою для широкомасштабних пошуків в царині української соціально-філософської думки, котра напрацювала в досліджуваній сфері вагомий інтелектуальний потенціал. Важливе значення у виявленні сутності мислення як духовно-культурного артефакту склали праці вітчизняних представників західноєвропейської філософської думки в історико-філософському, екзистенціальному, феноменологічному, антропологічному, герменевтичному, персоналістичному напрямках. Для концептуалізації поставленої в дисертації проблеми використані фундаментальні наукові розвідки вчених-філософів вітчизняної світоглядно-антропологічної школи, окремі авторські та колективні праці, статті у філософських журналах та часописах. Важливим джерелом стало коло дотичних питань, які розглядалися в спеціалізованих щорічниках, енциклопедіях, науковій публіцистиці.

Аналіз сучасного стану методології досліджень у соціальній філософії, розмаїття застосування методологічних підходів підводить до висновку, що теоретична рефлексія концепції мислення полягає в додатковому акцентуванні на взаємозв'язку її виявів в нових філософських парадигмах. Тим самим соціальне і культурне буття як структурна сутнісна ознака життєдіяльності соціуму не лише презентує складну, іноді внутрішньо суперечливу картину суб'єктивно-смиислового осягнення світу, а й містить величезний інтелектуальний потенціал для справи інтеркультурної інтеграції української нації в світову цивілізовану спільноту.

Основні положення розділу були висвітлені в наступних *статтях та матеріалах конференцій*:

1. Іванова, Н. В., 2016. Ситуація мислення в генезі інтелектуальної діяльності. *Гілея*, 105 (2), с. 207 – 211.
2. Іванова, Н. В., 2015. Еволюція мислення в просторі соціокультурної реальності: діяльнісний аспект. *Перспективи*, 3(65), с. 57 – 61.
3. Іванова, Н. В., 2016. Змістовий вибір мислення в генезі циклічного поступу: соціофілософський аспект. *Гілея*, 106 (3), с. 198 – 201.
4. Іванова, Н.В., 2016. Енергії життя в мисленневих рефлексіях раціонального та ірраціонального. *Гілея*, 107 (4), с. 231 – 234.
5. Ivanova, Nataliya, 2016. Мислення як феномен соціокультурного аналізу. В : М. Adamchyk, *International Scientific-Practical Conference Actual questions and problems of development of social sciences: Conference Proceedings*, Kielce. Poland. June 28-30. 2016. Kielce: Holy Cross University. pp. 176-178.

Список посилань

1. Аббаньяно, Н. 1998. *Введение в экзистенциализм*. Санкт-Петербург : Изд-во «Алетейя»
2. Альтер, П. 2000. Нація: проблема визначення. В : *Націоналізм: Антологія*. Переклад з німецької В. Лісового. Київ: Смолоскип.
3. Андерсон, Б. 2001. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. Київ : Критика.
4. Андрос, Є., 2000. Криза людської самоідентифікації і проблема смислоутворення. В: *Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми*. Київ : Педагогічна думка.
5. Андрос, Є., 2002. Метафізична та постметафізична доба європейської гуманістики: зміна методологічних засад і світоглядних орієнтацій. В : *Колізії метафізичного розмислу*. Київ : ПАРАПАН.

6. Андрущенко, В. 1988. *Идеологическая эффективность культуры*. Київ : Вища школа.
7. Андрущенко, В. *Організоване суспільство. Проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: досвід соціально-філософського аналізу*. Київ : ТОВ «Атлант ЮЕМСІ».
8. Апель, К. Априорі спільноти комунікації та основи етики. До проблеми раціонального обґрунтування етики за доби науки. В : *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: Хрестоматія*. Київ : Ваклер.
9. Аристотель, 1984. *Метафізика. Сочинение в 4-х т. Т. 1*. Москва : Мысль.
10. Арон, Р. 2000. *Избранное: Введение в философию истории*. Москва : ПЕР СЭ; Санкт-Петербург : Университетская книга.
11. Бахтин, М. 1975. *Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет*. Москва : Художественная литература.
12. Бахтин, М. 1979. *Эстетика словесного творчества*. Москва : Искусство.
13. Бергсон, А. 1999. *Творческая эволюция. Материя и память*. Москва : Харвест.
14. Бердяев, Н. 1991. *Самопознание*. Москва : Книга.
15. Бичко, А. та Бичко, І. 1997. *Феномен української інтелігенції Спроба екзистенціального аналізу*. Дрогобич.
16. Бичко, І. 1998. *Філософія свободи*. В : *Філософсько-антропологічні читання '98*. Київ : Стилос.
17. Борінштейн, Є. та Кавалеров А. А. 2001. *Особистість: її мовні ціннісні орієнтації*. Одеса : Астропринт.
18. Бочковський, О., 1993. Вступ до націології. *Генеза*, 1(3), с. 112-127.
19. Бубер, М. 1999. *Два образа*. Москва : ООО «Фирма «Издательство АСТ».

20. Булатов, М. 1984. *Диалектика и культура (исторический анализ)*. Київ : Наукова думка.
21. Булатов, М. та Табачковский В. 1983. *Категории философии и категории культуры*. Київ : Наук. думка.
22. Ватин, И. 1984. *Человеческая субъективность*. Ростов-на-Дону : Изд-во Ростов. гос. ун-та.
23. Вебер, М. 1990. *Избранные произведения*. Москва : Прогресс.
24. Ведмедєв, М. 2011. *Культурні ресурси продуктивного мислення*. Суми: Університетська книга.
25. Вернадский, В. 2004. *Биосфера и ноосфера*. Москва : Айрис-Пресс.
26. Вертгеймер, М. 1987. *Продуктивное мышление*. Москва : Прогресс.
27. Воронкова, В. 1999. *Метафізичні виміри людського буття (проблеми людини на зламі тисячоліть)*. Запоріжжя.
28. Гадамер, Г.-Х. 1988. *Истина и метод*. Москва : Прогресс.
29. Гайденко, П. 1980. *Эволюция понятия науки*. Москва : Наука.
30. Гайденко, П. 1997. *Прорыв к трансцендентному*. Москва : Республика.
31. Гальчинський, А. 2013. *Політична нооекономіка: начала оновленої парадигми економічних знань*. Київ : Либідь.
32. Гарнцев, М. 1987. *Проблема самосознания в Западноевропейской философии*. Москва : Изд-во Московского ун-та.
33. Гегель, Г.В.Ф. 2000. *Философия истории*. Санкт-Петербург : «Наука».
34. Гірц, К. 2001. *Інтерпретація культур. Вибрані есе. Переклад з англійської*. Київ : Дух і Літера.
35. Горський, В. 1998. *Історико-філософське українознавство в контексті всесвітньої історії філософії: проблеми ідеологічної переорієнтації*. Історія філософії: Досвід теоретичної саморефлексії. Київ : Заповіт.

36. Грабовський, С., 1997. Українська людина та українське буття. *Сучасність*, 3, с. 116-145.
37. Гурьев, С. Экономика счастья. Доступно: <http://postnauka.ru/lectures/14584> [Дата звернення 27.04.2016 року].
38. Гуссерль, Э. 2000. *Логические исследования. Картезианские размышления*. Минск : Харвест, Москва : АСТ.
39. Гуссерль, Э. 2000. *Логические исследования. Картезианские размышления*. Минск : Харвест, Москва : АСТ.
40. Гуссерль, Э. 2009. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Москва: Академический Проект.
41. Делёз, Ж. 1995. *Ж. Логика смысла*. Москва : Издательский центр «Академия».
42. Делёз, Ж. 1998. *Различие и повторение*. Санкт-Петербург : ТОО ТК «Петрополис».
43. Делёз, Ж., 1996. Ризома. В : *Философия эпохи постмодерна. Сб. переводов и рефератов*. Минск: Изд-во ООО «Красико-принт».
44. Делёз, Ж., 1998. Что такое философия. В : Ж. Делёз и Ф. Гваттари, ред. Москва : Институт экспериментальной социологии; Санкт-Петербург : Алетейя.
45. Дильтей, В. 2000. *Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории. Собрание починений. Т. 1*. Москва : АСТ.
46. Дильтей, В., 1988. Наброски к критике исторического раз ума. *Вопросы философии*, 4, с. 141–142.
47. Дильтей, В., 1995. Категории жизни. *Вопросы философии*, 10, с. 129-143.
48. Дубровский, Д. 1983. *Проблема идеального*. Москва : Мысль.
49. Зиммель, Г. 1996. *Созерцание жизни. Избранное. Т. 2*. Москва : Юристъ.

50. Иванов, В., 1977. *Мировоззренческий аспект становления человека*. В : *Человек и мир человека*. Київ : Наукова думка.
51. Иванова, Н. 1980. *Философский анализ проблемы смысла бытия человека*. Київ : Наукова думка.
52. Ильенков, Э. 1991. *Философия и культура*. Москва : Политиздат.
53. Иванова, Н. 2015. *Феноменологія мислення: гнозис, креатив, особистість*. Луцьк : ПВД «Твердиня».
54. Иванова, Н. 2016. *Духовно-онтологічні стратегії мислення: соціально-філософський аналіз*. Луцьк : Вежа-друк.
55. Камю, А. 1990. *Творчество и свобода*. Перевод с французького. Москва : Радуга.
56. Канак, Ф. 1998. *Національне буття й національна ідея В : Філософські студії*. Київ : Вид-во «Генеза».
57. Кант, И. 2006. *Критика чистого раз ума*. Москва : Эксмо.
58. Козловски, П. 1997. *Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития*. Перевод с немецкого. Москва : Республика.
59. Козловський, П., 1996. *Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку*. В : *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: Хрестоматія*. Київ : Ваклер.
60. Коллингвуд, Р. Дж. 1980. *Идея истории. Автобиография*. Москва : Наука.
61. Краснодембський, З. 2000. *На постмодерністських роздоріжжях культури*. Переклад з польської Р. Харчук. Київ : Основи.
62. Кремень, В. 2005. *Освіта і наука в Україні – інноваційні аспекти: Стратегія, реалізація, результати*. Київ : Грамота.
63. Кремень, В. 2012. *Синергетика в освіті: контекст людиноцентризму* : монографія. Київ: Педагогічна думка.

64. Кремень, В. Г., 2009. Смысл і цінності в системі гуманітарного знання. *Рідна школа*, 8-9, с. 3-10.
65. Кремень, В. та Ільїн, В. 2006. *Філософія: Логос, Софія, Розум*. Київ : Книга.
66. Кримский, С. 2012. *Смысл постистории. Мудрецы всегда в меньшинстве (Статьи разных лет)*. Киев : Издательский дом Дмитрия Боураго.
67. Кримський, С. 1998. Місце пізнання в багатоманітності форм освоєння світу. В : *Філософсько-антропологічні читання '98*. Київ : Стилос.
68. Кримський, С. 2003. *Запити філософських смислів*. Київ : ПАРАПАН.
69. Кримський, С. та Павленко, Ю. 2007. *Цивілізаційний розвиток людства*. Київ : Фенікс.
70. Кримський, С. 2008. *Під сигнатурою Софії*. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія».
71. Крымский, С. 2000. *Философия как путь человечности и надежды*. Киев: Курс.
72. Кульчицький, О. 1995. *Основи філософії і філософічних наук*. Мюнхен : Львів : УВУ.
73. Кун, Т. 2009. *Структура научных революций*. Москва : АСТ.
74. Ле Гофф, Жак. 2010. *Средневековье и деньги: очерк исторической антропологии*. Санкт-Петербург : Евразия.
75. Левинас, Э. 1998. *Время и другой. Гуманизм другого человека*. Перевод с французского А. В. Парибка. Санкт-Петербург : Высшая религиозно-философская школа.
76. Левінас, Е. 1999. *Між нами. Дослідження думки про іншого*. Київ : Дух і Літера. Задруга.
77. Лиотар, Ж.-Ф. 1995. *Постсовременное. Культурология*. Ростов на Дону: Издательство Ростовского университета.

78. Лиотар, Ж.-Ф. 1998. Состояние постмодерна. Перевод с французького Н. А. Шматко. Москва : Институт экспериментальной социологии, Санкт-Петербург : Алетейя.
79. Лисяк-Рудницький, І. 1994. Історичні есе: в 2 томах. Т. 1. Київ.
80. Лой, А. 1988. *Сознание как предмет теории познания*. Київ : Наукова думка.
81. Лосев, А. 1976. *Проблема символа и реалистическое искусство*. Москва : Искусство.
82. Лосев, А. 1988. *Держание духа*. Москва : Политиздат.
83. Лосев, А. 1991. *Философия. Мифология. Культура*. Москва : Политиздат.
84. Лосев, А. 1993. *Очерки античного символизма и философии*. Москва : Мысль.
85. Лосев, А. и Тахо-Годи, А. *Платон. Аристотель*. Москва : Молодая гвардия.
86. Лукач, Д. 1991. *К онтологии общественного бытия. Прологомены*. Москва : Прогресс.
87. Лях, В. 1998. Проблема гуманізму в сучасній світовій філософії. В : *Цивілізація на роздоріжжі: Пошуки філософсько-світоглядних орієнтирів*. Київ : Заповіт.
88. Лях, В., 1996. Трансцендентний вимір людського буття. *Генега*, 1/4, с. 14-23.
89. Малахов, В. 1988. *Искусство и человеческое мироотношение*. Київ : Наук. думка.
90. Малахов, В. 1984. *Культура и человеческая целостность*. Київ : Наукова думка.
91. Мамардашвили, М. 1992. *Как я понимаю философию*. Москва : Культура.

92. Мамардашвили, М. 1994. *Классический и неклассический идеалы рациональности*. Москва : Лабиринт.
93. Мамардашвили, М. 1996. *Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки*. Москва : Лабиринт.
94. Мамардашвили, М. 1997. *Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке*. Москва : Школа «Языки русской культуры».
95. Мамардашвили, М. 2002. *Философские чтения*. Санкт-Петербург : Азбука-классика.
96. Маркина, Ю., 2014. *Интенциональные объекты как смысловые системы. В : Опыт и смысл*. Москва : ИФ РАН.
97. Марсель, Г. 1995. *Трагическая мудрость философии*. Москва : Изд-во гуманитарной литературы.
98. Машталер А. 2012. *Культура інноваційного мислення в освіті: інформація, творчість, знання: монографія*. Київ : ТОВ «Інформаційні системи».
99. Мерло-Понті, М. 2001. *Феноменологія сприйняття*. Переклад з французької О. Йосипенко, С. Йосипенка. Київ : Український Центр духовної культури.
100. Микешина, Л. 2009. *Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания*. Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация».
101. Мід, Дж. 2000. *Дух, самість і суспільство: з точки зору соціального біхевіориста*. Переклад з англійської та передмова Т. Корпало. Київ: Український Центр духовної культури.
102. Мунье, Э. 1999. *Манифест персонализма*. Перевод с французского Э. Мунье. Москва : Республика
103. Мысык, И. 2009. *Философские основания лингвистического времени* : монография. Одесса: Феникс.

104. Ницше, Ф. 2003. *Воля к власти*. Москва : ЭСКМО; Харьков: Фолио.
105. Нугаев, Р., 2007. Проблема роста социогуманитарного знания. *Вопросы философии*, 8, с. 58-94.
106. Огородник, І. та Русин, 1997. *Українська філософія в іменах: Навчальний посібник*. Київ: Либідь.
107. Ортега-и-Гассет, Х. 1991. *Что такое философия*. Москва : Наука.
108. Ортега-и-Гассет, Х. 1997. *Избранное*. Москва : Издательство «Весь мир».
109. Ортега-и-Гассет, Х. 1997. *Избранные труды*. Москва : «Весь мир».
110. Оруджев, З. 2009. *Способ мышления эпохи: Философия пришлого*. Москва : Едиториал УРСС.
111. Парсонс, Т. 1998. *Система современных обществ*. Москва : Аспект Пресс.
112. Пиаже, Ж. 1969. *Избранные психологические труды*. Перевод с французького. Москва.
113. Попович, М. 1998. *Діалог культур і раціональність*. Київ : Заповіт.
114. Пролеєв, С. 1992. *Духовность и бытие человека*. Київ : Наукова думка.
115. Пролеєв С. В., 2009. Криза фінансова чи цивілізаційна? В : З. Е. Скринник, ред., *Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей*. Міжнародні філософсько-економічні читання. Львів, Україна, 20-21 Травень 2009. Львів.
116. Пролеєв, С. 1994. Проблема оприявленості буття. *Генеза*, 1, с. 38-43.
117. Пролеєв, С. 2003. Модерна культура і глобальні трансформації сучасності. В : *Ідея культури: виклики сучасної цивілізації*. Київ : Альтерпрес.
118. Пролеєв, С. 2013. Гетерономність сучасного мислення. В : *Евристичний потенціал мислення людини в інформаційному світі*. Київ : Інститут обдарованої дитини.

119. Пролеєв, С. 2014. Гуманітаризація освіти в інформаційному суспільстві. В : *Синергетика і освіта: монографія*. Київ : Інститут обдарованої дитини.

120. Пролеєв, С. та Шамрай В. 2011. Освітній проект модерну та сучасний університет. В : В. Андрущенко, ред., *Філософія і методологія розвитку вищої освіти України в контексті євроінтеграційних процесів*. К.: Педагогічна думка.

121. Розин, В. 2007. *Філософія образования: Этюды-исследования*. Москва : Издательство Московского психолого-социального института; Воронеж: издательство НПО «МОДЭК».

122. Розин, В. 2015. *Мышление: сущность и развитие. Концепция мышления. Роль мыслящей личности. Циклы развития мышления*. Москва: ЛЕНАНД.

123. Рорти, Р. 1997. *Філософія и зеркало природы*. Новосибирск.

124. Симонс-Симонолевич, К. 2000. Поняття нації: спроба теоретичного мислення. В : О. Проценко, В. Лісовий, упоряд. *Націоналізм: Антологія*. Київ : Смолоскип.

125. Сковорода, Г. 1994. Бесіда 2-га, названа OBSERVATORIUM SPECULA (по-єврейськи СІОН). В : О. Мишанич., ред., *Твори: У 2 т. Т.1*. Київ : АТ «Обереги» (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства).

126. Сміт, Е. 1994. *Національна ідентичність*. Київ : Основи.

127. Столин, В. 1983. *Самосознание личности*. Москва : Издательство Московского университетата.

128. Табачковский, В. 1993. *Человеческое мироотношение: данность или проблема?* Київ : Наукова думка.

129. Табачковський, В. 2002. *У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину філософів-шістдесятників*. Київ : Видавництво ПАРАПАН.

130. Тейлор, Э. 1989. *Первобытная культура*. Перевод с английского. Москва : Полит. издат.

131. Тейяр де Шарден, П. 1987. *Феномен человека*. Москва : Наука.
132. Тойнби, А. 1991. *Постижение истории*. Москва : Прогресс.
133. Тоффлер, Э. 1999. *Третья волна*. Москва: АСТ.
134. Трельч, Э. 1994. Историзм и его проблемы. Перевод с немецкого М. Левина, С. Сказкин. Москва : Юрист.
135. Фуко, М. 1994. *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. Санкт-Петербург : А-сад.
136. Хабермас, Ю. 2000. *Моральное сознание и коммуникативное действие*. Санкт-Петербург : Наука.
137. Хайдеггер, М. 1993. *Время и бытие: Статьи и выступления*. Перевод с немецкого. Москва : Республика.
138. Хайдеггер, М. 2003. *Бытие и время*. Перевод с немецкого В. Бибихина. Харьков : Фолио. (Philosophy).
139. Халапсис, А. 2008. *Постнеклассическая метафизика истории*. Днепропетровск : Инновация.
140. Хейзинга, Й. 1992. *Ното ludens в тени завтрашнего дня*. Москва : Издательская группа «Прогресс», «Прогресс-Академия».
141. Храмова, В. 1992. До проблеми української ментальності. В : В. Храмова, ред. *Українська душа*. Київ : Фенікс.
142. Чижевський, Д., 1981. Реалізм в українській літературі. *Слово і час*, 2, с. 6-12.
143. Шинкарук, В. 2003. *Вибрані твори: у 3-х т. Т. 2*. Київ : Укр. Центр духовної культури.
144. Шинкарук, В. и Яценко, А. 1984. *Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения*. Київ : Політвидав.
145. Шопенгауэр, А. 1992. *Мир как воля и представление: в 5-ти томах*. Перевод с немецкого Ю.И. Айхенвальда. Т. 1. Москва : Московский клуб.
146. Шопенгауэр, А. 1998. *Понятие воли*. Сборник произведений. Минск : ООО «Попурри».

147. Шпенглер, О. 2000. *Закат Европы*. Минск: Харвест.
148. Шпорлюк, Р. 1998. Комунізм і націоналізм. Переклад з англійської Г. Касьянова. Київ: Основи.
149. Шпорлюк, Р. 2000. Імперія та нації: переклад з англійської. Київ : Дух і Літера.
150. Щедровицкий, П., 2007. Изменения мышления на рубеже XXI столетия: социокультурные вызовы. *Вопросы философии*, 1, с. 36.
151. Юнг, К. 1997. *Сознание и бессознательное*. Санкт-Петербург – Москва : «Университетская книга».
152. Ясперс, К. 1991. Смысл и назначение истории. Певод с немецкого. К. Ясперс. Москва : Республика.

РОЗДІЛ 2

ГЕНЕЗА ФОРМУВАННЯ ДУХОВНО-ОНТОЛОГІЧНИХ СТРАТЕГІЙ МИСЛЕННЯ В КОНТЕКСТАХ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Смислом пізнавальної діяльності, з якої починається наука, культура, особистість, знання, освіта, є істина. Опосередковує процес досягнення істини мислення, завдяки якому здійснюють відкриття, формується інтелект, створюються картини світу, накреслюються шляхи подальшого розвитку суспільства і людини, утверджується особистість. Але коли і з чого починається мислення як процес діяльності? На якому етапі людина прийшла до усвідомлення, що мислення є не лише тим, що міститься в нашій голові на даний момент, але і постає частиною чогось ідеального – ідеального суспільства, гармонійної держави, певної діяльності, яка може бути «сродною працею» (Г. С. Сковорода). Іншими словами, торжества певної соціокультурної справи, проекту в їх досконалій довершеності. Звідси виникає необхідність вивчити, як людина взагалі почала не лише мислити, але й мислити про мислення, мислити над процесом мислення. Дана проблема має тривалу історію, аналіз якої дозволяє концептуалізувати основні аспекти мислення, що, в свою чергу, відкриває перспективи для його подальшого дослідження.

2.1. Дискурси античного мислення в творенні стратегій соціокультурної реальності і знання

Як відомо, існує переконання, що людина мислила завжди, починаючи з часів свого виникнення і утвердження, тобто навіть в доісторичну епоху. До прикладу, міф – це також мислення, але мислення особливе. Думка, мислення, коли народжуються, радикально змінюють саму роль і значення міфу, оскільки замінюють його роботу і ритуал. Проте, ряд інших дослідників вважає, що

мислення не могло виникнути напередодні виникнення перших цивілізацій, а саме античної, з якої бере початок вся європейська культура. В античності сформувалися дві основні передумови – антична особистість і філософські роздуми (міркування). З точки зору В. Розіна, до появи мислення в античній культурі знання створювали і одержували іншими способами, тобто на основі міфопічної (Гомер, Гесіод) та релігійної свідомості і проходили перевірку в практиці господарського і соціального життя. Міфологічний, як і релігійний світогляд відразу підводять окремий предмет під загальне уявлення, що цілком закономірно, оскільки їх спільним джерелом були німфи, духи або боги. Всі загальні уявлення (також і знання) повинні були пройти перевірку практикою соціально життя, завдяки чому закріплювалися в досвіді і свідомості людини.

В даному контексті важливо в'яснити умови і причини формування особистості, адже в культурі давніх цивілізацій самотійна поведінка не допускалась взагалі, оскільки не вписувалась в порядок і правила життя тогочасного соціуму. Людина тієї міфологічної епохи, вважає К. Хюбнер, знаходить укорінення свого життя в спільному (суспільному) житті: «Як одиничне, як індивід і Я, він (індивід – Н.І.), нічого собою не представляє. Не мати роду означало позбавлення ідентичності, тобто взагалі не мати свого обличчя... Людині міфологічної (архаїчної – Н.І.) епохи абсолютно невідома область внутрішньо ідеального в якості Я. Вона є та, хто вона є, займаючи при цьому місце у всезагально-нумінозній субстанції, котра існує у всьому, чи то люди, чи живі істоти, чи «матеріальні» предмети, тому й індивід живе у всьому, і воно живе в ньому». (Хюбнер, 1996, с. 108)

Виходячи з вищевказаного, постає запитання: чи може індивід, котрий ідентифікує себе з родом, який розглядає кожну самотійну дію як порушення табу, а зусилля, не підтримані сакральними силами, чи допоможуть йому природним шляхом перетворення перерости в особистість? Мабуть, відповідь на це запитання буде негативна. Адже, появу особистості, з якої починається мислення, сучасні філософські, антропологічні, соціологічні дослідження

мислять як більш пізніє утворення. У філогенезі вона утворюється не раніше античної культури, а в онтогенезі лише в період формування і зростання, коли виникають можливості для розвитку самостійної поведінки. В даному контексті можна говорити про дві основні передумови становлення особистості в культурі: по-перше, перенесення індивідом існуючого в соціумі способу управління на самого себе; по-друге, криза релігійних уявлень, на яких будувалась вся культура стародавнього світу. Це пояснюється тим, що в період розквіту культури давніх цивілізацій управління розумілося однозначно: люди підкоряються богам, і є підлеглими своїм керівникам. Але в процесі ускладнення життя, починаючи з кінця другого тисячоліття до нашої ери, в певних цивілізаціях (Вавілон, Єгипет тощо) жорсткий вертикальний принцип управління починає порушуватися. «Держава і володар стають слабшими, проте більш ширшою стає сфера особистого життя і свободи окремої людини. Однак світовідчуття людини залишається таким самим. І саме це породжує складні проблеми та колізії». (Клочков, 1983, с. 44-48)

В даних обставинах людина вже не може розраховувати на богів або інші вищі сили, всесвіт руйнується, вона тепер не залишається на одинці з собою. А це, як відомо – одна з умов народження індивідуальності і особистості людини. В цій ситуації людина починає шукати опору в собі (як своїй людині), і поза собою – в підтримці інших людей. В результаті вже в античній культурі, де, як відомо, міфологічні та релігійні начала починають поступово слабшати, а держава має обмежений вплив на людину, утворюється перша в історії людства особистість. В теоретичному ж плані можна говорити про формування самостійної поведінки, мислення і самодетермінації життя (тобто прагнень самостійно вибудовувати власне життя).

Сучасні філософські і психологічні дослідження антропосоціального процесу та його осмислення показують, що міркування, думання, силогізми були створені, вироблені, утверджені в античній культурі. Цьому сприяли як мінімум дві обставини: перше – формування античної особистості, яка могла

стати громадянином полісу; друге – соціальної комунікації, яка допускала поряд з суспільною (полісною) думкою також особисті думки і власні переконання. Так, землероб кожного свого сусіда не лише знав з народження, але знов завдяки аналізу спостережень за його життям і діяльністю. «Народження, поява на світ, пророчення і зростання, всепороджуюча природа, яка сама народжується, а також порода, природні властивості, які визначали собою все подальше зростання і поведінку народженого, називаються на грецькій мові одним словом «фісіс». Саме ця природа-фісіс стала предметом уваги перших грецьких філософів». (Васильєва, 2008, с. 88) Власне, від цих філософів, яких Аристотель називав «фісіологами», починаються софійні міркування, а мудрість не може проявити себе інакше, як через спілкування, обмін своїм знанням і думками, що і є передумовою мислення і власне мисленням.

Поряд з тим, що міський житель (громадянин полісу) був незрівняно більш налаштований на процес мислення, ніж сільський житель: і рахувати, і спілкуватися, і вимірювати, і писати йому приходилось значно частіше, і від «природи» він був віддалений, оскільки ремесло, державна служба чи торгівля не залежали від погоди чи кліматичних умов. Досвід спостереження за природою речей, всупереч очікуванням, не передбачає істинного знання до того часу, поки навіть в природній, народженій і смертній, недосконалій істоті ми не осягнемо, не побачимо її вічного і незмінного зразка. Про виріб, витвір ремісника нічого і говорити – він «зроблений за зразком, який стояв перед мисленнєвим поглядом творця (деміурга) до і під час роботи і спрямовував, визначав всі його дії». (Васильєва, 2008, с. 90) Знаменитий Діоген, який ніколи нічого не створив своїми руками за своїм задумом, дорікав Платону за його «ідеї стола» або «чашки»: стіл я бачу, чашку я бачу, але ні «стільності», ні «чашечності» не бачу. Згідно анналів, Платон відповів так: «Щоб бачити стіл і чашку, у тебе є очі, а щоб бачити стільність і чашечність, у тебе немає розуму». (Діоген, 1979, с. 251) Тобто фактично немає досвіду мислення.

Платонівський Сократ, зустрічаючись з подібною розумовою сліпотою своїх співрозмовників, які вели відокремлене (приватне) життя, закликав на допомогу ремісників («деміургів»), які обслуговували афінський народ (тобто «працювали на народ»). Таким чином, Сократ приніс у філософію свою мудрість деміурга, яка була нічим іншим, як мудрість творця, котрий висікає з каменю скульптуру з певного ідеального зразка. Філософи до Сократа поділили світ на істину і оману, недостовірне знання. А те, що відчувається, почали вважати ілюзією, в зв'язку з чим істину стали шукати за відчуттями в розбудовах розуму, вважаючи, що думка, мислення тому й існує, щоб відкрити істинне буття. В речі, предметі, субстраті, який оформлюється під тією чи іншою назвою, приховується і її природа, зверху – різноманітність речей, глибше – одноманітність «стихій» – основних першоелементів (вода, повітря, вогонь, земля). На відміну від цього, Сократ вперше відкрив для філософії новий світ – світ, населений образами душі, світ «ейдосів», ідей, світ «ідеального» – і перший вказав на те, що образ речі в душі не лише слід здійсненого враження, але і зразок для створення нових речей. Сократ відкрив перспективи розвитку мислення, в просторі якого філософська мова почала використовувати сферу анологій і метафор. До Сократа сферою анологій були природні, родові або політичні зв'язки, він же відкрив філософії обриси творчої діяльності людини, реалізованої, оприявленої в мисленні. Дана ситуація характеризується М. Мамардашвілі (2002, с. 307) в якості такої, що в давньогрецькій філософії «закладено зовсім інше розуміння, від якого ми не можемо піти, якщо мислимо. Тобто якщо ми помислимо, то помислимо так, як замислили мислити греки». Зазначимо, що відкритий Сократом світ – не лише інший, новий світ прикладів, метафор, анологій, але й нова постановка питань, які прийшли у філософію разом з мудрістю деміурга. А це означало становлення власне мислення.

Явно чи неявно, свідомо чи недовідомлено, інтуїтивно мірою всіх речей для Сократа, Платона та Арістотеля стала творча мисленнєва діяльність,

людина, а не природний, даний людині незалежно від її волі та активності ритм природних процесів. Зрозуміло, це не історичний нонсенс, а вимога життя, відгук філософії на швидкий розвиток перших технологій і науки в той час. Професійна діяльність як мистецтво і наукове знання, «техне» і «епістеме» осмислюються і обговорюються тепер у філософії невідривно одне від одного, досить часто як прямі синоніми, і все більше і більше в цей же синонімічний ряд включається також і «софія». Ремісник і раніше вважався як такий, що споріднений з божественною мудрістю (згадаймо Гефеста, бога ковальської справи), оскільки за його вмінням вбачали чарівну або чаклунську силу. Тепер божественна «софія» прикрасила себе атрибутами ремісничої майстерності: досконалість вибраного зразка, точність виконавства, якісність витвору. Отже, «ейдос» почав представляти собою «риси творення, планомірної і раціональної діяльності, перетворення природи». (Васильєва, 2008, с. 109) Що передбачає, в свою чергу, новий ступінь, новий рівень розвитку мислення як способу пізнання і визначення напрямків творчої, перетворювальної діяльності.

Зауважимо, що побудові першої концепції мислення в працях Аристотеля, в яких зафіксовані категорії і правила мислення, передувала боротьба з софістами, які на той час претендували на право володіння істиною. Софісти хотіли закріпити практику неконтрольованих міркувань, які дозволяли доводити що завгодно, в тому числі одержувати суперечності. Зокрема, відомий софіст Протагор стверджував, що «про кожную річ є дві думки, протилежних одна одній», а «людина є міра всіх речей: існуючих, що вони існують, і неіснуючих, що вони не існують». (Розін, 2015, с. 75)

На відміну від Протагора та його послідовників – софістів, Сократ, Платон, Аристотель і ряд інших мислителів античності, щоб зробити можливим одержання несуперечливих знань про дійсність за допомогою міркувань і доказів, поставили вимогу взяти під контроль, підкорити думки, міркування і більш складні процедури одержання знань (докази, методи, вирішення проблем, заперечення тощо) свого роду «інтелектуальним законам» – правилам,

категоріям, зразкам правильного мислення, яке веде до істини. Перемогла саме ця, друга стратегія, а мисленням з легкої руки Аристотеля стали називати процеси, відповідні даним інтелектуальним законам. Більше того, з того часу, якщо в історії заходила мова про мислення (в Середні віки, у філософів Нового часу і епохи Просвітництва, в некласичний період), під мисленням розумілися процеси, що підпорядковуються інтелектуальним законам. При цьому змінювалися уявлення і про самі процедури мислення (наприклад, в даний час на перший план висунулися уявлення про дослідження, побудови понять і теорії, способи обґрунтування), і уявлення про інтелектуальні закони (поряд з правилами і доказами сьогодні більше говорять про логіку і методологію).

Першим, хто ініціював в античності постановку проблеми мислення, а точніше, не власне проблему мислення, а правильне міркування і правильну думку, був Парменід. В його поемі «Про природу» доводиться, по-перше, що мислення людини може бути неправильним, суперечливим, і, в свою чергу, правильним, несуперечливим, коли воно орієнтується на «сущє»; по-друге – створення особливої інтелектуальної конструкції «сущє як непорушне і ціле»; по-третє, розуміння, що правильне мислення передбачає пошук, продумування, своє спрямування. В даному аспекті Парменід, з одного боку, вимагає, щоб мислення (думка), міркування були логічними і несуперечливими. З одного боку, Парменід полемізує з софістами і обговорює умови побудови несуперечливого мислення (логічно міркування, думання). Можна навіть сказати (ретроспективно), що задається справжня програма (проект), яку успішно пізніше реалізували Сократ, Платон, Аристотель. (Розін, 2015, с. 76-77) В даному контексті перед нами постають начала методології пізнання і мисленнєвої рефлексії, тобто мислення.

Більшість дослідників античної культури і філософії, аналізуючи процес формування античної цивілізації, вважають, що давні греки вже вмiли мислити і міркувати. В такій ситуації виходить, що в здатності щодо мислення відмінність між сучасною та античною людиною знаходиться лише в рівнях її

розвиненості та інформованості. Однак з цим важко погодитись, оскільки для цього немає достатніх підстав. Зокрема, П. Щедровицький стверджував, що логіка Аристотеля не може бути зрозуміла як система норм мисленнєвої діяльності, оскільки головною причиною, першоосновою античного мислення, зокрема філософського, виступали особистість і суспільство. На основі цих міркувань автором вибудовується схема реконструкції: становлення античної особистості і суспільства зробило необхідним пошук логіки міркувань, практика яких проблематизує життєдіяльність, що приводить до суперечностей, вирішення яких вилилось в «нормування міркувань, в результаті чого утворюється, формується мислення». (Розін, 2015, с. 78)

Як показує аналіз, виникнення в античності особистості, тобто індивіда, який самостійно діє і вибудовує своє життя, докорінно змінювало й характер всієї культури. З епохи античності всі наступні культури постають, в тій чи іншій мірі, особистісно орієнтованими. Окрім колективних соціальних практик (спілкування з богами і духами, ритуали, обряди ініціації, колективна праця тощо), формуються особистісно-орієнтовані практики (мистецтво, філософія, освіта, релігійні, політичні, моральні відносини тощо), стають допустимими різні погляди на світ, а разом з ними різні способи соціалізації. Як зазначає С. Кримський, «усвідомлення індивідуальності і конституює вищу інстанцію людської самості – особистість. ...Тут спрацьовує та духовна космогонія, коли, згідно з Платоном, людина повинна кожного дня давати собі звіт про те, в чому вона долає саму себе». (Кримський, 2000, с. 61)

Відповідно до нового інтелектуального середовища, нові відчуття людини демонструють тексти Платона. Вже платонівський Сократ, хоча і погоджується з рішенням суддів, які засудили його до смерті, разом з тим залишається на своїй позиції, тобто не визнає зведених проти нього звинувачень. Сократ, як особистість і громадянин, не пориває з суспільством, але тим не менше йде своїм шляхом. На суді він так формулює кредо свого життя: «Людина сама визначає своє життя». «Не на те потрібно зважати, де

людина народилася, а за якими принципами вирішила вона прожити своє життя», – так підтримує позицію Сократа в «Апології або Промові на захист самого себе» знаменитий античний письменник Апулей. (1960, с. 28)

В даній ситуації принципи «людина сама визначає своє життя» або «сама визначає принципи, згідно з якими буде жити» виконували подвійну роль: забезпечували і по-своєму організовували самостійну, вільну поведінку, одночасно і задавали нове бачення дійсності. Останнє включало в себе два важливих елементи – індивідуальне бачення світу і відчуття себе мікрокосмом, що було необхідною умовою формування мислення. Важливо пам'ятати, що становлення античної особистості відбувається одночасно з формуванням «особистісно орієнтованих практик» – античного судовиробництва, політики, театру, академії (зібрання філософів і вчених). Саме на трибунах суду, в академії, на театральних сценах, політичних дискусіях, суспільство розглядає і осмислює феномен людини, яка живе за традицією. В творах Есхіла, Софокла, Еврипіда та інших давньогрецьких драматургів герої поставлені в таку ситуацію, де вони змушені приймати самостійні рішення, хоча при цьому демонструють, утверджують себе в якості особистості.

Безумовно, особистість, що формується в цей період, повинна вирішити наступну суперечність: кожна людина змушена діяти у відповідності з традицією, і разом з тим не може цього зробити, оскільки не може порушувати традицію, усталені норми і порядок. В цій драматичній ситуації вона змушена приймати самостійні рішення, а це могло здійснитися лише за умови наявності мислення, тобто вміння мислити. Суд, театр, політична боротьба, дискусії серед філософів в академії виявилися тими формами, в яких утверджувалися принципи самовизначення, мислєдїяльності особистості та її свідомості. В цих формах суспільство осмислювало вчинки особистості, в яких вона прагнула утвердити свої позиції і принципи. В таких особистісно-орієнтованих практиках, – вважає А. Ахутін, (1990, с. 20-21) – відбувається «адаптація особистості до суспільства і навпаки, а також до сфери реалізації особистості».

Разом з тим, можна висловити і наступну тезу: одночасно утворюються не тільки особистість, причому особистість мисляча, але й особистісно зорієнтовані соціальні практики та суспільство. Аналіз платонівської «Апології Сократа» показує, що антична особистість «потягнула» за собою і формування цілого ряду соціальних суб'єктів як активних суб'єктів діяльності. На їх основі в подальшому формуються професійні спільноти, діяльність яких актуалізує необхідність виокремлення мисленнєвої діяльності, котра виступає як спосіб утвердження як людини, так і соціальних інститутів.

Соціальні суб'єкти (влада, представники торгівлі та економічної сфери, вчені-філософи тощо) виробляли власні, самостійні цілі, узгоджено діяли на політичній сцені, намагалися нав'язати іншим членам суспільства своє бачення світу, розуміння даних цілей і способів їх досягнення. Античне суспільство складалося із соціальних суб'єктів та інших громадян полісу, які сходилися на публічній сцені (суді, театрі, зборах, площах міст тощо), де створювалась суспільна думка, приймалися колективні рішення, виконання яких вже доручалося владі. Суспільство – це і не самостійний суб'єкт, оскільки володіє своєрідним мисленням і свідомістю, може формулювати відповідні цілі і реалізовувати їх. Суспільство структурується «тут і тепер» в ході спілкування, але має також і постійну основу: суб'єкти взаємопов'язані «слабкими взаємодіями»; до їх числа належать спільні умови життя, належність до одного етносу («елліни» або «варвари»), культурні реалії, які поділяються всіма. (Розін, 2015, с. 308) Належність до міської і полісної організації, незалежність і разом з тим необхідність діяти узгоджено, йти на взаємні компроміси і домовленості також сприяли становленню феномену мислення як нового фактору впливу на індивідуальну і соціокультурну діяльність.

Без сумніву, сократична філософія в історичному процесі розвитку інтелектуальної культури і культури мислення Давньої Греції займає центральне місце. Дана обставина робить її особливо цікавою, оскільки вона виступає зосередженням всієї античної філософії, є кінець початкового,

первісного і начало класичного періодів її розвитку. Сократ виступає уособленням і втіленням античної філософської думки ще й тому, що в його особі вона вперше спустилася «на землю», до практичної діяльності. Для Сократа жити означало філософувати, а все філософування для нього полягало в тому, щоб жити і мислити публічно, щоб всі почули його думки. Сократ намагався по-філософськи осмислити найбільш буденні справи і навіть аморальні вчинки людини. Для нього немає аморальних тем, а є лише аморальні розуми, які недостойні вирішувати поставлені теми. Сам він при цьому свої власні вчинки і слова наповнював глибоким моральним смислом. Він «не пророк, не речник афоризмів, а розумний співбесідник, мислення і думки якого прості і зрозумілі», (Волков, 1971, с. 171) думки якого стимулюють розумову діяльність його слухачів і спонукають до мислення.

З того факту, що Сократ прагне не стверджувати, а сперечатися, критикувати, руйнувати твердження інших, видно, що він веде кропітку роботу переформатування звичних уявлень про звичні способи мислення. Філософ переконаний, що у всій мозаїчності життєвих вражень є щось об'єднане, певний спільний смисл, який може бути виражений єдиною ідеєю, поняттям. Мудрість, таким чином, «полягає в тому, щоб у складному взаємозв'язку і суперечностях людських вчинків, справ, думок, в багатоманітних зв'язках речей бачити не лише мінливу змінюватись, але й певну стабільність, стійкість». (Волков, 1971, с. 180) Дана стійкість, однак, не мертва непорушність і не гола очевидність емпіричного факту, а певна їм протилежність – живі, динамічні інтелект, розум, мислення, виражене через слово.

Демонструють осмислене розуміння дійсності також й інші античні мислителі. Протагор, заявляючи, що «людина є міра всіх речей», свої міркування починає з посилання на знання (посилання), котрі для індивіда очевидні (наприклад, що «боги – безсмертні, а людина – смертна», або «щоб пройти шлях, потрібно пройти його половину»), але закінчуються тепер вже новими знаннями, (умововидами), часто зовсім не очевидними. Між вихідними

знаннями і висновком лежить шлях, власне процес міркування, мислення, і куди вона приведе, (куди приведе його той, хто мислить), як правило, невідомо.

Так, Зенон Елейський, найбільш відомий представник школи елеатів, в одній зі своїх апорій стверджував, що руху не існує, поскільки неможливо пройти до кінця ніякої відстані. «Щоб пройти певну відстань, – говорив Зенон, – потрібно пройти її половину. А щоб пройти половину відстані, потрібно пройти її чверть. І так далі. Оскільки кожна відстань (відрізок) ділиться до нескінченності, то, щоб пройти будь-яку відстань, потрібно пройти нескінченну кількість хоч самих маленьких відрізків. Але щоб пройти самий маленький відрізок, потрібен певний час. Оскільки відрізків нескінченна кількість, виходить нескінчений час руху. Але в нескінченному часі рух ніколи не закінчиться і відстань не буде пройдено», – робить висновок Зенон. (Діоген, 1979, с. 221-222) Осмислюючи ситуацію в цілому, можна сказати, що утворилися два незалежних джерела семіозису і знань: традиційний, в практиці соціального життя, і новий, в сфері розмислів (міркувань, доказів). В такому контексті проблема нового мислення є проблема виміру, зазначає М. Мамардашвілі. Тобто проблема «бачення» в одному, двох або багатьох вимірах. «Окрім предметного виміру є й інше, в якому здійснюється акт мислення, якщо в мисленні ми зустрічаємося з феноменом, коли «Я» присутнє силою свого самопроникнення, є світло, яке освітлює і бачить самого себе. Це і є чистий акт, тому що світло бачить себе, а не предмети світла. Ми знаходимо його в самому собі, в своєму самоздійсненні, в момент оприявлення». (Мамардашвілі, 2002, с. 323)

Розуміння даної ситуації обумовлено особливостями культури в цей період. В Давній Греції V ст. до нашої ери в умовах демократичного правління, конкуренції міст-полісів, суперечність і зіткнення інтересів різних верств населення одержує величезне значення вміння вести дискусію, переконувати інших, вбачати в предметах їх характеристики, вибудовувати нові висловлювання. Але міркувати можна по-різному, кожний намагався подати

уявлення інших в потрібному напрямку, тобто свого бачення дійсності. В результаті, замість узгодженого бачення і поведінки – множина різних уявлень про дійсність. Виникла жорстка конкуренція самих уявлень; вони не могли вже мирно співіснувати, кожний мислитель і «школа», прибічники відстоювали свою правду (істину), стверджуючи, що саме їх уявлення правильні, а всі інші ні. Прикладом подібної гострої полеміки з іншими школами постає діяльність Парменіда, Зенона, Сократа, Платона. Якщо софісти відстоювали свободу особистості, ігноруючи спільне благо, то Парменід з своїми однодумцями, навпаки, шукають вирішення проблеми, яке задовольняло б суспільство та його громадян. Пізніше Аристотель, вказуючи на дані цінності, говорив: «Добре було б і благо однієї людини, але більш прекрасним і божественним є благо народу і держави». (Аристотель, 1973, с. 55)

Якщо мислення розуміється як пошук шляху і власне шлях, то як вказати правильний шлях для багатьох, тобто соціально зорієнтований шлях? Парменід знаходить рішення наступним чином: мислення повинно підлягати незмінному і зрозумілому для всіх закону, який філософ розуміє онтологічно, тобто через вирішення проблеми «буття». Вирішенням даної проблеми займався і Платон. Він, з одного боку, вважав, що мислення повинно виходити з чіткої незмінної основи і не залежати від того, хто міркує і думає, тобто суб'єкта мислення і пізнання. З іншого боку, він змушений прислухатися і до софістів в тому сенсі, що визнає множинність знань і уявлень про «сущє». Вирішуючи дану дилему – існує одна незмінна основа мислення і є багато різних уявлень про дійсність, – Платон формулює головне в своїй філософії – вчення про «світ ідей».

Створений «світ ідей» відкриває Платону нові можливості для розвитку пізнання. Пояснюючи в діалозі «Федр» застосований ним метод пізнання «любові» (кохання), Платон виокремлює два види мисленневих здібностей. Один – «це здатність, охоплюючи все узагальнюючим поглядом, зводити до єдиної ідеї те, що повсюдно розрізнене, щоб, надаючи визначення кожному, зробити ясним предмет навчання... Другий вид – це, навпаки, здатність

розділяти все на види, на природні складові частини». (Гайденко, 1980, с. 161-162) Тобто Платон мислить любов як ідею – єдине, а різні уявлення про любов, які висловлюються учасниками діалогу – це множинне. Задаючи розуміння «любові» як «єдність множинності», Платон, якщо говорити в термінах сучасного дискурсу, вибудовує теоретичний предмет (теорію). В створеній теорії різні характеристики любові за допомогою міркувань і осмислення логічно, несуперечливо об'єднуються в рамках єдиної ідеї «платонічної любові». Іншими словами, уявлення і знання про «любов», зафіксовані в пізнавальних конструктах, відносяться до одного об'єкта вивчення та взаємопов'язані між собою через процес мислення.

В даному контексті потрібно проаналізувати (розділити) феномени мислення і пізнання, які у Платона ототожнюються. Установка на пізнання утворюється завдяки бажанню античної особистості зрозуміти, що існує насправді (що є «сущє», в чому полягає «буттєвість» речей), оскільки знання сущого вона розглядає як умову свого порятунку, або спасіння. «Коли душа веде дослідження сама по собі, – зазначає Платон, – вона спрямовується туди, де все чисте, вічне, безсмертне і незмінне, і так як вона близька і споріднена всьому цьому, то завжди постає разом з ним, як тільки залишається наодинці з собою і не зустрічає перепон. Тут настає кінець її блуканням, і в постійній дотичності з незмінним і стабільним вона й сама виявляє ті ж властивості. Цей її стан ми називаємо розмислом». (Платон, 1993, с. 176)

Іншими словами, це і є процесом мислення, завдяки якому стає зрозумілим сущє.

Таким чином, головні учасники античного дискурсу (Сократ, Парменід, Платон, Аристотель) розуміють «пізнання» як одержання знань про «сущє» шляхом міркувань (розмислу, міркування, мислення). Постає питання про відмінність пізнання від мислення, розмислу, оскільки і в першому, і в другому випадку результат – одержання нового знання. Стосовно пізнання, то для нього більш важливим є не перетворення знань або їх конструювання, а визначення

того, які знання одержувати в міркуваннях і розмислах, щоб вони адекватно описували (презентували) феномени, які вивчаються. Тут відразу задається опозиція «знання – явище, яке вивчається», і тому важливо зрозуміти метод («шлях»), який дозволяє одержати правильні (істинні) знання. (Платон, 1993, с. 177)

Дана обставина обумовлена тим, що Аристотель інакше, ніж Платон, розуміє дію (діяльність) людини. У Платона вона тотожна із суб'єктом діяльності, причому цей суб'єкт нагадує соціального проектувальника, конструктора соціальності. Дійсно, «Деміург» у Платона схожий на суб'єкта (він створює космос і людину); філософ, який розмірковує про своє життя і здійснює вибір – справжній суб'єкт (досить згадати душі, які вибирають на небі, в «світі ідей» майбутнє життя). Але Аристотелю, скоріш за все, здавалося, що дія (діяльність) довільна, суб'єктивна, ні на чому не заснована, окрім бажання. Його розуміння діяльності зовсім інше. Діяльність не лише вибудовується і визначається метою і здібностями людини, вона повинна здійснюватися «за природою», тобто повинна базуватися на діяльності розуму, який трактується Аристотелем одночасно в штучній (створеній) і природній модальності. З одного боку, розум – це «живе» божество, з другого – космос і єдине. З третього боку, розум – причина і джерело всіх рухів і розвитку, в тому числі мислення і діяльності людини. Виходить, що «розумний розвиток» (зміна) є природною основою мислення. Важливою є також діяльність філософа, котрий мислить буття. Розмірковуючи і пізнаючи, він прояснює його, виявляючи в існуванні буття «сущє». (Аристотель, 1973, с. 224)

Аристотель, відповідно до традиції мислення, започаткованого Парменідом, Сократом, Платоном вважав, що «сущє» задає правильне мислення. Отже, воно складається з одиниць, заданих визначеннями (дефініціями), або з ідей. Аристотель принципово змінює підхід до впорядкування, нормування міркувань і процедур пізнання, котре технічно також спиралося на міркування («докази»). (Аристотель, 1973, с. 211)

Наслідкування існуючих правил мислення, обґрунтування і формулювання начал доказів сприяли утворенню цілого ряду нових світоглядних і психологічних установок. Насамперед, формується установка на виявлення за видимими явищами того, що існує насправді. Наступна установка мислення – здатність «дивуватися» одержаному знанню або виявленій причині (началу). Це «здивування» як елемент мудрості носило багато в чому сакральний характер. Відкриття знання або його причини було справою божественною і тому викликало «здивування». З цим же тісно пов'язана і здатність шукати докази і міркування, які дають знання або ж дозволяють вияснити причину. Можна погодитись з думкою М. Мамардашвілі, який стверджує: «Якщо ми просто дивимося на предмети і намагаємося їх описувати, то саме тому, що тут чогось не вистачає, ми описуємо тільки тіні, спрямовані в дурну нескінченність. Але ми людські істоти і вносимо собою позаемпіричний досвід, який перебуває в нас, щось таке, котре стає для нас невидимим, але це наше невидиме. Всі ці речі – схожі на ту думку, котра є тільки в момент діяльності і сама в себе проникає як деякий простір, який входить в самого себе. Це невидиме, мислення, думка, і є закінчений і завершений план буття, на відміну від ніколи не завершеної дурної нескінченності... Отже, їх можна назвати довершеними закінченими станами, але тільки не в світі, а в певному плані буття. Тобто під знаком якогось «вічного акту», який неможливо локалізувати в жодній точці нашого історичного або географічного простору і часу. І тому, мислячи мислення, ми спроможні помислити, наприклад, мислення, думки Платона, якого ніколи не читали, або Сократа, що тим більш можливо, адже він взагалі нічого не писав і його філософія є лише образ Сократа, який вічно повторює оригінал». (Мамардашвілі, 2002, с. 101)

Важливим надбанням і цінністю стає також і бажання розмірковувати правильно, наслідувати правилам істинного мислення, вміти уникати або «вирішувати» суперечності. На основі вироблених певних установок і пов'язаних з ними емоцій і переживань, а також самої діяльності мислення

(одержані в процесах міркування і доказах нових знань, вияснення причин, наслідування правилам мислення тощо), поступово утворюється і утверджується антична наука. Її характер визначається також усвідомленням наукового мислення (розуму, науки, думки) як особливого явища серед інших. Один з акцентів такого усвідомлення – побудова опозицій: мислення і чуттєве сприйняття, наука і мистецтво («техне»), знання і гіпотези, софізми і докази тощо. Другий аспект – «безпосередня рефлексія мислення. (Мамардашвілі, 2002, с. 238)

Найбільш обґрунтовано і всебічно про мислення Аристотель говорить в своїй праці «Про душу»: «Стосовно мислення, оскільки воно, скоріш за все, відмінне від чуттєвого сприйняття і видається, що, з одного боку, йому властиве уявлення, з другого – формування (складання) суджень... Мислення повинно бути непричетне до страждання, сприймаючи форми і ототожнюючись з ними потенціально, але не будучи ними, і подібно тому, як чуттєва здатність відноситься до чуттєвих якостей, так розум відноситься до предметів мислення. І оскільки розум мислить про все, йому необхідно бути ні з чим не змішаним... Таким чином, природа розуму полягає ні в чому іншому, як тільки у можливості. Мислення про неділиме відноситься до тієї сфери, де не може бути обману. А те, де зустрічається і обман, і істина, являє собою поєднання понять. Помилка полягає саме в поєднанні. А поєднує ці окремі уявлення в певну єдність розум... Таким чином, душа являє собою немовби руку. Адже рука є знаряддя знарядь, а розум – форма форм, відчуття ж – форма якостей, які чуттєво сприймаються». (Розін, 2015, с. 103) Дані теоретичні визначення і характеристики мислення одержані не з емпіричного спостереження, а в зв'язку з фіксацією незалежності правил і категорій від суб'єкта мислення і конкретних суджень, діяльній природи мислення людини і суспільства.

Здійснена Аристотелем побудова правил мислення і категорій, а також їх обґрунтування мало колосальні наслідки для подальшого розвитку людського пізнання. Людина одержала в свої руки ефективне знаряддя мислення:

можливість одержувати знання про дійсність, не звертаючись до неї самої. Характеризуючи античне мислення, можна виділити два провідних процеси, які задали свого роду закономірність, тобто логіку його становлення і розвитку. Перший – це пошук правильного інтелектуального шляху («одіссея розуму» – П. Копнін); другий – «передача всім іншим знайденого шляху та його смислів». (Аристотель, 1973, с. 217)

Пошук шляху і способів правильного мислення (інтелектуального процесу) здійснює кожний античний філософ (Парменід, Геракліт, Сократ, Платон, Аристотель), але адресує він знайдене рішення всім. Для цього потрібно переказати, трансформувати свої думки і розмисли, продемонструвати знайдені вирішення. Зрештою, необхідно було вирішити одночасно три завдання: знайти способи міркувань, які не приводять до суперечностей; вказати правильні способи одержання знань про складні явища (охарактеризувати методологію їх пізнання); визначити форму, в якій можна було б знайдені шляхи передавати одержання знань їх іншим. Форма передачі правильних способів мислення являє собою один з перших варіантів «інтелектуальної технології». Такого роду технологічний підхід передбачає: визначити завдання операцій, котрі повинна здійснити людина; вказати на умови, при яких буде йти потрібний людині процес; опис і характеристика самого процесу; наявність підготовлених спеціалістів, які могли б здійснити вказані операції і створити потрібні умови. Правила силогізмів і процедури пізнання в працях Аристотеля вказують на мисленнєві (інтелектуально-технологічні) операції. «Спеціалістів» з мислення в часи Аристотеля було дуже мало, і той же час технологія мислення була адресована всім.

Показово, що Аристотель намагається ввести ще одну інновацію, а саме, прагне створити інститут мислення. Він доводить, що мислити – не лише корисно, але воно зближує людину з Богом (Розумом). Отже, мислити означає сприяти підтримці порядку, міри, світоустрою, виявленню сутності речей. В роботі «Про душу» Аристотель доводить, що людина володіє здатностями

мислення, відчуття і уявлення, причому саме такими, котрі передбачають (вимагають) «використання правил і категорій». (Аристотель, 1973, с. 105) Одночасно з побудовою правил і категорій мислення відбувається формування інституціональних суб'єктів, за допомогою яких формувалися інтелектуальні процедури. Це дозволяло вирішувати проблеми, постійно які виникали і виникають в процесі пізнання. Вирішуючи їх, Аристотель створив першу концепцію мислення, котра і сприяла формуванню суб'єктів мислення. Зміст цієї концепції багато в чому співмірний з маніфестуванням інституту мислення, оскільки тут проголошується культурна місія мислення, описуються процедури правильного мислення.

Таким чином, в античній культурі утворилося декілька дискурсивних практик. Всі вони розумілися в якості різних типів і способів міркувань, на основі яких формувалося мислення як здатність робити судження. Проблеми, пов'язані з функціонуванням дискурсивних практики, були вирішені за рахунок чотирьох основних моментів: по-перше, утворилися процедури, які можна віднести до методології та феноменології; по-друге, вдалося винайти засоби і норми, які дозволяють одержувати несуперечливі і потрібні знання в рамках дискурсивних практик; по-третє, для передачі даних засобів і норм іншим були запропоновані форми технологій. Для того, щоб переконати, схилити всіх прийняти запропоновані інновації, які змушують людину кардинально змінювати свою життєдіяльність, в аристотелівській філософії була створена концепція мислення, в якій утверджується мислячий суб'єкт. Всі окремі, індивідуальні концепції, уявлення і картини світу в античній філософії формуються в контексті єдиної мисленнєвої діяльності. З точки зору античного мислення можна говорити про формування нової реальності та інституту мислення. Нормування дискурсивних практик передбачало побудову ідеальних об'єктів, правил і категорій, свого роду технологізацію та інституціалізацію мислення. Все вищеназване, в свою чергу, визначило вимогу створення концепції мислення як способу пізнання і діяльності.

2.2. Осмислення віри і знання в соціальних стратегіях Середньовіччя

Аналіз показав, що світ, який характеризується і описується в античній філософії (а за нею стоять відповідні нові соціальні практики), існував не завжди, а створений античною культурою і творчістю античних мислителів. Так само і світ язичницьких богів був створений культурою древніх царств, світ відкритих наукою фізичних законів природи – пізнавальною, мисленневою культурою Нового часу. В кожному випадку утверджується нова реальність. Поняття *соціокультурної реальності* трактується нами як феномен олюдненого простору в цілісності творення і оприявлення мисленневих стратегій та смислів життєдіяльності і буття людини, соціуму та суспільства. (Іванова, 2015)

Виникає закономірне питання: як з окремих уявлень про реальність (космос, потойбічне життя, розум, добро і зло, благо, прекрасне і потворне тощо) антична людина приходять до цілісної картини світу? По-перше, зазначимо, що всі окремі уявлення в античній культурі формуються в контексті сформованої єдиної практики мислення. Так, відмінність, наприклад, систем Платона і Аристотеля в плані мислення все ж не визначальне. По суті, Аристотель продовжує і завершує справу свого вчителя. Тому між вказаними окремими уявленнями немає принципів суперечностей. Але, звичайно, важлива й рефлексія цілого, чим і займаються видатні філософи. Так, в «Тімеї» завдання зібрання цілого Платон доручає деміургу, а в «Метафізиці» Аристотеля те ж саме завдання вирішує розум. Якщо деміург «конструює і вибудовує» любов і державу, то розум в «Метафізиці» нормує (мислить) мислення, цілком схоже на те, як це робить сам Аристотель. З точки зору античного мислення, всі ці різні картини світу – всього лише варіанти єдиного підходу і світогляду.

В даному контексті варто говорити про цикли життя і розвитку мислення. Це означає, що мислення при соціокультурних трансформаціях, кардинальних

змінах завдань і викликів часу (в рамках однієї культури) формується і утверджується по-новому, переживаючи новий цикл розвитку. Саме таким шляхом утворюються нові типи і способи мислення – теоцентричне (середньовічне) природничонаукове (сцієнтичне), гуманітарне, раціональне тощо. Для всіх них властиві вже вказані характеристики (тому все це мислення). Разом з тим потрібно враховувати специфічні особливості, різні для кожного типу мислення. Дану ситуацію можна розглянути після дослідження античного мислення, через аналіз середньовічного циклу мислення. Воно якісно відрізняється від античного мислення, що цілком закономірно. Адже в історії цивілізації на перший план духовності тієї або іншої епохи виступало не лише логічно «очищене» мислення, але і гностичне, злите «з людською долею пізнання, не лише логос, але й пафос, не лише об'єктивність як сфера стихійних нелюдських сил, але і як софійність буття і «доцільна матерія» культури. Прогрес інтелектуальності (якщо взагалі варто говорити про такий прогрес) не зводиться, як це прийнято вважати, до переходу від міфу до логосу. Не менш значний є перехід від логосу до міфу як стилю і символічного ладу культури. Не завжди пізнання вело до етосу олімпійського розуму. «Пізнання народжувало не лише «осяяні смисли», але і примножувало скорботу, було не тільки прометеївською зухвалістю, але і диявольськими хитрощами. Немає жодного благого і жодного згорьованого осягнення світу. Пізнання багатоманітне і містить стільки ж несподіваних поворотів і форм свого існування, як і доля людини», – вказує С. Кримський. (2000)

Трансформація мислення, як правило, починається зі зміни соціальної, економічної, політичної, культурної сфер реальності і постановки нових проблем, які виникли в процесі вирішення попередніх. Але суть переходу до нового циклу обумовлена в першу чергу системною кризою, в даному випадку античної культури. Людину на початку перших століть нової ери перестала задовольняти система особистісного життя і його забезпечення, в результаті чого вона починає передавати іншим особам частину своїх прав вільного

громадянина. На цій основі, зазначає відомий історик середніх віків Д. Петрушевський, починають складатися договірні та корпоративні відносини, характерні вже для середніх віків. Не рабство і кріпосна залежність, як на Сході, а саме договірно-корпоративні відносини, що передбачають збереження певних прав і хоча відносних, але все таки свобод людини. Вказує історик також і на таку обставину, як повсюдна зміна «людського матеріалу»: варваризація, тобто руйнування античного суспільства вела не лише до зменшення «питомої ваги» власне римлян, але до асиміляції народів, які «знаходилися на інших рівнях та етапах соціального і культурного розвитку». (Петрушевський, 2011, с. 194) Римська імперія не просто була зруйнована варварами, а, що найголовніше, відбувся культурний синтез, на основі якого виникла нова, християнська цивілізація. Це, зокрема, пояснює той факт, чому ідеали і принципи Римської імперії та її інститутів ніколи не помирали і не зникали в середні віки, а також факт формування єдиного культурного світовідчуття.

Завдяки таким обставинам стає зрозумілим, чому антична культура громадянської общини, котра була передумовою як діяльності, так і самого буття громадян, в певному плані «перейшла» в середньовічний соціум. В ній органічно поєднувалися начала колективне і приватне, і в подальшому поступі, незважаючи на значний розвиток індивідуалізму, загальне і особливе ніколи не розривалися. Наскільки б різко не викривали пізньоантичні філософи пороки сучасного суспільства, «вони ніколи не виступали проти суспільства як такого, проти неминучості і благодатності тих чи інших соціальних та культурних зв'язків, проти обов'язку індивіда слугувати цілому, як би дане ціле не розумілося». (Штаерман, 1975, с. 175) Відповідно, ми не знайдемо в античності і заперечення моралі як такої. Вона постає силою, котра пов'язує ті чи інші спільноти, колективи, індивідів. Тому так повсюдно було сприйняте християнство з його проповіддю нової моралі, яка власне і виступила основою нового мислення і нової системи цінностей.

Розповсюдженню християнства сприяло і те, що в античному світі з його натуральним, отже консервативним господарством не міг народитися і образ новатора з новим мисленням в будь-якій сфері. Воно було незрозумілим більшості і тому протиставлялося їй в якості чогось чужого. Адже, незважаючи на об'єктивний соціокультурний процес, суб'єктивною метою в античному суспільстві було не постійно виникаюче нове, а консервація старого, орієнтація на «авторитет предків», відтворення його в традиційній формі, що забезпечувало можливість матеріального і духовного виробництва своїм співгромадянам. Стан «відчуження» сприймався як «відчуження не від суспільства, а від всезагальної космічної гармонії, переносилось зі сфери реальної в сферу моральну, духовну. Звідси і розуміння свободи як свободи чисто духовної, як вільного надання переваги добродійності стосовно пороку, вільного виконання обов'язку». (Штаєрман, 1975, с. 176) Морально і політично деградоване римське суспільство цього людині в умовах імперії надати не могло. Це могла зробити нова сила, якою постало християнство.

Завдяки християнству в середні віки відбувається перекодування реальності. Воно вибудовується в термінах життєдіяльності через алегоричну інтерпретацію подій буття за схемами божественної містерії, яка свідчить про вічну трагедію Христа. «Це велика драма, початок якої складає створення світу і гріхопадіння, кульмінація якої – олюднення Христа і пристрасті Христові; очікуваний і наступаючий кінець, котрого ще не вистачає драмі – це друге пришестя Христа і Страшний Суд... В цій великій драмі, в принципі, містяться всі події світового історичного звершення, всі падіння і підйоми людського існування». (Ауєрбах, 1976, с. 168)

Таке сюжетне тлумачення буття як «священної історії» і премудрості божої мало теоретико-пізнавальне обґрунтування через софіологічну модель пізнання. Християнство, як відомо, через свою теїстичність (розгляд Бога як особистості), зіштовхнулося з неадекватністю природи й індивіда (навіть в його божественній іпостасі). Вихід був знайдений через інтерпретацію античної

концепції «софійності» з її пошуком божественної премудрості речей. Самі речі були оголошені знаками (словами) божої мудрості, а світ став розглядатися як «текст Бога». Звідси і теза Євангелія від Іоанна: «На початку було Слово і Слово було у Бога і слово було Бог». В цій парадигмі слово розглядалося, як модель світу. Вважалося, що в цьому є все те, що і в світі: матерія звуку, ідеальність значень і образність семантичних асоціацій. Тому вивчення світу можна начебто замінити вивченням слова. Так виник схоластичний стиль спекулятивного мислення». (Кримський, 2000, с. 195-196)

В багатьох наукових описах характеристиках і аналітичних працях середньовічний світ показано здебільшого в стані догматичного застою. Таке враження створюють акцент на повільному темпі технологічних змін, просторовій замкненості феодального суспільства, ідеальному і теоретичному (теоцентричному – С. Кримський), незмінному сприйнятті людського життя. Головні символи і образи тієї доби, з точки зору англійського історика Н. Дейвіса, наступні: «Лицар у латах на незграбному огирі, кріпак, прикутий до землі в маєтку свого пана, ченці й черниці на молитві в монастирях. Ті символи мали репрезентувати фізичну нерухомість, соціальну несхитність, інтелектуальний застій». (Дейвіс, 2001, с. 307) Іншими словами – вічність.

Очевидно, таке розуміння було обумовлено, окрім інших чинників, методологією «формаційного підходу». На її основі середньовіччя – це феодальний спосіб виробництва, який означав «феодальну земельну ренту» як властивий саме феодалізму тип приватновласницької експлуатації й економічної реалізації власності на землю і на селян-кріпаків. Проте поняття «феодалізм» (символ епохи Середньовіччя), як і «рабовласницьке суспільство», не може і не повинно застосовуватися для позначення тогочасного суспільства, оскільки воно не характеризує його з боку ступеня розвитку продуктивних сил. «Феодалізм» – явище не стільки соціально-економічного, скільки політико-правового плану. Якщо поняття «рабовласництво» визначає специфічний економічний уклад, і в цьому відношенні воно рівномасштабне таким

категоріям, як «кріпосництво», «примусова праця», то «феодалізм» можна зіставити з поняттям «централізована держава». (Кримський та Павленко, 2007, с. 76) Отже, з позицій сучасного історико-цивілізаційного і соціокультурного мислення середньовіччя вже не постає чимось похмурим, застиглим, суто догматичним.

Навпаки, в ньому відбувається активне, динамічне життя. Французький історик і культуролог Ж. Ле Гофф, досліджуючи роль грошей в епоху середньовіччя, зазначає, що в результаті торгівельної революції XIII століття, в церковних колах почалися найбільш насичені теоретичні дискусії. «Присутність грошей в теології і проповіді останні в більшій мірі були зобов'язані зародженню і розвитку чернечих орденів, які існували не в сільській місцевості, а в місті –жебрацьких орденів, двома головними з яких були домініканці й францисканці, розповсюдженню в містах проповіді вже не на латині, а на повсякденній мові, тобто зрозумілої для широкої маси віруючих, й університетській освіті, котра, охоплюючи всю сукупність земних проблем, які стосуються всіх віруючих, привело до створення узагальнень, «сумм», де своє місце займали і гроші. Заснування університетів пов'язано з інтелектуальною, економічною і соціальною проблемою, породженою підвищенням ролі грошей в середньовічному християнському світі». (Ле Гофф, 2010, с. 31-32)

Нагадаємо, що термін «середньовіччя», або «*Medium Aevum*» вперше вжили набожні християни, вважаючи, що вони живуть в просторі між першим і другим пришествям Христа. Пізніше його почали вживати з іншим значенням. В XV столітті ренесансні мислителі і вчені заговорили про середньовіччя як інтервал між занепадом античності і відродженням класичної культури за їхньої доби. Для них античний світ являв собою, завдяки своїм інтелектуальним досягненням, високу цивілізацію, середньовіччя – спад до варварства, провінціалізму, священництва. За Просвітництва, коли переваги і чесноти людського розуму відкрито ставили вище від релігійної віри, середньовічність

стала символом обскурантизму й відсталості. З цього часу, оскільки новітня доба, що йшла за середньовіччям, і сама відходила в минуле, виникла потреба створити нові назви для позначення етапів історичного часу. Середньовічний період став частиною чотириступеневої структури, що поділила європейську історію на античний, середньовічний, новий (новітній) і сучасний періоди. За традицією і саме середньовіччя часто поділяють на раннє, високе і пізнє, розділивши його таким чином на послідовні фази.

Епоха Середньовіччя, як і кожна епоха, має свою соціальну, політичну, економічну, культурну історію. Проте, специфічною, і, разом з тим, «спільною рисою середньовічного світу можна вважати організоване християнство, яке утворило християнський світ, або християнську цивілізацію. Вакуум, утворений після падіння Римської імперії, заповнювався тим, що християнський світ дедалі більшою мірою усвідомлював себе не тільки як релігійну громаду, але й як політичну спільноту. Хоча Римська імперія, зрештою, впала, її релігія тріумфувала. Духовні і світські володарі християнського світу мало-помалу вбиралися у цезарські мантиї, ставали імператорами, королями, єпископами, панами, кардиналами, царями, кайзерами тощо. Але від самого початку дедалі чисельніша спільнота християнського світу не мала єдності. Хоча західна (латинська) і східна (грецька) церкви поділяли основні постулати віри, вони часто ставились одна до одної як чужі, дедалі все гостріше усвідомлюючи свої розбіжності, ніж спільні риси». (Дейвіс, 2001, с. 308) А що, як не різноманітність, плюралізм стимулює розвиток мислення?

Моральні достоїнства християнського вчення як «релігії любові» зробили його способом духовно-практичного освоєння світу, істинним словом про те, що існує, в чому полягає справжнє спасіння. Останнє мало і має надзвичайно важливе значення для людини в її повсякденному житті, оскільки рефлексія внутрішнього світу (тобто духовності), приймає етичну форму особистісної специфіки людяності, гуманності взагалі. Найголовнішим самовизначенням

особи є вибір між добром та злом, гріхом та благодаттю, який в найбільш презентативному плані демонструє в своїх метафорах християнство, згідно з яким «людина є предметом чи полем боротьби Бога з дияволом». (Кримський, 2003, с. 41) Власне, цей вибір визначає і долю людини.

З цього приводу А. Тойнбі зазначав, що диявол не є здатним до творчості; він лише порушує рівновагу у світі, як тільки Бог досягає в цьому світі довершеності творіння. Диявол відчуває задоволення від того, що провокує Бога на нові творчі акти. Але це обертається проти диявольського зла, бо викликає Божу силу добра. Дияволу лише здається, що він грає руками Божими, оскільки Творець не може відмовитися від суперечки з ним у боротьбі «добра» і «зла». Бог чекає, що суперечка буде і надалі продовжена. Адже Божа мета досягається начебто за допомогою диявола, але поза дияволовою усвідомленості цього. Врешті-решт диявол прораховується, оскільки «знищуючи справи рук Божих, він створює ґрунт для нової творчості». (Тойнбі, 1991, с. 110)

Така сполученість і взаємодія морально-етичних принципів внутрішнього світу людини з трансценденціями Святого Письма за своїми масштабами стали процесами освоєння Універсуму. Дана обставина виокремлює новий диспозитив мислення – середньовічного, а за сутністю своєю – схоластичного. В цю епоху мислення, як і раніше, розглядалося в якості способу одержання знань про світ, але його завдання істотно змінилися. Головним тепер ставало не пізнання різних сфер природного та соціального буття і впорядкування міркувань з цього приводу, а, по-перше, критика на основі християнських уявлень античних способів пояснення і розуміння світу і людини; по-друге, усвідомлення і пояснення нової реальності, котра постає при читанні Слова, переданого Богом і апостолами в текстах Святого Письма. Безумовно, обидва ці завдання можна було вирішити тільки на основі мислення і, зокрема, в силу того, що середньовічна людина, яка формувалася, переймає від античності звичку міркувати і мислити. А також тому, що нова реальність, хоча і виглядала

привабливою і бажаною, але не завжди була достатньо зрозуміла і доступна, якщо не залучити мисленнєві дискурси і практики.

Необхідно враховувати, що формування і розвиток середньовічного мислення не був ізольований від традицій античного мислення, які залишалися, але також не могли бути незмінними. Зокрема, мислення, думка стають найголовнішими інструментом в боротьбі з античним світоглядом і культурою, а також засобом становлення християнського світовідчужання. В цьому контексті Отці Церкви критикують і переосмислюють основні нехристиянські (язичницькі) доктрини, головним чином, філософські і релігійно-міфологічні. Одночасно вони шукають і відроджують міркування та онтологічні уявлення, які дозволяють вийти на нове, відповідне християнському світовідчужанню, бачення дійсності. І перше, і друге неможливим було в без створення нових мисленнєвих схем, параметри і зміст яких був явно запозичений з Біблії та Євангелій. Саме вони дозволяють «переорганізувати матеріал, з яким тепер має справу людина, і, окрім того, завдяки своїй інноваційності, вони задають, створюють нову реальність, новий світ». (Розін, 2015, с. 130-131)

Через осмислення Слова Божого (Логосу) виникали два його розуміння: по-перше, як начала джерела розумної сили Слова (Логосу), основу всього видимого і невидимого; по-друге, розуміння Слова (Логосу) не тільки як творіння, але й повідомлення, котре скільки б не повідомлялося, не виговорювалося, не позбавляє сили того, хто його промовляє. Це можна зрозуміти як спробу пояснити, чому за допомогою Слова виник світ («порядок», при цьому світ душі уподоблюється зовнішньому світу), а також, чому начало ніколи не зникає, хоча і розтрачується в акті творіння. Нарешті, чому Слово Творця, звернене до людини, розкриває для неї архітектоніку, облаштування світу. «Начало тут принципово двозначне поняття: «Бог був спочатку» означає його буття до і понад будь-яким творенням. Начало же, як сила – це принцип буття. Начало – стабільність, фундамент і начало як

спрямованість руху, як акт волі і разом фізичний акт», зазначає С. Неретіна. (1995, с. 70)

Розгляд світу в якості тексту, як створеного Словом означало, що кожна річ, окрім того, що вона є сама собою, матеріальним, предметним утворенням, виступає одночасно як знак, «знамення» певної глибинної мудрості. Завдяки такому «зануренню» в різні світи об'єкти пізнання в їх середньовічному розумінні виявлялися вузловими пунктами могутнього поля «божественного провидіння». Дотичність, залученість до цих смислів відкриває людині в творчості ту мудрість, котра «розлита» в речах в результаті саморозкриття Бога і може бути оцінена як явлений Логос або Софія. Для суб'єкта пізнання це мудрість не людської свідомості, а людської залученості до буття, форми якого виявляються знаками Божого знання, виразом «осяяних смислів». Залучення до них не автоматичне, а вимагає від людини «творчої співучасті в спілкуванні з Логосом, духовного зростання і смислоконструювання», – вказує С. Кримський. (2000, с. 197)

В процесі розвитку соціокультурної реальності ми бачимо, що міркування стають наповненими смислами, причому смислами гетерогенними (мозаїчними), і починають спиратися на зовсім нові мисленнєві підходи (запозичені із Святого Письма). А також на переосмислені амбівалентні античні філософські рефлексії. Окрім того, змінюється також методологічна і феноменологічна стратегія мислення. В якості прикладу першої можна привести установку на зв'язок віри і розуму, а другої – приведення мислячої особистості в містичний (езотеричний) стан. «Віра, – підкреслює С. Неретіна (1995, с. 26), – обов'язково передбачає розум», оскільки «потрібно мати розум, щоб відрізнити праве від лівого». Віра, стверджує Климент Римський, «не тому називається вірою, що в ній немає розуму, а тому, що цей розум виявив свою силу у вірі». (Неретіна, 1995, с. 32) Настанови біблійних пророків мають пряме відношення до філософії, оскільки саме філософія спрямована на «пізнання начала і кінця речей і всього, що повинен знати філософ». Однак при цьому

поставлена умова: «якщо він тільки вірує їм». З цих міркувань слідує, що «теоретичний розум повинен виступати у взаємодії з практичним, з безпосереднім підтвердженням баченням істини людьми безумовної моральності». (Неретіна, 1995, с. 50)

З вищенаведених міркувань можна зробити висновок, що перших християнських мислителів цілком можна назвати містиками-езотеристами. Вони не стільки відкривали нову, християнську реальність, скільки творили її силою свого духу, концептуалізованому в мисленні. Вказані мислителі могли протиставити античності тільки своє слово і енергію, досвід віри, переконаність в правильності свого шляху. Друга необхідна умова виявлення дійсної реальності і входження в неї – психотехнічна і духовна робота, яка дозволяла змінювати свідомість і тілесність. Іншими словами, це «метаноія» – характерна «феноменологічна установка». (Розін, 2015, с. 134-135)

Але процес мислення передбачає і другий план – усвідомлення його обґрунтування. Тобто методологізація і концептуалізація мислення. В ранньому середньовіччі в зв'язку з цим можна вказати чотири основних моменти: зміна критеріїв істинності знання, становлення середньовічної філософії, обговорення нових категорій і начал, насамперед в розумінні Бог як субстанції і Слова (Логоса). Слово (Логос), зокрема, розглядалося не просто як «атом свідомості», знаряддя мислення або його безпосередня дійсність. В першу чергу слово співвідносалося не з психологічними станами, а з речами. Вважалося, що Слово (Логос) засвідчує буття і це свідчення виступає «буттєвим смислом, феноменом духу». Пізнання в цій ситуації постає «духовним залученням до символічних форм предметності людського світу (світу культури в сучасному смислі), а слово виступає фактором формування самого суб'єкта і одухотворення об'єкта». (Кримський, 2000, с. 198)

В контексті середньовічної метафізики слово як втілення вищих смислів трансцендентного світу в буттєвий феномен людського світу включає в себе ідею і призначення пізнання як пошук мудрості. Пізнання набуває характер

повідомлення, комунікації, «звістки» від Бога. Причому Бог (Логос-Слово) перебуває не поза людиною, а всередині її душі (серця). Він заданий єдиним «словом серця», або єдиною для всіх людей «мовою розуму», яка уособлює і символіку речей, і всю багатоманітність «зовнішніх», людських мов. «Пізнання тут конститується в самій комунікації між логосом трансцендентного і життєвого світу і веде до підключення речей (об'єктів) і людей (суб'єктів) до єдиних, вищих смислів божественної правди або мудрості. Тому Христос питання про те, що є істина екстраполював у відповідь – хто є істина («Я є істина»)... Слово в такому контексті постає і як еманация абсолютного, і як творча актуалізація сущого, і смислотворення належного». (Кримський, 2000, с. 199)

Подібні міркування, обговорення, осмислення породжували різні школи і напрямки, між якими закономірно виникала конкуренція. Вона була обумовлена висуненням нових критеріїв правильного мислення, а також дискусій, постановки проблем та їх вирішення.

До них в першу чергу починають відносити Святе Письмо, яке розглядається в якості доказу правильності (неправильності) шляху пізнання (Бога, душі, таїнств, одкровень, пророцтв тощо). Вивчення Святого Письма доповняли поведінку і життя людини духовною силою, яка дозволяла наповнювати свідомість і мислення людини вірою, здатністю до трансцендентності, виходу до розуміння вищих вимірів і смислів буття. Поряд «з повагою до етичних цінностей, повинна бути орієнтація на ті вищі щаблі буття, на яких людина стає втіленням принципів космічного гатунку, закликів світового цілого. Це вже стосується тієї специфіки уособлення людяності персонажами життєвої драми, яка характеризується здатністю трансценденції». (Кримський, 2003, с. 42) В цьому контексті трансценденція співмірна з метафізикою, котра як особливий спосіб пізнання таїн буття є визначальною для середньовічного мислення. «Метафізика – дивовижне мистецтво. Смисл слова «метафізика» в тому, що «мета» – це щось за фізикою, поза-природне, або

надприродне. Чому метафізикою я називаю мислення? Через одну просту причину: коли я мислення відокремлюю від ідеології, я мисленням називаю щось таке, що не можна означити як предмет. Воно безпредметне, оскільки мисленням є що? Зосередження, концентрація умов того, що ти можеш перебувати в цьому стані. Що ти потім побачиш, це будуть ті або інші думки, а саме мислення є саме це. Отже, воно поза-предметне, йому неможливо дати предмет... В мисленні немає ніякого конкретного змісту. Так само як немає такого змісту у совісті. Совість – це певний ясний для нас голос, але який задалегідь не має ніяких критеріїв, ніяких предметних ознак, за якими змогли б визначати чисто дедуктивно: що є совісним вчинком, а що не є таким. Совість зрозуміла, але безпредметна – в сенсі позитивного визначення якого-небудь предмету». (Мамардашвілі, 2002, с. 311-312)

Значення трансценденції як особливого духовного стану (і метафізики) в тому, що вона специфікує людину в якості зв'язку різних світів та можливих сфер буття. «Загадковість та суперечливість людини, – писав з цього приводу М. Бердяєв (1991, с. 35), – визначається не тільки тим, що вона є істотою, яка впала з неосяжної височини, істотою земною, котра зберегла в собі спогад про небо та відблиск небесного світла, але ще глибше тим, що вона споконвічно є дитя Боже та дитя ніщо, меонічної свободи. Коріння її в небі, в Богові та в глибокій безодні». Тобто повсюдно, у всьому Універсумі.

В результаті стає зрозумілим – у людині поєднуються: розум, що сполучає її з трансценденцією Бога (Універсумом), здатність до мислення і трансперсональних переживань залученості до всього Космосу, та нижчі, природні інстинкти. Ось чому особистість характеризується як метафізичними параметрами «внутрішнього (духовного) світу», прагненням до абсолюту, так і свободою вибору емпіричного життя. Універсум (Бог) «віддзеркалюється» людиною через множину іпостасей або персональних образів. Це значить, що у «вищих» зонах своєї екзистенції людина охоплює різномайття можливих світів. Подорож (мандрівка) між ними і визначає життя особистості, яка завжди є

«процесом реалізації власного проекту, намірів, мрій. Таке мандруюче (подорожуюче) буття і окреслюється трансценденцією творчого процесу», – вказує С. Кримський. (2003, с. 43) В даному контексті для нас важливим є те, що людина у вимірах трансценденції завжди створює «нові небеса» і «нову землю», тобто новий світ, як соціальний, так і особистісний, в якому вона звільняється від зовнішньої необхідності та прилучається до вічності, в прагненні і надії подолання кінечності буття.

В цьому і полягає найвищий момент трансценденції. Вона виступає найвиразнішим аспектом якісної відмінності особистості від усього живого, яке надається саме релігією. Об'єктивація людяності в людині в релігіях очевидна. Релігія робить «екстремальним» акт трансценденції. На відміну від мистецтва, яке культивує спонтанність творчого процесу, релігія намагається зробити трансценденцію систематичною і правильною, іншими словами, канонічною, формалізувати її. Обернення у віру як «процес подібного внутрішнього переживання трансценденції (дотику з невидимим, метафізичним світом), акт емоційного відчуття наявності Бога є таїна і джерело будь-якої релігії. Тим більше, що релігійні преференції практично співпадають з етичними – пошуки безумовно правильного і різного роду виправдань». (Красіков, 2007, с. 53)

Можна сказати, що осмислення буття як специфічно людського способу самореалізації, і самопізнання, в тому числі через релігійну трансценденцію – це та сфера граничного пізнання, сфера осягнення визначальних надчуттєвих принципів і витоків буття, котра, згідно з усталеною європейською традицією мислення і пізнання, і називається простором метафізичних пошуків. В цій традиції постійний метафізичний дискурс і реальний соціокультурний процес має дві глибинні, нерозривні, внутрішні грані єдиного антропо- та інтелектуально-духовного процесу, які й «визначали (якщо не в абсолютному, то в досить значному смислі) історичну долю європейської цивілізації», – підкреслює Є. Андрос. (2002, с. 123)

Виходячи з цього контексту, зазначимо, що вже в період раннього середньовіччя і відбулось формування трансцендентних начал філософії – ідеї Бога і Слова-Логоса, створення перших зокрема морального, доказів буття Бога. При цьому Богу приписуються наступні якості: єдність, благість, вічність, сакральність, трансцендентність. Вказані якості дозволили обґрунтувати Святе Письмо, виправдати і підкріпити досвід християнського життя, реалізувати особистісне розуміння Святого Письма, а також уникнути суперечностей в процесі прийняття дискусійних тверджень. Наприклад, якщо вважати, що Бог кимось народжений, одержав ім'я, не трансцендентний, не благий, то ми змушені визнати: є хтось більш сильніший за Нього, що суперечить Писанню та християнській інтуїції. Тому подібні твердження «не відповідають християнським істинам». (Неретіна, 1995, с. 55-56) Цей підхід стає одним з головних в конституюванні начал середньовічної метафізики, і відповідно, системи метафізичного мислення.

Хоча такого роду творчість усвідомлювалась як містичне пізнання, містичне осяяння, хоча, по суті, смисл його був протилежний – не пізнання Бога як об'єкта, котрий існує до всякого пізнання, а конструювання нового об'єкта пізнання – Бога. Причому в якості такої сили, котра забезпечувала становлення середньовічної культури, або культури духовної, інтелектуальної, мисленнєвої. Зокрема, принципово переосмислюються категорії античної філософії і культури: вони сакралізуються і добудовуються новими категоріями, такими як «ніщо», «субстанція», «трансценденція», «особистість» тощо. Зокрема, категорію «ніщо» довелося ввести, щоб пояснити творення світу з «нічого». Відомому філософу-апологету Тертулліану приписують введення в середньовічну філософію латинський термін «persona» – особистість; під особистістю (персоною) він розуміє «об'єднану в одному образі подвійну незмішану природу – плоті і образу Христа». (Неретіна, 1995, с. 88-89) Тим самим Тертулліан зафіксував в плоті людину як образ майбутнього спасіння.

Наступна група проблем виникла в зв'язку з необхідністю зрозуміти, як наявність Бога допомагає осмислити і визначати реальність, а також категорії і поняття. Всі вони тепер носять знак Божественного, тобто мають щось спільне, загальне. Ця їх найважливіша властивість одержує назву «універсалій». Але природа універсалій задається не лише відносно Творця всього суцього, але і людини, котра в процесі мислення в першу чергу користується категоріями і поняттями. В пізнавальному плані поступово виникає проблема: що таке універсалії, як вони існують – чи в реальності, чи в мисленні людини, чи в сутності Бога? (Розін, 2015, с. 138)

Третя група проблем виникла через усвідомлення впливу на загальне, суспільне мислення особистісного розуміння Святого Письма і мови. Логіка міркувань середньовічного мислителя безпосередньо залежала від того, як він витлумачував (розумів) Бога і значення творчого Слова. Оскільки представники середньовічної метафізичної думки усвідомлюють себе особистостями, вони в рамках християнського вчення, не відступаючи від нього, все ж витлумачували і розуміли Бога і Слово по-різному. В результаті вийшло, по-перше, що на роль середньовічної онтології фактично претендувало два типи універсалій: античні категорії і середньовічна категорія «субстанції»; по-друге, онтологія повинна була визначатися як категорією «субстанції», так і ставити Бога об'єктом філософського вивчення, тобто категоріального осмислення; по-третє, потрібно було вияснити, як пов'язані між собою характеристики об'єктів, обумовлені їх відношенням до Творця, оскільки це відношення і умова виокремлення в одиничних об'єктах загального, тобто універсалій, і разом з тим всі об'єкти несуть на собі знак (печать) одиничності Творця; по-четверте, сформувалося розуміння, яке враховувало позицію і мовну творчість особистості мислителя, що передбачало множинне або плюралістичне трактування об'єкта (реальності).

Важливе значення в цей період належало тлумаченню здатностей і можливостей пізнання, якому приписувалися чотири основні рівні: чуттєве

осягнення дійсності, уявлення, розсудок і розум. Останнім двом рівням було досягнене загальне – універсальне. «Почуття – писав відомий середньовічний мислитель Боецій, – схоплює форму, опредметнену в матерії. Уявленню доступні нематеріальні об'єкти. Розсудок же, минуючи зовнішню форму, котра є ознакою одиничного, виявляє те загальне, що в ній приховане. Тому будемо орієнтуватися, скільки в наших силах, на обитель вищого розуму. Тут людський розсудок побачить те, що визначено з неминучістю до появи в майбутньому. Божественний розум містить в собі як певне знання, котре є нескінченною простотою вищого знання». (Неретіна, 1995, с. 178-179) Виводячи людське пізнання і знання до подібності Божественного знання, Боецій, зрештою, виходить на нову, середньовічну концепцію мислення. З його точки зору спрямовують мислення не стільки логіка і категорії, скільки Творець. В середньовічному розумінні стратегіям мислення була властива амбівалентність: або Творець «промовляє» сам, або «проявляє» свою волю через того, хто мислить. В останньому випадку накреслюється «логоцентрична» концепція мислення, розвинена пізніше Р. Декартом.

Потрібно звернути увагу ще на один суттєвий момент становлення нового типу мислення – зміна реальності та виникнення нових проблем. В середні віки формується принципово нове розуміння соціальної і політичної дійсності, яка починає кардинально змінюватися після перших хрестових походів. Завдяки цьому був відкритий інший, невідомий світ, межі Європи розширилися, пожвавилася торгівля, все більшого значення починають набувати товарно-грошові відносини. Тут потрібно враховувати, що ідеальний світ, створюваний християнством в середні віки, – це опис світу реального через його збагачення структурою метафізичних переваг та богословських інструкцій, редукуючи їх до багатоманітності ситуацій. Релігія задає структуру преференцій, але вони не є тим, що накладається поверх феноменів соціоекономічної реальності, а власне складає процес її творення. Суспільство існує лише завдяки тому, що в процесі колективної діяльності деякі полюси орієнтації одержують стабільну перевагу.

В цьому смислі та або інша сфера або специфічний тип деякої активності (правосуддя, економіка, війна, влада) виникають тому, що створюється їх опис. (Зомбарт, 2004) В даному аспекті ідеальне суспільство, до якого прагнув середньовічний теоцентризм, функціонує як інструмент обробки і осмислення реального.

Важливим для розуміння інтенсивності процесу розвитку мислення в середньовічній метафізиці, в тому числі релігійній онтології, додає аналіз господарського життя. Головне завдання, яке ставила перед собою віруюча середньовічна людина – спасіння. Стосовно соціального життя, то кожний нехай перебуває в тому стані, в якому він опинився завдяки волі Божій. А звідси, отже, і виходив принцип «соціальної пасивності» і принцип «недіяння».

Видатний філософ епохи Середньовіччя Тома Аквінський усуває августинівський дуалізм і шукає шляхи єднання двох світів. Цей шлях знайдено, і він співмірний з логікою «добрих справ». Специфічний характер цього шляху виявляється насамперед в раціональному облаштуванні існування індивіда в цьому світі з метою досягнення ним «стану благодаті». Причому «Божественна благодать» залежить від зусиль самої людини. Відповідно до зробленого і винагорода за зроблене – це той «революційний» принцип, який перевернув мислення середньовічної людини і вказав їй шлях в нову історію, тобто в нову реальність.

Однак, цей принцип стосувався виключно потойбічного життя і одержання Божої благодаті в потойбічному світі. Стосовно соціального життя, то Тома Аквінський був представником усталеної точки зору, згідно якої кожний стоїть на своєму місці і залишається на ньому все життя. Кастовість, як принцип життєдіяльності суспільного організму, в умовах західного (західноєвропейського) суспільства набула форму кастовості потреб – ти можеш мати ту потребу, яка відповідає твоєму соціальному стану. У вченні Томи Аквінського ідея матеріального утримання відповідного соціальному статусу складає важливу основу: потрібно знайти міру (обмежувач), котра

регулювала б ставлення людини до світу зовнішніх благ (спокус). Цей критерій полягає в наступному – потреби людини повинні відповідати її соціальному стану. Звідси встановлювалась і міра багатства – «людина була багатою в тій мірі, в якій це відповідало її соціальному статусу». (Елоян, 2003, с. 135) Іншими словами, ніхто не може піднятися вище по соціальних сходах, тобто своєю працею і діяльністю досягнути більш високого соціального положення і, відповідно, не може нажити собі багатства, яке забезпечувало б цей високий рівень.

Подібна точка зору не могла довго триматися в зв'язку з розвитком господарського життя, торгівлі, політики. Символізує початок цього процесу полеміка між філософом Томою Аквінським (Аквінатом) і кардиналом Кайетаном. Останній вважав, що завдяки своїй праці кожний може піднятися на вищий щабель в суспільстві, і разом з тим розбагатіти. Тим самим повторився античний принцип «вищої справедливості», який відстоював Аристотель. Згідно цього принципу кожен розумний і талановитий індивід в ієрархічній системі повинен займати більш високий суспільний стан, ніж менш обдарований, менш талановитий, але належний до більш знатного роду». (Елоян, 2003, с. 136)

Мислителі пізньої схоластики Антоній Флорентійський і Бернар Сієнський, які в контексті теологічних досліджували також і економічні питання, вивели для соціофілософської і філософсько-економічної думки два поняття – «лібералізм» і «капітал». Однак їхній зміст має інше теоретичне навантаження, ніж сучасна інтерпретація. Поняття «лібералізм» в пізній схоластиці символізує вільну економічну діяльність, тоді як поняття «капітал» уточнює, якого роду підприємницьку діяльність вважати такою. Стверджувалося, що лише та виробнича діяльність визначається найкращою, яка заслуговує винагороди у вигляді прибутку, тоді як лихварська діяльність вважається некорисною з точки зору суспільного розвитку. Вона всіляко засуджується у вченні про прибуток і зростання. «Той, хто лише віддає гроші в

борг, не діючи сам в якості підприємця, лінивий, він не повинен одержувати нагороди у вигляді проценту», – зазначає В. Зомбарт. (2004, с. 191) Заборонялося також збагачення від позичок, які йшли на виробничу діяльність, котру здійснювали інші (патронат). Пізня схоластика вимагала участі у виробництві першої особи. Якщо раніше сеньйор міг перебувати в походах або ж при королівському дворі, а за нього його господарські функції виконували його підлегли, то тепер нова форма життєдіяльності, в яку включилася Європа, вимагала участі у виробництві безпосередньо першої особи. Все це вимагало зміну традиційного мислення, переходу до нових, інноваційних його форм.

Суттєвим фактором формування нового мислення було звільнення індивіда від соціально-політичних та господарських залежностей. Сам по собі «феодалізм породив вузьке коло, яке пов'язує індивіда з індивідом і кожного обмежує його обов'язками у відношенні до інших. За цією причиною в рамках феодальної системи не було достатньо простру ні для національного ентузіазму, ні для «соціально-політичного духу», як і для духу «індивідуального підприємництва» та «індивідуальної енергії». Ті ж самі обмеження були перепоною на шляху актуалізації індивідуальної свободи. Зміна соціоекономічних та політичних умов сприяла розвитку свободи мислення, оскільки потрібно було усвідомити, зрозуміти оновлення економіки, піднесення міст, розвиток торгівлі. Зміцнення королівської, отже, державної, влади, і проповідь церкви, особливо жебракуючих орденів, посилили роль грошей, хоча той поріг, за яким починається капіталізм, перейдений так і не був, причому «тоді ж зростала популярність добровільної бідності і особливо підкреслювалась бідність Христа», – вказує Ж. Ле Гофф. (2010, с. 8) Одночасно засуджувалась скупість як смертний гріх, здійснювалася похвала миселосердю і благодійництву, і, нарешті, «в перспективі спасіння, найважливішого для чоловіків і жінок середньовіччя, – схвалення бідних і зображення бідних як ідеалу, втіленого в Ісусі». (Ле Гофф, 2010, с. 9)

Суттєве значення для подальшого розвитку мислення мало становлення природничо-наукового знання. В середні віки і епоху Відродження складається нове розуміння природи, на його основі ролі знання і можливостей людини. Природа розуміється як ціле, котре підкоряється законам, які, в принципі, людина може пізнати; природа – джерело сил і вітальних енергій, які можуть бути поставлені на службу людини. Але за умови, що людина виявить і пізнає закони природи. Одночасно змінюється ієрархія знань: на перше місце висувається математика, на основі якої витлумачується необхідність знання про істинне влаштування природи та її законів. Людина тепер усвідомлює себе не лише як створену за образом і подобою Бога, але і як «другого Бога», і в цій якості сама в змозі творити потрібні їй речі та явища.

Як зазначалося, що в середні віки змінюється ставлення людини до знання. Тепер воно постає інструментом творення дійсності, як істинне розуміння і його відкриття. Виникає поняття «вродженого знання», яке повідомляється людині самим Богом. З точки зору Роджера Бекона, світ створений Богом за єдиним замислом, на основі чітких, строгих розрахунків. Тому, по-перше, немає багатьох незалежних наук, які описують різні види буття. Насправді має місце ієрархія наук – Святе Письмо, філософія, канонічне право, граматики, нарешті, математика, яка й стає головною наукою про навколишній світ. (Бекон, 2002, с. 92-93)

Такого роду стратегії мислення в період пізнього середньовіччя формували методологічну програму дослідження природи. В результаті й надалі, в епоху раннього Відродження людина починає освоюватися в новому подвійному світі: починає пізнавати природу і одночасно продовжує віддавати належне Богу. Запозичивши від останнього його волю і віру в розум, людина поступово стає і більш незалежною від Творця, оскільки позбавляється страху перед кінцем світу, Страшним Судом, і все більше приймає Бога як умову реального життя, як закон, якому підкоряється життя і природа. Себе людина все частіше розуміє і витлумачує всього лише як менш досконалу істоту у

відношенні до Творця. Якщо Бог створив світ, то і людина, загалом, здатна це зробити. «Людина – це другий Бог», – вважає видатний ренесансний філософ М. Кузанський. Творчість – це майже прямий акт творіння «другої природи», оскільки Творець здатен і може породити прекрасні або потворні речі.

Завдяки такому уважному ставленню до науки відбувалося пізнання «світової гармонії» і в подальшому – «світового розуму». В освоєнні і пізнанні світу, таким чином, виникла центральна ділянка, «яка не пов'язана з практичними застосуваннями. В ній, якщо можна так сказати, чисте мислення намагається пізнати сховану гармонію світу... У попередні епохи люди по-різному говорили про цю центральну ділянку, вони вживали поняття «смысл» або «Бог». (Кримський, 2003, с. 75) Тим самим розширилося розуміння пізнання як реалізації не тільки прагматичних завдань, а й руху до подолання скінченності людського існування, його значимості у вивершенні Духу як певної енергії.

Лише на цьому шляху і виявляється можливим розв'язанням суперечностей між здійсненням пізнання як руху мислення до об'єктивної істини, тобто до знання, позбавленого всіх недоліків емпіричної недостовірності, незалежного від суб'єкта, та пізнанням як розкриттям присутності людини в світі через її мислення, як здобуття через осмислення вищих цінностей. Адже там, де наука йде вперед у своєму розвитку, розум виходить за межі встановленого, за межі відомого. З методологічного боку, у пізнанні, що рухається від суб'єкта до об'єкта, немає суб'єктивізму. Об'єкти існують у двох смислах: як зовнішнє протистояння, і в статусі «внутрішнього об'єкта», подібно до ідеалізованих сутностей науки на зразок багатомірних просторів – від матеріальних точок до існування за принципом декартівського *cogito*.

Підсумовуючи сказане, зазначимо, що Середньовіччю характерні такі соціокультурні реалії, як тлумачення буття через софіологічну модель пізнання, яка походила від античної концепції софійності з пошуком божественної

премудрості; трансцендентальний погляд на світ; проповідування християнством нової моралі, системи цінностей, «релігії любові», яка стала духовно-практичним чинником освоєння світу; слово розглядалось як модель світу, вивчення якого можна замінити вивченням слова; нова реальність творилася силою духу першими християнськими мислителями-езотеристами, які протиставляли античності слово і енергію, досвід віри і переконаність у своїй позиції.

Таким чином, результатом розвитку середньовічного теоцентризму (в його різних модифікаціях) постало нове мислення щодо усталених античних принципів розуміння природи, Бога, суспільства, науки, пізнання, людини. Завдяки чому можна говорити якщо не про розвиток, то про метаморфози середньовічного мислення, хоча в певному смислі відбувається слідування античній традиції. При цьому всі основні складові мислення встановлюються по-новому: інші цілі мислення (забезпечити в першу чергу розуміння і обґрунтування Святого Письма), інше розуміння істини, інші начала («субстанція», «відношення», «ніщо»). Інша методологія пізнання (яка йде відразу з двох сторін – від Творця і від речей), нова концепція мислення. Середньовічна метафізика і пізнання постають перед фактом, що розум, як і мислення, має морально-ціннісні і соціокультурні виміри, перехід до яких знаменує перетворення мисленнєвого процесу, актуалізує його критичний пізнавальний пункт. На даному етапі суб'єкт із зовнішнього перетворюється у внутрішній об'єкт, виникають дії нових інтелектуальних сил, яким підкоряється їх носій.

2.3. Трансформації стратегій мислення в розвитку соціальності епохи Нового часу

Доба Відродження, яка передувала епосі Нового часу, як ми зазначали, є так званим перехідним періодом, в якому починає здійснюватись поворот до

наукової побудови картини світу. І хоча в епоху Відродження ще існують догмати Середньовіччя, але все більшої ваги набирають антропоцентричні стратегії мислення, формуються нові підходи до розуміння і вивчення як людини, так і суспільства. Новий час генерує і нове мислення, яке базується на пріоритеті наукової моделі світу і на цінностях наукового мислення.

Як відомо, новоевропейський період розвитку, або епоха Модерну, характеризується високим злетом науки і авторитету знання. Науці цього періоду притаманне усвідомлення процесів формування та конституювання знання, що спирається на загальнонаукові та специфічні методи. Вона на повну силу показує свої переваги та можливості. Завдяки включення науки в практику соціоекономічного, політичного, культурного життя починають вибудовуватися моделі, які відтворюють поведінку об'єктів соціального життя, допускають математичну обчислюваність та передбачуваність їх поведінки; активізуються інтерпретаційні акти усвідомлення даних наукових досліджень та концептуальні процедури їх пояснення й опису. Наука поступово змінює смисли божественного життя, перетворюючись на ідеал та смисл суспільного розвитку. «Можливість наукової діяльності» впливає з фундаментальної риси людського існування – непереборного потягу до істини. Людина – єдина істота, яка має абсолютну потребу в істині, в яких би примарних формах ця потреба не здійснювалися», – вказує С. Кримський. (2003, с. 151)

Науку в епоху Нового часу можна визначити не лише як дослідження природи, але як виробництво і систематизацію знань про закономірності існуючої реальності засобами теоретичного обґрунтування та емпіричного випробування. А також як шлях перевірки пізнавальних результатів для розкриття їх об'єктивного змісту на предмет істинності, достовірності, інтерсуб'єктивності. Ці засоби в період інтенсивного розвитку наукових знань передбачають різні варіанти використання теорій, концепцій, математичних екстраполяцій, що передбачало відповідний стиль мислення для усвідомлення і застосування в практику дедуктивних структур, форм актуальності, сукупного

застосування вказаних форм дослідження в залежності від дисциплінарної інституціалізації наукового знання.

В даній ситуації прикладом можуть бути міркування І. Канта, який, виокремлюючи роль трансцендентального суб'єкта (суб'єкта наукового пізнання), завершує ту лінію розвитку пізнання, котра намітилась в епоху Ренесансу і знайшло подальше продовження у філософії Нового часу і епохи Просвітництва. Її особливість в тому, що вона ґрунтувалася на принципі суб'єктивної достовірності. В якості ідеалу строгого і обґрунтованого мислення І. Кант розглядає не філософське, а наукове мислення, насамперед математику і природознавство. Більше того, німецький філософ ставить завдання реформувати саму філософію, спираючись на досвід природознавства. В процесі осмислення поставленої проблеми він приходять до висновку, що джерелом наукових і філософських знань є не досвід, а розум (спільно з розсудком). Тобто розум – це джерело позадосвідне, «апріорне». Позиція І. Канта полягала в постулюванні двох взаємопов'язаних джерел знань – «мислячого індивіда і розсудку, який спрямовується розумом, де перший виступає джерелом активності, а другий – апріорних уявлень». (Розін, 2015, с. 176)

Виходячи з вищесказаного, зазначимо, що становлення новоєвропейського розуміння природи визначило, з одного боку, формування в науковому знанні проекту («моделі») «оволодіння природою», з іншого – можливість побудови «інтеркультури», по-третє, принцип «природодоцільності» (в освіті, праві, політиці тощо). Кожна з цих концептуалізацій природи не лише задавала своє коло проблем, оскільки вказувала на певну реальність, але й вимагала нового мисленнєвого підходу, завдяки якому дана реальність набувала смислової конкретизації. «Природу (в емпіричному сенсі), – писав І. Кант (2006, с. 76-77), – ми розуміємо як зв'язок існування явищ за необхідними правилами, тобто за законами. Отже, існують певні закони, причому а рїогі, які вперше роблять природу можливою...». Це

не означає, що закони природи носять теолого-суб'єктивний і довільний характер: навпаки, І. Кант ставить за мету обґрунтувати об'єктивність природних закономірностей, а на цій основі – всезагальність і необхідність природничо-наукового знання.

Однак, деякі філософи, попередники і сучасники І. Канта, спосіб обґрунтування мали зовсім інший. Їхні погляди на нове осмислення реальності природи стали предтечею для, щонайменше, трьох проектів соціальної дії. Перший з них, який можна умовно назвати «проектом оволодіння природою», обумовлений орієнтацією на практику, постаючи в певному значенні частиною вже нової практики, тобто нової реальності. Наука в цей період постає не лише як виявлення реальності, а як необхідна умова підтримки суспільного життя. «Нарешті, ми хотіли застерегти всіх взагалі, щоб вони пам'ятали про істинні цілі науки і прагнули до неї не для розваги і не для змагання, не заради того, щоб зверхньо дивитись на інших, не заради вигод, не заради слави чи могутності, або ж подібних низьких цілей, але заради користі для життя і практики, і щоб вони удосконалювали та спрямовували її у взаємній злагоді».

(Бекон, 1971, с. 71)

Для основоположника новоєвропейського емпіризму Ф. Бекона правильно знайдені аксіоми ведуть за собою «великі масиви» практичних доповнень, і справжня мета науки полягає в наділенні людського життя новими відкриттями і благами. Але чому саме наука постає необхідною умовою практики? Відповідаючи на виклики епохи і висловлюючи загальну думку того часу, Ф. Бекон вважає, що нова наука дає можливість оволодіти природою, керувати нею, завдяки чому може досягти бажаного і потрібно. «Наша вимога стосовно істинної і досконалої аксіоми знання полягає в тому, щоб була відкрита друга природа, котра могла б перетворюватись в дану природу, але стала б, однак, обмеженням більш відомої природи, подібно до істинного роду. Але ці дві вимоги відносно дійсного і споглядального одне і те ж. Те, що в

Діяльності найбільш корисне, те в Знанні найбільш істинне» ,– писав англійський філософ. (Бекон, 1971, с. 192-193)

Подібний взаємозв'язок Знання і Діяльності (науки і практики, котра спочатку називалася «магією» і «мистецтвом»), стало можливим після переосмислення співвідношення «природного» і «штучного» (створеного). Наприкінці середніх віків людина звикає дивитися на речі як такі, що створені Богом, котрий тут же в речах присутній і діє в них. Починаючи вже з XVI-XVII століть, коли творіння осмислюється в категорії «штучного» (створеного), а присутність і дія в речах Бога за допомогою категорії «природного» (природи), природний і штучний (створений) плани речей зближуються. З часом створене, «мистецьке», (штучне) частіше розуміється як культура, без якої не може бути освоєна людиною природа.

Як відомо, культура є «світом» людини, оскільки репрезентує сферу предметності людських сутнісних сил. Адже людина в контексті її соціального досвіду може бути включена в пізнавальний (науковий) процес не тільки як абстрактний суб'єкт класичної гносеології, але, в першу чергу, як представник усвідомленого і осмисленого нею світу, як «медіатор» слова і речі, ідеального та матеріального, символічного і життєво реального. Будучи світом історичного досвіду і людської діяльності, культура постає, як набуте людиною багатство духовності і життєдіяльності, яке є абсолютним виявленням творчих обдарувань людини. Наголосимо, що «культура тісно взаємопов'язана з повнотою самоздійснення людини у всій її глибині і цілісності, з можливістю практичної реалізації ідеалів свободи, особистісного добробуту, з відповідністю характеру культури і людини в ній сфері іманентної трансцендентності, до якої має безпосереднє відношення індивідуальне і неповторне душевно-духовне «ядро» особистості, з набуттям життя цілісності внутрішнього буття з цілісністю зовнішнього світу, з можливістю здобуття людиною смислу історичного існування». (Кримський, 2000, с. 159)

Однак культура, постаючи фактично найбільш важливою умовою формування людини, її свідомості, мислення, мотивацій, не вичерпує всіх форм прояву творчих обдарувань людини, її здібностей. Адже, як показує історичний досвід, вони можуть бути по-різному орієнтовані, в тому числі і проти самої людини. Так, наприклад, інквізиція – це також результат творчої діяльності людини і, таким чином, є породженням культури. Отже, людські здібності можуть конституювати майстерність, діяльність та осмислення, а з іншого боку – і вбивати собі подібних або морально спотворювати їх. За своїм походженням, завданням і функціонуванням культура конституюється в досвіді європейської історії як альтернатива варварству. Відповідно цій двозначності культура як продукт історії і ціннісного освоєння передбачає два підходи до свого аналізу: перший – точка зору дескриптивного, і другий – нормативного мислення в процесі її розгляду. Так, дескриптивний підхід означає опис можливостей класифікації об'єктів в опозиції «натура-культура», їх відношення до продуктів природи або науки, акцент на тому, що до культурної сфери відноситься все, що вироблено людиною. З позиції нормативного підходу і мислення, тобто в контексті того, що фактично кваліфікується тими або іншими епохами як культурні досягнення, як те, що може виступати мірою людяності, творчого саморозвитку і свободи мислення та діяльності, далеко не всі продукти людської діяльності конституюються в якості складових культури. (Кримський, 2000, с. 160)

Іншими словами, якщо ми говоримо про парадигму модерної стратегії новоєвропейського мислення, то потрібно враховувати існування певних соціально-економічних передумов входження в культуру. Зокрема, це, в першу чергу, досягнення експериментального природознавства, яке формувало культуру наукового мислення і пізнання, відкриття індивіда як суб'єкта творчості, нові аспекти розуміння історії, політики, права, суспільства в цілому. Хоча все це не завжди мало позитивний характер. Як і в той період, так і пізніше досить часто результати наукової діяльності (при всій їх

соціокеономічній, культурній значимості), можуть «випадати» з культури (подібно варварським експериментам над людьми у відповідності до тих чи інших начебто наукових теорій, що призводить до соціальних та індивідуальних трагедій). Такими ж альтернативними щодо власне людської культури є загрозна своім антигуманізмом спроба певних вчених звести людину до машинного (роботоподібного) начала самоорганізуючих кібернетичних систем. Або, що не краще, на основі генних експериментів вивести нову людину тощо. А все те, що не вкладається в регуляторність електронної, нанотехнологічної поведінки або певної генетичної програми, винести «за дужки» як непотрібну «лірику».

Причому, вказане явище обумовлено не лише сучасними досягненнями науки, а почало формуватися вже на початку Нового часу. «З XVIII століття починається епоха зацікавленості всім штучним, якісно зробленим. Якщо жива природа асоціювалася з афектами, галузями, властивими «пошкодженій» людській природі, хаотичними бажаннями і прагненнями, які розділяли свідомість, заважали її «центробіжним» зусиллям, то штучні, механічні прилади, артефакти асоціювалися з системно-розумним облаштуванням над собою і оточуючим світом. Образ механізму починає набувати в культурі рис сакральності; в свою чергу, безпосередньо даний, природний порядок речей, жива природа, повна таємних прихованих якостей, десакралізується». (Косарева, 1989, с. 114) Пізніше це стало основою соціального експериментування.

Очевидно, саме в такому ключі потрібно розуміти взаємопов'язаний процес, і, разом з тим, неоднозначний і альтернативний, становлення науки і культури як умови формування новоєвропейського мислення. «Сутність і мета людської могутності в тому, щоб породжувати і повідомляти даному тілу (об'єкту – Н.І.) нову природу або нові природи. Сутність і мета людського знання в тому, щоб відкривати форму даної природи, або істинну відмінність, або природу творчу, продукуючу, або джерело походження... Цим двом

первісним справам підлеглі дві інших справи, другорядні і нижчого розряду. Першій підкоряється перетворення одного конкретного тіла в інше в межах Можливого; другій – відкриття у кожному народженні і поступі прихованого процесу, який продовжується безперервно від очевидно діючого начала і очевидної матерії аж до знову наданої форми, а також відкриття прихованого схематизму тих тіл, які перебувають не в стані руху, а в стані спокою». (Бекон, 1971, с. 197)

В даному контексті відкрита, нова природа і є «штучна природа» (культура), а прихований процес і схематизм – умова побудови такої природи. Вказані особливості виявлені не лише в пізнанні, але і в штучній (створеній) обумовленості звичних природних явищ. Коли мистецтво і діяльність людини виводять природу з її звичного стану, впливають на неї і формують її, «природа Речей постає більш обмеженою завдяки мистецтву, ніж власній свободі», – писав Ф. Бекон. (1971, с. 97) Мова йде про вплив культури в якості важливого фактору на розвиток соціально-економічного життя, включаючи, безумовно, науку, яка вивчає природу. Вже для Ф. Бекона природа – це зовсім не природні стихії і не те, що перебуває на поверхні як ті чи інші природні явища, а природа «окультурена», конституїрована за допомогою людської діяльності, мистецтва, техніки, знання, яка осмислена і усвідомлена.

В такій ситуації об'єкти пізнання постають одночасно як об'єкти культури і в цій якості не тільки виражають смислову інформацію про людську діяльність і спосіб життя, але й демонструють певні способи зародження нових смислів і символів. В цьому виявляє себе одне з їхніх істотних відмінностей від об'єктів природи. Тим самим культура постає як система, яка народжує смисли, без яких будь-яке знання є аморфним і незначимим (несуттєвим) для реалізації потреб людини і суспільства. В результаті в культурі долається розрив між буттям і значенням, фактом і смислом. Реальність, пізнана через науку, постає як втілення сподівань і бажаних цінностей багатьох поколінь. Освоєння потенціального в предметному (символічному) ладі культури дозволяє в її

образах виразити таке «можливість-буття», яке у філософії відноситься до атрибутів Універсуму. Оскільки можливість не вкладається в рамки хронологічного (вона позаемпірична), культура «як шлях до розкриття потенціального в бутті здатна виходити за горизонти емпіричного часу, утворюючи різні фігури темпоральних процесів (які називають хронотопами), здобуває підйомну силу абсолютного». (Кримський, 2000, с. 167) Дана обставина стала можливою завдяки звільненню індивідуальної свідомості і мислення з-під влади і впливу надперсональної (трансцендентної) сакральної свідомості і звичаєвих стереотипів (традиційного світогляду). Першу дію здійснила епоха Ренесансу і Реформація, другу – Новий час і Просвітництво. Віра стає не тотальним духовним визначенням, а персональною справою, закріпленою принципом свободи совісті. Відповідно до цього легітимізований розум постає перед завданням не лише здійснення наукового пізнання світу, але й створенням нової культури мислення.

В смислових орієнтаціях модерних (новочасових) стратегій мислення схеми нової науки і культури почали складати своєрідний соціальний проект (оволодіння природою), оскільки ці ідеї ще не знайшли повної реалізації, і було незрозумілим те, чи можна це зробити практично, тобто за допомогою нової науки змусити природу «працювати» на людину. В результаті вдалося створити і нову науку про природу (природознавство), і нову практику (механіко-технічну), яка спиралась на природознавство, і означались контури нової культури, в тому числі мисленнєвої.

Разом з тим, нове розуміння природи як освоєної розумом реальності працювало на подолання соціальних і культурних конфліктів, котрі розгорталися в Європі, починаючи вже з XV століття. Мова йде про релігійні та економічні війни, війни за становлення національних держав, конфлікти, викликані протистоянням особистості і суспільства, особистості і держави, особистості і власності. Це був час створення нового світового порядку (*Novus Ordo*). Це означало кризу попереднього світовлаштування, що привело з часом

до формування системи суверенних національних держав, в яких занепад ідеалу «християнського народу», і його «єдиного царства» знайде вираз в альтернативному почутті «земного патріотизму». Тоді ж відбувається аграрний переворот, який супроводжується демографічним вибухом, і який став передумовою «урбаністичної ланцюгової реакції зростання впливу бюргерства. Починалась епоха географічних відкриттів, колоніальної експансії, множилися різні форми міграцій, змінювалися торгові та фінансові схеми. Можна стверджувати, що вже тоді виникають спалахи зорі Реформації, відбувається пасіонарний поштовх, спрямований в тому числі проти ексцесів і духовної деградації Риму, складається нова, динамічна соціальна спільність». (Некlessа, 2002, с. 151)

У відповідь на всі ці виклики соціальні, конфесійні, економічні, політичні утворюється інтеркультура, а природа – це свого роду когнітивна і онтологічна основа інтеркультури і, зрештою, нового мислення. Дана трансформація обумовлена переходом від релігійної «війни всіх проти всіх» до політичного і морального миру, який повинен бути вічним, оскільки існує роздвоєність на «людину релігійну» і «просто людину». Це перша умова для початку соціальних і культурних трансформацій. Наступне – зміна ієрархії усталених цінностей. В релігійній (схоластичній) культурі на першому місці стояли цінності «релігійної людини», на другому – цінності «людини взагалі». Тепер виникла потреба «перевернути» ціннісну структуру. Цінності «людини взагалі» повинні стати найбільш пріоритетним. А вже на другому рівні пріоритету повинні бути розташовані цінності «релігійної людини».

Однак, така ситуація породжує суперечності, які знаходять своє вирішення в релігійних війнах. Для того, щоб вийти з такої релігійної війни, потрібно було перейти на новий рівень розуміння. Якщо конкретніше, то це можна було б зробити через колективний договір. Але не відмовляючись від своїх релігійних цінностей, сподіваючись створити основу для постійного, «неситуативного світу». Для цього потрібно виділити спільну ціннісну основу,

яка була б доступна для всіх і сприйнятна всіма. Це і є цінності «людини взагалі». Сьогодні вказані цінності носять назву загальнолюдських. (Розін, 2015, с. 152) Зрозуміло, символічне протистояння релігійних цінностей, а також метафізик (німецької, французької, англійської) залишаються, вони можуть навіть переростати у війни, але тепер вже в символічній, що також активізує мисленнєву діяльність.

Здійснити дане завдання можна було при врахуванні і вирішенні проблем, які виникли вже в епоху Ренесансу – як можлива самостійна поведінка (свобода особистості), якщо вона не ілюзія. Можливо, людина настільки обумовлена обставинами і власною природою, що її поведінка завжди детермінована, неважливо, розуміє вона це чи ні. Друга проблема, усвідомлена дещо пізніше, полягала в тому, що потрібно було зрозуміти, в якому відношенні самостійна поведінка, тобто свобода особистості, перебуває до соціуму і культури. Здатність справжніх культурних цінностей (не лише релігійних) до перебування в метачасових станах символізує не їх непідвладність реальному часу, а лише те, що влада часу історична (відбувається в часі). Культурна цінність набуває аспект «абсолютного» не раз і назавжди, а через історичну перспективу необмеженого розкриття її ідейного проблемного змісту, в якому кожна епоха відкриває у інваріантному культурному явищі все нові і нові смисли. «Абсолютне в культурі виявляє себе не як річ, а як історія саморозвитку людських сутнісних сил, що предметно розгорталася. В такому відношенні абсолютне виступає як необхідність, що вільно творить свою доцільність, як утвердження світу людини в його цілісності, унікальності і свободі», – вказує С. Кримський. (2000, с. 176)

В результаті вказаних соціокультурних процесів велике значення має фактична поява нової людини – особистості, або «трансцендентального суб'єкта» (І. Кант). В обох випадках конструкція, тобто ідеальний об'єкт, покликаний пояснити, в одному випадку, можливість наукового пізнання, в другому – моральної соціальної поведінки. В розумінні І. Канта, на відміну від

Р. Декарта, людина (трансцендентальний суб'єкт і особистість) не лише креативна, але й принципово обумовлена з боку розуму й досвіду. Однак, і перше і друге І. Кант розуміє як константні, трансцендентальні утворення. Як особистість людина обумовлена і в плані свободи, однак «сама свобода передбачає дію морального закону». (Гайденко, 1997, с. 156) Дана позиція визначила рух і розвиток новоєвропейського мислення в напрямку розуміння всіх сфер соціальної реальності і природи.

В контексті нового прочитання, тепер вже наукою, природи, формуванні нової культури і нової людини по-новому прочитується соціальна метафізика, адже змінюються принципи взаємодії людини з оточуючим світом, утверджується інший тип світовідчуження, світорозуміння і новий спосіб мислення. Зокрема, до цього відноситься також і свобода висловлювати свої думки, міркування, сумніви, яких не можеш вирішити самотійно, для публічного обговорення. Така свобода, вважав І. Кант, витікає вже з корінних прав людського розуму, які ніхто не може обмежувати. Подібне міркування цілком закономірне в умовах нової соціальної реальності. Адже епоха великих географічних відкриттів, соціально-економічних трансформацій кардинально змінили не лише економічну картографію, змістивши центр тяжіння із середземноморського на атлантичний ареал, але й соціальні, політичні, культурні умови існування. Колоніальний світ породив надлишок матеріальних цінностей, включив в обіг велику кількість дорогоцінних металів, викликавши до життя нові форми економічного і, відповідно, соціального, наукового, інтелектуального життя. А разом з ним трансформується і система цінностей.

Важливо зазначити, що формується і виникає не просто нова система цінностей, а стратегія подолання тих напрямків мислення, які втратили своє значення для пізнання і можливості для вирішення нових викликів. Якщо говорити про подолання конкуренції ціннісних систем, які можна умовно визначити як «віро-центристську», або «теоцентричну», і «раціоцентричну», або «сцієнтричну», то вони мають одне і те ж завдання, але вирішують його

принципово різними, тобто фактично протилежними способами. «Раціо-центристська» система перебуває в постійній боротьбі з теоцентричними («віро-центричними») ціннісними системами. «Віро-центрична» система цінностей означає, що індивіди, які утворюють в процесі життєдіяльності відповідну спільноту, співвідносяться з вищим ціннісним рівнем через віру. Тобто через те відношення, котре поєднує людину зі світом в цілому та зі смыслом життя в ньому. Тому віра «в чистому вигляді» суперечить будь-яким об'єктиваціям. Для віри об'єктивність (об'єктивації) просто не потрібна – вона суперечать єдності і взаємодії з помежевими, сакральними цінностями. (Неретіна, 1995)

Проблема об'єктивності цінностей в новоєвропейському мисленні постала завдяки зміні соціально-економічної і політичної ситуації, що зумовило виникнення *Novus Ordo*, тобто Новий Порядок, про який вже згадувалося. В ньому на перше місце виходить раціональна стратегія мислення, оскільки новий лад – ринково-економічний (капіталістичний), не може існувати лише у вимірах «віро-центризму». Субстанція ринку (капіталізму) – це, по суті, енергійна соціальна стратегія, цілісна ідеологія і одночасно далекоглядна схема специфічного світовлаштування. Її основою, субстратом є не саме виробництво або торгові операції, але операції системні, спрямовані на контроль над ринком, маючи визначальною метою перманентне одержання системного прибутку. Одержуючи універсальну владу головним чином не через адміністративні, національні структури, а через господарські механізми і світові зв'язки, ринок (капіталізм) за своєю природою «не обмежений державним кордонам і розповсюджується далеко за його межі, розглядаючи всю доступну ойкумену як єдиний простір для своєї діяльності. Зрештою, паралельно до проекту створення на землі універсального простору спасіння *Universum Ghristianum*, цей світ-двійник виношує і реалізує власний амбіційний глобальний проект побудови вселенського *Rax Economica*». (Некlessа, 2002, с. 155) А «світ

економіки» може бути досягнутий і підкорений лише в раціональних стратегіях мислення.

Тепер ні в кого немає сумніву, що саме в їх контексті можна об'єктивувати цінності, що дає можливість їх умовно «виміряти», одержавши в якості єдиної для всіх ціннісної основи те, з чим можуть погодитися всі. Це виокремлення лише тих цінностей, які співмірні взагалі, і тих, які можуть претендувати на роль загальних (спільних) цінностей. Точніше буде сказати, що об'єктивація (об'єктивування), засноване на раціональному мисленні, «відсіче» і неспівмірні цінності, і цінності специфічні. Особливий спосіб об'єктивації нової системи цінностей для знаходження загальної для всіх основи, яка об'єктивується (легалізується) – це і є «раціо-центристська», або «раціональна стратегія». (Розін, 2015, с. 153) В даному випадку під «раціональністю» розуміється особливий спосіб побудови спільної реальності, соціокультурного «світу очевидностей». В свою чергу раціональна стратегія мислення («раціоцентристська») дозволяє будувати, створювати в якості соціальної реальності лише те, що приймається всіма. Зрештою, дана обставина дає можливість знаходити загальнолюдські цінності. Зрозуміло, такого типу цінності постають такими після врахування кожної культури в її специфіці.

Реалізація «віро-центристської» системи цінностей, котра орієнтується на наукове пізнання, відбувається в контексті теоцентричної стратегії мислення і відноситься до систем традиційного типу. Іншими словами, вони втрачають своє значення основи в новоевропейській соціокультурній системі. В цьому смислі ціннісну стратегію побудови соціокультурного простору можна назвати культурною, а до-ціннісну (традиційну) – інтеркультурною. Такий понятійний розподіл показує і принципову різницю в побудові «ціннісної геометрії» новоевропейського соціокультурного простору і виокремить цей простір від всього іншого соціокультурного світу. До виникнення новоевропейської культури поза нею були і залишилися культури, але вона за своїм змістом інтеркультурна, є утворенням принципово нового типу. Однією з характеристик

цієї інтеркультури є методологоцентризм, який виник поряд «з оформленням новоєвропейської цивілізації, коли на противагу схоластиці розвинулися теорія індуктивного методу Бекона, Галілеєва ідея універсальності математичних операцій і картезіанська віра у всеилля критичного раціонального дискурсу». (Кримський, 2003, с. 22) Надалі в руслі філософських міркувань методологоцентризм закріпився в міркуваннях і логіці І. Канта, абсолютному ідеалізмі і діалектиці Г. Гегеля, в математичних програмах точних наук.

В даному контексті потрібно звернути увагу на проект освоєння і підкорення природи, про який говорилося вище, але в контексті пізнання природи наукою як процесом інтелектуальної діяльності. Цей проект виникнув не сам по собі, а «з певною метою». З точки зору теорії інтеркультури «підкорення природи» – це частина проекту творення людини, але людини креативної. Так, якщо допустити, що немає природи, тобто реальності, відносно якої можна шукати об'єднуючу всіх «позитивну істину», активізуючи об'єднующе всіх «позитивне мислення», то як в такому випадку людині подолати свою теологічну і метафізичну спрямованість мислення? Зрештою, перемогти вказані орієнтації і спрямованості можна через пошук і знаходження гранично відокремленої від усіх, гранично доступної для всіх і гранично очевидної для всіх реальності, але іншої стосовно людини. Теологічний (в контексті теоцентризму) тип мислення намагається проникнути в такі сутності, таким способом, що вони можуть бути очевидними і доступними тільки для відаючих. Дана ситуація ускладнює протистояння: між «посвяченими» і «непосвяченими», і між «посвяченими в одне» і «посвяченими в інше», – вважає В. Розін. (2015, с. 154)

Фактично дана ситуація означає протистояння еліт масам в одній культурі і протистояння культур між собою. Якщо ми ставимо перед собою завдання поєднати протиставлення, то потрібно шукати такий тип мислення й співіснування, який може надати «одне посвячення на всіх», і щодо різних культур, і щодо станів (прошарків) одного суспільства. Природа в цій ситуації

виступає тією реальністю, через об'єднання навколо якої можна, в свою чергу, об'єднати людство. Природа в такому підході відіграє подвійну роль. Це і «природа в людині» – тобто те, що єдине у всіх людях, і природа «поза людиною». Це дві іпостасі поняття «природа» в новоєвропейському мисленні – філософському, природничо-науковому, раціональному тощо. Йдучи шляхом пошуку «природи в людині» як об'єднуючої людину реальності, неминуче виникає необхідність спрямувати свої пізнавальні і творчі зусилля на природу «поза людиною». «Якщо теологічна і метафізична стратегії розвитку мислення як стадії людського прогресу декларували вже задані цілі людству і всьому іншому в універсумі, якщо ці декларації в різних культурах робили культури стратегічно несумісними, то позитивна стадія повинна дати, визначити єдину універсальну мету всьому людству і відмінити теологічні та метафізичні основи протистоянь», – вказує В. Беляєв. (2013, с. 89-90)

Пошук цієї мети визначив кілька напрямків і параметрів мисленнєвої діяльності в новоєвропейській період розвитку суспільства і людини. Один з них виявив себе в «природному праві» в юриспруденції, другий в принципі «природо-відповідності» в педагогіці. У відповідності з цим принципом педагогічні зусилля повинні опосередкуватися знанням природи того, хто вчиться (учня), і особливостей його розвитку. Французький філософ М. Монтень (1981, с. 70), котрого вважають прихильником натурфілософії, писав, що «важко переробити те, що вкладено в людину самою природою», а також, що необхідно враховувати «характер та індивідуальність учня». В розгорнутій формі ідею природо-відповідності формулює Й. - Г. Песталоцці, для якого сукупність засобів мистецтва виховання, які «застосовуються з метою розвитку сил і задатків людини, передбачає якщо не чітке знання, то, у всякому випадку, живе внутрішнє відчуття того шляху, яким прямує сама природа, розвиваючи і формуючи наші сили. Цей розвиток природи базується на вічних, незмінних законах, закладених в кожній із людських сил, пов'язаних з

нездоланим бажанням до власного розвитку. Увесь природний процес нашого розвитку в значній мірі впливає із цих прагнень». (Песталоцці, 1981, с. 305)

Аналіз показує, що «природовідповідність», тобто пошук точок перетину і відмінності природи і людини, вчені і філософи в своїй педагогічній діяльності завжди розуміли двозначно: з одного боку, як виявлені у філософії закономірності розвитку людини, з іншого – як такий собі природний план в людині, який виправдовує характер і «логіку» практики освіти. Дані аналогії дозволили Я. А. Коменському схематизувати і систематизувати філософсько-освітні правила, знайдені ним в практиці навчання, концептуалізувати і відповідні їм цінності. «Природа, – писав вчений, – ретельно пристосовується до зручного часу»; «природа готує для себе матеріал, перед тим як починає надавати форму»; «кожне своє творення природа починає з самого загального і закінчує найбільш особливим»; «природа нічого не творить без твердої основи». (Коменський, 1981, с. 109-136)

В контексті новоєвропейського мислення ми бачимо, що акцент на необхідності досягнення узгодженості навчання з людською природою і законами людського розвитку виправдовує філософсько-освітні, педагогічні правила і принципи, на які спиралися багато поколінь європейських вчених. Аналіз цих принципів доводить очевидність, що більшість з них мають емпіричне походження, хоча це зовсім не виключає при їх створенні філософських уявлень та узагальнень. Формулюючи правила наочного (практично-споглядального) навчання, Ф. Дістервег постулює: «Чи лежить в основі всього нашого пізнання чуттєве сприйняття – тут ми не збираємося торкатися цієї старої і одночасно нової суперечки. Правда, деякі вчені-дослідники не лише підкоряють чуттєві пізнання логічному мисленню, але протиставляють останнє першому, вбачаючи між ними якісну відмінність. Але у всякому випадку не можна заперечувати, що у навчанні молодого покоління кожне викладання повинно спиратися на принцип наочності. Розвиток людського розуму починається з чуттєвого сприйняття зовнішнього світу. Воно

знаходить вираз у відчуттях, котрі поєднуються в наочні уявлення, які зводяться завдяки розуму в загальні уявлення або поняття». (Дістерверг, 1981, с. 356 – 366)

В нових стратегіях мислення, обумовлених науковим пізнанням, поряд з принципом «природовідповідності» формулюється принцип «культуровідповідності». Цей принцип містить в своїй основі думку, що у вихованні необхідно приймати до уваги умови місця і часу, в якому народилася людина або належить їй жити. Тобто всю сучасну культуру в широкому і всезагальному сенсі цього слова, особливо культуру країни, котра є батьківщиною, місцем життя учня. «Наш обов'язок закликає нас протидіяти неправильному вихованню, неправильній культурі, щоб повернути одного учня або всіх до природовідповідності. В боротьбі проти спотворень культури потрібно шукати допомоги у природи», – вважає Ф. Дістерверг. (1981, с. 402)

Завдяки вказаним обставинам відбувається сходження ще на один щабель освоєння оточуючої реальності. Зрозуміло, що в епоху Нового часу наука доказує, що найкращим втіленням розумності, доцільності, гармонії, досконалості постає природа. В даному аспекті відбувається відхід від теоцентричної («віро-центричної») традиції мислення в сторону до науково-пізнавальної (раціональної). Дана традиція, як вже зазначалося, стає основою наукової свідомості як результату осмислення накопичених знань в процесі вивчення природи. В такій ситуації знання потрібно розуміти як таке, що не зводиться до результатів пізнання, а є «продуктом певної культурно-історичної асиміляції цих результатів, «вписування» нової інформації в систему цивілізації. Знання характеризується перехрещенням процесів пізнання та усвідомлення істини. Воно невід'ємне від свідомості. Адже спосіб, в який існує знання, визначається свідомістю. Таким самим способом конституюється і наука як розвинена форма знання». (Кримський, 2003, с. 110) А разом з нею і раціональне мислення.

Потрібно враховувати, що наука відрізняється від побутової, «повсякденної» свідомості, оскільки будується на передумовах усвідомленого, раціонально осмисленого вибору знань та інформації та їх вилучення з оточуючого світу; вона потребує відрізнити істотне від неістотного, часткове від загального, закономірне від довільного, репродуктивного від неповторного тощо. Для такого розрізнення недостатньо однієї емпіричної (досвідної) бази; тут виникає потреба в способі, в методі. І не просто методі, але методологічній свідомості, оскільки «усвідомлений вибір передбачає на рівні методу нормативно-ціннісні установки, управління дослідницьким процесом у напрямі збереження певного кодексу наукової коректності». (Кримський, 2003, с. 110)

В якості компонента інтелектуальної і пізнавальної діяльності метод являє собою утворення рефлексивного рівня. На ньому базується можливість «аналізувати і розвивати систему регулятивних принципів, правил, норм мисленнєвої діяльності і відносно незалежно від її актуальної реалізації у вигляді сукупності пізнавальних дій (операцій процедур) суб'єкта, виходячи з особливостей вирішуваної проблеми, цілей і завдань дослідження, вихідної інформації про досліджуваний об'єкт і передумовного знання. Поза цими умовами неможливо існування методу і як сукупності доцільних дій (операцій, процедур) дослідника, оскільки доцільність не властива їх змісту іманентно, а привноситься в процесі осмислення нормативним знанням», – вважає В. Лукашевич. (2006, с. 238)

Особливий інтелектуальний та гносеологічний статус методу як знання про зміст і послідовність пізнавальних і раціональних дій надає, по-перше, виконувана ним регулятивна функція, оскільки це знання повинно, як мінімум, забезпечити їх цілеспрямованість. По-друге, вказаний статус надає його мисленнєво-рефлексивна функція, яка розкриває основи запропонованого в методі способу дій. Вказані функції не властиві ідеальним мисленнєвим діям, котрі вже певним способом спрямовані безпосередньо на прирощення предметного знання (операціям при осмисленні даних спостережень та

експериментів, пізнавальним операціям при побудові абстрактних конструктів теорії тощо). Вони виконують чітко виражену «креативну функцію, тобто функцію творення нового, в даному випадку нового знання і нового мислення». (Лукашевич, 2006, с. 239) Нагадаємо, що мова йде про епоху Нового часу і епоху Просвітництва, в умовах яких відбувається кардинальна перебудова як стратегій пізнання і мислення, так і методів пізнання.

Як відомо, метод є категоріальною характеристикою новоєвропейської науки, отже, раціонального пізнання і мислення. Він є однаково необхідним як на шляху пошуку істини, так і її усвідомлення в контексті знання, яке інтенсивно формувалося в епоху Нового часу для потреб теорії і практики. Дана обставина й здійснює неминучу трансформацію методу в «методологічну свідомість», котра висвітлює специфіку науки і як способу пізнання, і як соціального інституту, що включає систему оцінки та прийняття наукових тверджень. А там, де оцінка, там, зрештою, формується і відповідна система цінностей, на основі яких формується відповідна система знань та мислення. Відносно «практичної галузі (в тому числі так званого практичного розуму і практичних міркувань), метод приймає вигляд стратегії, способу прийняття рішень, трансформації операцій у директиву. У теоретичній сфері метод асоціює концептуальні форми канону та органу мислення, стилю та підходу в дослідницькому процесі, категоріального ладу мислення, парадигм та наукових програм. Ці концептуальні форми і характеризують метод у контексті методологічної свідомості. У даному відношенні метод не може бути редукований до чисто інструментального функціонування, до простого знаряддя, але передбачає усвідомлення нормативно апаратних засобів та ціннісних настанов у їх нероздільній єдності», – вказує С. Кримський. (2003, с. 111)

В контексті методологічної свідомості можна виокремити в якості основного раціональний метод пізнання. Його можна визначити також як раціональну стратегію мислення, що характеризується змістовністю, складною

будовою. Дослідження українських і зарубіжних авторів показують, що в науці Нового часу установка на об'єктивність за рахунок елімінації деформуючих знання суб'єктивних факторів, орієнтація на досвід у формі експерименту, а також математизацію наукового знання, будучи конкретизацією раціоналістичних світоглядних установок, одержали послідовну реалізацію і рефлексивне методологічне осмислення. В подальших дослідженнях було показано, що, як антична, так і середньовічна філософська та наукова думка була орієнтована на одержання об'єктивного знання, яке називалося «логосом», «єдиним», «ідеями», «сутностями»; що і до Нового часу емпіричне, досвідне знання приймалося за основу; що основоположники науки Нового часу пов'язували науку та її результати з питаннями про «правильне влаштування суспільства і моральності, тобто наукове знання в їх розумінні не було ціннісно нейтральним феноменом науки», – зазначає П. Гайденко. (1980, с. 198)

Важливим, значимим фрагментом методологічної свідомості, мисленнєвої рефлексії і науки Нового часу стала ймовірнісна концепція природничо-наукового знання, яка відкриває його перспективи і можливості. Її основу становило введення в неї суб'єкта, осмислення неусовності та ключової ролі в пізнанні. «Вперше в історії гносеологічної думки суб'єкт пізнання усвідомлюється у всій принциповій неусовності; вперше в історії культури людина усвідомлює, що їй не дана божественна здатність в своєму досвіді безпомилково виокремлювати абсолютну, остаточну істину. Вперше руйнується впевненість (властива людині Середніх віків і Відродження) в тому, що вона – «диво природи», «улюблене дитя Бога», «вінець творіння», що вона може стати «другим Богом». Вперше людина середини XVII століття усвідомлює, що вона всього лише людина, яка протистоїть величезному світу, в котрому їй не судилося слухати музику сфер або читати думки Бога. Бог неортодоксальних світоглядних систем далекий для людини і неосяжні його таємні рішення (Бог Декарта, Паскаля, Бойля і Ньютона). Вперше буття розпадається на два рівні – «буття в собі» (Бог і природа) та буття як «світ

людини», і вперше тілесний Всесвіт перестає постулюватися як до кінця прозорий, умодосажний для людини». (Косарева, 1989, с. 117) Що актуалізує пошук нових стратегій мислення для його пізнання.

Важливо підкреслити, що раціональне мислення як стратегія науки і соціокультурного буття епохи Нового часу (Модерну) відбувається під впливом ряду різних за характером факторів. Потрібно відзначити дію соціальних умов, які з розвитком ринкової економіки набули небаченої раніше динамічності і не прогнозованості, стимулюючи тим самим розширення горизонту творчих пошуків і антидогматизм, тобто антитеоцентризм пізнавальної діяльності вчених. Спрацювали, безумовно, також внутрішньонаукові фактори, зокрема, все більше частими ставали ситуації, пов'язані з усвідомленням проблематичності і неповноти інтерпретацій експериментальних даних, базованих на попередніх «самоочевидних» принципах. Для раціональних стратегій мислення новоєвропейського періоду розвитку науки методологічна свідомість постійно «занурена» в конкретний предметний матеріал. Ціннісні настанови методологічної свідомості, в залежності від конкретного матеріалу, зв'язку із завданнями спеціальних наук виявляють певні стереотипи наукового пояснення та опису (парадигми), а також науково-дослідницькі програми. А сам спосіб «занурення» методу в конкретний матеріал виражає в методологічній свідомості стиль пізнавальної діяльності. В результаті сама методологічна свідомість може бути в загальній формі охарактеризована в якості «єдності стилю та методу пізнавальної діяльності». (Кримський, 2003, с. 114)

Необхідно виходити з того, що визнаний основоположник раціоналізму Р. Декарт (як і основоположник емпіризму Ф. Бекон), не обмежував свої філософсько-методологічні дослідження рамками суто внутрішньо наукового контексту. Він обґрунтовує необхідність створення науки, котра могла б бути корисною також і в сфері практичної, корисної діяльності. Ідеал такої науки (як і філософії) – це єдина система знання, основу якої складають найбільш

загальні положення («персоначала»). В системі філософського знання і мислення вони викладені в метафізиці; в науковому знанні – це основні постулати і правила логіки та математики, котрі являють собою «вроджені ідеї», властиві свідомості суб'єкта пізнання спочатку, його появи, незалежно від змісту дослідницької роботи, яка передбачається, а також найбільш загальні принципи і поняття, що корелюються зі специфікою конкретної предметної області. Їх генезу Р. Декарт пов'язує з якістю і очевидністю, необхідними при їх висуненні, розглядаючи цей процес в єдиному контексті свого уявлення про правила наукового методу. А разом з ним і правила раціонального мислення. Не викликає сумніву, що дана проблема є складною, причому не лише для Р. Декарта, але й для сьогодення. Мова йде про наступне: «З одного боку, ми знаємо про світ, про природні події в ньому тією мірою, в якій можемо їх розгорнути просторово, елімінуючи з них будь-яке припущення, будь-яку тінь внутрішніх мислеподібних станів. І тоді ці природні стани ми досягаємо ясно і чітко: ясність і чіткість – це критерій *sine que non* Декарта. А з іншого боку, ми знаємо і про свідомі явища, котрі супроводжують пізнання перших. В тому смислі, що при цьому здійснюються акти спостереження, які передбачають перетвореність фізичних впливів (з відчуттів) у феноменальну матерію мислення, котра нам повинна бути відома і використання якої – як «чуттєвих даних» – неможливо уникнути». (Мамардашвілі, 2002, с. 754-755) Саме це перетворення – таїна, яка не підлягає поясненню, але до якої можемо підходити на рівні, або в контексті усвідомлення, феномену осмислення і розуміння.

Якщо повернутись до проблеми смислу в параметрах методологічного аналізу, то в контексті означуваного в новочасовий період до метафізичного методу відносилось розуміння світу як «агрегату речей». В аспекті цього розуміння за аналогією з механічними устроями розглядалися усі феномени природного та соціального буття. Основою такого раціонального осмислення і гносеологічного оптимізму (який завжди орієнтує на ідеали пізнання) вчених Нового часу в ситуації наростаючої сили інтелектуальних енергій, було

накопичення все більшого масиву, більшого об'єму природничо-наукового знання. Вважалося, зокрема, що математичне знання, як зразок раціональності і повної достовірності, його принципова неусувність зі сфери дійсно наукового знання забезпечують останньому прийнятний більш високий рівень достовірності, аніж дані досвіду. «В останні роки XVI і перші XVIII століття, тобто в той час, коли розмірковував Декарт, західна людина вірила, що світ володіє раціональною структурою, іншими словами, що організація реальності співпадає з організацією людського розуму, зрозуміло, з найбільш «чистою» його формою: з «чистим» або математичним «розумом»... Ті, хто вважав спостереження й експеримент найбільш характерними рисами нової науки, здійснювали невиправну помилку. Не повідомлення ззовні, не зір і слух були тим твердим ґрунтом, на який впевнено спиралась Декарт і Галілей – якими б не були їх взаємні незгоди, а математичні символи, які виникають у власній свідомості людини, яка надмірно замкнулася в собі». (Ортега-і-Гассет, 1991, с. 193)

Там, де незгоди, де не можна налагодити консенсус, це вже суперечності, на основі яких формується новий рівень раціонального мислення – скептицизм. Його витoki, як відомо, знаходяться в давньогрецькій філософії, а свого розвитку він набув в Давньому Римі. Античні скептики заперечували догмати всіх шкіл, прагнули не висловлювати власних догматичних суджень, доводили, що претензії різних філософських, взагалі теоретичних побудов на абсолютну істинність неправомірні, а істинність всіх знань античності відносна. Недостовірність кожного знання обґрунтовувалася тим, що почуття вводять нас в оману, ми можемо сприймати неіснуюче – галюцинації, сні, ілюзії; нас обманює і розум, нездатний вирішити апорії. (Ортега-і-Гассет, 1991, с. 201-202)

Загалом, мова йшла про невизначеність, яка існує в пізнанні, оскільки однаковою мірою існують аргументи, які підтверджують здатність людини досягнути достовірне знання, так як і ті, що заперечують таку можливість.

В середні віки скептицизм втратив своє значення, оскільки був «замінений» пануючим догматизмом теоцентризму. Однак розвиток європейської науки вимагав подолання догматизму, більш чіткого розрізнення знання і віри, визнання когнітивної значимості «методу сумніву». В XVI-XVII століттях скептицизм відроджується в рамках натурфілософії та декартівського раціоналізму і як звернення до праць древніх філософів, і як подальший розвиток ідей цієї традиції. Вони представлені, по-перше, у високій оцінці значення античного скептицизму, і, по-друге, критиці середньовічного догматичного мислення, репрезентованого в схоластиці. В працях французького гуманіста XVI століття С. Кастелліона зазначається, що сам Бог заповідав сумніватися, тому можна говорити про мистецтво сумніву і віри; французький філософ і лікар Ф. Санчес експеримент і критику визнає єдиним критерієм науки. Особливе місце в цьому ряду займає вже згадуваний М. Монтень, для якого філософувати – означає в першу чергу сумніватися. В його «Дослідах» скептицизм, поєднаний з епікуреїзмом і спрямований проти схоластики та догматизму, постає не як гносеологічна доктрина, а як раціональний метод індивідуального пізнання, що дозволяє через особистий досвід розкрити людську природу в цілому. Високо оцінював ідеї скептицизму філософ XVII століття П. Бейль, котрий відстоював тезу про рівнозначні аргументи «за» і «проти» з визнанням «природного світла» всезагального розуму і абсолютної самоочевидності аксіом математики і логіки. (Мікешина, 2009, с. 154-155) Разом з тим, в певному сенсі, зберігаючи позитивну інтенцію античних скептиків, вищеназвані представники скептицизму не були ірраціоналістами і не прагнули дискредитувати наукове знання. Вони лише тверезо оцінювали можливості і особливості людського пізнання, не заперечуючи значимості самої людини як суб'єкта творчого мислення.

Скептичні ідеї і сумніви відносно діяльності розуму розробляв англійський філософ Д. Юм. З його точки зору, будь-яке знання перероджується у ймовірність, оскільки існує невизначеність в самому предметі

пізнання (перший сумнів), проявляється слабкість нашої здатності судження (другий сумнів), існує можливість помилки при характеристиці достовірності (третій сумнів). Скептицизм Д. Юма досягав крайніх форм, особливо в поєднанні з крайнім емпіризмом і запереченням онтологічного значення принципу причинності. Разом з тим Д. Юм не приймав ідею «повного» скептицизму, не погоджувався, «що все є недостовірним і наш розсудок ні до чого не може застосовувати ніяких мірил істинності і хибності... питання це зовсім зайве і ні я, ні хто-небудь інший ніколи не притримувався цієї думки щиро і постійно». (Юм, 1965, с. 269) В наш час ідеї Д. Юма оцінені в нових контекстах, вияснено, що його тексти містять висловлювання, які можуть бути значимі для сучасної філософії і методології науки; зокрема «чужих думок», природи людини тощо.

Сьогодні для нас особливо важливо підкреслити, як це зробив Р. Рорті (1997, с. 84), що XVII століття «дало скептицизму нові види на життя за рахунок своєї епістемології, а не філософії розуму. Кожна теорія, яка розглядає пізнання з точки зору точності репрезентації і яка вважає, що достовірність може бути раціонально властива тільки репрезентаціям, робить скептицизм неминучим». Скептицизм фактично перетворюється в культурну традицію, що тісно взаємопов'язана з виникненням нової філософської інтелектуальної позиції, в якій системно поєднується суб'єкт і об'єкт, «примирення» і взаємодія яких стало метою і завданням філософського пізнання і мислення. Несуперечлива, цілісна картина філософії – це лише певний ідеальний, і в цьому сенсі створений, штучний образ. Реальне філософське мислення, як показує його історія, вбирає в себе всі суперечності розвитку і має потребу в скептицизмі як «інтелектуальному запобіжнику» від догматизму. Людина, яка мислить, пізнає, безперечно, набуває здатність до сумніву, скепсису і самоіронії, і це одна з фундаментальних її властивостей, які зміцнюють до неї довіру, а не руйнуючих її здатність до пізнання дійсності, що є найбільш дієвим засобом до розвитку мислення.

Таким чином, новочасовий період розвитку мислення характеризується в першу чергу переходом від теоцентричної («віро-центричної») трансцендентності до раціонального самовизначення. Дана тенденція була обумовлена розвитком науки, методологічної свідомості. Дослідницький процес в цей період активізувався інтенсивним розвитком економіки, яка переходила від торгівлі до виробництва, від натурального виробництва до ринкових, капіталістичних відносин. Ринкова економіка черпала свої енергії з науки, зі знання, з нових стратегій мислення, яке було концептуалізоване в раціоналізмі. В певному сенсі, ринок – це є вихід за межі економіки, це психологічний, інтелектуальний і соціальний прорив, малодоступний для людини традиційної культури. Ринкова економіка, яка породжується в Новий час – це особлива соціально-економічна організація, яка може ефективно функціонувати лише при умові відповідних стратегій мислення і наукового пізнання.

2.4. Мисленнєва генеза в стратегіях сучасної соціокультурної реальності

Необхідно зауважити, що проблема стратегій мислення недостатньо висвітлена в контексті соціально-філософських досліджень як зарубіжних, так і українських вчених. Більшість досліджень присвячено питанням розгляду стратегічного мислення в економіці, менеджменті (Е. Бейнхоккер, С. Каплан, З. Шершньова, К. Омає, Е. Солоненко), частково – в освіті (В. Андрущенко, Р. Арцишевський, Є. Борінштейн, В. Кремень, І. Мисик, М. Романенко та ін.). Тому з позицій соціально-філософської науки в контексті розкриття духовно-онтологічних стратегій мислення, ми можемо виділити їх наступні складові: аналітико-прогностичні, комунікативно-семіотичні, екзистенційно-феноменологічні, когнітивно-методологічні, світоглядні, ціннісно-сміслові та соціально-гуманістичні. Всі вони є евристичними, продуктивними; об'єднують глобальні та кінцеві цілі діяльності людини, соціуму, суспільства; мобільними

та багатофункціональними у способах цілереалізації; стійкими щодо соціальних та інтелектуальних ризиків і випробувань; такими, що належать до простору національної або загальної культури. Необхідно наголосити, що стратегії мислення передбачають нелінійне взаємопоєднання раціонального аналізу, творчого синтезу та ціннісно-сислового континууму в нову структуру. Окрім того, вони є одним із основних ресурсів соціального проектування, конструювання соціального простору і передбачають моделювання соціокультурних змін.

Поряд з тим, осмислення стратегій мислення передбачає аналіз різноманітних методологічних підходів. Зарубіжні наукові школи виділяють: аналітичний (П. Джонсон, І. Ансофф), в основі якого лежить необхідність послідовного і точного використання логіки і формальних методів. Другий базується на необхідності використання неформальних, творчих методів як шлях боротьби зі стереотипами (прибічники візіонерської школи К. Омає, І. Вілсон). Наступний підхід (Дж. М. Лідка, Г. Мінцберг, Р. Рамелт) поєднуючи два попередні підходи – творчий і раціональний – і не робить акцент на жодному із них. Ми дотримуємось думки, що поєднання різних підходів дає більш цілісну картину існування того чи іншого феномену, а в нашому випадку – стратегій мислення.

Вказуючи на методологію конституювання нової формації мислення, П. Щедровицький (2007, с. 39-40) виокремлює такі принципи: це принцип «рамоч» або «рамочної організації» методологічного мислення і мисленнєвої роботи взагалі; принцип подвійної інтенціональності або подвійного покладання (фону, об'єкта і просторів для об'єктів типу, предмету і предметної організації); принцип поліекранної організації простору інтелектуальної діяльності або принцип топіки, що зближує методологічні версії організації мисленнєвої діяльності з концепціями «комунікаційного простору» та «фрактального розуму». Це, на наш погляд, дає змогу найповніше розкрити праксеологічний аспект проблеми. Необхідно зазначити, що поняття «стратегії

мислення», поряд зі «стратегічним мисленням», включає в себе інший діапазон смислів.

Розглядаючи сучасне мислення в дискурсі постмодерну, з одного боку, ми не знаходимо в ньому ознак наявності універсального смислового горизонту, який в класичному модерному раціоналізмі репрезентували так звані «метанаративи». Звідси – в межах однієї науки сучасне знання стає більш контекстуалізованим, політеоретичним, різноаспектним. З іншого боку – соціокультурна реальність глобалізованого світу, будучи строкатою і непередбачуваною, сполучає в собі розмаїття різноякісних, багатовекторних величин, які важко звести до чогось загального, універсального. В даному контексті предмет мислення постає як «своєрідний мікс», який з позицій комплексності свого предмету має реалізовуватись як міждисциплінарний теоретичний синтез. Звідси, однією із ознак сучасного мислення виступає «гетерономність як такий спосіб розуміння, який має враховувати в собі різноякісні за походженням вимоги». (Пролєєв, 2013, с. 18-21) Це, в свою чергу, змінює роль та значення знання в інформаційному суспільстві.

Як відомо, знання в «суспільстві знань» є одним із засобів соціалізації, здатності людини брати участь у суспільному житті, саморозвиватись і самовдосконалюватись, бути оціненим і прийнятим соціумом, мати можливість творити свій життєвий проект. Оскільки сучасна криза знання виникла на тлі нівелювання наукової картини світу, заміщення її псевдонаукою, буденними знаннями, повсякденними уявленнями, які опозиціонують їй і стирають відмінності між істинним знанням і оманливим, то й на заміну знань як прояву об'єктивного стану речей в «суспільстві знань» приходять їх розмаїття, виражених багатоманітністю віртуальних реальностей в лоні сучасної культури. Як зазначає В. Вельш, (2004, с.320) на перший план виходить «радикальна плюральність як основна конституція суспільства, і саме тому в ній стає наступальним, навіть домінантним і обов'язковим плюральний зразок смислу і дії, тому й сучасне знання перестало сприйматися в класичному розумінні як

ознака істинності, всезагальності, об'єктивності, необхідності тощо, а перетворилося на символ, точніше на «символічний код», зняряддя соціального самоутвердження, успіху, фахової компетентності тощо.

Хоча, полемізуючи про трансформацію знань, сучасні філософи, соціологи, політологи наголошують на стан перманентної кризи, яка «затягнулася», «зависла» в часі, стала аморфною, безальтернативною, «хронічною хворобою людства без більш-менш дієвих ліків» (С. Пролєєв, 2013). Однією з причин вважають кволість сучасного розуму, який внаслідок своєї «пихатості» так і не зміг вивести цивілізацію на нові рівні соціально-економічного буття. Обоження розуму призвело до розпачу і краху даних сподівань: виробництву речей активно стало протистояти виробництву інформації; «ірраціоналізм і вимушена втеча у міфи прийшла слідом за диктатурою розуму як її тінь і ворожий брат». (Козловський, 1996, с. 213 – 294) Сучасний розум повинен вирішити проблему, яка розкриває опозицію можливого і допустимого (як влучно окреслив її Т. де Шарден): «що нам дозволено і не дозволено», де є той ліміт, крайня межа активності людини в різних сферах діяльності. Наука спроможна це зробити задля того, щоб не допустити демонтажу буття і небуття. Як уже зазначалося, одним зі шляхів виходу з цієї ситуації є розробка і застосування вчення В. Вернадського про ноосферу, яка доводить, що розум – це «не господар буття», а його репрезентант. Адже «існують визначені космічні (ноосферні) межі людського свавілля у природі, за якими вичерпуються космічні функції земного розуму». (Кримський та Павленко, 2007, с. 42) Силу розуму потрібно спрямувати для використання її в контексті вивчення загальних космічно-планетарних закономірностей існуючого, «коли розумність людини в її взаєминах із зовнішнім світом має своїм критерієм цілісність, системність та єдність ноосфери». (Кримський та Павленко, 2007, с. 41) А сучасна наука, озброївшись поняттям «людиновимірності», не стала на позиції антропології чи

суб'єктивізму, а перетворила його «в парадигму цієї людської діяльності». (Кримський та Павленко, 2007, с. 46].

З іншого боку, знання перетворилось на економічний чинник добробуту, продукт виробництва, а деколи, і перевиробництва матеріальних благ. Така матеріальність зі споживацько-модернізованим присмаком робить знання малозначущим і беззахисним. Звідси, наука постмодерну починає мислитись не в якості шукача істини чи істинного знання з метою розуміння, взаємопроникнення в глибини буття, а з ефективністю, результативністю, дієвістю. Проте, дані надбання і зиски мають властивість швидко перетворюватись на безповоротні, а деколи і з катастрофічними наслідками, втрати завтрашнього дня.

Разом з тим, визначальними характеристиками вектору сучасності є наявність логістичного мислення та здатність людини до креативності. Але, на жаль, сучасна реальність демонструє нам факт, що велика кількість молоді орієнтується на економізм та фінансизм понад усе. Таке вузько спрямоване прагматичне мислення передбачає таку ціннісну орієнтацію, як «абсолютизація успіху». Принцип «успіх за всяку ціну», наче небезпечний вірус, проник у різноманітні галузі життя, набуваючи форм нечесної конкуренції, рафінованої підступності, створюючи пастки та принизливі інтриги для учасників ринкової гри тощо. Гіперконкурентні стратегії побудовані на егоїстичних чинниках заради власного збагачення і вигоди: маніпулюванні довірою споживачів, цінами, свідомому блокуванні якісних товарів, придушенні конкурентів, в результаті чого сучасний бізнес нагадує театр військових дій, який використовує різні форми війни – економічну, психологічну, інформаційну. Відсутність протистояння таким принципам побудови бізнесу «драматизує кризу, призводячи до нічим не виправданого переродження цивілізації: із заснованої на вірі й відповідальності на вибудовану на недовір'ї та безвідповідальності, точковому і масовому терорі небагатьох проти всіх». (Агєєв, 2002, с. 256) Протистояти, виробляти суспільний імунітет до соціальних

недуг, формувати довіру і відповідальність у громадян щодо держави, один до одного, свого майбутнього зможуть лише ті суспільні інституції, мисленнєві стратегії яких є інноваційні та продуктивні.

Вагомим є те, що стратегії сучасного економічного мислення визначають напрями нового розуміння економічного господарства. Разом з тим, дослідники відзначають, що існує очевидність «небезпечного розриву між дійсністю господарювання і економічним дискурсом. Думка рухається сама по собі, а хід подій – сам по собі». (Пролєєв, 2009, с. 32-35) Такий «розлад» економічної картини світу є сегментом загальної соціокультурної ситуації, яка є наслідком розгалуженого розгортання історичних процесів та їх зростаючого прискорення. С. Кримський, Ю. Павленко вважають, що при такій розстановці мисленнєвих стратегій «майбутнє як компонента історичного часу стає розмінною картою глобальної стратегії конкуренції за знаходження місця у світовій історії з виникненням нині соціальної задачі цілісного присвоєння нових характеристик минулого, сьогодення і майбутнього». (Кримський та Павленко, 2007, с. 55-60) Тому рефлексія у вигляді такого напрямку мислення як філософія економіки має найпершим завданням критично переглянути усталені канони економічної реальності і допомогти усунути даний розрив. Адже на сьогодні «чільним покликанням філософії економіки є обґрунтування економічного дискурсу як комплексу епістемологічно гетерогенних дослідницьких практик, а також створення концептуальних засад для їх синтезу в підсумковому економічному знанні». (Пролєєв, 2009, с. 32-35)

Як відомо, людство перетворилося на єдину глобальну структурно-функціональну макро-цивілізаційну систему «при формуванні на планеті жорсткої ієрархії, що базується на трьох формах домінування Заходу: фінансовій, військово-політичній та інформаційній». (Горкгаймер, 2006, с. 98-99) Тому, передбачаючи соціокультурні ризики сучасної епохи, М. Горкгаймер застерігав про загрозу стати на «шлях тріумфального відродження нового варварства», адже «з розширенням горизонту мислення та дії через технічні

знання, починає зникати автономія одиничного суб'єкта, зменшується його здатність протистояти зростанню апарату масового маніпулювання, сила його фантазії, його незалежне судження». (Паскаль, 1992, с. 198-234). Як не впасти в стан «екзистенційного вакууму» (В. Франкл,), моральної нечутливості, плинної реальності (З. Бауман, 2014), віртуальної свободи, всесвітньої безпритульності, тотальної бездуховності тощо?

Свого часу Б. Паскаль (1994, с. 259) стверджував, що «людина, очевидно, створена, щоб мислити. В цьому вся її гідність і вся її цінність; і увесь її обов'язок полягає в тому, щоб мислити як потрібно». А вміння мислити взаємопов'язане із вмінням бути щасливим. «Щастя залежить не стільки від самих речей, скільки від думки, яку ми про них маємо», – наголошував Е. Роттердамський. Як складова мисленнєвих стратегій, думка спрямовує діяльність людини, творячи нову реальність. Теза знаменитого німецького філософа І. Канта «дій так, щоб принцип твоєї волі міг служити одночасно основою всесвітнього законодавства» стверджує думку про те, що щастя особистості суголосе із «космогонією універсуму», в якому вона проживає, самотвориться, мислиться. Сьогоднішня «плинна реальність» перетворила нас у глобальне суспільство споживачів, де зв'язки людей з речами стають короткочаснішими, змінюючи поведінку та її свідомість. Сформований цілий пласт «культури викидачів», яка змінює на ментальному рівні внутрішні цінності особистості, соціуму, їх співмірність із духовними орієнтирами гуманності. Чи можна в даному контексті говорити про збільшення «питомої ваги» феномену щастя в даних умовах? і які «концепції щастя» потрібні сучасному споживацькому суспільству? Якщо слідувати логіці, то такому суспільству і потрібне «споживацьке», «короткотривале», «кліпове», «серіальне» щастя, тобто щастя, яке визначається економічними умовами його існування.

Наголосимо, що поняття «економіка щастя» в останні роки стало об'єктом вивчення саме теоретиків-економістів у зв'язку зі зростанням

соціального та економічного рівня добробуту людей, необхідністю прогнозування їх поведінки тощо. Його досліджували зарубіжні автори: Т. Касер, С. Колма, Е. Освальд, А. Пігу, М. Ріхніс, Дж. Сакс, Дж. Хікс та ін. Також велику увагу вдосконаленню рівня добробуту людини приділяли українські дослідники В. Базилевич, Є. Головаха, М. Гузь, В. Ільїн, А. Капустін, Г. Климко, Е. Лібанова, О. Попадинець, Є. Сініцина, А. Чухно та ін. Вчені виділяють два поняття: економіка щастя як суб'єктивний вимір задоволеності життям та економіка добробуту як оцінка якості життя членів суспільства. Проте, при оцінці добробуту населення в першу чергу враховують не економічний, а *соціальний добробут*, оскільки у більшості людей кінцевою метою є не збільшення матеріального багатства, а прагнення бути щасливими і здоровими. Базовими показниками при обрахуванні міжнародного *індексу щастя* (HPI), критерії якого розробила міжнародна організація NEF, є суб'єктивне задоволення життям, його очікувана тривалість та «екологічний слід» як міра впливу людини на середовище проживання. (Гузь, 2012, с.66-72) Як бачимо, економічні показники і виміри соціального, загальнолюдського щастя опредмечуються через особистісне, індивідуальне щастя. Вимірюючи рівень щастя, вчені-економісти використовують кількісні показники (зайнятість, ціни, трудові доходи), тоді як філософія та гуманітарні науки шукають взаємозв'язок його із суб'єктивним благополуччям особистості, залученням її до надбань культури і освіти.

Проте, у вивченні даного питання відслідковується наступний парадокс: зв'язок щастя і грошей є актуальним для особистості до певної міри. Як зазначає Р. Інглхарт, при переході суспільства від бідності до матеріальної забезпеченості різко підвищується рівень суб'єктивного благополуччя його членів, проте цей процес «зависає», коли досягається певний поріг матеріального благополуччя. (Гурієв, 2015) В українських реаліях цей поріг поки що не досягнутий, починаючи ще з 90-х років минулого століття, тому й держава, за даними соціологів, одна з «найнешасливіших» країн в Європі.

Серед багатьох причин такої ситуації – розмежування влади (умінням бачити, що робити) і політики (здібністю вирішувати те, що саме треба робити); криза управлінь та інструментів ефективної дії; девальвація засад соціальної солідарності та громадянської відповідальності; компрометація ідеї соціальної справедливості; насаджування через масову культуру культів глянцю, гламуру, моди, ідеалізації образу супергероя, популярності, сексуальності, тілесності, асоціальності, тощо. Соціальною основою такого культурного перевороту є новосформована суспільна формація – прекаріат (від «precariousness» – «непевність»), який об'єднав покинутий напризволяще пролетаріат з середнім класом, «складаючи цю надзвичайно строкату сукупність в єдину категорію тих, хто впав в стан крайньої дезінтеграції, пульверизації, атомізації». (Бауман, 2014, с.79-81) Все це призводить до формування в людини екзистенціальної невпевненості, почуття меншовартості, приниження та самозневаги.

Як бачимо, таким соціокультурним позиціям відповідають певні стратегії мислення, завдяки яким людина опиняється в офшорах «культури приниження» і не може потрапити в духовні виміри «культури людської гідності» (В. Рибалка). Слова нашого перворозуму Григорія Сковороди звучать досить актуально і сьогодні: «дерзни быть счастливым», адже, для того, щоб стати щасливим – треба «бути». А для того, щоб «бути» треба мати волю – дерзновенну, цілеспрямовану, самостверджуючу. Сучасна українська філософська думка стверджує, що із кризи виведе нас не тільки економіка, а й культура, релігія, ідея державності та національних інтересів. Такі дерзання будуть плідними, якщо будуватимуться на духовності, яка стоятиме на трьох китах – вірі, надії, любові (С. Кримський, 2003; В. Табачковський, 1993; В. Шинкарук, 2003 та ін.), якщо людина в собі викорінюватиме агресію і зло, якщо шукатиме свою «сродну» справу. Отже, одним із виходів з даної ситуації є не тільки покращення економічних чинників, суспільного добробуту і зростання індексу щастя, а й спроможність правильно, продуктивно,

результативно мислити. Дана ситуація посилює значимість творчого, продуктивного мислення, яке постає головною умовою її вирішення.

З іншого боку, глобалізоване суспільство, несе не тільки негативні соціокультурні зрушення, а є своєрідним актом «творчої руйнації», що символізує, як зазначає К. Гаджієв, перехід від одного стану до іншого, від застарілого до нового. Глобалізація «несе нові ризики і веде за собою зростання нестабільності, невизначеності, некерованості. В той же час вона створює нові можливості, одночасно розширюючи діапазон нових викликів». (Гаджієв, 2010, с. 3) Як зазначає У. Бек, людина не завжди може справитись з ризиками, завдячуючи своєму інтелекту, силі, сміливості, винахідливості, вони стають їй непідвладні. У суспільстві споживання, де продукуються багатство і добробут, продукуються й ризики, внаслідок чого зникають і традиційні соціальні форми, що призводить до розпаду і розмивання соціальних зв'язків. (Бек, 2000)

Позитивний ефект глобалізації в тому, що вона не обмежується на карті соціокультурних світів планети рухом «по горизонталі», своєю «мережевістю» як сутнісною ознакою. Свій динамізм вона проявляє рухом «по вертикалі», «у ракурсі меридіанної локалізації, формуючи верхній поверх цивілізаційних процесів, які визначаються не за ціннісними характеристиками, а за часовим показником – інноваційними надбудовами над традиційними рівнями. При цьому, така багаторівнева система цивілізаційного процесу дозволяє виявити аспекти, найбільш сприятливі як для розгортання самої глобалізації, так і для збереження базової специфіки культур і етнічних цінностей, розкриваючи можливість залучення унікальності конкретних форм етнокультурного різноманіття світу для посилення різноманітних форм глобалізації». (Кримський та Павленко, 2007, с.309)

Ми вважаємо, що для духовно-онтологічного відродження української держави єдиним підґрунтям «вертикального поступу» (від 0 до 1) є людяність, людський капітал, нові технології і прогрес, які й творитимуть майбутнє.

Мислити по-новому – це мислити інноваційно, творчо, динамічно, методологічно. Свого часу І. Кант зазначав, що теоретичний розум спрямований на пізнання навколишнього світу, а практичний – осягає сутність моралі, її цінностей і норм. Розум «присутній у всіх вчинках людини, за всіх часових обставин залишається однаковим, але сам він не перебуває в часі і не опиняється... у якомусь новому стані, у котрому не був раніш; щодо того стану він є визначальним, а не означуваним». (Кант, 2006, с.330) Це прерогатива людини, яка мислить, діє, самотвориться, самостверджується і здійснює вибір цінностей мікро- чи макросвіту: добра чи зла, свободи чи неволі, духовності чи примітивного матеріалізму тощо. І тому сучасна концепція раціональності, запропонована постмодерністами, не випадково включає принцип рішучості, де потрібно «мати мужність іти за розумом. Адже він може вести до розладу з дійсністю, оскільки остання не вкладається у заздалегідь продиктовані інтелектуально розмірні форми, якими б правильними вони не були». (Кримський, 2003, с.137)

Звідси, філософія подвійних стандартів моралі, шлях «найменшого зла», які мають місце в економіці, політиці, культурі, мистецтві тощо, не вписується в логіку стратегій ефективного мислення. До прикладу, коли виробники вдаються до заміни токсичного процесу менш токсичним, вкладаючи в це мільярди доларів, – це не є вирішенням проблеми, адже напівміра – не вихід із ситуації, а приведення її в глухий кут. Тому, часу на «переформатування» стратегій мислення небагато – за даними ООН, людству залишилось лише 30-40 років, щоб здійснити «зелену технологічну трансформацію». (Паулі, 2012, с.2) Такі підходи зміцнять економіку та суспільство знизу догори. Рушійною силою прогресу можуть бути тисячі підприємців, чий безмежний досвід важить більше, ніж компенсація будь-якої нестачі капіталу чи досвіду. Як зазначав відомий фахівець з управління: «Потреби бідних – це можливості, які чекають на підприємців». (Паулі, 2012, с. 80) Отже, час, інновації, зміна методів

виробництва і споживання є факторами економічної збалансованості і стійкості суспільства.

Взаємодія, взаємокомунікація соціального і віртуального створює нові соціокультурні, політико-економічні альтернативи. Внаслідок цього видозмінюється соціальна і професійна структура суспільства, нові соціальні верстви. Вплив віртуального, віртуальної взаємодії двояко діє на людину – розширюючи можливості самореалізації особистості, з іншої сторони – спричиняючи різний ступінь соціального аутизму та духовної деградації. Адже соціовіртуальна комунікація є ретранслятором певного соціокультурного коду, з одного боку – загальнолюдських цінностей, з іншого – індивідуалізованої особистісної культури, при цьому маючи можливість у конструюванні свого власного комунікативного буття.

Сучасні стратегії мислення знаходять своє вираження в моделях віртуалізації суспільства, таких як: модель віртуального суспільства (А. Бюль), модель «віртуалізації соціального» (М. Паетау), модель віртуального класу (А. Кроуер, М. Вайнштайн), модель «перехідного стану» (Н. Рибаків, М. Кунафін, Р. Ярцев), модель «потрійної реальності» (В. Розін). В них досліджується концептуальний зміст процесу віртуалізації та прогнозуються напрямки подальшого соціокультурного поступу. Вважаємо, що остання модель – «потрійної реальності» – найповніше відображає співвідношення категорій існування людини та нової реальності, а також є інтегративною, адже дозволяє дослідити у взаємодії технічні, соціальні та психологічні аспекти даного питання. Тут В. Розін розрізняє три віртуальні реальності: комп'ютерну; власне віртуальну реальність та віртуальний стан людини, яка мислиться у цій реальності. Як бачимо, створюється «реальність одночасно технічна і природна, публічна і персональна, керована людиною і незалежна від неї», «...світ віртуального спостерігача і одночасно світ, що охоплює всіх користувачів Інтернету», «...світ особистісного поля і зусиль віртуального спостерігача, так

би мовити його віртуальне продовження, і світ дії (поле) всіх інших користувачів». (Розін, 2015, с. 296)

На даний час здійснюється процес творення нової соціокультурної реальності, яка базується на технічних і семіотичних системах, можливостях доступу до колосальної інформації та знань, а також швидкості оперування ними. Як доводить В. Розін (2015, с. 297), «Інтернет зовсім не паралельна реальність, а породжуюча (*творяща* – *H.I.*) – новий віртуальний і реальний світ. Власне, так було завжди: новий семіозис створює нові можливості і, якщо повезе, й нову реальність», що є однією із передумов наступного етапу розвитку мислення. А для цього необхідно формувати нову культуру – культуру мислення, комунікації, життєдіяльності, господарювання тощо, які творяться в рефлексіях соціального пізнання і визначають стратегічний вектор поступу держави.

Епоха постмодерну як соціокультурний проект сучасності протиставляє епосі модерну невинуваті ідеї та мрії. Ми погоджуємось із точкою зору З. Баумана (2014), що прогрес – це не якість історії, а самовпевненість сучасності, бо «якщо впевненість в собі складає єдину засаду віри в прогрес, то не дивно, що сьогодні віра стає тендітною і хиткою». Відмовляючись таким чином від ідеї прогресу, необхідно все ж таки дати відповідь на запитання: чи має якийсь певний напрям, стратегію, вектор розвитку сучасне соціокультурне буття і які нормативні та інституціональні чинники забезпечать даний рух? Однією із відповідей є ідея «Синьої Економіки», науково обґрунтована і запропонована членами Римського клубу. Запровадження її на теренах України дасть змогу збалансувати технології використання природних ресурсів, зробити їх екологічно безпечними, скоротити економічні та соціальні ризики всередині країни і за її межами. Впровадження інноваційних технологій, що гармонізують відносини з довкіллям дозволить вирішити соціально-економічні та екологічні проблеми в державі і світі, перетворити нежиттєздатні суспільства в економічно успішні. Сутність успішності і результативності «Синьої

Економіки» – в подоланні стереотипів мислення, «зміні старих недолугих рамок новими можливостями». (Паулі, 2012, с. 53)

Як відомо, глобальний вимір цивілізації виражається у прискоренні часу і звуженні простору, тобто руйнації локально-антропоморфних вимірів, які визначають світову тенденцію щодо зрівнювання уявлень про якість, комфорт, красу, мораль тощо. Глобалізація долає локальні просторово-часові масштаби, де існували культурні традиції. Як зазначає У. Бек, людина не завжди може справитись з ризиками, завдячуючи своєму інтелекту, силі, сміливості, винахідливості, вони стають їй непідвладні. У суспільстві споживання, де продукуються багатство і добробут, продукуються і ризики, внаслідок чого зникають і традиційні соціальні форми, що призводить до розпаду і розмивання соціальних зв'язків, що характеризує сучасну українську соціокультурну реальність.

Ми вважаємо, що для духовно-онтологічного відродження української держави єдиним підґрунтям «вертикального поступу» є людяність, людський капітал, нові технології і прогрес, які й творитимуть майбутнє. Філософія подвійних стандартів моралі, шлях «найменшого зла», які мають місце в економіці, політиці, культурі, мистецтві тощо, не вписується в логіку стратегій ефективного мислення. До прикладу, коли виробники вдаються до заміни токсичного процесу менш токсичним, вкладаючи в це мільярди доларів, – це не є вирішенням проблеми, адже напівміра – не вихід із ситуації, а приведення її в глухий кут. Тому, часу на «переформатування» стратегій мислення небагато – за даними ООН, людству залишилось лише 30-40 років, щоб здійснити «зелену технологічну трансформацію». (Паулі, 2012, с. 2) Такі підходи зміцнять економіку та суспільство знизу догори. Рушійною силою прогресу можуть бути тисячі підприємців, чий безмежний досвід важить більше, ніж компенсація будь-якої нестачі капіталу чи досвіду. Як зазначав відомий фахівець з управління: «Потреби бідних – це можливості, які чекають на підприємців». (Паулі, 2012, с. 80) Як бачимо, час, інновації, зміна методів виробництва і

споживання є факторами економічної збалансованості і стійкості суспільства. Досить потужним стимулом розвитку держави, покращення добробуту населення, його соціального здоров'я, могла б стати «еко-соціальна» ринкова економіка та збалансований (сталий) розвиток суспільства. Адже економічне зростання не може здійснюватись без врахування таких трьох факторів, як «органічне поєднання економічної ефективності, соціальної справедливості та ресурсно-екологічної збалансованості». (Гаврилишин, 1993) Такий підхід вимагає, в першу чергу, ефективних стратегій мислення – живого, продуктивного, результативного.

Разом з тим, наголосимо, що духовно-онтологічне відродження української держави неможливо без стратегій розвитку освіти. Необхідно відмітити, що до сьогоденного часу немає єдиної стратегії розвитку системи середньої, середньої спеціальної та вищої освіти у єдиному комплексі. Є. Борінштейн (2001) здійснив спробу на ціннісній основі запропонувати аксіологічні стратегії освіти: загальний доступ до якісної освіти; глобальна інформатизація суспільства; підняття престижу освітньої діяльності і цінності освіти; цілеспрямовані зусилля з підняття статусу філософії освіти як науки, що надає можливість створення системної картини освітньої діяльності; розвиток професійно компетентної творчої особистості; самореалізація особистості, соціокультурної групи, соціуму; морально-етичні імперативи будь-якої діяльності людини; високий рівень розвитку технологій, в тому числі і педагогічних; пріоритетність знання як основи прогресу. Але у сучасному українському суспільстві вважаємо за доцільне приділяти увагу компетентністному підходу. Сучасна освітня реальність, яка тісно пов'язана із економічними чинниками, ставить педагога в умови надавати молодій людині «додану освітню вартість», як зазначає Міністр освіти і науки України Л. Гриневич. (2016, с. 10) Тобто, необхідно розвивати вміння покращувати «стартові позиції», з якими молода людина вступає в навчальний заклад, піднімати рівень освіченості до загальноприйнятих світових стандартів.

Запропонована Концепція нової української школи (2016) вимагає від наукової спільноти і педагогів-практиків переосмислення наукових, методологічних, методичних, практичних підходів до процесу навчання і виховання підростаючого покоління. Як відомо, суспільство знань будується не тільки на знаннях, їх накопиченні, а й вмінні їх видобувати, користуватись ними. Тому економічний розвиток і національна безпека напряду залежать від рівня якості отриманих знань. Потреби міжнародного ринку праці в найближчі роки базуватимуться на відповідних компетентностях, навичках, які формуватиме Нова українська школа. Сучасна молода людина повинна уміти вирішувати складні завдання, вміти критично мислити, бути креативною, мати навички управління людьми, координації та взаємодії як з колективом, так і з кожним його членом. Велике значення має емоційний інтелект, що є основою не тільки позитивного мислення, але й запорукою його креативності, творчого підходу до вирішення будь-якої справи. Когнітивна гнучкість також сприятиме вмінню переключатися, шукати і знаходити найоптимальніші варіанти розв'язку завдань.

Мобільність, насиченість, інтенсифікація життя і праці сучасної людини вимагає швидкої реакції і швидкого прийняття рішень в певних ситуаціях, тут якість рішення напряду залежить від швидкості його прийняття і втілення в життя. Як відомо, суспільство функціонує завдяки різним видам комунікації. Тому комунікативні вміння потрібно формувати ще з дошкільного навчального закладу, в сім'ї, розкриваючи дитині цінності життя і світу. Формула Нової української школи поєднує в собі дитиноцентризм як основний імператив овітньої діяльності; використовує педагогіку партнерства; розкриває потенціал нового мислячого, вмотивованого вчителя; формує сучасне освітнє середовище, яке є гуманним і розвивальним і для дітей з особливими потребами, для тих, що мають певні проблеми зі здоров'ям, тому на сучасному етапі актуальною стає інклюзивна освіта.

Як бачимо, освітня модель Нової української школи (2016) досить прагматична і спрямована на результат – випускника, який є, по-перше, сформованою особистістю – цілісною, всебічно розвиненою, з критичним мисленням; по-друге, патріотом з активною життєвою позицією і який діє згідно з певними морально-етичними принципами; і, по-третє, він має бути інноватором – вміти змінювати світ, але думаючи, мислячи над майбутнім, не зашкодивши ні собі, ні майбутньому держави і наступних поколінь, а для цього потрібно навчатись впродовж життя. Як бачимо, дана концепція передбачає, в першу чергу, вміння мислити, осмислювати суспільні процеси, творити себе і своє майбутнє.

Необхідно відмітити, що дана освітня модель є досить реальною, конструктивною, для її здійснення потрібна воля, мотивація, компетентні кадри і керівництво та фінансовий ресурс. Для сучасної України ці завдання цілком під силу, так як ресурс для цього є. В цілому, сучасна соціокультурна реальність відображає такі стратегії мислення, які формують духовно-онтологічні, націєтворчі, ноосферні виміри української соціокультурної дійсності, яка в ризиках технократизовано-глобалізованого світу шукає свій шлях утвердження в нестабільному та непрогнозованому світі. Тому напрямки подальших досліджень мають бути зосереджені на даних стратегіях мислення.

Висновки до другого розділу. Продуктивне вивчення мислення розпочинається в епоху античності, в якій вибудовують його перші концепції. Приклади оригінальних міркувань демонструють вже софісти, які намагаються довести будь-яку позицію. На відміну від софістів представники класичної античної філософії намагалися створити більш складні процедури одержання знання – правила, категорії, зразки правильного мислення. Велике значення для формування античного мислення відіграло становлення особистості. Її прагнення до розуміння проблеми «суцього» можна назвати передумовою мислення. Міркування і роздуми використовуються в суперечках, пізнанні, вирішенні конфліктів. Утворюються практики мисленнєвої діяльності, які

можна назвати дискурсивними. Міркування в даному випадку виступали одночасно і як шлях мислення, і як пошук цього шляху. Найбільш повно античне мислення концептуалізуються в працях Арістотеля. Побудова ним правил мислення і категорій мало колосальні наслідки для всього подальшого розвитку людської інтелектуальної діяльності. Фактично створюється концепція мислення, в якій маніфестується інститут мислення і конституюється мислячий суб'єкт (суб'єкт мислення).

В античній філософії, особливо в Арістотеля, розрізнялися мислення і мислячий індивід. Якщо вони не співпадали, людина помилялася, коли ж людина засвоювала мислення, то мислила несуперечливо і правильно. В середньовічній метафізиці цей мислячий індивід одержує значно більше можливостей: як персон (особистість) він уподібнюється Творцю, концептуалізуючи умодосяжні предмети, пізнаючи сутність речей («універсалії»). В результаті в сфері пізнання уявлення про особистість починає поєднуватися з уявленням про суб'єкт. Відповідно відбувається переоцінка результатів пізнання, коли породжуються ефекти «вченого незнання» (М. Кузанський), зростає масив наукового знання, а в логіці розвитку наукових теорій з'являються нові («нульові») ситуації. З них починається новий відлік розвитку мислення.

Новоєвропейський період характеризується інтенсивним розвитком науки і методів пізнання. Наука в епоху Нового часу постає як виробництво і систематизація знань про закономірності існуючої реальності. Паралельно з нею формується нове суспільство і культура, які стають простором для самодійснення людини та реалізації інтелектуальних, пізнавальних і мисленнєвих можливостей, народження активної мисленнєвої діяльності. В контексті нової культури як інтеркультури відбувається об'єктивація нової системи цінностей, на яку починає орієнтування новоєвропейське мислення. Виокремлюється основна стратегія мислення – раціональна (раціоцентристська), яка прийшла на зміну «віроцентристській»

(теоцентричній). В контексті нових стратегій мислення і пізнання формуються принципи «природовідповідності» і «культуровідповідності». В якості важливого компонента мисленнєвої діяльності постає «методологічна свідомість», на основі якої виникає можливість аналізувати і реалізувати систему регулятивних принципів, правил, норм мислення і пізнання. Характеризує новоевропейський період розвитку науки раціональна стратегія мислення, яка постійно «занурює» суб'єкта мислення в конкретний предметний матеріал. Специфічну роль в розвитку мислення та інтелектуалізму в цей період відіграв скептицизм, на основі якої утворюються нові філософські, соціальні, наукові, культурно-моральні системи. В результаті це дало змогу перейти до нового етапу мисленнєвої діяльності – продуктивної і творчої.

В науці постмодерну все більшу роль відіграє момент фікції, створення нових моделей та застосування їх дослідниками. Наука неспроможна не допустити демонтажу буття і небуття. Відбувається нівелювання наукової картини світу, заміщення її псевдознаннями і фіктивною наукою. Науковими методами стали об'єктивуюче пояснення та розуміння з поясненням. Сучасному мисленню не характерна наявність універсального смислового горизонту. Формати постмодерного знання – різноманітні, на перший план постає «радикальна плюральність як основна конституція суспільства» (В. Вельш). Головною ознакою постмодерністського мислення є гетерономність, що об'єднує різноякісні за походженням вимоги. Йому характерна відмова від фундаментальних схем, підходів, повернення до моделювання, творчого конструювання дійсності. Ефективність, доцільність стали ознакою істинності.

Найголовнішим є суб'єкт, який існує і некласичне філософствування перевідкриває суб'єкт, а не шукає його сутність. Проблема пошуків причинності світу переформатувалась у наратив співіснування людини і світу. Ознаками сучасності інформаційної епохи є економізм, фінансизм, динамізм, діалогізм, інноваційність, суб'єктивізм. Разом з тим, навчившись створювати

нові модуси світу, отримувати їх мультиверсум, людина не полишає пошуки щастя, свободи, духовності, самовираження і самотворення.

Основні положення розділу були висвітлені в наступних *статтях та матеріалах конференцій*:

1. Іванова, Н. В., 2016., Модифікації «добра» і «зла» в мисленневих рефлексіях теоцентризму: соціофілософський аспект. *«Філософські обрії»*. Науково-теоретичний журнал, 35, с. 49-58.

2. Іванова, Н.В., 2016. Іntenції творчого мислення в трансформаціях середньовічної метафізики: соціально-філософський аспект. *Гілея*, 111(8), с. 170-174.

3. Іванова, Н. В., 2016. Концептуалізація проблеми мислення в науці та культурі нового часу: аксіологічний аспект. *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Серія: філософські науки*, 9(334), с. 27-33.

4. Іванова, Н.В., 2016. Креатив мислення в стратегіях соціокультурних і методологічних рефлексій. *Гілея*, 110(7), с. 267-271.

5. Іванова Н.В., 2015. Ціннісні виміри концепту «трисонячної єдності» метатеорії Григорія Сковороди. В : Корпанюк М., ред., *Переяславські Сковородинівські студії: філологія, філософія, педагогіка*: Переяслав-Хмельницький. Україна, 1-3 жовтня 2015. Ніжин: Видавець Лисенко М. М. с. 159 – 166.

6. Іванова Н.В., 2015. Філософія любові в контексті вчинковості життя Софії Русової. В : Р. Арцишевський, ред., *Методологічні та методичні проблеми викладання соціально-економічних дисциплін у сучасному освітньому процесі.: V науково-практична конференція*. Луцьк, Україна, 26 листопада 2015. Луцьк : Терен. с. 37-40.

7. Іванова Н.В., 2016. «Економіка щастя» в соціокультурному дискурсі. В : З. Скринник, ред., *Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей*.

IX Міжнародні філософсько-економічні читання. Київ, Україна, 12-13 травня 2016. К. : ДВНЗ «Університет банківської справи». с 311-318.

Список посилань

1. Агеев, В. 2002. *Семиотика*. Москва : «Весь Мир».
2. Андрос, Є. 2002. *Метафізична та постметафізична доба європейської гуманістики: зміна методологічних засад і світоглядних орієнтацій*. В: *Колізії метафізичного розмислу*. Київ : ПАРАПАН.
3. Антоновский, А. 2011. *Социоэпистемология. О пространственно-временных и личностно-коллективных измерениях общества*. Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация».
4. Апулей, 1960. *Метаморфозы. В: XI книгах*. Москва : АН СССР.
5. Аристотель, 1973. *Политика. Сочинение : в 4 томах*. Москва : Мысль.
6. Аристотель, 1973. *Аналитики. Сочинение : в 4 томах*. Москва : Мысль.
7. Аристотель, 1973. *Метафізика. Сочинение : в 4 томах*. Москва : Мысль.
8. Аристотель, 1973. *О душе. Сочинение : в 4 томах*. Том 3. Москва : Мысль.
9. Ауэрбах, Э. 1976. *Мимезис*. Москва : Прогресс.
10. Ахутин, А. 1990. *Открытие сознания. В: Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры*. – Москва : Наука.
11. Бауман, З. 2005. *Индивидуализированное общество*. Перевод с английского З. Баумана. Москва : Логос.
12. Бауман, З. та Донскіс, Л., 2014. *Моральна сліпота. Втрата чутливості у плинній сучасності*. Переклад з англійської О. Буценка. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА.

13. Бек, У., 2000. Общество риска. На пути к другому модерну. Перевод с немецкого В. Сидельникова, Н. Федоровой. Москва : Прогресс-Традиция.
14. Беляев, В. 2013. *Введение в теорию интеркультуры*. Саарбрюкен : LAP Lambert Academic Publishing.
15. Бердяев, Н. 1991. *Самоопознание*. Москва : Книга.
16. Бэкон, Р. 2002. Opus Tertium. В: *Антология средневековой мысли. Том 2*. Москва : Мысль.
17. Бэкон, Ф. 1971. Великое восстановление наук. В: *Сочинения в двух томах. Том 1*. Москва : Мысль.
18. Бэкон, Ф. 1971. Новый Органон. В: *Сочинения в двух томах. Том 2*. Москва : Мысль.
19. Васильева, Т. 2008. *Поэтика античной философии*. Москва : Триста.
20. Везерфорд, Дж. 2001. История денег: Борьба за деньги от песчаника до киберпространства. Перевод с английского Т. Слуцкой, И. Сиснёва. Москва : ТЕРРА-Книжный клуб.
21. Волков, Г. 1971. *У колыбели науки*. Москва : «Молодая гвардия».
22. Гаврилишин, Б. 1993. Дороговкази в майбутнє. Київ : Основи.
23. Гаджиев, К. 2010. Мировой экономический кризис: политико-культурное измерение. В: *Вопросы философии*.
24. Гайденко, П. 1997. *Прорыв к трансцендентному*. Москва : Республика.
25. Гайденко, П. 1980. *Эволюция понятия науки*. Москва : Наука.
26. Горкгаймер, М. 2006. *Критика инструментального розуму*. Київ : ППС-2002.
27. Гриневич, Л. 2016. Нова українська школа. Основи стандарту освіти. Режим доступу : <http://nus.org.ua/wp-content/uploads/2016/12/nova-schkola1-pantone-363-EC-1.pdf>

28. Гузь, М. 2012. Аналіз показників економічного та суспільного добробуту населення. В: *Проблеми і перспективи розвитку банківської системи України*. Доступно: http://nbuv.gov.ua/UJRN/pprbsu_2012_36_9.
29. Дейвіс, Н. 2001. *Європа. Історія*. Київ : «Основи».
30. Декарт, Р. 1989. *Рассуждения о методе*. В: *Сочинения* : в 2-х томах. Том 1. Москва : Мысль.
31. Диоген Лаэртский, 1979. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва : Мысль.
32. Дистервег, Ф. 1981. *Руководство к образованию Немецких учителей Хрестоматия по истории зарубежной педагогики*. Москва : Педагогика.
33. Зомбарт, В. 2004. *Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь*. Москва : Айрис-пресс.
34. Кант, И. 2006. *Критика чистого разума*. Москва : Эксмо.
35. Кастельс, М. 2007. *Интернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства*. Перевод з англійської. Київ : Ваклер.
36. Клочков, И. 1983. *Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время*. Москва : Наука.
37. Козловський, П. 1996. *Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку*. В: *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: Хрестоматія*. Київ : Ваклер.
38. Коменский, Я. 1981. *Великая дидактика*. В: *Хрестоматия по истории зарубежной педагогики*. Москва : Педагогика.
39. Косарева, Л. 1989. *Социокультурный генезис науки Нового времени. Философский аспект проблемы*. Москва : Наука.
40. Красиков, В. 2007. *Конструирование отологий. Эфемериды*. Москва : Водолей Publishers.
41. Кримский, С. 2000. *Философия как путь человечности и надежды*. Киев : Курс.

42. Кримський, С. 2003. *Запити філософських смислів*. Київ : ПАРАПАН.
43. Кримський, С. та Павленко, Ю., 2007. *Цивілізаційний розвиток людства*. Київ : Фенікс.
44. Крымский, С. 2000. *Философия как путь человечности и надежды*. Киев : Курс.
45. Кун, Т. 2009. *Мифы Древней Греции*. Москва : ЭКСНО.
46. Лапшин, И. 1999. *Философия изобретения и изобретение в философии*. Москва : Лабиринт.
47. Ле Гофф Жак, 2010. *Средневековье и деньги: очерк исторической антропологии*. СПб : Евразия.
48. Лукашевич, В. 2006. *Философия и методология науки*. Минск : Современная школа.
49. Мамардашвили, М. 2002. *Философские чтения*. Санкт-Петербург : Азбука-классика.
50. Микешина, Л. 2009. *Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания*. Москва : «Канон+» РООИ Реабилитация».
51. Монтень, М. 1981. Опыты. В: *Хрестоматия по истории зарубежной педагогики*. Москва : Педагогика.
52. Неклесса, А. 2002. Трансмутация истории. *Новый мир*, 9, с. 151-167.
53. Неретина, С. 1995. *Верующий разум. К истории средневековой философии*. Москва : ЛКИ.
54. Ортега-и-Гассет, Х. 1991. *Что такое философия*. Москва : Наука.
55. Паскаль, Б. 1994. *Мысли*. Москва : Издательство Сабашниковых.
56. Паулі, Г. 2012. *Синя економіка. 10 років, 100 інновацій, 100 мільйонів робочих місць. Доповідь Римського клубу*. Risk Reduction Foundation.
57. Песталоцци, И. 1981. Лебединая песня. В: *Хрестоматия по истории зарубежной педагогики*. Москва : Педагогика.

58. Петрушевский, Д. 2011. *Очерки из истории средневекового общества и государства*. Москва : URSS.
59. Платон, 1993. *Парменид*. Сочинение в 4 томах. Том 2. Москва : Мысль.
60. Платон, 1993. *Федр*. Сочинение в 4 томах. Москва : Мысль.
61. Пролеєв, С. 2013. Гетерономність сучасного мислення. В: *Евристичний потенціал мислення людини в інформаційному світі: монографія*. Київ : Інститут обдарованої дитини.
62. Пролеєв, С. 2009. Криза фінансова чи цивілізаційна? В: З. Е. Скринник, відпов. ред., *Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей. Матеріали Міжнародних філософсько-економічних читань. Університет банківської справи Національного банку України*. Львів, Україна, 20-21 травня 2009. Львів.
63. Розин, В. 2015. *Мышление: сущность и развитие. Концепция мышления. Роль мыслящей личности. Циклы развития мышления*. Москва : ЛЕНАНД.
64. Рорти, Р. 1997. *Философия и зеркало природы*. Новосибирск.
65. Гуриев, С. *Экономика счастья*. Доступно: <http://postnauka.ru/lectures/14584>.
66. Тойнби, А. 1991. *Постижение истории*. Москва : Прогресс.
67. Хьюбнер, К. 1996. *Истина мифа*. Москва : Республика.
68. Штаерман, Е. 1975. *Кризис античной культуры*. Москва : Наука.
69. Щедровицкий, П. 2007. Изменения мышления на рубеже XXI столетия: социокультурные вызовы. *Вопросы философии*, 1, с. 36-54.
70. Элоян, М. 2003. Хозяйство и религия. *Философия хозяйства*, 1, с. 135.
71. Юм, Д. 1965. Трактат о человеческой природе. *Сочинение : В 2 томах*. Том 1. Москва : Мысль.

РОЗДІЛ 3

КУЛЬТУРА МИСЛЕННЯ В РЕФЛЕКСІЯХ СОЦІАЛЬНОГО ПІЗНАННЯ РАЦІОНАЛЬНОГО ТА ІРРАЦІОНАЛЬНОГО

Людина живе як в чужому для неї світі, байдужому до страждань іншого, так і в своєму власному. Вона вибудовує своє буття відповідно до певних цінностей і смислів, суголосних її природі, реалізуючи своє «Я» завдяки асиміляції зовнішнього світу у внутрішній. З одного боку людина протиставляє стихійності, випадковості зовнішніх обставин зразки осмислення, гармонії, надії і віри на краще, властиві внутрішньому світу. З другого – вона в своєму самоздійсненні осмисленого існування, пошуку сенсу життя відкриває зовнішньому буттю можливість оприявити себе в якості альтернативного світу. Найбільш важливі проблеми особистісного життя людини, глибинні основи її існування пов'язані з феноменами духу, душі, свободи, добра, справедливості. Мова йде про основні поняття культурного буття людини, поза якими не може здійснюватися процес відтворення поколінь, а сам процес життя і діяльності втратить смисл. На основі цих понять, які постають головними кодами існування людини в соціокультурному просторі, формується гуманітарна сфера життя людини. Вона завжди була атрибутом цивілізаційного розвитку, умовою становлення, поряд з науковим, гуманітарним мисленням. Постає завдання виявити основні параметри гуманітарного мислення в ситуаціях соціального життя людини.

3.1. Етапи розвитку стратегій мислення в топосі соціокультурного буття

Відомий факт, що сучасна людська діяльність стає все більш евристичною, інтелектуально обумовленою. Виникають все нові наукові напрямки, такі як теорія інформації, соціобіологія, нанотехнології,

ергодинаміка, логіка практичних міркувань, кібернетика тощо. Дані напрямки науки є її пізнавальні, мисленнєві кристалізації, мисленнєві утворення, які виникли завдяки мисленнєвій діяльності, системи понять і уявлень, які мають колосальне значення для подальшого розвитку як соціуму, так і смислів подальшого існування людини. В наслідок чого виникає завдання вияснення основних етапів і циклів розвитку мислення, в контексті яких формується суспільство, культура, особистість.

Не викликає сумніву, що кожний новий етап культури мислення і пізнання характеризується певним визначальним моментом. Починаючи з епохи Нового часу як епохи становлення науки, «промислового перевороту», все більшої ваги набуває знання, роль якого для соціального, економічного і технологічного прогресу має непересічне значення. Аналізуючи сутність техніки, М. Гайдеггер (1993, с. 22) писав, що шлях до розкриття цієї сутності – це шлях мислення людини, який «загадковим» чином йде через мову («мова – дім буття»).

Адже, розкриваючи сутність думки М. Гайдеггера, можна сказати, що особистісний шлях в розкритті мислення і його змісту – це шлях методології. Вона являє собою також мисленнєву рефлексію, шлях думки, але орієнтованої не феноменологічно, а продумано і свідомо керованої. Сам же цей шлях йде через тріаду – культура, життя особистості, комунікація. Мислення являє собою культурне утворення в процесі історичного розвитку; воно постійно змінюється, проходячи в своїй генезі певні цикли, певні етапи. В цьому контексті мислення, виникнувши в певний період – в античній філософії і культурі, і в кожній наступній культурі (Середні віки, епоху Відродження, Новий час, і, безумовно, в сьогоденні), утверджується в новому вимірі, новому топосі, в ситуації певних запитів і вимог, проходячи свій цикл розвитку, постаючи мисленнєвою рефлексією в якості «живої» діяльності. Ми вважаємо, що в контексті системно-миследіяльній методології (СМД-методології) *топос мислення* повертає соціально-філософську думку до проблеми

комунікації та діалогу, розуміння і взаєморозуміння, розв'язання соціальних конфліктів та протиріч. Мисленнєві стратегії творять *топос соціокультурного буття*, яке ми розуміємо певним чином організований соціокультурний простір, в якому стають можливими методологічне мислення і розуміння як свідомо керований, особистісний шлях, що проходить через тріаду – культура, життя особистості, комунікація.

Історичний досвід показує, що культура, на перший погляд, не виступає лише сукупністю суто високих цінностей або рафінованих, викристалізованих духовних понять і смислів. Вона не виступає в цій якості хоча б тому, що ніякі цінності, ніякі досягнення не можуть бути в даному випадку гарантом від антикультури – догматизму, тиранії, бюрократичного безумства, соціального невігластва тощо. На цьому наголошував М. Мамардашвілі. «Те, що я називаю культурним станом або, скажімо так, станом мислення, це певна історична точка, точка, яка самопідтримується і перебуває живою на божевільно закрученій кривій. І вона має безкультурність не позаду себе. Культура не є чимось, що виникає з хаосу. Хаос і безкультурність не позаду, не попереду, не збоку, а оточують кожен історичну точку. Так само як в математиці раціональні числа оточені в кожній точці ірраціональними числами. В тому числі і тому, що сама культурна форма існування наших думок і мислення (адже без форми нічого не буває), фундаментально передбачає в собі незнання. Тобто певну пустоту, залишену онтологічним облаштуванням і світу, і мислення для того, щоб заповнитися живим актом, живим, напруженим, вольовим станом. Для того, щоб мислення було, повинна бути воля. Це, до речі, і називається чистим мисленням. Це той випадок, коли поняття «мислення» немовби надмірне, оскільки мислення здійснюється не механічно». (Мамардашвілі, 1992, с. 144)

Тобто, філософ стверджує, що мислення завжди є «живий», динамічний процес.

Мислення як процес і як діяльність здійснюється в топосі культури. Сама культура в якості визначальної детермінації світу цінностей має тісний

взаємозв'язок з аксіологічним дискурсом, який у своїх різноманітних різновидах є однією з домінуючих форм гуманітарного мислення взагалі. Безумовно, попри поширеність цієї форми мислення, її теоретичний і евристичний потенціал для осмислення ситуацій сучасного етапу розвитку людства може бути доповнений іншими інтелектуальними практиками. Вони, в свою чергу, обумовлені розвитком «теоретичного розуму» у всіх його іпостасях. Їх джерелом є деякі особливості «свідомості як такої, – вважає С. Пролєєв. (2003, с.26) Адже одне з головних прагнень людини полягає в тому, щоб усьому давати свої характеристики і обґрунтування. Вказана людська якість важлива тому, що в історії мислення часто-густо трапляються випадки, коли якась людська, вельми звичаєва чи характерологічна властивість вибудовує собі власну метафізичну проекцію. Переносячи себе з царини повсякденності в умоглядний світ, вона починає утверджувати себе як універсальний принцип, що підпорядковує весь обшир людських дій, прагнень, пізнавальних зусиль». Подібний «сценарій» спрацьовує у всіх філософських дискурсах, що маніфестують себе в якості різних мисленневих стратегій. Як відомо, кожна культурно-духовна настанова утверджує себе як соціально-філософська, філософсько-антропологічна, феноменологічна тощо. Можна сказати, як метафізична, оскільки вона відокремлюється від спрощених оцінювань і ухвалень. Хоча в реальній практиці мислення різноманітні судження і умовиводи, що існують під назвою «духовно-культурних», здебільшого залишаються в межах процедури проведення межі між «вищим світом» цінностей і світом «повсякденного буття». Останнє через свої особливості позбавлене інтелектуальних мисленневих рефлексій, знаходиться поза межами метафізичного знання. На нашу думку, *«топос»* як соціально-філософська категорія діалектично поєднує онтологічне облаштування світу і його пустоту як потенційну можливість наповнення соціокультурними смислами. Дана категорія пов'язана з категоріями «місця – наповнення місця», «простору - пустоти», «знання – незнання» тощо.

Зазначимо, що сфера мислення є результатом розвитку інтелектуальної культури, досягнення якої найбільш повно концептуалізовані у філософії. Зокрема, для І. Канта мислення зводиться до трьох правил: перше – мислити самому; друге – мислити так, щоб бути здатним дивитись одночасно на те, що мислиться, і на свою справу з погляду іншого; третє – мислити несуперечливими образами. Тобто мислити так, щоб не суперечити самому собі. Іншими словами, щоб мислення, перебуваючи в розвитку, в русі, не спотворювало, не руйнувало саме себе. Отже, в тому, як розуміється мислення в європейській традиції, вже немовби первісно міститься мислення іншого. Цим іншим, або іншим світом «може бути інша людина, інша точка зору, інша перспектива, взагалі інший світ або інший космос». (Мамардашвілі, 1992, с. 41-42) Тобто цим іншим є інша реальність.

Буття такої реальності постійно створювалося і перетворювалося в процесі розвитку і трансформацій європейської культури, в тому числі культури філософського мислення. Так, коли на античну, в першу чергу давньогрецьку філософію «наросла» елліністична і середньовічна онтологія, то філософії в епоху Нового часу довелося все це переосмислити, переструктуризувати фундаментально. Зокрема, засновник нової раціоналістичної методології Р. Декарт з цих позицій переглянув, переусвідомив увесь існуючий спосіб мислення, заклав основи всієї нової європейської інтелектуальної культури, котра в глибокому сенсі є християнською культурою. Р. Декарт виражає той стан, який вже сформувався та існує в європейській особистості. І висловлює це наступним чином: я мислю – я існую – я можу. Тобто: я мислю і не можу інакше. В опозиції до цього у знаменитого М. Лютера, гуманіста, «Вольтера XVI століття» інше формулювання декартівського принципу «Cogito ergo sum» («Я мислю, отже існую»). Лютерівське «Я на цьому стою і не можу інакше» – це те ж саме, що у Р. Декарта сказано у фундаментальному сенсі, причому це було для нього першим атрибутом буттєвості людини. «Я мислю, і для цього немає ніяких

зовнішніх причин. Це певна, хоча і безпричинна правота, яка взагалі властива мисленню. Вказаний принцип «ліг на серце» всій європейській культурі, він в ній знаходиться і діє. Тому принцип культури, на відміну від нігілізму, є принцип «я можу». Світ влаштований так, що в моїй індивідуальній точці існує можу, в тому числі: можу мати моральність, можу мати те, що називається безпосередньо аналітичним почуттям. Кант не випадково називав це єдиною теодицеєю, виправданням Бога, розумного влаштування світу. Світ розумно влаштований в тому смислі, що в якійсь його точці, яка не знає все, не охоплює все, є очевидність. Це картезіанська очевидність: я мислю – я існую – я можу. А протилежне – дуже просте: «не-я можу». Отже, може завжди хтось інший, частіше всього – тільки Бог», зазначає М. Мамардашвілі. (1992, с. 37)

Потрібно зважати на творчий потенціал європейської культури в якості універсальної ідеї, яка покликана пояснити не специфічно європейські, а загальнозначущі сутнісні особливості людського буття, пов'язані з особливостями саме західноєвропейського способу історичного, соціокультурного існування. Важливо враховувати, що лише європейська культура досягла того високого рівня емансипації людської особистості, який дав змогу мислити буття людини як її власний витвір. Великий крок у цьому напрямку зробила антична філософія, а повною мірою ця емансипація досягається в ренесансному гуманізмі і його подальшому розвитку в релігійному персоналізмі християнської Реформації та автономній добі Просвітництва. Другою вирішальною особливістю європейської культури, яка зумовила її роль творця ідеї культури взагалі, є радикальна секуляризація світу, здійснена на початку Нового часу. «Секуляризація» є процесом звільнення всіх форм життя, соціального устрою, моральних і правових норм, цілей і засобів пізнання від необхідності обґрунтування шляхом звертання до божественного авторитету. Християнська віра, релігія і церква залишаються, безперечно, сутнісними ознаками й новоєвропейської цивілізації, але основний масив людських відносин, настанов, знань, цінностей, мислення позбавляється

сакрального виміру. Третя особливість західної культури – переорієнтація людської активності на предметно-технологічне освоєння світу. Розгортання цієї діяльності мало наслідком небачене в історії відчуття влади над дійсністю на засадах розуму, розумного (раціонального) цілепокладання, власної волі і продуктивного мислення. Наступна особливість полягає в тотальній раціоналізації всіх форм людського життя і явищ світу. Принцип необмеженої раціональності не залишив нічого недоступного людському розуму і здатності розуміння. Раціоналізація дійсності ввела «апріорність в пізнання та осмислення світу і апріорність людського взаєморозуміння в процесі комунікації і взаємодії». (Пролєєв, 2003, с. 22-23) Вже на основі вказаних рис новоєвропейської цивілізації можна зрозуміти як її історичну унікальність, так і закономірність виникнення ідеї культури як способу осмислення людського буття. Причому саме в новоєвропейській інтелектуальній традиції, яка визначила багато в чому шляхи світової цивілізації.

Важливою особливістю мислення як способу пізнання є те, що воно може бути представлено в якості діяльності; з одного боку, як діяльність конкретних індивідів (особистостей), з іншого – як деіндивідуальна діяльність. Для неї характерні механізми відтворення розподілу праці і кооперації, трансляції досвіду і знань, комунікації, реалізації певних цілей (вирішення проблем і завдань) і ряд інших. Варто звернути увагу на те, що діяльність у другому варіанті (розумінні) істотно відрізняється від звичного розуміння діяльності як свідомої активності індивіда.

В своєму загальному визначенні розуміння діяльності як специфічно людського способу відношення до світу ґрунтується на тому безумовному факті, що людське буття являє собою життя в культурі. Формування, навчання, виховання людей як соціальних індивідів передбачає засвоєння норм культури. Подальша продуктивна життєдіяльність індивідів базується на володінні цими нормами, а сам соціально-історичний, економічний розвиток обумовлюється творчими винаходами нових культурних правил, норм і парадигм. Іншими

словами, діяльність – це активність в культурі, і цей смисл і визначає зміст поняття діяльності індивіда в соціумі. Подальша конкретизація цього поняття, яке задає демаркаційну лінію «людського світу» («світу людини») котра окреслює контури його простору, неминуче може здійснюватися в руслі експлікації уявлень про формування, функціонування і розвиток соціокультурних парадигм. На основі цих міркувань виникає поняття «діяльнісного підходу», органічно пов'язаного з культурно-історичною концепцією розвитку суспільства і породженої ним людини. Розглядаючи діяльність як специфічно людський тип відношення до дійсності, «діяльнісний підхід» виходить з того, що цей тип відношення визначається «історично виробленими соціокультурними програмами». (Швирєв, 20001, с. 109)

Діяльність, в тому числі і мисленнєва (миследіяльність), яка передбачає соціокультурні та інтелектуальні основи, передумови і норми, може здійснюватися на двох рівнях. По-перше, це діяльність, пов'язана з освоєнням і використанням, застосуванням вироблених в історичному розвитку соціокультурних способів зміни і перетворенні дійсності, зафіксованих в певних установах, нормах, програмах, які задають певну парадигму креативної та мисленнєвої діяльності. Діяльність, засновану на використанні, застосуванні наявних способів і норм, таким чином, можна назвати діяльністю в рамках певної парадигми, або внутрішньо парадигмальною діяльністю. (Кун, 20009, с. 73-82) Оскільки вихідні основи даної парадигми обумовлюють певний спосіб відношення до світу, і, тим самим, спрямованість діяльності, її цілеорієнтири, то внутрішньопарадигмальна діяльність виступає як діяльність мислення на доцільну зміну і смислове перетворення дійсності.

В своїй генезі кожна внутрішньопарадигмальна діяльність на основі культурних норм бере початок все-таки з творчих актів мислення зі створення вихідних установок культурної парадигми. Іншими словами, в основі кожної культурної традиції, в її існуванні і відтворенні знаходиться подія її творчості. В цьому полягає корінна відмінність людського буття від простого

(повсякденного) вітального існування. Активне, творче начало діяльності найбільшою мірою виявляє себе, звичайно, в діяльності із розвитку наявних форм культури, відповідних способів мислення, пов'язаних з ними когнітивних установок і норм. Саме в мисленнєвій діяльності на даному рівні, на висоті її можливостей розкривається специфіка «феномену людини». Діяльність такого роду передбачає здатність до постійного перегляду і удосконалення духовно-ціннісних програм, що лежать в її основі, до перебудови своїх власних поглядів і цілепокладань, і тим самим може бути охарактеризована як відкрита система. Діяльність, яка пов'язана з перебудовою, перетворенням своїх основ, передбачає цілепокладання, тому є цілепокладаючою діяльністю. Саме при переході від доцільної діяльності до діяльності цілепокладаючої в повній мірі «відкриваються перспективи активної мисленнєвої діяльності, а також свободи як умови творчості». (Швирєв, 2001, с. 111)

Стосовно філософського смислу свободи творчості, то відповідно до традиції в її змісті знаходиться здатність вибудовувати і здійснювати власну програму діяльності, реалізовувати свої творчі потенції, засновані на можливостях продуктивного мислення, долаючи тиск будь-яких перепон, – чи то зовнішнє природне середовище, чи соціальний устрій, чи егоїстичні інтереси оточуючих індивідів, або власна особистісна недосконалість. Свобода пов'язана з розширенням горизонту свого відношення до світу і до самого себе, що передбачає «відкритість» мислення і можливість «вписування» в більш повні і багаті контексти буття. «Найбільш істотною особливістю діяльності є її перетворюючий і цілепокладчаючий характер, який дозволяє її суб'єкту вийти за рамки ситуації і стати над заданою нею детермінацією, вписавши її в більш широкий контекст буття... Діяльність постійно і необмежено долає «програми», що лежать в її основі... В цьому виявляється принципова відкритість й універсальність діяльності», – зазначає В. Давидов. (1980, с. 239-240)

Очевидно, що експлікація поняття «діяльності» через відкритість і трансцендентність людського мислення і відношення до світу (в першу чергу світу культури), відрізняється від більш вузького, і має широкі перспективи для розвитку. Зрозуміло, що поняття «діяльність» у смислі «відкритості» і «трансцендентності» людського буття і мислення в рамках «діяльнісного підходу» відноситься до специфіки соціуму в цілому, можливостей його формування і розвитку. Безвідносно до того, чи домінувало або не домінувало активістсько-діяльнісне мислення в конкретних культурах і цивілізаціях. Але, зрештою, в термін «діяльність» вкладається різний смисл. Драматичний досвід сучасної цивілізації відчуває на собі всі руйнівні наслідки непродуманого і тому безвідповідального активізму, заснованого на мисленнєвих конструкціях епохи Просвітництва, які породили утопічні надії і «нешасну свідомість». Зрозуміло, що сьогодні потрібно розпрощатися з ілюзіями однозначної позитивності «перероблення світу», – чи то природне середовище, чи суспільні відносини, чи внутрішній світ індивідів – їх свідомість і мислення. Тому цілком виправдане і зрозуміле критичне і навіть негативне ставлення сучасного інтелектуалізму щодо активізму, який в кінчному рахунку призводить до «деградації суспільства, деформації свідомості і мислення». (Швирев, 20001, с. 113)

Разом з тим діяльність (робота) в світі культури, чи це ситуація історичної творчості (діяльність як відкрита система), або ситуація реалізації традиції, норм укоріненої соціокультурної парадигми (діяльність як закрита система), завжди передбачає зусилля, діяльне начало насамперед в його духовному вимірі. Саме воно повинно протистояти «лінії найменшого опору» прагматично-споживчого ставлення до життя, експлуатації природних інстинктів тощо. В цьому контексті діяльність не зводиться лише до предметно-інструментальної і пов'язана з певним смисловим наповненням життя. Тому її не можна звести тільки до цілереалізації та цілепокладання, зазначає С. Кримський. «Коли Януш Корчак, – продовжує він, – добровільно вибрав

долю жертви нацистського крематорію, щоб залишитись до кінця зі своїми приреченими на смерть вихованцями; коли Л. Толстой покинув наприкінці життя свій маєток і відмовився від своєї власності та творчості, то це не було лише ефектом цілепокладання. У ситуаціях самопожертви та героїчних вчинках людські цілі перетворюються, за думкою Г. Гегеля, у «безкінечні цілі», у маніфестацію духу. Тут діяльність визначається вже смислопокладанням». (Кримський, 2003, с. 50)

Там, де мова йде про смисл, там обов'язково повинно бути наявне, діяльне мислення. Очевидно, що «діяння» (діяльність) як конструктивне життя в культурі вимагає насамперед осмислення людиною своєї відповідальності перед реальністю, – як би світоглядно вона не інтерпретувалася б, – у всеоб'ємну цілісність якої індивід завжди буде включений в якості її структурного елемента. Саме така відповідальність покликана виступати основним стимулом активності зусиль життя соціуму і в культурі. В свою чергу «культура для свого існування (не говорячи вже про розвиток) вимагає певного постійного підживлення; інтелектуальної роботи, своєчасного самоочищення, подолання себе тощо». (Мамардашвілі, 20002, с. 37) В даній ситуації мислення (мислєдіяльність) і повинно слугувати немовби зразком такої вічної саморефлексії, а його носій камертоном, згідно з яким потрібно звіряти свої світовідчуття, ступінь вимогливості до себе, чіткості в усвідомленні і розумінні світу. Це може зробити кожна людина, здатна до мислення, до творчості. Якщо взяти проблему ширше, то вся європейська культура побудована на зусиллях життєвої енергії як діяльності. На визнанні того, що «людина тільки тоді фігурує як елемент порядку, коли вона сама перебуває в стані максимальної напруги всіх своїх сил». (Мамардашвілі, 20002, с. 37-38) Тобто в активізації своєї діяльності.

Важливою особливістю мислення є те, що воно являє собою семіотичне утворення. Це означає, що в мисленні як діяльності утворюються знаки, схеми, символи; на їх же основі мислення функціонує і змінюється. Становлення

міркувань, пізнання, схем, ідеальних об'єктів як дискурсивних практик не може бути зрозуміле і пояснене, без звернення до семіотики і схемології. Наприклад, що являє собою нарратив «андрогіна» в творі «Бенкет» («Пир») Платона, котрий начебто визначає закоханих, які прагнуть поєднатися у конкретне ціле? З одного боку, складний знак, денотатом якої є закохані як ідеальні об'єкти. З іншого боку, нарратив андрогіна, який являє собою схему. З точки зору В. М. Розіна, поняття «андрогін» Платон вводить в своє міркування з метою переключення поняття «кохання» з родового розуміння на особистісне (тобто, створюючи цей нарратив, він вирішує «проблемну ситуацію»). Окрім того, даний нарратив задає нове розуміння і реальність кохання (любові), дозволяючи індивіду кохати (любити), реалізуючи себе як особистість. Але саме ці функції характерні для схеми: вона сприяє вирішенню проблемної ситуації, задає нову реальність і розуміння, дозволяє діяти по-новому.

Зазначимо, що пізнання як діяльність постає відмінним не лише від духовно-практичної діяльності, але і пов'язаних з ним форм власне інтелектуальних (духовних) процесів. Тут насамперед мається на увазі інтерпретація, котра завжди виступає показником високого рівня пізнання і мислення. А також розуміння, яке є результатом осмислення процесу, події, факту тощо. Як інтерпретація, так і розуміння, котрі в якості процедур теоретичної діяльності дають результати, які оцінюються не в якості істини або помилки, а процесу осмислення і не-осмислення, семантичної і актуальної змістовності. Але в такому відношенні, в такій ситуації інтерпретацій та варіантів розуміння «в абстрактної системи може бути багато, в той час як встановлення істини не є плюралістичним процесом, а пов'язано з виключенням всіх варіантів, які відрізняються від результату, фіксованого експериментом або логічним доказом». (Кримський, 2000, с. 78)

Стосовно «розуміння», то воно виступає актом репрезентації смислу певних систем, в першу чергу теоретичних. Зазначимо, що «розуміння» пов'язано із залученням об'єктів до смислів людської діяльності. В цьому

відношенні завдання «розуміння» є не стільки розкриття «мислення про світ», яке оцінює істину і оману, скільки демонстрацію «мислення в світі». Тобто усвідомлення культурної онтології людського спілкування, міжособистісної комунікації, коли «речі розкривають свій смисловий потенціал, окреслений соціокультурним досвідом». (Бахтін, 1979, с. 364) Виокремлене поняття «смисловий потенціал» потрібно розглядати в контексті розкриття власне слова, або поняття «смысл». В ньому міститься (завдяки префіксу «с-») поєднання мислення (думки) з певним іншим елементом, яким може бути мисленнєвий образ зовнішнього знаку. Смысл знаку, його ментальне значення – це інформація про означуваний предмет, будь-який інший ментальний зміст, представлений знаком. Цей знак є тим елементом, який і може бути мисленнєвим образом зовнішньої реальності. В цьому аспекті «смысл» може означати мислення (думку), що існує разом з додатковим елементом – «ментальною формою знака». (Майданов, 2014, с. 43)

Але даним модусом смислова сторона знаку не обмежується, це лише один з видів смислу, хоча його можна вважати базовим. Інший вид смислу проявляється, коли ми проводимо співставлення інформаційного смислу, який утворює його зміст, з усім змістом відповідного референта. Тоді виявляється, що даний вид смислу представляє свій референт лише якоюсь певною частиною всього змісту, певну точку зору на нього, певний особливий ракурс, аспект. Тобто референт представлений певним, тим чи іншим способом. В цьому аспекті смысл знаку – це те, в чому виражений конкретний спосіб означуваного. Іншими словами, смысл – це певний аспект змісту об'єкта, яким представлений даний об'єкт в мисленні.

Можна виокремити ще один вид смислу, в якому вбачається, окрім його змісту, ще й такі властивості, як мета, наміри того, хто висловлює свої думки, призначення сказаного (слова, висловленої думки). Завдяки цьому за вираженням змістом почав бачитися, тобто став помітним суб'єкт. У смислу з'явилася потреба (функція) – досягнути певного результату, ефекту. Він

виявляється наділений певною значимістю, цінністю для взаємодіючих в процесі комунікації мислячих людей, постає аксіологічним феноменом. В цьому контексті смисл є соціокультурний феномен, який представляє собою комбінацію змістовного мислення та його інтенційності (спрямованості). Виявлення за допомогою описаного розуміння смислу такої його характеристики, як значимість, цінність, важливість для адресату, для інших феноменів дозволяє розповсюдити поняття «смислу» на будь-які об'єкти оточуючої реальності. Досвід мисленнєвого пошуку «смислу» в мовних знаках, в текстах орієнтує на здійснення такого пошуку і щодо речей, предметів, явищ. Смисл речей, створених людиною, полягає «в їх призначенні, в їх меті» – вважав Г. Шпет. (1996, с. 172-173)

Важлива роль в розкритті смислового потенціалу того чи іншого об'єкта, явища належить інтерпретації. Але тут вона не зводиться до пізнавального відношення, а визначається через ряд відмінних від нього функцій, серед яких головна роль належить мисленню як енергійній умові існування феноменів та об'єктів культурно-релігійних, етичних, філософських тощо. У вирішенні тих чи інших проблемних ситуацій інтерпретація виступає як мисленнєве моделювання, як спосіб мисленнєвих інтенцій на ту чи іншу систему знання для наділення її смислом. Внаслідок чого, якщо умовно уявити пізнання «вертикаллю» духовної діяльності, тобто як відношення між мисленням і буттям дійсності, то інтерпретація тоді постане «горизонталлю» цієї діяльності, осмисленим «відношенням однієї системи до іншої всередині самого знання, одного теоретичного рівня, або парадигми мислення, до іншої», – підкреслює С. Кримський. (2000, с. 79)

Досвід культури філософського мислення показує, що інтерпретація не може бути представлена лише як логіко-методологічна процедура, оскільки існує як багатоликий феномен на різних рівнях соціокультурного буття і розвитку суб'єкта. Принципово важливим для розуміння укоріненості інтерпретації в бутті є положення Е. Гуссерля (2009, с. 10-11) про те, що

«свідомість» (переживання) і реальне буття – це зовсім «не однаково влаштовані види буття, які мирно жили б один біля одного, іноді «поєднуючись», іноді «взаємодіючи» один з одним... Між свідомістю і реальністю дійсно існує безліч смислів». Він наполягає на тому, що будь-яка реальність набуває для індивіда існування через «наділення смислом», а та чи інша реальна єдність – це «єдність смислу», що передбачає мисленнєву діяльність, наділену певним смислом.

В контексті осмислення зрозуміло, що абсолютна реальність неможлива, як неможливий «круглий квадрат». І це зовсім не означає, що стверджуючи подібне, ми перетворюємо світ на суб'єктивну видимість (згідно Дж. Берклі). Світ як сукупність всіх реальностей, сама реальність зовсім не заперечується; вони зберігають всю повноту, як зберігає повноту геометричного існування квадрат, коли заперечується, що він круглий. Однак, з точки зору Е. Гуссерля, постає сама свідомість як простір, на якому здійснюється наділення смислом. Воно – «буттєва сфера абсолютних джерел – доступно споглядаючому дослідженню і несе на собі нескінченну повноту доступних чіткому баченню позицій, відмічених великою науковою гідністю». (Гуссерль, 2000, с. 31)

В свій час на онтологічні аспекти інтерпретації особливу увагу звертав Ф. Ніцше, для якого людина «прокладає перспективу». Тобто моделює світ, вимірює його мисленнєвою силою, формує, оцінює; саме розумне мислення постає як «інтерпретоване за схемою», від якої ми не можемо звільнитися, і цінність світу виявляється укоріненою в нашій (індивідуальній) інтерпретації. Завдяки інтерпретації завжди можна запропонувати нові смисли, «перспективи», тобто не лише «схеми» дійсності, з якими має справу дослідник, але й сама дійсність відкрита для нескінченних мисленнєвих інтерпретацій. «Перспективізм», здатність до інтерпретації обґрунтовується Ф. Ніцше як «невід'ємна фундаментальна властивість буття суб'єкта, його свідомості і мислення, як основоположний момент пізнання, прагнення до життя і світу», – резюмує Л. Мікешина. (2009, с. 273-274)

Позиція Ф. Ніцше, зрештою, передує «онтологічному повороту» М. Гайдеггера, який в трактуванні інтерпретації переводить її розгляд на екзистенційний рівень. Інтерпретація як процес витлумачення екзистенціально засновується на розумінні, на усвідомленні, на осмисленні того, що є об'єктом пізнання. В цілому інтерпретація постає тісно пов'язаною з фундаментальними проблемами людського буття в світі, причому в світі соціокультурного існування. Тим більше, що самі тексти розглядаються не просто як «службові» знакові структури, «інструменти» спілкування і передачі інформації, але, в першу чергу, як форми представленості людської мови, через яку здійснюється реалізація мисленнєвих стратегій.

Інший, але не менш важливий аспект проблеми онтологічних передумов інтерпретації представлена у філософії «символічних форм» Е. Кассіра. З його точки зору людина живе не в традиційно усталеному, а немовби в новому вимірі реальності – в «символічному універсумі». Він (символічний універсум), хоча і протистоїть реальності безпосередньо, але «занурений» в мовні форми, художні образи, міфічні символи, які надають наявному буттю певні нові значення і смисли. Е. Кассіра називає їх «формами людського буття», але при цьому має на увазі не просто відбитки наявної дійсності, пасивні відображення даного буття, а створенні людським мисленням головним чином інтелектуальні символи. Відповідно, «світ самостійно створених знаків і образів, наповнений самобутністю та первісною силою, протистоїть тому, що ми називаємо об'єктивною дійсністю, і домінує над нею». (Кассіра, 1995, с. 165) В цілому Е. Кассіра досліджує загальний характер символічних форм і формоутворення як проявлення духовного, інтелектуального через чуттєві «знаки» і «образи», через загальну символіку мислення і мови, міфорелігійного світу, мистецтва та знання.

Не меншої уваги заслуговує концепція «символізму» А. Уайтхеда, який, визнаючи істотну роль мови як основоположної форми символізму, по суті, приходить до проблеми розшифровки символів, співвідношення символу і

смыслу, тобто до проблеми інтерпретації та її онтологічних передумов. Загалом звернення до ідей цих важливих для історії філософії концепцій символізму дає вагомі аргументи для визнання того, що існування людини не лише у фізичному, але і у символічному універсали створює об'єктивну необхідність в інтерпретативній, тобто творчій і мисленнєвій діяльності.

В контексті філософської герменевтики «поле» інтерпретації значно розширюється. Тепер вона не зводиться лише до методу роботи з текстами, а має справу з фундаментальними проблемами людського буття в світі. Інтерпретація елементів мови, слова також змінила свою природу. Для Г.-Х. Гадамера мова – це універсальне середовище, в якому забобони і думки як «схематизми досвіду» стають можливими для досягнення розуміння, і спосіб цього здійснення є інтерпретація. Мислитель допускає можливість багатьох інтерпретацій, що ставить проблему істини, «правильності», гіпотетичності інтерпретації; виходить, що питання про істину постає тепер питанням про проявлення буття для «розуміючого» буття. Отже, множинність і навіть конфлікт інтерпретацій є не недоліком, а достоїнством розуміння, яке виражає сутність інтерпретації. В кожній інтерпретації розуміння передбачає осмислення такою мірою, в якій осмислення розвиває розуміння. (Гадамер, 1988)

Отже, інтерпретативна діяльність людини як суб'єкта мисленнєвої діяльності невід'ємна від її буття, котре, як вже зазначалося, є буттям в культурі. Воно постає, якщо осмислюється, в якості такого, що завжди витлумачене певним чином, і об'єктивна потреба у витлумаченні викликана не лише різними позиціями, «перспективами» у відношенні суб'єкта до світу в процесі його осмислення, але і безкінечною мінливістю самого світу. Для розуміння сутності інтерпретативної діяльності як діяльності мисленнєвої значимо те, що людина не входить до світу безпосередньо, а через символізм, знакові, особливо мовні, об'єктивації – в цілому через «символічні універсали». Вони в певному вимірі концептуалізують буття, оскільки увібрали

різні області і аспекти значень, і задають предметні смисли, котрі вимагають свого витлумачення при здійсненні не лише пізнання, але і будь-якого виду діяльності.

Наступний цикл мислення можна охарактеризувати як специфічно методологічний. У відповідності з ним мислення має два рівні (включає в себе рівень методологічної роботи і рівень реалізації методологічних задумів і планів). Звернення до методологічної рефлексії дозволяє ефективно розв'язувати важливі філософські проблеми наукового пізнання і окреслити нові стратегії мислення. В цьому контексті роль методології як способу специфічного пізнання і типу мисленнєвої рефлексії полягає у забезпеченні єдності науки, теорії, практики, світу практичного буття і світу цінностей. Тим самим методологічна діяльність дозволяє інтегрувати розгалужену сферу науково-евристичної діяльності як мисленнєвої. Зазначимо, що характерна для мислення установка на правильність думки (несуперечливість, чіткість, системність тощо), реалізується саме завдяки методологічній діяльності і методологічному супроводу. Вперше вказана установка на правильність мислення сформульована Аристотелем. «Мислення про неділиме, – писав він, – відноситься до тієї області, де не може бути обману. А те, в якому зустрічається і омана, і істина, являє собою поєднання понять.... Щоправда, розум не завжди такий, але розум, предмет якого беруть в самій його суті, завжди вбачає істинне, а не тільки встановлює зв'язок чогось з чимось». (Аристотель, 1975, с. 97, 99)

Завдяки методологічній рефлексії мислення (як і пізнання) спрямовується і перебудовується для того, щоб воно було «правильним», тобто відповідало запитам існуючої соціокультурної реальності. Інша справа, що на різних етапах і циклах існування та розвитку мислення його «правильність» задається по-різному. Коли нове мислення (нова мисленнєва стратегія) тільки окреслюється його правильність виступає в якості установки, визначеної самим замислом мислителя. Коли замисел вже сформульований, «правильність» задається

іншою установкою на побудову зразків мислення або методів. Так, методи Р. Декарта задавали один із варіантів правильності новоєвропейського мислення; творчість і міркування А. Ейнштейна і Н. Бора виступали зразками природничонаукового мислення в некласичний період розвитку науки; ідеї та пропозиції В. Дільтея, Г. Зіммеля, М. Вебера можуть розглядатися як зразки гуманітарного мислення.

Наступний цикл (етап) мислення виокремлює аспект соціальності. Мислить не лише окремих індивід, вирішуючи проблеми і завдання, поставленими, як вважає, суспільством, на основі мислення реальність (світ для себе), але мислення імплементується всім іншим індивідам, які також мислять. Саме з цією метою Арістотель формулює першу концепцію мислення, стверджуючи, що кожна людина володіє здатністю мислення. Ця здатність, згідно Арістотелю, передбачає використання правил і категорій, а також прагнення до істини. Мисленню приписують і вищі цінності: воно наближає людину до Божественного Розуму, дозволяє прояснювати і виявляти сутність речей. (Арістотель, 1975, с. 101, 104) Тим самим Арістотель в своїй праці «Про душу» створює нову реальність (семіотичну і віртуальну), яка передбачає необхідність мислення, що зобов'язує розповсюдити знання про нову реальність повсюдно.

Звідси, виникає питання: індивід, який мислить, і який не мислить, тобто не може демонструвати свою активність, належать до одного і того ж типу людини? Це питання в статті «Мислення і міркування про мораль» обговорює Г. Аренд. «Мене зацікавила оця повна відсутність мислення. Чи виходить так, що можна творити зло – не лише робити гріхи бездіяльності, але й активно грішити, – не просто через відсутність «низьких прагнень» (як це називається в праві), але не маючи взагалі ніяких спонукань, не йдучи слідом за конкретним бажанням або інтересом? Хіба ж «погана натура» (як би ми її не визначили), це властивість, при якій «потрібно стати злочинцем», і є необхідною умовою злочинів? Хіба наше вміння судити, розрізняти правильне і неправильне,

прекрасне і повторне залежить від нашої здатності мислення? Хіба невміння мислити і даремна відмова від того, що традиційно називають совістю, співмірні один одному? Питання, яке постало переді мною, полягало в наступному: чи може мисленнєва діяльність як така, звичка осмислювати і ставити під питання все, що б не відбувалося, незалежно від змісту і зовсім незалежно від результатів, бути умовою, достатньою для того, щоб люди не робили зла? Нарешті, чи не пояснюється нав'язливість цих питань тим добре відомим і досить-таки страхітливим фактом, що муки совісті тривожать лише добрих людей, тоді як в рядах справжніх злочинців цей феномен зустрічається не часто? Чиста совість не існує по-іншому, як через відсутність нечистої». (Аренд, 2013, с. 13-14) Як бачимо, на ці питання не так просто дати відповіді.

З точки зору радикального методологічного підходу, як певного циклу, мислення являє собою ідеальну побудову (об'єкт), що створюється вченим, філософом, теоретиком тощо. Вони наділяють мислення такими характеристиками, які дозволяють вирішити проблеми, що постали перед наукою, філософією, пізнанням в цілому. В рамках семіотичного підходу мислення є рух в аспектах форми і змісту, які трактувалися як створення знаків і дії з ними (дії заміщення, перетворення та інші). Семіотичне витлумачення мислення дозволяє пояснити його розвиток в логіці емпіричного аналізу знань, які розглядаються як тексти мови. Оскільки в процесі такого теоретичного аналізу практикувалися колективні форми роботи, а також рефлексія, проблематизація, схематизація, то реалізовувався системний підхід, програмування, проектування та ряд інших методів, оскільки і мисленню вони приписували відповідні характеристики. В зв'язку з таким розумінням в мислення було введено таке поняття, як «методологічне мислення». (Розін, 2015, с. 237-238)

Пояснюючи, що таке методологія, відомий теоретик мисленнєвої діяльності («миследіяльності») Г. Щедровицький (2005, с. 58, 63) писав: «Методологія саме і виникає тому, що ми звертаємо увагу тільки на можливості

діяльності... Стверджується, що існує особливе, методологічне мислення, яке рухається не тільки в картинах об'єктів і в процесах, які в них протікають, але одночасно і в другому просторі – просторі самої діяльності, співвідносячи один з одним ці простори і устанавлюючи між ними особливі відносини... Методологія дає об'єктивне знання, оскільки вона фіксує пізнавальні ситуації і операції, а не домислює, як влаштовані об'єкти». (Щедровицький, 2005, с. 58, 63)

При такому розумінні методології виходить, що розробка і вивчення діяльності одночасно повинно вирішувати і завдання самої розробки. Тобто формування мислення, адже реалізація методологічного мислення (методологічної розробки) передбачає також аналіз і контроль за процедурами його здійснення. На цьому етапі розкриття змісту мислення, по суті, тільки як діяльності, з особливою очевидністю проявляється двозначне розуміння діяльності – як діяльності самих теоретиків, і як тієї природи, закономірності якої необхідно було враховувати власне в діяльності вчених-теоретиків. Обмірковуючи природу діяльності, Г. Щедровицький зазначає: «На перший план виходить рефлексія, а смисл ідеї полягає в тому, щоб діяльно творити новий мислєдіяльний світ і вчасно його фіксувати. Але одночасно виявляється, що суть рефлексивного відношення вже не в тому, що той або інший індивід виходить «з себе» і «за себе», а в тому, що розвивається діяльність, утворюючи все більш складні кооперативні структури, засновані на принципі рефлексивного поглинання». (Щедровицький, 1995, с. 275-276)

Тобто, мається на увазі «включення» в себе змісту того, що осмислюється.

На основі вищесказаного можна надати характеристику першому «циклу» мислення, ставлячи також питання про особливості інших циклів. Але що таке «цикл» мислення, якщо ми стверджуємо, що мислить особистість, котра, вирішуючи свої екзистенціальні проблеми, часто утворює нове, яке не існувало поки що в культурі. В цьому плані можна говорити про принципову

сингулярність (одиночність) мислення. Однак, як зазначалося вище, особистість мислить, задовольняючи умови культури, комунікації, трансляції; мислить на основі знаків, схем, моделей, символів (одночасно створюючи їх); мислить, вирішуючи для себе і суспільства певні проблеми і завдання. В цьому плані довільність і креативність мислення певним чином взаємопоеднуються, стають органічними. Усвідомлюється подібна обумовленість в трактуванні мислення як деіндивідуального, суспільного (законовідповідного) явища. Саме в цьому плані можна говорити про цикли мислення; частково вони співмірні з етапами, циклами, або епохами життя культури. (Розін, 2015, с. 293-300)

Отже, перший цикл мислення, вважає В. Розін, можна віднести до епохи становлення античної культури, який в певній мірі визначив її особливості. В даному циклі можна розрізнити три основні стадії, або етапи. Перший, це етап становлення дискурсивної практики, який в свою чергу складається з двох процесів – винайдення мислення (міркувань), і процедур пізнання складних (позаемпіричних) явищ (любові, душі, руху тощо), а також нормування обох процесів (побудова ідеальних об'єктів, схем, аристотелівських правил і категорій). Дискурсивні практики дозволяли вирішити два типи проблем: перші відносились до побудови особистісної реальності (можливість для особистості діяти узгоджено з іншими, вибудовувати своє життя тощо), другі дозволяли вирішувати суперечності і різні труднощі, які виникали в результаті становлення самої дискурсивної практики (долати суперечності, непорозуміння і заплутаність, тобто проблематичність думок і мислення).

Другий етап (цикл) – трансляція мислення. Тут вирішується завдання передачі та імплементації винайдених способів мислення іншим суб'єктам. Саме з цією метою писав свої діалоги Платон і свої книги Арістотель, які можна розглядати як зразки власне філософського мислення. З цією ж метою Арістотель створює і обґрунтовує свої правила і категорії, а також першу концепцію мислення. Перше (створення правил і категорій) було пов'язано з концептуалізацією (технологізацією) мислення, а друге – з формуванням

інституту мислення. Важливою складовою інституту мислення і умовою його розвитку виступає навчання мисленню, характерне для античних філософських шкіл – академій, ліцеїв тощо. (Розін, 2015, с. 240)

Третій етап (цикл) – формування здатностей мислення і утвердження дискурсивних практик. На цьому етапі під впливом механізмів трансляції формуються здатності, або можливості мислення, яких раніше не було в індивідів. Такі, здібні, здатні до мислення індивіди (які вміють вирішувати задачі, міркувати і мислити з використанням правил і категорій, пізнавати оточуючий світ і вибудовувати наукові концепції), утворюють основу «середовищ мислення». Прикладом таких середовищ виступає антична філософія, політика, право.

В дійсності ж, в обрисах «середовищ мислення» утворюються дискурсивні практики, завдяки яким відбувається реалізація індивідів як суб'єктів мислення і спільнот. Разом з тим, таке мислення автоматично породжує ще один продукт поза середовищами, або просторами мислення, а саме – воно виступає умовою становлення мислення як органічного утворення, котре можна назвати «живим мисленням». В якості «живого мислення» можна назвати, по-перше, мислячу особистість, котра вирішує свої екзистенціальні проблеми на основі мислення, змушуючи останнє працювати не лише у відповідності з принципами і нормами мислення, але і так, щоб її проблеми (особистості) були вирішені. По-друге, це колективні форми мислення (в рамках академії, наукової спільноти тощо). Тут також мислення працює як на основі власних принципів і норм, так і під впливом колективної взаємодії. Наприклад, той чи інший вчений, природознавець або гуманітарій, змушені вводити в своїх творах додаткові норми і міркування, які дозволяють опонентам зрозуміти і прийняти нові уявлення про той чи інший предмет, об'єкт, явище, процес, ситуацію.

Людина як «вертикальна істота» (С. Кримський) здатна і повинна сполучати в своїй цілісності духовно-онтологічні модуси буття – буття

природного, соціально-історичного, культурного, ідеального, соціального, біосферного. Знаходження, перебування людини в певному буттєвому модусі ми означаємо поняттям *топос*, яке розуміємо як соціально-філософську категорію онтологічної присутності людини в ареалах можливого її самоздійснення. (Іванова, 2015)

Топоси сучасного соціокультурного життя людини визначаються її власною моделлю Всесвіту, який вона вибудовує співвідносно до сторін світу, розуміючи його як «ойкумену» – дім життя. Перетворивши екологію свого існування на культурну онтологію, на «круг осілості» буття (М. Бердяєв, 1991), на аксіологічно значущий ландшафт зі своїм привілейованим становищем, людина мислиться у специфічній реальності – ціннісно-смісловому Універсумі. (Кримський, 2003, с. 13) Дана інтегральна модель представляє предметне поле фундаментальних філософських пошуків, інтерпретує принцип єдності мислення і буття. Ціннісно-смісловий Універсум, «включаючи і природний, і соціальний світ, інтегрує їх через інформаційні аспекти природи та духовно-ціннісні аспекти цивілізації. Причому і природа, і цивілізація доповнюються в ЦСУ третьою компонентою – діяльністю індивідуалізованого соціуму (монадним буттям). (Кримський, 2003, с. 14-15) Процесуальність підсистем ЦСУ проявляється через соціальну діяльність, орієнтовану одночасно і на матеріальне тіло цивілізації, і на «духовне відлуння» Всесвіту. «У результаті ЦСУ постає як предметна сфера людської діяльності, яка реалізує в системі цивілізації ноосферну відповідь на космічний запит розуму». (Кримський, 2003, с. 15) В сучасному розумінні дана модель фігурує як поняття про ноосферу, як синтез планети, соціуму і культури (В. Вернадський). Структура ЦСУ має темпоральний характер, вона віртуальна, виникає раз за разом у ситуаціях творчо-пошукової діяльності; надійним є минуле, яке перманентно переходить у теперішнє і майбутнє, що не перебуває за просторовою межею іншої реальності, а присутнє поряд з нами, в нас і при нас як сфера нереалізованих надій та еспектацій. В контексті вищесказаного

можемо визначити поняття *соціокультурного життя*, яке мислиться нами як потенційна можливість діяльнісно-творчого самовираження людини в динаміці її просторово-часової історичності, пошуків сенсу свого існування у світі та вибору моральних імперативів духовності. (Іванова, 2015)

Як відомо, рушієм всього соціального як результату спільної організованої діяльності великих груп людей є взаємодія природних, соціальних і духовних енергій. Розглядаючи сучасне суспільство «як континуум історичної людської діяльності» (Є. Р. Борінштейн, 2001), як систему взаємодії соціальних, державних та владних інституцій, як середовище соціалізації особистості, розвитку її соціальної індивідуальності, зазначимо, що в основі взаємодій індивідів лежить соціальна дія, яка породжує стійкі комунікативні типи поведінки, адже життя індивіда твориться в соціокультурних модусах цивілізації, у стійкому взаємозв'язку соціальних дій (М. Вебер, 1990). Наголосимо, що пізнання світу, яке здійснюється конкретними особистостями, залежить від їх індивідуальності, де «принцип індивідуалізації в онтологічному сенсі виступає як принцип буття, що розкриває певний спосіб існування об'єктивного світу». (Борінштейн, 2001, с. 13)

Як відомо, сучасне суспільство визначається новою соціальною реальністю, в якій інформація постає одним із системотворчих чинників, новим баченням раціональності, мотиваційних механізмів суспільства, новими цінностями. Глобальна інформаційна мережа, що включає супутниковий зв'язок, канали ЕОМ, нову комп'ютерну інфраструктуру колективної планетарної свідомості дозволяють говорити про феномен «світового мозку» (Г. Велс), або ж соціального інтелекту. Феномен «соціального інтелекту» – продукт сучасного соціокультурного буття, який заснований на інформаційно-комунікативно-кооперативній основі та розкриває можливості розвитку нового мислення. Дане мислення взаємовизначається і новими типами соціокультурної діяльності, і теорією рішень як «прикладною методологією подолання

проблемних ситуацій, народжених науково-технічною революцією». (Кримський, 2008, с. 227) Це говорить про взаємообумовленість стратегій мислення і соціального буття. Цей факт підтверджує суспільний інтелектуальний рух сучасності (Пагуошський рух, меморандум Рассела-Епштейна 1955 р., проекти Римського клубу, ООН тощо), який формує нові соціальні стратегії.

В контексті вищесказаного, доречним є термін «нове мислення», яке є атрибутом соціальної нестабільності, невизначеності, мультикультуралізму тощо, формує нові соціальні стратегії як такі, що не мають чітко вираженого, конкретного, прогнозованого результату. Багатовимірність підходів, нелінійність процесів їх протікання породжує небезпеку соціальних і онтологічних ризиків. Тут велика увага має приділятися спеціальним методам теорії рішень, соціальним методологіям, праксеології, соціальному програмуванню тощо.

Наголосимо, що такі соціально-хвильові, різновекторні цілі сучасної соціокультурної реальності вимагають і відповідної культури мислення – консенсусної, компромісної, заради безпечного майбутнього людства. Почуття відповідальності – як індивідуальної, так і колективної – у вимірах духовних цінностей постає на передній план. Соціальний інтелект повинен добре усвідомити – «що нам (людству) можна, а до чого не треба доторкатись ні думкою, ні словом», тому в контексті інтелектуальних стратегій сучасності має домінувати принцип пріоритету загальнолюдських цінностей як основна умова виживання. Адже сучасна екологія наголошує на існування меж в людській діяльності, на біогенетичні та антропологічні кордони технологічної діяльності. Проте загальне, глобальне в соціокультурному плані не передбачає пониження, ігнорування індивідуального, а навпаки, «звеличення конструктивної діяльності конкретних співтовариств до загальнолюдських цінностей світового співтовариства». (Кримський, 2008, с. 227) Звідси, культура цінностей, за словами Е. Левінаса, має виступати «як пронизаність людяністю у

варварстві буття» (1999, с. 205), адже «буття як вищий дар долі» не має перетворитися тільки на «інструментальний засіб технічної стратегії людства, на предмет виробничої перебудови». (Кримський, 1998, с. 225)

Тому, поняття *соціокультурного буття* ми розуміємо в контексті концепції софійності буття, сакральним ядром якої є ідея Софії і розкривається воно через «проблематику мудрості, символізацію буття (чи розкодування «книги природи»), онтологію краси, осяяних смислів творчості як альтернативи безодні, принцип апокатастасису (онтологічного оптимізму)». (Кримський, 1998, с. 6) *Соціокультурне буття* є формою існування та життєдіяльності людей в системі суспільних відносин, де поєднано цінності соціального життя окремої людини та буття суспільства як цілісної динамічної системи, а також культурні пріоритети суспільства. Соціокультурне буття в граничних модусах духовності окреслює дію закону існування людства та окремої особистості суголосно космічним духовним смислам. (Іванова, 2016) В модусах сучасного українського соціокультурного буття і проявляються стратегії мислення, вибудовані на соціально-філософських рефлексіях «наук про дух» і «наук про природу».

3.2. Становлення і специфіка гуманітарного мислення в диспозиції науки і культури

Епоха Модерну, або Нового часу, характеризується розвитком науки, в якій основна увага приділяється вивченню природи. Саме в цей період виникає наука в сучасному розумінні, що було обумовлено «коперніканським переворотом», який зламав апологетику теоцентризму та силу і авторитет «здорового глузду». Утвердження системи М. Коперніка здійснило типове для науки пояснення «видимого» через «невидиме» та поставила під сумнів доказовість емпіричної наочності. Щоправда, система М. Коперніка спочатку сприймалась як зручний спосіб викладок і розрахунків, і лише після емпіричного та математичного обґрунтування Г. Галілеєм набуває наукового

статусу, але вже в XVII столітті. Тут і окреслюється «історична мета виникнення науки: поєднання евристичності теорій з доказовістю емпіричного дослідження». (Кримський, 2003, с. 151)

Наука, безумовно, є рафінованим виразом людського знання, в його найбільш довершеній, логічно систематизованій формі. У цьому знанні особливого значення (поряд з вимогами емпіричної достовірності та чіткої визначеності концептів) набуває процедура логічного виведення. Істотною особливістю наукового знання є введення правил осмисленості, які задаються парадигмами та нормами прийняття наукових тверджень у професійному середовищі. В даній ситуації мова йде про теоретичний аспект науки, який показує, що вона є результатом розвитку тих культур і цивілізацій, які переходять від «культу природного» до «культу штучного» (створеного, зробленого). «Експлуатація» і використання можливого, розробка сфер потенційного буття, які відкрила наукова теорія та конструктивні здатності емпіричного дослідження, що переводить потенційне в актуальне, розширили умови створення культурного (штучного) середовища життя аж до формування сучасної техносфери людства. Власне, з цього і починається розподіл: «наук про природу» і «наук про дух», названих пізніше гуманітарними науками.

Зазначимо, що проблема співвідношення «наук про природу» і «наук про дух» виникає в XIX столітті, в якому переваги наукових досягнень, а разом з ними набирала все більшої ваги економізація всіх сфер суспільного буття поставила під сумнів авторитет і значимість філософських розмислів, а разом з ними всієї гуманітарної сфери. Розмірковуючи про сутність проблеми протиставлення «наук про природу» стосовно «наук про дух», представник «філософії життя» Г. Ріккерт зазначав: «В даний час навряд чи знайдеться щось більш-менш однозначне, а ніж протилежність природи і духу (Geist)... Скоріш за все, неможливо, виходячи з поняття духу, взагалі прийти до згоди щодо сутності історичного мислення. В основі всіх цих спроб міститься занадто багато передумов, в значній мірі метафізичних, які надають лише

антиісторичному натуралізму багато зручних пунктів для нападок. Єдине поняття духу, яке не вимагає тепер більш детального обґрунтування, – це поняття психічного в своїй протилежності щодо поняття фізичного, адже, звичайно, всі автори, які відомі в науковому середовищі, згодні з тим, що те, що ми називаємо радістю, або спомином, або волею, не є тіло. Так само ніхто не може заперечувати, що об'єкти історії, якщо взагалі мати на увазі лише відмінність фізичного і психічного, підпадають під поняття психічного, і що, таким чином, історія дійсно є наукою про дух настільки, наскільки вона розмірковує про психічне буття». (Ріккерт, 1998, с. 183)

Ми б сказали, розмірковує про буття духовне, діяльність інтелектуальну і буття вольове, котре проявляє себе через діяльність «духу» і «душі» (тобто через раціональне та ірраціональне).

Існування даної опозиції обумовлено рядом факторів. В першу чергу тим, що з середини ХІХ століття виникає цілий ряд принципово нових тенденцій у всіх сферах соціуму та просторі життя людини. У сфері техніки відбувається перехід до масового індустріального виробництва і використання величезного потенціалу нової – електромагнітної енергії. Наука тим самим показує свою конкретну корисність, і саме «науки про природу» (природознавство) призводять до тих винаходів і результатів, завдяки яким здійснюється соціально-економічний прогрес, а життя стає все більш і більш комфортним. Це супроводжується «не лише подальшою механізацією, стандартизацією, але й всезростаючою спеціалізацією і технізацією праці інтелектуальної, коли вчений – колись вчитель життя і мудрець – поступово перетворюється у вузького спеціаліста-професіонала, котрий більше не може претендувати на володіння всезагальними істинами і вічними цінностями». (Ільїн, 1999, с. 556)

Однак, починаючи з «промислового перевороту», з якого починається розвиток індустріального суспільства, з переходом від першого до другого технологічного укладу (ХІХ століття), поняття науки стає не таким однорідним, про що свідчить бурхливий процес її диференціації. З цього моменту, власне

кажучи, і немає науки як такої, а є сукупність зовсім різних наук, які дуже важко привести до спільного знаменника. Тому якщо науку в її класичному варіанті можна було відносити до культури, то різнорідні наукові дисципліни в загальнокультурну парадигму вже не вписувалися. В науках починає панувати принцип відносності, зокрема відносності ідеалів науковості взагалі. Наука перестає тепер сприйматися як щось єдине, котре має спільну мету з іншими способами духовного осягнення світу. А поєднання науки з технікою та її орієнтація на практичне оволодіння світом включає в цей образ думку про те, що наука взагалі знаходиться за межами культури. Якщо «науки про дух» (духовна культура), осягаючи світ, інтегрують в нього людину, то наука, втручаючись в природу, навпаки, спрямована на оволодіння ним, загрожуючи в деяких випадках самому її існуванню. Вийшовши за рамки традиційної культури, орієнтуючись насамперед на внутрішньонаукові критерії і прагматичні запити суспільства, наука «відмовляється від зовнішніх для неї гуманістичних компонентів і тим самим утворює уявлення про власну позакультурну сутність», – зазначають А. Іванов та В. Миронов (2004, с. 557)

В такій ситуації саме наукове завдання тепер розподіляється на окремі компоненти, виконавець яких може в деяких випадках не знати про загальний план і кінцеві цілі наукового дослідження. Це призводить до зміни зв'язку між особистістю вченого і використанням результатів його відкриттів. Для суспільства, в свою чергу, стає важливим не стільки сам вчений як особистість, або процес здійснення пізнання і відкриття, скільки одержаний результат. Все це надає науці, з одного боку, новий імпульс для все більш стрімкого розвитку, з другого – віддаляє її від системи традиційних цінностей і способів осягнення дійсності. Власне, це й зумовило кризу класичних ідеалів гуманізму в контексті кризи ідеалів епохи Просвітництва. В ситуації самодостатності «наук про природу» та практичного значення для життя їх результатів «ідеали розуму, істини, добра й краси як самоочевидні (тобто ідеали доби Просвітництва), – вказує Є. Андрос, – не змогли забезпечити справжнє самоздійснення людини,

середньостатистичного індивіда. На шляху виходу із цієї кризи і були запропоновані різні варіанти осмислення буття людини у світі та буттєвого статусу інтелекту. Усіх їх об'єднувало усвідомлення незвідності людського буття до будь-якого суцього, духовного пошуку – до самосвідомості». (Андрос, 2002, с. 137-138) А тим більше, неможливо звести до матеріальних субстратів (фізичних, економічних, побутових тощо) те, що являє собою потаємні основи людського існування – душа, дух, екзистенція, віра тощо.

Протистоянню «духовного» і «природничонаукового» сприяло і те, що процеси технічного та економічного розвитку починають все активніше супроводжуватися тенденцією культурної уніфікації, втратою країнами власної національної своєрідності. Стандартизація культури все стрімкіше іде паралельно зі стандартизацією життя окремої людини. «Ми переживаємо, нівелювання історичних відмінностей і встановлення одноманітності життя, про які жодна з попередніх епох людської історії не мала ніякого уявлення. Але це веде за собою велику небезпеку, котра знаходить вираз в тому, що ми втратимо надалі, що, власне, лише і складало у всі часи культуру та історію: життя особистості. Почуття цієї небезпеки глибоко проходить крізь все духовне життя останніх десятиліть і проривається час від часу з пристрасною енергією. Разом з прекрасною матеріальною культурою зростає велика потреба у власному внутрішньому житті, і поряд з демократичним і соціальним масовим існуванням виникає різка опозиція індивідів, їх протидія щодо придушення масою». (Віндельбанд, 1995, с. 353)

Адже це «придушення» розповсюджується і на мислення, яке може бути лише індивідуальним, а масовою – свідомість. Тому мисляча особистість завжди є унікальною, в силу чого в неї завжди виникає конфлікт з усім тим, що веде до уніфікації, стандартизації, однорідності, пересічності.

Звідси випливає і головне завдання філософії в умовах активного розвитку «наук про природу» і започаткування на їх основі техногенної цивілізації, і, як результат, «інформаціоналізму» (М. Кастельсом, 2000). «Ми не

стільки шукаємо і очікуємо від філософії того, що вона давала раніше, теоретичну картину світу, – писав В. Віндельбанд. (1995, с. 355) – Те, чого ми на даний час очікуємо від філософії, – це розмисли про вічні цінності, які, підносячись над мінливими тимчасовими інтересами людей, обґрунтовані вищою духовною дійсністю».

Таким чином, в результаті активної діяльності нових мисленневих стратегій і на їх основі розвитку науки та її диференціації утворюється нова реальність, в якій актуалізується необхідність становлення гуманітарного мислення. Це нова реальність характеризується наступними рисами. «Науки про дух» утворюються в опозиції до «наук про природу», тобто природничим наукам. З природи, яка розглядалася в якості «онтології природознавства», вилучається людина, історія, культура, соціальність, мова. Стверджується, що ці явища підкорюються іншій, позитивній логіці пізнання. Виникає переконання, що суб'єкта пізнання потрібно розглядати не просто як умову пізнання, котре не повинно впливати на характер і зміст знання, а навпаки, той, хто пізнає, не повинен визначати особливості одержуваного знання. В «науках про дух» об'єкт виявлення зовсім інший: активний у відношенні того, хто пізнає, унікальний, співмірний йому духовно, причому завдання пізнання не лише одержати знання, але й утримати, виразити в гуманітарному знанні і мисленні дані характеристики. Це та ситуація, яку М. Мамардашвілі визначав в якості реальності, що є продуктом нашого мислення. «Але, щоб зрозуміти це, потрібно насамперед відмовитися, звичайно, від думки про певний закінчений і завершений світ – без нас, до нас і не до нас. Про те, що ми начебто несемо в своїй свідомості сформульовані відношення, які були б відображенням законів саме такої реальності в собі, що володіє незалежно, до всіляких наших порухів, якоюсь ознакою або значенням істинності, істинним значенням».

(Мамардашвілі, 2002, с. 265-266)

В контексті даних міркувань можна вказати на дві передумови, які визначали нову ситуацію як нову реальність. Перша з них вказує на проблеми і

труднощі, що виникли в результаті розповсюдження в XIX столітті природничо-науковою підходу до людини, історії, культури, соціальних явищ. Причому до цього часу багато спеціалістів намагаються реалізувати природничо-науковий підхід як більш позитивний, конструктивний, продуктивний тощо. В цих умовах заперечується здатність науки виступати автономною смислоутворюючою системою щодо інших форм соціального буття і культури. Тим самим стає можливим ставити питання про первинність (важливість) природничо-наукового знання і базованого на ньому мислення.

Друга передумова стала результатом збільшення ролі і значення в культурі особистості, індивідуальних форм життя, особистісних підходів до науки і пізнання, що зумовило відповідні теоретичні пошуки, в рамках як мисленнєвої рефлексії, так і практичної філософії. Серед них можна виокремити насамперед питання про те, чому світ ніяк не може облаштуватися у формі «розумної організації»? чому самосвідоме судження як визначальне, котре, здавалось би, є вісь, центр буття, не має жаданої влади над реальністю? Одночасно «було піддано критиці логоцентризм попередньої метафізики, насамперед гегелівської, її здатність до розв'язання найбільш гострих питань облаштування людського буття, стосовно як соціокультурних, так і антропокультурних його параметрів», – вказує Є. Андрос. (2002, с. 152)

Важливе значення відіграло і усвідомлення нових способів мислення, характерних для історії, культурології, соціології, права, етики та інших подібних дисциплін (які потім одержали назву гуманітарних або соціальних). Їх розвиток сприяв розумінню тієї обставини, що природнича наука більше не може розглядатися як всезагальна форма наукового знання. Але ж саме таким був відрефлексований І. Кантом ідеал науковості: «Я вважаю, що приклад математики і природознавства, які завдяки швидкій революції всередині них стали тим, чим вони є на даний час, достатньо знаменний, щоб подумати над сутністю тієї переміни в способі мислення, котра виявилася для них такою благодатною, і щоб меншою мірою спробувати їх наслідувати... Стосовно

предметів, які мисляться тільки розумом, але зовсім не можуть бути дані в досвіді, то спроба мислити їх (адже повинні ж вони мислитись) нададуть нам потім чудовий критерій того, що ми вважаємо зміненим методом мислення». (Кант, 2006, с. 88)

Одним з перших критиків цього ідеалу був видатний німецький філософ-романтик Ф. Шлейєрмахер. На його думку, філософія повинна вивчати не «чисте мислення» (теоретичне і природничонаукове), а повсякденне, буденне, звичайне життя; філософія «не може бути відокремлена від історії і конкретного людського досвіду», вона повинна включати в себе «аналіз мистецтва, релігії, етики, політики і мови». (Шлейєрмахер, 1994, с. 34) Друга важлива установка Ф. Шлейєрмахера, яка здійснила великий вплив на погляди представника «філософії життя» В. Дільтея – необхідність повороту від абстрактного пізнання, від виявлення загальних законів до одиничного та індивідуального.

Потрібно звернути увагу на те, що Ф. Шлейєрмахер (1994, с. 74) зробив предметом своїх досліджень розуміння минулих культур і епох, і при тому він вважав, що в кожному історичному тексті «необхідно розрізняти предметно-змістовний та індивідуально-особистісний, виразний аспект». Якщо перше передбачає аналіз тексту як структури, то друге – розуміння іншого і спілкування з ним. Якщо, відповідно до філософської традиції, яка об'єднує Арістотеля, Р. Декарта, І. Канта та інших стверджується, що наука має справу лише тільки із загальним, поняттями, законами, то нова традиція, яка йде від Ф. Шлейєрмахера, В. Віндельбанда, Г. Ріккерт орієнтує наукове пізнання на індивідуальне, яке, в свою чергу, актуалізує мисленнєву діяльність. Відповідно, «науки про природу» (природознавство) починають різко протиставлятися «наукам про дух», тобто наукам про культуру або гуманітарним наукам. «Історія, яка трактує про людей, їх плани і діяння, – писав Г. Ріккерт, (1998, с. 74) – може бути названа лише індивідуалізуючою наукою про культуру, якщо ми будемо мати на увазі її остаточні цілі. Метою її завжди є

зображення одиничного, більш або менш обширного ходу розвитку у всій його одиничності та індивідуальності».

Ключова ідея Г. Ріккерта – обґрунтування специфіки гуманітарного (насамперед, в його розумінні, як історичного) пізнання, базованого не на номотетичному методі (узагальнюючому), як в природознавчих науках, а на ідеографічному (індивідуалізуючому) методі. Це метод відбору та інтерпретації одиничних культурно-історичних фактів, де особливу роль відіграють цінності та їх осмислення. При цьому Г. Ріккерт чітко розводить акт суб'єктивної оцінки тих або інших історичних явищ і процедуру їх цілком наукового виокремлення та витлумачення, що належить інтерсуб'єктивній критиці і коректуванню. Звідси, він робить наступний крок, начебто такий, що наближає його неокантіанську методологічну спрямованість до здобуття об'єктивного і необхідного знання з платонічною аксіологією, яка постулює наявність всезагального і об'єктивно суцього світу цінностей, тобто гуманітарного знання в його осмисленні. «Науковий індивідуалізуючий опис може бути названий лише в тому випадку, – зазначає німецький філософ, (Ріккерт, 1998, с. 76) – якщо він заснований на всезагальних... культурних цінностях. При відсутності таких всезагальних цінностей об'єкти мають наукове значення лише в якості родових екземплярів».

Відповідно, історична наука, на думку Г. Ріккерта, повинна бути заснована на філософії гуманітарних значень і цінностей, що співмірна з філософією історії. Саме в цьому полягає найбільш оптимальне наближення до життя. Тим більше, що «життя одне, а мислення про життя інше. Неможливо те й інше перетворювати в нероздільну єдність». (Ріккерт, 1998, с. 334) Філософія так званого «чистого життя» є результат наукового або взагалі логічного розмислу, як і попереднього досвіду. Але спосіб звіту перед собою (саморефлексії) про те, що відбувається, в термінах вічності. В цьому контексті постає необхідність проводити демаркаційну лінію між природничими і

гуманітарними науками, відповідно, природничо-науковим і гуманітарним мисленням.

На це протиставлення, тобто опозицію, і, певною мірою, конкуренцію двох типів наук і опирається в ранніх працях В. Дільтей, котрий доводив, що «науки про дух» повинні виробляти власні методи і способи дослідження (конкретно його цікавила психологія). «Ми заявляємо вимогу наук про дух за право самостійного визначення методів, що відповідають їх предмету». (Дільтей, 1995, с. 132) Він переконаний, що «сума духовних явищ, як правило, ділиться на дві частини; одна означається назвою наук про природу; для другої, дивним чином, загально визнаної назви не існує. Я приєднуюсь до слововживання тих мислителів, котрі цю другу півкулю інтелектуального глобусу іменують науками про дух». (Дільтей, 1987, с. 114)

Очевидно, виходячи з цих міркувань, В. Дільтей вважає, що «первісно даним», «безпосереднім» в духовному (душевному) житті є «зв'язок душевного життя» (його цілісність, «взаємопов'язаний комплекс»). В той же час в природі існуючі речі, які не взаємопов'язані одна з одною в загальні явища або процеси. Якщо в природознавчих науках природні явища пояснюються на основі гіпотез про зв'язок між явищами (які об'єднують їх в єдине ціле), то в «науках про дух» явища душевного життя повинні «осягатися» («переживатися») на основі «душевного» зв'язку, виходячи з цілого. «Природу пояснюємо, – вказував філософ, – душевне життя ми осягаємо». (Дільтей, 1987, с. 115)

Обґрунтувавши з позицій нового мислення специфіку «душевного» пізнання в якості наукового пізнання, В. Дільтей далі аналізує умови власне гуманітарного пізнання. Одна з таких умов – перенесення акценту із власної рефлексії «душевного» життя на спостереження за іншими. Лише порівнюючи себе з іншими, – вважає В. Дільтей, – можна мати знання індивідуального відносно себе; усвідомлювати і мислити можна лише те, що в тобі «відрізняється від іншого», його свідомості, характеру, здібностей тощо. Друга умова – аналіз певних форм діяльності людини, в яких відкрystalізовані і

життєва активність і творчість. Їх вивчення і є гуманітарним пізнанням, яке можливе у формі розуміння в результаті осмислення. При цьому В. Дільтей приходиться до важливого висновку, який нагадує кантівське положення про те, що мислення не виводить закони з природи, а, навпаки, визначає їх для неї. Розуміння і пов'язане з ним гуманітарне пізнання і, відповідне, гуманітарне мислення визначаються установками (позицією, цінностями) дослідника. Умова «можливості досягнути іншого полягає в тому, що у проявленні чужої індивідуальності не може не виступати щось таке чого б не було в суб'єкті, який пізнає». (Дільтей, 1987, с. 118)

Якщо перша умова гуманітарного мислення задається підходом того, хто пізнає, то друга – реалізацією історичного підходу. Адже, за переконанням В. Дільтея, досягнути питання «що таке життя» можна лише шляхом вивчення історії («духовно-душевного» процесу). Однією з причин такого вибору було прагнення В. Дільтея до загальнозначимого об'єктивного пізнання життєвої реальності, прагнення відрізнити наукове (науково-історичне) пізнання життя від тих способів його досягнення, які властиві для поета, художника. До них наближається спосіб «пізнання себе в спілкуванні з іншими... Але, вибравши цей третій шлях, Дільтей змушений розробити і третій метод – герменевтику. Цей метод має спільне із природничо-науковим в тому сенсі, що історик також потрібно оперувати деяким зовнішнім матеріалом, а не просто даними особистісного душевного досвіду; спільне з художником в історика в тому, що його матеріал особливого роду, це, так би мовити, людський матеріал, і тому можна говорити про те, що, певним чином, він даний йому безпосередньо, не так, як «факти» дані вченому – фізику або теологу», – зазначає П. Гайденко. (1997, с. 398)

В своїх працях В. Дільтей не лише обґрунтував можливість і специфіку гуманітарного пізнання, але і проблематизував його, показав залежність гуманітарного пізнання від установок того, хто пізнає. А для цього суб'єкту пізнання потрібно мислити. Поєднання в гуманітарному пізнанні зовнішньо

протилежних процедур – інтуїтивного осягнення і понятійного аналізу, належність дослідника і його об'єкта до однієї реальності, значення в гуманітарному пізнанні розуміння, інтерпретацій, історичного підходу – все це відкривало перспективи розвитку гуманітарного мислення.

Тезу В. Дільтея про залежність гуманітарного пізнання від установок суб'єкта пізнання посилює М. Вебер, пов'язуючи цю залежність з гуманітарними установками і цінностями дослідника. Він показує, що гуманітарне пізнання являє собою не просто вивчення певного явища, але одночасно його конструювання творчості, це означає мисленнєвий процес, завдяки якому відбувається виявлення в ньому смислів, цінностей. «Не існує, – пише М. Вебер, (1980, с.35) – абсолютно «об'єктивного» наукового знання культурного життя або соціальних явищ, не залежного від особливих і «однобічних» точок зору, у відповідності з якими вони вибрані в якості дослідження, підлягають аналізу і розподілені».

З точки зору М. Вебера ідеальні об'єкти гуманітарної науки мають особливий статус: це не зображення дійсності, а ідеально-типичні побудови («конструкції»), котрі дозволяють досліднику схематизувати емпіричний матеріал і організувати його у відповідності з обраною точкою зору і завданнями дослідження. Своє міркування М. Вебер пов'язує з феноменом осмисленої соціальної дії людини, орієнтованої на буття іншої людини. Серед ідеальних способів соціальних дій він спеціально виокремлює «ціннісно-раціональну» соціальну дію, яка заснована на вірі в безумовну – естетичну, релігійну або будь-яку іншу – самодостатню цінність певної поведінки як такої, незалежно від того, до чого вона приведе». (Вебер, 1990, с. 628) Така поведінка, в свою чергу, передбачає сміливість мислення, його духовну самостійність і самодостатність.

Для веберівської концепції раціонального, а точніше, цілераціонального мислення, властиве жорстке розділення понять «ціль» і «цінність». Перше – ціль – лежить в основі цілераціональних (насамперед економічних) дій людей, а

друге – цінність переважно ірраціональне – визначає їх поведінку в рамках тієї чи іншої культурної традиції або соціальної спільності. Важливим для гуманітарної науки є те, що М. Вебер категорично не погоджується з марксизмом, який намагається вивести свідомість, мислення, ту чи іншу систему цінностей головним чином із закономірностей матеріального життя суспільства. З позицій такого соціального детермінізму мислення людини в значній мірі буде визначатися особливостями цілераціональної діяльності, а цінності також не можуть матимуть трансцендентної природи, і, тим більше, не мають ніякого укорінення в природному бутті.

Раціональне (цілераціональне) мислення для М. Вебера, як і цінності – спонтанний продукт соціальної і культурної взаємодії людей. Ці раціонально-мисленнєві регулятиви динамічні, плюралістичні і навіть антагоністичні. Вони є визначальними для науки і частіше всього для процесів соціальної та економічної діяльності. «Те, що я вам тут висловлю – проголошував М. Вебер, (1990, с. 730) – витікає... з головного положення, що життя знає лише вічну боротьбу богів, знає тільки несумісність найбільш принципових, взагалі можливих життєвих позицій і непримиренність боротьби між ними, отже, необхідність між ними вибирати». А вибір може здійснитися, безумовно, завдяки активній діяльності мислення, яке може визначити чіткі орієнтири, що потрібні для ефективної соціальної взаємодії і культурної та політичної діяльності.

Дослідник робіт Г. Ріккєрта, В. Дільтея, М. Вебера, філософ і видатний дослідник естетичної свідомості М. Бахтін стверджує, що об'єкт пізнання в гуманітарних науках не просто належать до тієї ж дійсності, як і той, хто пізнає, але що він не менш активний, ніж суб'єкт пізнання. Гуманітарне пізнання у М. Бахтіна витлумачується як активний процес діалогічного спілкування і взаємодії. «Науки про дух, предмет – не один, а два «духи» (той, хто вивчає і що вивчається), які не повинні зливатися в один дух. Справжнім предметом є

взаємовідношення і взаємодія «духів». (Бахтін, 1979, с. 349) Тобто не «духу» в якості однієї іпостасі, а у взаємодії з іншими духовними процесами.

Вирішуючи питання про специфіку гуманітарного пізнання, як принципово відмінного від природничо-наукового, М. Бахтін вважає, що гуманітарна наука вивчає унікальні індивідуальні об'єкти, причому рефлексивно, через пізнання і осмислення. Якщо взяти текст як «знаковий комплекс», то тут ми бачимо «мислення про мислення, переживання переживань, слова про слова, тексти про текст. В цьому основна відмінність наших гуманітарних дисциплін від природних (про природу)... Дух не може бути даний як річ (прямий об'єкт природної науки), а лише в знаковому вираженні, реалізації в текстах... Кожний текст (як висловлювання) постає конкретним, індивідуальним, єдиним і неповторним, і в цьому весь його смисл, він (в своєму вільному ядрі), не допускає ні каузального пояснення, ні наукового передбачення». (Бахтін, 1979, с. 383, 385) В конкретному житті як предметі мислення (думки) існує людина взагалі, існує третій. Але «в самому живому, яке переживається житті існують лише Я, Ти, Він, і лише в тому розкриваються (існують) такі первинні реальності, як моє слово і чуже слово, і взагалі ті первинні реальності, котрі поки ще не підлягають пізнанню (абстрактному, узагальнюючому), а тому й ним не помічається». (Бахтін, 1979, с. 348-349) Але їх можна «побачити» через мислення, рефлексію, мисленнєву дію.

Разом з тим, М. Бахтін схильний пов'язувати гуманітарне і природничо-наукове пізнання. «Протиставлення (В. Дільтей, Г. Ріккерт) гуманітарних і природничих наук було заперечене подальшим розвитком гуманітарних наук. Темпоральна співмірність художнього переживання і наукового вивчення. Їх неможливо розірвати, але вони проходять різні стадії та ступені, і не завжди одночасно». (Бахтін, 1979, с. 349)

Для об'єктивності все ж таки потрібно визнати, що для М. Бахтіна гуманітарна наука, яка має справу з «абсолютно неповторними

індивідуальностями», призводить до необхідності формулювання більш загальної проблеми, яка доводить важливість розвитку власне гуманітарного мислення. Зокрема, як видно з попереднього аналізу, розуміння текстів та їх смислів передбачають активне ставлення дослідника щодо існуючих точок зору в культурній і науковій комунікаціях.

Отже, в даному контексті потрібно розрізнити два взаємопов'язаних аспекти гуманітарного мислення: витлумачення текстів і побудова ідеальних об'єктів, які репрезентують в теорії явище, що вивчається. При цьому до вже побудованих ідеальних об'єктів в гуманітарній науці, застосовуються стандартні процедури, зокрема методологічні рефлексії, які дозволяють одержувати нові теоретичні знання, окреслювати нові перспективи мислення і пізнання.

Мислення в процесі гуманітарного пізнання не менш строге, ніж природничо-наукове. Оскільки знання гуманітарних наук активно відносяться до свого об'єкта, задаючи для нього «спосіб і шлях існування», гуманітарно мислячий дослідник стає «повністю відповідальним», не може вже самим фактом вивчення не впливати на свій об'єкт. Спрямованість цього впливу цілком визначена: сприяти культурі, духовності, розширювати можливості людини, ставити «перепони» всьому тому, що руйнує або знижує культурні або духовні потенції людини.

Перша особливість гуманітарного знання як умови гуманітарного мислення у трансцендентальному вимірі – реальність постає як текст. Зазначимо, що в художньо-гуманітарному пізнанні, прагнучи до точності, автори суттєво доповнюють події, ситуації своїм баченням. Міркуючи над цим, У. Еко писав про близьке до гуманітарного знання мистецтво, яке «не стільки пізнає світ, скільки привносить в нього створені ним доповнення, свої самостійні форми, котрі приєднуються до вже існуючих, являючи свої самостійні закони і своє самотутнє життя. Тим не менше, будь-яку художню форму цілком можна розглядати якщо не як заміну наукового пізнання, то в

якості способу, за допомогою якого наука, або, у всякому випадку, культура тієї або іншої епохи сприймають реальність». (Еко, 2004, с. 49) Концепція «відкритого» твору, розроблена У. Еко, по суті, розглядає одну із форм трансцендентальності, представлену в гуманітарному пізнанні, знанні і мисленні. Досліджуючи цю проблему, він приходиться до висновку, що саме поняття «відкритий твір», «виконуючи опосередковуючу роль між абстрактною категорією наукової методології і живою матерією нашого сприйняття, постає майже як певна трансцендентальна схема, яка дозволяє осягнути нові аспекти світу». (Еко, 2004, с. 182) Це викликано тим, що традиційне уявлення про порядок, який ототожнюється з об'єктивною будовою світу, в сучасній культурі зруйнувалося, методики були переглянуті, розроблені і введені нові мисленнєві парадигми і рефлексії, а також запропоновано гіпотези невизначеності, статистичної ймовірності, темпоральних моделей.

Друга особливість гуманітарного знання, в наслідок чого народжуються специфічні сфери трансцендентального – суб'єкт всередині об'єкта дослідження. Так, важливою особливістю суспільства як об'єкта соціально-гуманітарного пізнання є входження в його зміст і структуру суб'єкта, наділеного свідомістю і активно діючого, як визначального компонента дослідження соціальної реальності і «світу людини». З цього витікає, що дослідник має справу з особливого роду людською реальністю – сферою об'єктивації змісту свідомості, областю смислів і значень, які вимагають спеціальних методологічних прийомів, відсутніх в арсеналі природничих наук. (Микешина, 2009, с. 58)

Якщо розглядати гуманітарне знання в руслі міркувань К.-О. Апеля, то, скоріш за все, потрібно мати на увазі, що суб'єкт не просто абстракція щодо індивіда, його конкретних характеристик, а, найперше, категорія, яка передбачає включеність в середовище, умови, ситуації, обставини, систему тощо. Особливо значимим постає в цій сфері колективний суб'єкт пізнання та інтерсуб'єктивний характер цієї пізнавальної діяльності. Суб'єкт гуманітарного

знання в тому випадку, коли задається достатньо високий рівень наукової абстракції і теоретичності, – це безумовно трансцендентальний суб'єкт, тобто «свідомість і мислення взагалі». Дана обставина повністю виключає індивідуальні особливості, і характеризується, зокрема К. Ясперсом, як значиме, але недійсне, повністю тотожне іншим суб'єктам, представленим в природничо-науковому знанні, логіці, правознавстві тощо. (Ясперс, 1991, с. 74-78) Разом з тим, існує також і аспект трансцендування суб'єкта, його вихід за межі власного досвіду, «екзистування» (М. Гайдеггер, 2003).

Третя особливість гуманітарного знання включає цінності в їх трансцендентальному вимірі. Невід'ємною властивістю гуманітарного знання є те, що дослідження об'єкта в цьому випадку відбувається завжди з певних, як правило, явних, ціннісних позицій, установок та інтересів, тобто здійснюється «мислення в категоріях цінності» (Ю. Тишнер). Соціально-гуманітарне пізнання – це діяльність соціально сформованого і зацікавленого суб'єкта, воно органічно пов'язано з його позицією в суспільстві, світоглядом і домінуючими вченнями, з ідеологією, а також універсаліями і кодами культури в цілому. Тут передбачається інша, ніж в природничих науках, об'єктивна ситуація: об'єкт не тільки пізнається, але одночасно оцінюється. Така ситуація породжена ідеалами класичної науки, фундаменталістськими уявленнями, які вимагають або елімінації суб'єкта від результатів пізнання або «очищення» його свідомості від будь-яких «привнесених» елементів, народжених культурою, історією, системою цінностей. В даному ж контексті оцінювалися самі цінності, їх відношення до наукового знання. (Мікешина, 2006, с. 62) Дослідження показують, що гуманітарне знання володіє високим потенціалом трансцендентальних форм, які утворюють достатньо епістемологічну основу для одержання цією групою наук знання необхідного, об'єктивно істинного – в цілому відповідного критеріям науковості. Одночасно виявляється, що істотна зміна парадигми сучасної науки, в тому числі переосмислення самого розуміння цінностей і соціокультурної обумовленості наукового знання, в

певній мірі призводить до втрати смислу класичної постановки питання про залежність або незалежність науки від цінностей. (Мікешина, 2006, с. 62)

Таким чином, в контексті гуманітарного дискурсу виявляється, що, по-перше, гуманітарне мислення постає в опозиції у відношенні до природничо-наукового мислення: не природа як об'єкт вивчення, не закони природи, не математичне моделювання, не експеримент як необхідна умова природничо-наукової теорії і знань, не технічна практика, в якій використовуються закони природознавства. По-друге, в гуманітарному мисленні чи не найголовнішу роль відіграють методологічні установки і схеми. Зрештою, гуманітарне мислення – це варіант методологічного мислення, але не відокремленого, а дисциплінарного.

Нормативними конструкціями гуманітарного мислення є зразки гуманітарного пізнання і схеми, що їх пояснюють. І перше, і друге передбачає правильне розуміння та інтерпретацію. Правильне не означає в даному випадку однозначне витлумачення. Навпаки, різні гуманітарні напрямки, школи і навіть окремі вчені-гуманітарії прочитують та інтерпретують ті чи інші роботи, тексти, положення по-різному, у відповідності з власними задачами та сформованою практикою мислення. Вказані зразки мислення і методологічні схеми виконують своє нормативне призначення. На відміну від алгоритмів або імперативів такі зразки і схеми можна кваліфікувати як «м'яку» (по різному інтерпретовану) «технологію» мислення. (Розін, 2015, с. 209)

Таким чином, гуманітарне мислення формується в контексті гуманітарного знання, котре, в свою чергу, формується в процесі тривалого розвитку опозиції «наук про природу» і «наук по дух». В умовах науково-технічного прогресу, економізації і технологізації «науки про дух» (філософія, релігія, етика, культурологія тощо) почали втрачати своє значення. А разом з цим почали втрачати смисл і призначення життя людини. В такій ситуації на зміну класичним філософським розмислам приходять, зокрема, «філософія життя» і герменевтичні дискурси. В результаті нових гуманітарних та

аксіологічних рефлексій вибудовується нова система гуманітарного пізнання і мислення.

3.3. Метафізика «душі» як умова софійного мислення

Проблеми «духу» і «духовності» не можуть бути вирішені без аналізу особливого феномену культури пізнання і мислення – душі. Актуальність проблеми «душі» в тому, що на ній зійшлися інтереси класичної і некласичної філософії, релігії, психології, етики, мистецтва. Релігія тут начебто має право першості, але і філософія в процесі свого поступу не залишала потаємні глибини душевного (ірраціонального, метафізичного, софійного) поза своєю увагою. Так само і наука включила «душу» в поле свого аналізу, але зайняла протилежну позицію. Починаючи з XVII століття, природознавство боролось з уявленням про самодостатню безтілесну душу, яка прагнула досягти строго наукового розуміння людини. В результаті в науці (психології) місце «псюхе», а точніше «аніма» (античні поняття «душі»), зайняв «внутрішній досвід», який поступився потім місцем «психічній діяльності» і «психічній поведінці». «Психологія, – вказує доктор психологічних наук Б. Братусь, – єдина, мабуть, наука, саме народження, увесь арсенал і досягнення якої пов'язані з доказами, що те, заради вивчення чого вона задумувалася – псюхе, душа людська, – не існує зовсім. Душа була принесена в жертву певним образом визначеному науковому світогляду, оскільки не поміщалась в його прокрустове ложе. Метод став самостійним, дискутуючим – яким повинен бути предмет дослідження, і, оскільки душа не піддавалася, не вловлювалася цим способом, то вона просто була винесена за дужки. В результаті вийшла скоріше психологія не живої людини, а досліджуваної в лабораторії». (Братусь, 1995, с. 4) З цією думкою можна і потрібно погодитись. Коли внутрішній світ людини, її особистість, і навіть власне «Я» уявляють як систему діяльностей або поведінки, як правило відкритим залишається питання: чому при всіх зовнішніх змінах подібна діяльність зберігає свою внутрішню єдність? Як відомо, єдність

життєдіяльності нашого організму забезпечується генотипом. Але ж людина є чимось більшим, ніж організм. І особливого роду цілісність, яка переважає єдність нашого тіла, саме і фіксує філософське, в тому числі релігійне поняття «душі».

Нагадаємо, що «дух», як такий, протистоїть матеріальній природі, за своїм призначенням є чимось протилежним щодо неї, але водночас і пов'язаний з нею. Як духовна істота людина укорінена в природу, сама живе природним життям. Для себе, як і для інших, вона постає насамперед як живе, одуховлене тіло. З точки зору, Г. Гегеля, душа – це природний дух, який перебуває в безпосередній єдності з тілом. «Перше, з чим має справу антропологія, – писав мислитель, – якісно визначена, до своїх природних визначень прив'язана душа... З цієї безпосередньої єдиносутності (Einsseins) зі своєю природністю душа переходить до протилежності і навіть до боротьби з нею... За цією боротьбою слідує перемога душі над своєю тілесністю, зниження і спрощення цієї тілесності до певного знака, до зображення душі. Так ідеальність душі виступає назовні в її тілесності, оскільки ця реальність духу ідеально покладається певним способом, який сам, однак, залишається поки тілесним». (Гегель, 1977, с. 41)

Отже, йдеться не тільки про «душу» та органічне тіло людини. Для тих світоглядних систем, які природний світ в цілому розглядали за аналогією з живим органічним тілом, характерним було поняття «світової душі». Гегель писав: «Ми, як дійсна індивідуальність, містимо в собі ще певний світ конкретного змісту з нескінченною периферією, містимо в собі нескінченну множину відношень і зв'язків, які завжди перебувають в нас, хоча б вони і не входили в сферу наших відчуттів і уявлень, і які, – тим не менше, належать до конкретного змісту людської душі; так що остання внаслідок нескінченного багатства її змісту може бути означена як душа світу, як індивідуально визначена світова душа». (Гегель, 1977, 129)

Якщо повернутися до витоків формування поняття «душі», то потрібно згадати досвід доантичної класики. В епоху її злету, в період «золотого віку» Афіні філософія самовизначається при вирішенні проблеми людини. І саме там, де людина постає в якості суперечливої єдності «духовного» і «фізичного», «душі» і «тіла». Тим самим філософія стає можливою при усвідомленні феномену «ідеального». І ця межа проходить між вченням Сократа і «досократиків». Мова в даному випадку йде не про слова, а про поняття. А до поняття душі можна наблизитися там, де мова йде про її ідеальність.

«Досократики» визнають душу керівною інстанцією щодо тіла, а це, до речі, не суперечить міфу. Але характер душі для них перебуває в прямій залежності від її складу. І в цьому новий пункт розуміння природи душі, який свідчить про своєрідність точки зору досократиків. Зокрема, Геракліт розрізняв душі людей щодо їх здатності осмислювати і сприймати істину у формі Логосу. Для Геркаліта Логос є космічним порядком і одночасно Словом, через яке промовляє сама істина про облаштування і порядок світу. Не людина відкриває тут істину зусиллям свого розуму і мислення, а, навпаки, істина відкривається їй, точніше, оволодіває людиною, якщо вона має відповідну душу. До істини долучаються далеко не всі, оскільки володіють «варварськими душами», в силу чого нездатні сприймати Логос.

Причина «варварства» в душах людей Геракліт вбачав саме в змісті цих душ, тобто в їх речовинному (матеріальному) складі. Справа в тому, що душі людей, згідно Геракліту, народжуються з вологи. «Душам смерть – воді народження, – говорить він, – воді смерть – землі народження, із землі вода народжується, з води – душа». (Лебедев, 1989, с. 229) Однак при цьому душі схильні висихати. І в результаті «суха» душа виявляється найкращою. Різниця між «вологою» і «сухою» душею і визначає відмінність між розумною і глибою, мислячою і тупою людиною.

На відміну від досократиків, Сократ розглядає дії душі через призму того, що називається «найкращим». Своєрідність точки зору Сократа полягає в тому,

що поведінка людини виходить за рамки життєдіяльності організму. І знання про «найкраще» є розумінням причин вищого порядку, що виводить людей за межі природного світу. Якщо Демокріт розглядає людину через призму речі, то Сократ дивиться на речі з точки зору людини. Не кості і сухожилля визначають сутність людських вчинків, а уявлення про «справедливе» і «найкраще». В людині є те «щось», яке керується цими уявленнями. Цим «щось» постає душа, для якої мають значення не стільки тілесні бажання, скільки розум і мислення. (Марєєва, 2003, с. 18)

На протипагу софістам Сократ бачив своє завдання зовсім не в тому, щоб видати одиничний інтерес за загальний, а випадкове бажання за добро. Сократ шукає в індивіді таку спонукаючу силу, яку вже не потрібно видавати за загальну і необхідну основу вчинків, оскільки вона насправді є такою основою, яка приховується за спиною одиничного інтересу. Добро, добродійність Сократа – це представник загального в душі окремої людини. Добро є об'єктивна основа душі, котре гармонізує відношення індивідам з цілим, – чи то космос, поліс або його внутрішній світ. Загалом, Сократ окреслює контури ідеалу як зосередження душі. На її основі розум у Сократа – це здатність не повторювати готовий зразок, а шукати кожен раз особливе рішення. Що, в свою чергу, стає умовою розвитку мислення як діяльності. «Вміння мислити – це вміння застосовувати загальний принцип щодо окремої (одиничної) ситуації. І такий спосіб мислєдіяльності є не лише свідченням розуму, але й умова свободи». (Марєєва, 2003, с. 61-62)

Аналіз проблеми «душі» у Платона пов'язаний з проблемою «ідеального», поставленої Сократом, і одержує космічний масштаб. Цей поворот в платонізмі визначив образ європейської культури і здійснив вплив на християнство. Вчення Платона, що «світ ідей», з одного боку містить досконалі зразки речей, а з іншого – ідеали людської поведінки, добродійності (добра). Потрібно уточнити, що можливість розмістити родову сутність речі в ідеальному світі вже міститься в існуванні особливих речей, створених

людиною для людини, про які часто згадує Платон. Народження і побудова Всесвіту здійснилася за зразком, який заданий деміургом як першотворцем. Саме деміург, згідно Платону, створив живе тіло і душу світу, а також окремо небо, зірки, час, землю і чотири роди живих істот. Три – смертні, а четвертий рід – безсмертний, до якого відносяться боги. Люди намагаються бути схожими в своїй діяльності на діяльність богів.

На фоні етичної проблематики, властивої раннім діалогам Платона, окреслюються контури вчення про «світ ідей» як «батьківщину» душі. У «Федоні» мова йде про безсмертя душ. Про це вперше зайшла мова в «Апології Сократа», де відтворюються слова Сократа, звернені до афінян після винесення вироку. В цій промові Сократ стверджував, що смерть є благо, оскільки існує перехід або переселення душі в «інше місце». В промові нічого не говорилося про метемпсихоз, тобто переселення душ, але Сократ посилається на розповіді інших про Аїд, в якому він повинен постати перед істинним судом – богів і напівбогів. «А чого б не дав кожен з вас за те, щоб бути з Орфеєм, Гесіодом, Гомером», (Платон, 1990, с. 95), – говорить Сократ в своєму останньому слові в суді.

В іншому контексті постає проблема безсмертя душі у «Федоні», де розмова про відхід з цього світу невіддільна від вчення Сократа про істинне знання і вміння мислити, яке міститься в його (знанні) основі. Те «інше місце», куди відходить душа, розлучившись з тілом, виявляється батьківщиною загального, знання про яке саме і відрізняє у Сократа людську душу. У «Федоні» в розгорнутому вигляді викладена думка про «чисте знання», яке відкривається людині після смерті, так само як і до її народження. Знання, яке наперед задане душі, – це кожне «чисте знання», або «чисте знання про все», яке душа відкриває не «тут» і «тепер», в світі речей, а за його межами.

В результаті одна і та ж істина, яка знаходиться поза світом, починає визначати і наше знання, і самі речі. У «ідеї» в платонізмі особливий статус. Відбиваючись в мисленні людини, вона стає поняттям, а визначаючи

відношення речей, виступає в ролі їх сутності. Таким чином Платон радикально і на тривалий час вирішує питання про критерії істинності наших знань. Цим критерієм відповідності між поняттям і річчю стає детермінуюче їх обох істинне буття – ідея. Вона є тим загальним, поза яким людина нездатна осягати і розуміти одиничне. «Саме довільно висунутий хронологічний примат загального над одиничним, – зазначає А. Лосєв, (1993, с. 80-81) – Платон розуміє як пізнання нашою душею загальних сутностей ще до нашого народження, тобто в потойбічному світі». Те, що існує тільки в душі, Платон переносить назовні, в об'єктивний світ.

Дана ситуація ставить проблему в'яснення взаємовідношення «ідеї» і «речі». Справа в тому, що безтілесність ідей, згідно Платону, вплинула б на склад речей. В діалозі «Парменід» Сократ висловлює думку про те, що ідеї – це мисленнєві стратегії, які виникають в душі, і цим можна пояснити їх єдність і можливість охопити однією ідеєю множину речей. У відповідь Парменід доводить, що в такому випадку із-за причетності речей ідеям речі також будуть складатися з мисленнєвих конструкцій. Він пропонує Сократу вирішити, чи будуть такі речі «мислячими» або, незважаючи на свій склад, позбавленими мислення. Однак справа, вважає Сократ, полягає в наступному: «Ідеї перебувають в природі немовби у виді зразків, інші ж речі схожі з ними, і суть їх подібності, сама причетність речей ідеям полягає ні в чому іншому, як лише в уподібненні ним». (Платон, 1994, с. 353) Отже, ідея не може бути думкою, мисленням. Інакше мислення буде співмірне ідеям речі. Відповідно ідеї у вченні Платона виявляються репрезентованими розуму так само, як і речі. Ідея, при всіх своїх відмінностях з річчю, знаходиться в одній предметній площині з нею, і це площина просторових взаємовідносин.

Потрібно розрізняти «кращі» і «гірші» душі. Згідно «Федону», гірші душі сходять в Аїд, а кращі – в «істинну Землю», і часто там і залишаються, одержуючи воздаяння за заслугами. Долучення до ідей «занебесних» дозволяє душам, керуючись одержаним знанням, змінювати речі. Зрештою, у вченні

Платона душа за рахунок згадування, («анамнезис») підносить, возвеличує людей в їх тілесності над речами. Душа людини рухлива, і вона є своєрідний посередник між двома світами, грань між якими вона намагається подолати за допомогою руху. Потрібно враховувати різницю між розумною і нерозумною душею. Розумна частина душі поміщається в душі людини. Місцем для нерозумної душі є тіло, а між головою і тілом боги створили перепону у вигляді ший. Розумна частина душі є безсмертна, а нерозумна душа смертна завдяки своєму зв'язку з тілом. Позбувшись тіла і його безрозсудності, ми здатні опинитися там, де можна споглядати «речі самі по собі самою по собі душею». (Платон, 1994, с. 18)

Отже, безсмертною у Платона є лише розумна частина душі. В даному контексті потрібно уточнити поняття «розуму», який завдяки мисленню здатен не лише осягати істину, але й діяти в узгодженні з нею. Завдяки розуму душа виступає в ролі причини всього, повідомляючи тілу певний тип руху. Вказане говорить про те, що Платон був схильний представляти душу в якості певного закону руху тіла людини. Наявність душі знаходить вираз в знанні «найкращого». Звідси постає завдання в'яснити спосіб життя не лише речі, але й людини. Через що Платон, услід за Сократом, пов'язує душу з принципом поведінки, яка повинна керуватися законами блага і добродетності. Благо в платонізмі – це і природна гармонія, і людський ідеал. «Неможливо, щоб вся реальність існувала для нас і була благом, якщо всьому цьому не властива душа». (Платон, 1994, с. 449)

Повертаючись до питання про спосіб існування людини і речі, потрібно враховувати, що тут існує схожість і відмінність. Справа в тому, що у людини сутність представлена як в загальному – ідеї людини, так і в особливому – її душі. Ідея людини – це сутність, спільна для всіх людей, а душа людини – особлива сутність кожного. І завдяки їй людина, на відміну від речі, може мислити, за допомогою чого і впливати на своє майбутнє, визначати його. Загальна сутність людей незмінна, але особлива сутність у формі душі мінлива.

Більше того, у формі душі як представника загального в людини ця сутність здатна відчувати вплив життя. Душа у Платона – аналог мінливої сутності людини. Стосовно речі, то вона на свою сутність впливати не може.

У вченні Аристотеля про «душу», як і у всій його філософії – енциклопедії античного знання, представлені паростки різних методологічних підходів. Саме у вченні Аристотеля, задовго до християнства, сформувалося уявлення про безсмертну і безтілесну душу людини. Концепція Аристотеля відрізняється тим, що в ньому душа вперше репрезентована як ентелехія тіла. Під поняттям «ентелехія» розуміється певна життєва сила. Хоча це одне з багатьох, спрощених його тлумачень. Філософ вважає, що потрібно бачити в душі активне начало, яке зводиться до природних стихій і взагалі до чогось, що нагадує тіло. В душі присутня єдність, яка відрізняє її від стихії. Але при цьому душа, постійно повторяє Аристотель, не може бути чимось подібним до тіла. І, тим не менше, душа безпосередньо пов'язана з тілом, вона здійснює сутність живого тіла. Іншими словами, душа як здійснена сутність є сутністю живого тіла в дії. Структура і облаштування живого тіла несе в собі можливість життя, і душа перетворює її в дійсність. Звідси загальне визначення душі в Аристотеля (1975, с. 395): «Душа є перша ентелехія живого тіла, яке володіє органами».

Важливим моментом аристотелівського розуміння душі є її тлумачення в телеологічному дусі. Аристотель пише: «Очевидно також, що душа є причина і в значенні цілі. Адже так само як розум діє заради чогось, так і природа, і те, заради чого вона діє, є її ціль... Керуючись мисленням або відчуттями, і лікар і будівельник дають собі звіт в розумних основах та причинах, за якими один зайнятий здоров'ям, а інший – побудовою будинку, і чому потрібно вчиняти саме так. Але в творіннях природи заради цього і прекрасне проявляється ще в більшій мірі, ніж у творах мистецтва». (Аристотель, 1975, с. 402) Ідеальність душі у Аристотеля виростає з її цільової детермінації. Причому уявлення про душу як ентелехію накладає свій суттєвий відбиток на характер цільової детермінації.

Не меншої уваги заслуговує характеристика поняття «уявлення», і насамперед із-за особливого положення своєрідного «посередника» між відчуттям і розумом, створюючи образи-уявлення. Без цих образів неможливий ніякий розмисел. «Мислячій душі, душі, яка розмірковує, – пише Аристотель в трактаті «Про душу», – уявлення ніби заміняють відчуття. Стверджуючи або заперечуючи благо чи зло, вона або уникає його, або прагне до нього; тому душа ніколи не мислить без уявлень, а подібно тому, як повітря певним чином діє на зіницю, а сам зіницю – на інше... (так само уявлення впливають на мислячу душу)». І далі він робить висновок: «Таким чином, мисляче мислить форми в образах... Іноді за допомогою образів, які містяться в душі, або мислячи розумом, начебто бачачи очима, міркує і приймає рішення про майбутнє, виходячи з теперішнього». (Аристотель, 1975, с. 438-439)

Визнання, що душа, інтелект, мислення і існують окремо від тіла, виходить з розуміння душі як ентелехії, і, зрештою, й спрямоване на укорінення душі в самому живому організмі. Іншими словами, в аристотелівській трактовці життя і відчуття, властивих живому організму, домінує підхід до душі як способу життєдіяльності тіла. До цього ж відноситься наступне міркування Аристотеля: «Якщо мислення є певна діяльність уявлення або не може відбуватися без уявлення, то і мислення не може бути без тіла». (Аристотель, 1975, с. 373)

В цьому контексті Аристотель звертається до аналізу розуму, особливо в його діяльному вимірі. Діяльний розум відтворює ті форми, які недоступні досвіду. Такий розум може користуватися образами уявлення. Але це не змінює його сутності як розуму (інтелекту) «самого по собі». Адже своєрідність діяльного розуму (інтелекту) полягає в тому, що він творить знання загального, спираючись не на зовнішнє джерело, а на свої внутрішні сили і можливості. Мова, загалом, йде про особливості теоретичної діяльності, яка здійснюється розумною душею за рахунок своїх власних можливостей, відкриваючи шлях до активної мисленнєвої діяльності.

В епоху Відродження проблема розумної (мислячої) душі знаходить послідовний аналіз в філософії П. Помпонаці. В творах мислителя, серед яких важливе місце займає «Трактат про безсмертя душі», показано, як вчення Аристотеля можна використовувати і для обґрунтування, і для критики християнства. В центрі уваги трактату – природа розумної душі, а її взаємовідношення з тілами слугує задачі обґрунтування або заперечення безсмертя душі людини. Головна ідея П. Помпонаці – індивідуальна і надіндивідуальна душа в Аристотеля, смертна або безсмертна. Важливим є те, що мислитель не заперечує існування надіндивідуальної розумної душі і відповідної різновидності діяльного інтелекту і активного мислення.

Відомо, що один з засновників італійського Відродження Ф. Петрарка вважав найбільш важливою справою розмірковувати про власне «Я». І це індивідуальне «Я» в якості неповторного внутрішнього світу було одним з найголовніших відкриттів епохи Відродження. Відтепер, зазначає Л. Баткін, життя і смерть людини вражають не повторюваністю, а унікальністю. «Кожне людське існування, – пише він про нове світовідчуття епохи Відродження, – не лише одиничне і подібне іншим існуванням, а – єдине, унікальне. Кожного разу це цілий неповторний всесвіт, повністю співмірний тому спільному для всіх всесвіту». (Баткін, 1989, с. 24)

Нагадаємо, що Аристотель, як і вся античність, не знає поняття «людської індивідуальності». Тому в нього не лише спільний для всіх людей інтелект і засноване на ньому мислення, але й душа окремого індивіда позбавлена індивідуальних рис, якими її в багатьох аспектах наділяє християнство. Саме тому, що християнське Середньовіччя, а більшою мірою Відродження, визнає окрему душу в якості не одиничної, а особливої, починає формуватися підхід до людини як до особистості. Особистість постає в якості особливої єдності власних (моїх) дій і станів. Людина в цій ситуації осмислює свої дії, усвідомлюючи єдність власних дій в якості певного «Я». Тим самим

відбувається розвиток не лише філософського мислення, але і всієї духовної культури.

Стосовно «індивідуації», то вона дозволяє характеризувати душу людини як індивідуальну душу, належну конкретній особистості. А це означає, що душа людини, яка не може бути особистістю (персоною) до свого злиття з тілом, після того, як вона перебувала з тілом, вже не може втратити якості особистості. Підтвердження такого трактування душі філософ і теолог Е. Жільсон знаходить в роботах Томи Аквінського. Якщо в Аристотеля душа в якості ентелехії «проростає» з тіла, то Тома Аквінський розуміє душу як духовну форму, яка, маючи потребу в тілі і будучи актом тіла, здатна, тим не менше, до автономного існування. Уточнюючи Аристотеля, Аквінат навіть в розумній душі вбачає ентелехію тіла, і одночасно перетворює аристотелівську ентелехію із внутрішньої у зовнішню форму тіла (як у неоплатоніків). (Марєєва, 2003, с. 173)

Новизна тлумачення розумної душі у П. Помпонаці в тому, що вона похідна від тіла, від способу його існування. Такий органічний взаємозв'язок духу з матерією буде потім обґрунтуватися Д. Бруно, який доводив, що дух похідний від матерії не як відокремлений від неї продукт, а як невідокремлена від неї субстанціальна форма. Тіло людини, вважав Д. Бруно, організовано саме в якості мислячого тіла. (Марєєва, 2003, с. 184) Таким чином, у вченнях Томи Аквінського, П. Помпонаці і Д. Бруно надані різні тлумачення аристотелівського вчення про душу. При цьому П. Помпонаці і Д. Бруно поєднують прагнення вивести дух і душу зі структури природи і тіла людини, що одержить свій розвиток у деяких філософів ХІХ століття. Цей розвиток починається в епоху Нового часу, в якій природа душі, як і інші філософські проблеми, осмислюються з позиції досвіду як головної пояснюючої інстанції. При цьому Д. Локк це намагається певним чином поєднати позицію досвіду з ідеєю безтілесної душі. На противагу йому Д. Юм від імені досвіду відкрито виступає проти розуміння душі як безтілесної субстанції. Але тільки

трансценденталізм впритул підводить філософію до культурно-історичного і соціального розуміння душі.

У філософії Д. Локка уявлення про душу розглядається в зв'язку зі складними ідеями, які стосуються субстанцій. З душею, згідно з Д. Локком, виходить та ж сама історія, що і з будь-якою іншою субстанцією. Ідею «нематеріального духу» в якості субстанції ми одержуємо, поєднуючи прості ідеї мислення, бажання і можливості викликати мисленням і думкою певні зміни в нашому тілі. Зрозуміло, що таким же закономірним чином можна здійснити редукцію цієї складної ідеї до її простих складових. «Кожен сам по собі знає, – писав філософ, – що його душа може мислити, хотіти і впливати на його тіло в тому місці, де вона знаходиться...». (Локк, 1985, с. 357) Порівнюючи ідею душі з тілом, Д. Локк фіксує увагу на джерело їх руху. Тіло, як він зазначав, є просторова субстанція, рух якої повідомляється зовнішнім поштовхом. На противагу тілу, душа здатна сама по собі збуджувати рух думкою і мисленням. А тому душу потрібно вважати мислячою субстанцією.

В своїх міркуваннях Д. Локк допускає, що духовна субстанція може бути нематеріальною. Але, визнаючи безсмертя душі після смерті тіла, філософ залишає відкритим питання про її нематеріальність в цьому світі. Уточнюючи слово «дух», він пише: «Всі згодні з тим, що душа є те, що в нас мислить. І той, хто звернеться до Цицерона, а також Вергілія, побачить, що ці дві великих людини, які краще за всіх римлян розуміли філософію, вважали або, зрештою, й не заперечували, що душа – це витончена матерія, яку можна назвати *aura* або *ignis*, або *aether*, і цю душу обидва називали *spiritus*, в поняття якого вони, як це зрозуміло, вкладали лише мислення, думку і активний рух, не виключаючи, однак, повністю матерію». (Локк, 1985, с. 305) Але при цьому він вважає такою мислячою матерією не людське тіло (як це було у П. Помпонацці), а особливе «тіло» самої душі.

На відміну від Д. Локка і його трактування «душі» і «духу», Д. Юма в питанні про природу духовного в цілому виступає проти субстанціалізму у всіх

його формах. Важливо, що всі міркування Д. Юма здійснюються в контексті «моральної філософії, яка складала основу так званої Шотландської школи. «Моральне міркування не може бути поміщене направо або наліво від артефакта, – зазначає Д. Юм, (1965, с. 325-326) – а запах або звук не може володіти круглою або квадратною фігурою». Мова, таким чином, йде про спосіб існування або про локальне поєднання душі з матерією. І його висновок полягає в тому, що те, котре належить «душі», реально існує, однак при цьому ніде не існує.

В концепції Д. Юма (1965, с. 57) важливе місце займає розум, який репрезентує самокритику чуттєвого досвіду. Але розум, на відміну від раціоналізму, згідно емпіричній традиції осмислення виростає з почуттів. Причому, вихідною реальністю є враження, яке є не образом, оскільки разом є ідея. «Ідеями» він називає «слабкі образи цих вражень в мисленні і міркуванні». Враження та ідеї – це своєрідні «атоми» теорії пізнання Д. Юма. І своє завдання він вбачає в аналізі їх взаємовідносин. До цього долучається розум (інтелект).

В області метафізики, згідно Д. Юму, ми маємо справу з багатьма примарними і недосконалими ідеями. Головна фікція – це субстанція. З одного боку, в якості субстанції вважають Бога, з іншого боку в якості субстанції постають окремі речі. І відбувається це за рахунок «гри уявлення», здатного подати множину («пучок») вражень в якості єдиного «щось» з незмінними якостями. «Безсмертна» душа людини, яку також звично мислять в якості субстанції, також викликає сумнів. Суть ілюзії душі в непомітності переходів між враженнями. І на цій основі уявлення формує видимість, начебто ми маємо справу з чимось єдиним. В своїх міркуваннях Д. Юм висуває аргументи проти ідеї душі як нематеріальної субстанції. (Марєєва, 2003, с. 250-251)

Нагадаємо, що Д. Юм вважає вирішення моральних проблем своїм головним завданням. Містком між теорією пізнання і етикою Д. Юма є його вчення про афекти, яке можна сьогодні трактувати як асоціальну теорію емоцій. Людиною, вважає філософ, керують афекти, і на них побудовано пояснення як

етичних, так і політичних явищ. Проте афект в його тлумаченні визначається не внутрішнім, а зовнішнім, не суб'єктом, а зовнішнім впливом. Різні афекти не можуть бути обумовлені одним і тим же «Я» в якості причини. Отже, «внутрішня єдність «Я» постає в якості фікції, тому наше «Я» не може бути джерелом афектів». (Марєєва, 2003, с. 252)

В своїй критиці «душі» як особливої духовної субстанції Д. Юм цілком послідовний, розповсюджуючи її на локківську ідею тотожності особистості. Він виступає з критикою ідеї рефлексивної діяльності нашого «Я», завдяки якому увесь досвід усвідомлюється як досвід конкурентної особистості. Істинна причина такої видимості – наша пам'ять. Не активна рефлексія, а пасивна пам'ять, на думку Д. Юма, створює видимість тотожності особистості, в якій за рахунок пригадування відтворюється послідовність своїх сприйнять.

Заперечуючи абсолютну істину схоластичної філософії і християнської теології, Д. Юм, зрештою, заперечує істину взагалі, в тому числі й істину, яку відстоювала новоєвропейська наука. «Душа» людини редукується до елементарних складових, у відношенні яких безглуздо говорити про субстанціальну єдність. Адже скептицизм не визнає ідею субстанції, ідеї причинності й необхідності, ідеї добра і зла. Разом з тим, саме це й вивело на перші позиції І. Канта, з якого починається новий етап в розвитку філософії, в тому числі й нове обґрунтування феномену душі. Але саме Д. Юм своїм скептицизмом розбудив І. Канта від «догматичного сну».

Вказане «пробудження» проявилось, зокрема, у формуванні критичного відношення до метафізики, яка була суто споглядальною наукою і визнавала лише силу логічного доказу. Дана ситуація не влаштовувала І. Канта, який свої основні погляди формує у «Критиці чистого розуму». Проблему «душі» філософ розглядає у зв'язку з психологічною ідеєю і так званим парологізмами «чистого розуму». В цьому контексті виділяється раціональна та емпірична психологія. Остання досліджує душу, виходячи з внутрішнього досвіду, тоді як раціональна психологія одержує знання про душу з понять та основоположень.

Але емпірична психологія лише описує психічні процеси, тому вона несумісна зі статусом науки про душу. А смисл раціональної психології лише в тому, щоб продемонструвати марність спроб одержати знання про душу з основоположень чистого розуму. «Отже, «я мислю» постає єдиною основою раціональної психології, на якій вона (душа – Н.І.) повинна розвивати всю свою мудрість», – писав І. Кант. (2006, с. 370)

Саме з цього «я мислю» раціональна психологія виводить все своє знання про душу. Спочатку виникає поняття «субстанції», зазначає І. Кант, з чого постає її незруйнованість. Від тотожності інтелектуальної субстанції він переходить до поняття «особистості». З всього цього витікає поняття «духовності». Відношення до предметів в просторі тлумачиться як спілкування з тілами. А в результаті ми маємо «мислячу субстанцію як принцип життя в матерії, тобто як душу (аніма) і як основу одушевлення; одушевленість, яка обмежується духовністю, дає [поняття] безсмертя». (Кант, 2006, с. 370)

В «Критиці практичного розуму» І. Кантом надано розуміння безсмертя душі, яке запропоновано приймати в якості постулату чистого практичного розуму. Характеристика цього постулату починається з визначення святості як повної відповідності волі і морального закону. В чуттєво-предметному світі така відповідність недосяжна, оскільки вона передбачає прогрес, який іде в бескінецьність. Отже, ідеал святості передбачає бескінечне існування і бескінечну особистість розумної істоти, і, тим самим, безсмертя її душі. «Вище благо практично можливе, – пише І. Кант, (2000, с. 375) – тільки при допущенні безсмертя душі, отже, це безсмертя як нерозривно пов'язане з моральним законом є постулат чистого практичного розуму». В такому постулаті мислитель вбачає велику користь не лише для розуму, але і для самої релігії. Без такого постулату або моральний закон позбавляється святості, оскільки його псують, пристосовуючи до наших потреб, або, навпаки, активізуються надії на одержання святості волі, а в результаті віддаються теософським мріям, що так само погано, як і надмірний практицизм.

З точки зору теоретичного розуму, доводить І. Кант, душі як мислячої субстанції не існує, а є апіорна єдність самосвідомості. Об'єктивність такої самосвідомості безумовна, хоча і непізнана. З іншого боку, якщо перейти в практичну область, можна переконатися в істинності традиційних поглядів. Не логіка, а мораль схиляють нас до існування Бога і безсмертя душі. В своєму трактаті «Релігія в межах тільки розуму» І. Кант, заперечивши п'ять відомих теоретичних доказів буття Бога, розгортає свій «шостий», моральний доказ. Саме про це нагадує в романі М. Булгаковим «Майстер і Маргарита» Воланд Берліозу: «Ви повністю повторили думку неспокійного старого Іммануїла Канта з цього приводу, – говорить Воланд. – Але от курйоз: він начисто зруйнував всі п'ять доказів, а потім, якби в насмішку над самим собою, спорудив власний шостий доказ!». (Булгаков, 1991, с. 385) В даному випадку варто згадати роман Ф. М. Достоєвського «Брати Карамазови», в якому висловлюється думка: якщо Бога немає, то все дозволено. У вченні І. Канта саме Бог – той моральний ідеал, без прагнення до якого людина виявляється звіром. Отже, питання віри і питання моралі постають одним і тим же питанням. І постулати «Бог існує» і «Моя душа безсмертна» – це морально-етичні постулати.

Зазначимо, що душа як субстанція – це ілюзія, яку І. Кант впевнено розкриває. Але самодостатність морального абсолюту постає тією перепоною і об'єктивною видимістю, котра змушує його повернути повноваження безсмертній душі. Разом з тим, кантівська критика метафізики накреслює шлях до субстанціальності нового типу, про яку пізніше будуть говорити неокантіанці.

Вагомо, що безпосереднім предметом діяльності «Я» в якості центру духовного життя людини є різноманітні формоутворення самої свідомості (ідеї, смисли, категорії). Відношення свідомості до самої себе (свідомість-свідомість) є наступним кроком в еволюції духу, або в процесі його зосередження в самому собі. Цей перехід означає ще більше ускладнення в системі внутрішніх

опосередкувань психічного життя і супроводжується наростанням його інтенсивності, а також відносної незалежності від зовнішніх форм існування (тіла). В цілому дану послідовність: життя→душа→свідомість→самосвідомість можна уявити як певні етапи еволюції духу, його послідовного зосередження в самому собі, входження у внутрішнє самого буття (життя). Ця еволюція, з одного боку, передбачає поступове абстрагування, відволікання від зовнішнього тілесного, але, з іншого боку, вона супроводжується ускладненням, урізноманітненням цього зовнішнього, збагаченням форм тілесного буття та його зв'язків з буттям внутрішнім, духовним. «...Дух може абстрагуватися від всього зовнішнього, як і від своєї власної зовнішності від свого наявного буття... Протилежність душі і тіла повинна, звичайно, бути встановлена. З цієї точки зору питання про можливість взаємозв'язку і спілкування душі і тіла постає цілком природним», – писав Г. Гегель. (1977, с. 48-49)

Разом з тим зазначимо, що в класичній традиції розгляду душі вона постає в контексті загального. Увесь пафос західної філософії, як ми спостерігали, починаючи вже з Платона, ставить завдання вивільнення духовного начала з тілесного, пафос, який є насправді лише вираженням потреби духу до власного розвитку і, отже, вивищення над суто природним органічним життям, над його формами. В некласичній філософії акценти переносяться на одиничне, на конкретну людину. Але проблема «душі», при всіх змінах орієнтацій і напрямків філософських течій, душа залишалася в якості предмета дослідження з певним, нередукованим змістом. І, що є найбільш головним, відбувається перехід на нову систему мислення, оскільки класична і некласична філософії – це не два етапи на шляху, який йде по висхідній, а два різних шляхи у філософії.

Зауважимо, що першим в європейській філософії, хто ставить завдання вийти з під тиску «загального», був датський філософ С. К'еркегор. Своєю позицією він не лише звернув до себе увагу, а й викликав роздратування тим,

що не хотів «бути, як всі». Але його протистояння «загальному» було не легковажною бравадою, а усвідомленим способом боротьби. Для нього сучасна йому людина дуже серйозна. Стосовно його душі, то це – «болото», в якому всі дружно сидять, – лицемірять, терплять, страждають тощо. Парадоксальність позиції С. К'єркегора полягає в тому, що вийти з контексту «загального» він пропонує через «страх» і «відчай» – стани, добре відомі йому самому.

Депресія, відчай були особистою трагедією С. К'єркегора. Але він надає фактам свого приватного життя глобальний масштаб, порівнюючи його зі способом філософування, яке він протиставив умоспоглядальним філософським системам, насамперед філософії Г. Гегеля. Якщо логіка може бути застосована лише до сталого, тобто минулого, то майбутнє як сфера індивідуального вибору, сфера свободи має потребу в особливому екзистенціальному досвіді. Головна проблема кожної людини, впевнений С. К'єркегор, – це її власне існування, її особисте майбутнє, її доля. В своєму прагненні здійснити вічне у тимчасовому, змушує кожного діяти і вибирати самостійно. (Марєєва, 2003, с. 271-274)

В новітній філософії, вважає С. К'єркегор, увага акцентується на духовному житті індивіда. Життя є постійний потік змін. Але увага С. К'єркегора зосереджена на власних переживаннях. До них входять внутрішні стани душі – любов, яка є джерелом ідеального в житті людини. Особливість «любові – пригадування» в тому, що вона існує у формі туги за коханою, і в цій якості вона стає джерелом поетичної творчості. Безумовно, це романтична позиція, а своєрідність романтизму полягає в тому, що інше «Я» для романтика є лише момент його власного духовного світу. Романтики говорили про «прагнення поезії розчинити чуже буття в своєму власному. А це означає, що інше «Я», включаючи кохану, для романтика не є самостійною реальністю. І він навіть не намагається трансцендувати, тобто не намагається здобути іншого не у своєму уявленні, а в реальності» – зазначає П. Гайденок. (1997, с. 128)

Важливим аспектом позиції С. К'єркегора є її розуміння як єдності силою вибору. Спекулятивній істині класичної філософії і буденному життю більшості він протиставляє щось «третє» – відокремлене існування того, хто зумів зробити істину способом, метою власного життя. Справа в тому, що спекулятивна філософія свою істину орієнтує на загальне благо, і тому вона не торкається нікого окремо. А в результаті інтерес окремої особи, її душі, стверджує С. К'єркегор, приноситься в жертву загальному. Тому потрібно орієнтуватися на екзистенціальну істину, на істину особистісну. Істина – це те, що наповнює смыслом мою душу, моє життя, сприяючи моєму вибору і свободі. Тим самим він представляє ту філософію, яка «повинна виходити з реального існування людини так, щоб вона могла залишатися «філософом» в своєму повсякденному існуванні. Тому, прагнучи створити подібну філософію, К'єркегор ніколи не називав себе філософом, заявляючи про те, що він – лише «приватний мислитель». (Гайденко, 1997, с. 128)

Як відомо, в повсякденному житті людина живе пристрастями, бажаннями. В міру їх посилення вони надають особистості цілісність і визначеність, що обумовлює пробудження духу. А там, де дух «прокинувся», починається активна мисленева діяльність, яка створює основи для єдності людського «Я». С. К'єркегор писав: «В житті кожної людини настає рано чи пізно момент, коли безпосередність, так би мовити, втрачає своє головне життєве значення, і дух прагне проявити себе у вищій формі свідомого буття. Безпосередність, як ланцюг, прив'язувала людину до всього земного, тепер же дух прагне уяснити себе самого і вилучити людську особистість з цієї залежності, щоб вона могла усвідомити себе в своєму вічному значенні» (К'єркегор, 1991, с. 229)

В даній парадигмі міркувань мова йде про різні способи детермінації людського «Я». В першому випадку цілісність особистісного «Я», отже, послідовність його поведінки, обумовлена незмінними бажаннями тіла. В другому випадку гарантом єдності людської душі вже є не тіло, а дух. Не

постійність прагнень тіла, а усвідомлені, осмислені дії духу стають тут об'єднуючою силою душі. І межа між цими станами душі пролягає через особистий вибір.

Міркування С. К'єркегора недаремно зосереджені навколо проблеми «єдності особистості», розпад якої, на його думку, одна з жахливих розв'язок в існуванні людини. Може бути, що людина досягне багато, але може в результаті позбутися самого головного, єдиного, що надає життю людини смисл: «Ти, може статися, і здобудеш увесь світ, але втрапиш себе самого, нашкодиш душі своїй». (К'єркегор, 1991, с. 206) Єдність людської душі для С. К'єркегора такий же абсолют в моральному і філософському смислі, як і для всієї класичної філософії і культури. Окрім одного – сила, яка забезпечує єдність та індивідуальну своєрідність «Я», не має відношення до загального, яке у філософії І. Канта представлено трансцендентальним суб'єктом, а у Г. Гегеля – суб'єктивним духом. У датського філософа основний зв'язок привноситься у внутрішнє життя особистості самим індивідом, як емпіричним суб'єктом, котрий стає дотичним до вічності в момент екзистенціального вибору. І саме тут джерело неklasичного розуміння людської душі. (Гайденко, 1997, с. 150-151)

Світ культури, подібно до природи, є для духу суто зовнішньою інстанцією. Інша справа – трансцендентний світ Бог, з яким індивідуальний дух, з точки зору С. К'єркегора, здатен вступити в прямий взаємозв'язок вже в момент екзистенціального вибору. На цьому релігійному етапі становлення особистості душа людини набуває самостійності відносно тіла. Дана самостійність знаходить вираз в зміні способу детермінації душі. Безпосередній взаємозв'язок душі і тіла руйнується в міру того, як в людині прокидається дух. Саме життя духу, – вважає С. К'єркегор, – стаючи зосередженням індивідуальної душі, здатне піднести, «підняти» її над тілом. І тільки діяльність духу формує новий тип взаємовідношень, коли душа із залежної, такої, яку

ведуть, стає ведучою, поводитирем. Зовнішня детермінація душі змінюється на її самоідентифікацію. (К'єркегор, 1991, с. 37-38)

Значне місце в характеристиці С. К'єркегором сутності етичної детермінації душі займає обов'язок. Його сутність в тому, щоб «бачити своє життєве завдання в самому собі» і свідомо брати на себе «вічну відповідальність» за його виконання. Цей вибір окреслює ту стадію в еволюції індивіда, яка безпосередньо пов'язана з вірою. Разом з тим усвідомлення обов'язку співмірне стану відчаю, який є «підготовчим душевним актом, котрий вимагає серйозної напруги і зосередження всіх сил душі». (К'єркегор, 1991, с. 270). Вибираючи абсолют, повторюючи, що «Я» і є абсолют, і найбільш конкретне – особистісна свобода, С. К'єркегор звертається до Бога. Тут відчай обертається блаженством, а свобода виявляє себе як підкорення волі Бога. Відповідно, вибираючи саму себе, людина опиняється в лоні Бога. В цьому і проявляє себе своєрідність релігійності некласичного характеру. Феномен релігії використовується для доказу, що моральне є актом віри. Тим самим здійснюється перехід із сфери етичного в область віри. Завдяки їй виникає можливість повторення, причому не природного або соціального, а людського «Я» і його станів у всій їх унікальності. Умовою такого повторення є релігійний рівень – віра. Адже Бог як вічне постає тут гарантом абсолютності мого тимчасового «Я». Спасіння, таким чином, обертається не безсмертям душі в потойбічному світі, а утвердженням особистісного «Я» тут і тепер. Парадокси, запропоновані С. К'єркегором, свідчать про нове розуміння душі і новий спосіб мислення. Тепер у розуму допоміжна роль, адже саме відчай обертається вірою, через яку відкриваються глибини душі, і разом з нею смисл людського існування. (Гайденко, 1997, с. 145-147)

Інше розуміння душі подається в постмодернізмі, зокрема в поглядах одного з найяскравіших його представників – Ж. Дельоза. Разом з Ф. Гваттарі він розробляє концепцію «різоми» (з гр. – «корінь»), що означає розгалужений корінь з множиною вузлів, в яких немає будь-яких ознак структури і

організації. З подачі Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі різомо у сучасному філософському мисленні стала символом сингулярності, на противагу регулярності. Це прояв стихії, на противагу порядку, на який робили ставку класична наука і філософія. Гегелівському логічному розвитку, вважає Ж. Дельоз, повинно бути протиставлено не інше розуміння розвитку або інша логіка, а реальна дія. На зміну логіці повинні прийти вібрації, кружіння, танці, стрибки, які впливають безпосередньо. Саме такого роду рухи і характеризують філософа і його творчість. Якщо представники неklasичної філософії (А. Шопенгауер, С. К'єркегор та ін.) заперечували класичну філософію, то в творчості Ж. Дельоза намічається вихід за межі філософії взагалі. Вже тут філософія перетворена в своєрідний філософський театр, в якому немає місця міркуванню і мисленню.

Характеризуючи попередні філософські вчення, Ж. Дельоз душу «розчиняє» в тілі. Для нього С. К'єркегор є мислитель, який живе «проблемою маски, відчуває внутрішню пустоту, властиву для маски, прагне заповнити її, наповнити нехай і зовсім різноманітним»... (Дельоз, 1998, с. 22) Пустоту маски С. К'єркегор, вважає Ж. Дельоз, намагається заповнити відмінністю кінечного і безкінечного, що безпосередньо западає в душу у вигляді душевних рухів, хвилювань, переживань тощо. Тим самим Ж. Дельоз, по суті, закликає до своєрідної екстеріоризації душі. Зокрема, душа редукується до тіла. Причому дельозівське «тіло» – це не природне тіло і природний організм, а те, що залишилося від людини за вирахуванням духовно-душевного, ідеального – «тіло без органів». Розум і моральні почуття, естетичний смак і релігійні прагнення – приклад таких людських «органів», в яких ідеальний (духовно-душевний) зміст нічим не змінити. І вилучивши з них ідеальне, ми одержимо ампутанта – «тіло без органів», яке «роздирається» безпосереднім прагненням життя і фізіологічних актів. Тим самим накреслюється шлях до натуралізму і цинізму.

На основі натуралізму заперечуються моральні мотиви, а разом з ними моральний закон – основний закон, який управляє людською поведінкою і який радикальним чином відрізняється від законів фізики і біології. Такого закону немає. «Що дійсно аморально, – пише Ж. Дельоз (1995, с. 181), – так це вживання етичних понять типу справедливе-несправедливе, заслуга-провина. Немає ні заслуги, ні провини, є лише «воля до надії». Тобто якщо людина – це тіло серед інших тіл, то її життєвий рух повинен підкорятися законам природи. Отже, шлях, пройдений неklasичною філософією, привів до такого тлумачення і розуміння людини, коли душа тілесна і ніякі ідеали не потрібні.

Як і вся філософія постмодернізму, Ж. Дельоз претендує на створення і реалізацію нової стратегії мислення. Але чи можна мислити, якщо заперечуєш моральні імперативи, якщо «душу» заміняєш «тілом», а «дух» – реальною справою? Однак перед справжньою філософією завжди стояли завдання історичної творчості, говорив М. Мамардашвілі. «Ми повинні спочатку свій безвідповідальний світ перетворити в світ відповідальності, де можна називати добро і зло, і де поняття «покарання» і «спокути», «гріха» і «покаяння», «честі» і «безчестя» мали б смисл, існували б. Потрібно створювати ситуації, в яких все це впізнавалося, описувалося б і було зрозумілим». (Мамардашвілі, 1992, с. 192) Очевидно, саме на цьому шляху, який не заперечує мораль, духовність, душу, серце і можна говорити про подальший розвиток і прогрес мислення.

В цьому контексті і виникають можливості дискурсу софійності, мислення, софійних символів буття. Нагадаємо, що вчення про «Софію» є важливим елементом східного християнства. Взагалі поняття «Софії» в світових релігійних системах має, як мінімум, два значення, розроблених в рамках іудаїзму і гностицизму. В гностицизмі Софія є один з еонів Бога, який забажав проникнути в таємниці Абсолюту, за що і був вигнаний з Божественного оточення. В ході цієї трагічної містерії і утворився світ, який з самого початку несе в собі негативне навантаження. І проблем пояснення,

«чому світ лежить у злі?», в гностицизмі немає. Але звідси і вся відповідальність зла в світі покладається на Бога; адже Софія первісно є божественний еон.

В іудаїзмі Софія несе в собі інше смислове навантаження, яке виходить з дуалізму двох світів – божественного і земного. Іудаїзм трактує Софію в контексті вчення пророків, як посередників перед Богом, яка доносить думки Бога до людей і перекладає його роздуми і міркування на доступну мову. Софія – це думки Бога про світ. З точки зору С. Булгакова, «Божественна Софія є основа світу, умова його творення, те, що вириває світ з небуття. Кожна істота має свою ідею-норму, вона шукає і творить себе по визначеному їй зразку». (Елоян, 2003, с. 144)

На основі концепції «софійності», яка набула нового значення та розповсюдження з виникненням християнства, формується власне і вчення про душу, яка містила і відтворювала в собі Божественну Премудрість. В християнстві Богом є особистість, аналогічна людській вдачі. Христос, як і кожна людина, має біографію (котру відтворюють Євангелія), та індивідуальні характеристичні риси. Але як пов'язати християнського Бога зі світом? Якби Бог був субстанцією, чи енергією, то можна було б сказати, що він є сутністю буття. Але як визначити цю сутність через особистість, нехай навіть божественну? Рішення прийшло через концепцію «софійності»: буття є текстом Бога, а речі (при всій своїй побутовості) – алегоричним втіленням Божого слова. Адже «на початку було Слово, і Слово було у Бога, і Слово було Бог». (Біблія, 2007) Отже, світ є книгою Божої Премудрості.

Було б помилковим розглядати «софійне» розуміння світу як виключно теоретичний феномен. Буття історично поставало перед нашими предками як семіотична (знакова) реальність. Наочним «виразом символів історії, держави та національних святинь вважалися світові міста. Константинополь, наприклад, розглядався як центр світу, а світ, – як рухомий образ вічності, символи якої втілювала Візантійська імперія. Єрусалим презентував для віруючих модуси

Божої присутності, Рим – імперську всевладність. Афіни – всезагальні зразки культури. Під таким кутом зору Київ виступає насамперед як перетин історичних часів та культур. У Києві центральним собором була Софія. І ця обставина висвітлює складний семантичний вузол усього символічного комплексу столиці». (Кримський, 2003, с. 64-65)

У цьому контексті образ Софії накладається на образ Богородиці, яка в теологічній свідомості була першим храмом Софії, оскільки вона несла в собі Христа, була запліднена Словом та зробила Слово плоттю. Тим більше, що з XV століття образ Софії, іконографічно накладається на образ Богородиці, яка постає в образі Софії Київської в образі Оранти. Треба враховувати і те, що термін «Софія», завдяки своїй полісемантичності, асоціює, окрім своїх головних значень, образи просвітленості, світла, духовного зору, прозріння. Це начало софійності осяює смисли київської і української культури. Знаково-символічний лад буття, що визначається концепцією софійності, має і більш «широкий підтекст в менталітеті української культури – вона є джерелом людської душі». (Кримський, 2003, с. 66-67) В цьому контексті софійність постає умовою осягнення повноти мислення, завдяки якому здійснюється творення світу і вся продуктивна діяльність.

Таким чином, аналіз показує, що природознавство виводить душу, а точніше свідомість людини з природи, з її загальної властивості відображення. З цієї точки зору кожна індивідуальна душа зникає разом з її носієм-тілом. Християнство пов'язує душу з Богом-творцем світу, який наділяє безсмертною душею тільки людину. Особливість наступного підходу до проблеми душі полягає в тому, що вона одночасно смертна і безсмертна. Саме тут душа постає не безтілесною субстанцією, а унікальною єдністю дій і вчинків, які мають всезагальний духовний зміст і смисл. В цьому випадку світ культури концептуальним виразом якого є стратегії філософського мислення, набуває той субстанціональний зміст, який здатний увіковічити скінченне.

Так, дитина, яка приходить в світ, що «світиться смислами», засвоює як мову дорослих, так і з часом способи користування смислами своєї свідомості. Визначення і назва предметів є началом формування мислення і вмінню орієнтуватися в світі предметів. Даний процес мисленнєвих, смисложиттєвих самовизначень здійснюється впродовж всього життя в соціумі і культурі. Але оскільки входження в соціокультурний, економічний, політичний світ, процес соціалізації для кожної свідомості має свою історію, протікає по-своєму, то накопичені і осмислені свідомістю і смислові ресурси будуть залежати від «біографічної ситуації», яка включає при цьому і конституює активність мислення.

Підкреслимо, що динаміка осмисленого існування реалізує себе в спеціальних «культурних практиках». (Пролеєв, 2003) До кола таких практик належить наука, мистецтво, економіка, релігія, політика, родина, право, філософія – загалом будь-який вид суспільної діяльності, наскільки він організований як процес самовизначення людини, через який вона досягає своєї сутності й утверджується у ній. Увесь досвід культури у класичному її розумінні – це інтелектуальний досвід переваги людини над собою, який вміщує в собі інтенцію нескінченної історії, бо ж необмеженому розвитку світу мусить відповідати можливість універсального розвитку людини. У культурі людина отримує здатність перевершити будь-яке наявне буття і, отже, утверджує себе як своєрідне «надбуття» – трансцендентну реальність універсального сущого, втілення свободи. Іншими словами, для самої себе людина первинно не має свого буття як людського, а повинна тільки досягати цієї якості власними зусиллями, тобто виконати справу «пошуку себе», що відповідає наданню власному буттю форм, адекватних її соціальній сутності. Утвердити себе людина не може інакше, як осмислено «привносячи себе у світ». (Пролеєв, 1994) Це зусилля людини до самої себе, до знаходження своєї сутності є універсальним визначенням духовності взагалі, одне з чільних місць в якій займає проблема осмисленої національно-свідомої самоідентифікації.

Як відомо, культура є «світом» людини, оскільки репрезентує сферу предметності людських сутнісних сил. Наголосимо, що «культура тісно взаємопов'язана з повнотою самоздійснення людини у всій її глибині і цілісності, з можливістю практичної реалізації ідеалів свободи, особистісного добробуту, з відповідністю характеру культури і людини в ній сфері іманентної трансцендентності, до якої має безпосереднє відношення індивідуальне і неповторне душевно-духовне «ядро» особистості, з набуттям життя цілісності внутрішнього буття з цілісністю зовнішнього світу, з можливістю здобуття людиною смислу історичного існування». (Кримський, 2000, с. 159)

Однак культура, постаючи фактично найбільш важливою умовою формування людини, її свідомості, мислення, мотивацій, не вичерпує всіх форм прояву творчих обдарувань людини, її здібностей. Адже, як показує історичний досвід, вони можуть бути по-різному орієнтовані, в тому числі і проти самої людини. Так, наприклад, інквізиція – це також результат творчої діяльності людини і, таким чином, є породженням культури. Отже, людські здібності можуть конституювати майстерність, діяльність та осмислення, а з іншого боку – і вбивати собі подібних або морально спотворювати їх. За своїм походженням, завданням і функціонуванням культура конституюється в досвіді європейської історії як альтернатива варварству. Відповідно цій двозначності культура як продукт історії і ціннісного освоєння передбачає два підходи до свого аналізу: перший – точка зору дескриптивного, і другий – нормативного мислення в процесі її розгляду. Так, дескриптивний підхід означає опис можливостей класифікації об'єктів в опозиції «натура-культура», їх відношення до продуктів природи або науки, акцент на тому, що до культурної сфери відноситься все, що вироблено людиною. З позиції нормативного підходу і мислення, тобто в контексті того, що фактично кваліфікується тими або іншими епохами як культурні досягнення, як те, що може виступати мірою людяності, творчого саморозвитку і свободи мислення та діяльності, далеко не всі

продукти людської діяльності конституюються в якості складових культури. (Кримський, 2000, с. 160)

Визнання пізнавальної, мисленнєвої рефлексивності закладено в понятті «культура» – навіть якщо вона і не дається в ній у чіткому вираженні. Денотат слова «культура» володіє полісемантичним рефлексивним характером, тому воно може означати як соціальну реалізацію («культуру»), так і властивості окремо взятих особистостей («культурний», «окультурений»). Звідси, той чи інший спосіб пізнання і осмислення культури сам постає культурною, інтелектуальною діяльністю, побудованою на виокремленні і наданні переваги однієї культури (в тому числі культури мислення) іншим способам мислення. Як зазначає М. Епштейн (2005, с. 198), культурою є все те, що «створюється людиною і одночасно саме створює людину мислячу». Тобто ту людину, яка розуміє не лише навколишній світ, інших людей, але й саму себе.

Сучасна інформаційна культура породила культуру інформаційного мислення. Вона обумовила перехід від виробництва речей (модерн) до виробництва знаків, символів, інформації, і, зрештою, нового мислення. В контексті вищесказаного загальнолюдська культура має шанс перетворитись на ефективну модель коеволюційного проекту, що покликаний зберегти ймовірність подальшого існування людства. Разом з тим необхідно підкреслити, що завдяки національній культурі мислення, ядром якої виступає національна ідея, відбувається становлення цілісної особистості. Тільки вона може вийти на рівень такої соціальної активності, при якій відбувається не просто дія, а дія оціночна, відчувається продуктивність зв'язків, привабливість комунікаційного спілкування індивідів. Це означає, що кожний акт своєї діяльності вона співвідносить не тільки зі своїми потребами, але й потребами українського суспільства, соціальної групи чи верстви. Мотивація соціальної активності в значній мірі зумовлюється аксіологічними орієнтаціями людини, котрі адекватні цінностям українського буття, заснованого на принципах духовного і практичного самовизначення. (Воронкова, 1999, с. 63) Тобто,

цілісність особистості, що ґрунтується на усвідомленості буття, засвідчує як умову свого існування подолання суперечностей розвитку, створення «олюднених умов», яким властива найвища ступінь свободи.

Екзистенціали цілісної особистості, домінантою орієнтацій якої є національна ідея – це совість, добро, мораль, етнічна спільнота, захист людських прав, індивідуальна свобода, збереження культурних традицій, справедливість. Вони являють собою не тільки всеохоплюючий погляд на українське суспільство, але виступають і як реалізація алгоритмів, через які проявляється сутність особистості. В центрі динаміки українського суспільства знаходяться індивідууми з їхніми різноманітними потребами, прагненнями та віруваннями, різними процесами творчого характеру, проектуванням смислів нової духовності і світосприймання, що виходить за межі можливого в сучасному світі, слугує світоглядним і організаційним проривом в майбутнє. Цілісність особистості – це та самоцінна сфера, в котрій має місце невідчужений вплив та гра природних і суспільно-національних вимірів життя.

Висновки до третього розділу. В процесі свого формування і становлення мислення проходить через цикли (етапи) розвитку. Реальне, або «живе» мислення функціонує під впливом двох основних факторів: по-перше, існуючих норм і принципів мислення, а також життя та діяльності із реалізації своїх планів мислячих індивідів і спільнот. Саме в рамках реального («живого») мислення формулюються нові методологічні установки і принципи, що сприяє утворенню ґрунту для розвитку мислення. Другою передумовою для становлення і трансформації мислення – є нові виклики часу, відповіді на які приводять до винайдення нових дискурсивних практик. В наступні епохи (цикли) розвитку мислення вказані етапи повторюються, але їх зміст змінюється, оскільки в нових ситуаціях всі основні складові ситуації встановлюються по-новому. В контексті нової соціокультурної реальності формуються нові вимоги до мислення, яке по-справжньому стає новим,

творчим, продуктивним, проєктивним. Тобто таким, що найбільшою мірою здатне ставити і вирішувати проблеми.

Комплексне вивчення функціонування національної культури мислення через зв'язок раціонального та ірраціонального виявляє умови подолання втрати станів деперсоналізації і деструкції особистості, визначає об'єктивні можливості становлення іманентного «Я» в етнокультурних вимірах української держави. В цих обставинах соціокультурне буття української людини складається як цілісність, як екзистенційний феномен лише через причетність самої людини до інших, яка виступає як співпричетність. *Топос мислення* постає специфічною реальністю, яку творить та наповнює ціннісно-смісловим змістом суб'єкт мислення. Ключовою категорією в топосі мислення визначається «цілісність особистості», яка розкриває себе в національній культурі мислення, котра наповнює суб'єктивність індивіда об'єктивними смисложиттєвими імперативами.

Мислення як процес і як діяльність здійснюється в просторі культури, яка має тісний взаємозв'язок з аксіологічним дискурсом; він є однією з домінуючих форм гуманітарного мислення взагалі. Попри поширеність цієї форми мислення, її теоретичний і евристичний потенціал для осмислення ситуацій сучасного етапу розвитку людства може бути доповнений іншими інтелектуальними практиками. Важливою особливістю мислення як способу пізнання є те, що воно може бути представлено в якості діяльності; з одного боку, як діяльність конкретних індивідів (особистостей), з іншого – як деіндивідуальна діяльність. В своїй генезі кожна внутрішньопарадигмальна діяльність на основі культурних норм бере початок все-таки з творчих актів мислення зі створення вихідних установок культурної парадигми. Іншими словами, в основі кожної культурної традиції, в її існуванні і відтворенні знаходиться подія її творчості. В цьому полягає корінна відмінність людського буття від простого (повсякденного) вітального існування. Загалом, вся європейська культура побудована на зусиллях життєвої енергії як діяльності.

Наступною особливістю мислення є те, що воно являє собою семіотичне утворення. Це означає, що в мисленні як діяльності утворюються знаки, схеми, символи; на їх же основі мислення функціонує і змінюється. Через подібну символічну тотожність речей та ідей, аналогії форми і смислу в систему духовно-практичного світу, концептуалізованою через стратегії мислення, безпосередньо вбудовується структура розуміння та інтуїції. Смысл також є соціокультурний феномен, який представляє собою комбінацію змістовного мислення та його інтенційності. Інтерпретація виступає як мисленнєве моделювання, як спосіб мисленнєвих інтенцій на ту чи іншу систему знання для наділення її смыслом. Завдяки методологічній рефлексії мислення (як і пізнання) спрямовується і перебудовується для того, щоб воно було «правильним», тобто відповідало запитам існуючої соціокультурної реальності, хоча на різних етапах і циклах існування та розвитку мислення його «правильність» задається по-різному.

Життя і розвиток людини, смислові основи її буття пов'язані з феноменами духу, душі, екзистенції морального вибору, ціннісних імперативів тощо. Вони складають простір соціального і культурного існування, в якому відбувається самореалізація людини як особистості. Даний простір формує і складає гуманітарну сферу, в якій здійснюються всі бажання, прагнення, ідеї, сподівання людини. Гуманітарна сфера відкриває можливості для творчості, котра може здійснюватися завдяки мисленню. Одночасно процес його становлення і розвитку відбувається в співмірності з наукою і знанням. Парадигма наукового мислення актуалізує технологічний розвиток, який ставить індивіда перед системою нових цінностей. В даній ситуації унеобхіднюється завдання розширення гуманітарної сфери, що здійснюється в дискурсах опозиції «наук про природу» і «наук про дух». В контексті «наук про дух» акцентується увага на безумовному пріоритеті цінностей соціуму і культури, котрі і виступають джерелом гуманітарного мислення. Складність гуманітарного мислення полягає у вирішенні множини проблем, породжених

системами, здатними до саморозвитку – суспільством, соціальним інститутами, людиною. В гуманітарному мисленні представлений як емпіричний, так і трансцендентальний рівні пізнання, хоча в кожній ситуації в різних аспектах і вимірах. Важливе значення для розвитку гуманітарного мислення має текст, інтерпретація і тлумачення якого відкривають нові перспективи як для пізнання і творчості, так і для орієнтації в суспільстві.

Проблеми культури і гуманітарного мислення з необхідністю включає в себе розгляд феномену «душі». У розгляді цього феномену поєдналися інтереси класичної і некласичної філософії, релігії, психології, етики, мистецтва. Проблема душі торкається глибинних основ людського існування – метафізичних, ірраціональних, софійних, ноосферних. Філософський розгляд виокремлює поняття «розумної душі», «безсмертної душі», душі як «мислячої субстанції» тощо. Розгляд проблеми «душі» виокремлює її як в контексті загального, так і одиничного. Завдяки поняттю «душі» і «душевного» актуалізується духовне життя індивіда. Там, де є «дух» і «душа», починається активна мисленнева діяльність. Різні розуміння проблеми «душі» активізують різні способи мислення, що концептуалізує проблему творчості в сучасних умовах. Дана ситуація має безпосереднє відношення до всієї сфери гуманітарного мислення.

Основні положення розділу були висвітлені в наступних **статтях та матеріалах конференцій:**

1.Іванова, Н.В., 2016. Соціокультурна реальність епохи модерну в опозиції раціонального та ірраціонального. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*, 6 (15), с. 95 – 102.

2. Іванова, Н.В., 2016. Гуманітарне мислення в соціокультурному досвіді пізнання і розуміння. *«Актуальні проблеми філософії та соціології»*, 12, с. 47-51.

3. Іванова, Н. В., 2015. Мисленнєва діяльність в дихотомії раціонального та ірраціонального: соціовітальний контекст. *Наукове пізнання: методологія та технологія*, 1(34), с. 91 – 95.

4. Іванова, Н.В., 2016. Мислення як фактор розвитку новоєвропейської культури і науки. *Збірник наукових праць «Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії»*, 65, с. 127-135.

5. Іванова, Н.В., 2017. Мислення як діяльність у вимірах смислу та інтерпретації. *Науковий журнал «ScienceRise»*, 1(30), с. 51-55.

6. Іванова Н.В., 2012. Ідеї віталізму у творчості Г. Сковороди. В : *«Методологія та технологія сучасного філософського пізнання»*.: Міжнародна наукова конференція. Одеса, Україна, 2-3 жовтня 2012. Одеса : Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет ім. К. Д. Ушинського». с. 42-44.

7. Іванова Н.В., 2016. Соціовітальний аспект мислєдїяльності в рефлексїях раціонального та ірраціонального. В : О.В. Добридень, ред., *«Людина, суспільство і наука в умовах сучасних цивілізаційних змін»*: Філософсько-гуманітарні читання. Дніпропетровськ, Україна, 15 квітня 2016. Дніпропетровськ : ДЗ «ДМА». с 180-184.

8. Іванова Н.В., 2016. Мислення у дискурсі антропоезису: соціокультурний контекст. В : *«Методологія та технологія сучасного філософського пізнання»*. : III Міжнародна наукова конференція студентів, молодих вчених та науковців. Одеса, Україна, 27 травня 2016. Одеса : ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського». с. 61-68.

Список посилань

1. Арєнд, Х. 2013. *Ответственность и суждение*. Москва : Издательство Института Гайдара.

2. Аристотель, 1975. О душе. *Сочинение : в 4 томах*. Том 1. Москва : Мысль.

3. Баткин, Л. 1989. *Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности*. Москва : Наука.
4. Бахтин, М. 1979. *Эстетика словесного творчества*. Москва : Искусство.
5. *Библия, или книги Священного Писания Ветхого и Нового завета*. 2007. Киев : издание Свято-Успенской Киево-Печерской лавры.
6. Братусь, Б. 1995. *Начала христианской психологии*. Москва : Наука.
7. Булгаков, М. 1991. *Мастер и Маргарита*. Москва : Правда.
8. Вебер, М. 1990. *Избранные произведения*. Москва : Прогресс.
9. Вебер, М. 1980. *Исследования по методологии науки*. Москва : Инион.
10. Виндельбанд, В. 1995. *Избранное: Дух и история*. Москва : Юристь.
11. Воронкова, В. 1999. *Метафізичні виміри людського буття (проблеми людини на зламі тисячоліть)*. Запоріжжя.
12. Гадамер, Г.-Х. 1988. *Истина и метод*. Москва : Прогресс.
13. Гайденок, П. 1997. *Прорыв к трансцендентному*. Москва : Республика.
14. Гегель, Г. 1977. *Философия духа. Энциклопедия философских наук в 3-х т. Т.3*. Москва : Мысль.
15. Гусев, В. 2004. *Вступ до метафізики*. Київ : Либідь.
16. Гуссерль, Э. 2009. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Москва : Академический Проект.
17. Гуссерль, Э. 2000. *Логические исследования. Картезианские размышления*. Москва : АСТ.
18. Давыдов, В. 1980. *Проблемы деятельности как способ человеческого бытия и принцип монизма*. Москва : Наука.
19. Делёз, Ж. 1995. *Логика смысла*. Москва.
20. Делёз, Ж. 1998. *Различие и повторение*. Санкт-Петербург : ТОО ТК «Петрополис».

21. Дильтей, В. 1987. Введение в науки о духе. В: *Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе*. Москва : Искусство.
22. Дильтей, В. 1995. Категории жизни. *Вопросы философии*, 10, с. 129-143.
23. Иванов, А., Миронов, В. 2004. *Университетские лекции по метафизике*. Москва : «Современные тетради».
24. Ильин, В. 1999. *Философия: Учебник для вузов*. Москва : Академический проект.
25. Кант, И. 2006. *Критика чистого разума*. Москва : Эксмо.
26. Кант, И. 2000. *Лекции по этике*. Москва : Наука.
27. Кассирер, Э. 1995. Философия символических форм. Введения в постановку проблемы В: *Культурология. XX век. Антология*. Москва : Рудомино.
28. Кримський, С. 2003. *Запити філософських смислів*. Київ : ПАРАПАН.
29. Крымский, С. 2000. *Философия как путь человечности и надежды*. Київ : Курс.
30. Кун, Т. 2009. *Структура научных революций*. Москва : АСТ.
31. Кьеркегор, С. 1991. *Или-или*. Москва : Республика.
32. Кьеркегор, С. 1997. *Повторение*. Москва : Лабиринт.
33. Локк, Д. 1985. *Сочинения : в 3 томах*. Том 1. Москва : Мысль.
34. Локк, Д. 1985. *Сочинения : в 3 томах*. Том 2. Москва : Мысль.
35. Лосев, А. та Тахо-Годи, А., 1993. *Платон. Аристотель*. Москва : Молодая гвардия.
36. Майданов, А. 2014. О смысле вообще и о смысле мифов особенно. В: *Опыт и смысл*. Москва : ИФРАН.
37. Мамардашвили, М. 1992. *Как я понимаю философию*. Москва : Культура.

38. Мамардашвили, М. 2002. *Философские чтения*. Санкт-Петербург : Азбука-классика.
39. Мареева, Е. 2003. *Проблема души в классической и неклассической философии*. Москва : Академический проект.
40. Микешина, Л. 2006. Трансцендентальные измерения гуманитарного знания. *Вопросы философии*, 1, с. 55–66.
41. Микешина, Л. 2009. *Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания*. Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация».
42. Платон, 1990. Парменид. *Собрание сочинений : в 4 томах*. Том 1. Москва : Мысль.
43. Платон, 1994. Пир. *Собрание сочинений : в 4 томах*. Том 2. Москва : Мысль.
44. Помпонаци, П. 1990. *Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений»*. Москва : Наука.
45. Келле, В. Ж. ред., 1984. *Проблемы философии культуры*. Москва : Мысль.
46. Пролесєв, С. 2003. Модерна культура і глобальні трансформації сучасності. В: *Ідея культури: виклики сучасної цивілізації*. Київ : Альтерпрес.
47. Пролесєв, С. 1994. Проблема оприявленості буття. *Генеза*, 1, с. 38-43.
48. Риккерт, Г. 1998. *Философия жизни*. Киев : «Ника-Центр».
49. Розин, В. 2015. *Мышление: сущность и развитие. Концепция мышления. Роль мыслящей личности. Циклы развития мышления*. Москва: ЛЕНАНД.
50. Лебедев, А., 1989. *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва : Наука.
51. Хайдеггер, М. 1993. *Время и бытие: Статьи и выступления: перевод с немецкого*. Москва : Республика.
52. Халапсис, А. 2008. *Постнеклассическая метафизика истории*. Днепропетровск : Инновация.

53. Швырев, В. 2001 О деятельностном подходе к истолкованию «феномена человека». *Вопросы философии*, 2, с. 109-116.
54. Шлейермахер, Ф. 1994. *Речи о религии. Монологи*. Москва, Київ: «REEL-book-USA».
55. Шпет, Г. 1996. *Явление и смысл – феноменология как основная наука и ее проблемы*. Томск : Водолей.
56. Щедровицкий, Г. 2005. *Знак и деятельность*. Москва : Восточная литература.
57. Щедровицкий, Г. 1995. *Избранные труды*. Москва : Школьная Культура.
58. Эко, У. 2004. *Открытое произведение. Форма и неопределенность в современной поэтике*. Санкт-Петербург : Алетейя.
59. Элоян, М. 2003. Хозяйство и религия (М. Вебер, С. Булгаков, В. Зомбарт). *Философия хозяйства*, 1 (25), с. 135.
60. Эпштейн, М. 2005. De'but de siècle, или От пост- к прото-. Манифест нового века. *Знамя*, 5, с. 191-205.
61. Юм, Д. 1965. Трактат о человеческой природе. В : *Сочинения в 2-х томах*. Т. 1. Москва : Мысль.
62. Ясперс, К. 1991. Смысл и назначение истории. Перевод с немецкого К. Ясперс. Москва : Республика.

РОЗДІЛ 4

ЕТОС МИСЛЕННЯ В СОЦІАЛЬНОМУ ПРОСТОРИ БУТТЯ ЛЮДИНИ

Мисленнєва діяльність відкриває широкі можливості реалізації людиною власних планів і здібностей в соціальному житті. Завдяки мисленню людина відкриває для себе як простори раціонального – сферу здорового глузду і практики, так і сферу внутрішнього світу – ірраціонального, або душевного буття людини. Пізнання процесу мислення наближає до сфери духу, або духовного, яке постає універсальною силою в розкритті змісту об'єктивного та суб'єктивного, загального та одиничного, логічного та інтуїтивного. Завдяки чому людина постає в якості мислячого феномену, одержує здатність розробляти перспективи і шляхи свого індивідуального та соціального вибору. В результаті людина відкриває як світ культури і соціального життя, так і визначає параметри свого існування. Тим самим утверджується людина як особистість.

4.1. «Дух» і «духовність» в інтелектуальному полі духовно-онтологічних стратегій мислення

Розгляд гуманітарного мислення в контексті «наук про дух» ставить завдання детального аналізу понять «дух», «духовність» в якості основних проблем культури мислення, в якій формується і утверджується власне духовно-ціннісний світ людини. Окрім того, поняття «дух» і «духовність» постають визначальними чинниками соціогуманітарного знання, теоретичної свідомості «ідеальних типів», «утопій», «антиутопій», гностичних та раціоналістичних конструкцій тощо. Дух змістовно взаємопов'язаний з поняттями «свідомість» і «душа», але не тотожний з ними, оскільки вони не «суміщаються» одне з одним. В розумінні відомого німецького філософа Г. Гегеля родовим (загальним) поняттям все-таки є «дух», формами або видами

якого є «душа» і «свідомість». Якщо трактувати більш точно, то в гегелівській «Філософії духу» «душа» і «свідомість» розглядаються як «певні форми суб'єктивного духу». (Гегель, 1977)

Поняття «дух» входить в структуру свідомості, складність розуміння якої викликана значними труднощами у в'ясненні того, який з видів буття – особистої свідомості («Я»), буття тіла або буття світу є найбільш вагомими і значимими для людини. Проте після аналізу кожен мислячий індивід погодиться з тим, що хоча він і не може позиціонувати своє «Я» поза тілом, все ж таки воно («Я») є чимось більшим, ніж просто тіло як фізіологічний організм. Воно стає більш ближчим і зрозумілішим, ніж будь-які інші самоусвідомлюючі себе «Я» і речі в світі. Дана ситуація обумовлена тим, що свідомість для індивіда постає буттям самоочевидним і тому найближчим. «В образі нашої свідомості, – писав С. Франк, (1995, с. 158) – ми маємо буття не лише усвідомлене, але й справжнє суще – буття, котре не протистоїть нам, а є в нас і з нами». Буквально ту ж саму думку про самоочевидність самосвідомості і про первинність такого роду буття можна знайти у Ж.-П. Сартра (2000, с. 435-436) в його «онтологічному законі свідомості». По-друге, свідомість в її істотних рисах в процесі формування може бути вільно керована і змінювана. Тим більше, людина може спрямовувати свою думку на будь-яку предметність, згадувати, моделювати будь-яку ситуацію тощо. По-третє, присутність власної свідомості слугує засобом освоєння всіх інших форм існування природних, культурних, духовних тощо. Свідомості як «тут-буттю» належить «розуміння буття різноманітного сущого, що існує не за мірками тут-буття», – писав М. Гайдеггер. (1993, с. 318)

Власне, всі філософські труднощі і парадокси, в зв'язку із пізнанням свідомості, починаються з того моменту, коли від абстрактної констатації фундаментальності її буття переходять до питання про те, що конкретно, за своєю сутністю, являє собою феномен свідомості, а разом з ним і феномен духу. Тобто намагається раціонально осмислити її (свідомості) предметність.

Людина інтуїтивно не сумнівається, що в картині світу свідомість (як і духовність в цілому) присутня як щось живе і цілісне. А в якості стійкого самостійного утворення, котре прагне раціонально «схопити» і осмислити, її постійно немає в наявності, тобто вона приховує свій образ за проявом конкретних актів і предметностей, які переживаються. Говорячи мовою М. Гайдегера, свідомість в якості буття завжди надійно «прихована» за свідомістю як предметно сущим. Тобто ми скрізь маємо справу зі «свідомістю про» (навіть якщо спрямовуємо погляд на самі її продуктивні акти), але ніде і ніколи з «чистою» свідомістю або «свідомістю про «свідомість про»». Подібну парадоксальну ситуацію можна образно уподібнити, услід за американським філософом У. Джемсом, парадоксальності дихання, коли ми живемо лише завдяки тому, що кожну мить вдихаємо і видихаємо повітря, не помічаючи ні його, ні сам процес дихання. Можна також уподібнити свідомість плинному потоку (досить розповсюдженій, починаючи з Геракліта, метафорі в його філософських описах), органічною частиною якого є ми самі. Перебуваючи в потоці, можна описувати як власні стани, так і існуючі поряд плинні предмети, але при цьому немає реальної можливості «вискочити» з потоку і зайняти відносно нього позицію зовнішнього спостерігача. (Іванов та Миронов, 2004, с. 432)

Парадокс «вислизаючої предметності» є зворотною стороною іншого парадоксу – парадоксальності логічних засобів осмислення свідомості, тобто власне оприявлення мислення. З часів платонівського «Парменіда» відомо, що раціонально осмислити (зрозуміти) «щось» – означає це «щось» визначити, тобто окреслити мисленнєву (смыслову), межу його буття, вказавши, принаймні на те, що ним «щось» не постає, і тим самим окреслює зовнішню межу його існування. В іншому випадку це «щось» взагалі неможливо раціонально помислити, адже для того, щоб бути в якості предмету мислення, потрібно хоча б чимось відрізнятись. Одна із найважливіших функцій свідомості саме і полягає в тому, що вона, завдяки мисленню, всьому покладає

межі, все раціонально прояснює і упорядковує через систему різного роду понятійних визначень, і тим самим робить «доступним для об'єктивного і загально-значимого усвідомлення багатьма індивідуальними свідомостями». (Іванов та Миронов, 2004, с. 432)

Але тут виникає питання: що є «іншим» відносно самої свідомості як мислимого предмета? І тут виявляється, що кожна фізична, біологічна, соціальна та інші реальності, які начебто повинні окреслювати зовнішні межі її буття, самі завжди дані «в» і «крізь» призму свідомості. Вони, в певному сенсі, найбільш логічними є остільки, оскільки існує реальність свідомості. Виходить так, начебто те, що всьому покладає межі, саме, зрештою, не має зовнішніх меж і, таким чином, не може бути визначено стандартним раціональним способом. Уподібнюючи свідомість потоку, ми можемо виступати в якості стійкого логічного «іншого» відносно свідомості, яка нас стрімко несе; або свідомість є нескінченим полем, розміри і конфігурацію якого – внаслідок відсутності у нього видимих меж – неможливо точно окреслити. В свій час знаменитий французький мислитель, предтеча екзистенціалізму Б. Паскаль, (1994, с. 64) змальовуючи труднощі пізнання природи, уподібнив її буття «нескінченній сфері, центр якої знаходиться скрізь, а окружність ніде». Очевидно, до свідомості (як і до «духовності») найбільш підходить саме цей паскалівський образ.

Важливим є і те, що свідомість завжди існує лише в множинності різного знання, і лише через нього реалізує свої багатоманітні функції. У філософії, починаючи із Сократа, евристичним і глибоким є парадоксальне словосполучення «знання про знання» («Я знаю, що я нічого не знаю»), яке точно фіксує динамічність і багатомірність, існування свідомості особистості в стихії знання. Щоправда, не всі знання можуть володіти властивістю істинності і бути «прозорими» для раціональної рефлексії. Нелегко «схопити» в рефлексивному акті свідомості миттєву емоцію або спогад, але без них, можливо, ніколи не змогли б виникнути і цілком раціональні наукові відкриття,

духовні осяння, душевні передбачення. Концептуалізуючи дані міркування, М. Мамардашвілі (2002, с. 451) писав: «Думка народжується, і ми в ній мислимо. Тобто ми народжуємося, «виникаємо» в ідеї, а не ідея приходить нам в голову. І коли ми в мисленні, то можемо здійснювати закономірну послідовність мислення, де подія певного роду народжує ще множину собі подібних подій. Певну нескінченну багатоманітність». В неї і входить духовне, душевне, творче, ідеальне, абстрактне, художнє, раціональне, ірраціональне тощо.

В процесі філософського осмислення свідомість завжди співмірна з життям: жити – означає так чи інакше, явно або неявно усвідомлювати, або свідомо знати; а володіти свідомістю – означає мати можливість спілкуватися і жити. «Саме життя є знання», – писав С. Франк. (1995 с. 592) В традиції західної філософії, особливо сучасної, життя розуміється як переважно життя індивідуальної свідомості, як «життєвий світ» людини. Цей «життєвий світ» може трактуватися як плинний потік життєвих переживань, «де на основі переживання і розуміння самого себе в їх постійній взаємодії один з одним формується розуміння проявів іншого життя та інших людей». (Дільтей, 1988, с. 141) «Життєвий світ» може також розумітися як первинний людський «образ світу», пронизаний первинними ціннісними перевагами, базовими духовними орієнтаціями та іншими установками. Як писав Е. Гуссерль, (2000, с. 643) «під установкою... розуміється звично усталений стиль вольового життя із заданістю прагнень, інтересів, кінцевих цілей і зусиль творчості, загальний стиль якого тим самим також наперед визначений. В цьому існуючому стилі як в нормальній формі розгортається будь-яке конкретне життя». Подібні – суб'єктивні і конструктивно-антропоцентристські – аспекти розгляду зв'язку між життям і свідомістю цілком правомірні. В цьому контексті свідомість постає в якості простору «життєво світу», на якому відбувається становлення духовності і духу як основи індивідуального «Я» і його мислення.

Таким чином, поняття «духу», як і «духовності», «вплетене» в структуру свідомості, визначаючи тим самим здатність і перспективи гуманітарного мислення. В міру історичного розвитку людства і експоненціального зростання знання все в більшій мірі зростає значення і вплив духу (духовності), який стає об'єктом пізнання. Сегмент духу в рефлексіях філософського та інших стратегіях мислення в загальному об'ємі існуючого в суспільстві знання постійно зростає. «Дух» («духовність») все більше перетворюється в певну автономну і самоцінну реальність, підживлюючи платонічні теорії пізнання, різноманітні теорії культури, «колективного суб'єкта», «еґології», «інтелекту» тощо.

Формування поняття «духу» має тривалу історію, в першу чергу у філософії та релігії. Але найбільш концептуального виразу «дух» набуває в гегелівській філософії, де він постає як суб'єкт – жива істота, наділена розвиненою свідомістю і самосвідомістю. У цьому відношенні дух є осередком, концентрацією в єдиній людській особистості всіх її суб'єктивних сил. Він сам (дух) – активна, діяльна сила людини, спрямована на пізнання і творче перетворення об'єктивного світу. Ця сила виявляє себе як «в емоційно-чуттєвій формі (духовні почуття), так і в інтелектуально-раціональній формі (розум), вона виявляє себе, далі, у здатності людини до сприйняття, теоретичного осягнення світу (теоретичний дух) і до її (людину, суб'єкт) активного самовизначення у ньому (практичний дух) або воля», – вказує В. Гусев. (2004, с. 281)

Іншими словами, дух це не субстанція, а стан активності; це те, що робиться всередині діяльності під кутом зору трансформації «стану речей» в «стан ідей» та розкриття «стану ідей» в «стан речей». Дух характеризує самодійснення суб'єкта, його здатність відтворювати себе у предметному світі (зокрема культурі) та розпредмечувати цей світ через творчу особистість. Як єдність процесів творчого опредметнення та розпредметнення, дух виступає в об'єктивній та суб'єктивній формі. «Суб'єктивний дух – це інтегральне

самовизначення людського «Я» як ідеального буття, «внутрішнього світу», мислячої самосвідомості. Суб'єктивний дух визначається через зрощування в суб'єкті «нескінченної персони» (Г. Гегель) як результату перекладу зовнішнього універсуму у внутрішній світ особистості», – зазначає С. Кримський. (2003, с. 47-48) Отже, суб'єктивний дух є творчою енергією людини, яка виявляє себе в її почуттях, розумі та волі, стає основою теоретичної діяльності.

Діяльність «теоретичного духу» полягає у пізнанні, він володіє здатністю пізнавати, яку представники класичної філософії називали також «інтелігенцією». Найголовнішими його (теоретичного духу) формами, або, інакше, пізнавальними здатностями людини є споглядання, уявлення і розуміння, що в цілому можна назвати мисленням. Більш детальний аналіз цих здібностей є завданням теорії пізнання і філософії духу. Важливо підкреслити, що пізнання як духовний акт завжди постає виявом творчої активності людини. Безпосередньо це виявляється в тому, що вона має потяг до знання, що їй властиве прагнення до істини, без чого пізнання взагалі неможливе. Також існує «дух істини», який живе в людині і надихає її на активну пізнавальну діяльність. Отже, інтелігенція – це суб'єктивний дух, який сам себе спонукає до активного пізнання, і в цьому значенні він є також воля. «Інтелігенція, ще на перших порах нездійсненна, знімає свою, що не відповідає поняттю духу, форму суб'єктивності саме тим, що об'єктивний зміст, який протистоїть їй, поки не обтяжений формою даності та одиничності, вона вимірює абсолютним масштабом розуму, надає цьому змісту розумність, вкладає в ідею, перетворює його в конкретне всезагальне, і таким чином приймає його в себе. Тим самим інтелігенція досягає того, що вона вже не є абстракція, а об'єктивне поняття і, з іншого боку, предмет втрачає форму даного і одержує образ (Gestalt), в якому зміст властивий самому духу», – писав Г. Гегель. (1977, с. 42-43)

Однак, справа не лише в цьому. Суть пізнання, як відомо, полягає в сприйнятті, у переведенні даної реальності (об'єкта) у внутрішні визначення

суб'єкта, його свідомості. Тут міститься певний елемент пасивності, однак той факт, що при цьому відбувається трансформація предмету пізнання, його перетворення на внутрішній, ідеально покладений предмет, свідчить, що таке пізнання є завжди творчим актом. І форми чуттєвого споглядання, і форми мислення, а також враховуючи діяльність уявлення, як це було переконливо показано німецьким філософом І. Кантом, неминуче покладають на нього відбиток суб'єктивності, формують його, фактично створюють в якості предмету. В свій час Р. Декарт переконливо доводив, що в процесі пізнання ми завжди щось домислюємо, додаємо від себе, через це навіть елементарний акт чуттєвого сприйняття неможливий без такого домислювання і потребує напруження всіх пізнавальних здатностей людини, всіх її духовних сил. «Навіть просто називаючи речі, позначаючи їх словами, ми поділяємо їх певними значеннями, виявляємо їх внутрішній смисл і, таким чином, перетворюємо на елементи створеного нами світу». (Гусєв, 2004, с. 282)

Все це означає, що теоретичний дух конче пов'язаний із практичним. Але, на відміну від «інтелігенції», воля (як прояв духу практичного), починає з внутрішнього, ідеального, вона прагне до реалізації визначеного (певного) предмету. Починаючи з внутрішньо визначеної суб'єктивності у вигляді цілей, інтересів, воля спрямовує свої зусилля на те, щоб здійснити себе як мету, реалізувати свої інтереси, надати їм форми об'єктивного існування. У цьому прагненні до об'єктивування вона стає діянням, переходить у вчинок. І, таким чином, входить у дійсність, стає об'єктивним духом. Якщо дух існує «у формі реальності, яка підлягає народженню духом і народжений ним світ, в якому свобода має місце як наявна необхідність, – це об'єктивний дух», – вказував Г. Гегель. (1977, с. 32)

Поняття «об'єктивного духу» завжди осмислювалось філософами. З точки зору О. Лосева, «об'єктивний дух» меншою мірою є категорією психологічною, суб'єктивною, такою, що вказує на стани або процеси в індивідуальній свідомості. Саме поняття «дух» та практика вживання

відповідних слів вказують скоріше на об'єктивні процеси, коли ми говоримо про «дух народу», «дух часу», «дух епохи», «дух законів» тощо. Хоча, безумовно, поняття «духу» має і суб'єктивні, зокрема, психологічні, антропологічні аспекти. (Лосєв, 1988)

З точки зору Г. Гегеля «об'єктивний дух» має два аспекти: 1) зовнішні речі природи і 2) систему міжсуб'єктних відносин (співвідношення одиничних воль). Стосовно першого, то йдеться про природу, але олюднену, перетворену людською працею і пристосовану до задоволення людських бажань і потреб. Це та сфера людської культури («життєвий світ»), яка може розглядатися як втілення певних суб'єктивних інтересів, цілей, ідеалів, об'єктивація естетичних смаків тощо. «Процеси зміни природи людиною, – вказує В. Ільїн, (1999, с. 527) – і, власне, природні процеси зміни зливаються в один процес – зміну соціоприродної тотальності. Зникає несоціалізована природа, яка передує людській історії, і відбувається становлення «істинно антропологічної природи», котра представляє передумову та висновок творчої продуктивної родової діяльності». Завдяки цьому всі вказані суб'єктивні визначення набувають об'єктивного, предметного існування, починають функціонувати як незалежна від одиничної свідомості духовна сфера.

Загалом, об'єктивний дух – це внутрішній, духовний вимір створюваного людьми світу, олюдненої природи (культури) і суспільства, центром якого є сама людина. Вона належить цьому світові, так само як і світ належить їй. І належить він їй тією мірою, якою вона є його творцем (співтворцем), якою (мірою) вона одухотворює цей світ власною енергією, своєю діяльністю, виявляє і реалізує властиві йому смисли. Адже предметом філософії, якщо «вона хоче долучитися власними засобами до розкриття відвертості, невтаємничості буття (а буття розкривається лише людині), виступає не речовинний (предметний) світ сам по собі, у своїй об'єктивності (об'єкт і предмет класичного природознавства, наукового пізнання галілеївського типу), а буття в його невтаємниченості (щодо людини і, відповідно, буття людини в

світі, взяте в усіх його найрізноманітніших вимірах», – зазначає Є. Андрос. (2002, с. 136)

За своєю сутністю об'єктивний дух постає у вигляді інтерсуб'єктивного колективного досвіду усіх різновидів суб'єкт-об'єктної взаємодії, яка властива історичному процесу формоутворення олюдненого буття. Саме таке буття і здатне до інтеріоризації у «внутрішнє буття» суб'єкта. Отже, суб'єктивний та об'єктивний дух виступають в органічній єдності. «Взаємопов'язаність об'єктивного та суб'єктивного в складі духу проявляється, зокрема, в тому, що він маніфестується через рольові структури діяльності суб'єкта та символічні витвори буття, що потребують індивідуальної розшифровки. У цьому відношенні дух виступає трансформаційним процесом взаємопереходів суб'єктивного та об'єктивного, універсального та індивідуального, формоутворення та змістонаповнення». (Кримський, 2003, с. 48)

Загалом до атрибутів духу, з позицій його основних характеристик, – вважає С. Кримський, належить: «активність як самотворча діяльність на перетині буттєвості та свідомості; безконечність, тобто здатність до трансценденції, виходу з себе у вищі ціннісні сфери, переходження усіх кордонів, здатності, що репрезентуються невичерпними можливостями творчості та розуму суб'єкта; свобода як самодіяльність, як необмеженість самовідтворення, вияв проєктивних сфер свого здійснення, шляхів утвердження своєї буттєвості; абсолютність як самоцінність та властивість самовизначення своїх предикатів, як неодмінного джерела всіх форм перетворення існуючого; самосвідомість у вигляді саморефлексуючого мислення та самопокладання смислу». (Кримський, 2003, с. 48) В результаті перед нами постає дух в його цілісності, в модальності можливості, в здатності виступати універсальною силою.

За гегелівською традицією, дух зіставляється, тобто визначається співмірністю, з працею, діяльністю. У цій опозиції праця виступає як позитивна діяльність, що уречевлюється, опредметнюється в її результатах, а дух – як сила

негації. Останнє у Г. Гегеля (1977, с. 43) означає, що дух принципово не «згасає» в жодному результаті діяльності, в кожному її продукті, а використовує його як «поштовх подальшого розвитку». Іншими словами, предметне буття є для духу передумовою руху, творчою потенцією. У такому розумінні дух живить діяльність, яка містить його перманентні трансформації в якості самотворчої активності індивіда на перетині буттєвості та свідомості. З духом пов'язана здатність діяльності репрезентуватися невичерпними можливостями творчості та розуму суб'єкта, необмеженістю виявів проєктивних сфер здійснення ідеалів та цілей. Відтак, «діяльність людини має матеріальний, предметний та потенційний аспекти. Перший з них характеризує предметно-мінливу активність, здатність людини бути причиною змін у світі, а другий – розкривається певними потенціалами. До них належить: потенціал інтенціональності, що визначається мірою залученості до духу та самодіяльності; потенціал екстенсивності, що вимірюється простором чи сферою випробування різних можливостей дії, та потенціал орієнтації, що характеризується цілепокладанням, смисловизначеністю взагалі». (Кримський, 2003, с. 51) Останнє, як відомо, передбачає активну мисленнєву діяльність, поза якою сама практична діяльність не може знайти належної реалізації з цілеорієнтованої зміни середовища (соціокультурного простору), та виробленню засобів життєдіяльності людини і суспільства.

Однак людина і не належить цьому практичному світові, оскільки як «дух» вона причетна до вищої реальності, яка виходить (виводить) за його межі. Будучи смисловим і діяльним центром цього (свого) світу, вона, завдяки тому ж «духу», не «розчиняється», однак, у ньому, не зводиться до нього. Як «дух» людина також і «не від світу цього», як носій духовності вона виявляє і свою позасвітову сутність, репрезентує, так би мовити, вічні цінності. Здатність до трансценденції, прагнення прилучитися до вищого буття, що проглядає з глибини речей і нашого власного «Я», – чи не найголовніша характеристика людини як духовної істоти. Отже, сфера духу – «це не лише суб'єктивний дух,

не лише сфера міжсуб'єктних відносин, а й відносини з вищим, абсолютним суб'єктом – Богом як творчим началом (Творцем) усього суцього». (Гусев, 2004, с. 283-284)

Вказана сфера духовного життя людини найповніше реалізує себе у філософії та релігії. Загалом, її (сфери) важлива особливість полягає в тому, що, окрім раціональних форм осмислення дійсності (розум) вона, і насамперед це стосується релігії, містить у собі ірраціональні моменти (містична інтуїція, віра). Стосовно інтуїції, то вона цілком гармонічно поєднується з раціональним пізнанням аж до виходу на перший план поняття «раціональна інтуїція» (або інтелектуальна інтуїція), без чого новоєвропейський раціоналізм (від Р. Декарта до Е. Гуссерля) не може обійтися в побудові свої теоретичних конструкцій. Завдяки цьому, інтуїтивне пізнання не ірраціональне, а, зрештою, позараціональне. Тобто воно доповнює раціональне пізнання подібно до того, як гуманітарна раціональність доповнює раціональність понятійну. За своєю природою інтуїція є «здатність свідомості безпосередньо осягати предмет пізнання без опосередковуючого впливу символічного і доказово-логічного інструментарію. З цих позицій інтуїція якщо і протистоїть, то дискурсивному (або демонстративному) знанню, яке виводиться із вихідних, посилюється завдяки критичній діяльності логічного мислення». (Ільїн, 1999, с. 503)

В даному контексті потрібно визначити «інтуїтивне почуття» як іманентну «онтологічну взаємопов'язаність» з предметом пізнання. Це здатність безпосередньо чуттєвого бачення речей такими, яким вони є насправді, без будь-якого опосередковуючого впливу культурно-раціональних установок, суб'єктивних впливів і додатків. Однак, цей досвід недоступний для більшості людей, тому як правило поширений третій аспект, який зазвичай пов'язується з феноменом чуттєвої інтуїції і дозволяє розкрити сутність нашого «життєвого світу». Здатність свідомості немовби «чуттєво-емоційно «розчинитися» в предметності, яка переживається, досягнути почуття

духовного очищення від долучення до високих художніх цінностей перебуває в основі кожного виду творчості, особливо в мистецтві». (Ільїн, 1999, с. 504)

Значно більшою мірою корелює з «духом» так звана «інтелектуальна інтуїція». Це поняття розроблялося переважно в рамках раціоналістичної європейської традиції, а її класичне визначення належить Р. Декарту. (1989, с. 84) В процесі подальшої генези поняття «інтелектуальної інтуїції», завдяки якій проглядаються вихідні начала та ідеї у філософії та науці, ми бачимо, що особливо інтенсивно воно розроблялося в рамках феноменологічної традиції. Там до інтуїтивно-раціонально схоплюваного змісту відносилось все те, що «не зустрічається в спостереженні і не виводиться з нього індуктивним шляхом». (Шеллер, 1994, с. 271) «Для того, щоб почати мислити, в нас повинно, – зазначає М. Мамардашвілі, – відбуватися те, що не є в той же час явищем природи як такої, тобто нашої психічної здатності, якою ми обдаровані в якості особливого роду антропологічних істот. В змісті досвіду неможливо впізнати відмінність між тим, що видається, і реальністю, отже, в ньому присутній незалежний від антропологічної природи елемент, – незалежний від наших якостей і властивостей, включаючи і нашу здатність мислити. Її також недостатньо, присутній якийсь інший елемент. Що це таке, ніхто не знає. Але саме в ньому я можу подивитися на себе, який дивитися, і відрізнити себе і своє існування». (Мамардашвілі, 2002, с. 216) В будь-якому випадку інтуїтивне пізнання в його різновидах є складовою змісту загального поняття «духу» та похідної від нього «духовності».

Наступний сегмент змісту «духу» – це віра, тобто релігія як смисл і спосіб буття. Вона завжди має справу з нескінченними істинами, які немовби «зверху» відкриваються кінцевій людській свідомості, причому ніколи первісно не дається в абстрактній формі (в текстах, графічних символах або культових діях), а завжди являється в живому земному образі (боголюдина). Іншими словами, наріжні релігійні істини завжди постають у вигляді ідеалів творчого влаштування життя (або досконалого буття в-істині), які задають еталон

гармонійного і духовного індивідуального буття для наступних поколінь. Ще один важливий момент полягає в тому, що релігія як особливий позараціональний тип духовного трансцендентного досвіду заснована на такій пізнавальній здатності, як «розум серця». Про те, що справжнє духовне одкровення про вищі смисли, а, відповідно, і «знаюча віра» здобувається лише через сердечну культурну творчість, пізнання серцем говорили Б. Паскаль, Г. Сковорода, П. Юркевич, Л. Вишеславцев та інші. (Кримський, 2003)

В контексті даних міркувань потрібно акцентувати увагу на вірі, яка представляє в найбільш широкому розумінні емоційно-вольову форму освоєння дійсності. Принцип віри не явний для всіх, не універсальний, а явний (реальний) для кожного окремо (персонально). Віруюче «Я» (індивід) апелює до трансцендентної інстанції, сподіваючись на її втручання в свою долю в контексті зміцнення положення самоті як джерела каузальності, інструктора ланок зв'язку. Психологічно віра виступає формою емоційно-вольової мобілізації в обхід однобічних логічних та чуттєвих індикацій. Є речі розуму, думання (*cosa mentale*), а є речі почуттів (*cosa sensus*). Віра, як помежовий феномен, їх пов'язує, об'єднує. На відміну від логіки, віра не пояснює світ, на відміну від емоцій, вона не відображає з його позицій безпосередньої пристрасті, яка переживається. Віра передбачає прийняття обставин в аспекті рішучої переконаності в їх справедливості, адекватності, досконалості. (Кримський, 1998, 2003)

Важливо враховувати, що віра є результатом суб'єктивного досвіду, повнота, глибина, зміст якого дозволяє градувати його за інтенсивністю, рішучістю заявлення, відстоюванню, проведенню певних значимих смислів. Ірраціональна віра, редукуючи пізнання, розуміння, обумовлює їх можливість. «Вірую, щоб розуміти» (Ансельм Кентерберійський); «Пізнаю те, в що вірю» (П. Абеляр). Раціональна віра повністю визначається дискурсивними даними. «Розумій, щоб міг вірити, вір, щоб розуміти» (Августин). Серйозний недолік вилученої з однієї логіки віри – паралізація волі, бажання, прагнення, і, як

наслідок, нездатність мислення і чуттєвої концентрації, розкол в людині, внутрішня її роздвоєність з такими характерними симптомами, як нестійкість, слабкість принципів, множина суперечностей, які неможливо подолати. Чуттєва віра, збуджуючи мислення, думку, розум, закликає до дії, то творення. Надчуттєва, трансцендентна віра заспокоює душу, «серце», наближає спасіння. Вона утверджується від неможливості каузальної атрибуції, безнадії; «Вірю, тому що абсурдно» (Тертулліан). Віра не змінює світ, але спрямовує його мінливу енергію. (Барт, 1974, с. 574)

Зазначимо, що «дух» – це процес одухотворення світу, процес в якому він долає його зовнішність і відчуженість, шукає і знаходить в ньому тотожне собі. (Гусєв, 2004, с. 284) Або, як сформулював цю сутність духовного ставлення до світу Г. Гегель: «Дух є лише тільки те, що він знає про себе самого. Спочатку він є дух тільки про себе; його становлення для себе складає його здійснення. Але духом для себе він стає тільки через те, що себе уособлює, визначає себе, або робить себе своїм іншим, насамперед відносячи себе до цього іншого як до своєї безпосередності, але в той же час і знімаючи його як інше». (Гегель, 1977, с. 33)

Відкриваючи для себе духовні основи буття світу, людина тим самим виявляє свою зацікавленість у ньому, в інших людях, усвідомлює свою причетність до роду людського і до вищої духовної інстанції – Бога. Як дух вона живе не лише своїми егоїстичними потребами, а й суспільними, світовими; суто егоїстичні цінності для неї поступаються місцем цінностям загальнолюдським і загальносвітовим. Разом з тим вона не забуває себе. Вона усвідомлює свою власну роль як носія даних цінностей, для неї усвідомлення світу є водночас усвідомленням самої себе, адже дух – це не просто свідомість, він завжди поєднує в собі свідомість із самосвідомістю, що, власне, і складає зміст духу і духовності. Зрештою, цей зміст стає ядром особистості, діяльність якої активізує процес мислення як процес творення.

В контексті виявлення структурних складових «духу» необхідним постає виокремити і концептуалізувати сутність «духовності». Це надзвичайно складне поняття, яке завжди перебувало і перебуває в центрі постійних дискусій, вияснень, уточнень, аж до її заперечення. Проблематика духовності завжди асоціюється з можливістю вирішення тих граничних загадок, таїн людської екзистенції, які характеризують дух в ситуації мисленнєвої діяльності. В її контексті людське існування постає найвищою цінністю в неперервності буття, не абстрактного, а свого, пропущеного через власні інтереси, потреби, прагнення, у всьому позитивному багатстві їх проявів. Опорною категорією вираження цього є включення в потік процесуальної, безумовно значимої «тривалості» (простору) – одухотвореної «зовнішності», яка концептуально увійшла в особистісне життя. (Льїн, 1999, с. 556)

Зауважимо, що важливою умовою вирішення такого типу питань є повернення до так званих «вічних» істин, без яких осмислене життя перетворюється в стан, просто фазу існування. Іншими словами, до тих перших смислових матриць буття, завдяки яким функціонують архетипи і коди культури, соціальні інваріанти життя, прафеномени наукового пізнання. В цьому аспекті проблема «духовності» пов'язана з архетипічною укоріненістю людини в самодостатніх, самоцінних, благодатних і творчих, первісних сферах осмисленого буття. Тому вона завжди співзвучна часу життя людини і соціуму в їх темпоральній єдності.

Разом з тим «духовність» не тотожна «духовному життю» суспільства. Вона виступає як спосіб самотворення особистості і конституюється у вигляді покликання її носіїв (суб'єктів пізнання і мислення). Якщо світогляд передбачає вибір образу і певної мети життя, то духовність пов'язана з вибором свого особистісного власного образу, своєї долі, тобто «зустрічі з самим собою». А це завжди проблемна ситуація, сповнена несподіваних результатів, що вимагає пізнавальної та мисленнєвої рефлексії. Зокрема стосовно того, чого хоче

історія, яка постійно ставить людину перед необхідністю переживати випробування.

В першу чергу зазначимо, що духовність завжди виступала як принцип самотворення людини, як вихід до вищих ціннісних інстанцій конститування особистості, її знання, свідомості духовності і мислення, як заклик до звернення того, що не здійснюється природним шляхом, а лише в контексті параметрів культури. Духовність – це «здатність переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на етичній основі, здатність створювати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується собі-тотожність людини, її свобода від жорсткої залежності і перед постійно мінливими ситуаціями. Духовність в кінці кінців приводить до, свого роду, смислової космогонії, поєднанню образу світу з моральним законом особистості». (Кримський, 2000, с. 55-56)

В даному контексті потрібно застерегти від розуміння духовності як альтернативи тілесності, «тварності» (Г. Сковорода). Ймовірно, саме таке розуміння і стало одним з мотивів обережного ставлення до проблеми «духовності» в її різних тлумаченнях. В дійсності ж духовність протилежна не плоті, а хаосу збуджених інстинктів, які роблять людину залежною від спокус споживчих пропозицій, не «тілу», а ілюзіям і сурогатам чуттєвості, «містиці тіла» (М. Бердяєв). Така ситуація актуальна як ніколи сьогодні, в умовах «універсалізації життя». Мова йде про нівелюючі процеси серіації виробництва, споживання, ритуалізації споживання, «колонізації» чуттєвості, які в якості інтегрального кінцевого ефекту створюють феномен «масового суспільства». (Ільїн, 1999, с. 530) Потрібно також враховувати, що вказана обставина призводить до шаблонізації життя, а це означає культивування, загальнодоступність, розкутість, завдяки яким здійснюється перехід від сокровеного буття до чуттєво-тілесної повсякденності. (Ільїн, 1999, с. 531) В її основі знаходиться орієнтація на чуттєвість, котра складає основу «масовості», яка не може слугувати надійним джерелом активного, продуктивного мислення.

«Ентелехією» повороту від «еліти» до «маси» виступили три могутніх соціальних катаклізми, які в ХХ столітті зрушили основи традиції: культурна, сексуальна, популістська (масова) революції. Вони зняли покрови зі світу, перетворивши таїну в байку, оповідь (нарратив). Втратили свою загадковість кохання, жінка, сім'я, шлюб, космос, віра. «Закрите» відкрилось, сокровенне (сакральне) стало явним, доступним. Культурна революція зрівняла талановитих, вибраних і натовп; сексуальна революція зняла відмінності високого і низького, небесного, піднесеного і мирського, повсякденного; популістська революція знищила бар'єри між народом і вождем, генієм і посередністю, звела пересічність в ранг еталону і наслідування. В проаналізованих явищах головним постає момент «масовізації», який визначив спрощення, пересічність, неминуче розмивання демаркацій продуктивного і репродуктивного, освіченості і невігластва, духовності і тілесності. Але духовність не альтернатива тілесності, а опосередковане начало між інтелектом та інстинктом. Вона завжди репрезентує повноту буття, тому протилежна будь-якій абсолютизації кожної з його підсистем. Через що духовність постає «живою точкою, живою свідомістю, живим мисленням». (Мамардашвілі, 2002, с. 233)

Однак і тілесність не може підлягати повному запереченню. Нагадаємо, що християнське богослов'я висуває догмат «обожнення плоті», піднесення її «духом Божим» в числі таких же канонів віри, як догмат «єдиносутності Трійці», очікування «духа заспокійливості» та умиротворення тощо. Окрім того, аристотелівське розуміння «тіла» (на противагу платонівському) як форми духу увійшла в європейський менталітет. В цьому контексті людина постає як диференційована, але органічно інтегрована істота, котра володіє фізіологічною текстурою (тілесністю), яка відчуває, мислить, включена в соціальність, має розвинену «Я»-концепцію. В зв'язку з цим вона включає підсистеми персональної та групової ідентичності буття «Я» як гуманітарної структури продукту культури. Це – буття «тут-тепер-серед людей – зі своїм минулим – і

майбутнім», – говорив Е. Муньє. (1999, с. 144) Основа формування особистісної духовності – перманентне «перекачування» зовнішнього у внутрішнє, з постійним з нарощуванням власної величі і гідності, самозбагаченням, самовідкриттям і через глибини осягнення самості – перевідкриттям. Групова, розрахована на експектацію природа «Я» знаходить вираз в особливому духовно-культурному принципі його існування і розвитку. В процесі осмислення духовність не зводиться до душі, котра є суб'єктом духовності, а не її самістю. Ось чому духовність не підпадає під опозицію «суб'єктивне-об'єктивне» (як і під опозицію «духовне-тілесне»), а виступає як буття, націлено опосередковане духом. Таке буття М. Бердяєв (1991, с. 144), називав «першожиттям», в якому органічно поєднані духовне і матеріальне начала людини. В такому аспекті буття постає «не фізичним існуванням, а Благом», до якого можна прийти в процесі духовного осмислення.

Дух, щодо мислення, – це не суб'єктивне явище і не об'єктивна предметність, а трансформація одне в одне. Це ті миттєвості глибин одкровення, коли світовий, соціальний і духовний порядок відкривається людині як «прозора» повнота суцього. Це стан активності, який характеризує діяльність з опредметнення ідей і зворотньому розпредметненню її результатів, котра визначає семантичне поле культури. Духовний потенціал культуротворчої діяльності характеризується, в свою чергу, її здатністю надавати реальний смисл індивідуальному буттю. Свого часу Г. Лейбніц підкреслював, що індивідуальне передбачає нескінченне мислення, адже специфікація чогось у вигляді неповторного феномену можлива лише в контексті співставлень на нескінченній множині ознак. Така потенційно необмежена діяльність властива лише духу в його культурно-історичному оприявленні.

Проте потенційна необмеженість духу (в діяльності в цілому і в мисленні зокрема) не означає фактичної реалізації. В конкретно-історичному процесі діяльність, котра виступає як феномен духу, не завжди може бути

ідентифікована. Життя духу, особливо в індивідуальному оприявленні, може бути втрачене як наявне існування. «Мое буття – буття через мене і біля мене, – зазначає С. Кримський, (2000, с. 51) – малий світ в малому часі є покладена мною предметна залежність, інспірована викликаним мною становленням. Занурена в буття людина конститує його у формі світу як продукту свого покладання: інтервали історії дійсності задаються діапазоном ініціатив індивідуального життя, невіддільні від активності самості. Наявна активна самість – існує її світ, немає такої самості – немає і її світу». На відміну від духу, який може бути перерваний, мислення в якості аналітико-синтетичного процесу інформаційного освоєння предметного світу атрибутивне для людини. «Для духу важливі не самі речі, а смисл, що їх поєднує. Справжній вияв речей, які він осягає крізь зовнішню оболонку. І дух переходить від яснобачення до абсолютної сліпоти, – коли порушуються життєві смисли подій», – писав А. де Сент Екзюпері. (1983, с. 258) Наприклад, згасаюче кохання із смисложиттєвої цінності перетворюється в хаос дрібних турбот і побутових незгод. Або велика мета «розмінюється» на конкретику повсякденності.

В контекст осмислення духовності входить вирішення проблеми співвідношення «добра» і «зла», яка перебуває в центрі усіх філософських, теологічних, етичних систем. В історії цивілізації всі системи, починаючи від міфологічних поглядів і світових релігій, до новоєвропейського раціоналізму виходили з концепції співвідношення добра і зла. «Зло» вважалось феноменом відносним, оскільки з точки зору універсального зв'язку речей і подій, а тим більше теодицеї, воно асоціювало «добро», поставало здатним мотивувати його, а у багатьох випадках виступати також ілюзорною маскою «добра». Ця обставина яскраво виражена у «Фаусті» В. Гете, де диявол визначається як «частина тієї сили, яка повсюдно творить добро, всьому бажаючи зла». Цю думку повторює М. Булгаков в своєму романі «Майстер і Маргарита», де знову ж таки диявол в образі Воланда проголошує: «Що б робило твоє добро, якби в

світі не було зла, і як би виглядала земля, якби з неї зникли тіні?». (Булгаков, 1991, с. 727)

Осмилення сучасної соціальності змінило уявлення про відносність «зла». Небезпека всезагального знищення людства, екологічної катастрофи, технологічної загрози повної деградації духовності обумовило виникнення помежових та есхатологічних обставин, перед лицем яких в особистості збільшилась свобода багатоваріативності вибору та креативності своєї моральної поведінки. В зв'язку з цим, на перший план етичної (моральної) духовності виступила не формальна схематика морального імперативу, а вчинки, які «працюють» на зміцнення цього імперативу. У вимірах такої ситуації людина має право по-новому вирішити: що ж означає залишатися порядною, тобто моральною? «Моральність народжується в момент вибору під особисту відповідальність, а не як результат накладання готової парадигми. В політиці, в історії відповідальною моральною проблемою, в свою чергу, стає визначення індивідом меж цієї відповідальності», – зазначає Л. Баткін. (37, с. 121)

Як відомо, істина співмірна не з ідеєю, а з мудрістю. Це повертає духовні пошуки наших днів до теми мудрості, до ідеї розуму і розумного мислення. Ідея «морального інтелекту, який поєднує моральний інтелект в розумну емоцію, здатність уникати простоти рішень в ім'я складності людських проблем і, разом з тим, зберігати аполонівську ясність мислення в найбільш заплутаних лабіринтах життя, може бути розцінена як співзвучний нашому часу принцип духовності. Щоправда, аналіз духовності робить досить відносним розрізнення минулого і теперішнього. Тут часто сучасні контексти осмилення постулатів ментальності актуалізують старі істини і образи, роблячи їх більш адекватними сучасній історії». (Кримський, 2000, с. 61-62) Зокрема, саме в стані осмилення моральності як принципу дії людина і робить «прорив» до самої себе, щоб себе побачити та зрозуміти.

В даному контексті набуває значення необхідність застерегти від потуг цинічної практики максимально применшити роль теорії. Адже саме вона в різних варіантах обґрунтовує атрибутивність для людського життя духовності в її різноманітних проявах. Не випадково слова «теорія, мій друг, сіра, лише вічно зелене древо життя» В. Гете вкладає в уста Мефістофеля. Це формула диявольської спокуси, за допомогою якої Фауст виключається з науки в практику прагматичної перебудови життя. При всій безумовності вимоги єдності теорії і практики, залишається в силі і твердження про необхідність співмірності цих категорій. Практика, яка не співмірна теорії, в сучасних умовах, коли небувало зростає соціальна небезпека помилки, може виявитися деконструктивною. Для того, що цього не трапилося потрібен впорядковуючий рух мислення, діяльність якого створює теорію. (Мамардашвілі, 2002, с. 280)

Кожна практична діяльність за своєю сутністю амбівалентна, тобто веде не лише до позитивних, але і до негативних результатів. Навіть діяльність Бога («Почуті молитви закінчуються сльозами») може призвести до трагічного розподілу людських цінностей. Вказана формула, яка метафорично виражає певний духовний досвід людства, свідчить про проблематичність будь-якої переоцінки предметної активності у відношенні до внутрішньої самодіяльності людини. Принаймні, в нашу епоху в процесі переходу на новий технологічний рівень, до постіндустріального (інформаційного) етапу розвитку, не можна абстрагуватися від феномену двозначності нестримного практицизму в спілкуванні людини з природою і з собі подібними. Духовності нашого часу починає відповідати потреба осмислення не лише практичної активності, але і творчої стихії споглядання як процесу самоаналізу, саморефлексії.

Важливо підкреслити, що основоположний, базовий характер для розуміння духовності (як і духу) має культурно-християнська триєдність: «Віра-Надія-Любов». Віра в ньому виступає вже за принципом буття, а не пізнання, як вічного народження «внутрішнього», ідеального індивіда в системі особистості, як рух до абсолюту і «зустріч» з ним, як спосіб подолання навислої

над людиною «загрози відносності» (Т. де Шарден), як шлях формування в людині того, що не відмінюється смертю. Це означає, що людина «повинна прорвати предметну видимість, зрозуміти, що вона є лише проекцією її свідомості і що предметам самим по собі зовсім не властиве нічого з того, в чому вона може реалізувати і розвинути себе як людську істоту, аргіогі маючи в собі такі феномени, як совість, добро, любов тощо». (Мамардашвілі, 2002, с. 237)

Духовність – це завжди шлях до самого себе, до своєї особистості. Запорукою її розвитку виступає культура як умова високої духовності. Вона благодатна, тому що протистоїть як світу фізичної детермінації, так і світу гедоністичного споживання тілесно-плотських радощів, та веде до світу ціннісних вимірів, які визначаються красою, свободою, істиною. Але не просто світу цінностей, оскільки мова йде про наші реальні духовні запити, або про «людину духовну». Якщо ми ставимо таке питання, то запитуємо себе про «свої витоки, тобто шукаємо возз'єднання з нашою духовною вітчизною, а саме з християнською європейською культурою. Причому слово «християнська» я вживаю, звичайно, не в конфесіональному значенні, а маю на увазі нашу здатність змінюватися... Там, де людина не може, там вже діє якийсь первинне розрізнявальне поняття, якась іскра як вказівка на певне внутрішнє джерело і образ, даний в самій людині, і орієнтація на цей образ поза будь-якими зовнішніми авторитетами, вказівками і будь-якої ієрархії. Просто орієнтація або шлях. І достатньо на цей шлях стати, і тоді нам щось допоможе. Але головне – бути гідним що б не трапалося». (Мамардашвілі, 1992, с. 149)

Таким чином, шлях людини, це шлях духовного вдосконалення. Але воно може бути здійснене, якщо ти відповідаєш йому (шляху) своїми духовними запитами. У цьому контексті духовний процес є відображенням не лише культури, а способом вибору духовності як шляху і служіння їй. В такому плані дух – це завжди момент самовизначення, це такий процес, в якому дух є тим буттям, яке знає і завдяки цьому знанню визначає себе. Іншими словами, дух є

свобода або «свобода є субстанція духу» (Г. Гегель). Дана свобода так і залишалася б суто внутрішнім духовним актом, якби дух не був взаємопов'язаний із зовнішнім світом, якби сам не жив природно-тілесним життям. Тому саме людина, перефразовуючи Парменіда, є мірою і мірилом духовності, через людину, як носія духовних цінностей і соціокультурного життя, оприявлюються і актуалізуються мисленнєва діяльність, воля, свобода, любов, благо тощо. В даному контексті постала необхідність дати відповідь на запитання «що ж таке людина» в її здатності і можливості мислити.

4.2. Людина як мислячий феномен соціокультурного буття

Як відомо, людина репрезентує собою відмінний від природного буття тип існування, а історія суспільства – це історія розвитку людини, її боротьби за своє «Я», за реалізацію смислів свого існування. Адже світова історія, культура, релігійна віра, зрештою, наука, спрямовані на подолання небезпеки – залишитись лише природою істотою. Завдання – виокремити людину зі «світу» (предметного середовища) речей і спокус «тварного» життя – поставив Христос своїм кредо: «Це – людина!» Подальший розвиток культури і знання концептуалізувався в питанні І. Канта: «Що таке людина?» Відповіді на нього виявились не простою справою. Адже ті критерії, якими користуються всі люди, включаючи вчених, для визначення істинного і реального місця людини в світі, дані нам через культуру мислення. Аналіз наративу обумовив висновок про нерозривний зв'язок складної історії людини, всіх аспектів її пізнання з саморефлексією, з розумінням того, що означає мислити, творити, що і означає бути собою.

У філософії, психології, художній літературі, культурології обґрунтована роль мислення для пізнання творчості і практичної діяльності. Одночасно потрібно підкреслити і значення та роль особистості для процесу мислення. Так, знаменитий Сократ, реалізуючи свої уявлення про цінності і смисл життя, породжує як унікальний тип мислення, так і те нове, що для сучасників

виступило зразком справжнього гуманізму. Сократівське «Я знаю, що я нічого не знаю» й відкрило нові стратегії мислення для пізнання і самоусвідомлення. Не сума тих чи інших знань, інформації, повідомлень, а концептуальна позиція щодо визначення місця людини житті, а також ролі філософії як школи мислення в практиці суспільного життя.

В античності питання полягало у в'ясненні специфічно платонівської проблеми: до якої межі можна вважати філософію заняттям, яке гідне вільній від народження людині (вчити мудрості за гроші, як це робили софісти, вільному афінянину було ганебно і образливо)? де та міра, дотримуючись якої філософія може претендувати на досягнення шанованої і освяченої божественним авторитетом «Софії», а переступивши яку, неминуче перетвориться в не варту поваги «ремесло»? Міри цієї ніхто ще не визначив, і навіть питання Сократа: «хто міг би визначити цю міру» – ставить співрозмовника в глухий кут (Васильєва, 2008, с. 58), тобто в безвихідне положення, вийти з якого можна тільки за допомогою миленневої діяльності.

Власне, це і є постановкою проблеми мислення як пізнання і як діяльності. Про це свідчить те, що, не досягнувши відповіді, Сократ переводить питання в іншу площину: якщо ми не знаємо міри вченості, то, може, ми уявляємо, якою вона повинна бути. Тобто, ставиться питання: якою повинна бути специфіка філософського знання? в чому вона повинна полягати? Але його опонент робить зауваження: в кожній спеціальній справі, мистецтві, або «ремеслі» («професії»), є дві сторони: власне ремесло, практичні робочі навички, і те, що можна назвати його теоретичною стороною, або його «розумовий аспект» (Платон). Оволодіти ремеслом, тобто професією нелегко: спеціальності удосконалюються; ремісник, досягнувши майстерності, професійності, авторитету, тепер, нічого не встигає помітити навколо; його судження навіть про свою професію неминуче тепер самовпевнені, вузькі і обмежені. В свою чергу, філософія, проводячи поверхове знайомство, але з багатьма професіями і мистецтвами, одержує тим самим підставу для

порівняння, співставлення і узагальнень. Горизонт філософії ширший, а висновки глибші, те ж саме ремесло вона розуміє більш витончено, ніж вузький спеціаліст. І все-таки повне знання професії (ремесла) важливіше, ніж умоспоглядання, прагнення до «вищих» сфер. Філософ може краще за лікаря розумітися в проблемах медицини, але до хворого всі запрошують все-таки лікаря. (Платон, 1986, с. 409-410)

Отже, прагнучи виявити, що є головним для людини – «техне» (професійне вміння, мистецтво щось робити, виробляти) чи «епістеме» (наукове знання пізнання), Платон через Сократа виокремлює особистість філософа. Тобто, мислителя, який перебуває під покровительством божественної мудрості. «Покровительство» обумовлено самим поняттям «філософія», котре, як відомо, означає «любов до мудрості». Але слово «філео» означає не просто «любов», а любов взаємну. Тобто мало любити мудрість; вона, в свою чергу, повинна «звернути» увагу, «полюбити» того, хто прагне до неї. Тобто взяти його під своє покровительство. В результаті саме завдяки мудрій мисленнєвій діяльності філософа людина зможе стати кращою.

Прагнення зробити людей кращими знаходили своє виявлення в подальшому розвитку суспільства. Достатньо згадати знамените кредо римського письменника Теренція: «Я – людина, і ніщо людське мені не чуже». Як мислитель Теренцій натякає на те, що такі виключно людські якості, як розум і моральні співчуття, займають більш високе місце, ніж прагнення до могутності та насильства. Письменник-мислитель говорить про єдність і солідарність людей, виступаючи проти природної, з його точки зору, схильності людини до ксенофобії і клановим розмежуванням. Мислителі такого спрямування розділяють з іншими «не ненависть, а любов», вони зводять терпимість в абсолют, в неписаний божественний закон, в принцип морального і гуманістичного співчуття. «В нашій західній цивілізації був період, коли з'явилося істинно гуманістичне мислення: йому ми зобов'язані десятима заповідями і першими міфами, що пояснювали світ. Герой месопотамських

міфів Гільгамеш, який спочатку жив у згоді з тваринами і всією природою, втрачає контакт з ними, коли долучається до людського знання і мислення. Він стає надзвичайно розумним, але перестає розуміти мову тварин, як і ті не розуміють його мови. Потім людина забуває про своє тваринне походження, і найбільш ранні тексти нашої цивілізації, починаючи від Книги Буття до «Іліади» і «Одісеї», коли вони не описують сцен битв, зображують образи цивілізованих істот». (Тізон-Браун, 2001, с. 184) Не просто істот, а мислячих індивідів, діяльність яких постає рушійною силою соціокультурного розвитку.

Зазначимо, що найбільш яскраво в домодерну (доіндустріальну) епоху виявила себе мисляча особистість в процесі інтелектуальної революції, здійсненої в древній Елладі, причому ще в досократівський період. В Іонії, де формується Мілетська школа, в епоху Піфагора, Геракліта, Парменіда створюється справжнє наукове мислення і дійсний раціоналізм. Різні уявлення про першооснову буття («архе») – «вода», «повітря», «апейрон», «логос-вогонь», «нус», «атом», «число», «ідея» тощо були не просто пропозиціями, а проявом високої, інтелектуальної, причому не лише для того часу, культури мислення. Адже кожний мислитель, який обґрунтував і пропонував свою позицію, повинен був відстоювати її в нелегких дискусіях, суперечках, котрі, як відомо, відкривають дорогу пізнанню, метою якого є досягнення істини. Усвідомлення свого «Я», самодостатність, збереження гідності перед обличчям Долі – такий смисл послання стародавніх греків, які гармонічно поєднують щасливу посмішку на устах і трагічну свідомість». (Тізон-Браун, 2001, с. 158) З цього унікального поєднання і починає формуватися власне мисляча особистість, завдяки якій здійснюється «Одісея духу» (П. Копнін).

Підкреслимо, що пошуки людської сутності в контекстах можливості пізнавати, думати, мислити кожним з видатних вчених призвели до взаємно суперечливих, несумісних тверджень. Це дало можливість М. Фуко заперечувати будь-які твердження про зміст «людського», надаючи перевагу міркуванням про спосіб конструювання предмету (об'єкта) «людина» за

допомогою різних дискурсів. І в цьому підході у нього знайшлося багато послідовників, які прийняли його позицію. Окрім філософії, сам факт багатоманітності дисциплін, кожна з яких претендувала на знання про людину як мислячий феномен, як суб'єкт мислення, творчу особистість, свідчив про марність спроб дати єдину відповідь на кантівське питання: «Що таке людина?»

В даній ситуації зазначимо, що розвиток культури мислення є фактично розвитком людини в якості особистості. Саме завдяки мисленню, його рефлексіям про існуюче, знанням про людину та її сенс життя ми одержуємо можливість вийти за рамки суперечностей між філософською антропологією та природничими науками, а також іншими підходами до людської сутності. Зокрема, своє «Ессе про людину» Е. Кассіпер (2004, с. 18) починає зі ствердження: «Загальновизнано, що самопізнання – вища мета філософського дослідження». Розуміння того, що здатність до саморефлексії, до свідомого перетворення індивідом власної діяльності в об'єкт своєї уваги, свого мислення займає центральне місце у визначенні особистості як особистості. Декартівське визначення індивіда як мислячої істоти («Я мислю, отже, я існую»), започатковує сучасні підходи до рефлексивності як процесу мислення в множині його інтенцій. Нагадаємо, що поняття «рефлексивність» формується в епоху Нового часу, коли виникає необхідність провести різницю між зовнішнім (чуттєвим) пізнанням і внутрішнім, яке полягало у зверненні пізнавальної діяльності розуму на осмислення і розуміння самого себе. Останній вид мисленнєво-пізнавальної діяльності Дж. Локк (1985, с. 58) назвав рефлексією, описуючи її як «те спостереження, під яке розум підводить свою діяльність».

З часом, в епоху Просвітництва, родоначальник німецької класичної філософії І. Кант в своїх антропологічних роботах констатував, що не поняття, а здатність до рефлексії є вродженою. В іншому місці він говорить про те, що лише здатність до мислення робить людину розумною, одночасно застерігає і оберігає від глупоти. Далі він здійснив аналіз логічної форми, якою володіє розум, завдяки якій реально здійснювана рефлексія являє собою умову

взаємопов'язаності знань. Звідси відкривався прямий шлях до творів представників німецької класичної філософії, які також бачили в рефлексії головним чином «самопрояснення розуму», що супроводжується знаходженням логічних та онтологічних умов можливості мислення. З цього «перетворення рефлексії в суб'єкт саморефлексії, тобто власного мисленнєвого самоаналізу, і беруть своє начало сучасні дискусії». (Сміт, 2014, с. 94-95) Мова йде про дискусії стосовно ролі значення людини мислячої в культурі і науковому пізнанні.

Зазначимо, що в німецькій класичній філософії поняття «рефлексія», «рефлексивний» застосовуються значно ширше. Її представники (І. Кант, Й.-Г. Фіхте, Г. Гегель, Ф. Шеллінг) користуються дієсловом «рефлексувати» для означення активних, продуктивних, конструктивних процесів, які не мають нічого спільного із дзеркальним відображенням; такі процеси завжди являють собою вибір однієї із ряду наявних можливостей. «Процес, в якому свідомість рефлексує себе саму, – говорить Ю. Габермас (2000, с. 79), – відкриваючи побудову свідомості та її об'єкти, також дозволяє звільнитися від наївного або догматичного погляду на об'єкти, котрі таким чином до-рефлексуються в свідомості». Згідно такого розуміння, мисляча людина, яка саморефлексує, породжує знання про сутність того, що є свідомість, усвідомлення, осмислення. Завдяки такій ситуації мислячий індивід постає суб'єктом, який рефлексує над об'єктом – науковим, культурним, соціальним, історичним тощо.

Наголосимо, що сучасне інтелектуальне життя несе в собі жорстку альтернативу: або проігнорувати рефлексію, триматися в рамках своєї стратегії мислення і своєї дисципліни (що і робить більшість представників природничих, філософських і соціальних наук), або стояти на позиціях сократівської іронії, стверджуючи щось певне, конкретне і одночасно піддаючи ці твердження універсальному сумніву, запропонованого Р. Декартом. Він «не повірив не об'єктивному буттю, а своєму власному суб'єкту, – вказує А. Лосев, (1988, с. 26) – але оскільки людський суб'єкт, взятий сам по собі, ненадійний і

постійно хитається, то Декарт і знайшов свою основну вихідну точку зору у власному людському сумніві. Потрібно, говорив він, рішуче у всьому сумніватися. Але сумніватися означає мислити, а мислити – означає існувати». Тому виходить, що все існуюче допускається або викликає інтерес лише в міру своєї здатності до мислення або завдяки мисленню. Окрім того, у рефлексивного мислення існує ще один аспект – матеріальна культура життя індивіда в сучасну епоху, для якої характерні властиві для неї технологічні перетворення і зміни.

В контексті цих змін ставиться під сумнів диференціація індивідів і технологій (техносфери). Але «позиціонування людства і технологій як полярних протилежностей фактично означає спробу позбавлення здатності мислити людством: ми є, в сутності, соціотехнічними тваринами, і кожна людська взаємодія є соціотехнічною». (Latourz, 1999, с. 46) Нові репродуктивні технології буквально перетворили форми життєдіяльності людей, їх свідомість і мислення. В результаті чого ми часто не знаємо, де провести межу між людським і нелюдським. Змінюється спосіб життя, що в подальшому обумовлює зміну саморозуміння, самоусвідомлення і самопрезентацію, в результаті чого виникає нова самоідентифікація, яка знову ж таки змінює спосіб життя. Якщо раніше вважалося, що людська природа перетворює довколишній світ, при цьому залишаючись незмінною, то тепер очевидно, що технологічна діяльність змінює саму людську ідентичність. Отже, втрачається роль і значення мислячої особистості. Інтелігент поступається місцем носію «інструментального розуму».

Зауважимо, що даний феномен не містить нічого принципово нового. Починаючи з античності і аж до нашого часу прийнятною була думка, що самопізнання являє собою шлях до принципової самозміни. «Знання про те, які фактори впливали на мою поведінку, коли я про це не знав, саме по собі відкриває для мене нові можливості дії», – писав S. Hampshize. (1959, с. 190) Прибічники технологічного прогресу переконані, що нові технології перш за

все лише прискорюють властиві людству практики. Сучасний тип рефлексивного мислення є не особливим досягненням інформаційного соціуму, а окремий випадок рефлексивності як загальної властивості людського буття.

У низці гуманістично орієнтованих філософських робіт, в яких розробляється дана проблема, зазначається, що спосіб розуміння людьми самих себе впливає на зміст їх мисленнєвої діяльності. Тобто впливає фактично на те, як вони «роблять себе». Відомий мислитель І. Берлін з цього приводу писав: «Переконання людей стосовно їх власної поведінки складають частину розуміння самих себе та інших як людських істот; а це розуміння, в свою чергу, є невід'ємною їх частиною (свідомою або несвідомою) картини світу». (Berlin, 1999, с. 13) Про це ж писав І. Murdoch, (1998, с. 75): «Людина – істота, яка малює сама себе, а потім прагне досягнути схожості із зображенням на картині».

Необхідно зазначити, що вказані, а також інші тези і твердження змушують нас згадати про існуючу протилежність «світу людей» стосовно «світу природи»: «в першому випадку знання і мислення відтворює і перетворює суб'єкт пізнання, у другому цього не відбувається. Предмети не досліджують предметів, і навіть тварини не вивчають тварин, а люди людей вивчають. «Здатність до рефлексивного мислення, – пише J. Flanagan, (1992, с. 375) – перша з людських властивостей, які роблять науки про людину чимось виключним. Тут рефлексія і мислення постають одним із властивостей об'єктів наукового дослідження об'єктів, які виступають одночасно суб'єктами дослідження».

Як відомо, знання про людину не може бути нейтральним або прогностичним, оскільки те ж саме передбачення, або моделювання варіантів майбутнього, безумовно змінює її. Адже людина здатна до мислення, чого не може невіглас. «Оскільки доступне нам знання, – писав S. Hampshire, (1959, с. 255) – про наші власні інтелектуальні здібності є знання рефлексивне, й об'єкт такого знання, і суб'єкт пізнання обидва змінюються і розширюють

сферу своєї компетенції». Іншими словами, компетентна діяльна людина не просто володіє певним розумінням на основі самоосмислення, але в більшості і конститується цим розумінням: Людина є тією істотою, яка сама себе визначає, реалізує, здійснює (self-defining). Зміну визначень, які задаються нею для самої себе, доповнює зміна у характеристиці того, що є вона сама як людина, оскільки її також потрібно постійно переосмислювати. Тобто спосіб нашого буття і спосіб говорити про те, як ми живемо, – речі взаємозалежні і взаємопов'язані. Саме наявність «рефлексивного кола» (Г. Гусдорф), в якому обертаються буття і мислення, обумовлюють доцільність таких починань (проектів), як написання історії наук про людину. З точки зору М. Фуко, (1994, с. 348) в науках про людину мислення є «одночасно і знанням, і зміною суб'єкта пізнання, і рефлексією, і перетворенням способу буття того, про що вона рефлексує. Мислення приводить в рух все те, до чого вона торкається».

Здійснене в нашу епоху М. Фуко (1994) дослідження рефлексивності показало, що вона створює передумови для критичної, отже, наукової позиції (установки). Він схилився до думки, що сучасне знання про те, що означає бути людиною, передбачає подвоєння сутності як суб'єкта, так і об'єкта пізнання. «Людина є дивний емпірико-трансцендентальний дуплет, оскільки вона – така істота, в якій народжується знання того, що робить можливим кожне пізнання». (Фуко, 1994, с. 392-393) М. Фуко вважає, що коли Р. Декарт висунув «Cogito» в якості «чистого мислення», він уявляв здатність раціонального і чіткого представлення (репрезентації) світу у вигляді мислення (розмислу). Отже, картезіанське «Я», представлене в якості суб'єкта і об'єкта мислення, предметністю не володіє (не має плоти). В дев'ятнадцятому столітті дана ситуація змінилася, «Я» стало суб'єктом і об'єктом гуманітарних наук. Виникають нові гуманітарні науки, а разом з ними і нові парадокси рефлексивності. «Якщо дійсно людина в світі є місцем емпірико-трансцендентального подвоєння, якщо їй доводиться бути тією парадоксальною фігурою, в якій емпіричний зміст пізнання звільняють із себе самих ті умови,

котрі робили їх можливими, то людина і не може бути представленою в безпосередній прозорості мислення (*cogito*); однак вона не може також і відпочивати у предметній бездіяльності того, що недосяжне і ніколи не буде доступним самосвідомості та самоосмисленню» (Фуко, 1994, с. 343)

Сучасні суб'єкти пізнання взаємопов'язані між собою подвійним чином: на відміну від Р. Декарта, індивіди в наші дні не можуть утверджувати істину в якості чистого, мислення (*cogito*), яке породжує саме себе; але вони не можуть і пізнавати себе в якості частин природи. Ми не володіємо трансцендентною істиною, але і не можемо «заховатися» від неї, оголосивши себе тільки нерелексивними «дітьми» природи. В результаті сучасне «Я» позиціонує себе в якості деміурга; однак, в той же час, рефлексія з приводу цього «Я» перетворює його в один з об'єктів вивчення в світі. Як наслідок, парадоксальним чином одночасно сприймає себе і вільним, і детермінованим кінечністю. Це специфічно сучасна комбінація, яка характеризує самоконститууючого суб'єкта, котрий завдяки рефлексивному мисленню і реальності об'єктивує себе в якості предмета гуманітарних наук. На це вказує амбівалентне значення слова «суб'єкт», котре «одночасно є дисципліна, дисциплінарне пізнання, і те, знанням, про що вона є, – стан суцього», – зазначав в свій час Р. Декарт. (1989, с. 115-116)

В даному контексті «сущим» можна назвати проблему самотворення людини мислячої. Адже розмисел, міркування про себе є одночасно самоформування, самотворення. Говорячи словами Д. Віко «людина внаслідок нескінченності природи людського розуму робить саму себе правилом Всесвіту там, де розум губиться від незнання». (Віко, 1997, с. 72) Для цього в першу чергу потрібно фіксувати думки інших людей. Адже для самопізнання недостатньо ні саморефлексії, ні інтуїції; нам потрібно помістити наше мислення в контекст, який є одночасно семантичним, культурним, історичним. «Тільки у взаємодії зі світом індивіди усвідомлюють свої ідентичності, і тільки в процесі створення цих ідентичностей людський світ набуває форму», –

доводить J. Nelson. (1987, с. 63) Якщо прийняти це положення, то слід визнати і те, що самопізнання людини потребує історичного осмислення, яке не може замінити ніякий об'єм біологічних знань, релігійної мудрості або психологічних бесід.

Дане положення стало відправним пунктом для М. Фуко. «Якщо звести людину до її емпіричної складової, – писав він, – ми не дамо відповідь на питання: як можливе пізнання; якщо ж зробити наголос виключно на трансцендентну складову, неможливо ні говорити про об'єктивність, ні знайти причини всього того, що є незрозумілим і випадковим в емпіричній природі людини». (Фуко, 1994, с. 41-42) Внаслідок чого і виникла необхідність перегляду поглядів попередніх теоретиків, таких як Е. Кассіер, і більш віддалених в часі мислителів, таких як І. Кант. З їх точки зору, «людське» за своєю сутністю полягає в діяльності з подолання «форми» досвіду. Різні види діяльності, різні цілі по-різному оформлюють досвід, так що жодна з наук не володіє монополією на істину. «Пізнання, мова, міф, мистецтво, – писав Е. Кассіер, – всі вони не просто дзеркала, які відображають дане буття, зовнішнє або внутрішнє, таким, яким воно є; вони – не індиферентні опосередкування, а скоріше джерела світла, умови бачення і начала будь-якого формоутворення». (Кассіер, 1995, с. 27) Історія в цілому та історія мислення зокрема є пізнанням цього «формування» і знанням про «формування» як репрезентацію людської особистості, знанням про «формування» як самостворення.

Гуманістично орієнтовані мислителі двадцятого століття прагнули пояснити, в якому сенсі можна сказати, що людські істоти вільно, відповідно до власного задуму, створюють самих себе такими, які вони є, тобто якими себе вважають. Розвиваючи думку Д. Віко про те, що поняття «самотворення» тісно пов'язане з поняттям «свободи», А. Мердок (1998, с.72-73) стверджує: «Наша свобода є не просто свобода вибирати і поступати інакше, вона ще і свобода

мислити і вірувати інакше, по-іншому бачити світ, знаходити в ньому інші конфігурації і описувати їх іншими словами».

В чому ж полягає значення свободи для самореалізації, самоздійснення і самостворення людини? Хоча, зауважимо, за своїм історичним походженням поняття «свободи» є політичним, але, починаючи з епохи Просвітництва, як мінімум, мислителі розвивали його (поняття «свободи») в рамках метафізичних та етичних проблем. В такому контексті свобода витікає зі здатності судити і діяти в контексті рефлексії над судженнями, мисленням і діяльністю. Тобто у відповідності зі змістом і значимістю свого мислення та своєї практичної діяльності. Саме існування таких явищ, як наратив та діалог – в розмовах, перекладах, мистецтвах, науках тощо, – свідчить про те, що ми «самі є людьми культури, що ми володіємо здібністю і волею, які дозволяють нам свідомо зайняти певну позицію щодо світу і надати йому смисл», – писав М. Вебер. (1990, с. 379) В тому, що смисл є результатом тривалого осмислення людиною свого призначення і місця в житті, ніхто і раніше, а тим більше й сьогодні, не має сумніву. Внаслідок чого «об'єктивна наука, котра хоче повернути свідомість до її витоків, повинна погодитися з тим, що також породжена вирішеннями і несе в собі розв'язки майбутнього: вона не в змозі осмислити той вибір, який породив її на світ. Ця свобода, яка рухається наосліп, раптом розуміє, що вона вийшла на шлях осмислення світу, щоб пізнати свої витoki і тільки потім, ймовірно, побачити своє народження. В кінці причинного ланцюга, який ми намагаємося відтворити, повинно опинитися наше існування... Але на початку ми самі вийшли на пошук своїх витоків. Ми – джерело нашого пошуку джерела. Коло замикається, і починається інша дія». (Старобінський, 2008, с. 377-378)

В контексті даного розмислу, саме тут, у феноменології свідомості, мислення та розуміння, міститься свобода. Як би далеко не заходив аналіз (пізнання) в зображенні людини результатом чогось іншого, у фундаментальному смислі вона все ж таки залишається причиною. Навіть

найбільш принциповий методолог соціальної науки, найбільш іронічний постмодерніст – всі вони мають певне уявлення про «людське». Переконаність, з якою вони (вчені, дослідники) щось здійснюють, містить в собі визнання того, що вони володіють свободою, яка дозволяє їм це робити. Наприклад, постмодерніст М. Фуко не лише відкривав горизонти сучасного мислення, але й сам жив так, немовби можна було вийти за ustalені межі. Навіть описуючи систему тотального контролю подібно «паноптикуму», сам він справляв враження людини, життя якої полягало в мисленнєвому самотворенні себе і створенні оточуючого світу. В даному аспекті філософ представляв плеяду видатних мислителів, відданих ідеалу особистої свободи і репрезентуючи світ як «царство» випадкового і непередбачуваного. (Старобінський, 2008, с. 379) Тому свобода як осмислений вибір є «феноменальна реальність» (О. Герцен) людського розуму, без якої ми не могли б функціонувати як соціальні істоти.

Потрібно виходити з того, що в певному смислі свобода є також результатом відповідного використання мови як способу самовизначення в світі. Розмова, міркування вголос здатні як зміцнювати, так і трансформувати досягнуті соціальні смисли. Завдяки мові індивіди перебувають в сфері самотворення себе як мислячих особистостей, завдання яких полягає у визначенні смислу свого існування. Смисл є те, що, за визначенням, виникає лише в опосередкованій мовою рефлексивній, мисленнєвій діяльності людини. Якщо біологічна наука показує життя, рефлексує з приводу себе самої, вона неповна без знання природи цієї рефлексії. Разом з тим, знання рефлексії і є знання мови, історії, генези соціокультурного життя, а також того, що С. Лангер (2000, с. 48-49) назвала «трансформуючою», «перетворюючою» природою «людського розуміння». Адже, осмислюючи той чи інший феномен, ми кожного разу зупиняємося на тому, що відповідає нашим цілям – науковим, моральним, екзистенціальним, практичним.

Сучасне відчуття умовності речей слабо узгоджується з уявленнями стародавніх мислителів про мудрість як вихід за межі світу смертних, у

вічність. Згадаємо метафору «печери» у Платона: філософ вірив, що людству належить печеру покинути і вийти на зовні, на яскраве сонячне світло. Подолання антиномії випадковості і трансценденції вимагає такого словесного виразу, в якому може бути відображене історико-культурне походження цієї самої антиномії. Історія культури загалом, як і мислення зокрема, містить смисл у собі самій. Те, що в ній видається суперечливим цьому смислу, – «непостійність всього земного – в дійсності є її справжньою основою, – писав Г. Х. Гадамер. (1988, с. 250) – Адже в самому мінливому прихована ця таємниця невичерпної продуктивності людського життя». Історико-культурне і філософське осмислення вказує на відносний характер людського пізнання і властиву йому перспективність, але також і на його невичерпні можливості. Отже, глибина, варіативність, загадковість, принципова відкритість реалізується в актах рефлексивного мислення, що є процесом самостворення людини, який описується через мову.

Сьогодні деякі представники соціально-гуманітарної науки вважають, що в контексті синергетики як вченні про самоорганізацію можна знайти об'єктивний смисл самостворення і самореалізації. Теорія самоорганізації, на думку одного з її головних творців І. Пригожина, є революцією не лише в науці, але і в мисленні. Адже відбувається перехід від «лінійного» мислення до «нелінійного», «спонтанного». Ми переходимо «до усвідомлення, що природа, за виразом Яна Стюарта, «безжально нелінійна». Нелінійність означає наявність «важких хвостів» у функціях розподілу ймовірностей, отже, існує ймовірність здійснення навіть малоімовірних подій. Експериментальні події скоріше норма, ніж виключення для складного світу. Нелінійність означає можливість розростання флуктуацій (ефект метелика). Нелінійна система проходить через стан нестабільності і відчутним чином залежить від початкових умов: малі події, незначні відхилення, флуктуації можуть привести до колосальних наслідків. Синергетичні ефекти нелінійних взаємодій не можуть бути передбачені в їх віддалених наслідках. Окрім того, нелінійність

означає масштабну інваріативність, самоподібність структур світу як в їх просторовому, так і в часовому аспекті». (Князева, 2010, с. 82)

«Нелінійне» мислення, таким чином, обумовлює продуктивний пошук істини.

Системи, які досягнули такого рівня складності, на якому вони стають такими, що самоорганізуються, наділені здатністю до самоспостереження та самоаналізу. Така аполітична діяльність із самоспостереження є когнітивною. В цьому зв'язку доречно нагадати, що вчені-біологи R. Naturana та F. Varela (1992, с. 79) ввели в науковий обіг термін «аутопоезис» (тобто виробництво себе), назвавши живий організм «аутопоетичною машиною, котра постійно генерує і уточнює власну організацію, функціонуючи як система виробництва власних компонентів». На їх думку, організм, який володіє нервовою системою, здатен генерувати рефлексивність, яка є властивістю живого. Завдяки цій властивості наявний стан системи може себе змінювати. Саме вона (зміна) дозволяє здійснювати коло лінгвістичних взаємодій, які постійно відтворюють світ. Лінгвістична рефлексивність людини, або колективна пізнавальна діяльність має ту ж структуру, що і живі системи. Отже, ця замкненість на себе, ця взаємопов'язаність діяльності з досвідом, ця неможливість відокремити кожний окремий спосіб буття від того, яким являється для нас світ, все це показує, що кожний акт пізнання приносить нове знання, і на його основі створює свій світ. Автори стверджують, що «нас конститує мова і процес постійного становлення, який ми просуваємо разом з іншими». (Naturana, Varela, 1992, с. 39) Логіка цього конституювання, на їх думку, – властивість живих систем до самоорганізації. Тим більше, коли ми говоримо про людське суспільство. Люди – це не атоми або молекули, а індивіди зі своїми намірами, мотиваціями і емоціями. Загалом, їх індивідуальну поведінку і прийняття рішень можна бути пояснити через аналіз динаміки мозку як системи, здатної до самоорганізації. Когнітивна емоційна динаміка детермінована параметрами

порядку, які характеризують процес мислення, міркування, рішення і мотивації індивідів.

З нашої точки зору, у вирішенні проблем людської самоорганізації як результату діяльності мислення більш доцільним є історико-культурний, філософський підхід, а не біологічний або фізичний. Тому деякі автори говорять про «антропоезис», тобто створення людиною самої себе, посилаючись при цьому на гуманітарні науки. Зазначимо, що дослідники класичної культури і філософії К. Колам і М. Кілані висловили припущення, що поняття «антропоезис» здатне «належним чином і підкреслити ідею «дроблення», «конструювання», «створення» людського буття або, точніше, моделей людського буття». (Naturana, Varela, 1992, с. 38) Отже, наші репрезентації «людського» здатні саме це «людське» творити і перетворювати. В даному контексті історія гуманітарних наук є антропоезисна, оскільки вона досліджує творення (виробництво) «людського».

Ідею «антропоезису» як одного з варіантів пояснення «людського» можна висловити словами Г. Гірца, який писав: «Ми суть неповні, незавершені тварини, які набувають повноти або завершують себе в культурі – і не в культурі взагалі, а в конкретних її різновидах. Людське життя створює можливість встановлення смислу в конкретних формах (чи йде мова про індіанський народ хопі або про італійців, аристократів або про нижчі класи, академіків або про комерсантів), саме ці конкретні форми і володіють значенням завдяки місцю, яке вони займають в історичних наративах». (Geertz, 2000, с. 49)

Сучасні дискусії про людську природу і мислення мають спільні корені – класичну філософію і романтичний світогляд, основи якого були закладені І. Кантом і Й.Г. Гердером. З точки зору І. Канта, людський розум формує те, що може бути пізнане в світі, і філософи перетворили цю тезу в метафізичний і зокрема романтичний пошук того, що здатне саме породжувати, створювати себе. Фіхтеанське самодостатнє «Я», гегелівський «дух» («в собі і для себе»),

марксистське «виробництво» – всі вони мають власне поняття про людське самоформування (самостворення). В такому категоричному вираженні, якщо говорити словами Й. Г. Фіхте, (1995, с. 351) «і предмет рефлексії – а саме вказані мисленнєві можливості..., і форма її, сама діяльність рефлексування породжувалась самодостатністю людського духу». Для осмислення сказаного потрібно провести інтерпретацію того, що Й. Г. Фіхте називав «самодостатністю», як розвитку історичного процесу, в результаті якого рефлексія здійснюється у всій повноті, і зі всією повнотою реалізується ідеал «людського». В історичному аспекті цей крок зокрема передбачав порівняння епігенези живих організмів з рефлексивним народженням «Я» із самого себе. Згідно з метафізичними, а пізніше – романтичними уявленнями, процес «дозрівання» властивий в цілому живим організмам, індивідуальному «генію» (характеру і таланту окремої людини), а також культурам всіх народів, особливо культурі мислення (антропоезис). Вважалося, що аутопоезис існує на всіх рівнях реальності. Важливу роль відігравала «органічна телеологія» – думка про те, що все живе несе в собі ціль, не обумовлену зовнішньою причиною, а має основу в самій собі. «Бажання» організму жити – досягнути буття, – і підтримувати в собі буття «здавалося глибокою метафорою або навіть основою самостворюючої природи людського духу». (Сміт, 2014, с. 332)

Однак, з часом філософи і взагалі вчені визнали той факт, що в чому б не полягала історична природа буття, потрібно все ж таки проводити різницю між людиною і всіма іншими живими істотами, адже мисленнєва саморефлексія індивідів змінює природу їх «дозрівання». Людські істоти «ніколи не є, як у випадку з тваринами, просто тим, що вони «є»: вони є те, за що себе приймають, а це (як стверджував Г. Гегель) говорить про розвиток як в соціальному, так і історичному смислі». (Pinkard, 2002, с. 294) Історія аутопоезису (антропоезису) повинна включати в себе історію мисленнєвої рефлексії не тільки того, ким людина може стати в результаті «дозрівання», але і того, ким вона сама себе вважає. Описавши відношення, які існують між

процесом самоформування людини і рефлексивними умовами пізнання, і усвідомивши, осмисливши це відношення як історико-культурне, ці автори здійснили істотний вплив на сучасний образ людини у філософії. Важливим є і те, що вони показали неминучість рефлексії. У Г. Гегеля (2006, с. 13) рефлексія настільки важлива для поняття «духу», що «бути знанням про духовне і знанням про себе як про дух, це означає, що воно повинно бути для себе в якості предмета». Теза про те, що нормативний авторитет сам встановлює собі закони, як і про те, що смисл і значимість виникають завдяки чіткій діяльності свідомості, стабільно увійшли в сучасне мислення.

В минулому столітті ідея самостворення не просто людини, а в першу чергу людини мислячої досягла найвищої точки в екзистенціальній філософії, зокрема у Ж.-П. Сартра. Він стверджував, що свобода діяльності онтологічно первинна, зокрема у відношенні до надзвичайно впливової практичної етики, яка покладає на індивідів відповідальність за те, чим вони є. «Неможливо знайти інших меж моєї свободи, – писав Ж.-П. Сартр, (2000, с. 451) – ніж вона сама, або, якщо хочете, ми не вільні перестати бути вільними». Тобто володіти свободою. Постійно наголошувалося і повторювалося, що будь-яка форма гуманітарного знання – акт омани, самообману, який потрібно аналізувати, критикувати. Адже кожна наука, стверджував Ж.-П. Сартр, досліджує діяльність в причинному аспекті, ігноруючи при цьому її джерело – екзистенціальну свободу. Хоча внутрішня узгодженість самого мислителя була поставлена під питання, але завдяки популярності його творчості радикальна ідея самостворення отримала широке поширення.

Окрім того, потрібно вказати на поняття «бажання» («прагнення», «воління»), увагу до якого, поряд з іншими, привернув в свій час Г. Гегель. Це поняття концептуалізувалося в період романтизму в контексті пошуку новонароджених основ, загальних (соціальних) для матеріальних і нематеріальних форм життя. В кінці дев'ятнадцятого століття ряд авторів зблизили це поняття з поняттям «матеріальної сили» або «енергії». В своїй

філософії, Ф. Ніцше відродив його як «волю до влади». В свою чергу, це поняття З. Фрейд взяв за основу психоаналітичної концепції, частково перейнявши від Ф. Ніцше двозначну трактовку природи «бажання», але досить ясно вказавши на вроджені біологічні сили. В такому сенсі розумів «бажання» («прагнення»), наприклад, Е. Кассіер, ототожнюючи його з «первісними» творчими енергіями людської свідомості і мислення. (Сміт, 2014, с. 333-334)

Пізніше, вже в наш час, під впливом Ж. Лакана, «бажання» стало модним словом, зокрема в середовищі інтелектуалів, які розуміли його як ні на чому не засновану, замкнену на собі сутність, далі якої ми не можемо піти в поясненні несвідомих (ірраціональних) прагнень. Сучасні автори навряд чи можуть повторити вслід за Й. Г. Гердером, що «сутність душі полягає в силі мислення і діяльності у відповідності з ідеалам удосконалення». (Гердер, 1977, с. 183) Але вони продовжують шукати адекватну мову репрезентації цілеспрямованої, сповненої значимості форми свідомої або несвідомої людської діяльності, в тому числі й мисленнєвої і в цьому смислі мова «бажання» («хотіння») є об'єднавчою ланкою між сучасністю та епохою романтизму.

Саме епоха романтизму дуже важлива для розуміння ролі і значення, по-перше, мислення в становленні і самостворенні людини; по-друге, ролі самої мислячої людини як суб'єкта мислення в творенні історії, культури, суспільства. В свій час Д. Віко пропонував зробити новою наукою «Історію Людських Ідей; на цій Історії, як ми вважаємо, повинна будуватися Метафізика Людського Розуму. Дана цариця наук... зароджується з того моменту, коли перші люди почали мислити по-людськи, а не з того, коли філософи почали розмірковувати і мислити над людськими ідеями». (Віко, 1997, с. 117) Цей аргумент перетворює історію «людських ідей» в науку про людський дух і мислення як самомовідтворювальну і разом з тим діяльну силу, а не в історію відкриття людської природи як певної сутності, що дана природою незалежно від її пізнання і розуміння.

Еволюція людства, окрім інших джерел, заснована на лідерстві, домінуванні, прагненні до влади, яку можна назвати «прагненням досконалості» (А. Адлер). Але не можна заперечувати і те, що для людини характерною є одвічна духовна слабкість, яка породжує сумніви і страх, тому все її життя є нескінченною боротьбою зі своєю внутрішньою слабкістю, постійним прагненням до сили. Наявність в уявленні індивіда загальноприйнятих символів, на які можна рівнятися, дозволяє йому постійно звіряти свій вибір (курс) впродовж всього життя. Тому люди самі успішно «створюють» для себе героїв, продукуючи і підтримуючи нав'язані ним міфи про «великих», цілеспрямовано «добробляючи» наявні «напівфабрикати» у «вигляді образів існуючих лідерів». (Гарнцев, 1987, с. 8) Причому не лише в політиці, де все ще сподіваються на появу якщо не «доброго», то «розумного царя», але і в інших сферах соціального життя.

Як відомо, сутність кожного соціокультурного явища, теоретичного чи практичного, стає зрозумілою з вивчення процесу його історії. Мисленнєві, пізнавальні, так само як і інтелектуальні практики, хоча і належать до царства «чистого духу», також найбільш повно розкриваються через історію як процес творення. В даному контексті, якщо ми говоримо про «самотворення» особистості як мислячої, творчої, можна за приклад взяти непересічну постать Ф. Ніцше, який як мислитель надав поняттю «цінності» універсального значення. Саме у нього цінність стає всезагальним визначенням існуючого, яке, на думку Ф. Ніцше, потребує переоцінювання, тобто переосмислення. Все суще мало репрезентувати себе як цінність, щоб процедура переоцінювання набула значення універсальної метафізичної дії, завдяки якій здійснюється «переосмислення буття і створюється його нова філософська версія». (Пролєєв, 2003, с. 27) Підкреслюючи роль і значення Ф. Ніцше як мислителя, М. Гайдеггер (1993, с. 65) писав, що завдяки його переосмисленню буття воно «вперше оцінюється як цінність. Відтак метафізика стає мисленням у цінностях». Отже, творець європейського нігілізму виявляється одночасно

засновником аксіології, що також підкреслює його значення і роль як мислячої особистості.

Але «мислення у цінностях» стає філософією лише як «переоцінювання цінностей». Це є нічим іншим, як проявом концепції «волі до влади» та її реалізації. В цьому і полягає один з можливих шляхів досягнення істини. Адже кінцеве завдання кожного мислителя – визначити шлях, на якому досягнення будуть найбільш оптимальними. Стосовно «волі до влади», то це один зі шляхів до самостворення, досягнення цілісності. Як стверджував Ф. Ніцше (2003), науці для цього також потрібно бути значно більш самостійною, «вона у всіх відношеннях має потребу в ідеалі цінності, в силі, котра творить цінності, на службі у якої вона тільки і наслідкується вірити в себе, – сама вона ніколи не творить цінностей». Осмислення даної ситуації дає можливість зробити висновок, що цінності творить індивід, але як мислитель, творець. Адже Ф. Ніцше, поставивши завдання «переоцінки всіх цінностей», тим самим започаткував шлях до нової системи цінностей. Отже, до нової системи мислення.

Результативне формування мислячої особистості як активного суб'єкта продуктивної, творчої діяльності може відбуватися в спеціалізованих (професійних) спільнотах якщо не однодумців, то людей, які можуть з розумінням ставитися до своїх опонентів. Головне, щоб вони могли надавати адекватні знання щодо вирішуваних проблем в інтелектуальному середовищі. Всі, хто належить до інтелектуального, творчого середовища, загалом переконані, що «мислячих» індивідів об'єднують, як правило, однакові базові цінності. І важливим завданням є більш повне розуміння того, які наслідки витікають із можливих джерел діяльності і якими емпіричними засобами можна культивувати енергії творчого мислення, до якого прагнуть, зрештою, всі освічені індивіди. Одночасно потрібно враховувати, що мисленева діяльність не може мати «ніякої остаточної раціональної основи», оскільки є безоднею,

яку привідкрив Ніцше і в яку заглянув Вебер», – зазначає R. Bernstein. (1979, с. 49)

Безумовно, наукові дослідження, метою яких є досягнення істини, орієнтуються на використання продуктивного мислення. Але пошук наукових істин, який залежить від активної мисленнєвої діяльності, не супроводжується встановленням раціональних основ – ні для самих цих істин, ні, тим більше, для втілення відповідних практик в людські справи, тобто соціальну практику. Такі очікування були обумовлені сподіваннями, що істинне пізнання допоможе встановити раціональний (правильний) світовий лад, у відповідності з базовими цінностями епохи Просвітництва (Модерну). Але зі зміною оточуючого світу змінилася й ця установка. Така логіка спостерігається в кожному русі та змінах модерної свідомості. Класичним виразом її у площині метафізики є «універсальний (методичний) сумнів» Р. Декарта, у більш широкій духовній сфері – фундаментальна настанова європейського Просвітництва (проголошення всього минулого досвіду невіглаством і визнання істинним лише того, що стверджує нова свідомість – просвітницький розум). Спростування і відкидання наявного є регулятивною ідеєю для культурних та соціальних практик, а також для нової культури мислення. У даному контексті постмодерністський аналіз сучасності є традиційним рухом або процесом саме для модерної культури. Тим більше, що «феномен глобального суспільства створює новий контекст для сучасного цивілізаційного вибору, який можна назвати прирученістю соціуму до певних цивілізаційно-культурних засад життя і відтворення цих засад у процесі власного існування». (Пролеєв, 2003, с. 75)

Завдання, яке стоїть перед мислячим, творчим індивідом, котрим, як правило, є представник науки, наукового, мистецького або інтелектуального середовища, є творення не просто культури, а її смислу. Визначаючи сутність «помежових раціональних основ» соціального буття, М. Вебер писав: «Долі культурної епохи, яка «скуштувала» плід з дерева пізнання, полягають в необхідності розуміння, що смисл всесвіту не розкривається дослідженням,

яким би досконалим воно не було, що ми самі покликані створити цей смисл, що «світогляди» ніколи не можуть бути продуктом досвідного знання, яке розвивається, і, таким чином, вищі ідеали, які найбільш нас хвилюють, у всі часи знаходять свій вираз лише в боротьбі з іншими ідеалами, такими ж священними для інших, як наші для нас». (Вебер, 1990, с. 351-352)

Відповідно до цієї позиції вченим відводяться досить скромні завдання, зокрема вони не можуть самі формулювати і вибирати ідеали, які уявляли собі теоретики подібно Г. Ріккерт, розмірковуючи про місію мислячого, справжнього творчого вчення. У веберівському аналізі соціальної дії враховується її багатоманітність, викликані відмінністю цінностей і цілей; різні соціальні явища відрізняються в плані «ціннісної співмірності» кожного з них. Так, наприклад, вчені визначають «ціннісну співмірність» конкретної теми за тим, яку новизну вона додає до істини, з визнання наукової спільноти. Сам М. Вебер визнавав чотири типи діяльності, в яких зацікавлені індивіди: цілераціональна, ціннісно-раціональна, афективна і традиційна. Всі вони загалом орієнтовані на соціальний детермінізм. Проте, як зазначалося, мислення, яке за визначенням не може бути іншим, як творчим, через те і не може підлягати ніяким детермінаціям. Мислення як феномен «ми не можемо мати за своїм бажанням, – стверджує М. Мамардашвілі. (2002, с. 182) – Неможливо захотіти і помислити. Не наш голий розсудок породжує мислення. Ми можемо мати його лише як подію, коли в русі зав'язуються нитки того, що трапляється раптово». Питання про мислення є питання про існування, про смисл буття людини.

Таким чином, наша належність до людства у сфері мислення означає, що ми маємо справу з тим, що не має начала. Мислити не можна почати, можна лише вже мислити, бути в мисленні. Але для цього потрібно бути здатним до цього, готовим, а це вимагає тривалої роботи із самостворення. Про що свідчить вся тривала історія як суспільства, так і культури. І перше, і друге

створене людиною, але не абстрактною, а тією, котра прагне до самореалізації як процесу самотворення і утвердження власного «Я».

4.3. Екзистенція соціального вибору в стратегіях культури мислення

Сучасна людина живе в епоху перманентних соціальних інновацій, динаміка яких постає як соціодинаміка з аттракторами ймовірностей інноваційних змін. Інновації (нове) проходять в своєму розвитку певні життєві стадії. На першій стадії ріст незначний: новий продукт, нова технологія, новий спосіб життя утверджує себе, що пов'язано з великим опором з боку старого, усталеного, загальноприйнятого. Потім потреба в новому соціальному культурному продукті, або технології різко зростає, її визнання і швидкість дифузії в суспільстві значно збільшується. На третій стадії життєвого циклу ріст уповільнюється, переходить на стан стагнації і навіть може спостерігатися деякий спад інтересу до інновації, її значимості в житті суспільства. Тривалість життя соціальних інновацій, розвиток яких обумовлений активністю мислення, залежить від багатьох факторів: і від радикальності самої інновації, і від умонастрою в інтелектуальному середовищі зокрема і соціуму в цілому, і від наявності відповідних трендів в розвитку соціальних технологій, а також зміни соціальних очікувань. Політичні організації, економічні компанії, які культивують і підтримують інновації, витісняють з політики ті сили і партії, а в економічному житті і ті корпорації й компанії, які не здатні до осмислення і розуміння нового, і не можуть зрозуміти запитів сучасності.

В такій ситуації виникає феномен «згущення», або «роїння» інновацій, описаний Й. Шумпетером. Цей феномен завжди проявляє себе в культурі – як в історії, так і сьогодні, коли народжуються плеяди талантів, тобто мислячих, творчих особистостей. Наприклад, у «золотий вік» Афіні в V ст. до н.е., який породив філософів, поетів, архітекторів, політиків, котрі стали творцями власне античного мислення, яке започатковує європейську цивілізацію. В епоху Просвітництва у Франції формується інтелектуальне коло, яке увійшло в

історію культури як філософія французьких мислителів-енциклопедистів; в Німеччині – це час розквіту творчості поетів-романтиків, а також виникнення і розвиток німецької класичної філософії. З позиції динаміки «нелінійного» мислення цей феномен може бути пояснений як прояв «нелінійності» розвитку культури, в тому числі «нелінійності» культури мислення, це проходження через моменти соціокультурного загострення, які змінюються більш спокійним, гармонійним, плавним розвитком. Циклічність розвитку і різномасштабність циклів властива для складних самоорганізуючих систем різної природи. Такої, наприклад, системи як мозок. З точки зору німецького вченого К. Мейнцера, мозок є «складна динамічна система збуджених і незбуджених нейронів, які самоорганізуються в макроскопічні паттерни ансамблів клітин через нейрохімічні взаємодії. Їх динамічні аттрактори відповідають станам сприйняття, руху, емоціям, мисленню і навіть свідомості. Не існує «материнського нейрону», котрий може відчувати, думати або координувати роботу відповідних нейронів... Мозок є також самоконтролюючою системою всіх тілесних, когнітивних та емоційних станів, що ведуть до формування і функціонування самоосмислення і самосвідомості, котрі можуть бути витлумачені, як домінуючі параметри порядку». (Мейнцер, 2010, с. 89-90)

Таким чином, і людська суб'єктивність, і людське мислення, які завжди були і залишаються традиційними філософськими проблемами, можуть бути пояснені завдяки динаміці складних систем. Осмислення людиною своїх намірів, сподівань відповідають процесам, що відбуваються в глибинах свідомості, які здійснюють вплив на людську поведінку і діяльність. А. та І. Бички розглядають особистість як носія творчих потенцій, найвищих смислів, особистість, яка є екзистенційною «нульвимірною» точкою, в якій минуле, майбутнє і сучасне має можливість оприявлюватись через мислення, діяльність, творчу самореалізацію.

Наведені міркування дозволяють зрозуміти суперечливість і невизначеність екзистенційного вибору, котрий актуалізується на етапі

розвитку мислення в період трансформації соціокультурної та економічної реальності, коли ускладнюються всі сфери суспільного життя. Зокрема, стає значно складнішим смисложиттєвий (екзистенційний) вибір, котрий передбачає чітке бачення як наявної реальності, так і майбутнього. Якщо сьогодні, в епоху динамічних змін, ні перше, ні друге не проглядається, то вибір зробити не так просто. Адже для його здійснення потрібно дійти до «глибин душі», а це вже стан особистісного буття (екзистенції), який кристалізувався в результаті власних розмислів. Так, в «Сповіді» Августина (1999, с. 804), де він описує, як, розмірковуючи про сумніви стосовно власних роздумів, дійшов до «глибини», виявивши свою екзистенцію, він зрозумів, що повірив в Бога, але його воля була поки слабка, а звички «прив'язували» до земного; зрозумів, що «людина єдина», а зло – це не друге начало, а «наша слабкість над собою». Якщо проаналізувати умови прийняття осмисленого рішення, то можна вказати на три моменти: можливість чітко помислити реальність майбутнього; здійснити порівняння як мінімум двох варіантів майбутнього, які конституюються різними вчинками; нарешті, не вибір, а осмислення, точніше, екзистенційне проживання свого буття.

Але в чому сутність такого «проживання»? Справа в тому, що життя здійснюється, окрім всього, через мислення, є «мисленнєвим», оскільки завдяки осмисленню свого життя людина і знаходить своє місце в світі, житті, в соціумі. Стосовно питання про мислення, як це не парадоксально, говорить М. Мамардашвілі, (2002, с. 195) є питання про життя, про існування людини в ньому. «Лише перебуваючи в стані невисловлених мисленнєвих інтенцій, ми опиняємося в стані пристрасті доказу світу свого існування. Коли з пристрастю прагнемо довести, що живемо зовсім не випадково, не даремно». Саме це включає в систему осмислення життя проблему свого місця в ньому. Іншими словами, мова йде про смисл життя і смисл індивідуального існування в ньому.

Зазначимо, що в період розвитку класичних стратегій мислення поняттю «смисл» надається споглядальний характер. Смисл – це той «вислизаючий

феномен», який потрібно «виявити», знайти в процесі дискусії для того, щоб проблема, яка обговорюється, була адекватно зрозуміла. При такому розумінні сутності смислу відкривається можливість проникнення в роздуми автора або свого опонента. І разом з тим виникає можливість визначення специфіки світорозуміння і відповідного йому типу поведінки, що безпосередньо пов'язано із завданням пошуку фундаментальних основ розуміння як ментальної властивості самої людини. Світорозуміння не лише взаємозв'язане з особливостями сприйняття навколишньої дійсності з відношенням до природи, а й формується також під враженням ставлення людини до самої себе, в тому числі через осмислення і усвідомлення свого місця в соціальній структурі даного суспільства, спільноти, колективу тощо.

Ситуація сучасності, яка демонструє вражаючу суперечливість і складність світу, динаміку зростання темпів економічних, геополітичних, соціальних змін, невизначеність майбутнього, змушує людину як актора соціальної діяльності бути більш гнучкою, адаптивною. Тобто здатною підлаштовуватися під ситуацію і змінювати свою стратегію життя в залежності від умов, які постійно трансформуються. Але це не означає відмови від постановки проблеми «смислу життя». Дана проблема означає узгодження, відтворення смислу «світів» інших» людей, а також переосмислення власної картини світу, її символів і змістовних наповнень. Це постає як осмислення «герменевтизму власної свідомості і спроба вийти за її межі до єдиної можливої для нас істини, зокрема такої, яка «проросла» з конституції індивідуальної свідомості, в першу чергу тієї, що міститься в чужих свідомостях». (Красіков, 2007, с. 289) Смысл і виникає як когеренція власної картини світорозуміння, одночасно картини світорозуміння чужих свідомостей та індивідуального досвіду існування в реальному соціокультурному світі.

Нагадаємо, що процес пізнання – це перманентний, активний мисленнєвий процес. На цьому шляху особливу роль відіграють різні знаки – знаки-об'єкти нашої свідомості, образи, що формуються на основі сукупності

багатьох, різних за змістом вражень. Процес формування образів має переважно суб'єктивний характер, і в більш широкому контексті головне завдання полягає у пошуку інтегративних факторів, які дозволяють сформулювати образ світу (універсуму). Засновник Львівсько-Варшавської філософської школи К. Твардовський зазначає, що вже «зі стародавніх часів і до сьогодення всі психологи вважають образи фундаментом і необхідною умовою понять... Якщо ж образи є необхідною умовою будь-якого мислення, яке використовує поняття різного ступеня абстрагування, тоді, очевидно, аналіз понять не може не приймати до уваги образи». (Твардовський, 2002, с. 182) Власне, на цьому і ґрунтується процес пізнання. В даній ситуації філософ пропонує перенести термін «образ» зі сфери чуттєвого досвіду в більш складну сферу внутрішнього досвіду. Проявом такого внутрішнього досвіду є, насамперед, уявлення, яке пов'язане з «викликом із пам'яті», пригадуванням як «пригадування про пережите», а також «відродження в пам'яті» тих інтелектуальних подій, які в той момент, коли вони проходили, чітко сприймалися. За допомогою цих понять (уявлення, сприйняття, пригадування, пам'ять, судження) К. Твардовський передає смисл індивідуального інтелектуального досвіду пізнання. Саме на цьому рівні діяльності інтелекту (розуму) має місце «виявлення» внутрішнього досвіду, який демонструє себе і «у відсутності предмету» (у внутрішньому досвіді пізнання і мислення), і це «те, що предмет відкриває нашій свідомості». (Твардовський, 2002, с. 197) І воно (відкрите) постає предметом мислення.

Зауважимо, що знання, уявлення про предмет або об'єкт, що виникає в результаті пізнання і розглядається як образ цього предмета (образ, співвіднесений з конкретним предметом або об'єктом), перетворюється в свідомості і конкретизується, виступаючи як певний ментальний знак-об'єкт. Тим самим «знак» постає як щось певне, конкретне, чітко «означуване» нами в процесі розуміння. Такого роду знаки-об'єкти підлягають визначенню,

характеристиці, назві, нарешті, осмисленню як наділенню їх смислом. В такій ситуації постає питання: як можливий власне сам смисл?

Вказуючи на той факт, що виникнення, поява смислу є результатом продуктивної діяльності нашої свідомості, а осмислення саме і є процесом наділення смислом, потрібно проаналізувати ті філософські концепції, де проблема смислу постає в контексті проблеми співвідношення розуміння, мислення і пізнання. Так, феноменологія акцентує увагу на природі свідомості, на її інтенціональності, що надає смислу феноменальний характер. Іншими словами, будь-який певний смисл, який народжується в процесі осмислення, розглядається як феномен свідомості. Поява його – результат наявного внутрішнього досвіду розуміння і пізнання. Відбувається це, згідно Е. Гуссерлю і Е. Brentano, на рівні появи інтенційних (ментальних) об'єктів як феноменів свідомості. Вони, маючи власне внутрішнє існування, виступають в якості об'єктів особливого роду, що виникають в актах безпосереднього сприйняття, коли мисленнєвий процес (акт), котрий має свій власний предмет, спрямований безпосередньо на цей (інтенціонально заданий) предмет. (Гуссерль, 2000)

За своїм змістом інтенціональність (інтенційність) потрібно розуміти як внутрішню наявність предмета в нашій свідомості. Ця проблема, витoki якої ми знаходимо у схоластів, і, пізніше, ренесансних мислителів, у Е. Brentano є вираженням відношення до предметності, постає як спрямованість свідомості на предмет, «свідомість про...». У Е. Гуссерля таке відношення до предметності виступає як характерна риса самої свідомості, є виразом особливості духовності людини, мисленнєвих феноменів як елементів свідомості. «Феномени» виступають у нього як кореляти свідомості, як співвідношення або взаємозалежність предмета і поняття. Іншими словами, як сприйняте, так і згадане, уявлення, взята на віру позиція. Таким чином, феноменологія вивчає не просто предмети, а психологічно-емоційні, мисленнєві реакції свідомості на різні предмети, що по-різному сприймаються,

переживаються і осмислюються, і одночасно вивчає типи таких реакцій. (Шульга, 2014, с. 181)

Методологічні та світоглядно-ціннісні наслідки інтенціонального (феноменологічного) аналізу двозначні: з одного боку, підкреслювалась роль свідомості, а з іншого боку, виникало хибне уявлення про самодостатність свідомості, отже, і мислення. Цей недолік Е. Гуссерль намагався подолати, акцентуючи увагу на інтуїтивно-споглядальному аспекті свідомості, на можливості інтуїції, котра «вбачає сутності» як самоспостереження, самоосмислення або інтроспекції. Нарешті, важливу частину інтенціонального методу складало вміння вбачати первісні характеристики предмета, відрізняючи їх від другорядного, похідного смислу. Тому інтенціональний (феноменологічний) метод еволюціонував в бік первісного смислу, до розуміння «первісної сутності». Тим самим відкривається розуміння предмету (речі, явища), що називається смислом. Адже смисл – «це таке утворення, для якого всього світу і всього досвіду відносно світу недостатньою, щоб виникло питання про смисл. Смисл із змісту даного досвіду не витікає, не сходить. Немає в змісті досвіду нічого такого, що було б здатне породити питання про смисл, так само як в механіці ока немає нічого, що вказує на те, що це око». (Мамардашвілі, 2002, с. 210) Отже, феноменологія у своїй теоретичній настанові відкриває світ не як природу, що досліджується за допомогою природничих наук, а як «життєвий світ» – релятивний, змінний, історичний, в якому людина залишається собою завдяки усвідомленню свого «Я», завдяки мисленню. Через нього відкривається смисл світу, який ми переживаємо, і, в підсумку, осмислюємо.

Звернення у вирішенні проблеми «смислу» в осмисленні життя до філософії Е. Гуссерля не означає, що вона є істиною в «останній інстанції». Зокрема, К. Ясперс вважав, що феноменологія не могла стати тією філософією, яка була потрібна людині. Гуссерлівська феноменологія як універсальна наука була відступом від істинного духу філософування, його *етосу*. Адже філософ

не може займати виключно споглядальну позицію: філософське мислення – це дія, а не «безпосереднє спостереження феноменів». (Краснодембський, 2000, с. 44) Спостереження, як відомо, не сприяє виявленню смислу.

Інший напрямок у філософському мисленні, де проблема «смислу» розглядається в контексті проблеми «розуміння», пов'язаний з герменевтичною традицією, яка також має тривалу історію свого становлення і розвитку. Для сучасної філософської герменевтики звернення до вивчення і дослідження процесу «наділення смислом» поєднано зі створенням концептуальних образів, які виникають на глибинному рівні процесу пізнання людиною феноменів реальності. Поряд з цим завданням герменевтика спрямована на розпізнання численних образів (образів-знаків), характерних для тієї або іншої культури. Все це передбачає діяльність витлумачення та інтерпретації як мисленнєвого процесу щодо виявлення істинного, глибинного або прихованого смислу. (Шульга, 2014)

Сприйняття феноменів свідомості і мислення, як ми вже зазначали, розгортається в часі. Результатом процесу сприйняття є створення інтенціонального об'єкта, який виступає як ідеальна система. Структура цієї системи актуалізується в свідомості, оскільки вона є результатом породження мислення та існує тільки в рамках свідомості. Зауважимо, що поза соціумом свідомість не могла б сприймати феномени (явища) в якості об'єктів пізнання і в якості осмислених. Людський світ, якщо говорити метафорично, «світиться смислами». Кожна людина, зазначає засновник феноменологічної соціології А. Шюц, приходить у вже існуючий світ, світ, створений соціумом і його культурою. Розвиток мислення прослідковується зі сприйняття світу дитиною, але її світ як світ осмислення феноменів, без дорослих (соціокультурного середовища), зрозуміло, «утворитися не може». (Шюц, 2004, с. 412)

Функціональне розуміння свідомості як сукупності смислів, задіяних в процесі мислення, утворюють системи, що «розгортаються» в часі, що дає «ключ» до особливого розуміння інтерсуб'єктивності. «Він і я, тобто ми, до

того часу, поки триває процес – розділяємо живе теперішнє, наше живе теперішнє, яке дозволяє і йому, і мені сказати: «Ми пережили цю подію разом». Завдяки встановленому таким чином Ми-відношенню, де ми обоє – він, котрий звертається до мене, і я, який слухає його, – ми живемо в нашому спільному теперішньому, спрямовані на мислення та його ідеї, котрі повинні бути втілені в процесі комунікації і через процес комунікації. Ми разом старіємо», – зазначає А. Шюц, (2004, с. 414) Тобто разом перебуваємо в часі, який є нашим часом, а мова в процесі усвідомлення і комунікації виконує синхронізуючу функцію для мислення, забезпечуючи інтерсуб'єктивність, а разом з нею – процес смислотворення.

Вважаємо що необхідно визначити поняття «долі», яка має безпосереднє відношення до свідомості, особливо емпіричної, і мислення, яке її (долю) визначає. Фундаментальність теми «долі» визначається тим, що в ній висвічуються сутнісні сили людської екзистенції, її таїна, а також сила розуму і мислення, сила волі, сакральні, раціональні та ірраціональні компоненти природи людини. Проблема «долі» дає одне з найбільш очевидних свідчень про те, що сутність та існування людини, як правило, не співпадають. Людина не визначається (подібно до тварини) лише тим, що вона робить або як живе. В ній міститься величезний світ можливостей потенціального – світ бажань, ілюзій, надій і віри. Людина завжди єдиність того, що вона хоче, що вона може, і що вона робить. Тому ніяка фактографія не вичерпує її біографії, її свідомості і глибини мислення, в яких нуртують здійснені і не здійснені, реалізовані і втрачені можливості. Людина, вказує С. Кримський, (2000, с. 37-38) живе «не тільки діяльністю, але й спогляданням, не лише предметною активністю, але й обожненням буття, відчуттям, емпатією суцього. Вона є суб'єктом і об'єктом долі. І дана обставина є фундаментальною в людському призначенні».

Необхідно враховувати, що діяльність людини каузальна, тобто втілює в собі причинно-наслідкові відносини і здобуває свободу через усвідомлення необхідності. Але доля стосується не проблеми «необхідності», а проблеми

«часу». В долі втілена міфологема життя, вся повнота його можливостей. І разом з тим в ній присутній певний, невизначений вектор співпадання обставин, котрий орієнтує сюжет (долю) життя в певному напрямку. Як говорив Х. Ортега-і-Гассет, всі ми «автори самих себе». Пояснюючи подібну думку, Х. Борхес зазначав: «Немає на землі людини, котра б могла з впевненістю сказати, хто вона. Ніхто не знає, для чого він прийшов в цей світ, з чим співвіднести свої вчинки, свої почуття, свої думки. Не знає навіть свого істинного імені, свого безсмертного імені в пронизаних світлом символах. Історія – це незакінчений літургічний текст, в якому йоти і крапки не менш значимі, ніж вірші і цілі розділи. Однак смисл і тих, і інших нікому невідомий і глибоко прихований». (Борхес, 2007, с. 103) Така прихованість (втаємниченість) і фіксується в знаках і символах долі.

Інтерпретативним контекстом знаків долі виступає культура як концентрований вираз людського мислення в його історії. Те, що визначено долею, проявляє себе тільки через вибір і здійснення індивідом певних вітальних дій (актів). Через що доля звільняє від моральної відповідальності і вини. Етичний компонент в європейському розумінні долі дозволяє розглядати її в більш повному, розширеному вигляді як здійснення вітальних сил у всьому об'ємі моральних злетів і падінь в реалізації смислу життя. Тому з етичної позиції в долі існує не лише необхідність, але й свобода, яка полягає у виборі і реалізації свого призначення. З точки зору Г. Гегеля, (1977, с. 126) доля пов'язана з усвідомленням і осмисленням людиною самої себе немов би з боку, як чогось зовнішнього щодо самої себе: «В долі людина пізнає власне життя, і прохання, звернене до долі, не є прохання, звернене до володаря, а повернення і наближення до самої себе».

Все життя людини постає як доля, сублімована в якості зовнішньої сили. В ній проявляє себе досвід життя, події якого витупають знаками шляху, орієнтирами життєвої «траєкторії». А оскільки це звернення пов'язано з вже прожитою частиною життя, то ці знаки визначають архітекtonіку накопичених

можливостей, реалізація яких одержує начебто доленосний вигляд. Тому долю визначає не чуже, а власне життя. Проте, якою б дивною не поставала інтерпретація в ній доленосних життєвих подій, безумовно, вони мають раціональний сенс. Разом з тим доля не зводиться до необхідності. У фатально детермінованому світі доля не має смислу. В долі знаходить вираз «кипіння життя» з усіма її спонтанними сюрпризами, випадковостями і елементами невизначеності. Випадковість немовби «плете» сюжет доленосного здійснення життя. Причому одна і та ж сама доля містить в собі можливість різних елементів здійснення, певний простір шансів. Їх використання і дозволяє «підправляти» долю, вигравати ті чи інші можливості (терміни реалізації подій, життєві види, способи осмислення життєдіяльності тощо).

Безумовно, в процесі життя трапляються і вкрай трагічні обставини протистояння долі, в які може потрапити людина. Дану обставину теоретично обґрунтував і висловив Г. Гегель: «Нещастя може досягнути таких розмірів, що доля – це самогубство, котре знаходить свій вираз у відмові від життя і приводить людину в повну пустоту. Однак, якщо людина таким чином сама протиставляє собі всю повноту долі, вона тим самим вже підноситься над своєю долею; життя зрадило її, але й вона зрадила життю. Вона втекла від життя, але не осквернила його». (Гегель, 1997, с. 130-131)

Індивідуальне життя, як показує досвід, визначається багато в чому зовнішніми соціальними обставинами. Але коли конкретна життєдіяльність індивідуалізує дані обставини, підводить їх під свою логіку, тоді виникає внутрішня соціальність долі. Ось чому при всій закритості життєвого вибору, закритості долі людини, незмінною і раціонально поясненою компонентою її життя залишається пошук його смислу. Тут виникає, однак, надзвичайно складна проблема в процесі осмислення життєвого шляху людини, вирішення якої створює «внутрішній всесвіт» (С. Кримський) особистості. На основі цього «всесвіту» кожна емпірична свідомість, покладаючись на іншу, збагачується в процесі соціальної комунікації, показуючи, демонструючи одна одній

відповідні способи мислення і смислові ресурси. Така інтерсуб'єктивна комунікація здійснюється не тільки безпосередньо через «живу» розмову, але і через створення і сприйняття творів, до яких відносяться наукові і філософські праці, феномени мистецтва та інші результати креативної мисленнєвої діяльності.

Отже, смисл знаходить своє визначення і через комунікацію. Вона надзвичайно важлива для існування і розвитку сучасної соціокультурної реальності, смисл якої визначає комунікацію не просто як спілкування, але і в інших категоріях. Наприклад, як поняття «аутогенезису» Н. Лумана. Система, стверджує він, сама може встановлювати і змінювати свої елементи, але відбувається це лише через «реляційні процеси», а не через їх звичну організацію.

«Результативні не колишні консервативні інтерпретації, а розвиток символічно генералізованих технічних засобів комунікації. Ми розуміємо їх як технічні засоби, які використовують узагальнення, щоб означити зв'язок селекції і мотивації, тобто втілюють їх єдність. До них відносяться: правда, любов, власність, гроші, влада, зачатки релігійної віри; на сьогодні – це і є цивілізаційно стандартизовані «основні цінності». У всіх представлених випадках, але різними способами і в різних інтерактивних ситуаціях, мова йде про таке обумовлення селекції комунікації, щоб вона могла одночасно слугувати і мотиваційним засобом, і в достатній мірі визначати наслідки селективно-вибраних варіантів». (Lumhann, 1991, с. 84)

Важко заперечувати те, що концепція Н. Лумана спрямована на обґрунтування і репрезентацію нової соціальної реальності, в якій ми перебуваємо, з якою ми все більше маємо справу, яка нас все більше захоплює, конститує і визначає смисли нашого подальшого розвитку. Але ці смисли, як і сама реальність, утворюються не самі по собі, а в результаті активної мисленнєвої діяльності. Кожен із вчених, мислителів наділяє реальність своїми характеристиками, які або відповідають основному ладу культури, або

смісловим самовизначенням особистості, або викликам сучасного суспільства. Це суспільство, яке приходить сьогодні на зміну старому, вказує один з видатних представників філософії постмодернізму Ж.-Ф. Ліотар, «менше всього стверджує антропологію ньютонівського типу (як в свій час структуралізм або теорія систем), а більше всього націлене на граматику мовних частин. Виникає безліч мовних ігор... Тоді консенсус досягається, ймовірно, через дискусію? Але консенсус неможливий через гетерогенність мовних ігор. А винахід, відкриття нового завжди здійснюється через дискусію... Якщо ми здійснюємо дискримінацію наукової прагматики, акцент повинен бути тепер зроблений на розходженні, суперечностях. Консенсус – лінія горизонту, що досягається... У відношенні до ідеалу наочності вона є фактором формування «непрозорості», котра відсовує момент консенсусу на більш пізній час». (Ліотар, 1995, с. 531-532)

Дійсно, сучасна реальність далеко не однозначна, вона створює для комунікації інші можливості та умови. Адже криза традиційного логічно обґрунтованого, раціонального мислення, виникнення нових технік інтерпретацій, розпредметнення реальності в контексті сучасних гуманітарних і соціальних досліджень, пошуки нових методологічних підходів і способів мислення – все це сприяло формуванню і становленню нового світовідчуття. Центром його є саме становлення і постійне подолання правил і принципів традиційного мислення, а разом з ним – смислів традиційної епохи. Проте, хоча «Новий час закінчився і почався поворот невідомо куди, епоха дрейфу, втрати і оновлення орієнтирів, тим не менше, «всі спроби увіковічнити сучасний стан світу, теперішній стиль сприйняття життя необґрунтовані»; «історія культури – це історія приборкання нових стихій», – зазначає Г. Померанц. (2001, с. 298) Мова йде про становлення в контексті нових стратегій мислення нових смислових конструкцій у визначенні перспектив розвитку цивілізації, культури, людини.

В даній ситуації український мислитель С. Кримський пропонує свій проект смислу сучасної глобальної цивілізації, яку він називає «постісторією», котра в його розумінні постає як «ціннісно-смысловий універсум». В контексті постісторії на перший план виступає персоніцентризм, а в його смысловому просторі буття не протиставляється джерелам розумності, а виступає в єдності з ними. Це дозволяє розглядати ноосферу в аспекті реалізації завдання поєднання буття і розуму. Зазначені обставини «істотно впливають, – підкреслює С. Кримський, (2003, с. 25) – на фундаментальну предметотворчу проблематику філософії: замість дилеми вибору між монізмом матерії або духу висновується їхнє складне опосередкування за певними рангами реальності – від стихійної позалюдської об’єктивності до віртуального буття опредмечених мислеформ. В останньому випадку йдеться про особливий тип реальності, що виникає в комп’ютерно-імітаційних системах». Цій реальності властиві всі переваги інтерсуб’єктивності, вона сигналізує про себе людині, як і будь-яке інше буття, хоча завдячує своїм походженням людським програмам у досить широкому діапазоні уявлення. Її специфіка полягає в тому, що віртуальна реальність є реальною «тут» і «тепер», тобто постає як можлива.

Як зазначалось вище, в результаті співтворчості природи і людини твориться ціннісно-смысловий Універсум (С. Кримський), як продукт коеволюції природи планети і цивілізації. Разом з тим в цьому універсумі існують можливості, що стають джерелом формування потенціалів (потенцій), які стимулюють нові види діяльності – практичної і мисленнєвої. Ціннісно-смысловий Універсум як діяльно-творче буття – буття темпоральне, тобто задане в часі розвитком людської історії. Впродовж її просування змінюється не тільки масштаб ціннісно-смыслового Універсуму, його «об’єм», але й якість, ґатунок моделей, які його «репрезентують», – «увесь культурний ландшафт особливого буття». (Кримський, 2003, с. 31-32) А там, де мислення, розуміння, осмислення – там обов’язкового виникає смисл.

Як результат усвідомленого буття, смисл – це набутий в процесі розвитку соціуму і культури досвід – сприйняття і конституювання об'єктів (феноменів). Він накопичується в соціальному інтерсуб'єктивному спілкуванні та осмислені цих феноменів. Накопичуючи досвід і «здобуваючи форму», навчаючись способам мислення, тобто способам конституювання інтенціональних об'єктів як систем смислів, свідомість, як і мислення, при цьому не втрачають своєї можливості стати іншими. І ця здатність свідомості, здатність ставати іншим самому собі і є, власне, основа будь-якого конституювання інтенціонального об'єкта (що відбувається у сприйнятті і мисленні), оскільки, конституюючи будь-який інтенціональний об'єкт, свідомість змінюється, перетворюється із свідомості, яка не має даного інтенціонального об'єкта в свідомості, що має його і на нього спрямовується, тобто сама інтенція. В цьому і полягає взаємозв'язок свідомості, мислення і смислу.

Таким чином, можна сказати, що в основі процесу формування, функціонування, самого протікання свідомості лежить її здатність ставати будь-ким, конституюючи будь-які інтенціональні об'єкти, здатність змінюватися і навчатися новим способам конституювання – способам сприйняття і мислення. Досвід пізнання постійно «формує» свідомість, але в основі прийняття цього досвіду свідомістю знаходиться його безкінечна і принципова «несформованість».

Інтенціональні об'єкти як складні за своїм змістом системи смислів, конституювані мисленням, самі є конститутивними для нього; все в свідомості «протікає», але ніщо не проходить без сліду, все додається до накопичених досвідом смислових ресурсів, концептуалізованими мисленням. Способи конституювання інтенціональних об'єктів здобуваються в процесі досвіду, завдяки якому формується ціннісно-смисловий універсум життя людини. В ньому виникає простір для нових форм мисленнєвої діяльності, певний *етос мислення* – як особливий спосіб мислення, що проявляється як етично забарвлена норма соціокультурної діяльності. Етос мислення є одним із

соціальних кодів створення смислодоцільної рівноваги в суспільстві як культури розумної достатності в різних сферах життєдіяльності та самовираження людини. Етос мислення проявляється в контексті історичності людини як істоти духовної, як носія свободи, екзистенції, моралі, цінностей, етичних норм, духовності; він об'єктивується в наскрізних структурах історичного досвіду, особливостях національної поведінки, типових для різних етапів її історії. Зміна етосу взаємообумовлена і змінами стратегій мислення, економічної та соціальної організації суспільства тощо. Так, М. Вебер, (1994) обґрунтовуючи перехід від традиціоналістського етосу до капіталістичного, вказує на необхідність зміни стилю мислення і формування нового ставлення до праці. Етос пов'язаний із емоційно-ціннісною сферою життя людини, дотриманням певних норм і правил.

Дослідження етосу мислення дало можливість Р. Мертону ще на початку ХХ століття дослідити поняття *етосу науки*, яке він трактує як «афективно забарвлений комплекс цінностей і норм, які вважаються обов'язковими для людини. Норми виражені в формі приписів, заборон, переваг і дозволів. Вони легітимуються в термінах інституційних цінностей. Дані імперативи... різною мірою інтерналізуються вченим, формуючи тим самим його наукову совість або... супер-его. Хоча етос науки не кодифікований, але його можна вивести із того морального консенсусу вчених, який знаходить вираження у звичайній науковій практиці, в численних витворах наукового духу і в моральному обуренні, спрямованому на порушення даного етосу». (Мертон, 2006, с. 769)

Етос науки, за Р. Мертоном, утворює чотири набори інституційних імперативів, таких як універсалізм, комунізм, безкорисливість та організований скептицизм. Суть цих імперативів досить цілісно окреслює смислове насичення поняття етосу науки. Так, імператив універсалізму доводить, що наука не повинна бути залежною від національних кордонів, расової приналежності вченого, його віросповідання тощо. «Комунізм» в широкому сенсі означає, що всі фундаментальні відкриття науки є продуктом соціального співробітництва і

утворюють спільну спадщину. Приватна власність в науці зведена до мінімуму, так як результати наукових відкриттів вибудовуються на досягненнях попередників. «Якщо я побачив далі, – зауважував Ньютон, – то тільки завдяки тому, що стояв на плечах гігантів». (цит. за Мертон, 2006, с. 777) Тому науковий прогрес передбачає співпрацю багатьох поколінь учених. Незацікавленість у вигоді або безкорисливість вчених зумовлена високою їх моральною чистотою, почуттям відповідальності перед колективом колег тощо. Організований скептицизм як імператив етосу науки є вимогою і інституційною, і методологічною. «Дослідник не визнає прірви між сакральним і профанним, між тим, що потрібно некритично прочитати і тим, що можна об'єктивно проаналізувати». (Мертон, 2006, с. 770 – 781)

Як бачимо, етос мислення тим чи іншим шляхом орієнтується на комплекс цінностей і норм суспільства та знаходиться, з нашої точки зору, в модусах імперативу моралі, який І. Кант вважав категоричним. Етос мислення безпосередньо впливає на екзистенцію соціального вибору, що надає безмежні можливості для розвитку евристичного потенціалу мислення.

Висновки до четвертого розділу. Мислення є процесом пізнавальної діяльності, який здійснює визначальний вплив на становлення суспільства і культури. Мислення постійно пов'язане зі сферою духовного, яка завжди є джерелом продуктивної діяльності. В парадигмі гуманітарного мислення особливе місце займає проблема «духу». Концепція «духу» взаємопов'язана з поняттями «свідомості» і «душі». Дух – це не субстанція, а стан активності; він характеризує самоздійснення суб'єкта, його здатність відтворювати себе у предметному світі соціуму та культури, та розпредметнювати цей світ через творчу особистість. Дух є творчою енергією людини, яка виявляє себе в її почуттях, розумі та волі. Енергія духу стає основою теоретичної і мисленнєвої діяльності. Дух – це внутрішній вимір створюваного людьми світу, світу культури і соціуму, центром якого є сама людина. В контексті проблеми «духу» формулюється концепт «духовності», що асоціюється з можливістю вирішення

тих граничних таїн людської екзистенції, які характеризують особистість в ситуації мисленнєвої діяльності. «Дух» і «духовність» складають потенціал культурно-творчого буття, яке можливе в сфері постійного продуктивного мислення. Духовне освоєння світу переводить об'єкти в культурні феномени, перетворює їх в знаки мисленнєвої діяльності особистості.

Сфера мислення є результатом розвитку інтелектуальної культури – пізнання і діяльності, що являє собою життя в соціокультурній реальності. В цьому контексті діяльність як продуктивне існування в суспільстві та культурі вимагає осмислення людиною своєї відповідальності перед соціальною реальністю. Важлива роль в становленні мислення належить інтерпретації, яка базується на розумінні, на усвідомленні, на тлумаченні того, чим насправді постає сьогодні об'єкт пізнання. Сутність інтерпретації не зводиться до певної операціонально-методологічної діяльності, а виходить за її межі в сферу фундаментальних основ пізнання і мислення.

В процесі соціокультурного розвитку мислення проходить ряд етапів (циклів): перший – це становлення дискурсивної практики, або становлення (винайдення, утворення) певного способу мислення; другий – трансляція, передача через мислення знань і повідомлень іншим суб'єктам; третій – формування здатностей мислення і утвердження дискурсивних практик, або можливостей мислення як діяльності. Кожний новий час, нова епоха формулює нові теоретичні і методологічні установки та принципи, які стають умовою становлення нового циклу мислення та його нових соціальних практик.

Визначальна роль в розвитку мислення і мисленнєвої діяльності належить людині. Все, що створюється людиною, одночасно й саме створює людину, причому людину мислячу. Рефлексія і мислення постають одним із властивостей об'єктів наукового дослідження соціальних об'єктів, які виступають одночасно суб'єктами дослідження. Мислення обумовлює свободу людини в суспільстві. Шлях рефлексивного мислення сприяє здійсненню ідеальних цілей людини в соціальній діяльності. Глибина, цінність, принципова

відкритість індивіда реалізується в актах рефлексивного мислення. Мислення відіграє найважливішу роль в становленні мислячої людини як суб'єкта пізнання і розумної діяльності в творенні історії, культури, суспільства. Не менш значима роль мислення як в творенні суспільного буття, культури і людини, так і смислу її життя та визначення того, що надає йому цінність. Питання про мислення людини є питання про її існування, про перспективи буття в світі соціального життя. В основі процесу формування, функціонування, самого протікання свідомості лежить її здатність ставати будь-ким, конституюючи будь-які інтенціональні об'єкти, здатність змінюватися і навчатися новим способам конституювання – способам сприйняття і мислення. Досвід пізнання постійно «формує» свідомість, але в основі прийняття цього досвіду свідомістю знаходиться його безкінечна і принципова «несформованість».

Етос мислення – це особливий спосіб мислення, який проявляється як етично забарвлена норма соціокультурної діяльності, він є одним із соціальних кодів створення смислодоцільної рівноваги в суспільстві як культури розумної достатності в різних сферах життєдіяльності та самовираження людини. Етос мислення проявляється в контексті історичності людини як істоти духовної, як носія свободи, екзистенції, моралі, цінностей, етичних норм, духовності; він об'єктивується в наскрізних структурах історичного досвіду, особливостях національної поведінки, типових для різних етапів її історії. Зміна етосу взаємообумовлена і змінами стратегій мислення, економічної та соціальної організації суспільства тощо. Етос мислення тим чи іншим шляхом орієнтується на комплекс цінностей і норм суспільства та знаходиться, з нашої точки зору, в імперативах моралі і безпосередньо впливає на екзистенцію соціального вибору, що надає безмежні можливості для розвитку евристичного потенціалу мислення.

Основні положення розділу були висвітлені в наступних *статтях та матеріалах конференцій*:

1. Іванова Н.В., 2016. «Проективні» моделі мислення у викликах соціокультурних трансформацій. В : *Трансформація засад формування та розвитку особистості в умовах сучасних соціальних викликів.: Всеукраїнська науково-практична конференція*. Київ, Україна, 28 жовтня 2016. Київ : Інститут обдарованої дитини. с. 105 – 110.

2. Іванова, Н.В., 2015. Проблема смислу в ситуації вибору: соціально-філософський аналіз, *Гілея*, 103 (12), с. 187-190.

3. Іванова, Н.В., 2016. Мислення як фактор самотворення людини: ситуація антропоезису. «*Філософські обрії*». *Науково-теоретичний журнал*, 36, с. 70-79.

4. Іванова, Н.В., 2016. Ціннісний зміст «духовного» в реалізації смислів життя індивіда: соціально-філософський аналіз. *Збірник наукових праць «Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії»*, 66, с. 26-36.

5. Іванова, Н.В., 2015. Еволюція мислення в просторі соціокультурної реальності: діяльнісний аспект. *Перспективи*. 3 (65), с. 57-61.

6. Ivanova, Nataliya, 2016. The phenomenon of spiritual in dimensions of irrational : the context of intuition and faith, «*Психологія і суспільство*», 3, с. 6-12.

7. Іванова, Н., 2016. «Дух» як фактор формування свідомості та гуманітарного знання. «*Софія*», 2 (6), с. 88-91.

8. Іванова, Н.В., 2016. Генеза мислення в модальності можливості самоздійснення людини: соціософський контекст. *Гілея*. 108 (5), с. 122-125.

9. Іванова, Н.В., 2013. Дошкільна освіта в дискурсі філософських рефлексій. *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Серія: філософські науки*, 27 (276), С. 81-85.

10. Іванова Н.В., 2016. Сміслові ресурси сучасного мислення в екзистенції вибору. В : *Національна освіта в стратегіях соціокультурного*

вибору: теорія, методологія, практика.: I міжнародна науково-практична конференція. Луцьк, Україна, 14 квітня 2016, Луцьк : Луцький педагогічний коледж. с. 19-22.

Список посилань

1. Berlin, I. 1999. *The First and the Last intro*. London : Granta Books.
2. Bernstein, R. 1979. *Restructuring of Social and Political Theory*. London : Methuen.
3. Dalalande, F. 2003. Sense and intersensoriality. *Leonardo*, 4, p. 313-316.
4. O'Callaghan, C. 2011. Against hearing meanings. *The Philosophical Quarterly*, 245, p. 783-807.
5. Flanagan, J. 1992. *Consciousness Reconsidered*. Mass. : MIT PRESS.
6. Geertz, C. 2000. *Impact of the concept of culture on the concept of man*. New York : Basic Books.
7. Hampshire, S. 1959. *Thought and Action*. New York : Viking Press.
8. Latour, B. 1999. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Harvard : University Press.
9. Luhmann, N. 1991. *Sozial Systeme Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt : a. M.
10. Margolis, J. 1993. *The Flux of History and the Flux of Science*. Berkeley : University of California press.
11. Murdoch, I. 1998. *Metaphysics and ethics*. New York : Penguin Press.
12. Naturana, R. and Varela, F. 1992. *Autopoiesis and Cognition: Roots of Human Understanding*. Boston : Shambala.
13. Nelson, J. 1987. *Allan Megal and Donald N. Mc Closkey*. Madison : University of Wisconsin Press.
14. Pinkard, T. 2002. *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge : Cambridge University Press.

15. Ricoeur, P. 1973. The Hermeneutical Function of Distanciation. *Philosophy Today*, 17, с. 129-143.
16. Августин Аврелий, 1999. Исповедь. В: *Об истинной религии*. Минск : Харвест.
17. Андрос, Є. 2002. Метафізична та постметафізична доба європейської гуманістики: зміна методологічних засад і світоглядних орієнтацій. В: *Колізії метафізичного розмислу*. Київ : ПАРАПАН, с. 123-152.
18. Бадрак, В. 2004. *Антология гениальности*. Киев : Издательство «КВІЦ».
19. Баткин, Л. 1989. *Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности*. Москва : Наука.
20. Бахтин, М. 1979. *Эстетика словесного творчества*. Москва : Искусство.
21. Бергсон, А. 1992. *Опыт о непосредственности данных сознания*. Москва : Московский клуб.
22. Бердяев, Н. 1991. *Самопознание*. Москва : Книга.
23. Бескова, И. 2014. Пограничный опыт как исток эмерджентного смысла. В: *Опыт и смысл*. Москва : ИФ РАН.
24. Борхес, Х. 2007. *Собр. соч. в 3-х томах*. Т. 2. Санкт-Петербург : Алефора.
25. Булгаков, М. 1991. Мастер и Маргарита. В: *Пьесы. Романы*. Москва : Правда.
26. Васильева, Т. 2008. *Поэтика античной философии*. Москва : Академический проект.
27. Вебер, М. 1990. *Избранные произведения*. Москва : Прогресс.
28. Вебер, М. 1994. *Избранное. Образ общества*. Москва : Юрист.
29. Вико, Д. 1997. *Основания новой науки об общей природе наций*. Москва, Киев : REEL-book – НСА.

30. Габермас, Ю. 2001. *Філософський дискурс Модерну*. Переклад з німецької та коментар В. Купліна. Київ : Четверта хвиля.
31. Гадамер, Г.-Х. 1988. *Истина и метод*. Москва : Прогресс.
32. Гегель, Г. В. Ф. 2006. *Феноменология духа*. Санкт-Петербург : Наука.
33. Гегель, Г. В. Ф. 1977. *Философия духа. Энциклопедия философских наук: в 3 томах*. Т.3. Москва : Мысль.
34. Гегель, Г. В. Ф. 1977. *Философия религии: в 2-х томах*. Т.2. Москва : Мысль.
35. Гердер, И. 1977. *Идеи к философии истории человечества*. Москва : Наука.
36. Гусев, В. 2004. *Вступ до метафізики*. Київ : Либідь.
37. Гуссерль, Э. 2009. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Москва : Академический Проект.
38. Де Сент-Экзюпери, А. 1983. *Южный почтовый. Ночной полет. Планета людей*. Москва : Детская литература.
39. Декарт, Р. 1989. *Сочинения: в 2-х томах*. Т. 1. Москва : Мысль.
40. Декарт, Р. 1989. *Рассуждения о методе*. В: *Сочинения: в 2-х томах*. Т. 1. Москва : Мысль.
41. Дильтей, В. 1988. *Наброски к критике исторического разума. Вопросы философии*, 4, с. 141-148.
42. Иванов, А. и Миронов, В. 2004. *Университетские лекции по метафизике*. Москва : «Современные тетради».
43. Ильин, В. 1999. *Философия: учебник для вузов*. Москва : Академический проект.
44. Кассирер, Э. 2004. *Философия Просвещения*. Москва : Российская политическая энциклопедия.
45. Кассирер, Э. 1995. *Философия символических форм. Введения в постановку проблемы*. В: *Культурология. XX век. Антология*. Москва : Рудомино.

46. Князева, Е. 2010. Как возможно мышление о сложном и управление сложностью? *Вопросы философии*, 10, с. 81-83.
47. Копнин, П. 1974. Гносеологические и логические основы науки. Москва : Мысль.
48. Красиков, В. 2007. *Конструирование онтологий. Эфемериды*. Москва : Водолей Publishers.
49. Краснодембський, З. 2000. На постмодерністських роздоріжжях культури. Переклад з польської Р. Харчук. Київ : Основи.
50. Кримський, С. 2012. Смысл постистории. В: *Мудрецы всегда в меньшинстве (Статьи разных лет)*. Киев : Издательский дом Дмитрия Боураго.
51. Кримський, С. 2003. *Запити філософських смислів*. Київ : ПАРАПАН.
52. Крымский, С. 2000. *Философия как путь человечности и надежды*. Киев : Курс.
53. Лангер, С. 2000. Философия в новом ключе. В: *Исследования символики*. Москва : Республика.
54. Лиотар, Ж. 1995. Постсовременное состояние. В: *Культурология*. Ростов на Дону : Издательство Ростовского университета.
55. Локк, Д. 1985. Сочинения: в 3-х томах. Т.2. Москва : Мысль.
56. Лосев, А. 1988. *Держание духа*. Москва : Политиздат.
57. Майнцер, К. 2010. Вызовы сложности в XXI веке. Междисциплинарное введение. *Вопросы философии*, 10, с. 84-98.
58. Мамардашвили, М. 1992. *Как я понимаю философию*. Москва : Культура.
59. Маркина, Ю. 2014. Интенциональные объекты как смысловые системы. В: *Опыт и смысл*. Москва : ИФ РАН.
60. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура / Роберт Мертон. – М.: АСТ, Хранитель, 2006. – 880 с.

61. Микешина, Л. 2006. Трансцендентальные измерения гуманитарного знания. *Вопросы философии*, 1, с. 55–66.
62. Мунье, Э. 1999. *Манифест персонализма*. Перевод с французского. Москва : Республика.
63. Ницше, Ф. 2003. *Воля к власти*. Москва : Эксмо; Харьков : Фолио.
64. Паскаль, Б. 1994. *Мысли*. Москва : Издательство Сабашниковых.
65. Платон. 1986. *Диалоги*. Москва : Мысль.
66. Померанц, Г. 2001. Постмодернизм. В : *Новая философская энциклопедия: в 4-х томах*. Т. 3. Москва : Институт философии РАН.
67. Пролеєв, С. 2003. Модерна культура і глобальні трансформації сучасності. В : *Ідея культури: виклики сучасної цивілізації*. Київ : Альтерпрес.
68. Рорти, Р. 1996. *Случайность, ирония и солидарность*. Москва : Русское феноменологическое общество.
69. Сартр, Ж.-П. 2000. *Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии*. Москва : Республика.
70. Смит, Р. 2014. *Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы*. Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация».
71. Старобинский, Ж. 2008. *Действие и реакция*. Санкт-Петербург : Владимир Даль.
72. Твардовский, К. 2002. Образы и понятия. *Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы*, 1, с. 182.
73. Тизон-Браун, М. 2001. Завещание гуманиста. *Звезда*, 12, с. 182-193.
74. Фихте, И. 1995. *Основа общего наукоучения*. Москва : «Ладомир».
75. Франк, С. 1995. *Предмет знания. Душа человека*. Санкт-Петербург : Алетейя.
76. Фуко, М. 1994. Слова и вещи. В: *Археология гуманитарных наук*. Санкт-Петербург : А-сад.
77. Хайдеггер, М. 1993. *Время и бытие: статьи и выступления*. Перевод с немецкого. Москва : Республика.

78. Халапсис, А. 2008. *Постнеклассическая метафизика истории*. Днепропетровск : Инновация.
79. Шелер, М. 1994. *Избранные произведения*. Москва : «Гнозис».
80. Шульга, Е. 2014. Эпистемологические аспекты формирования миропонимания: от смыслообразования до моделирования образа мира. В: *Опыт и смысл*. Москва : ИФ РАН.
81. Шюц, А. 2004. *Избранное: мир, светящийся смыслом*. Москва : РОССПЭН.
82. Эпштейн, М. 2005. De'but de siècle, или От пост- к прото-. Манифест нового века. *Знамя*, 5, с. 191-205.

РОЗДІЛ 5

ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ СТРАТЕГІЙ МИСЛЕННЯ В ТВОРЕННІ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СОЦІУМУ

Історія розвитку суспільства засвідчує визначальну роль мислення в духовно-культурному житті людини. Як відомо, людина народжується двічі: перший раз природно, а другий – духовно. Друге народження і є справжнім, оскільки в сферу духовності входить широкий спектр понять, які складають основні виміри повноцінного життя людини: смислові матриці буття, наукове знання, коди культури, самоцінність життя. Саме в цьому духовність завжди суголосна сучасності, в якій найбільш повно і реалізуються імперативи духовності. Дана обставина має особливе значення для української реальності, в якій духовність набуває значення цінності, оскільки вона наповнює енергію діяльності смыслом. Завдяки такому розумінню постає проблема виявити можливості стратегій мислення в практиці розбудови української держави, що стає для нього свого роду «пробним» каменем. В чому ж полягають основні аспекти мислення в його продуктивно-практичному вимірі?

5.1. Параметри продуктивного мислення українського соціуму: від проекту до практики

В традиційних підходах до продуктивної діяльності мислення з освоєння природи і створення бажаної моделі суспільного життя, насамперед у філософії, вживалися поняття «ідея», «теорія», «концепція». Вже пізніше, ближче до сучасності, в науковий дискурс увійшли поняття «проект», «модель», «система» тощо. Внаслідок чого постає завдання в обґрунтуванні ролі мислення у вказаних типах і способах теоретичної діяльності та інтерпретації їх можливостей.

Виокремлення вказаних понять для визначення змісту і сутності мислення обумовлено природою людини, яка і єдина, і множинна. Це означає,

що кожна людина, як точка голограми, «несе» в собі космос. Потрібно також розуміти, що

«кожна людина, навіть пересічна, в банальних ситуаціях життя створює в собі величезний світ. Вона несе в собі внутрішню множинність, свої віртуальні індивідуальності, нескінченність химеричних персонажів, поліекзистенцію в реальному і уявному, під час сну і наяву, в підкоренні і порушенні, в явному і таємному... Кожен містить в собі галактики мрій і фантастичних образів, нереалізовані пориви бажань і пристрастей, безодні нещастя, безмірності холодної байдужості, сяйво полум'яніючих світил, приливи ненависті, затьмарення розуму, блискавки ясності, спалахи безуму...». (Морен, 2007, с. 52)

З нашої точки зору, вказані поняття – «модель», «проект», «система» є концептуалізацією результатів мислення і входять в більш широкий контекст «продуктивного мислення». Його аналізу присвячено фундаментальна праця відомого німецького психолога М. Вертгеймера (1987) «Продуктивне мислення», яка досліджує процеси мислення в проблемних ситуаціях. Дана робота акцентує увагу на проблемі мислення, аналіз якого не задовольняв психологію, педагогічну теорію і практику того часу. Вчений поставив завдання пошуку смислу «живого», доказового, творчого процесу мислення, чітко розуміючи при цьому, що такий «живий» процес не так просто підлягає концептуалізації. Пошуки М. Вертгеймера носили не лише академічний характер. Для української реальності важливо те, що він ставив за мету реформування шкільної освіти, яка має розвиватися, а не бути догматичною, орієнтуватися на сильні, а не слабкі сторони тих, хто вчиться. Розповсюдження в шкільній практиці установки на механічні вправи, на заучування, оперувати елементами і частинами, не помічаючи цілого, і пов'язану з усім цим вимогою давати негайні відповіді, він вважав наслідком того, що в основі педагогіки, методик навчання і дидактики знаходиться асоціативна психологія і формальна логіка.

Сучасна українська освіта спрямовує інтелектуальний, мисленнєвий потенціал на створення інноваційного соціального проекту – Концепції Нової національної школи (Л. Гриневич, 2016), яка через інтеріоризацію культурних, освітніх цінностей вкорінює дитину в освітній простір, готує її до умов життя в новій соціокультурній реальності. Ми вважаємо, що процеси когнітивної інституалізації сучасної філософії освіти мають розв'язати протиріччя між освітньою практикою та надмірною «гносеологізацією» освітнього процесу; подолати намагання дидактичними методами розв'язати проблеми дитини, учня, студента; визначитись із освітніми цінностями і шляхами їх вкорінення в освітній процес (Кавалерова та Іванова, 2010).

В такій ситуації виникає питання про сутність процесів мислення: коли людина мислить продуктивно, чим відрізняється «хороше» мислення від «поганого», як удосконалити, покращити мислення – своє і мислення взагалі? І цілий ряд інших питань. Відповіді на них намагаються знайти вже більше двох тисяч років кращі представники філософії, логіки, психології, педагогіки. Характеризуючи проблему «продуктивного мислення», М. Ведмедєв зазначає, що первинною базою для вивчення креативної активності мислення були «самозвіти» відомих представників науки, філософії, мистецтва, де описані «спалахи натхнення», «муки творчості». Ці «сповіді», починаючи з Августина Блаженного, підкреслюють значимість тривалої, клопіткої роботи, в результаті якої приходять «гарні ідеї» (Г. Гельмгольц). Відомі описи і характеристики А. Ейнштейна власної уяви як комбінаторної гри з елементами візуального типу. Видатний популяризатор науки А. Пуанкаре (1983, с. 309-310) виокремив кілька етапів процесу відкриття – від зародження задуму до моменту, коли виникає нова ідея; роздуми відомого вченого відносно розвитку мислення стосуються питань «про роль свідомих зусиль і неусвідомленої роботи, інтуїтивної впевненості в істинності ідей, значенні культурно-естетичних властивостей пропонованого рішення в його оцінці самим творцем».

Зазначимо, що методи активізації пошукової активності мислення людини з'явилися в середині минулого століття і мали на меті підвищення результативності знаходження нетривіальних рішень. Складні завдання вимагають обробки величезної кількості варіантів. Виникає «гостра потреба в інтенсифікації генерування ідей (кількість пропозицій в одиницю часу) і в підвищенні частоти появи оригінальних пропозицій у їх загальній кількості». (Ведмедєв, 2011, с. 134) Разом з тим необхідно враховувати, що ідеї потрібно зводити до простих інструментів, до оперування речами. Для сучасних вітчизняних дослідників важливо пам'ятати, що ідеї існують завдяки людині і для неї, але й людина існує також завдяки ідеям і заради них. Ми не можемо правильно використовувати ідеї, якщо ми не знаємо, наскільки ми самі корисні в процесі їх перетворення в життя. «Ідея або теорія не повинна бути перетворена тільки в інструмент дослідження, в той же час вона не повинна виносити свої вироки авторитарним шляхом; вона повинна бути релятивізована і приручена. Теорія (ідея Н.І.) повинна допомагати і спрямовувати когнітивні стратегії, які використовуються суб'єктами». (Морен, 2007, с. 32-33) В першу чергу суб'єктами мислення, які створювали і створюють фактично соціокультурну реальність.

Обґрунтовуючи «живе», тобто продуктивне мислення, М. Вертгеймер категорично заперечує різні види формалізму: формальну інтерпретацію процесу мислення як асоціації відчуттів, вражень та інших елементів досвіду; формально-логічний опис та аналіз вирішення задачі як послідовності логічних операцій; формальне слідування дидактичним правилам; послідовність викладу, наочність тощо; формальне, механічне заучування знань, формальної діагностики розумового розвитку; формальну оцінку досягнень учнів в процесі навчання. «Хоча, і зустрічаються гарні вчителі, які володіють прагненням до справжнього мислення, положення в школах часто є незадовільним. Дії вчителів, характер викладання, стиль підручників багато в чому визначаються традиційними поглядами на природу мислення: класичною логікою і

асоціативною теорією. Певною мірою вони, мабуть, адекватні тим чи іншим типам процесів мислення, видам його діяльності, але в обох випадках відкритим залишається питання: чи не є такий спосіб розуміння мислення серйозною перепорою, чи не завдає насправді він шкоду здібним учням?». (Вертгеймер, 1987, с. 28)

Для сучасної української школи важливою особливістю досліджень продуктивного мислення М. Вертгеймером є те, що і концептуально-фонові відношення, й ізоморфізм різних «полів» виступають у нього не як дане, а як задане, як проблема, котру потрібно вирішувати. Щодо процесу вирішення проблеми він, за деякими винятками, використовує метод феноменологічного дослідження. Але це не феноменологія інтуїтивізму, не споглядання сутностей в процесі «феноменологічної редукції» Е. Гуссерля. Оскільки для М. Вертгеймера головним є протікання «живого» мислення, тому такі феномени, як інтуїція та інсайт, – лише моменти даного мисленнєвого процесу. Так, нова думка, нова мисленнєва інтенція з'явилася не в якості того чи іншого висловлювання, загального положення або віри, а як «інтуїція»: бачення в структурованому об'єкті внутрішнього глибинного зв'язку.

Українська соціально-філософська думка повинна виходити з того, що в продуктивному мисленнєвому процесі, охарактеризованому та описаному М. Вертгеймером, можна виокремити наступні основні стадії. Перша – виникнення теми. Друге – сприйняття теми, аналіз ситуації, усвідомлення і розуміння проблеми. Основним завданням цієї стадії є створення інтегрального цілісного образу ситуації, її образно-концептуальної моделі, яка адекватна тій ситуації, котра виникла в зв'язку з вибором теми і яка є сферою кристалізації проблеми, котру потрібно вирішувати. Третє – власне робота над вирішенням проблеми. Вона значною мірою протікає неусвідомлено, хоча попередня, досить напружена, свідомо цілеспрямована робота необхідна. Четверте – виникнення самої ідеї вирішення (інсайт). П'яте – стадія або процес виконання. (Вертгеймер, 1987, с. 19-20)

Суттєве значення для розвитку української інтелектуальної сфери має здійснений М. Вертгеймером аналіз генези мислення. З його точки зору, розвиток, або генеза мислення відбувалася через систему традиційної логіки Аристотеля, метод індукції, задекларований в «каноні правил» індукції англійського економіста і філософа Дж. Мілля. Акцент тут робиться не на раціональному виведенні результатів із загальних положень, а на відборі фактів, емпіричному вивченні інваріантних зв'язків між ними і на спостереженні змін, які відбуваються в реальних ситуаціях. Тобто на тих мисленневих процедурах, які приводять до формування загальних положень. Друга, не менш значна теорія мислення, з точки зору М. Вертгеймера, заснована на класичній теорії асоціативності. Мислення – це ланцюг ідей. Спосіб трактування мислення зрозумілий: ми повинні вивчати закони, які управляють послідовністю ідей. В класичній асоціативній теорії «ідея» є чимось схожим на сліди відчуття, або є копією стимулів, що прийняла форму усталеності, реальності. Як підсумок, вчений зазначає: «Коли ми намагаємося описати процеси справжнього мислення в термінах формальної логіки, результат часто постає незадовільним: ми маємо ряд коректних операцій, але смисл процесу і все, що було в ньому живого, переконливого, творчого, немовби зникає. Можна мати ряд логічних операцій, кожна з яких цілком коректна сама по собі, але разом взяті вони не відображають розумного ходу думок і процесу мислення. І дійсно, зустрічаються логічно мислячі індивіди, котрі в певних ситуаціях здійснюють ряд правильних операцій, які досить далекі від дійсного розвитку мислення. Не слід недооцінювати роль традиційного логічного тренування: воно веде до строгості і обґрунтованості кожного кроку, сприяє розвитку критичності розуму, але саме по собі, очевидно, не призводить до продуктивного мислення». (Вертгеймер, 1987, с. 36) Іншими словами, можна бути пустопорожнім і бездумним, хоча і точним, що завжди створює перепони до опису дійсно продуктивного мислення. Отже, і до його залучення в активну практичну діяльність.

Необхідно зважати, що параметри продуктивного мислення включають в себе різні методи його активізації. Зокрема, запропонований в середині минулого століття А. Осборном (США) один з найбільш відомих методів активізації – «мозковий штурм» («брейнштормінг»), на основі якого виникають і утверджуються креативні потенції мислення, яке в даному контексті і стає продуктивним, діяльним. Завдяки такому мисленню виникає можливість творення моделей розвитку соціальної і культурної реальності. (Альтшуллер, 1979, с. 12) Зазначимо, що методика «мозкового штурму» належить не лише до психології, а й має гносеологічну та методологічну природу, завдяки якій активізується пізнавальний та мисленнєвий пошук. (Ведмедєв, 2011, с. 135)

Виходячи з цього, зазначимо, що вийти за межі традицій, які склались у сфері українського дослідження продуктивного мислення, і, тим самим, розкрити його «живий» зміст, до певної міри можна шляхом розроблення соціально-філософських підходів у даній сфері. Мова йде про те, щоб поставити завдання осмислити закономірності і механізми креативної активності без посилянь на такі явища, як спадковість, осяяння, інтуїція, уявлення тощо. Мається на увазі, що в реальному житті до певної міри байдуже, є у людини підсвідоме, чи немає, талановита вона, чи бездарна тощо. При цьому існує можливість розкрити деякі об'єктивні обставини, що характеризують ситуацію «відкриття», («еврика»), яке реалізується через діяльність продуктивного мислення. А воно, в свою чергу, може відповідати своєму призначенню, тобто бути продуктивним, при наявності ресурсного, тобто інтелектуального та інформаційного, забезпечення творчого пошуку. Очевидно, сьогодні існує суттєва залежність ефективності творчої діяльності від «наявного в розпорядженні суб'єкта арсеналу інтелектуальних засобів. Питання успіху або невдачі наукового і художнього пошуку може бути в даному аспекті зведене до питання про наявність (відсутність) і доступність (недоступність) відповідних інтелектуальних ресурсів». (Ведмедєв, 2011, с. 137) З даної точки зору ефективність мислення – філософського, політичного,

творчого тощо – це питання про можливості і межі тих ресурсів, якими володіє суб'єкт. Завдяки цьому мислення і є продуктивним, креатив якого спрямований на творення нового.

В даному контексті можна говорити про мислення як про умову проектування нового (в науці, мистецтві, техніці, політиці тощо), його передбачення і творення. І, найголовніше, нової української політичної нації. В ньому можна знайти дискурсивну практику, адже проект створюється в мисленні, без звернення до технологічних дослідів і практичних експериментів. Аналізуючи проектування, можна говорити також про спрямовуючі і нормативні конструкції, якими виступають зразки проектування, його прототипи, окремі рефлексивні наративи, створені з праксеологічною, пізнавальною, методологічною і освітньою метою. Але власне концепції «проектного мислення» ми не знайдемо, так само, як і «політичного», «художнього», «історичного», «економічного» тощо. В цьому сенсі не можна говорити, що «проектне» мислення, на відміну від «проектування», вже склалося. Насправді воно тільки починає формуватися, утверджуватися в соціальній і політичній українській реальності.

Стосовно дискурсивної практики в проектуванні, то вона досить складна, що цілком закономірно для творчого процесу. В неї входить конструювання схем, які задають ідеалізовані об'єкти (наприклад, в архітектурному проектуванні, це зображення об'єктів, які замислюються, в політиці, це створення певних проектів геополітичної архітектури країни або світу тощо); порівняння різних варіантів ідеалізованих об'єктів або їх елементів, і вибір оптимальних варіантів; одержання знань, які характеризують ці об'єкти, в тому числі на основі спеціальних знань і норм проектування, а також вписування, вкладання у початкову конструкцію інших конструкцій, які розробляються колегами-суміжниками (що передбачає розподіл праці в самому проектуванні); рух в «логіці» від більш абстрактних рішень і розробок до більш конкретних. Цей рух, як правило, завершується власним проектом, що виступає, з одного

боку, як модель об'єкта, яка проектується, з іншого – як вказівка на його виготовлення. Це важливо для розбудови української соціальної і політичної дійсності.

Виникає питання: в чому ж полягає особливість самого процесу проектування? В першу чергу потрібно охарактеризувати проектні знання, завдяки яким здійснюється проективне мислення. Під ним (проектним знанням) розуміється умовна назва для різних типів знань, які вживаються як в самому проектуванні (в процесі задуму, осмислення, розробки і реалізації проектів), так і поза ним. Наприклад, в рамках технічної, будівельної, політичної або освітньої практик, в соціальному пізнанні і державному плануванні. Коли ми говоримо про знання, то маємо на увазі опозицію «знання-об'єкт», накреслену свого часу ще Аристотелем. Обмірковуючи умови осмислення цієї опозиції, І. Кант (2006, с. 127) підкреслював роль споглядання: «Яким би способом і за допомогою яких засобів не відносилося пізнання до предметів, у всякому випадку споглядання є саме той спосіб, яким пізнання безпосередньо відноситься до них і до котрого як способу прагне кожне мислення».

Щоправда, зрозуміти особливість і роль знання можна лише в тому випадку, якщо аналізується не споглядання, а мисленнєва діяльність, в рамках якої ці знання створюються і використовуються. В даному контексті потрібно розглянути структуру і зміст проектної діяльності як творчо-мисленнєвої, і в її рамках охарактеризувати типи власне проектних знань та їх функції в процесі реалізації поставлених цілей.

Зазначимо, що історично проектування в якості мисленнєвого процесу виникає всередині сфери діяльності «виготовлення» (будов, кораблів, машин тощо) як момент, пов'язаний із зображенням на кресленнях, а також на макетах зовнішнього виду, побудови і функціонування майбутнього виробу (храму, корабля, палацу, машини). Але проектування стає самостійною сферою продуктивної діяльності, коли відбувається розподіл праці між архітектором (конструктором, креслярем, креатором, математиком), і власне виробником

(будівничим, інженером, менеджером, механіком тощо); перші починають відповідати за семіотичну та інтелектуальну частину роботи (конструктивні ідеї, продуктивні концепції, розрахунки), а другі – за створення матеріальної частини (виготовлення по моделям, схемам і кресленням). (Розін, 2015, с. 245)

Існує два підходи щодо проектування в техніці і в науці. Наприклад, П. Хілл зазначає, що технічне проектування можна розглядати як науку. Під наукою, пояснює він, як правило, розуміють «узагальнені і систематизовані знання». (Хілл, 1973, с. 15) Проте як ідеальний тип діяльності проектування принципово відмінне від науки і техніки. Нагадаємо, що «ідеальність – це спосіб необхідного існування ідеї, щоб виразити реальне, здійснити його перехід» (Морен, 2007, с. 33) Тобто перехід в сферу наявного, соціокультурного буття. Насамперед наука і техніка за своєю сутністю формально відрізняються продуктом: продукт наукового дослідження (навіть прикладного) – знання, продукт проектування – проект. Хоча і перше, і друге базується на мисленнєвій діяльності. «Проектування і наука, постають розділеними за продуктом: проекти в одному випадку, знання – в другому. За таким розподілом неминуче з'являються істотні відмінності в методах і засобах, які використовуються в процесі мисленнєвої діяльності, що орієнтована на творчість. Проектування включає в себе набір знань, як результату розвитку науки, наука ж включає в число своїх засобів елементи проектування (творення мисленнєвих і технічних експериментів, їх забезпечення тощо), але принципова відмінність в засобах зберігається», – пояснює В. Глазичев. (1987, с. 97)

Безумовно, на відміну від науки соціальне проектування як творчо-мисленнєвий процес не слугує пізнавальним цілям; подібне завдання перед суб'єктом може виникнути і випадково, внаслідок історичних обставин. Мета проектування як мисленнєво-творчої діяльності – створення об'єкта, який задовольняє певні вимоги, володіє певною якістю (структурою). Однак, на відміну від досвідного, емпіричного (технічного [техне] в античному смислі) способу виготовлення об'єкта і випробування його на практиці, в соціальному

проектуванні як мисленнєвій діяльності об'єкт розробляється в площині «семіотичній» (знаковій і на схемах). Знання для проектування – це засоби («матеріал»), за їх допомогою (на основі прототипів ідей, функцій, співвідношень, норм тощо) автор проекту, з одного боку, створює «настанови» для виготовлення об'єкта в матеріалі (проект на основі системи настанов), з другого – описує архітектуру, функціонування, зовнішній або внутрішній вид об'єкта, прагнучи, щоб його структура відповідала вимогам і принципам проекту як моделі об'єкта, що створюється. Адже, одна з умов ефективності проектування – можливість в процесі проектування не звертатися безпосередньо до створюваного в матеріалі об'єкта, до випробування його особливостей, властивостей і характеристик на практиці.

Зазначимо, що співвідношення науки і техніки, як правило, є внутрішньо суперечливими. З одного боку, наука є генератором нових технологій і саме внаслідок стійкого попиту на них користується підтримкою, часом досить вагомою. З іншого боку, виробництво нових технологій визначає попит на науку обмеженого, локального типу, так що не увесь її потенціал реалізується. Від науки не вимагають ні пояснення, ні розуміння речей – достатньо того, що вона дозволяє ефективно їх змінювати. Це допускає розуміння наукової (пізнавальної) діяльності як діяльності, певною мірою підпорядкованої практичному перетворенню, що приводить до зміни як навколишнього світу, так і людини. Тим самим з'являється можливість для переосмислення, точніше – оборотності співвідношення науки і технології, яке склалося раніше. Якщо традиційно воно розумілося як технологічне застосування, використання чимось і колись виробленого наукового знання, то тепер виявляється, що сама діяльність з отримання такого знання «вбудовується» в процесі створення і вдосконалення тих або інших технологій». (Юдін, 2006, с. 590) Виходячи з даного методологічного контексту, в соціальній творчості мислячий суб'єкт може встановити, як пов'язано функціонування об'єкта творення з можливостями матеріального, технологічного забезпечення цього

функціонування у всіх його взаємозв'язках. Це відношення можна назвати «принципом відповідності». В зв'язку з чим «знання про співвідношення структурних і функціонуючих особливостей об'єктів, – пишуть Б. Іванов і В. Чешев, (2010, с. 61) – є в той же час основною умовою проектувальної діяльності. Відповідно до зовнішньої функції об'єкта вибудовується послідовність дій всередині об'єкта і визначається морфологічна структура, в якій така послідовність здійснюється». Отже, досягається результат.

Зазначимо, що процес проектування як процес творчого мислення вибудовується, як ми вже зазначали, на знаннях. А тому доцільно розглянути типи проектних знань, у відповідності з трьома основними фазами проектування: замисел проекту, конституювання (розробка) і його реалізація. На етапі замислу творець-проектувальник (креатор), виходячи із запропонованого реальністю (замовником) проектного завдання (запиту), а також «прототипів проектування» (тобто інших проектів, схожих за тематикою), здійснює творчий процес втілення своїх ідей в ескізи, гіпотези майбутнього об'єкта (виробу, твору). При цьому задіяні його смаки, пріоритети, цінності та ідеали, які він прагне втілити у форму цього об'єкта. Осмислюючи цю форму, творець-проектувальник переводить її в об'єкт, тобто об'єктивує свої «особистісні знання» (ідеї, цінності, враження, ідеали). На етапі замислу плани реалізації або не враховуються взагалі, або враховуються в мінімальній мірі. Виходячи з такого розуміння замислу (задуму), можна виокремити, вважає В. Розін, (2015, с. 250) «три основні типи проектних знань, які використовуються на цій фазі». Дана установка має принципове значення для проектування нової української соціальної реальності. Наголосимо, що креативні знання – це своєрідна «додаткова вартість» проектування як творчості. Порівнюючи різні варіанти, аналізуючи ту чи іншу модель, конструюючи і переосмислюючи властивості об'єкта, який замислюється, намагаючись виразити себе (власні ідеї, установки, цінності, принципи), творець-проектувальник і одержує нові знання, яких він не мав до процесу

здуму. Саме такі знання і «називають креативними». (Розін, 2015, с. 250-251) Вони – смисл не лише пізнавальної діяльності, але і соціальної творчості, що так важливо для сучасного державотворення в Україні.

В процесі розвитку української соціальної реальності проектна діяльність виявила себе не лише в архітектурі, техніці, технологіях, але і в соціополітичній, економічній, освітній діяльності. Вже у Платона можна побачити початки міркувань стосовно творення проектів. В праці «Держава» великий філософ не лише мислить проектно щодо суспільного ладу («Так давайте ж, – говорить Сократ, – займемося в мисленні побудовою держави з самого початку. Як бачимо, її створюють наші потреби»), але і обмірковує умови реалізації такого «проекту». До таких умов Платон відносить наявність самого проекту і відповідних знань, підготовка філософів, державних працівників і реформаторів, які хочуть присвятити своє життя суспільній перебудові. І пошук освічених, мислячих правителів. «Між тим, – говорить Сократ, – достатньо з'явитися одній такій особі, яка має в своїй підлеглих державу, і ця людина здійснить все те, в що тепер не вірять... Адже якщо правитель буде встановлювати закони і звичаї, які ми аналізували, то не виключено, що громадяни охоче стануть їх виконувати». (Платон, 1994, с. 289)

Однак, без кардинальної перебудови мислення людини (тобто, не виводячи людей з «печери» на сонячне світло), створити новий суспільний порядок неможливо. Основні надії в даній ситуації Платон покладає не на примус, а на переконання, заохочення і освіту. «Якщо ж хто стане насильно тягнути її (людину – Н. І.) крутими схилами все вище вгору і не відпустить, поки не виведе її на сонячне світло, невже вона не буде страждати і не стане обурюватися таким насиллям? А коли б вона вийшла на світло, очі її настільки були б вражені сяйвом, що вона не могла б роздивитися жодного предмета з тих, про справжність яких їй говорять». (Платон, 1994, с. 296) «Ідеальна держава» Платона – це власне перший проект соціополітичного «справедливого» облаштування. Або перший (хоча і утопічний) проект

гармонійного суспільства. В розумінні Платона таким проектом виступала «ідеальна держава».

Новим проектом світового, насамперед морально-духовного, але одночасно соціополітичного глобального порядку стала християнська ідея спасіння, заснована на проповіді «любові», яка стала основним у вченні Ісуса Христа. Пройшовши етапи трансформації, вона набула нових окреслень та інтепретацій в середні віки, після «тектонічного розколу універсального простору спасіння, на хвилі масового переміщення в ході хрестових походів людей і моральних цінностей. Проект нового світового порядку в цей період концептуалізуються в словосполученні *Novus Ordo*. Це був час феодальної революції, розпаду «імперіоцентристської» державної системи, своєрідної «приватизації влади», її децентралізації і регіоналізації. Криза попереднього проекту світового порядку приведе з часом до формування нового проекту – системи суверенних національних держав, в яких занепад ідеалу християнського народу і його єдиного царства знайде вираз в альтернативному почутті «земного патріотизму». Тоді ж відбувається аграрний переворот, який супроводжувався демографічним вибухом, котрий в свою чергу став передумовою урбанізації, що поклато початок зростання впливу бюргерства (буржуа). Приблизно в той же час починалась епоха географічних відкриттів, колоніальної експансії, множились різноманітні форми міграцій, змінювались торгові і фінансові схеми, і, що найголовніше, формувалися інтенції нового мислення. Зрештою, вже тоді виникають спалахи епохи Відродження, в яку, до речі, виникає сам термін «проект», відбувається «пасіонарний поштовх», утворюється «нова, динамічна соціальна спільність». (Некlessа, 2002, с. 151)

Відкриття світу, яке бере відлік в епоху Відродження, призвело до виникання нового мислення, яке, в свою чергу, поставило в якості об'єкта свого вивчення саму християнську релігію в її іпостасі – католицизм. Єресі, які раніше були забороненими і переслідувалися, тепер обумовили виникнення нового проекту – Реформації. Вона в якості соціокультурного феномену стала

«другою схизмою» християнської ойкумени. Реформація по-своєму легітимізує ряд єретичних течій, фактично включаючи їх в західноєвропейське культурно-релігійне коло, утворюючи з ними специфічний симбіоз у формі прихованого синкретизму протестантських сект.

Наступний проект, який мав епохальне значення для розвитку всієї планети – капіталізм, який став центром економіко-фінансового світопорядку. Пройшовши ряд важливих історичних трансформацій, займаючи і одночасно формуючи нову нішу соціально-економічної діяльності, ототожнювану з ним – індустріальне промислове виробництво. Особливості «капіталізму, який діє в християнському суспільстві, з його повсюдно зростаючою конкуренцією, набувають властивостей самого суспільства і навпаки». (Неклесса, 2002, с. 155)

В результаті відбулися серйозні зміни в напрямку реалізації творчого дару, в характері інноваційної динаміки і в діапазоні її можливостей. І, що надзвичайно важливо, формується новий тип мислення – економічне, яке забезпечує розвиток проекту капіталізму. Аналіз показує, що реальним ґрунтом економічного мислення є реалізація проекту капіталізму як енергії соціальних стратегій і одночасно перспективна схема специфічного світового порядку, сутністю якого є «грошовий лад» (О. Неклесса). Цей лад знаходить відображення в світогляді людини, який є ні чим іншим, як «важливим компонентом руху певного, особливого способу (існування) буття». (Лукач, 1991, с. 275) Економічна детермінованість людського буття визначає спрямованість поглядів, глибину і спектр розуміння світових проблем, в контексті яких стає необхідним усвідомлення себе господарем ситуації. У зв'язку з цим зрозуміло, чому економічне мислення, завдяки якому реалізуються всі проекти, обумовлене процесом динамічного розвитку ринкової (капіталістичної) економіки. Як показує увесь її розвиток, вона визначає всю творчу діяльність людини, «спрямовану на перетворення природи, відтворення і вдосконалення самої людини, створення духовних і матеріальних цінностей, формування різних соціальних інститутів та відносин». (Тутов, 2003, с. 215)

Враховуючи такий статус проекту ринкової економіки, можна говорити, що це кардинально змінює ракурс, смисл і важливість економічного мислення, яке визначає нові проекти і спрямовує життєві сили на їх досягнення.

Для сучасної цивілізації економічне мислення – це спосіб реалізації проекту економічно-фінансових відносин як визначальних. Зокрема, це означає розвиток здатності до соціально відповідальної поведінки в суперечностях реалізації проекту капіталізму. Щодо реалізації стратегічних завдань сучасної України, то наголосимо, одним зі шляхів виходу з кризи ми бачимо в «еко-соціальній ринковій економіці», (Гаврилишин, 2007, с. 78-82), яка будується на трьох «підмурках – це органічне поєднання економічної ефективності, соціальної справедливості та ресурсно-екологічної збалансованості».

Наступним проектом, який визначив нові стратегії мислення, стала глобалізація. Друга половина ХХ століття стала епіцентром соціокультурної революції, яка визначила рубежі злету і падіння, переродження і згасання інтенцій епохи Нового часу (Модерну). І одночасно – вихід на «поверхню» соціальності цього часу численних глибинних течій. Нижня межа періоду була охарактеризована соціальними мислителями як «вступ у фазу нової метаморфози всієї людської історії» (З. Бжезінський), «великий перелом» (Р. Дісс-Хохлайтнер), «світова революція» (І. Валлерстайн), «турбулентний стан» (Дж. Розенау). В той час в умовах «золотого віку» – високого матеріального добробуту цивілізації і «розкріпачення», звільнення людини від багатьох незручностей буття – в світовій спільноті, як на Сході, так і на Заході, тобто на всій планеті, відбуваються серйозні системні зміни. На поверхню, зокрема, виходить феномен «мережевої культури», яка проявила себе як в нових формах соціальної організації, так і економічної діяльності, в кризі попередньої системи суспільної регуляції, в становленні «специфічної групи еліти, яка одержала характерне визначення нового класу». (Неклесса, 2002, с. 156)

В результаті виникає новий світогляд, оскільки традиційна система поглядів на розвиток реальності відчула на собі інтенсивний вплив різних інноваційних модифікацій соціокультурної реальності, вже не маючи ні імунітету, ні ентузіазму попередніх епох. Окрім того, після політичної і культурної деколонізації «Не-Заходу», утворення еkleктичного простору «Третього світу», семантика глобальної економіко-фінансової революції починає реалізовувати себе як «деколонізація» самого Заходу. Вона відмічена елементами прямого і побічного демонтажу попередньої (західної) культурної конструкції, рисами дехристинізації і «квазіорієнтації». В контексті динамічних економічних і соціокультурних трансформацій капіталізм – «веберівський», «цивілізований», – поступово втрачає звичний образ і починає повертатися до капіталізму «незахідного», але в постмодерністській, поки що незвичній іпостасі. Як справедливо констатував Г. Кісінджер, (1997, с. 18) «ніколи раніше новий світовий порядок не створювався на базі таких багатоманітних уявлень, котрий повинен поєднувати в собі атрибути історичних систем рівноваги сил із загальносвітовим демократичними мисленням, а також сучасною технологією, яка динамічно розвивається».

З позицій вказаного нового, народженого проектом глобалізації мислення (зокрема економічного) специфіку нової формули соціоекономічного універсуму можна описати наступним чином: якщо до певного моменту світова економіка являла собою суму національних господарств – самостійних суб'єктів, які діяли на просторах планети, – то тепер ситуація «перевертається». З'являється глобальний суб'єкт, «штабна економіка», яка впевнено діє на національних платформах, тобто в сфері інтересів національних держав, перетворюючи їх в універсальний об'єкт. Разом з тим, в результаті реалізації проекту «глобалізація» вона («штабна економіка») стала якісно новим етапом впливу Заходу, розгортаючись в нових умовах «об'єднання Ойкумени» в єдине ціле, фактично – нову реальність. Сутність трансформацій, які відбуваються, полягає в безпрецедентному збільшенні проникливості національно-державних

кордонів в глобальному масштабі, що веде до широкомасштабного розосередження власності, багатства, знань, науки, інформації, технологій. Отже, дифузії і перерозподілу геополітичної могутності та енергії між державами та регіонами. Ці процеси обумовлюють ерозію загальноприйнятих «правил гри», соціокультурних цінностей, стереотипів поведінки тощо, що попри всі сподівання на «світовий уряд» зводять до нуля можливість контролю над подіями, які відбуваються в світі, з якого-небудь одного центру. «Фактично, ми маємо справу щодо зникнення зі світової гео економічної і геополітичної авансцени даного феномену наддержавності в традиційному його розумінні», – говорить К. Гаджієв. (2010, с. 5)

Реалізація проекту «глобалізація» ставить перед соціальною філософією завдання осмислити ситуацію накладання на традиційні структури та інститути, які існують в Україні, нових утворень і відносин, нових форм співробітництва і конкуренції, партнерства і взаємної протидії, консенсусу та конфлікту тощо. Відбувається немовби роздвоєння соціокультурної реальності, а світова політика здійснюється немовби на двох аренах. З одного боку, є система взаємовідносин держав, яка намагається дотримуватися принципів традиційної дипломатії і захисту національних інтересів. З другого боку, мова йде про транснаціональний глобальний світ, де суверенітет національної держави поступово «звужується».

В результаті перед нами – Україною – постає планетарна реальність в якості так званої «картографії постсучасності». Вона ще не утвердилася остаточно, але її проект обговорюється і осмислюється в соціально-політичних, філософських і соціокультурних дискурсах сучасності. З точки зору Е. Гідденса, сучасність вимагає нового способу мислення. Тому з приходом сучасності особливого значення набуває рефлексивність. Адже в певному, науково визначеному фундаментальному смислі рефлексивність є визначальною властивістю будь-яких людських ідей, концепцій, теорій. Всі індивіди постійно «знаходяться в курсі» мотивів своїх дій, що є невід’ємною

частиною цих дій. Це можна назвати «рефлексивним моніторингом дії». Так, традиційні культури і теоретичні системи є способом об'єднання рефлексивного моніторингу дій з просторово-часовою організацією спільноти. Але в цивілізаціях, які передували сучасності, рефлексивність (осмислення) все ще багато в чому зводиться до повторних інтерпретацій, тлумачень і пояснень традиції, так що на терезах часу «минуле» переважило «майбутнє». (Гідденс, 2011, с. 154-155)

Для української наукової спільноти потрібно зрозуміти, що з приходом сучасності виникає гама нових проектів, реалізація яких завдяки їх складності, грандіозності, оригінальності вимагає нового мислення, внаслідок чого рефлексивність набуває іншого характеру. Вона вбудовується в основу відтворення системи, так що мислення і діяльність, яка базується на ньому, утворюють постійний взаємозв'язок між собою. Підтримка певної практики лише тому, що вона традиційна, більше не сприймається; традиція може бути виправдана, але тільки з точки зору нового знання, реальність якого не підтверджується традицією. В поєднанні з інерцією звички це означає, що навіть в найбільш модернізованих сучасних суспільствах традиція все ще відіграє досить помітну роль. Але ця роль значно менша, оскільки джерелом ідентичності традиції є рефлексивність сучасного. «Рефлексивність сучасного соціального життя полягає в тому факті, що соціальні практики постійно досліджуються і реформуються в контексті інформації, яка постійно надходить про ці ж практики, змінюючись в результаті цього в самих своїх основах. Ми закинуті в світ, який з початку і до кінця утворений завдяки мисленнєвій рефлексії застосовуваних знань, але ми ніколи не можемо бути впевнені в тому, що будь-який даний елемент цього знання не буде переглянутий». (Гідденс, 2011, с. 156, 157)

Стосовно проекту «постсучасності», то вона як система соціоекономічного, політичного, культурного буття буде інституціонально складною. В цій ситуації нагадаємо точку зору Ж.-Ф. Ліотара, згідно якої

постсучасність означає відхід від намагань обґрунтування епістемологією певних онтологій життя та відхід від віри в прогрес, «сконструйований» людьми. Відмінною рисою стану постсучасності є зникнення «великого нарративу» – всеоб'ємної «сюжетної лінії», завдяки якій ми поміщаємось в певну точку історії в якості істот з конкретним минулим і передбачуваним майбутнім. Замість нього постсучасний погляд зустрічає лише множину різноманітних претензій на знання, серед яких наука про мислення не користується ніякими привілеями». (Ліотар, 1998, с. 36-37)

Але ситуацію постсучасності для України можна охарактеризувати як таку, що виходить «за межі» сучасності в тому, що стосується кожного з чотирьох вимірів: багат шарова демократична участь, постдефіцитна система, демілітаризація, гуманізація технологій. Якщо така трансформація відбувається, то вказані виміри не будуть автоматично здійснюватися в тісному зв'язку один з одним, а їх реалізація потребує різноманітних форм мислення і заснованої на ньому діяльності.

Що ж до конструювання соціальної моделі демократичної України як сучасної європейської держави, то вона є в полі зору не тільки філософів, а й економістів, політологів, діячів науки і культури (Б. Гаврилишин, І. Дзюба, Дж. Мейс, С. Сверстюк). Задля результативності конструювання соціальної дійсності необхідно багато складових: національна ідея та воля, прагматичні підходи, національно-зорієнтовані лідери, «слід орієнтуватись на необхідність раціонального і конструктивного осмислення як українських поразок, так і українських перемог». (Грабовський, 2012, с. 7) Як наголошував І. Дзюба, (2003) «нам потрібна чесна національна самокритика... І хіба самокритика є самоприниженням та самокартанням, а не навпаки: самоочищенням, самооновленням, самообілізацією? Національна самокритика завжди була і буде не тільки зворотнім боком національного поступу, але, що особливо важливо, і його єдиною міцним фундаментом, єдиною гарантією морального здоров'я і справжності такого поступу». Як наголошує С. Грабовський, (2012, с.

8) стратегічним інтересом України є перетворення її на «нормальну національну державу», де буде «ретельно вичищена і советчина, і радянщина..., проведена деколонізація, подолана тяжка національна травма Голодомору-геноциду. А на додачу слід завершити ті процеси соціальної, культурної й економічної модернізації, які в розвинених країнах Європи, Азії та Америки проходили впродовж XIX і XX століть». Як було зазначено вище, за даними соціологічних досліджень, рівень задоволеності життям українців один із найнижчих в Європі. «То що ж насправді діється з «проектом Україна»?», запитує науковець, і відповідає: «Україна – це не проект, як вважають просунуті інтелектуали. Україна – онтологічна реальність, це буття. А проект – це певна ідеальна конструкція, призначена для втілення в життя. Усередині проекту жити не можна, якщо ви не хворі на певні речі, які ведуть до змішування дійсності з ідеальністю: можна жити тільки всередині реальної конструкції». (Грабовський, 2012, с. 6) Тобто, соціальне проектування в сучасних українських реаліях має базуватись на мисленні, знаннях, і, як зазначає С. Грабовський, (2012, с.8) до «українського серця» має додатися й «українська голова».

Проектування як процес продуктивної активної мисленнєвої діяльності здійснюється в різних сферах соціального життя. Причому процес проектування все більше розширюється, змінюючи його традиційні форми. Проектування включає в себе мисленнєві практики ідеалізації, інтерпретації, соціокультурного буття у вимірах сучасності. Проективне мислення, як важливий сегмент продуктивного мислення, здійснює творення моделей і перетворення як соціуму, так і людини. Проективне мислення завжди конкретне, про що свідчать реалізовані проекти ринкової економіки (капіталізму), глобалізації, фінансової економіки, системи нових цінностей тощо. Тим самим ареали мислення набувають більш широкого масштабу, виокремлюючи в якості актуальних свої нові інтенції. Зокрема, значення і роль в розумінні складних ситуацій, в які входить Україна, здійснення в них

правильного вибору, що вимагає також не лише складного проектно-креативного мислення, але й творення на його основі моделей подальшого розвитку.

5.2. Нові ресурси мислення в перспективах розвитку соціокультурного простору

Цивілізаційне життя сьогодення, в коло якого входить Україна, характеризується глибокими трансформаціями – соціальних інститутів, культурних цінностей, інтелектуального середовища, знання, діяльності тощо. Дана обставина вимагає творчого підходу до осмислення сучасності. Це означає, що будь-які прояви людського мислення мають творчий характер. Цієї позиції дотримувалися В. Біблер, М. Мамардашвілі, Г. Щедровицький, С. Кримський. Сьогодні її розвиває В. Розін, Н. Майєр, С. Пролеєв та інші. У феноменологічній психології зазначається: для того, щоб зберегти власну ідентичність, мислення повинно «протікати», «продовжуватися», «тривати». Тобто мислення завжди перебуває в постійному русі: потік думок, образів, асоціацій, спогадів безперервно змінюють одна одну, «розчиняються» один в одному, без чітких меж, тим самим постійно оновлюючись. Але якщо мислення – нероздільний «потік» (думок, образів, переживань тощо), одиниці якого дані нам лише в рефлексивному сприйнятті, то кожному новому осмисленню властива своя неповторна аура думок, почуттів, свої смислові й емоційні «оформлення». Внаслідок чого кожне осмислення, кожен новий аспект розуміння володіє новизною за рахунок активізації смислових ресурсів нового контексту сучасності. Акцент на розрізненні «контекстів» осмислення тих чи інших думок, положень означає, що «те ж саме», але переосмислене знову – завжди інше. Тому кожна думка, ідея, переживання тощо володіють властивістю новизни, відкриття, яке, в свою чергу, стимулює подальший творчий процес.

Одним зі стратегічних ресурсів мислення є науково-практичний потенціал освіти та науки. Саме вони є соціокультурним топосом зародження, апробації та впровадження інновацій, інтелектуальних стратегій. На різних ступенях її інституалізації формується інтелектуальний простір, вибудовується певна освітня модель, твориться освітній продукт, який знаходиться в постійному круговороті як мисленнєвих, так і соціальних стратегій. Так, на прикладі роботи кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського (завідувач – доктор філософських наук, професор Боріштейн Є. Р.) можна окреслити вектори інтелектуальних стратегій, які представлені науковими школами: «Інноваційність у методології та технології наукового і соціального пізнання» (доктора філософських наук, професора Кавалерова А. І.); «Управління та самоорганізація в соціумі» (доктора філософських наук, професора Дмитрієвої М. С.); «Школа логістики» (доктора філософських наук, професора Борінштейна Є. Р.). Напрямки наукових досліджень охоплюють такі сфери соціально-філософських рефлексій, як філософія освіти, філософія історії, філософія здоров'я, аксіологія, праксеологія, соціально-філософська антропологія тощо. Інтелектуальне поле наукової діяльності кафедри представлено монографіями, навчальними посібниками з питань формування мовної особистості в полікультурному середовищі, концепцій української національної еліти, вивчення особливостей девіантної поведінки в суспільстві, впливу на особистість трансформаційних процесів посттоталітарного суспільства тощо. На даний час активно працює «Школа логістики» (д.філос.н., проф. Борінштейна Є. Р.), яка достойно презентує українську науку в світовому науковому просторі. У співдружності з навчальними закладами Білорусі, Ізраїлю, Китаю, Чехії створює та впроваджує міжнародні освітні проекти спільно з «Південноукраїнським Єврейським університетом Хабад-Одеса» при Одеському товаристві Єврейської культури, з Міжнародним Єврейським інститутом економіки, фінансів і права при

Московському університеті імені С. Ю. Вітте) та іншими. Як бачимо на прикладі діяльності наукових шкіл кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (ПНПУ імені К. Д. Ушинського, м. Одеса), новизна, або інноваційність в науці та освіті, вимагає праксеологічного, прагматичного підходів щодо продукування нових ресурсів мислення. Креатором, модератором, фасилітатором та менеджером результативної діяльності кафедри має бути той, хто її очолює і мислить як локально, так і глобально, стратегічно, від особистісних якостей якого, професіоналізму і досвіду залежить майбутнє національної науки.

Сьогодні, завдяки епістемологічним досягненням, можна говорити про наступні ресурси: наукове вивчення мислення, розвиток і утвердження підходів, які дозволяють поєднувати різні дискурси і стратегії мислення (соціально-філософські та міждисциплінарні дослідження, системний підхід, синергетика, постмодерністський дискурс тощо), просування і втілення в практику діяльності колективних форм мислення (методологічні семінари, ділові та інтернет-конференції, «мозковий штурм тощо), нарешті, сам Інтернет.

Для соціальної практики важливо враховувати, що наукове вивчення мислення потрібно відрізнити від рефлексії мислення, яка в тій чи іншій мірі, як ми вже показали, існувала завжди. Змістовне дослідження мислення починається лише в першій третині минулого століття (Виготський, 1982, с. 38-40) Складність наукового вивчення мислення полягає в тому, що тут ми маємо справу з рефлексивним процесом: вивчаючи мислення, я мислю. Як зазначає М. Мамардашвілі, однією з перших фраз, з яких починається філософське вивчення мислення, є теза Будди: «Не думайте про те, конечний світ або безкінечний, перервний він чи дискретний. Думайте про те, що все є страждання». Те ж саме означає висловлювання дельфійського оракула, яке Сократ, а пізніше Г. Сковорода беруть за лозунг свого буття і своєї філософії, а саме: «Пізнай самого себе». Ці фрази, як це не дивно, тотожні за своїм змістом. Пізнай самого себе – і ти побачиш світ, Бога, побачиш предмети і явища як

щось відмінне від уявлень. У розрізнені уявного і реального можна побачити щось незалежно від того, що ти, як людина, влаштована саме таким чином, а наприклад, тварина, інша, і так далі.

В даному відношенні людина є «істота трансцензуса» (трансцендування), що означає її здатність виходити за свої власні межі. В даному контексті мислення фактично є те, що постає перед нами, воно є процес, в якому бачення (погляд) бачить себе. Світло, яке освітлює саме себе. Ось це або є, або немає. Це може тільки саме зробитися. Скласти це по частинам, скласти поступово, крок за кроком, додаючи інформацію до інформації, неможливо. Щоб чітко уявити таємницю, котра залишається таємницею, в стародавні часи люди користувалися метафорою світла, яка виражала саме такий стан. Зокрема, в Євангелії від Матфея приблизно такий текст: якщо ви не бачите навіть те, що бачите, як ви зможете побачити Того, Кого ви не бачите? Це невидиме, думка, мислення, і є закінчений та завершений план буття, на відміну від ніколи незавершеної безкінечності. Тому, мислячи думку, мислення, ми в силах помислити, наприклад, мисленнєві стратегії Платона, хоча ніколи не читали його, або Сократа, хоча він взагалі нічого не писав.

Для повноти розуміння, таким чином, потрібно усвідомити і розподілити характеристики, які приписуються мисленню, оскільки самі мислимо; очевидно, вони невід'ємні для мислення, яке вивчається. Не менш важливо визначити, в яких відношення перебувають вказані характеристики. Окрім того, потрібно зрозуміти, до якого типу науки відноситься наше вивчення мислення: природничої, гуманітарної, соціальної тощо, адже дослідження в кожній з них передбачає свою методологію. Або, можливо, тут ми зустрілися з новим типом науки. В свою чергу, для цього «необхідно вияснити, з якою метою йде вивчення мислення (щоб його конституювати, або реформувати, або зрозуміти певні особливості, або трансформувати в культурі, або все це разом, а тоді чи можливе подібне дослідження, тощо)». (Сміт, 2014, с. 293)

В дослідженнях проблеми мислення, запропонованих Г. Щедровицьким, був здійснений синтез різних підходів, котрі до цього розглядалися і розвивалися як окремі, самостійні. Так, в його роботах були поєднані: марксистська методологія дослідження складних соціальних систем (метод сходження від абстрактного до конкретного), а також історичний, семіотичний, системний, діяльнісний підходи. Тобто в рамках сучасної філософії науки можна сказати, що Г. Щедровицький (1995) реалізував міждисциплінарний підхід, який дійсно ставить своїм завданням поєднання різних дискурсів і напрямків наукового дослідження.

Важливим ресурсом для розвитку мислення виступають сьогодні його колективні форми. Зокрема, можна назвати «діяльнісні ігри». Їх реалізація в практику соціального життя дає конкретні результати, що надзвичайно важливо для українських реалій. Адже, на стадії осмислення гри, що відбувалася, та її результатів дослідженню належить виявити моменти і обставини, які дозволяють в подальшому розвивати як самі діяльнісні ігри як проект діяльності, так і методологію стосовно них в цілому. Одночасно дослідження «діяльнісних ігор» – це активна соціальна життєдіяльність і творчість (живий організм), в якому величезне значення мають окремі особистості (керівники гри, її учасники), а також команда. В цьому контексті дослідження гри, як і вся гра в цілому, являють собою синтез різних методологічних форм роботи і живого, особистісного спілкування, а також творчості.

Важливим ресурсом розвитку сучасного соціального мислення є постмодерністська стратегія пізнання і критичного відношення, яка стала результатом кризи старої системи розуміння дійсності. В умовах новітнього етапу технологічного прогресу (інформаційного) діяльність людини виходить за межі не тільки її почуттів, але і за межі її мислення й уяви. Методологи говорять про контрінтуїтивність надскладних нелінійних систем, шукають «божевільні ідеї», «немислимі думки», і знаходять їх тепер за межами власне людської голови, у взаємодії із системами штучного інтелекту. Логіки

обговорюють питання: яким саме чином можливі «неможливі світи». Виходить, що неможливі в двозначній класичній логіці, вони цілком можливі в багатозначних, машинно обчислювальних логічних системах. Теоретична фізика у своїх авангардних галузях залишає тривимірний простір і оперує 10-11-мірним, зображуючи його на інформаційних машинах, без яких людина не може такий простір не тільки зобразити, але й уявити. Жваво обговорюється питання: наскільки ми можемо довіряти комп'ютерам (наприклад, при доказі математичних теорем). Виникають усе нові види діяльності, де «чисте» людське мислення, як і почуття, нас більше не зорієнтовують.

Але й у макросвіті, тобто на самій Землі, технологічна революція призвела до того, що почалося освоєння нових ресурсів, зокрема надр землі, де немає життя, оволодіння швидкостями, якими не пересувається жодне живе створіння. Використовуючи спеціальні пристосування, нові технології і прилади, людина бачить, чує, сприймає дотиком у багато разів далі і сильніше, ніж дозволяють органи її тіла. Це веде до росту числа ситуацій, у яких її органи чуттів більше не орієнтуються. Це викликає зростання ролі раціонального, розумового, отже, прагматичного. До початку XXI ст. «сфера діяльності людей перевищила сферу їхнього життя, розсунула її межі й стала визначатися досягнутою могутністю розуму», – зазначає В. Кутирьов. (2009, с. 60)

Даний процес виливається у формування нової інформаційно-комп'ютерної реальності як реальності відносин, а не речей. У ній людина присутня тільки ідеально, програючи всі дії фактично без участі свого тіла, навіть у побуті, наприклад, спостерігаючи чи «граючи» у хокей або футбол по телевізору. Сучасні індивіди, тобто їхня свідомість, не мають потреби в предметних прототипах. Такі особливості їхньої праці, їхнього життєвого світу в сучасній соціальності.

У творенні української цивілізації повинна враховуватися ситуація епохи «пост-», в якій людська цивілізація перетворилася в «постлюдську». Звідси численні «пост» – посткласична і постнекласична наука, постіндустріальне

суспільство, постісторія і постхристиянство, постструктуралізм і постмодернізм, і, нарешті, «постлюдина». Все це наближення і специфічний прояв постлюдських властивостей навколишньої нас реальності в цілому, коли людина стає елементом, «фактором», агентом чогось нею створеного, але значно більш складного. Воно для неї не «анти», але вже «пост». Постлюдська цивілізація є цивілізація без людини. Принаймні – поки що, на даному етапі. Це світ, створений і створюваний нею самою, але який одночасно здобуває незалежність від свого творця. Змінюючись надалі за допомогою автономних законів і стаючи неспівмірним людині, в кінці кінців, цей світ знову і заново ставить перед нею проблему свого розуміння й освоєння. Таким постає сьогодні вироблений нами «світ людини». (Кутирьов, 2009, с. 64-66)

Для сучасної філософії постмодернізм як ресурс нового мислення – це ультра-над-модернізм. Якщо на початку ХХ ст. «формулою культури», що виражає співвідношення в ній традицій і новацій, була: класика + авангардизм = модернізм, то на початку ХХІ ст. вона виглядає як модернізм + новий авангардизм = постмодернізм. У більш принциповому контексті це є закінченням традиційної культури, становленням постлюдської цивілізації. Інакше кажучи, «цивілізації цілком штучної, технологічної, інформаційної. Що йде на зміну природно-предметному світу, традиційному і модерністському суспільству». (Кутирьов, 2009, с. 74)

Для виявлення сутності постмодернізму як ресурсу сучасного мислення важливим є його співвіднесення з даними етапами історичного процесу, насамперед з попереднім – модернізмом. Модернізм – це «передовий загін» епохи модерну. «Постмодерн – це епоха, суспільство в цілому з усім, що в ньому існує. Постмодернізм – це пануючий напрямок розвитку в епоху постмодерна». (Кремень та Ільїн, 2006, с. 293-294) Зазначимо, що основними параметрами модерністського суспільства (Модерну) слід вважати індустріалізацію, урбанізацію, індивідуалізм, секуляризацію, масовість, стандартизацію і спеціалізацію. Явище постмодернізму в соціально-

історичному плані – це «культурна логіка пізнього капіталізму», через що він виступає як «некероване зростання складності». Це розуміється як ускладнення буття людини в усіх сферах взаємовідношень з природою і суспільством, «ера безпорядку, який все більше посилюється, причому це має глобальну природу». (Ліотар, 1998, с. 37-38) Найважливішим фактором становлення мислення епохи Постмодерну стала інформаційна культура, яка породила культуру інформаційного мислення. Вона обумовила перехід від виробництва речей (модерн) до виробництва знаків, символів, інформації, і, зрештою, нового мислення. Адже, як і кожна філософія, так і постмодернізм – явище інтелектуальне. Але інтелектуалізм постмодернізму веде за собою релятивне (відносне), ірраціональне, нігілістичне відношення до досягнень культури. «Смисл не належить ні висоті, ні глибині. Все відбувається на поверхні», заявляє Ж.- Ф. Ліотар. В такому ж ключі, з претензією на абсолютність, звучать й інші тези постмодерністів: «Ніщо не занадто»; «Забути!», «Ніщо не гарантовано»; «Мовлю – отже, існую»; «На тому стою, але можу як завгодно». (Кремень та Ільїн, 2006, с. 305) Фактично ці позиції і постають передумовою нового мислення.

Для української культури мислення потрібно враховувати, що постмодернізм, як інтелектуальний феномен, багато зробив для звільнення мислення від спрощених схем, застиглих стереотипів, віджилих міфологій, обмеженості позитивістської картини світу, протиставивши їм творчу уяву, історико-філософську ерудицію, літературний таланти, метафоричність. Разом з тим, послідовна критика традиційних цінностей, норм і регуляторів ведеться для того, щоб звільнити місце новому образу «споживача» культури, для якого інформація – культова цінність. Тим самим постмодернізм проявив себе як специфічна форма відчуження людини від цілераціонального проектування і соціальної дії.

Зауважимо, що вітчизняна соціальна філософія повинна виходити з того, що основні контури філософського постмодерністського проекту як ресурсу

мислення полягають в тотальній критиці класичного раціоналізму (фундаменталізму, об'єктивізму, істинності) і переході до лінгвістичної парадигми філософії, заснованої на релятивізмі, суб'єктивізмі і антитеоретизмі. Необхідно відзначити, що деконструкція – найбільш радикальний метод філософської критики постмодернізму, для якого попередня філософія – це писемність. «Тільки те, що написано, дає мені існування, бо воно називає мене», говорить постмодерніст Р. Сальдівар. Смысл деконструкції як специфічної методології дослідження і осмислення філософського (літературного) тексту полягає у виявленні його внутрішньої суперечності, прихованих і не помітних для самого автора «залишкових смислів», що були одержані в спадок від мовних, інакше – дискурсивних, тобто мисленнєвих, практик минулого. Вони «закріплені» в мові у формі неусвідомлених мисленнєвих стереотипів, які, зрештою, так само несвідомо і незалежно від автора тексту трансформуються під впливом мовних кліше його епохи. (Гльїн, 1998, с.118)

Зазначимо, що представники філософії постмодернізму критикують розум (раціоналізм) за інструменталізм як спосіб мислення і, в результаті, за недостатню комунікативність. «Новий» філософський розум і нове філософське мислення, на відміну від традиційного, раціонального стверджує парадигму «лінгвістичної поведінки» (Р. Рорті), для якої характерна загальна установка на «розмивання контурів», «переломи, отвори, вирізи, краї, тріщини, обриви». «Найглибше – це шкіра». Нова раціональність як нове мислення – це сформований на основі інформаційної культури ірраціоналізм, який виріс із визнання символічних і віртуальних реальностей третім, поряд з матеріальним та ідеальним, типом реальності. На відміну від «проекту модерну», який включає вектор трансцендентності (метафізики, духу і душі, ідеалу вічного гармонійного буття), постмодерн реалізував «пейзаж без неба» (Ф. Ніцше). Для постмодернізму таїна (суть) речей в тому, що в них немає сутності. Безумовно,

з позицій традиційного підходу даний поворот осмислити надзвичайно складно. (Кремень та Ільїн, 2006, с. 307-308)

Справа в тому, що постмодерністський текст характеризується наступними рисами: інтертекстуальність, іронія, метамовна гра, «переказ в квадраті». Ж. Дерріда і Ж.-Ф. Ліотар утворюють так звану «країну дискурсів», яка є суцільною метафоризацією та інтерпретацією тексту, що призводить до втрати тієї межі, котра відокремлює серйозну теоретичну роботу і мисленнєву діяльність від естетично екстравагантних мовних ігор. В результаті мова філософії наближається до естетичної мови, знищує міф про категоріальний центр, одночасно формуючи багатовимірний смисловий простір – «текст без меж». (Куцепал, 2004) Модель пізнання, розуміння і осмислення реальності, запропонована постмодернізмом – безперервна варіативність. В ній сублімовано поняття «детериторизації», що означає безмежну і примхливу рухливість, блукання по степу, яке не знає дороги, відразу до лісу (адже він є кореневищем нерухомої реальності, котра «вросла» в землю). (Дельоз, 1998, с. 114-115)

Для розуміння сучасного філософського мислення потрібно враховувати, що постмодерністський текст характеризують імпресіонізм, неверифікованість, елімінація (виключення, відсікання) суб'єкт-об'єктивних відношень. Позбавлення онтологічного статусу «світу знань» і «знань про світ» приводить постмодерністів як мислителів до деконструкції істини і об'єктивності. Істина для постмодерніста – «реліктовий принцип», здоровий глузд – «вегетаріанство» (Р. Рорті), тому немає «привілейованих дискурсів», дискурси завжди мультикультурні. Це означає, що кожне суспільство у відповідності з його культурою та історією виробляє своє розуміння істини та її критеріїв.

Епоха Модерну – це «до»-когнітивна, «до»-інформаційна, «до»-технологічна епоха, хоча в ній зароджувалось і перше, і друге, і третє. На противагу цьому постмодернізм – це велика епоха переходу від дискурсу до письма, від смислу до інформації, що утворює нову філософію, онауковленою

формою якої виступає когнітивізм. А когнітологія – це теорія мислення без свідомості, тобто без емоцій, образів і психіки. Вимога осмисленості і розуміння висловлювань заміняється правилами складання формул. «Процес логічного виведення замінюється маніпуляціями з такими формулами за чітко вказаними правилами. Теорія задається правилами складання формул, вихідними формулами і правилами одержання з одних формул нових формул». (Кутирьов, 2009, с. 218) Фактично постмодерністи захоплені «грою тексту проти смислу» (Р. Барт), «грою письма проти дискурсу» (Ж. Дерріда), тому для них розуміння не головне. Постмодерністська рефлексія орієнтує на специфічне мислення «без мислення», що обумовлює популярність когнітивізму у сучасній соціальній філософії.

Однак, В. Кутирьов сумнівається, що таке мислення можна вважати діяльним. Не лише предметним, але й мислєдіяльним. Адже воно більше не спрямоване на існуючу реальність, і, не відтворюючи, не перетворюючи її, разом з тим саморозвивається і самоорганізовується. Отже, воно спрямоване «на себе і від себе» до іншого. В тому числі до себе як до іншого. Таке мислення постійно рухається ззовні, через розрізнення і заперечення ідентичності існуючого. Розрізнення і повторення, але постійно різного, постійно іншого. Якщо функціонально це автоматизм, то «за змістом» це «стан комунікації» як іншої іпостасі інформації. Але інформації не про щось (репрезентуючої, інтенціональної), а як такої (функціонуючої, субстанціональної). Це процес її життя, її існування; не буття, а співбуття в часі – без простору, тілесності, предметності. «Постмодерністська онтологія – це онтологія комунікації, а комунікація є «де»-територіалізована» інформація в дії». (Кутирьов, 2009, с. 220)

Для сучасної соціальності важливим є дослідження «мислення-комунікації», яке здійснював Г. Щєдровицький. Цей інтерес був заданий прагненням досягнути повноти опису в контексті теорії мислення. Воно передбачає «власне мислення і мислення-комунікацію. І тут... потрібно

перейти до вивчення власне комунікативних структур і мислення, яке розгортається в цих комунікативних структурах» (Щедровицький, 2004, с. 133) З точки зору даної позиції ми бачимо, що діяльнісне мислення постає в якості суб'єкта мислення вже в свідомості, де виступає словесним, зі смислом і значеннями («логоцентристським»).

Зазначимо, що комунікативна трактовка мислення є продовженням інформаційної теорії свідомості. Позбавляючи свідомість суб'єктивності і семіотики, вона (інформаційна теорія), фактично перетворює її в «мислення-обчислення». В свою чергу, воно розгортається в термін розпізнавання образів, кодування, декодування, класифікації, конфігурації та інших способів перетворення інформації. Однак при цьому зникає сам суб'єкт діяльності, оскільки він існує в можливості, в потенції. Його замінює інша людина, інша інформація, інший текст – «суб'єктне». До подібного рішення підходив Е. Гуссерль, (2000, с. 50) постулюючи замість зовнішньої реальності існування «інтерсуб'єктивної взаємодії». При цьому суб'єкт у нього «без психологізму», без бажань, не особистісний, а замкнена в собі монада. Тобто виступає в якості сингулярності, як тексти, складки, концепти й інші поняття, надалі напрацьовані в постмодернізмі паралельно винаходу комп'ютерних технологій, особливо Інтернету, і взаємодіючи як «гіпертекст», «інтенсивності», «персоналії» та інші форми комунікації. В такому аспекті комунікація постає як активізована, функціонуюча, «пульсуюча» інформація, що безперервно передається навколо, в різні сторони.

Якщо інформація – це «грунт», то комунікація – спосіб існування когнітивного штучного мислення – інтелекту. Штучний інтелект часто представляють як такий, що імітує поведінку окремої людини, у вигляді робота, сформованого, спорядженого мисленням. Однак більш правильно і конструктивно потрібно було б вважати, що, володіючи комунікативною природою, він (штучний інтелект) являє собою «розподілене мислення». Інтернет, глобальна Мережа – це всезагальна «різома», «грибниця» інтелекту,

на якій і з якої зростають його конкретні форми. Тих індивідів, які користуються нею, вона «наповнює» не просто інформацією, а програмою їх дій і діяльності.

Разом з тим Інтернет, як всесвітня Мережа, сприяє розвитку мислення, є сьогодні одним з найважливіших його ресурсів, могутньою техніко-технологічною й семіотичною системою, входження в яку впливає і на розвиток мислення. Очевидні можливості доступу до колосальних об'ємів інформації і знання, а також швидкість оперування з ними. І як результат – людське мислення стає безпосередньо виробничою силою. Ця нова якість сучасної цивілізації експлікована М. Кастельсом у концепті «інформаціональність». Під ним він розуміє «атрибут соціальної організації, в якій завдяки новим технологічним умовам... генерування та передання інформації стали фундаментальними джерелами продуктивності та влади». (Кастельс, 2007, с. 42) Автор доводить, що головною рисою «інформаціональної доби» є створення мережі, яка пов'язує між собою людей, інститути, держави. Мережеве суспільство як самопрограмоване, самоорганізоване, формує культуру нового мислення шляхом інтеграції електронних засобів комунікації і універсифікації масової аудиторії.

Конструювання нової української соціальності повинно враховувати специфіку Інтернету, який одночасно і публічний, і персональний. Він – і знаряддя, і засіб діяльності. Якщо «раніше інший досвід був чимось далеким, примарним і екзотичним, то сьогодні він раптом опинився зовсім поруч, «на відстані витягнутої руки», виявився цілком реальним і життєвим. Можливість спілкування «всупереч відстані і часу радикально змінила сприйняття та ставлення до чужої думки, іншого соціокультурного досвіду, межі та форми комунікативної практики індивіда», – зазначає І. Предборська. (2011, с. 72)

Для нового соціокультурного буття України важливо, що надійність, наявність, буттєвість Інтернету підлягає логіці програмування, посилянь, правил, встановлених не тільки його розробниками, але й провайдерами, веб-

дизайнерами, модераторами. Як результат, в Інтернеті створюється складна, різноманітна реальність, одночасно технічна й природна, публічна й персональна, керована людиною і незалежна від неї.

Разом з тим практика показує, що створення потужних комунікативних систем як ресурсу пізнання, якою є Інтернет, надзвичайно сильно перебиває відповідні можливості індивіда. Дана обставина фактично позбавляє його власних знаннєвих та інформаційних основ, тобто активної мисленнєвої діяльності. Іншими словами, окрема людина позбавляється основ не лише для критичної оцінки інформації, яку отримують від засобів масової інформації, але й взагалі позбавляється можливості самостійно формувати структуру своїх уявлень. Тобто, таких уявлень, які представляють цілий ряд релевантних аспектів реальності. Зокрема, в силу небаченої раніше інтенсивності інформаційних потоків контроль над ними для більшості є недоступним, що обертається неминучою сваволею окремих соціальних і культурних груп у відборі інформації. У підсумку, такий стан містить в собі можливість свавільного обігу інформації в суспільстві, що може стати загрозою свободи думки і слова. Причому, справа не змінюється від того, що маніпулювання свідомістю індивіда можуть здійснювати кілька конкуруючих груп, оскільки «індивіду все ж таки не вдається дійти до власних реальних основ оцінки ситуації», – зазначає В. Пружинін. (2003, с. 5) В політиці, яка багато в чому визначає соціальне життя, це приводить до того, що під загрозою постає не лише можливість вільного вибору, але й сама ідея вільного волевиявлення, а, разом з нею, й ідея особистості – одна із головних ідей європейської культури, частиною якої є Україна.

В тому ж напрямку діють і комп'ютерні технології, які віртуалізують світ і ведуть до конфлікту «Я» реального і «Я» віртуального. Причому аналогічні процеси можна сьогодні виявити в найрізноманітніших комунікаціях – в сфері економічній, культурній, пізнавальній. Так, завдяки можливостям, які надає для обміну інформацією Інтернет, різко зросла мобільність наукових комунікацій, і,

таким чином, ефективність наукової, тобто пізнавальної діяльності. Разом з тим, в науці зростає, образно кажучи, «дефект раціональності» – постійно множаться раціональні, але несумісні, неспівмірні структури. В масиві інформації, яка функціонує в мережі Інтернет, є все – і мрії, і знання, і псевдознання. Вчений, котрий звертається до Інтернету, просто «птопає» в неусталеній, неперевіреній інформації, масив якої переважає його критичні можливості. В результаті він перестає бути суб'єктом пізнання і мислення. Дана ситуація існує не лише в науці. Ряд аспектів життя сучасної людини «віртуалізується і вона, спираючись на доступні традиційні критерії вже не в змозі відрізнити, що існує лише в її свідомості, а що – насправді». (Пружинін, 2003, с. 6)

Сьогодні багато говорять про «планету Інтернет», хоча більш правомірно говорити про «урбаністику Інтернету». Фактично Інтернет являє собою іншу реальність: в комп'ютері й Інтернеті людина нагадує деміурга – творить, конструює цілі світи. Так, для вирішення певної задачі, вчений, просто людина, користувач знаходить відповідні сайти, або звертається до пошукових систем, організовує Інтернет-конференцію, ставить на обговорення свою проблему, подає зібрану інформацію, формулює свої тези, висуває гіпотези, відповідає на заперечення тощо. Отже, живе, мислить і спілкується в світі, створену ним самим.

Про нову, інформаційну реальність, яка також є ресурсом для сучасного вітчизняного мислення, більш категорично говорить М. Епштейн. З його точки зору, постмодерністська «смерть автора», «стирання підпису», про що писали Р. Барт, М. Фуко та їх послідовники, означає не кінець, а початок нової епохи «гіперавторства», розмноження авторських і «персонажних» особистостей, які мандрують віртуальними світами до все більш крайніх відносин, до своїх «біобатьків». (Епштейн, 2005, с. 186)

Інформаційний вік прокладає дорогу трансформаційному віку, яким обіцяє стати і вже стає ХХІ століття. Встановляться інші, більш швидкі зв'язки

між узагальненням (інформацією), спілкуванням (комунікацією) і залученням-перетворенням (трансформацією). «Сьогодні ми, – зазначає відомий японський вчений Каку М., (1997, с. 5) – перебуваємо на порозі епохального переходу: від пасивного спостереження Природи, до хореографії її заворожливого танцю... Ера, яка сьогодні настає – одна з найбільш привабливих за всю історію: вона дозволяє нам пожинати плоди двохтисячолітнього розвитку науки. Вік Відкриття в науці наближається до завершення, поступаючись місцем Віку Панування».

З точки зору М. Епштейна, не «панування», а скоріше – «Залучення і Перетворення». Але як би не називати цей вік переходу інформації до трансформації, очевидно, що світовідчуття «пост-», «втомлена» і «всезнаюча» поза «кінця століття», постає сьогодні, в ХХІ столітті вже застарілою. «Ми – біологічна протоплазма технічної цивілізації, ми носії прото-інтелекту, ми – прото-машини, які називаються «організмами». Ми – несміливі дебютанти на сцені техно-трансформаційної цивілізації. Ось це світовідчуття я і називаю – *de'but de siècle*», – вказує М. Епштейн. (2005, с. 189)

Термін «прото» («протеїзм») робить посил до постаті Протея в давньогрецькій міфології, здатного приймати подобу різних істот, перетворюватися на вогонь, воду, дерево, тварин тощо. Цивілізація майбутнього протеїчна, оскільки вона складається з потоків енергії та інформації, які легко змінюють свою матеріальну, предметну форму в конкретних умовах свого проходження через те або інше середовище. В трьохвимірному світі такий енергоімпульс або інфосигнал стає трьохвимірним, в десятивимірному – десятивимірним. Матерія – це, найперше, принцип «застигання», статичності, порівняно з «протеїзмом енергії» і ще більшим «протеїзмом інформації», котра може приймати вигляд формули, гена, організму, світлового променя, квантової взаємодії і всього іншого. Зрештою, можливо, що і «людські істоти – це багатовимірні потоки сигналів, які проходять через трьохвимірний простір і сприймають свою належність до

інших вимірів як «духовність» або «душевність». В контексті сучасної науки матерія виступає перш за все як принцип заповнення, пов'язування енергії та інформації, які все з більшою легкістю, як Протей, звільняються з цих пут». (Каку М., 1997, с. 5) Дані міркування і передбачення М. Епштейна можуть відкрити колосальні можливості для розвитку мислення сучасної людини, в тому числі української.

Не менш важливим ресурсом для становлення нових стратегій мислення в сучасній вітчизняній філософії постає синергетика. Розгляд «генеалогії» синергетики показує, що, по-перше, вона постала як реакція наукової свідомості на обмеженість загальнотеоретичних і світоглядних презумпцій, в яких традиційно працювали вчені-природодослідники. По-друге, ефект синергетики неможливо досягнути поза впливом екологічної кризи на розвиток соціальної і культурної дійсності людства. Дана криза постійно вимагала універсалізації «нового». По-третє, синергетика є стільки ж теоретичною новацією, скільки й відродженням минулих світоглядних настанов, оскільки, наприклад, для античності світ як космос є живою цілісністю, з властивим всьому живому принципом самоорганізації. (Пролеєв, 2013, с. 18-19)

Разом з тим, виокремлення синергетичного мислення як окремого типу інтелектуальної соціальної практики є доволі умовним, штучним. Мова повинна йти про синергетичність мислення як такого, про властивий інтелектуальному процесу чинник самоорганізації та внутрішньої структурованості. Концепт «синергетичного мислення» спонукає не стільки до опису якогось особливого формату мислення, скільки до розуміння інтелектуального процесу на його власних засадах і за його внутрішньою логікою. Синергетика дає певний код для прочитування того, що відбувається в мисленні людини як складної системи, здатної до самоорганізації. І, головне привертає увагу до тих його елементів і характеристик, які «найбільш важливі для мислення, здатного до постійного вирішення інноваційних завдань». (Пролеєв, 2014, с. 227-228)

В такому розумінні синергетика являє собою надзвичайно важливий ресурс для розвитку вітчизняного мислення. В першу чергу тому, що вона має безпосереднє відношення до соціальної творчості, яка невіддільна від мислення. Адже завжди існує проблема: як поєднати характерні риси процесу наукової творчості – невизначеність, випадковість, непередбачуваність – з простотою і чіткістю одержуваних результатів, котрі з легкістю відкривають *post factum* шляхи до вершини? Дану ситуацію Поль Валері (1976, с. 127) подав у формі парадоксу: «Безпорядок невіддільний від «творчості», оскільки вона характеризується певним порядком». З позицій саме синергетики і відкриваються можливості більш повно розкрити механізм виникнення порядку в хаосі, через хаос і завдяки хаосу. Насамперед, синергетика говорить про те, що «хаос» є конструктивним механізмом самоорганізації складних систем. Хаос необхідний, щоб система вийшла на власну тенденцію розвитку, ініціюючи «самодобудовування» системи. Альтернативи, плюралізм, перегляд різних варіантів відіграють позитивну роль в творчому мисленні. Дану закономірність усвідомив і висловив Ф. Ніцше, (2003, с. 11) переломивши, переосмисливши її через людську душу: «Потрібно нести в собі (в своїй душі – Н.І.) хаос, щоб набути можливість породити танцюючу зірку». Але що є аналогом хаосу в процесі функціонування творчого мислення?

В першу чергу це «відкритість» системи. Дана ситуація репрезентує можливості пояснення переходу від «хаосу» до «порядку» в процесах самоорганізації. Завдяки чому, зокрема, вводиться поняття «детермінований хаос», яке застосовують при осмисленні механізмів креативного мислення. Випадковість в системі хоча і має місце, але тільки в обмежених тенденціях. Передбачається, що в системі нейронних мереж існує певне потенційно виділене, переважно відповідно спрямоване розгортання подій, що її організовує. Такий підхід до розуміння роботи мозку і творчого мислення застосовує J. Former (1982) «При вирішенні моєї проблеми, – пише він, – досвід дозволяє мені дуже швидко зменшити набір можливих рішень. (Уявіть собі,

наприклад, шахову гру). Як тільки всі очевидно погані рішення відкинуті, мій розум вибирає одну із можливостей, які залишилися... Як мій мозок генерує набір всього необхідного для того, щоб одержати щось дійсно нове? Пропозиція: детермінований хаос в нейронній мережі». (Former, 1982, с. 243)

Народження нового пов'язано саме з порушенням звичної системи впорядкованості: з переструктуруванням знання або з його добудовою, виходом за межі вихідної початкової системи. Активне прийняття навіть «нерозумних», «оманливих», «нестандартних» дій та ідей є тим не менше механізмом виходу за межі стереотипів мислення. Не можна відсторонюватися і від абсурду, який є «таємною коморою» раціонального, його стимулом і його потенціальною формою. «Розумне мислення породжується з глупоти, раціональне – з абсурду, порядок – з безпорядку». (Князева та Курдюмов, 2007, с. 48-49)

Позиційність творчого мислення як в науці, так і в мистецтві І. Пригожин пов'язує з новою раціональністю, яка породжується становленням теорії самоорганізації. «Нове ставлення до світу передбачає зближення діяльності вченого і письменника. Літературний твір, як правило, починається з опису вихідної ситуації за допомогою скінечної кількості слів, причому в цій своїй частині розповідь ще відкрита для численних різних ліній розвитку сюжету. Ця особливість літературного твору саме і надає читанню привабливість та інтерес – завжди цікаво, який з можливих варіантів розвитку вихідної ситуації буде реалізований. Так само в музиці – фугах Баха, наприклад, задана тема завжди допускає велику кількість продовжень, з яких геніальний композитор вибирав на його погляд необхідне. Такий універсум художньої творчості досить відмінний від класичної картини світу, але він досить співмірний із сучасною фізикою і космологією». (Пригожин, 1986, с. 51)

Важливо зазначити, що з точки зору С. Кримського (2000, с. 117) «оновлена раціональність наших днів вже не може бути синонімом однієї лише науковості, логічності і обґрунтованості. Раціональність включає різні види і типи, в тому числі художню і практичну форму свого здійснення... Художня

раціональність визначається в тому аспекті, в якому мистецтво може виступати як пізнання світу, результати якого оцінюються на істину і хибну думку». Що це означає для творчого мислення в науці? Світ науки – це світ наукових істин, виокремлених з «шуму натовпу», з різноголосся, яке панує в науковій спільноті. Наукова істина виростає з непередбаченого, неправильного і недопустимого, і кожне правильне в іншому соціокультурному і науковому контексті і в іншому сценарії вирішення проблеми може бути сприйнято і переосмислено як правдоподібне і допустиме. Реалізація всього шляху, повне програвання «сценарію» як розгортання процесу мислення передбачає не лише логічне оформлення теорії чи гіпотези, але і її співвіднесення з наявним науковим контекстом, спробу вибудовування цієї теорії (гіпотези) в систему наукового знання. «Сценарність» креативного мислення близька до «мисленнєвого експериментування, до балансування на грані актуального і потенціального, реального та ірреального, фантастичного, неможливого сьогодні і можливого в майбутньому. Це – свого роду «віртуальність» поля розвитку, руху мислення». (Князева та Курдюмов, 2007, с. 51)

З точки зору синергетики процес, механізм творчості можна подати як механізм самоорганізації, самодобудовування візуальних і внутрішньо-мисленнєвих образів, ідей, думок. Причому це має сенс як для наукової, так і для художньої творчості. Через це можна виокремити кілька основних складових механізму самоорганізації. По-перше, він включає в себе спрямованість на ціле, що виникає. Вчений, як і художник, здатен подивитися на своє творіння немовби «з висоти пташиного польоту», він тримає в своєму розумі увесь його план, замисел, фабулу, інтригу. Аттрактор – це свого роду «установочний план» – причому не обов'язково щось логічно чітке і ясно виражено. Окрім того, в контексті синергетики такий «установочний план» (аттрактор) відіграє роль певного стимулу і свого роду резонансного впливу на складний комплекс свідомості – несвідомого». (Князева та Курдюмов, 2007, с. 60-61) Або сферу ірраціонального.

Наступний аспект – вибір, як індивідуальний, так і соціальний. На базі збільшення різноманітності пізнавальних цінностей відбувається відбір, «відсікання» непотрібного, неважливого. Мистецтво вибору (відбору) включає в себе увагу до малого і, здавалось би, незначного. Адже з самого початку важливо потрапити в поле тяжіння аттрактора, а тут починають відігравати роль випадковості (флуктуації), малі варіації. Найдрібніша деталь може розгорнути спектр нових форм осмислення буття. Вона може стати центром самодобудови, продовжити всю лінію думок і образів. «Тонкий» світ – це, ймовірно, слід несвідомого, глибинного, ірраціонального. Відповідно до синергетичних уявлень, це – слабкі сліди структур, які існували раніше, процесів, які тепер «світять» ледь помітно, практично не проявляють себе. Це також «проникнення» процесів усвідомлення і осмислення поза сферою їх ефективної локалізації. (Князева та Курдюмов, 2007, с. 64)

З виходом на аттрактор випадковість (флуктуація) «випалює», відсікає все «зайве». Вона конструктивна через руйнування (перебудову, реконструкцію). В моделях відкритого нелінійного середовища це здійснюється через дисипативні, спонтанні процеси, процеси «розсіювання неоднорідностей». Однак відбір різних варіантів вирішення не підлягає «сліпій випадковості». Тобто відбір спрямовується підсвідомими (інтуїтивними, ірраціональними) установками. Але в той же час на стадії відбору, очевидно, відіграють роль, уява, інтуїція, спонтанність і вільний рух розуму, отже, непередбачувані й випадкові елементи.

Таким чином, процес самоорганізації у сфері творчого мислення як і його ресурсу, є вибудовування цілісного образу в соціокультурній реальності. В результаті, мислення набуває структурності, чіткості і ясності. Принцип «креативного підходу» пояснює й описує виникнення нового, нових системних властивостей в процесі соціальної еволюції. Відбувається немовби миттєва організація привабливої мозаїчної структури з наявних елементів знання і досвіду. Тобто здійснюється не просто об'єднання цілого з частин,

самоструктурування частин в ціле, не просто проявлення більш глибокої структури з підсвідомості, а самозростання цілого з частин в результаті самоускладнення цих частин. Потік мислення і образів завдяки своїм власним потенціям ускладнюється і спонтанно вибудовує себе. З простої структури виростає більш складна, з множиною нових смислів. Сучасна Україна як держава з великим соціокультурним потенціалом, традиціями, креативами як індивідуального, так і суспільного досвіду перебуває на шляху перетворення індустріального буття в нову реальність – інформаційно-постіндустріальну. Мислення відіграє ключову роль у творенні її майбутнього.

5.3. Імператив національної духовності в стратегіях сучасного мислення: українські реалії

Необхідно зазначити, що проблема «мислення» не знайшла безпосереднього висвітлення у сучасному українському філософському дискурсі. Проте аналіз цього поняття є однією з визначальних рис філософії. За виясненням їх природи та властивостей можна розрізнити не тільки філософські напрями і школи, але й соціально-політичні орієнтації. Від результату аналізу понять залежить розуміння і вирішення проблем як у пізнавальному, так і культурно-цивілізаційному аспекті. Особливо, коли ми говоримо про «національну свідомість», яка невід’ємна від категорій «нація», «національна ідея», «національна свобода», «національна незалежність» тощо.

Не викликає сумніву, що мислення в контексті національної свідомості – це складний соціально-культурний, духовний феномен, який слугує основою єднання нації для найефективнішої реалізації завдань з розбудови українського суспільства. Адже в національній свідомості синтезуються поняття граничних підвалин (народження, життя, смерть і безсмертя), поєднані в єдину світоглядну формулу «утвердження життя» у всіх його вимірах; світоглядні коди, тобто перетворені в системах культури соціалізовані базисні життєві функції підтримки життя; рівні світовідношення – предметно-практичний,

духовно-практичний та теоретичний рівні; усвідомлення культурного поступу як структуризації та інституалізації українського суспільства внаслідок соціального розвитку базових життєвих функцій людини; соціально-культурний і духовний досвід. Все це складає «особливу об'єктивну сферу реальності в суспільній свідомості, яка, щоправда, має смислове значення лише для представників нації як певної соціально-культурної спільноти», зазначається в колективній монографії «Універсальні виміри української культури» (2000, с. 8-9).

Ми вважаємо, що розкриття світу мислення найбільш продуктивно можна вирішити через його конкретизацію в національних вимірах. Дослідження мислення ставить проблему комунікації між різними типами світорозуміння і світовідношення. Тому мислення як інтелектуальний процес виходить на проблему «особистісних, етнічних і національних процесів людського буття у їх світоглядних вимірах і стає мета-антропологією – плюралістичною антропологією, що є відкритою для бачення різноманітних особистісно-антропологічних та етно-антропологічних світів». (Хамітов, 1997, с. 95) Осягнене таким чином мислення виходить за межі метафізики з її монологізмом і набуває діалогічних рис, які й роблять його мета-антропологією національного суспільного буття.

Вирішення цієї проблеми вимагає розгляду ряду конструктивних ідей. Зокрема, О. Кульчицький, досліджуючи сутність мислення і людської свідомості взагалі, і української людини зокрема, висунув оригінальну концепцію «українського персоналізму». Дана концепція виступає не замкненим «хутірським» вченням, а розгортається у тісному взаємозв'язку зі світовою суспільною і філософською думкою, і, що важливо, споріднена з фундаментальною онтологією М. Гайдеггера. Зокрема, це ідея про те, що розуміння основ буття і мислення людиною важливе лише через аналіз свого буття як екзистенції. «Питання щодо буття взагалі найбільше стосується буття людини, що філософствує». (Гайдеггер, 1993, с. 30) А це означає мислити.

Важливо і те, що онтологія доповнюється аксіологією, які виступають в їхній «глибинній спорідненості», (Конверський, 1996, с.13) Без сумніву, ці характеристики найбільшою мірою відповідають сутності культури мислення.

Зазначимо, що прагнення поєднати соціально-філософську думку з філософією екзистенціалізму в процесі дослідження сутності мислення характерне і для сучасної вітчизняної світоглядно-антропологічної школи. Один з її фундаторів В. Табачковський, аналізуючи тенденцію, репрезентовану Е. Гуссерлем, Ж.-П. Сартром, Е. Муньє, Ш. Лякруа та іншими вченими, зазначає, що світова філософія рухається від зосередженості на переважно пізнавальному освоєнні світу людиною до з'ясування особливостей не менш важливої сфери – переживання, усвідомлення та розуміння соціальності світу передусім у його значущості для людської особистості. (Хамітов, 1997, с. 93-94) Цей методологічний підхід став основою досліджень у виявленні екзистенційних вимірів людського буття через розгляд національної свідомості та її теоретичного осмислення в культурі та соціумі.

На нашу думку, у вирішенні проблеми осмислення національної свідомості як основи буття «української людини» найбільш плідним буде соціально-філософський підхід. У своєму всеосяжному вигляді він передбачає врахування як «універсальних екзистенційно-буттєвих характеристик людини як такої, так і різноманітності психофізіологічних властивостей антропологічних самостей людей, бодай і належних до одного соціуму». (Канак, 1998, с. 52) Тому шляхи і способи соціального буття людини не можуть бути уніфікованими; кожна людина є автономною істотою, здатною до вибору, відповідальності, комунікації, пізнання світу і зміни власного існування. Опорою в цьому може бути усвідомлення фундаментальних феноменів: Батьківщина, ідея свободи, рідний дім, батьки, традиції, віра, надія, любов. «Людина здатна до захисту своєї екзистенції і до її збагачення за допомогою як опредметнених епіфеноменів самої себе – науки, релігії, мистецтва, філософії, –

так і в безпосередньому життєвому процесі, шляхом порозуміння і любові». (Канак, 1998, с. 52)

Найбільш повну реалізацію людина здобуває в національному життєвому процесі, у вирішенні спільних смислбуттєвих проблем з тими, хто найбільш причетний, зацікавлений у здійсненні загальної української ідеї. Очевидно, реальність соціального буття людини має своєю межею можливість і дійсність буття іншої людини. «Причетний діалог» (Бахтін, 1979) і «любляча боротьба» (Ясперс, 1991) стають визначальними чинниками соціально-антропологічної парадигми розвитку. Відповідно, і філософський роздум має охопити людину в її комунікації з іншими людьми, з її практикою соціальної організації в тотальні і динамічні групи, з включенням у соціальні структури і в її автономії – не лише духовні, а і в життєві. Людина може знайти безпосередню опору тільки у певному типі людської спільноти, найбільш стійкою з яких є нація.

Отже, коли йдеться про українське життя, про його традиції і норми культурного розвитку, то правомірною є постановка питання про мислення людини цього реального українського світу. А це знову приводить до питання національної свідомості, бо, як зауважує Е. Сміт, допоки потреб політично-державної і соціально-культурної солідарності не задовольнятимуть інші види людської ідентифікації, «нації з їхнім націоналізмом, заперечувані або визнані, вільні або пригноблені, – причому кожна нація плекає власну самобутню історію, свою золоту добу і священні краєвиди, – і в наступному сторіччі становитимуть для людства найважливіші культурно-політичні ідентичності». (Сміт, 2014, с. 183) В даному випадку мислення невід'ємне від нації, носія своїх визначень і духовних спрямувань.

Якщо так, то виникає проблема «нації» в її взаємозв'язку з мисленням. Тема нації з'явилась у філософській літературі наприкінці XVIII століття. Сьогодні бібліографія цього питання налічує тисячі праць. Разом з тим в теорії нації існує безліч дискусійних питань, починаючи від самої дефініції понять «етнос» та «нація», об'єктивних та суб'єктивних факторів у процесі

виникнення та життєдіяльності нації і закінчуючи проблемою національної свідомості специфіки національного мислення. В зв'язку з цим доцільно дати найзагальніші характеристики природи нації.

Ми виходимо з того, що етнонаціональні чинники (національні інтереси, національна свідомість, національна ідея, мислення, менталітет тощо) є одним з найбільш визначальних в комплексі соціополітичних і духовних детермінант. Це є «суспільний феномен, репрезентований як певна форма вияву існуючих етносів (націй), виражена в їхньому прагненні зреалізувати свої інтереси в різноманітних сферах суспільного життя за конкретних соціально-історичних умов. В колективній монографії «Етносоціальні трансформації в Україні» (2003, 148) зазначається, що етносоціальний чинник постає передусім як діяльність такої соціальної групи, як етнос, що прагне зреалізувати свої інтереси в соціумі». В даній позиції етнос не «поглинається» соціоекономічним чинником.

Необхідно зазначити, що невизначеність щодо специфіки вживання термінів «етнос» і «нація» існує як у вітчизняній, так і в зарубіжній літературі. На перший погляд ця різниця не принципова, оскільки мова йде про термінологічний, а не про смисловий парадокс. Справа в тому, що термін «етнос» грецького походження і визначає народ, плем'я, тоді як термін «нація» в перекладі з латинської означає те ж саме – плем'я, народ. Розбіжності у зарубіжних етнологів та націологів спостерігаються у трактуванні сутності нації та її ставленні до державності.

Більш предметний розгляд поставленої проблеми виокремлює основні концептуальні визначення нації, які умовно можна поділити на культурологічні (К. Реннер), психологічні (Е. Ренан, О. Бауер), етнологічні (М. Вебер), соціоекономічні (К. Каутський, марксизм). Засновник культурологічної концепції нації К. Реннер вважав, що нація означає тотожність мови, або, загалом, нація – це культурна спільнота. Зазначимо резон такого підходу, адже майже всі відомі нам на сьогодні «етнокультурні ренесанси» так чи інакше

починались з питань національно-культурного життя. Зокрема, це має пряме відношення до вітчизняних теоретичних розробок проблем українського відродження.

Психологічна концепція нації виходить з того, що нація – це духовна субстанція, сконсолідована «народним духом», яка прагне самоідентифікації в актах самосвідомості, тобто мислення. «Нація – це душа, духовна засада. Дві речі, які (за своєю суттю одне й те саме) творять цю душу, цей принцип. Одна – це спільне визначення багатой спадщини спогадів. Друга – це теперішня згода і бажання жити разом, вияв волі продовжувати та відновлювати цю неподільну спадщину минулого», (Бочковський, 1993, с. 127) Потрібно підкреслити важливу роль у націєтворенні таких якостей, як «спільність долі» та «спільність характеру».

В етнологічній концепції нації, з якою в свій час виступив відомий мислитель і соціолог М. Вебер, утверджується, що нація – це громада, інтегрована спільністю мови, релігії, звичаїв та долі, яка прагне створити свою державність. «Відправним пунктом інтересу у сфері соціальних наук слугує, зрозуміло, дійсна, тобто індивідуальна, структура оточуючого нас соціокультурного життя в його універсальності, але тим самим, звичайно, такої, яка не втрачає свого індивідуального зв'язку і в її становленні з інших, також індивідуальних за своєю структурою культур», (Кукса, 2001, с. 31) Поза тим цю концепцію можна було б назвати «етатистською», оскільки в ній принципово новим націєтворчим компонентом виступає саме прагнення створити власну державність.

Розроблена в руслі марксистської теоретичної парадигми соціально-економічна концепція виходить з того, що головними націєтворчими чинниками виступають не психологічні, мовнокультурні чи суспільно-політичні фактори, а соціально-економічні, серед яких пріоритетного значення набуває формування та розвиток товарного ринку, а також відповідна цьому соціальна структура суспільства. Прихильники цієї теорії вважають, що епоха

первісного капіталізму породила національно-визвольний рух, що й призвів до появи і розвитку багатьох національних держав.

Для нас більш важливою є позиція Р. Шпорлюка, (2000, с. 442) який заперечує таку точку зору. Полемізуючи з К. Марксом, він пише, що його небажання «визнати «інтелектуальну обумовленість економічних процесів» цілком відповідало його поглядові на людей як на «тварин, здатних виробляти й використовувати знаряддя праці». Р. Шпорлюк (2000, с. 442) виходить з того, що людина – це тварина, але яка здатна «розвивати власний інтелект, керувати собою й самоудосконалюватися». Відповідно такого розуміння людської природи в основі історичного процесу і «національного розвитку лежала ідея інтелектуальної обумовленості економічних процесів. У найзагальнішому вигляді вона знайшла відображення в порівнянні «виробничих сил» та «матеріального багатства»: перше вважається набагато важливішим для розвитку нації, ніж друге». (Шпорлюк, 2000, с. 442) Разом з тим, суспільно-історична теорія марксизму наполягає на тому, що розвиток суспільства йде нерівномірно. Одні країни рухаються прискореними темпами, а інші повільно. Така закономірність має своїм наслідком те, що одні нації створили і живуть в окремих національних державах, а інші – ні.

Отже, причини утворення східноєвропейських імперій і великих держав пояснюється виключно економічними причинами, а саме створенням матеріальних засад капіталізму, а разом з ним і появою нового класу – рушії національної свідомості – буржуазії. Усі інші чинники, такі як історія, культура, психологія, національний характер тощо в даному випадку розглядаються як тло, на якому розігрується драма економічних процесів. Якщо прийняти марксистську віру в індустріалізацію, зауважує Р. Шпорлюк, (2000, с. 442) то національна незалежність, національний характер і національне самовираження стає спадщиною «класичного націоналізму». Однак такому світоглядові вже бракує однієї з головних настанов: «віри в те, що національність – це лише перший крок на шляху до всезагальної людяності». Вона, як синонім гуманізму,

може формуватися і здійснюватися лише в рамках певної системи мислення, орієнтованої на реалізацію національної ідеї – творення держави.

Не викликає заперечення, що проблема нації – складна, і її не можна розглядати у відриві від проблеми мислення як умови національної свідомості. Зокрема, В. Коннор зазначає, що розрив у часі між появою національної самосвідомості серед елітарних верств населення та її поширенням в маси, розтягнутий подекуди на століття, говорить про очевидний, але часто-густо ігнорований факт. Формування нації – це не подія, а процес. Ми не можемо відповісти на питання, коли конкретно сформувалася нація, адже це не відбулося в результаті якоїсь події. Не існує формули, у якій момент певній частині даного народу стає притаманна національна самосвідомість, щоб даний народ назвати нацією.

В цьому процесі необхідно «визначити певний момент, коли свою національну тотожність вже засвоїла достатня частина населення, аби заклики в ім'я нації могли стати дієвою спонукою до мобілізації мас». (Коннор, 2000, с. 534) Для цього не вимагається абсолютного набуття національної свідомості населенням, але точка, в якій «кількісне збільшення людей, що усвідомили свою національну приналежність, дає в кінці кінців якісне перетворення групи в націю, не може бути визначена арифметично». (Коннор, 2000, с. 534) В силу даної обставини дослідник змушений пов'язувати дату, яку шукає, з певною подією, з фактом ефективної ілюстрації мобілізації мас в ім'я нації. Звідси виходить, що проголошення існування нації навіть значною кількістю мислителів та інтелектуалів є недостатнім.

Розвиток мислення є ключовим для усвідомлення того, що «національна самосвідомість – це явище, притаманне не елітним групам, а масам». (Боно, 2005, с. 334) Ці маси, донедавна ізольовані у глибоких сільських нетрях, напівписьменні або суцільно неписьменні, в плані самоототожнення з тією чи іншою групою можна вважати просто «німими». Тому дослідники завжди потрапляли в залежність від писаного слова, а хроніки писалися виключно

представниками еліти. Внаслідок такого узагальнення щодо національної самосвідомості і відповідної системи мислення можна помилково застосувати до мас; але поняття нації, притаманне еліті, не можна приписувати масам.

В намаганнях сучасної суспільної науки знайти визначення поняття «нація» виникає багато труднощів об'єктивного і суб'єктивного характеру. Проте заслуговує уваги думка Д. Растоу, який вказує на приреченість об'єктивних характеристик національності (географія, історія, культурні аспекти) на неоднозначність, і разом з тим на геніальність спроби «так званих суб'єктивних формувань» віднайти довільне визначення. (Симонс-Симонолевич, 2000, с. 539) Це говорить про ідентичність нації тільки при наявності відповідної системи мислення. В іншому випадку поняття «нація» залишиться нечітким, як і все, що пов'язане з нею – «раса», «клан», «етнічна група», «національність» тощо.

Таким чином, продуктивність визначення поняття «нація» у взаємозв'язку з мисленням людини, духовно-культурними та раціонально-ірраціональними чинниками, не може викликати заперечення. Це і зрозуміло, адже, як зазначає Е. Сміт, критерії розрізнення поміж етнічними спільнотами та націями здебільшого рухливі та неоднозначні. В цьому випадку справедливими видаються твердження, в яких підкреслюється саме цей момент. «Нація, – зазначає К. Симонс-Симонолевич, (2000, с. 539) – є спільнотою людей, члени якої пов'язані між собою почуттям солідарності, загальною культурою та національною свідомістю». Так само можна говорити про націю чи національність як про тип спільноти, витвореної історичними умовами та підтриманої загальними психологічними чинниками такої сили, що ті, хто підтримує дію цих чинників, хочуть мати спільний уряд, до того ж, винятково свій, власний. «Нація, – пише політолог R. Emerson, (1960, с. 95) – є спільнотою людей, які поділяють почуття спільної належності у подвійному сенсі: вони поділяють важливі елементи спільної історії та усвідомлюють своє спільне призначення у майбутньому». Джерела всіх цих визначень, які підкреслюють

значення мислення як суб'єктивного фактору, можна знайти у класичних твердженнях Е. Ренана та Д. Мілля, які включають так чи інакше три основні елементи, що визначають автентичну (окрему, справжню) націю: загальна культура; сильне почуття єдності та солідарності; чітке осмислення національної ідентичності, закорінене в історії. Вивчення цієї позиції надалі показує, що саме поняття «національності» являє собою більш розвинений ступінь культури мислення, народу, ніж у випадку етнічних груп.

Таким чином, щоб стати нацією, етнос повинен набути культурного досвіду, пройти апробацію мисленням, тобто через зміну його структури і ментальності. В історичному процесі всі нації вбирають в себе багато інших генетичних елементів та нескінченний потік впливів з інших культур і суспільств. Це говорить про те, що сумніви і труднощі, пов'язані з вивченням природи нації, зумовлені не лише термінологічною плутаниною, а складністю нації як суспільного явища. Адже суспільні явища і процеси надто складні і динамічні, тому очевидно, що при дослідженні даного питання «слід синтезувати як суб'єктивні (національна свідомість, національна воля), так і об'єктивні (територія, мова, тощо) чинники». (Кукса, 2001, с. 34)

З цього приводу слухним є зауваження видатного українського соціолога, публіциста, філософа, одного з перших творців нової науки «націології» О. Бочковського. Він пропонує розмежувати процес етногенезу та націєгенезу, оскільки за своєю сутністю вони є неоднаковими. «Народ – це етнографічна, ще не викристалізована національна маса. Нація ж – масово усвідомлений і організований колектив. Народ – це етнографічний розчин; нація – викристалізований суспільний агрегат». (Бочковський, 1996, с. 121) З цієї відмінності випливає те, що нація не визначається за об'єктивними ознаками, оскільки кожна з них не вичерпує природи нації. «Адже не можна націю ототожнювати з расами або з кров'ю, вона не рабськи пов'язана з територією чи землею, не покривається мовою, а тим більше релігією. Навіть культура не вичерпує абсолютно її природи, хоча нація – безсумнівне

передджерело (передвісник) вселюдських культурних цінностей й демонструє найкращі архівитвори світової культури». (Бочковський, 1998, с. 90) Завдяки чому необхідно враховувати не лише роль таких чинників націогенезу, як почуття і волю, але й свідомість, розум, дух, мислення.

Виходячи з цього, О. Бочковський виокремлює духовний фактор в становленні нації, яка постає із взаємин між талановитими народами та їх велетами. Геній без народу не витворить жодної культури, але й народ без велетнів, тобто духовних геніїв, не є нацією. В контексті даної обставини, хоч ця теоретична позиція і «звужує природу націогенезу, нехтуючи, скажімо, значенням матеріального (бо це стосується оточення в народотворчих процесах), проте в ній слушно підкреслюється і підноситься роль духовного та індивідуального чинника, як свого роду активних атомів, навколо яких швидше і виразніше відбувається кристалізація модерних націй, що врешті-решт (якщо вони ще не є ними) дедалі більше ставатимуть духовними спільнотами». (Бочковський, 1998, с. 91)

Саме цей момент дозволяє зробити висновок про визначальну роль мислення в формуванні нації як спільноти, адже вона не може бути ототожнена з жодним іншим колективним феноменом. Тому можна погодитись з точкою зору К. Симонс-Симонолевича, яка багато в чому відповідає позиції О. Бочковського: «Модерна нація може бути визначена як територіально означена спільнота людей, що поділяють певний варіант модерної культури та яких пов'язує між собою сильне почуття єдності й солідарності; спільнота, відзначена чіткою історично закоріненою свідомістю національної ідентичності, яка має або прагне мати власне політичне самоврядування». (Симонс-Симонолевич, 2000, с. 544) Дана методологічна установка має першочергове значення для сучасної України, оскільки вона включає наше розуміння національної свідомості як світу, який не тільки розуміється, але й переживається, в якому існує і мислить людина.

Такий підхід дозволяє окреслити ряд моментів в розумінні національної ідентичності, яка в першу чергу взаємопов'язана зі смыслом духовно-культурного самовизначення людини, суб'єкта націєгенезу. Зазначимо, що передумовою осягнення будь-якого явища культури (що відноситься до національної свідомості як світу, який ми переживаємо в соціальних і духовних аспектах), в сукупності її категоріальних смислів виступає розуміння цих смислів як результатів пізнання і системи мислення. Розкриття їх означає прагнення побачити істину «з точки зору того, як і наскільки втілені в ній цінності, як і наскільки в реальному «тілі» культури та її феноменів здійснено, матеріалізовано їх ідеально-ціннісний, духовний зміст, як і наскільки досягнута в них ця мета. Бо культура є не що інше, як реалізація ідеально-ціннісних цілей, як «переселення» цінностей зі світу належного у світ суцільний, не що інше, як здійснення ідеалу. (Хамітов, 1997) Пізнання в аспекті розуміння двовекторне: воно одночасно звернене і до предметності «макрокосму», і до соціокультурних смислів «мікрокосму», заданих розкриттям і практичною об'єктивацією внутрішніх цільових проектів розвитку суб'єкта. В першому зверненні воно реалізується актами причинного пояснення і опису світу, у другому – вимагає доповнення пізнавальних структур процесом освоєння «осмисленої матерії» національної свідомості, відповідно, герменевтичної інтенції на розуміння процесів, які відбуваються сьогодні в Україні.

Зауважимо, що в даному випадку можуть бути задіяні інтелектуальні потенції «софійного» виміру, які полягають в сприянні розуміння феномену мислення, не забуваючи про відмінності та специфіку різних його етапів в процесі розвитку. Спільність цих етапів утворює те єдине за унікальністю та особливістю явище національної соціальності. Через свою буттєвість, духовно-культурні визначеності вона мусить «творити контекст», «основу сенсу», з якими може бути пов'язане прийняття індивідуального рішення. Останнє мусить і стає спроможним «здійснювати інтеграцію подій особистого життя та інтеграцію цієї історії в історію взагалі». (Гаджієв, 2010, с. 284)

Сутність «софійного» виміру, завдяки якому досягається найбільш глибоке «проникнення» в українську реальність, можна визначити в найзагальнішому плані як ірраціональне, яке через духовну творчість і ментальне світосприйняття виступає мисленневою рефлексією, яка протиставляє себе раціоналістично-об'єктивістській домінанті. Діалогічність «софійності» виконує в національній культурі мислення роль тієї опосередковуючої ланки (відносно тих суб'єктів спілкування, позиції яких не співпадають), яке робить можливим інтерсуб'єктивне залучення до адекватних смислів актуальних проблем. Оскільки людина є істотою культурною, їй притаманне осмислення своєї культурної сутності, а її духовне буття вступає у процес постійного оновлення, який здійснюється комунікативно; пробуджується новий стиль особистісного буття у своєму життєвому колі й через осмислення – відповідне нове розуміння життя.

Виходячи з цього, духовне розуміння – це залучення суб'єкта до досліджуваного світу. Спочатку в цьому процесі, а в подальшому і за його межами «поширюється» нове людство (духовна спільність, об'єднана знанням свого буття, завдяки чому людина через мислення виходить за межі лише даного їй існування), яке, живучи у скінченності, прагне до «полюсу нескінченності». Разом із цим виникає новий спосіб об'єднання і нова форма постійних спільнот, духовне життя яких усупільнене шляхом мислення, завдяки виробництву ідей та ідеальному нормуванню життя, містить у собі нескінченність у горизонті майбутнього, і, в першу чергу, поколінь, які оновлюються з духу ідей. В результаті чого твориться людська особистість, котра володіє унікальними особливостями, що знаходять безпосередній вияв у творенні соціального, яке є багатством індивідуально-особистісного світу. Людина «не знаходить завершення в здійсненні цілісності існування, вона, «перелітаючи» через існування, будує в просторі, в якому вона у загальному способі свого буття комунікативно здобуває впевненість, другий світ, світ духу». (Ясперс, 1991, с. 357) Це можливе шляхом залучення феноменів

природного буття до смислів людської діяльності, коли стихійність «долюдського» існування перетворюється в «почутість» об'єктів на рівні культури, в сфері їх мисленнєвого освоєння духовного і культурно-символічної репрезентації. Людина «здійснює духовний процес, який, визначаючи діяльність в турботі про існування, стає смислом ідеї, котра її пронизує. У витворах мистецтва, науки і філософії дух створює свою мову», (Ясперс, 1991, с. 357) яка є мовою мислення.

Таким чином, тільки завдяки ролі духовного як головної складової культурно-історичної трансформації природних стихій в культуру мислення, як феномену пізнання і дії, об'єкти світу буття «виступають як «голоси» значень інформаційно-знакових моделей дійсності і тим самим «включаються в герменевтичне відношення розуміння. (Кримський, 2000, с. 95) Тобто, і буття культурних феноменів, і їх мисленнєве осягнення можливе лише як єдність суб'єкт-об'єктних, пізнавальних відношень і комунікативного аспекту у всіх його вимірах. Така «єдність «задається» не тільки «рефлексивними параметрами», але й парадигмами наявного знання, вписаного в рамки спілкування, духовного досвіду в широкому його значенні». (Келле, ред., 1984, с. 203) Таке розуміння реалізується через «підключення» до діяльності духовного феномену (який осмислюється).

Без сумніву, розуміння – це завжди співучасть в діяльності мислення, коли навіть зовнішня щодо предмету дійсність виступає як реконструююча його активність. Такі «співучасть» і «реконструкція» виявляються можливими лише тому, що сама властивість розуміння має мисленнєво-діяльну природу. Зокрема, характерним для національної культури мислення способом комунікації (розуміння) виступає спілкування, яке має самоцінне значення в якості способу саморозвитку людини і засобу її залучення до різних форм творення держави. Через що специфічно характеризується і предметність національно-культурних феноменів, осмислення яких пов'язано з виявленням того, що стоїть «за» ними. Тому важливою рисою національної культури

мислення «виступає її інтеріндивідуальний характер, причому не в значенні інтерсуб'єктивний (тобто в даному аспекті – загальнозначимооб'єктивний), а в значенні того, що її немає поза індивідами, які її творять (хоча і в сукупності, але кожний сам по собі) і засвоюють». (Келле, ред., 1984, с. 203) Можна цілком погодитись з думкою Е. Муньє, який зазначає: «Звичайно, творчість деякою мірою має потребу в підтримці колективу; життєздатні колективи надають їй силу, пересічні – придушують. Але сам творчий акт йде від особистості, навіть якщо вона загубилась в натовпі, ... і якби всі люди раптом стали художниками, не було б більше художника як такого». (Муньє, 1999, с. 536)

Таким чином, мисленнева діяльність людини постає як її самодіяльність, самозмінна, саморозвиток, тобто творчість. Людина, осмислюючи свої духовні потреби і потенції, сама перетворює їх в мету своєї діяльності зі створення національної держави і культури. Їй через мисленневу активність не просто «відкриваються» цінність, значимість буття свого народу. Вона відчуває внутрішню потребу втілити (об'єктивувати) в мисленневій діяльності той зміст, що відкрився їй, «олюднити», суб'єктивувати феномени національної культури (як предмети творчого відношення), зробити їх частиною свого соціального буття. Залучення людини до культури мислення шляхом «включення» (входження) в розуміння її змісту має високий гуманістичний сенс, оскільки саме інтелектуально-мисленнева енергія відкриває дійсні смисли самореалізації особистості в соціокультурній сфері українського життя.

На нашу думку, шлях оздоровлення сучасного українського суспільства – в аутентичності буття, коли йде процес національного самоусвідомлення і осмислення, відбувається інтелектуальна самореалізація, духовне оновлення і очищення суспільства. Але для цього людина повинна володіти цілеспрямовуючим стрижнем – національною культурою мислення, котра і визначає основне – для якого суспільства, держави, для якого майбутнього – її та нащадків, – повинна відбуватися така самореалізація.

Безперечно, в коло аналізу широких українських суспільних зв'язків і відносин «втягується» мислення та національна самосвідомість індивіда як форма його активності, котра породжує необхідність в соціальній активності, долає суперечливу «діалектику життя» (з її стражданнями та почасти згубним виливом). Специфіка активного національного мислення та самосвідомості виявляється в розвитку творчих сил особистості, її діяльнісної сутності, фізичному і духовному самопочутті, буттєвих екзистенціалах людського буття, з певними історичними обставинами, що суперечать (або сприяють) становленню універсальної культури мислення індивіда. Ми погоджуємося з думкою, що усі людські «досягнення» розгортаються на тлі присутності людини у світі, котрий «не є онтологічною змістовністю, яку ми «промислюємо» до раніше виділеної культурної реальності, шукаючи їй смислову альтернативу. У самій культурній реальності «присутність людини у світі» наявна у цілком визначених формах. Буття як присутність включено у саму тканину культурної реальності. Помислити досвід спеціалізованих культурних практик без цього найважливішого виміру буття людини просто неможливо». (Бичко І., Бичко А., 1997, с. 107) Діяльнісно-культурний центр, в якому дух і мислення з'являються всередині помежових сфер буття, і можна назвати особистістю.

Проведений аналіз показує, що категорія «цілісність особистості» доповнює зміст культурно-національної ідентичності, наділяє суб'єктивність індивіда такими характеристиками, які поглиблюють його творчий дух – саморефлексією, самоочищенням, самотворчістю, самоактуалізацією. Це сприяє подоланню суперечностей «квазіжиття», розвитку творчих сил особистості на різних щаблях її самодіяльності, самототожності, що розширює розвиток самодіяльності індивіда, створює певний ступінь ідентифікації його з суспільним цілим, відтворює характер сучасного суспільного буття самої людини в усій його багатоманітності. (Бергер, 1995, с. 221) Завдяки національній культурі мислення відбувається процес самоусвідомлення себе як

певного типу людини («українець/українка»). А через нього – активізація соціальних, політичних, культурних і економічних процесів, що ставить в своїй сукупності перед людиною потребу в усвідомленні нею своєї сутності, персоніфікації її як особистості, вміння робити вибір в мінливому середовищі, відстоювати себе і діяти всупереч тому, що є загальноприйнятим, але не відповідає тенденціям розвитку українського соціуму, спрямувати свої дії на утвердження такого індивідуального буття, в центрі якого знаходиться самоцінність особистості не тільки в її природно-тілесному, а насамперед – духовно-душевному (раціонально-ірраціональному) самоздійсненні, здатної в принципі осмислити «так-буття» (Гайдеггер, 1993). Останнє акумулює у собі історично напрацьовану здатність людського виживання.

Зазначимо, що проблема виживання – одна з найбільш екзистенціальних. Адже для здійснення людського буття у його власних визначеннях ситуація виживання для людини повинна бути локальною, частковою, плинною. І якщо людське буття має місце, виживання не поглинає його цілком, то насправді воно є онтологічно локальним, кінцевим, швидкоплинним. У той же час сам характер людського буття («буття-в-світі», «так-буття») такий, що постійно ставить людину у ситуацію виживання. Отже, виживання є постійною величиною, константою, колізією соціального буття, яка має безпосереднє відношення і до проблеми націєтворення.

У соціальності повсякденного життя не можна бачити лише передумову існування людини. Вона сама є історично здійснена людина, найбільш вагоме досягнення суспільної історії. «Якщо я людина, то моє буття починається не тільки з мене. До мого буття належить і певним чином причетне буття всього роду людського... Як людина, я спадкоємець та продовжувач, споріднений з усім людським. У людяності вміщена моя власна, і у той же час дана мені природа. Вияв власне моєї волі і усе, що привноситься мною у буття, виникає на ґрунті людяності, реальним втіленням якої є повсякденне буття». (Келле, ред., 1984, с. 112) Отже, у повсякденності («так-бутті») людина не тільки

знаходить передумови власного існування, а шляхом осмислення розпоряджається собою, дає собі раду. Тобто буття української людини складається як цілісність, як екзистенційний феномен лише через причетність самої людини до інших. «Бути причетним» – означає сполучати своє буття з буттям іншого, і не просто у формі випадкової дії, а впливаючи шляхом осмислення на долю того, до кого причетна людина. Причетність завжди взаємна, тому вона виступає як співпричетність. Вона може мати «різні вектори» у плані творення чи руйнації буття, благотворного чи згубного впливу на розвиток; може слугувати основою надбання суцільним аутентичного існування і, навпаки, формою відчуження від власної сутності. Зміст утвердження «Я» у культурі національного мислення відображає увесь спектр можливих інтенцій українського соціально-культурного буття.

Роль національної культури мислення полягає у відстоюванні цілісності людини, котра формує уявлення про саму себе і світ, завдяки чому стає доступним власне внутрішнє (душевне) життя. Адже, розвинена культура мислення – це той канал, який може привести особистість до розкриття інтелектуального, творчого потенціалу, становленню повноцінності, протистоянню руйнації її особливості й унікальності. Головною тенденцією формування і розвитку національної культури мислення повинна стати самоактуалізація і самореалізація особистості, здійснення її невідчужених сил, впевненість в тому, що вона робить і може зробити для України в контексті таких високих екзистенціальних ідеалів, як істина, добро, краса, духовність.

Необхідно враховувати, що самі суперечності життя ставлять перед людиною «одвічні» питання для того, щоб вміти розбиратися в собі, вивчати свою «самість», свої можливості і потенції, вміти адаптуватися до перехідних чи трансформаційних умов. Вектор мисленевої рефлексії особистості спрямований на вироблення активізації її самосвідомості, в якій аспект національного самоусвідомлення виступає центральним пунктом. Він наповнює її буття багатством тих інтелектуальних форм, які сприяють високій

результативній діяльності, допомагають стати «відкритою системою» для повноцінного спілкування і духовного самозбагачення. На думку Е. Фромма, (1999, с. 294-296) суспільство повинно бути таким, щоб людина в ньому була пов'язана відносинами братерства, солідарності, любові, тобто тим, що дає їй можливість подолати свою «тварну природу» (Г. Сковорода) через творчість, в якій кожна людина відчуває своє власне «Я», сприймаючи себе суб'єктом власних сил, а не підпорядкування.

Ми вважаємо, що мотиватором і креатором національних цінностей та національної культури мислення повинна бути національна еліта. Особливе місце відводиться національній політичній еліті. Як доводять сучасні дослідження українських вчених (В. Андрущенко, З. Атаманюк, В. Кремень, З. Самчук, М. Михальченко та інші), непрофесіоналізм української еліти вже не раз призводив до катастрофічних наслідків для народу та держави. На важливості життєтворчої енергії нашої еліти наголошував у свій час Д. Донцов: «Була та каста мудра, відважна й сильна морально, була й держава. Була вона слаба або вироджувалася, розкладалася або гинула, гинула й держава» (Донцов, 1991, с. 53-54). Тому ми погоджуємось із думкою Д. Донцова, що «там, де нема луччих людей», де їх «не існує по імені й по суті», там вироджується і гине суспільство. Надзвичайно актуально ці слова звучать в сучасних реаліях, коли українське суспільство шукає виходу із духовно-онтологічної кризи. Як наголошує у своїх дослідженнях сучасний український науковець М. Михальченко, (2004, с. 225) «провідна верства – це голова нації, що дає їй силу, тому дезорганізація провідної касты – була одвічна ціль всіх наїзників, найдоцільніший спосіб, щоб розкласти народ, щоб змусити його забути про всі ідеальні вартості, такі як вітчизна, честь, щоб обернути його в безголову й потульну масу «дрворубів» і «водоносів». Тому, як ми вже наголошували, нація та її еліта має бути мисляча, мисляча стратегічно, результативно для того, щоб вона була спроможною дати відсіч посяганням як на суверенітет держави, так і на її теперішнє та майбутнє. Отже, національна еліта як носій та виразник

національної ідеї та духу за допомогою ефективних стратегій мислення має можливість вибудувати ефективні моделі відносин людини з суспільством, із собою на основі їх духовно-онтологічної «зрідненості», «сродності» (за Г. Сковородою). Адже в «зрідненому» суспільстві, яке приймає і сприймає людину такою, як вона є, можна її гармонійно виховати, сформувати, а пізніше – і вимагати з неї бути достойним громадянином і захисником цінностей даного суспільства, етосу, рідної землі, власного життя.

Через осмислення відбувається розуміння сутності національної ідеї, що дозволяє оволодіти власною сутністю, своєю природою, самопрограмувати свою особистість, знайти індивідуальне цілепокладання з метою стати «мірою всіх речей», тих життєвих реалій, які утворюють український соціально-культурний світ відповідно зі своєю ментальною «природою», оскільки людина володіє собою і через це усвідомлює себе. «Менталітет – це живе мислення, тобто таке, що пронизує все життя людини певної спільноти. Цим воно відрізняється від наукового мислення, яке для всіх однакове, хоча в деяких відношеннях і тут воно різноманітне». (Булатов, 2009, с.272) Риси українського менталітету позначаються і на українській філософії. Це і «емоційність, сентименталізм, чутливість та ліризм; індивідуалізм і прагнення до свободи в різних проявах; неспокій і рухливість, більш психічні, ніж зовнішні, які відбиваються у «філософії серця», в ухилі до духовного усамітнення, в релігійному забарвленні світогляду», на що звертає увагу Д. Чижевський (1992) у «Нарисі з історії філософії на Україні».

Національна культура мислення – це структурний компонент інтелектуальної культури, який визначається ментальними характеристиками та аксіологічними орієнтаціями, що визначають буття представника українського народу в результаті етнокультурного розвитку. В процесі свого історичного формування, зумовленого природними нахилами і здібностями, мислення набуває здатності якісно впливати на удосконалення вітчизняної духовності. Завдяки чому вона є головним чинником в ході самореалізації особистості,

ключем до вирішення проблем складного, суперечливого розвитку суспільства. Мисляча людина здатна не тільки опредметнити власне фізіологічне та психічне буття, але й зробити предметом свого пізнання все, в тому числі і саму себе, для потреб втілення національної ідеї в перспективу життя українського народу, поширити світ культури своєї Батьківщини у вимір «світового» буття.

Підкреслимо, що специфіка української національної культури мислення розкривається через екзистенційно-персоналістичну сутність вітчизняного гуманізму, котрий виявляє себе через ціннісну самореалізуючу роль людини, її самості. Адже якщо не відбудеться звернення людини до її «внутрішнього» світу, особистісного самопізнання, до своєї «душі» (екзистенції), то вона не стане людиною в повному розумінні цього слова, не реалізує свою роль і місце в суспільстві, основою якого є світ національного буття. Звідси, «вертикальність» сучасної людини ми осмислюємо як потенційну можливість самотворення, що існує в «*нульвимірності*» – екзистенційній точці її постійного оновлення, творчості, самоідентифікації, свідомого вибору власного образу у викликах та перипетіях долі. В системі духовно-онтологічних координат особистості «нульвимірність» – точка темпоральна, що презентує історичність, незавершеність самотворення людини, пошуків її власного «Я», самототожності, «істинної людини» в собі (Г. Соворода) і виражається в соціальності, комунікації, культурі. Життя, існування людини твориться в режимі її «нульвимірності», «нульвимірної миті», у «при-бутті» (Гайдеггер), як «при-сутність» у бутті (в напрямку пошуків сутності). Продуцентом, результатом такого існування є цінності, ідеали особистості, соціокультурний досвід, прогрес і сама особистість.

Виходячи з цього, головним для сьогодення є створення таких онтологічних умов існування буття української людини, смислом яких є її цілісне і живе ставлення до всього, що відбувається в державі, створення таких форм суспільного життя, що відтісняє існування загрози його «знецінення», збайдужіння, оречевлення, таких несприйнятливих факторів, які заперечують

саморозвиток особистості. Адже ніколи ще людина не ставала настільки «проблемною» для самої себе, як сьогодні. Тому категоричним імперативом відродження української держави і нації, дієвими векторами і духовно-онтологічними стратегіями творення майбутнього є капітал людського – людяність, людські ресурси, енергія прогресу в коеволюції творення людини, природи і суспільства. Інтегративна модель, означена нами і розкрита в дисертаційному дослідженні в триєності «особистість – стратегії – топос», що дозволить цілісно, на нашу думку, системно і стратегічно виважено будувати нову українську державу на принципах національного і загальнолюдського, на цінностях «Віри – Надії – Любові» (В. Шинкарук), потенційних можливостях «Логосу – Софії – Розуму» (В. Кремень, В. Ільїн), новаціях та ідеалах науки, культури та освіти.

Адже універсальний розвиток людини, який здійснюється у взаємодіях з «життєвим світом», надає можливості утверджувати і «знаходити» себе в сутностях системи культури мислення. Мова нації є найбільшим її скарбом, виразником її культури мислення, традиції, ментальності. Як найзагальніший засіб спілкування людей, мова транслює думки, витвори мислення, почуття тощо. Змістом мови є мислення як життєва сила людини. Знищення мови веде до знищення нації, її духовно-онтологічних основ.

В дослідженні мислення важливе місце займає проблема комунікації між різними типами світогляду, у вирішенні якої значне місце займає метаантропологічний підхід як методологічна умова реалізації особистісного «Я» в контексті етнічних і національних процесів. В ньому етнонаціональні чинники (національні інтереси, національна свідомість, національна ідея, менталітет тощо) є важливими умовами соціоекономічних і культурно-політичних детермінант.

Найбільш продуктивним є суб'єктивний підхід до проблеми нації, що у взаємозв'язку з «життєвим світом» людини, духовно-культурними та раціонально-ірраціональними чинниками виокремлює національну культуру

мислення в якості визначальної умови буття народу. Національне самоосмислення виникає лише тоді, коли теоретично сформульовані головні ідеї культурних детермінацій, відчуття належності до нації як спільноти, адекватній власній «душі» і духу. В результаті неповторність людського життя характеризується фактом національної ідентичності, оскільки дійсне буття за всіх обставин є національним, адже людина завжди є носієм етнокультурних ознак. Комплексне вивчення функціонування національної культури мислення через зв'язок раціонального та ірраціонального виявляє умови подолання втрати станів деперсоналізації і деструкції особистості, визначає об'єктивні можливості становлення іманентного «Я» в етнокультурних вимірах української держави. В даних обставинах категорія «цілісність особистості» розкриває себе при наявності національної культури мислення, котра наповнює суб'єктивність індивіда смисложиттєвими імперативами.

Сучасний вихід України із затяжної кризи залежить від розв'язання проблеми духовного відродження народу і нації, тим паче, що виключно економічні чинники не спроможні цього зробити. Як відомо, в період Руїни кризовому стану українського суспільства було протиставлено національно-духовне піднесення, концепція інтеграції західної та слов'янських культур, заснування освітніх осередків. Тому «Україна потребує своєї віковичної духовності, тієї духовності, що народилася в надрах греко-слов'янської цивілізації України-Русі, тієї духовності, яку втілювала Києво-Могилянська академія, загалом духовності, яка зробила Україну суб'єктом світової історії». (Кримський, 2008, с. 349) Відродження духовності виступатиме альтернативою хаосу, небуттю, спрощенню. Тому поняття *національної духовності* осмислюється нами як духовно-онтологічний універсум, що актуалізує соціокультурну цінність нації в контексті її історичності, заснованої на ідеї софійності, онтологічного оптимізму та на принципі одухотвореного розуму. Адже, духовність – це завжди заклик зверху, що потребує індивідуального розшифрування, це ціннісне домобудівництво особистості, де особистість

означає бути вірним самому собі, зберігати самототжність в ситуаціях, що постійно змінюються; це наявність внутрішнього світу і внутрішньої автономності, це наявність внутрішнього самостояння. Саме духовність «перекладає універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на етичній основі. У результаті фізичний час людського існування перетворюється у життєві події, що освячені метою, яка виходить за межі біологічного існування». (Кримський, 2008, с. 350)

Імперативами духовності в контексті відродження сучасної української держави, на нашу думку, є мова, нація як її носій, національна еліта як соціокультурний мотиватор і креатор духовних цінностей, освіта як чинник суспільного прогресу, менталітет та ментальність як аттрактори національної самобутності та неповторності нації. Ми впевнені, що у вимірах духовності та буття Україною буде здійснено правильний вибір чільних цивілізаційних орієнтирів та парадигм розвитку, визначено ефективний розвиток суспільної системи, який ґрунтується на глибинних національно-культурних цінностях, соціальній та індивідуальній творчості поколінь українців.

Висновки до п'ятого розділу. Для сучасної цивілізації проєктивне мислення – це спосіб реалізації можливих соціально-політичних і культурних відносин як визначальних. Це означає розвиток здатності до соціально відповідальної поведінки в суперечностях реалізації проєкту сучасної моделі життя. В результаті перед Україною постає планетарна реальність в якості так званої «картографії постсучасності», проєкт якої обговорюється і осмислюється в соціально-політичних, філософських і соціокультурних дискурсах сучасності.

Факт новизни, або інноваційності, вимагає нових ресурсів мислення. Завдяки епістемологічним досягненням можна говорити про наступні ресурси: наукове вивчення мислення, розвиток і утвердження підходів, які дозволяють поєднувати різні дискурси і стратегії мислення (соціально-філософські та міждисциплінарні дослідження, системний підхід, синергетика, постмодерністський дискурс тощо), просування і втілення в практику

діяльності колективних форм мислення (методологічні семінари, ділові та інтернет-конференції, «мозковий штурм тощо) та Інтернет. В традиційних підходах до продуктивної діяльності мислення з освоєння природи і створення відповідної моделі соціоекономічного і політичного життя використовувалися поняття «ідея», «теорія», «концепція». Трансформація всіх сфер соціального життя обумовила введення в науковий праксеологічний дискурс понять «проект», «модель», «система» тощо. Вони входять в більш широкий контекст «продуктивного мислення», яке досліджує процес мислення в проблемних ситуаціях, які вимагають творчого вирішення.

Мислення в контексті національної свідомості – це складний соціокультурний, духовний феномен, який слугує основою єднання нації для найефективнішої реалізації завдань з розбудови українського суспільства. Поняття *національної духовності* осмислюється нами як духовно-онтологічний універсум, що актуалізує соціокультурну цінність нації в контексті її історичності, заснованої на ідеї софійності, онтологічного оптимізму та на принципі духовного розуму. В дослідженні мислення важливе місце займає проблема комунікації між різними типами світогляду, у вирішенні якої значне місце займає метаантропологічний підхід як методологічна умова реалізації особистісного «Я» в контексті етнічних і національних процесів. Шлях оздоровлення сучасного українського суспільства – в автентичності буття, коли йде процес національного самоусвідомлення і осмислення. Внаслідок чого відбувається інтелектуальна самореалізація, духовне оновлення і очищення суспільства, а отже, реалізація родової сутності людини, одночасного поєднання культурних і моральних смислів як основ консолідації української спільноти.

Одним із фундаментальних досліджень сучасної соціальної філософії стало виявлення екзистенційних вимірів людського буття через розгляд національної культури мислення у багатовекторності історичних модифікацій та вимог сучасного розвитку українського соціуму. В ньому етнонаціональні

чинники (національні інтереси, національна свідомість, національна ідея, менталітет тощо) є важливими умовами соціоекономічних і культурно-політичних стратегій. Найбільш продуктивним є суб'єктивний підхід до проблеми нації, що у взаємозв'язку з «життєвим світом» людини, духовно-культурними та раціонально-ірраціональними чинниками виокремлює національну культуру мислення в якості визначальної умови буття народу. Духовно-практичне освоєння світу «переводить» об'єкти природної і соціокультурної дійсності в процес осмислення, що в результаті утворює феномен національної свідомості як «знак» та імпульс індивідуальної й колективної творчості. Специфіка української національної культури мислення розкривається через екзистенційно-персоналістичну сутність вітчизняного гуманізму, котрий виявляє себе через ціннісну самореалізуючу роль людини, її самості. Комплексне вивчення функціонування національної культури мислення через зв'язок раціонального та ірраціонального виявляє умови подолання втрати станів деперсоналізації і деструкції особистості, визначає об'єктивні можливості становлення іманентного «Я» в етнокультурних вимірах української держави.

Основні положення розділу були висвітлені в наступних *статтях та матеріалах конференцій*:

1. Іванова, Н.В., 2016. Параметри «лінійного» та «продуктивного» мислення в інтелектуально-рефлексивній діяльності. *Гілея*, 109 (6), с. 143-146.

2. Іванова, Н.В., 2013. «Серце віддаю дітям» в креативах філософського мислення. *Наукові записки. (Серія: Педагогічні науки)*, 123, Том I, с. 168-172.

3. Іванова Н.В., 2014. Філософія дитинства в педагогічній концепції Ф. Фребеля. В : Петухова Л. Є. та Полєвікова О. Б., ред., «Актуальні проблеми дошкільної та початкової освіти в контексті педагогічних ідей Фрідріха Фребеля». : Міжнародна науково-практична конференція. Херсон, Україна, 26-28 березня 2014. Херсон: Айлант. Т.1. с.87 – 90.

4. Іванова Н.В., 2013. Аксіологічні аспекти підготовки фахівців дошкільної освіти. В : *Актуальні проблеми підготовки фахівців на сучасному етапі.: Всеукраїнська науково-практична конференція.* Луцьк, Україна, Луцький педагогічний коледж, с.77-81.

5. Іванова Н.В., 2016. Інтерпретація концепту «трисонячної єдності» Григорія Сковороди: філософсько-освітній аспект. В : *«Інтерпретація та інтерпретатори: з історії сквородинознавства».: Всеукраїнська наукова конференція.* Харків, Україна, 14 травня 2016. Харків : ОКЗ «Національний літературно-меморіальний музей Г. Сковороди».

6. Іванова Н.В., 2013. Сучасне дошкілля в контексті філософського осмислення. В : Єрко Г., ред., *Методологічні та методичні проблеми викладання соціально-економічних дисциплін у сучасному освітньому процесі.: III науково-практична конференція. Випуск 2.* Луцьк, Україна, 28 листопада 2013. Луцьк : Луцький педагогічний коледж. с. 112 –118.

7. Іванова Н.В., 2015. Екзистенція вибору в соціокультурному мисленнєвому просторі. В : *Верифікація когнітивних практик та самореалізація особистості.: Всеукраїнська науково-практична конференція,* 21 жовтня 2015. Київ : Інститут обдарованої дитини НАПН України, с.92-98.

Список посилань

1. Emerson, R. 1960. *From Empire to Nation.* Gembridge.
2. Former, J. 1982. Dimension, Fractal Measures and Chaotic Dynamics. In: *Evolution of Order and Chaos in Physics, Chemistry and Biology.* Berlin : Springer.
3. Kaku, Michio. 1997. *Visions. Now Science Will Revolutionize the 21st Century.* New York, London et al : Anchor Books, Doule Day.
4. Адорно, Т. 1997. *Диалектика Просвещения.* Москва, Санкт-Петербург : Ювента.
5. Альтшулер, Г. 1979. *Творчество как точная наука.* Москва.

6. Базилевич, В. та Ільїн, В. 2008. *Інтелектуальна власність : креативи метафізичного пошуку*. Київ : Знання, 2008.
7. Бахтин, М. 1979. *Естетика словесного творчества*. Москва : Искусство.
8. Бергер, П. 1995. *П'ятдесят пропозицій щодо процвітання, рівності і свободи*. Київ : Вища школа.
9. Бичко, А., Бичко І. 1997. *Феномен української інтелігенції Спроба екзистенціального аналізу*. Дрогобич.
10. Боно, Э. 2005. *Серьезное творческое мышление*. Москва : Издательство Попурри.
11. Бочковський, О. 1993. Вступ до націології. *Генеза*, 1(3), с. 112-127.
12. Бочковський, О. 1998. Вступ до націології. В: *Центр громадянської освіти «Київське братство»*. Київ : Генеза.
13. Булатов, М. 2009. *Філософський словник*. Київ : Стилос.
14. Валери, П. 1976. *Об искусстве*. Москва : Искусство.
15. Ведмедєв, М. 2011. *Культурні ресурси продуктивного мислення*. Суми : Університетська книга.
16. Вертгеймер, М. 1987. *Продуктивное мышление*. Москва : Прогресс.
17. Воронкова, В. 1999. *Метафізичні виміри людського буття (проблеми людини на зламі тисячоліть)*. Запоріжжя.
18. Выготский, Л. 1982. *Мышление и речь*. Москва : Педагогика.
19. Гаврилишин, Б. 2007. Як визначити українські дороговкази на роздоріжжях цивілізації? *Народний депутат*, 10, с. 78-82.
20. Гаджиев, К. 2010. Мировой экономической кризис: политико-культурное измерение. *Вопросы философии*, 6, с. 3-19.
21. Гидденс, Э. 2011. Последствия современности. Перевод с английского Г. Ольховикова; Д. Кибальчича; вступная статья Т. Дмитрова. Москва : «Праксис».

22. Глазычев, В. 1987. *Организация архитектурного проектирования*. Москва : Наука.
23. Грабовський, С. 2012. *Україна – не Африка? «Білі негри» у пошуках самих себе*. Ніжин : Видавець ПП Лисенко М. М.
24. Гуссерль, Э. 2000. *Логические исследования. Картезианские размышления*. Минск : Харвест, Москва : АСТ.
25. Делёз, Ж. 1998. *Что такое философия*. Москва : Институт экспериментальной социологии; Санкт-Петербург : Алетейя.
26. Деррида, Ж. 2000. *О грамматологии*. Москва : Ad Marginem.
27. Дзюба, І. 2003. *Пастка. Тридцять років зі Сталіним. П'ятдесят років без Сталіна*. Київ : Криниця.
28. Донцов, Д. 1991. *Дух нашої давнини*. Дрогобич : Відродження.
29. Інститут філософії імені Г. Сковороди, 2003. Б. В. Попов, ред., *Етносоціальні трансформації в Україні*. Київ : Український Центр духовної культури.
30. Иванов, Б. и Чешев, В. 2010. *Становление и развитие технических наук*. Москва : URSS.
31. Ильин, И. 1998. *Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа*. Москва : Инфтрада.
32. Кавалерова, Н. та Іванова, Н. 2010. *Філософсько-освітні горизонти Григорія Сковороди*. Одеса : Астропринт.
33. Канак, Ф. 1998. *Національне буття й національна ідея*. В: *Філософські студії*. Київ : Видавництво «Генеза».
34. Кант, И. 2006. *Критика чистого разума*. Москва : Эксмо.
35. Кастельс, М. 2007. *Интернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства*. Переклад з англійської. Київ : Ваклер.
36. Киссинджер, Г. 1997. *Дипломатия*. Москва : Ладомир.
37. Келле, В. Ж. ред., 1984. *Проблемы философии культуры*. Москва : Мысль

38. Князева, Е. и Курдюмов, С. 2007. *Основания синергетики. Человек, конструирующий себя и свое будущее*. Москва : Ком Книга.
39. Конверський, А. 1996. Кульчицький про структуру та зміст філософської науки. В: *Філософсько-антропологічні читання*. Київ : Стилос.
40. Коннор, В. 2000. Коли сформувалася нація. В: *Націоналізм: Антологія*. Упорядники О. Проценко, В. Лісовий. Київ : Смолоскип.
41. Краснодембський, З. 2000. На постмодерністських роздоріжжях культури. Переклад з польської Р. Харчук. Київ : Основи.
42. Кремень, В. та Ільїн, В. 2006. *Філософія: Логос, Софія, Розум*. Київ : Книга.
43. Кримський, С. 2008. *Під сигнатурою Софії*. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія».
44. Крымский, С. 2000. *Философия как путь человечности и надежды*. Киев : Курс.
45. Кукса, Т. 2001. До питання про поняття «етнос», «нація», «національна ідея». *Вісник НТУУ «Київський політехнічний інститут»*. Філософія. Психологія. Педагогіка: зб. наук. праць, 1, с. 31-36.
46. Кутырёв, В. 2009. *Человеческое и иное: борьба миров*. Санкт-Петербург : Алетейя.
47. Куцепал, С. 2004. *Французька філософія другої половини ХХ століття: дискурс із префіксом «пост-»*. Київ : Видавництво ПАРАПАН.
48. Лиотар, Ж.-Ф. 1998. *Состояние постмодерна*. Перевод с французького Н. Шматко. Москва : Институт экспериментальной социологии, Санкт-Петербург : Алетейя.
49. Лукач, Д. 1991. *К онтологии общественного бытия. Прологомены*. Москва : Прогресс.
50. Машталер, А. 2012. *Культура інноваційного мислення в освіті: інформація, творчість, знання*. Київ : ТОВ «Інформаційні системи».

51. Михальченко, М. 204. *Україна як нова історична реальність : запасний гравець Європи*. Дрогобич : ВФ Відродження.
52. Морен, Э. 2007. *Образование в будущем: семь неотложных задач*. В: *Синергетическая парадигма. Синергетика образования*. Москва : Прогресс-Традиция.
53. Мунье, Э. 1999. *Манифест персонализма*. Перевод с французького. Москва : Республика.
54. Неклесса, А. 2002. Трансмутація історії. *Новый мир*, 9, с. 151-167.
55. Ницше, Ф. 2003. *Воля к власти*. Москва : Эксмо; Харьков : Фолио.
56. Новые информационные технологии и судьбы рациональности в современной культуре. Материалы «круглого стола». 2003. *Вопросы философии*, 12, с. 5-52.
57. Платон. 1994. *Государство. Собрание починений: в 4-х томах*. Т. 3. Перевод с древнегреческого. Москва : Мысль.
58. Платон. 1994. *Пир. В: Собрание сочинений в 4-х томах*. Т.2. Москва : Мысль.
59. Предборська, І. 2011. *Радикальна педагогіка в проблемному полі західної філософії освіти: пошуки, контексти, інтерпретації*. В: *Філософія і методологія розвитку вищої освіти України в контексті євроінтеграційних процесів*. Київ : Педагогічна думка.
60. Пригожин, И. 1986. *Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой*. Москва : Прогресс.
61. Пролеєв, С. 2013. *Гетерономність сучасного мислення*. В: *Евристичний потенціал мислення людини в інформаційному світі*. Київ : Інститут обдарованої дитини.
62. Пролеєв, С. 2014. *Гуманітаризація освіти в інформаційному суспільстві*. В: *Синергетика і освіта: монографія*. Київ : Інститут обдарованої дитини.

63. Пролеєв, С. 2003. Модерна культура і глобальні трансформації сучасності. В: *Ідея культури: виклики сучасної цивілізації*. Київ : Альтерпрес.
64. Пролеєв, С. та Шамрай, В. 2011. Освітній проект модерну та сучасний університет. В: *Філософія і методологія розвитку вищої освіти України в контексті євроінтеграційних процесів*. Київ : Педагогічна думка.
65. Пролеєв, С. 1994. Проблема оприявленості буття. *Генеза*, 1, с. 38-43.
66. Пуанкаре, А. 1983. *О науке*. Москва : Наука.
67. Розин, В. 2015. *Мышление: сущность и развитие. Концепция мышления. Роль мыслящей личности. Циклы развития мышления*. Москва : ЛЕНАНД.
68. Симонс-Симонолевич, К. 2000. Поняття нації: спроба теоретичного мислення. В: *Націоналізм: Антологія*. Упорядники О. Проценко та В. Лісовий. Київ : Смолоскип.
69. Смит, Р. 2014. *Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы*. Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация».
70. Тутов, Л. 2003. *Философия хозяйства. Опыт духовного преображения*. Москва : ТЕИС.
71. Універсальні виміри української культури. 2000. В: *НАН України. Укр. філософ. Фонд. Центр гуманіт. освіти. Одеська філія*. Одеса : Друк.
72. Фромм, Э. 1999. *Анатомия человеческой деструктивности*. Минск : ООО «Попурри».
73. Хайдеггер, М. 1993. *Время и бытие: Статьи и выступления*. Перевод с немецкого М. Хайдеггер. Москва : Республика.
74. Хамітов, Н. 1997. Духовний та душевний виміри людського буття. В: *Філософсько-антропологічні читання*. Київ : Стилос.
75. Хилл, П. 1973. *Науки и искусство проектирования*. Москва : Мир.
76. Чижевський, Д. 1992. *Нариси з історії філософії на Україні*. Київ : Видавництво «Орій» при УКСП «Кобза».

77. Шпорлюк, Р. 2000. Імперія та нації. Переклад з англійської Р. Шпорлюк. Київ : Дух і Літера.
78. Щедровицкий, Г. 1995. *Избранные труды*. Москва : Шк. Культ. Пелит.
79. Щедровицкий, Г. 2004. *На досках. Публичные лекции*. Москва : Издательство Московского университета.
80. Эпштейн, М. 2005. De'but de siècle, или От пост- к прото-. Манифест нового века. *Знамя*, 5, с. 191-205.
81. Юдин, Б. 2006. Знание как социальный ресурс. *Вестник Российской академии наук*, 7, с. 589-597.
82. Ясперс, К. 1991. Смысл и назначение истории. Перевод с немецкого. Москва : Республика.

ВИСНОВКИ

1. Інтегративна модель «суб'єкт – стратегії – топос» розкриває стратегії мислення у вимірах можливого самоздійснення суб'єкта мислення, в якій визначено цінності соціального життя як окремої особистості так і культурні коди буття суспільства як цілісної динамічної системи. Соціокультурне буття в граничних модусах духовності уможлиблює існуванням людства та окремої особистості суголосно космічним духовним смислам; воно зобов'язує, змушує, прирікає людину на «вертикальність» її вимірів існування та способів мислення. Поняття «вертикальності» розглядається нами в контексті продуктивності мислення, розкриття його евристичного потенціалу з метою формування інноваційних надбудов цивілізаційних соціокультурних процесів над традиційними. Орієнтуючись на духовно-онтологічне відродження української держави, як категоричний імператив, підґрунтям «вертикального поступу» можемо виділити насамперед людяність, людський капітал, нові технології і енергію прогресу, які й творитимуть майбутнє нації і соціуму.

2. Проведене дослідження проблеми розвитку світу соціального буття і культури виявило феномен мислення, яке в модусі інтелектуальної та духовної реальності утворює спектр наявних і можливих векторів соціального розвитку, окреслених в стратегіях мислення, які відкривають перспективи реального поступу людської цивілізації. В процесі суспільних модернізацій сучасності мислення постає історично обумовленою еволюцією форм розуму, зміною його типів, здатності ним запитувати, критикувати і трансформувати власні основи. Авторська позиція полягає в тому, що мислення відкриває складність світу, задає принципи і способи самоорганізації людини, показує її роль і призначення у соціальному житті.

3. Аналіз історії розвитку філософських вчень показав, що їх становлення відбувається в процесі мисленнєвої діяльності, яка пов'язана з розумінням, усвідомленням і рефлексією. Утвердження феномену мислення та

сформовані принципи і категорії мислення у філософських рефлексіях породжують нові способи і методи мисленнєвої діяльності, що розкрито у духовно-онтологічних стратегіях мислення, які є евристичними, продуктивними; мобільними та багатофункціональними у способах цілереалізації; стійкими щодо соціальних та інтелектуальних ризиків і випробувань; такими, що належать до простору національної культури. Духовно-онтологічні стратегії мислення передбачають нелінійне взаємопоєднання раціонального аналізу, творчого синтезу та ціннісно-смыслового континууму в нову структуру. Окрім того, вони є одним із основних ресурсів соціального проектування, конструювання соціального простору та передбачають моделювання соціокультурних змін.

4. Напрямки мислення епохи є визначальними як для діяльності соціальної сфери в її модифікаціях – економічній, культурній, політичній, духовній, так і для людини. Процес формування стратегій мислення здійснюється у взаємозв'язку із розвитком суспільства, в топосі буття як форми онтологічної присутності людини в ареалах її можливого самоздійснення, в єдності мислення і буття, що постає основою творення нового знання, епохи як нової соціокультурної реальності, умовою пізнання і перетворення природи.

5. Специфіка розвитку мислення в топосі соціокультурного буття полягає в організованому певним чином соціокультурному просторі, де стають можливими методологічне мислення і розуміння як свідомо керований, особистісний шлях, що проходить крізь тріаду – культура, життя особистості, комунікація.

6. Гуманітарне мислення розглянуто в опозиції щодо природничо-наукового мислення як варіант методологічного, дисциплінарного мислення. Нормативними конструкціями гуманітарного мислення є методологічні установки та схеми. Завдяки методологічній рефлексії мислення (як і пізнання) спрямовується і перебудовується для того, щоб воно було «правильним», тобто відповідало запитам існуючої соціокультурної реальності. Особливістю

мислення є те, що воно являє собою семіотичне утворення; в мисленні як діяльності утворюються знаки, схеми, символи; на їх же основі мислення функціонує і змінюється. Науково-технічний прогрес, економізація і технологізація всіх сфер життя призвів до втрати свого значення «науками про дух», до нівеляції смислів і призначення життя людини. Тому на заміну класичним філософським розмишам приходять «філософія життя» і герменевтичні дискурси.

7. Особливості формування софійного мислення є фундаментом прогресу людства, його продуктивної діяльності. Вони визначаються «цілісною особистістю», яка розкриває себе в національній культурі мислення, котра наповнює суб'єктивність індивіда об'єктивними смисложиттєвими імперативами. В контексті проявів особливостей софійного мислення відбувається перехід на новий рівень мислення, що характеризується інноваційністю, динамізмом, креативністю та продуктивністю.

8. Проблема «духовності» оприявлює смислові коди, розшифрування яких пов'язане з архетипічною укоріненістю людини в самодостатніх, самоцінних, благодатних і творчих сферах онтосу, аналіз якого здійснюється в мисленні. У даному контексті духовний процес є відображенням не лише суспільного буття і культури, а способом вибору духовності як шляху саморозвитку. Дух є свобода, так само як свобода є субстанцією духу. В такій ситуації основні параметри поняття «духу» набувають особливого значення для духовно-онтологічних дискурсів мислення в пізнанні та соціальній творчості. Духовність є не альтернативою тілесності, а опосередкованим началом між інтелектом та інстинктом; духовність є «живе мислення», «жива свідомість»; це принцип самотворення людини, що репрезентує повноту її буття.

9. Проблема душі розкриває глибинні основи людського існування – метафізичні, ірраціональні, софійні, ноосферні. Філософський розгляд виокремлює поняття «розумної душі», «безсмертної душі», душі як «мислячої субстанції» тощо. Через поняття «душі» і «душевного» актуалізується духовне

життя індивіда; душа є суб'єктом духовності, а не її самістю. Там, де є «дух» і «душа», починається активна мисленнєва діяльність. Саме тут душа постає унікальною єдністю дій і вчинків, які мають всезагальний духовний зміст і смисл в повноті осягнення софійного мислення.

10. Світ соціуму і культури, концептуальним виразом якого є стратегії філософського мислення, набуває того субстанціонального змісту, який здатний увіковічити скінченне. Духовно-практичне освоєння світу «переводить» об'єкти природної і соціокультурної дійсності в процес осмислення, а це, в свою чергу, утворює феномен національної свідомості як «знак», імпульс індивідуальної й колективної творчості. Національне самоосмислення виникає лише тоді, коли теоретично сформульовані основні ідеї культурних детермінацій, відчуття належності до нації як спільноти, адекватній власній «душі» і духу.

11. Екзистенція соціального вибору відбувається в дискурсивних практиках когнітивного поля мислєдіяльності та надає безмежні можливості для розвитку евристичного потенціалу мислення. «Етос мислення» є етично забарвленою нормою соціокультурної діяльності, яка є одним із соціальних кодів створення смислодоцільної рівноваги в суспільстві, як культури розумної достатності в різних сферах життєдіяльності та самовираження людини. Етос мислення проявляється в контексті історичності людини як істоти духовної, як носія свободи, екзистенції, моралі, цінностей, етичних норм, духовності; він об'єктивується в наскрізних структурах історичного досвіду, особливостях національної поведінки, типових для різних етапів її історії. Зміна етосу взаємообумовлена і змінами стратегій мислення, економічної та соціальної організації суспільства тощо; він пов'язаний із емоційно-ціннісною сферою життя людини, дотриманням певних норм і правил.

12. Смисл як соціокультурний феномен представляє собою комбінацію змістовного мислення та його інтенційності; він знаходить своє визначення через комунікацію. Інтерпретація виступає як мисленнєве моделювання, як

спосіб мисленневих інтенцій на ту чи іншу систему знання для наділення її смыслом. Досвід пізнання постійно «формує» свідомість, але в основі прийняття цього досвіду свідомістю знаходиться його безкінечна і принципова «несформованість». Способи конституювання інтенціональних об'єктів здобуваються в процесі досвіду, завдяки якому формується ціннісно-смысловий універсум життя людини, що постає простором для нових форм соціальної, культурної та мисленнєвої діяльності.

13. Виявлено, що сутність продуктивного мислення розкривається в евристично-пошуковому, творчому процесі «живого» оновлення думки при зустрічі з «тим, що ще не мислиться»; воно спонукає до «проживання» таких феноменів як інтуїція та інсайт, в способах бачити в структурованому об'єкті внутрішні глибинні зв'язки; продуктивне мислення передбачає результат, ефективність можливостей і меж тих ресурсів, якими володіє суб'єкт (знаннями, здатністю до рефлексії, вмінням генерувати ідеї, критично мислити тощо); воно є системним, моделюючим, проєктивним і правильним у власній цілісності; заперечує догматизм, формалізм, механічне заучування знань.

14. Проєктивне мислення, як важливий сегмент продуктивного мислення, здійснює творення моделей, змінюючи як соціум, так і людину, про що свідчать реалізовані проєкти ринкової економіки (капіталізму), глобалізації, фінансової економіки, системи нових цінностей тощо. Проєктування як продуктивна, активна мисленнєва діяльність окреслює мисленнєві практики ідеалізації, інтерпретації, розвитку соціокультурного буття у вимірах української сучасності. Тим самим вектори нового мислення набувають більш широкого масштабу, включаючи в себе соціокультурні реалії України. Вибір нею правильної стратегії вимагає не лише складного проєктивно-креативного мислення, але й творення на його основі моделей свого подальшого розвитку.

15. Сучасне українське соціокультурне буття задає антропоціннісні рамки нового мислення, ресурсами якого є соціокультурний топос науки, освіти, досягнення епістемології, постмодерністських стратегій пізнання, синергетики

тощо. Аналіз процесу самоорганізації у сфері евристичного мислення показав, що воно задає стратегію творення нового, будує цілісний образ соціокультурної реальності. Потік мислення і образів завдяки своїм власним потенціям ускладнюється і спонтанно вибудовує себе: відбувається самозростання цілого з частин в результаті самоускладнення цих частин. Як показано у дослідженні, і Україна – з неефективних форм індустриального буття переходить в нову соціально-економічну реальність – інформаційно-постіндустріальну.

16. Комплексне вивчення функціонування національної культури мислення через зв'язок раціонального та ірраціонального виявляє умови подолання втрати станів деперсоналізації і деструкції особистості, визначає об'єктивні можливості становлення іманентного «Я» в етнокультурних вимірах української держави. В цих обставинах соціокультурне буття української людини складається як цілісність, як екзистенційний феномен лише через причетність самої людини до інших, яка виступає як співпричетність.

17. Духовно-онтологічні потенції топосу мислення у сучасному соціокультурному просторі продукують здатність до дії, прагнення до софійного мислення, бажання до самореалізації як в субкультурі, так і в суспільстві в цілому, схильність та здатність до розвитку евристичної спрямованості особистості та соціуму.

18. В дослідженні імперативів національної духовності важливе місце займає проблема індивідуальної та соціальної комунікації між різними типами світогляду, у вирішенні якої значне місце займає метаантропологічний підхід як методологічна умова реалізації особистісного «Я» в контексті етнічних і національних процесів. Одним із фундаментальних надбань сучасної соціальної філософії стало виявлення екзистенційних вимірів людського буття через розгляд національної культури мислення у багатовекторності історичних модифікацій та вимог сучасного розвитку українського соціуму. Суб'єктивний підхід до проблеми нації у взаємозв'язку з «життєвим світом» людини, духовно-культурними та раціонально-ірраціональними чинниками виокремлює

національну культуру мислення в якості визначальної стратегії та умови буття українського народу.

19. Дослідження дозволило виділити наступні імперативи національної духовності в контексті української культури мислення: це мова «як дім буття» (М. Гайдеггер); нація як масово усвідомлений і організований колектив, «викристалізований суспільний агрегат» (О. Бочковський); національна еліта як соціально-духовний продукт освіти і культури нації; освіта як чинник суспільного прогресу держави Україна; менталітет як історична праформа буття особистості, як «живе мислення» (М. Булатов), що пронизує життя людини певної спільноти, і проявляється через ментальність, яка крізь внутрішній світ – вірування, переконання, волю тощо – дозволяє ідентифікувати себе перед обличчям глобалізованого світу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Apel K.-O., 1963. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bown.
2. Baudrillard ,J. 1995. *Le crime parfait*. Paris : Edition Galilee.
3. Berger, P. 2002. *The Cultural Dynamics of Globalization*. New York: Oxford University Press.
4. Berlin, I. 1999. *The First and the Last intro*. London : Granta Books.
5. Bernstein, R. 1979. *Restructuring of Social sand Political Theory*. London : Methuen.
6. Calame, C., and Kilani, M. 1999. *Authropopoiesis: introduction*. Lausanne: Payot.
7. Dalalande, F. 2003. Sense and intersensoriality. *Leonardo*, 4, p. 313-316.
8. Derrida, J. 1996. *Apories*. Paris.: Galilee.
9. Emerson, R. 1960. *From Empire to Nation*. Gembridge.
10. Flanagan, J. 1992. *Consciousness Reconsidered*. Mass. : MIT PRESS.
11. Former, J. 1982. Dimension, Fractal Measures and Chaotic Dynamics. In: *Evolution of Order and Chaos in Physics, Chemistry and Biology*. Berlin : Springer.
12. Geertz, C. 2000. *Impact of the concept of culture on the concept of man*. New York : Basic Books.
13. Giddens, A. 1992. *The Transformation in Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Stanford: Stanford University Press.
14. Hampshize, S. 1959. *Thought and Actoion*. New York : Viking Press.
15. Ivanova, N. 2016. The phenomenon of spiritual in dimensions of irrational : the context of intuition and faith. *Психологія і суспільство*, 3, с.6-12.
16. Kaku, Michio. 1997. *Visions. Now Science Will Revolutionize the 21st Century*. New York, London et al. : Anchor Books, Doule Day.
17. Lacan, J. 1977. *Ecrits: A selection*. New York.: Norton and Co.

18. Latourz, B. 1999. *Pandoras as Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Harward : University Prepress.
19. Lioterd, J. 1974. *Economic li bidinale*. Paris: Ed. De Minnit,
20. Luhmann, N., and Schorr, K. 1988. *Reflexions probleme im Erziehungssystem*. Frankfurt am Main.
21. Lumhann, N. 1991. *Sozial Systeme Qrundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main.
22. Lyotard, J. 1993. *Moralites postmodernes*. Paris: Galilee.
23. Mainzer, K. 1994. *Thinking in Complexity: The Complex Dynamics of Matter, Mind and Manlind*. Berlin: Springer-Verlag.
24. Margolis, J. 1993. *The Flux of History and the Frux of Science*. Berkeley : University of California press.
25. Murdoch, I. 1998. *Metaphysics and ethics*. New York : Penguin Press.
26. Naturana, R. and Varela, F. 1992. *Autopoiesis and Cognition: Roots of Human Understanding*. Boston : Shambala.
27. Nelson, J. 1987. *Allan Megial and Donald N. Mc Closkey*. Madison : University of Wiskonsin Press.
28. Nyiri, L. 2002. Knowledge-based society and its impact on Labour-market values. *Society and economy*. Budapest. Vol. 24 (2), p. 201-210.
29. O'Callaghan, C. 2011. Against hearing meanings. *The Philosophical Qkarterly*, 245, p. 783-807.
30. Pinkard, T. 2002. *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*. Gambridge : Gambridge University Press.
31. Plummer, K. 1995. *Telling Sexual Stories. Power, Clauque and Social Worlds*. L : Rourledge,– 256 p.
32. Ricoeur, P. 1973. The Hermenential Function of Distanciation. *Philosophy Today*, 17, pp. 129-143.
33. Rosenay, J. 1990. *Turbulence in World politics: A Theory of Change and Continuity*. Princeton University Press.

34. Seton-Watson, H. 1977. *Nations and States. An Enquiry Into the origins of Nations and the Politics of Nationalism*. Boulder.
35. Welsch, W. 1993. *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin: Akad. Verlag.
36. Willke, H. 2001. *Atopia. Studien zu atopischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
37. Winch, C., 2004. Developing Critical Rationality as a Pedagogical Aim. *Journal of Philosophy Education*. Vol. 38 (3), p. 467-480.
38. Аббаньяно, Н. 1998. *Введение в экзистенциализм*. Санкт-Петербург : Изд-во «Алетейя»
39. Августин Аврелий, 1999. *Исповедь*. В: *Об истинной религии*. Минск : Харвест.
40. Автономова, Н. 2011. *Философски язык Жака Деррида*. Москва : Российская подитическая энциклопелия (РОССПЭН).
41. Агацци, Э. 2012. Идея общества, основанного на знаниях. *Вопросы философии*, 10, с. 3-19.
42. Агеев, В. 2002. *Семиотика*. Москва : «Весь Мир».
43. Адорно, Т. 1997. *Диалектика Просвещения*. Москва, Санкт-Петербург : Ювента.
44. Альтер, П. 2000. Нація: проблема визначення. В : *Націоналізм: Антологія*. Переклад з німецької В. Лісового. Київ : Смолоскип.
45. Альтшулер, Г. 1979. *Творчество как точная наука*. Москва : Советское радио.
46. Ананьев, Б. 2001. *О проблемах современного человекознания*. Санкт-Петербург : Питер.
47. Андерсон, Б. 2001. *Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму*. Київ : Критика.
48. Андрос, Є. 2002. *Метафізична та постметафізична доба європейської гуманістики: зміна методологічних засад і світоглядних орієнтацій*. В: *Колізії метафізичного розмислу*. Київ : ПАРАПАН.

49. Андрос, Є., 2000. Криза людської самоідентифікації і проблема смислоутворення. В : *Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми*. Київ : Педагогічна думка.
50. Андрущенко, В. 1988. *Идеологическая эффективность культуры*. Київ : Вища школа.
51. Андрущенко, В. 2005. *Організоване суспільство. Проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: досвід соціально-філософського аналізу*. Київ : ТОВ «Атлант ЮЕМСІ».
52. Антоновский, А. 2011. *Социоэпистемология. О пространственно-временных и личностно-коллективных измерениях общества*. Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация».
53. Апель, К. Априорі спільноти комунікації та основи етики. До проблеми раціонального обґрунтування етики за доби науки. В : *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: Хрестоматія*. Київ : Ваклер.
54. Апулей, 1960. *Метаморфозы. В: XI книгах*. Москва : АН СССР.
55. Аренд, Х. 2013. *Ответственность и суждение*. Москва : Издательство Института Гайдара.
56. Арендт, Х. 2000. *Vita activa, или О деятельной жизни*. Перевод с немецкого и английского В. Бибихина. Под ред. Д. Носова. Санкт-Петербург : Алетейя.
57. Аристотель, 1973. Аналитики. В : *Сочинение : в 4-х томах*. Москва : Мысль.
58. Аристотель, 1973. *Метафизика*. В : *Сочинение : в 4-х томах*. Москва : Мысль.
59. Аристотель, 1983. *Никомахова этика*. В : *Сочинение : 4-х томах*. Том 4. Москва : Мысль.
60. Аристотель, 1973. *О душе*. В : *Сочинение : в 4-х томах*. Том 3. Москва : Мысль.

61. Аристотель, 1973. Политика. В : *Сочинение : в 4-х томах*. Москва : Мысль.
62. Арон, Р. 2000. *Избранное: Введение в философию истории*. Москва : ПЕР СЭ; Санкт-Петербург : Университетская книга.
63. Астафьева, О. 2003. Преодоление оппозиционной бинарности в понимании хаоса и порядка в культуре. В: *Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности*. Москва : Прогресс-Традиция.
64. Ауэрбах, Э. 1976. *Мимезис*. Москва : Прогресс.
65. Ахутин, А. 1990. Открытие сознания. В: *Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры*. – Москва : Наука.
66. Бадрак, В. 2004. *Антология гениальности*. Киев : Издательство «КВІЦ».
67. Базилевич, В. та Ільїн, В. 2008. *Інтелектуальна власність: креативи метафізичного пошуку*. Київ : Знання, 2008.
68. Барт, Р. 1994. Воображение знака. В: *Избранные работы*. Москва : Прогресс, Универс.
69. Барт, Р. 1989. Семиотика. Поэтика. В : *Избранные работы*: М.: Прогресс.
70. Барт, Р. 1996. *Мифологии*. Москва : Издательство им. Сабашниковых.
71. Барт, Р. 1975. Основы семиологии. В: *Структурализм: «за» и «против»*. – Москва : Прогресс.
72. Батай, Ж. 1997. *Внутренний опыт*. Санкт-Петербург : Мифрил.
73. Батищев, Г. 1995. Найти и обрести себя. *Вопросы философии*, 3, с.103-128.
74. Баткин, Л. 1989. *Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности*. Москва : Наука.
75. Бауман, З. 2005. Индивидуализированное общество. Перевод с английского З. Баумана. Москва : Логос.

76. Бауман, З. та Донскіс, Л., 2014. Моральна сліпота. Втрата чутливості у плінній сучасності. Переклад з англійської О. Буценка. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА.
77. Бахтин, М. 1975. *Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет*. Москва : Художественная литература.
78. Бахтин, М. 1979. *Эстетика словесного творчества*. Москва : Искусство.
79. Бек, У., 2000. Общество риска. На пути к другому модерну. Перевод с немецкого В. Сидельникова, Н. Федоровой. Москва : Прогресс-Традиция.
80. Беляев, В. 2013. *Введение в теорию интеркультуры*. Саарбрюкен : LAP Lambert Academic Publishing.
81. Бергер, П. 1995. *П'ятдесят пропозицій щодо процвітання, рівності і свободи*. Київ : Вища школа.
82. Бергсон, А. 1992. *Опыт о непосредственности данных сознания*. Москва : Московский клуб.
83. Бергсон, А. 1999. *Творческая эволюция. Материя и память*. Москва : Харвест.
84. Бердяев, Н. 1991. *Самопознание*. Москва : Книга.
85. Бескова, И. 2014. Пограничный опыт как исток эмерджентного смысла. В: *Опыт и смысл*. Москва : ИФ РАН.
86. Бибихин, В. 2007. *Язык философии*. Санкт-Петербург : Наука.
87. *Библия, или книги Священного Писания Ветхого и Нового завета*. 2007. Киев : издание Свято-Успенской Киево-Печерской лавры.
88. Бичко, А. та Бичко, І. 1997. *Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенціального аналізу*. Дрогобич.
89. Бичко, І. 1998. *Філософія свободи*. В : *Філософсько-антропологічні читання '98*. Київ : Стилос.

90. Бодрийяр, Ж. 2000. В тени молчаливого большинства, или конец социального. Перевод с французского Н. Сулова. Екатеринбург : Издательство Уральского университета.
91. Бодрийяр, Ж. 2007. *К критике политической экономии знака*. Москва : Академический проект.
92. Бодрийяр, Ж. 2000. *Символический обмен и смерть*. Москва : Добросвет.
93. Бодрийяр, Ж. 1995. *Система вещей*. Москва : Рудомино.
94. Бодрийяр, Ж. 2004. Симулякри і симуляція. Переклад з французької В. Ховхун. Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи».
95. Бойко, А. 2013. Феномен і впровадження технології життєтворчості. *Гілея: науковий вісник*, Випуск 72, с. 432-437.
96. Боно, Э. 2005. *Серьезное творческое мышление*. Москва : Издательство Попурри.
97. Борінштейн, Є. та Іванова, Н., 2015. Стратегії мислення сучасної соціокультурної реальності: соціально-філософський аналіз. *Наукове пізнання: методологія та технологія*, 2(35), с. 32-40.
98. Борінштейн, Є., та Кавалеров А., 2001. *Особистість: її мовні ціннісні орієнтації*. Одеса : Астропринт.
99. Борхес, Х. 2007. *Собр. соч. в 3-х томах*. Т. 2. Санкт-Петербург : Алефора.
100. Бочковський, О. 1993. Вступ до націології. *Генеза*, 1(3), с. 112-127.
101. Бочковський, О. 1998. Вступ до націології. В: *Центр громадянської освіти «Київське братство»*. Київ : Генеза.
102. Бочковський, О., 1993. Вступ до націології. *Генеза*, 1(4), с. 81-107.
103. Братасюк, М. 1994. *Культура і національне відчуження*. Київ-Тернопіль.
104. Братусь, Б. 1995. *Начала христианской психологии*. Москва : Наука.

105. Бубер, М. 1999. *Два образа*. Москва : ООО «Фирма «Издательство АСТ».
106. Булатов, М. та Табачковский В. 1983. *Категории философии и категории культуры*. Київ : Наук. думка.
107. Булатов, М. 2009. *Філософський словник*. Київ : Стилос.
108. Булгаков, М. 1991. Мастер и Маргарита. В: *Пьесы. Романы*. Москва : Правда.
109. Бурдьё, П. 2007. Социология социального пространства. Перевод с французского Н. Шматко. Москва : Институт экспериментальной социологии; Санкт-Петербург : Алетейя.
110. Бэкон, Р. 2002. *Opus Tertium*. В: *Антология средневековой мысли. Том 2*. Москва : Мысль.
111. Бэкон, Ф. 1971. Великое восстановление наук. В: *Сочинения в двух томах*. Том 1. Москва : Мысль.
112. Бэкон, Ф. 1971. Новый Органон. В: *Сочинения в двух томах*. Том 2. Москва : Мысль.
113. Валери, П. 1976. *Об искусстве*. Москва : Искусство.
114. Васильева, Т. 2008. *Поэтика античной философии*. Москва : Академический проект.
115. Ваттимо, Дж. 2002. Прозрачное общество. Перевод Дм. Новикова. Москва : Издательство «Логос».
116. Вебер, М. 1980. *Исследования по методологии науки*. Москва : Интион.
117. Вебер, М. 1990. *Избранные произведения*. Москва : Прогресс.
118. Вебер, М. 1994. Образ общества. В : *Избранное*. Москва : Юрист.
119. Ведмедєв, М. 2011. *Культурні ресурси продуктивного мислення*. Суми: Університетська книга.

120. Везерфорд, Дж. 2001. История денег: Борьба за деньги от песчаника до киберпространства. Перевод с английского Т. Слуцкой, И. Сиснёва. Москва : ТЕРРА-Книжный клуб.
121. Вельш В. 2004. *Наш постмодерний модерн*. Киев : Альберпрес.
122. Веннерлинд, К. 2010. О чем молчит презренный металл? Семиотика денег и общественный контроль. *Вопросы экономики*, 2, с. 65-82.
123. Вернадский, В. 2004. *Биосфера и ноосфера*. Москва : Айрис-Пресс.
124. Вертгеймер, М. 1987. *Продуктивное мышление*. Москва : Прогресс.
125. Вико, Д. 1997. *Основания новой науки об общей природе наций*. Москва, Киев : REEL-book – НСА.
126. Виндельбанд, В. 1995. Дух и история. В: *Избранное*. Москва : Юристь.
127. Витгенштейн, Л. 1958. *Логико-философский трактат*. Москва : Иностранная литература.
128. Волков, Г. 1971. *У колыбели науки*. Москва : «Молодая гвардия».
129. Воронкова, В. 1999. *Метафізичні виміри людського буття (проблеми людини на зламі тисячоліть)*. Запоріжжя.
130. Выготский, Л. 1982. *Мышление и речь*. Москва : Педагогика.
131. Габермас, Ю. 2001. Філософський дискурс Модерну. Переклад з німецької та коментар В. Купліна. Київ : Четверта хвиля.
132. Гадамер, Х. Г. 1991. *Актуальность прекрасного*. Москва : Искусство.
133. Гадамер, Г.-Х. 1988. *Истина и метод*. Москва : Прогресс.
134. Гаджиев, К. 2010. Мировой экономический кризис: политико-культурное измерение. *Вопросы философии*, 6, с. 3-19.
135. Гайденко, П. 1980. *Эволюция понятия науки*. Москва : Наука.
136. Гайденко, П. 1997. *Прорыв к трансцендентному*. Москва : Республика.

137. Гальчинський, А. 2010. *Економічна методологія. Логіка оновлення: Курс лекцій*. Київ : «АДЕФ-Україна».
138. Гальчинський, А. 2013. *Політична нооекономіка: начала оновленої парадигми економічних знань*. Київ : Либідь.
139. Гарнцев, М. 1987. *Проблема самосознания в Западноевропейской философии*. Москва : Изд-во Московского ун-та.
140. Гегель, Г. 1977. *Философия духа*. В : *Энциклопедия философских наук в 3-х т. Т.3*. Москва : Мысль.
141. Гегель, Г. В. Ф. 1977. *Философия религии. в 2-х томах. Т.2*. Москва : Мысль.
142. Гегель, Г. В. Ф. 2006. *Феноменология духа*. Санкт-Петербург : Наука.
143. Гегель, Г.В.Ф. 2000. *Философия истории*. Санкт-Петербург : «Наука».
144. Гемпель, К. 1998. *Логика объяснения*. Москва : Дом интеллектуальной книги.
145. Гердер, И. 1977. *Идеи к философии истории человечества*. Москва : Наука.
146. Гидденс, Э. 2011. *Последствия современности*. Перевод с английского Г. Ольховикова; Д. Кибальчича. Москва : «Праксис».
147. Гірц, К. 2001. *Інтерпретація культур. Вибрані есе*. Переклад з англійської. Київ : Дух і Літера.
148. Глазычев, В. 1987. *Организация архитектурного проектирования*. Москва : Наука.
149. Гомілко, О. 2001. *Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі*. Київ : Наукова думка.
150. Горбунова, Л. 2011. *Складнісне мислення як відповідь на виклик епохи. В: Філософія і методологія розвитку вищої освіти України в контексті євроінтеграційних процесів*. Київ : Педагогічна думка.

151. Горкгаймер, М. 2006. *Критика інструментального розуму*. Київ : ППС-2002.
152. Горський, В. 2001. *Філософія в українській культурі*. Київ : Центр практичної філософії.
153. Горський, В. 1998. Історико-філософське українознавство в контексті всесвітньої історії філософії: проблеми ідеологічної переорієнтації. В : *Історія філософії: Досвід теоретичної саморефлексії*. Київ : Заповіт.
154. Грабовська, І., 1995. І знову про поняття «ментальність». *Філософські студії. Генеза, спецвипуск, с. 78-81*.
155. Грабовський, С., 1997. Українська людина та українське буття. *Сучасність, 3, с. 116-145*.
156. Грабовський, С., 1997. Українське буття та людина: деякі проблеми філософського розмислу. *Філософсько-антропологічні читання '96*. Київ : Стилос.
157. Грабовський, С. 2012. *Україна – не Африка? «Білі негри» у пошуках самих себе*. Ніжин : Видавець ПП Лисенко М. М.
158. Гриневич, Л. 2016. Нова українська школа. Основи стандарту освіти. Режим доступу : <http://nus.org.ua/wp-content/uploads/2016/12/nova-schkola1-pantone-363-EC-1.pdf>
159. Гузь, М. 2012. Аналіз показників економічного та суспільного добробуту населення. В: *Проблеми і перспективи розвитку банківської системи України*. Доступно: http://nbuv.gov.ua/UJRN/pprbsu_2012_36_9.
160. Гумилев, Л. 1994. *Етногенез и биосфера Земли*. Москва : Т-во Клышников, Комаров и Ко.
161. Гуриев, С. *Экономика счастья*. Доступно: <http://postnauka.ru/lectures/14584>.
162. Гусєв, В. 2004. *Вступ до метафізики*. Київ : Либідь.
163. Гуссерль, Э. 2000. *Логические исследования. Картезианские размышления*. Минск : Харвест, Москва : АСТ.

164. Гуссерль, Э. 2009. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Москва: Академический Проект.
165. Давыдов, В. 1980. *Проблемы деятельности как способ человеческого бытия и принцип монизма*. Москва : Наука.
166. Де Сент-Экзюпери, А. 1983. *Южный почтовый. Ночной полет. Планета людей*. Москва : Детская литература.
167. Дейвіс, Н. 2001. *Європа. Історія*. Київ : «Основи».
168. Декарт, Р. 1989. Рассуждения о методе. В: *Сочинения : в 2-х томах*. Том 1. Москва : Мысль.
169. Делёз, Ж. 1995. *Ж. Логика смысла*. Москва : Издательский центр «Академия».
170. Делёз, Ж. 1998. *Различие и повторение*. Санкт-Петербург : ТОО ТК «Петрополис».
171. Делёз, Ж. 1998. *Что такое философия*. Москва : Институт экспериментальной социологии; Санкт-Петербург : Алетейя.
172. Делёз, Ж., 1996. Ризома. В : *Философия эпохи постмодерна. Сб. переводов и рефератов*. Минск: Изд-во ООО «Красико-принт».
173. Деррида, Ж. 2000. *О грамматологии*. Москва : Ad Marginem.
174. Дильтей, В. 1987. Введение в науки о духе. В: *Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе*. Москва : Искусство.
175. Дильтей, В. 1988. Наброски к критике исторического разума. *Вопросы философии*, 4, с. 141-148.
176. Дильтей, В. 1995. Категории жизни. *Вопросы философии*, 10, с. 129-143.
177. Диоген Лаэртский, 1979. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва : Мысль.

178. Дистервег, Ф. 1981. Руководство к образованию Немецких учителей. В : *Хрестоматия по истории зарубежной педагогики*. Москва : Педагогика.
179. Ділі, Дж. 2000. *Основи семіотики*. Львів : Арсенал.
180. Донникова, И. 2011. *Культурогенная сущность социальной самоорганизации*. Монография. Одесса : Печатный дом.
181. Донцов, Д. 1991. *Дух нашої давнини*. Дрогобич : Відродження.
182. Емелин, В. *Виртуальная реальность и симулякры*. Режим доступа: <http://emeline.narod.ru/virtual.htm>.
183. Емелин, В. 2010. Технологические соблазны информационного общества: предел внешних расширений человека. *Вопросы философии*, 5, с. 84-91.
184. Ерёменко, А. 2005. *История как событийность*: В 2-х томах. Луганск : Издательство Луганской академии внутренних дел МВД.
185. Загороднюк, В. 2006. Бачення знання та людини у філософії модерну та постмодерну. *Філософська думка*, 4, с. 3-21.
186. Зарубина, Н. 2005. Деньги как социокультурный феномен: пределы функциональности. *Социологические исследования*, 7, с. 15-24.
187. Зиммель, Г. 2002. Большие города и духовная жизнь. *Логос*, 3 (34). Режим доступа: www.ruthenia.ru/logos/number/34/02.pdf.
188. Зиммель, Г. 1996. *Созерцание жизни*. В : *Избранное*. Т. 2. Москва : Юристъ.
189. Зомбарт, В. 2004. *Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь*. Москва : Айрис-пресс.
190. Зонтаг, С. 1997. *Мысль как страсть*. Москва : Русское феноменологическое общество.
191. Иванов, В. 1977. *Мировоззренческий аспект становления человека*. В : *Человек и мир человека*. Київ : Наукова думка.

192. Иванов, А. и Миронов, В. 2004. *Университетские лекции по метафизике*. Москва : «Современные тетради».
193. Иванов, Б. и Чешев, В. 2010. *Становление и развитие технических наук*. Москва : URSS.
194. Иванова, Н. Я. 1980. *Философский анализ проблемы смысла бытия человека*. Київ : Наукова думка.
195. Ильенков, Э. 1991. *Философия и культура*. Москва : Политиздат.
196. Ильин, В. 1999. *Философия: учебник для вузов*. Москва : Академический проект.
197. Ильин, И. 1998. *Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа*. Москва : Инфтрада.
198. Иванова, Н.В., 2016. Гуманітарне мислення в соціокультурному досвіді пізнання і розуміння. «Актуальні проблеми філософії та соціології», 12, с. 47-51.
199. Иванова, Н.В., 2016. Генеза мислення в модальності можливості самоздійснення людини: соціософський контекст. *Гілея*. 108 (5), с. 122-125.
200. Иванова, Н., 2016. «Дух» як фактор формування свідомості та гуманітарного знання. «Софія», 2 (6), с. 88-91.
201. Иванова, Н.В. 2016. *Духовно-онтологічні стратегії мислення: соціально-філософський аналіз*. Луцьк: Вежа-друк.
202. Иванова, Н.В., 2015. Еволюція мислення в просторі соціокультурної реальності: діяльнісний аспект. *Перспективи*. 3 (65), с. 57-61.
203. Иванова, Н.В., 2016. Енергії життя в мисленневих рефлексіях раціонального та ірраціонального. *Гілея*, 107 (4), с. 231-234.
204. Иванова, Н.В., 2016. Змістовий вибір мислення в генезі циклічного поступу: соціофілософський аспект. *Гілея*, 106 (3), с. 198-201.
205. Иванова, Н.В., 2016. Іntenції творчого мислення в трансформаціях середньовічної метафізики: соціально-філософський аспект. *Гілея*, 111(8), с. 170-174.

206. Іванова, Н.В., 2016. Концептуалізація проблеми мислення в науці та культурі нового часу: аксіологічний аспект. *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Серія: філософські науки*, 9(334), с. 27-33.

207. Іванова, Н.В., 2016. Креатив мислення в стратегіях соціокультурних і методологічних рефлексій. *Гілея*, 110(7), с. 267-271.

208. Іванова, Н.В., 2015. Мисленнєва діяльність в дихотомії раціонального та ірраціонального: соціовітальний контекст. *Наукове пізнання: методологія та технологія*, 1(34), с. 91-95.

209. Іванова, Н.В., 2017. Мислення як діяльність у вимірах смислу та інтерпретації. *Науковий журнал «ScienceRise»*, 1(30), с. 51-55.

210. Іванова, Н.В., 2016. Мислення як фактор розвитку новоєвропейської культури і науки. *Збірник наукових праць «Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії»*, 65, с. 127-135.

211. Іванова, Н.В., 2016. Мислення як фактор самотворення людини: ситуація антропоезису. *«Філософські обрії»*. *Науково-теоретичний журнал*, 36, с. 70-79.

212. Іванова, Н.В., 2016. Модифікації «добра» і «зла» в мисленнєвих рефлексіях теоцентризму: соціофілософський аспект. *«Філософські обрії»*. *Науково-теоретичний журнал*, 35, с. 49-58.

213. Іванова, Н.В., 2016. Параметри «лінійного» та «продуктивного» мислення в інтелектуально-рефлексивній діяльності. *Гілея*, 109 (6), с. 143-146.

214. Іванова, Н.В., 2015. Проблема смислу в ситуації вибору: соціально-філософський аналіз, *Гілея*, 103 (12), с. 187-190.

215. Іванова, Н.В., 2016. Ситуація мислення в генезі інтелектуальної діяльності. *Гілея*, 105 (№2), с. 207-211.

216. Іванова, Н.В., 2016. Соціокультурна реальність епохи модерну в опозиції раціонального та ірраціонального. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*, 6 (15), с. 95 – 102.

217. Іванова, Н.В. 2015. *Феноменологія мислення: гнозис, креатив, особистість: монографія*. Луцьк: ПВД «Твердиня».
218. Іванова, Н.В., 2016. Ціннісний зміст «духовного» в реалізації смислів життя індивіда: соціально-філософський аналіз. *Збірник наукових праць «Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії»*, 66, с. 26-36.
219. Ivanova, Nataliya, 2016. The phenomenon of spiritual in dimensions of irrational : the context of intuition and faith, *«Психологія і суспільство»*, 3, с. 6-12.
220. Ільїн, В. 2007. *Фінансова цивілізація*. Київ : Книга.
221. Кавалерова, Н. та Іванова Н. В. 2010. *Філософсько-освітні горизонти Григорія Сковороди*. Одеса : Астропринт.
222. Кавалерова, Н. 1981. *Краса праці*. Київ : Радянська школа.
223. Камю, А. 1990. *Творчество и свобода*. Перевод с французького. Москва : Радуга.
224. Канак, Ф. 1998. *Національне буття й національна ідея В : Філософські студії*. Київ : Вид-во «Генеза».
225. Канке, В. 2009. *Философия экономической науки*. Москва : ИНФРА-М.
226. Кант, И. 2006. *Критика чистого разума*. Москва : Эксмо.
227. Кант, И. 2000. *Лекции по этике*. Москва : Наука.
228. Кармадонов, О. 2005. Глобализация и символическая власть. В: *Вопросы философии*, с.47-56.
229. Касавин, И. 1999. Миграция. Креативность. В : *Проблемы неклассической теории познания*. Санкт-Петербург : Алетейя.
230. Касавин, И. 2001. Познание как иносказание. Человек после крушения вавилонской башни. *Вопросы философии*, 11, с. 51-63.
231. Кассирер, Э. 1995. *Философия символических форм. Введения в постановку проблемы В: Культурология. XX век. Антология*. Москва : Рудомино.

232. Кассирер, Э. 2004. *Философия Просвещения*. Москва : Российская политическая энциклопедия.
233. Кастельс, М. 2007. Интернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. Переклад з англійської. Київ : Ваклер.
234. Келле, В., ред., 1984. *Проблемы философии культуры*. Москва : Мысль.
235. Киссинджер, Г. 1997. *Дипломатия*. Москва : Ладомир.
236. Ключков, И. 1983. *Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время*. Москва : Наука.
237. Князева, Е. 2010. Как возможно мышление о сложном и управление сложностью? *Вопросы философии*, 10, с. 81-83.
238. Князева, Е. и Курдюмов, С. 2007. *Основания синергетики. Человек, конструирующий себя и свое будущее*. Москва : Ком Книга.
239. Козловски, П. 1997. Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития. Перевод с немецкого. Москва : Республика.
240. Козловський, П., 1996. Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку. В : *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: Хрестоматія*. Київ : Ваклер.
241. Коллингвуд, Р. Дж. 1980. *Идея истории. Автобиография*. Москва : Наука.
242. Коменский, Я. 1981. Великая дидактика. В: *Хрестоматия по истории зарубежной педагогики*. Москва : Педагогика.
243. Конверський, А. 1996. Кульчицький про структуру та зміст філософської науки. В: *Філософсько-антропологічні читання*. Київ : Стилос.
244. Коннор, В. 2000. Коли сформувалася нація. В: *Націоналізм: Антологія*. Упорядники О. Проценко, В. Лісовий. Київ : Смолоскип.
245. Копнин, П. 1974. Гносеологические и логические основы науки. Москва : Мысль.

246. Косарева, Л. 1989. *Социокультурный генезис науки Нового времени. Философский аспект проблемы*. Москва : Наука.
247. Костина, А. 2008. *Массовая культура как феномен постиндустриального общества*. Москва : Издательство ЛКИ.
248. Костина, А. 2009. *Теоретические проблемы современной культурологии: идеи, концепции, методы исследований*. Москва : Книжный дом «ЛИБРИКОМ».
249. Красиков, В. 2007. *Конструирование отологий. Эфемериды*. Москва : Водолей Publishers.
250. Краснодембський, З. 2000. На постмодерністських роздоріжжях культури. Переклад з польської Р. Харчук. Київ : Основи.
251. Кремень, В. 2005. *Освіта і наука в Україні – інноваційні аспекти: Стратегія, реалізація, результати*. Київ : Грамота.
252. Кремень, В. 2012. *Синергетика в освіті: контекст людиноцентризму* : монографія. Київ: Педагогічна думка.
253. Кремень, В. Г., 2009. Смысл і цінності в системі гуманітарного знання. *Рідна школа*, 8-9, с. 3-10.
254. Кремень, В. та Ільїн, В. 2006. *Філософія: Логос, Софія, Розум*. Київ : Книга.
255. Кримський, С. 2012. *Смысл постистории. Мудрецы всегда в меньшинстве (Статьи разных лет)*. Киев : Издательский дом Дмитрия Боураго.
256. Кримський, С. 1998. Місце пізнання в багатоманітності форм освоєння світу. В : *Філософсько-антропологічні читання '98*. Київ : Стилос.
257. Кримський, С. 2003. *Запити філософських смислів*. Київ : ПАРАПАН.
258. Кримський, С. 2008. *Під сигнатурою Софії*. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія».

259. Кримський, С. та Павленко Ю. 2007. *Цивілізаційний розвиток людства*. Київ : Фенікс.
260. Крымский, С. 2000. *Философия как путь человечности и надежды*. Киев : Курс.
261. Кукса, Т. 2001. До питання про поняття «етнос», «нація», «національна ідея». *Вісник НТУУ «Київський політехнічний інститут»*. *Філософія. Психологія. Педагогіка*. 1, с. 31-36.
262. Култаєва, М. 2011. Амбівалентність евристичного потенціалу конструкту «суспільства знань»: резерви і перспективи оновлення змісту сучасної освіти. В: *Філософія і методологія розвитку вищої освіти України в контексті євроінтеграційних процесів*. Київ : Педагогічна думка.
263. Култаєва, М. 2000. Логіка педагогічного мислення та його аналіз. В: *Філософсько-антропологічні студії 2000. Європейський вектор та основні цінності української гуманістики. – Істина. Правда. Життя*. Київ : Стилос.
264. Кульчицький, О. 1995. *Основи філософії і філософічних наук*. Мюнхен : Львів : УВУ.
265. Кун, Т. 2009. *Мифы Древней Греции*. Москва : ЭКСНО.
266. Кун, Т. 2009. *Структура научных революций*. Москва : АСТ.
267. Кутырёв, В. 2009. *Человеческое и иное: борьба миров*. Санкт-Петербург : Алетейя.
268. Куцепал, С. 2004. *Французька філософія другої половини ХХ століття: дискурс із префіксом «пост-»*. Київ : Видавництво ПАРАПАН.
269. Кьеркегор, С. 1991. *Или-или*. Москва : Республика.
270. Кьеркегор, С. 1997. *Повторение*. Москва : Лабиринт.
271. Лакан, Ж. 1995. *Функция речи и поле языка в психоанализе*. Москва : Гнозис.
272. Лангер, С. 2000. *Философия в новом ключе*. В: *Исследования символики*. Москва : Республика.

273. Лапшин, И. 1999. *Философия изобретения и изобретение в философии*. Москва : Лабиринт.
274. Ле Гофф, Жак. 2010. *Средневековье и деньги: очерк исторической антропологии*. Санкт-Петербург : Евразия.
275. Лебедев, А. 1989. *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва : Наука.
276. Левинас, Э. 1998. *Время и другой. Гуманизм другого человека*. Перевод с французского А. В. Парибка. Санкт-Петербург : Высшая религиозно-философская школа.
277. Левінас, Е. 1999. *Між нами. Дослідження думки про іншого*. Київ : Дух і Літера. Задруга.
278. Лиотар, Ж.-Ф. 1995. *Постсовременное состояние*. В: *Культурология*. Ростов на Дону : Издательство Ростовского университета.
279. Лиотар, Ж.-Ф. 1998. *Состояние постмодерна*. Перевод с французского Н. Шматко. Москва : Институт экспериментальной социологии, Санкт-Петербург : Алетейя.
280. Лисяк-Рудницький, І. 1994. *Історичні есе: в 2 т. Т. 1*. Київ.
281. Лой, А. 1988. *Сознание как предмет теории познания*. Київ : Наукова думка.
282. Локк, Д. 1985. *Сочинения : в 3 томах*. Москва : Мысль.
283. Лосев, А. 1976. *Проблема символа и реалистическое искусство*. Москва : Искусство.
284. Лосев, А. 1988. *Дерзание духа*. Москва : Политиздат.
285. Лосев, А. 1991. *Философия. Мифология. Культура*. Москва : Политиздат.
286. Лосев, А. 1993. *Очерки античного символизма и философии*. Москва : Мысль.
287. Лосев, А. и Тахо-Годи, А., 1993. *Платон. Аристотель*. Москва : Молодая гвардия.

288. Лотман, Ю. 2002. Символ в системе культуры. В: *Статьи по семиотике культуры и искусства*. Санкт-Петербург : Академический проект.
289. Лотман, Ю. 1992. О семиосфере. В: *Избранные статьи*. Том 1. Таллин : Александра.
290. Лукач, Д. 1991. *К онтологии общественного бытия. Прологомены*. Москва : Прогресс.
291. Лукашевич, В. 2006. *Философия и методология науки*. Минск : Современная школа.
292. Лях, В. 1998. Проблема гуманизму в сучасній світовій філософії. В : *Цивілізація на роздоріжжі: Пошуки філософсько-світоглядних орієнтирів*. Київ : Заповіт.
293. Лях, В. 1996. Трансцендентний вимір людського буття. *Генеза*, 1(4), с. 14-23.
294. Майданов, А. 2014. О смысле вообще и о смысле мифов особенно. В: *Опыт и смысл*. Москва : ИФРАН.
295. Майнцер, К. 2010. Вызовы сложности в XXI веке. Междисциплинарное введение. *Вопросы философии*, 10, с. 84-98.
296. Маклюэн, М. 2003. *Понимание медиа: Внешние расширения человека*. Жуковский : «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле».
297. Малахов, В. 1988. *Искусство и человеческое мироотношение*. Київ : Наук. думка.
298. Мальковская, И. 2008. *Знак и коммуникации. Дискурсивные матрицы*. Москва : Издательство ЛКИ.
299. Мамардашвили, М. 1992. *Как я понимаю философию*. Москва : Культура.
300. Мамардашвили, М. 1994. *Классический и неклассический идеалы рациональности*. Москва : Лабиринт.
301. Мамардашвили, М. 1996. *Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки*. Москва : Лабиринт.

302. Мамардашвили, М. 1997. *Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке*. Москва : Школа «Языки русской культуры».
303. Мамардашвили, М. 2002. *Философские чтения*. Санкт-Петербург : Азбука-классика.
304. Манхейм, К. 1994. *Проблема интерпретации мировоззрения*. Москва : Юрист.
305. Мареева, Е. 2003. *Проблема души в классической и неклассической философии*. Москва : Академический проект.
306. Маркина, Ю. 2014. *Интенциональные объекты как смысловые системы*. В: *Опыт и смысл*. Москва : ИФ РАН.
307. Маркова, Л. 2003. Наука и логика смысла Ж. Делеза. *Вопросы философии*, 8, с. 157-170.
308. Марсель, Г. 1995. *Трагическая мудрость философии*. Москва : Изд-во гуманитарной литературы.
309. Машталер, А. 2012. *Культура інноваційного мислення в освіті: інформація, творчість, знання: монографія*. Київ : ТОВ «Інформаційні системи».
310. Медведев, В. 2010. О тенденциях развития методологической культуры мышления. *Вопросы философии*, 2, с. 161-164.
311. Мерло-Понті, М. 2001. *Феноменологія сприйняття*. Переклад з французької О. Йосипенко, С. Йосипенка. Київ : Український Центр духовної культури.
312. Мертон, Р. 2006. *Социальная теория и социальная структура*. Москва : АСТ, Хранитель.
313. Микешина, Л. 2006. Трансцендентальные измерения гуманитарного знания. *Вопросы философии*, 1, с. 55–66.

314. Микешина, Л. 2009. *Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания*. Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация».

315. Михальченко, М. 204. *Україна як нова історична реальність : запасний гравець Європи*. Дрогобич : ВФ Відродження.

316. Мід, Дж. 2000. *Дух, самість і суспільство: з точки зору соціального біхевіориста*. Переклад з англійської та передмова Т. Корпало. Київ : Український Центр духовної культури.

317. Монтень, М. 1981. *Опыты*. В: *Хрестоматия по истории зарубежной педагогики*. Москва : Педагогика.

318. Морен, Э. 2007. *Образование в будущем: семь неотложных задач*. В: *Синергетическая парадигма. Синергетика образования*. Москва : Прогрес-Традиция.

319. Моррис, Ч. 2001. *Основания теории знаков*. В: *Семиотика: Антология*. Москва : Академический проект; Екатеринбург : Деловая книга.

320. Мостяев, О. *Суб'єктивні, етнічні та цивілізаційні складові ментальності*. В: *Філософські студії. Спецвипуск журналу «Гене́за» 95*, с. 82-92.

321. Мунье, Э. 1999. *Манифест персонализма*. Перевод с французского Э. Мунье. Москва : Республика

322. Мысык, И. 2009. *Философские основания лингвистического времени* : монография. Одесса: Феникс.

323. Неклесса, А. 2001. *Трансмутации истории*. *Вопросы философии*, 3, с. 58-71.

324. Неклесса, А. 2002. *Трансмутация истории*. *Новый мир*, 9, с. 151-167.

325. Неретина, С. 1995. *Верующий разум. К истории средневековой философии*. Москва : ЛКИ.

326. Ницше, Ф. 2003. *Воля к власти*. Москва : Эксмо; Харьков : Фолио.

327. Ницше, Ф. 1998. *По ту сторону добра и зла: сочинения*. Москва : ЭСМО; Харьков : Фолио.

328. Новіков, Б. 1998. *Творчість як спосіб здійснення гуманізму*. Київ : НТУУ «КПІ».
329. Нугаев, Р., 2007. Проблема роста социогуманитарного знания. *Вопросы философии*, 8, с. 58-94.
330. Огородник, І. та Русин, М. 1997. *Українська філософія в іменах: Навчальний посібник*. Київ : Либідь.
331. Ортега-и-Гассет, Х. 1991. *Что такое философия*. Москва : Наука.
332. Ортега-и-Гассет, Х. 1997. *Избранные труды*. Москва : «Весь мир».
333. Оруджев, З. 2009. *Способ мышления эпохи: Философия прошлого*. Москва : Едиториал УРСС.
334. Павлюк, Л. 2006. *Знак, символ, міф у масовій комунікації*. Львів : ПАІС.
335. Парсонс, Т. 1998. *Система современных обществ*. Москва : Аспект Пресс.
336. Паскаль, Б. 1994. *Мысли*. Москва : Издательство Сабашниковых.
337. Паулі, Г. 2012. *Синя економіка. 10 років, 100 інновацій, 100 мільйонів робочих місць. Доповідь Римського клубу*. Risk Reduction Foundation.
338. Песталоцци, І. 1981. Лебединая песня. В: *Хрестоматія по історії зарубешної педагогіки*. Москва : Педагогіка.
339. Петрушевский, Д. 2011. *Очерки из истории средневекового общества и государства*. Москва : URSS.
340. Пиаже, Ж. 1969. *Избранные психологические труды*. Перевод с французького Ж. Пиаже. Москва.
341. Платон, 1990. Парменид. *Собрание сочинений : в 4-х томах*. Том 1. Москва : Мысль.
342. Платон, 1993. Федр. *Сочинение в 4-х томах*. Москва : Мысль.
343. Платон, 1994. Пир. *Собрание сочинений : в 4-х томах*. Том 2. Москва : Мысль.

344. Платон, 1993. Парменид. *Сочинение в 4-х томах*. Том 2. Москва : Мысль.
345. Платон, 1986. *Диалоги*. Москва : Мысль.
346. Платон, 1994. Государство. *Собрание починений: в 4-х томах*. Том 3. Перевод с древнегреческого. Москва : Мысль.
347. Платон, 1990. Апология Сократа. *Собрание починений в 4-х томах* : Том 1. Москва : Мысль.
348. Поліщук, О. 2005. Естетичні начала мислення. *Практична філософія*, 1, с. 43-48.
349. Померанц, Г. 2001. Постмодернизм. В : *Новая философская энциклопедия: в 4-х томах*. Т. 3. Москва : Институт философии РАН.
350. Помпонаци, П. 1990. *Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений»*. Москва : Наука.
351. Попов, Б., ред., *Етносоціальні трансформації в Україні*. 2003. К : Український Центр духовної культури.
352. Попков, В. 2007. *Раскрепощение духа: феномен революции в социальной философии Н. Бердяева: Монография*. Одесса : Астропринт.
353. Попович, М. 1998. *Диалог культур і раціональність*. Київ : Заповіт.
354. Предборська, І. 2011. Радикальна педагогіка в проблемному полі західної філософії освіти: пошуки, контексти, інтерпретації. В: *Філософія і методологія розвитку вищої освіти України в контексті євроінтеграційних процесів*. Київ : Педагогічна думка.
355. Пржиленский, В. 2011. Влияние теоретических конструкций на символический универсум современной культуры. В: *Семиотика культуры: антропологический поворот. Коллективная монография*. Санкт-Петербург : Эйдос.
356. Пригожин, И. 1986. *Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой*. Москва : Прогресс.

357. Пролеев, С. 1992. *Духовность и бытие человека*. Київ : Наукова думка.
358. Пролеев, С. 1994. Проблема оприявленості буття. *Гене́за*, 1, с. 38-43.
359. Пролеев, С. 2003. Модерна культура і глобальні трансформації сучасності. В: *Ідея культури: виклики сучасної цивілізації*. Київ : Альтерпрес.
360. Пролеев, С. 2009. Криза фінансова чи цивілізаційна? В: З. Е. Скринник, відпов. ред., *Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей. Матеріали Міжнародних філософсько-економічних читань. Університет банківської справи Національного банку України*. Львів, Україна, 20-21 травня 2009. Львів.
361. Пролеев, С. 2013. Гетерономність сучасного мислення. В: *Евристичний потенціал мислення людини в інформаційному світі: монографія*. Київ : Інститут обдарованої дитини.
362. Пролеев, С. 2014. Гуманітаризація освіти в інформаційному суспільстві. В: *Синергетика і освіта: монографія*. Київ : Інститут обдарованої дитини.
363. Пролеев, С. та Шамрай, В. 2011. Освітній проект модерну та сучасний університет. В: *Філософія і методологія розвитку вищої освіти України в контексті євроінтеграційних процесів*. Київ : Педагогічна думка.
364. Пуанкаре, А. 1983. *О науке*. Москва : Наука.
365. Ракитов, А. 2005. Регулятивный мир: знание и общество, основанное на знаниях. *Вопросы философии*, 5, с. 82-93.
366. Рассел, Б. 1997. *Человеческое познание, его сфера и границы*. Киев : Ника-Центр.
367. Риккерт, Г. 1995. Науки о природе и науки о культуре. В: *Культурология XX век. Антология*. Москва : Юрист.
368. Риккерт, Г. 1998. *Философия жизни*. Киев : «Ника-Центр».
369. Рікер, П. 2000. Сам як інший. Переклад з французької П. Рікер. Київ : Дух і Літера.

370. Рогонян, Г. 2001. Системный анализ мотивации знака. В: *Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века*. Санкт-Петербург : Издательство Санкт-Петербургское философское общество.
371. Розин, В. 2007. *Философия образования: Этюды-исследования*. Москва: Издательство Московского психолого-социального института; Воронеж: издательство НПО «МОДЭК».
372. Розин, В. 2015. *Мышление: сущность и развитие. Концепция мышления. Роль мыслящей личности. Циклы развития мышления*. Москва: ЛЕНАНД.
373. Рорти, Р. 1996. *Случайность, ирония и солидарность*. Москва : Русское феноменологическое общество.
374. Рорти, Р. 1997. *Философия и зеркало природы*. Новосибирск.
375. Савельева, М. 2002. *Введение в метафизику сознания*. Київ : Видавництво ПАРАПАН.
376. Сартр, Ж.-П. 2000. *Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии*. Москва : Республика.
377. Симонс-Симонолевич, К. 2000. Поняття нації: спроба теоретичного мислення. В: *Націоналізм: Антологія*. Упорядники О. Проценко та В. Лісовий. Київ : Смолоскип.
378. Сковорода, Г. 1994. Беседа 2-га, названа OBSERVATORIUM SPECULA (по-єврейськи СІОН). В : О. Мишанич., ред., *Твори: У 2 т. Т.1*. Київ : АТ «Обереги» (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства).
379. Слотердайк, П. 2010. Сферы. Макросферология. М. : Наука.
380. Смит, Р. 2014. *Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы*. Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация».
381. Сміт, Е. 1994. *Національна ідентичність*. Київ : Основи.
382. Соссюр, Ф. 2013. *Курс общей лингвистики*. Москва : Книжный дом «ЛИБРИКОМ».

383. Старобинский, Ж. 2008. *Действие и реакция*. Санкт-Петербург : Владимир Даль.
384. Степин, В. 2006. Философия и эпоха цивилизационных перемен. *Вопросы философии*, 2, с. 16 - 26.
385. Столин, В. 1983. *Самосознание личности*. Москва : Издательство Московского университета.
386. Сычева, С. 2000. *Проблема символа в философии*. Томск : Издательство Томского университета.
387. Табачковский, В. 1993. *Человеческое мироотношение: данность или проблема?* Київ : Наукова думка.
388. Табачковський, В. 2002. *У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину філософів-шістдесятників*. Київ : Видавництво ПАРАПАН.
389. Твардовский, К. 2002. Образы и понятия. *Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы*, 1, с. 182.
390. Тейлор, Э. 1989. *Первобытная культура*. Перевод с английского. Москва : Полит. издат.
391. Тейяр де Шарден, П. 1987. *Феномен человека*. Москва : Наука.
392. Тизон-Браун, М. 2001. Завещание гуманиста. *Звезда*, 12, с. 182-193.
393. Тойнби, А. 1991. *Постижение истории*. Москва : Прогресс.
394. Тоффлер, Э. 1999. *Третья волна*. Москва: АСТ.
395. Трельч, Э. 1994. *Историзм и его проблемы*. Перевод с немецкого М. Левина, С. Сказкин. Москва : Юрист.
396. Тутов, Л. 2003. *Философия хозяйства. Опыт духовного преображения*. Москва : ТЕИС.
397. Універсальні виміри української культури. 2000. В: *НАН України. Укр. філософ. Фонд. Центр гуманіт. освіти. Одеська філія*. Одеса : Друк.
398. Фадеева, И., ред., 2012. *Семиозис и культура: лабиринты смысла*. Монография. Сыктывкар : Коми пединститут.

399. Федоров, В. 2009. *Символ: образ і знак: Symbolarium*. Тернопіль : Підручники і посібники.
400. Фихте, И. 1995. *Основа общего наукоучения*. Москва : «Ладомир».
401. Фохт, Б. 1998. Понятие символической формы и проблема значения в философии языка Э. Кассирера. В : *Вопросы философии*, 8.
402. Франк, С. 2000. *Сочинения*. Минск : Харвест, Москва : АСТ.
403. Франк, С. 1995. *Предмет знания. Душа человека*. Санкт-Петербург : Алетейя.
404. Фромм, Э. 1990. *Иметь или быть*. Перевод с английского. Общ. ред. и посл. В. Добренев. Москва : Прогресс.
405. Фромм, Э. 1999. *Анатомия человеческой деструктивности*. Минск : ООО «Попурри».
406. Фуко, М. 1996. *Археология знания*. Київ : Ника-центр.
407. Фуко, М. 1994. *Слова и вещи*. В: *Археология гуманитарных наук*. Санкт-Петербург : А-сад.
408. Хабермас, Ю. 2000. *Моральное сознание и коммуникативное действие*. Санкт-Петербург : Наука.
409. Хайдеггер, М. 1993. *Время и бытие: статьи и выступления*. Перевод с немецкого. Москва : Республика.
410. Хайек, Ф. 2005. *Дорога к рабству*. Москва : Новое издательство.
411. Халапсис, А. 2008. *Постнеклассическая метафизика истории*. Днепропетровск : Инновация.
412. Хамітов, Н. 1997. *Духовний та душевний виміри людського буття*. В : *Філософсько-антропологічні читання*. Київ : Стилос.
413. Хейзинга, Й. 1992. *Ното ludens в тени завтрашнего дня*. Москва : Издательская группа «Прогресс», «Прогресс-Академия».
414. Хилл, П. 1973. *Науки и искусство проектирования*. Москва : Мир.
415. Хома, О. 1998. *Истина и очевидность: симптоматологическое мышление в философии модерна*. Вінниця: УНІВЕРСУМ-Вінниця.

416. Храмова, В. 1992. До проблеми української ментальності. В : *Українська душа*. Київ : Фенікс.
417. Хюбнер, К. 1996. *Истина мифа*. Москва : Республика.
418. Царева, Е. 2011. Семиотический аспект социально-культурных трансформаций в России на рубеже XX-XXI веков. В : *Семиотика культуры: антропологический поворот. Коллективная монография*. Санкт-Петербург: Эйдос.
419. Царева, Е. 2009. Символ как средство понимания социокультурных процессов. В : *Обсерватория культуры, 4*.
420. Чижевський, Д. 1981. Реалізм в українській літературі. *Слово і час*, 2, с. 6-12.
421. Швырев, В. 2001. О деятельностном подходе к истолкованию «феномена человека». *Вопросы философии*, 2, с. 109-116.
422. Шелер, М. 1994. *Избранные произведения*. Москва : «Гнозис».
423. Шилков, Ю. 2013. *Язык и познание: Когнитивные аспекты*. Санкт-Петербург: Владимир Даль.
424. Шинкарук, В. 2003. *Вибрані твори: у 3-х т. Т. 2*. Київ : Укр. Центр духовної культури.
425. Шинкарук, В. и Яценко, А. 1984. *Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения*. Київ : Політвидав.
426. Шлейермахер, Ф. 1994. *Речи о религии. Монологи*. Москва, Київ: «REEL-book-USA».
427. Шопенгауэр, А. 1992. Мир как воля и представление: в 5-ти томах. Перевод с немецкого Ю. Айхенвальда. Москва : Московский клуб.
428. Шопенгауэр, А. 1998. *Понятие воли*. Сборник произведений. Минск : ООО «Попурри».
429. Шпенглер, О. 2000. *Закат Европы*. Минск : Харвест.
430. Шпет, Г. 1996. *Явление и смысл – феноменология как основная наука и ее проблемы*. Томск : Водолей.

431. Шпорлюк, Р. 1998. Комунізм і націоналізм. Переклад з англійської Г. Касьянова. Київ : Основи.
432. Шпорлюк, Р. 2000. Імперія та нації. Переклад з англійської Р. Шпорлюк. Київ : Дух і Літера.
433. Штаерман, Е. 1975. *Кризис античной культуры*. Москва : Наука.
434. Шульга, Е. 2014. Эпистемологические аспекты формирования миропонимания: от смыслообразования до моделирования образа мира. В: *Опыт и смысл*. Москва : ИФ РАН.
435. Шюц, А. 2004. *Избранное: Мир, светящийся смыслом*. Москва : РОССПЭН.
436. Щедровицкий, Г. 1995. *Избранные труды*. Москва : Школьная Культура.
437. Щедровицкий, Г. 2004. *На досках. Публичные лекции*. Москва : Издательство Московского университета.
438. Щедровицкий, Г. 2005. *Знак и деятельность*. Москва : Восточная литература.
439. Щедровицкий, П., 2007. Изменения мышления на рубеже XXI столетия: социокультурные вызовы. В : *Вопросы философии*, 1, с. 36.
440. Щедровицкий, П. 2006. *О методе исследования мышления*. Москва : Фонд «Институт развития им. Г. П. Щедровицкого».
441. Эко, У. 2010. *Не надейтесь избавиться от книг*. Москва : Симпозиум.
442. Эко, У. 2000. *Пять эссе на темы этики*. Санкт-Петербург : Симпозиум.
443. Эко, У. 2004. *Открытое произведение. Форма и неопределенность в современной поэтике*. Санкт-Петербург : Алетейя.
444. Элоян, М. 2003. Хозяйство и религия. *Философия хозяйства*, 1, с. 135.

445. Эпштейн, М. 2001. *Философия возможного*. Санкт-Петербург: Алетейя.
446. Эпштейн, М. 2005. *De'but de siècle*, или От пост- к прото-. Манифест нового века. *Знамя*, 5, с. 191-205.
447. Юдин, Б. 2006. Знание как социальный ресурс. *Вестник Российской академии наук*, 7, с. 589-597.
448. Юм, Д. 1965. Трактат о человеческой природе. *Сочинение : В 2 томах*. Том 1. Москва : Мысль.
449. Юнг, К. 1997. *Человек и его символы*. Москва : Серебряные нити.
450. Юнг, К. 1997. *Сознание и бессознательное*. Санкт-Петербург – Москва : «Университетская книга».
451. Ясперс, К. 1991. *Смысл и назначение истории*. Перевод с немецкого К. Ясперс. Москва : Республика.

ДОДАТКИ
ВІДОМОСТІ ПРО АПРОБАЦІЮ РЕЗУЛЬТАТІВ ДИСЕРТАЦІЇ
ІВАНОВОЇ НАТАЛІЇ ВОЛОДИМИРІВНИ

№	Назва	Місце та дата проведення	Форма участі
1.	Участь у засіданнях наукового семінару кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»	м. Одеса, 21 червня 2015, 15 лютого 2017	Представлення основних результатів дослідження, їх обговорення
2.	Науковий інтеграційний польсько-український проект «Психологія. Цінності. Особистість».	2016-2017, Wyższa Szkoła Ekonomii i Innowacji w Lublinie; Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки, Волинська обласна громадська організація ОМЕП, Луцький педагогічний коледж	Ініціювання, організація проведення та участь у міжнародних наукових конференціях, дебатах, круглих столах
2.1	Міжнародна науково-практична діяльність в рамках членства у Світовій організації ОМЕП (Organisation Moundial Education Prescolare), (як член Волинської обласної громадської організації ОМЕП)	2012-2017, Польща, Україна.	Ініціювання, організація, координація міжнародних проектів, сприяння розвитку дошкільної освіти в Україні, впровадження інноваційних технологій в освітню систему, залучення до активної участі науковців і практиків

			в проектах ЄС з питань освіти та захисту прав дитини
2.2	Kongres Inicjatyw Europy Wschodniej	Lublin 2013 - 2016; Republika Polska	Учасник Конгресу Ініціатив Східної Європи в Любліні: участь у дебатних платформах, науково-практичних дискусіях.
2.3	IV Międzynarodowa Konferencja naukowa «Psychologia wartości na początku XXI wieku»	Wyższa Szkoła Ekonomii i Innowacji w Lublinie; Lublin, Republika Polska, 8-9 grudnia 2015	Підготовка та проведення конференції, доповідь на пленарному засіданні, підготовка та редагування збірника матеріалів конференції.
2.4	Międzynarodowa Konferencja naukowa «Metoda Froebla – wyzwanie dla nauczycieli, szansa dla dzieci»	Wyższa Szkoła Ekonomii i Innowacji w Lublinie; Lublin, Republika Polska, 9 listopada 2016	Підготовка та проведення конференції, доповідь на пленарному засіданні, Матеріали конференції.
4.	Освітній процес	2015 р., II семестр, Луцький педагогічний коледж	Викладання спецкурсу «Мислення. Креатив. Особистість» на відділенні «Дошкільне виховання», а також окремих модулів навчальної дисципліни «Філософія»
4.1	Освітній процес	Періодично, 2015-2017, Луцьк, Україна Волинський Акме-Університет (Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки), Луцький педколедж	Представлення власної наукової платформи у формі лекцій, ділових ігор семінарів, презентацій, та їх обговорення зі слухачами

4.2	Освітній процес	Постійно, 2012 – 2017	Організація і проведення роботи філософсько-евристичного гуртка «Сократ» для студентів бакалаврату відділення «Початкове навчання», «Дошкільне виховання», «Музичне виховання».
5.	Керівництво науковою роботою студентів з підготовки доповідей на конференції	Луцький педагогічний коледж	Організація та проведення конференції, доповідь на пленарному засіданні, підготовка та редагування збірника матеріалів конференції; Збірника студентських наукових статей, керівництво науковою роботою студентів
5. 1	Освітній міжвузівський проект «Наука об'єднує»	2015-2017, Луцький педагогічний коледж, ВНЗ Волинської області	Організація і проведення наукових пікніків, фестивалів науки, днів науки зі студентами
6.	Обласне методичне об'єднання завідувачів відділень ВНЗ I-II рівнів акредитації Волинської області	16 листопада 2016	Підготовка та проведення методичного об'єднання, доповідь, обговорення, внесення пропозицій, підготовка пропозицій
7.	Міжнародна науково-практична конференція «Психологія. Цінності. Особистість»	22-24 червня 2016. Луцьк, Україна; Люблін, Польща	Організація та проведення конференції, доповідь на пленарному засіданні, підготовка та редагування збірника матеріалів конференції

7.1	I Міжнародна науково-практична конференція «Національна освіта в стратегіях соціокультурного вибору: теорія, методологія, практика»	14 квітня 2016, Луцьк, Україна	Організація та проведення конференції, доповідь на пленарному засіданні, підготовка та редагування збірника матеріалів конференції; керівництво науковою роботою студентів
8.	<i>Участь у конференціях, семінарах, круглих столах, конгресах, читаннях різного рівня</i>		
8.1.	Всеукраїнська науково-практична конференція «Актуальні проблеми підготовки фахівців на сучасному етапі»	10 квітня 2013, Луцьк, Україна	Тези, Секційна доповідь
8.2.	Всеукраїнська науково-практична конференція «Верифікація когнітивних практик та самореалізація особистості»	21 жовтня 2015, Київ, Україна	Тези, Секційна доповідь
8.3.	Міжнародні філософсько-економічні читання «Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей»	12-13 травня 2016, Київ, Україна	Доповідь на пленарному засіданні. Публікація тез
8.4.	Міжнародна наукова конференція «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання»	2-3 жовтня 2012, Одеса, Україна	Публікація тез
8.5.	Всеукраїнська наукова конференція «Інтерпретація та інтерпретатори: з історії сквородинознавства»	14 травня 2016, Харків, Україна	Публікація тез доповіді
8.6.	III Міжнародна наукова конференція студентів, молодих вчених та науковців «Методологія та технологія	27 травня 2016, Одеса, Україна	Секційна доповідь, публікація тез доповіді

	сучасного філософського пізнання».		
8.7.	International Scientific-Practical Conference «Actual questions and problems of development of social sciences»	June 28-30, 2016, Kielce, Poland	Публікація тез доповіді
8.8.	Всеукраїнська науково-практична конференція «Трансформація засад формування та розвитку особистості в умовах сучасних соціальних викликів»	28 жовтня 2016, Київ, Україна	Секційна доповідь, публікація тез доповіді
8.9.	Філософсько-гуманітарні читання «Людина, суспільство і наука в умовах сучасних цивілізаційних змін»	15 квітня 2016, Дніпропетровськ, Україна.	Секційна доповідь, публікація тез доповіді
8.10	III науково-практична конференція «Методологічні та методичні проблеми викладання соціально-економічних дисциплін у сучасному освітньому процесі»	28 листопада 2013, Луцьк, Україна	Секційна доповідь, публікація тез доповіді
8.11	Переяславські Сковородинівські студії: філологія, філософія, педагогіка.	1-3 жовтня 2015, Переяслав-Хмельницький, Україна	Секційна доповідь, публікація статті
8.12	Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні проблеми дошкільної та початкової освіти в контексті педагогічних ідей Фрідріха Фребеля»	26-28 березня 2014, Херсон, Україна	Доповідь на пленарному засіданні, публікація тез
8.13	V науково-практична конференція «Методологічні та методичні проблеми викладання	26 листопада 2015, Луцьк, Україна	Секційна доповідь, публікація тез

	соціально-економічних дисциплін у сучасному освітньому процесі»		
--	---	--	--