

**Київський національний торговельно-економічний
університет**

М. В. Ліпін

**ОСВІТА В МОДИФІКАЦІЯХ
СУЧАСНОГО СВІТУ**

Монографія

Київ 2018

**Розповсюдження і тиражування без офіційного дозволу КНТЕУ
заборонено**

УДК 37.01
Л 61

Автор М. В. Ліпін, канд. філос. наук, доц.

Рецензенти: Г. Є. Аляєв, д-р філос. наук, професор, завідувач кафедри філософії і соціально-політичних дисциплін Полтавського національного технічного університету імені Юрія Кондратюка;
Г. Д. Панков, д-р філос. наук, проф. кафедри культурології Харківської державної академії культури;
Н. А. Латигіна, д-р політ. наук, проф., завідувач кафедри філософських та соціальних наук Київського національного торговельно-економічного університету

*Рекомендовано до друку вченою радою Київського національного
торговельно-економічного університету
(протокол № 10 від 21 червня 2018 р.)*

Ліпін М. В.

Л 61 Освіта в модифікаціях сучасного світу : монографія /
М. В. Ліпін. – Київ : Київ. нац. торг.-екон. ун-т, 2018. – 340 с.
ISBN 978-966-629-913-3
DOI: 10.31617/m.knute.2018-1074

Монографію присвячено дослідженню розвитку людської суб'єктності у контексті соціально-економічних та культурних трансформацій. На основі теоретичних засад виявлено його філософські, соціальні, культурні та персональні аспекти. Досліджено особливості взаємодії суб'єктів освітньої справи у процесі конституювання освітнього простору. Акцентується значення творчості як фундаментальної передумови продуктивності навчання та особистісного розвитку. Дискутуються як фундаментальні засади людського розвитку, так і його особливості у контексті викликів XXI ст.

Розраховано на науковців, викладачів, магістрантів, фахівців у сфері філософії, педагогіки, освітян та всіх, хто цікавиться проблемами сучасної освіти.

УДК 37.01

ISBN 978-966-629-913-3

© Ліпін М. В., 2018

© Київський національний торговельно-
економічний університет, 2018

ЗМІСТ

ВСТУП	4
Розділ I. КРЕАТИВНІ ВИМІРИ ОСВІТИ В КОНТЕКСТІ ВИКЛИКІВ СУЧАСНОСТІ	7
1.1. Мислення як основна справа освіти	7
1.2. Спокуса антропоцентризмом.....	23
1.3. Знання в проєкціях освіти	35
Розділ II. ОСВІТА У ПОШУКАХ НОВИХ ОРІЄНТИРІВ САМООРГАНІЗАЦІЇ	55
2.1. Потестарні механізми виробництва «картини світу»	55
2.2. Освіта як «емерджентна» система.....	65
2.3. Панування і творчість в освітньому просторі	78
Розділ III. ОБРАЗИ ОСВІТНЬОЇ СПРАВИ В СИТУАЦІЯХ НЕВИЗНАЧЕНОСТІ	104
3.1. Боротьба за освіту: економіка, «постекономіка» і культура	104
3.2. Освіта як фабрика виробництва «соціальних ролей»	113
3.3. Ідентичність у параметрах епохи глобалізму	136
Розділ IV. КОНТРОВЕРЗИ ІННОВАЦІЇ ТА ТВОРЧОСТІ В УМОВАХ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА	191
4.1. Діагностика нашого часу: генеалогія «BRAVE NEW WORLD».....	191
4.2. Суперечності творчості та інновації.....	200
4.3. Інновація та культ успіху.....	209
4.4. Освітній бестіарій: «homo innovaticus»	216
4.5. Інноваційність освіти та освіченість інновацій	226
Розділ V. МЕЖА І БЕЗМЕЖНІСТЬ ОСВІТНЬОГО ВСЕСВІТУ	246
5.1. «Просторовий поворот» на перехресті історії	246
5.2. Конфігурації освітнього простору	259
5.3. У-топія ідеального.....	274
5.4. Патріотизм у світлі критики ідеології.....	280
ВИСНОВКИ	314
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	316

ВСТУП

Всупереч розповсюдженим уявленням проблеми освіти не є вузькоспеціалізованими. Криза освіти вкорінена у соціально-культурних та економічних трансформаціях сьогодення і безпосередньо впливає на їх перебіг. Соціологічно освіта є одним з найважливіших інститутів соціуму, проте феноменологічно це цілеспрямований розвиток людської особистості. Перше може існувати лише в міру присутності другого, проте саме соціально-історична специфіка першого визначає контури виявлення другого. Конкретні прояви *людського* завжди обумовлені тією історичною ситуацією, в якій тому або іншому індивіду випадає жити. Натомість освіта забезпечує зв'язок цих нібито розрізнених соціально-культурних ситуацій, пов'язує їх в єдину тривалість, або, висловлюючись інакше, утворює «зв'язок часів». Зрозуміло, що «зв'язок часів» відображається як *культура*. Педагогічна діяльність попри будь-які наявні соціально-економічні умови свого розгортання змушена вбирати у себе всезагальні форми культури, відтворювати власну практику як універсальну культуру.

Подібна вимога обумовлена тим, що в сфері освіти відбувається ніщо інше як розвиток людської суб'єктності, що протікає за логікою відтворення в онтогенезі особистості філогенезу культури. Таким чином, простір освіти з необхідністю конституює себе як простір культури, тобто простір засвоєння і творення всезагальних смислів людської життєдіяльності. У такому випадку наявна криза освіти обертається кризою культури, що, в свою чергу, обумовлена консервацією соціально-економічних суперечностей сучасного світу.

У певному сенсі на сьогодні історія, як стверджував *Ф. Фукуяма*, дійсно зупинилася, вона продовжує рухатися за траєкторією порочного кола відтворення одного і того ж, тобто симулює розвиток. Культура у такому симулятивному просторі втрачає свою креативну сутність і переважно стає способом легітимізації забуття історії – ідеологією. Проте в такому вигляді вона перестає бути собою, бути *пам'яттю роду людського*, а тому і не здатна відтворювати «зв'язок часу».

Метою цієї праці є дослідження освітньої діяльності як людиномірного та культуротворчого процесу і, таким чином, виявлення можливостей повернення освітнього простору в універсальний культурний горизонт загальнолюдського розвитку. Для цього необхідно дослідити сферу освіти не як вузькоспеціалізовану проблему, не відокремлено від інших сфер суспільного буття, а у контексті сучасних соціально-економічних та політичних процесів. Важливо осмислити освітню справу як суспільний феномен, адже вона завжди є таким витвором людського в людині, що здійснюється як спільна справа, як співпраця усіх задіяних у навчання та виховання особистостей.

На нашу думку, критерієм якості освіти та способів її організації насамперед є розвиток суб'єктності усіх залучених до цього процесу. Тільки за цієї умови в освітньому просторі можливе встановлення дійсних, а не декларативних «суб'єкт-суб'єктних» стосунків. Розвиток суб'єктів освітньої справи перетворює її із засобу на самоціль, завдяки чому навчання і виховання максимально втрачають свій насильницький характер. Саме тому освітньому простору завжди притаманні практики ненасильницького культурного опору наявному соціуму, його спробам перервати «зв'язок часів». Звідси у освіті здатність зберігати енергію «необхідної утопії», готувати не функціонера для соціально-економічного апарату, а особистість. Не просто формувати людину відповідно до вимог певного соціального місця, а створювати передумови для самочинного розвитку дитячої душі як символу людського універсуму.

В іншому випадку, коли освіта у власній діяльності керується виключно соціальним, ідеологічним або економічним замовленням, вона перетворюється на простір «символічного насильства». Результатом подібного насильства є натуралізація влади, перетворення суб'єктів соціальних зв'язків на її втілення. Неявне, неререфлексивне панування абстрактно-загального в педагогічному процесі надає освітньому середовищу химерних форм, у межах яких освіту і виробництво «потрібного» індивіда починають ототожнювати. Як наслідок, політика, держава, існуючий соціальний порядок отримують можливість вирішувати свої специфічні проблеми за рахунок освіти –

за рахунок людини. Але освіта, з точки зору Дж. Дьюї, не повинна мати цілі поза собою, адже вона те ж саме, що і «зростання» [1]. У демократичному суспільстві, як вважав мислитель, метою освіти має стати створення можливостей продовження «зростання людини». Це стає можливим на підставі рівності, поза якою освіта починає підпорядковуватися нав'язаним їй зовні цілям. «Останні завжди виникають, якщо в суспільстві зберігається нерівність. У цьому випадку цілі деяких соціальних груп визначаються під впливом зовнішнього диктату, а не народжуються в процесі вільного розвитку досвіду, вони служать засобами досягнення інших, нібито більш високих, але чужих цілей» [2].

Таким чином, освіта є спільною справою, «республікою» в якій відбувається розвиток особистості всіх її суб'єктів: як вчителя, так і учнів. Це спільна справа, адже як простір розвитку особистості вона є суспільним буттям, співбуттям, тобто *спільнотою*. Або інакше: становлення особистості відбувається як дарування особистісного начала від однієї людини до іншої. Але для того, щоб щось віддати в дар, необхідно це мати. Оскільки ж особистість не є данністю, не належить ізольованій індивідуальності, тому для дарунку необхідною є актуалізація особистісного начала всіх залучених до цього процесу.

СПИСОК БІБЛІОГРАФІЧНИХ ПОСИЛАНЬ

1. Дьюї Д. Демократия и образование / Д. Дьюи ; пер. з англ. М. : Педагогика-Пресс, 2000. С. 54.
2. Там само. С. 200.

Розділ I

КРЕАТИВНІ ВИМІРИ ОСВІТИ У КОНТЕКСТІ ВИКЛИКІВ СУЧАСНОСТІ

1.1. Мислення як основна справа освіти

Для сфери освіти проблема мислення є актуальною з огляду на те, що в її межах розгортається розвиток людського в людині. Виходячи з розуміння мети освітнього процесу, вибудовуються способи її досягнення, від яких залежать реальні обриси кінцевого результату. Поза теоретичною рефлексією освітньої діяльності мета і способи її досягнення будуть випадково визначатися домінуючими принципами емпіричного буття. Наявний соціум завжди прагне редукувати освіту до інструменту формування корисних індивідів відповідно до наперед заданих взірців та шаблонів. Подібна педагогічна практика не може не бути репресивною і примусовою, оскільки не відповідає логіці освітньої справи, яка повинна збігатися з логікою розвитку людини як такої. Як наслідок, порушується «природність» педагогічної справи, вноситься чужорідний елемент, що дозволяє досягати зовнішніх стосовно до самочинного виявлення особистості результатів. Згідно з поглядами сучасних дослідників, основним завданням освіти повинно бути навчання мислення, або навчання вчитися. Саме введення в освітній простір мислення як діяльнісної здібності і як принципу розвитку усіх залучених до нього суб'єктів здатне перетворити його на простір свободи.

Свого часу *М. Мамардашвілі* в одному зі своїх інтерв'ю вказував на те, що серед безлічі катастроф ХХ ст. однією з найголовніших є антропологічна катастрофа, яку він безпосередньо пов'язував з проблемою *мислення та свідомості*. З точки зору філософа, людські вчинки і події відбуваються не без участі свідомості: остання ні в якому випадку не може бути усунута з їх змісту і «не може бути редукованою ні до чого іншого» [1]. Поза «ситуацією свідомості» неможливою є присутність людського в цьому світі, як і навпаки, – поза

людською присутністю неможливою є свідомість. Таким чином, проблема свідомості пов'язана з усім спектром фундаментальних проблем людського буття.

Внаслідок того, що всередині освіти відбувається цілеспрямований розвиток людської суб'єктності, що співпричетний свободі, тому проблема мислення також повинна розглядатися в горизонті свободи. Інакше кажучи, мислення поза свободою виявляється неможливим. І навпаки, свобода поза мисленням є свавіллям, що у кінцевому рахунку приводить до ще більшого поневолення.

Якщо мислення, свідомість концентрують фундаментальні проблеми людського буття, тоді вони можуть бути зрозумілими як особистісний спосіб буття. Відсутність теоретичного розуміння сутності людського розвитку призводить до того, що в освітній процес привносяться зовнішні елементи. Освіта починає визначатися у власній діяльності перспективами наявного кола існування, що продукують адаптативну педагогічну практику. Зрозуміло, що в таких умовах становлення критичного мислення виявляється проблематичним унаслідок того, що домінуючі принципи емпіричного буття прагнуть ствердити себе як дещо природне та незмінне. Тут стверджується не особистість, а надособистісний порядок речей.

Процес освіти постає *односпрямованим* (монологічним): від вчителя до учня, від викладача до студента, від старшого до молодшого. Тому освіта починає виступати простором *примусу*, тобто «суб'єкт-об'єктною» взаємодією щодо проектування індивіда відповідно до наперед заданого наявним соціумом шаблону. Саме таке тлумачення слова «освіта» зустрічається в словнику В. Даля. Вже через сто років у словнику С. Ожегова освіта трактується, в тому числі, і як здатність до *саморозвитку*. «Як бачимо, – пише щодо цього *О. Базалук*, – «освіта» за Ожеговим втратила від більш ранньої «освіти» Даля один важливий аспект – *примусовість*» [2]. Дослідник протиставляє активність і чіткість примусового характеру освіти «розмитості» та «невизначеності» освіти як саморозвитку. Тут активність визнається на боці того, хто надає образ, при цьому виключається можливість непримусового входження

людського індивіда в світ культури. Є очевидним, що подібне тлумачення освіти спирається на таку концепцію розвитку людини, яка не передбачає наявність творчого начала. Як бачимо, примус актуалізується в освітньому просторі саме в умовах нехтування креативною природою людської свідомості та мислення. Тут особливо явно проявляється взаємозв'язок примусу і нерозуміння самочинності людського розвитку. В результаті подібне виключення креативності з процесу входження людини у світ культури детермінує розуміння сутності як освітнього процесу, так і способів його осмислення.

Так, наприклад, повертаючись до витоків розуміння «філософії» та «освіти», *О. Базалук* визначає «філософію освіти» як примусову, спрямовуючу, плануючу свій вплив дисципліну, що наперед уявляє той кінцевий ідеальний образ, заради якого здійснюється вплив як на окремого індивіда, так і на мікро- та макросоціальні групи. У такому ракурсі освіта постає спрямованою дією щодо формування не просто людини, а особистості відповідно до уявленого образу. Не людина самочинно входить в образ культури, а її туди примусово вводять, а, значить, у цій ситуації панує не самодетермінація особистості, а зовнішня детермінація.

Проте жодна зовнішня детермінація не здатна пробудити мислення та свідомість. Тому неможливо примусити мислити, але можна навчитися мислити. Йдеться про те, що мислення передбачає актуалізацію людської суб'єктності того, *хто* мислить. Без цього «хто» не може бути й мови про дійсне мислення. Таким чином, мислення не може бути не творчим: дійсне, критичне мислення – це творче мислення. Через це необхідно робити акцент не на інтелект як окрему здатність індивіда, а на особистість, яка виявляє себе через мислення, усі «сили душі». Воля, інтуїція, інтелект, емоції та моральність постають як дещо відокремлене, але одночасно і цілісне, тобто таке, яке не може існувати відокремлено одне від одного. Наприклад, що таке інтелект без волі та емоцій? Або у що перетворюються емоції, позбавлені розумного начала? У результаті ми повинні прийти до визнання їх сутнісного взаємозв'язку. На основі цих міркувань можна

припустити, що усі «сили душі» є різними проявами однієї сили. На думку *Ф. Т. Михайлова*, цією силою постає *творча здатність*, що реалізується у різних предметних сферах людської діяльності, на основі яких формуються суб'єктивно різні форми переживання та усвідомлення. Джерелом усіх «сил душі» є здібність не сприймати все як є, а перетворювати все те, що є, синтезуючи нові образи в нові реальності буття. Поза креативним перетворенням навколишньої реальності і передусім себе як суб'єкта продуктивної діяльності не відбувається входження людини у світ культури. «Ця здібність і сила її у відокремленому світі загальних символів торжества життя і духу – вищі емоції; у відокремленому «світі» дискурсу – інтелект, у суб'єктивному світі власного «я» – воля; і у всіх світах людської життєдіяльності, завжди зверненої до всіх, а тому і до кожного (в тому числі і до себе), – моральність» [3], – писав щодо цього *Ф. Т. Михайлов*.

Отже, нерозуміння того, що входження індивіда в «образ культури» розгортається виключно як *самодетермінація*, як творчий процес, призводить до того, що освіта конститується як *репресивна інстанція*. Нагадаємо, що саме так її трактували *М. Фуко* і *П. Бурдьє*. Але якщо сутність освіти полягає в тому, що вона є процесом *персоніфікації* людської культури і її розвитком, тоді стає зрозумілим, чому освітня практика з необхідністю містить у своїй основі *принцип самочинності*. Іншими словами, освіта здійснюється як практика свободи, а вільно і творчо людина присутня там, де вона діє свідомо, усвідомлюючи сутність справи. *М. Мамардашвілі* зазначав: «Проблема свідомості дійсно невіддільна від проблеми свободи» [4]. На цій підставі вчений трактує свідомість як моральне явище, що означає здатність людини керуватися «ідеальною мотивацією».

У контексті теми дослідження можна освіту визначити як сферу «ідеальної мотивації», тобто такий простір людських відносин, де домінує принцип творчої *самодетермінації* особистості. Людина в цьому просторі входить у культурний образ для того, щоб бути разом з іншими, і завдяки цьому взагалі *бути*. З точки зору *Ф. Т. Михайлова*, свідомість

конститується одночасно як самосвідомість, усвідомлення *іншого в собі*. Але це виявлення свого «я» (і одночасно «не я») обумовлене необхідністю звернення до *іншого зовні*. Таким чином, повинно бути зрозуміло, що *інтер-* та *інтра-*комунікація відбуваються одночасно. Людське самочинно здійснюється через всезагальні (загальні для всіх) форми звернення до іншої суб'єктивності. Ці усталені об'єктивні форми звернення людини до себе і до інших складають корпус культури. У цьому контексті будь-яка річ є певним зверненням людини до людини, і здатність «зчитувати», почути ці звернення визначає міру нашого засвоєння загальнолюдської культури. Але для того, щоб чути «голоси культури», необхідно дати їм прозвучати, а це і є мисленням як таким. «Мислити, – вважав Гегель, – це рухатися у сутності предмета так, як ніби він сам рухався всередині себе; мислити – це не розповідати самому про щось, а надати цьому «щось» можливість розповісти про себе, свою істину – мною, крізь мене» [5].

Проблема формування критичного мислення особистості в сучасному світі тотожна проблемі розвитку мислення взагалі, оскільки мислення, з огляду на власну сутність, не може бути некритичним і несамостійним. Так, на думку *Г. В. Ф. Гегеля*, вираз «самостійне мислення» є плеоназмом, адже ніхто не може мислити за іншого, мислити можна тільки самостійно [6]. Нині самостійність мислення часто ототожнюється з його критичністю. Подібна тенденція бере початок у Новий час та набуває всеосяжного поширення в добу Просвітництва, яке розуміється як вихід людини із стану «неповноліття». Останнє ж, зазначає *І. Кант*, трактується як нездатність користуватися власним розсудком без зовнішнього керівництва. У своїх міркуваннях мислитель зауважує, що за перебування у стані неповноліття несе відповідальність не зовнішній авторитет, а сам «неповнолітній». Як писав *І. Кант*: «... Неповноліття з власної провини – це таке, причина якого полягає не у нестачі розсудку, а у нестачі рішучості і мужності користуватися ним без керівництва з боку когось іншого. Sapere aude! – май мужність користуватися власним розумом! – таким, відповідно, є гасло Просвітництва» [7].

Таким чином, несамостійне мислення є такою позицією, коли людина зрікається власної гідності. Покликання кожної людини – мислити самостійно. Як наголошував *I. Кант*, результатом відмови від самостійного мислення є потрапляння під опіку і керівництво зовнішніх авторитетів.

З точки зору *М. Фуко*, Просвітництво водночас тотожне поняттю *сучасності* [8]. Відповідно, бути сучасним, або, за *I. Кантом*, бути «повнолітнім» – це значить *відповідати власному покликанню мислити самостійно, тобто ставити під питання власне існування, не сприймати його як природну даність*. Проте, як зазначав *I. Кант*, ми все ще не живемо в епоху панування самостійного мислення, а значить, ще не звільнилися від примусу та керівництва різноманітних опікунів. Шлях до самостійного мислення є шляхом до людської свободи, адже для переходу у стан «повноліття» необхідною є «*тільки свобода, при тому цілком невинна, а саме свобода у всіх випадках публічно користуватися власним розумом*» [9]. Слід звернути увагу на розрізнення «публічного» і «приватного» користування розумом. На думку *I. Канта*, саме в публічній сфері можливе користування розумом як універсальною здібністю.

Зрозуміло, що поширена в межах «індивідуалізованого суспільства» думка про те, що перехід до «повноліття» можливий як абсолютизація індивідуальної *точки зору*, індивідуальних потреб, бажань та смаків, не відповідає духу праці *I. Канта* «Відповідь на питання: Що таке Просвітництво?». Не випадково свобода користування власним розумом переходить у публічну сферу, що переносить за межі приватного *емпіричного* досвіду. В оптиці публічної сфери, тобто інтерсуб'єктивного простору, відбувається вихід у сферу всезагального і необхідного, що, власне, і робить можливим емпіричний досвід.

Для *I. Канта* очевидним результатом критики чистого розуму повинно було стати переконання у тому, що універсальні категорії, що стосуються розуму, структурують чуттєвий матеріал, *зв'язують* його в єдине ціле. Чуттєвий матеріал дає

множинність, проте в жодному разі не може дати її зв'язок. Зв'язок постає прерогативою розсудку [10]. Таким чином, критичне мислення після здійснення «коперніканського перевороту» остаточно повинно відмовитися від притаманних емпіризму ілюзій стосовно первинної ролі чуттєвого досвіду у розвитку мислення. Останнє реалізується як синтез, як зв'язок того матеріалу, що отримується в результаті «чуттєвого споглядання». «Зв'язок є уявленням про синтетичну єдність багатоманітного» [11]. Важливо, що цей синтез, єдність багатоманітного отримують не просто через пасивне споглядання, а завдяки власній *активності*. «Ми нічого не можемо уявити зв'язаним в об'єкті, – писав *I. Кант*, – що раніше не зв'язали самі; серед усіх уявлень зв'язок є єдиним, що не дається об'єктом, а може бути створене тільки самим суб'єктом, бо він є актом його самодіяльності» [12]. Звідси випливає логічний висновок: якщо джерело самодіяльності, тобто свободи, надає підстави для *осмисленого* чуттєвого споглядання, тоді «емпірична людина», що визначається не власним законом, а законами природи, не володіє здатністю самотійно мислити.

Враховуючи, що «чуттєвий досвід» детермінований природними принципами емпіричного існування, людина тут не виходить у всезагальне за межі своєї партикулярності. Тому така людина не формулює свій закон як *всезагальну* максимуму. Іншими словами, «емпірична людина» використовує мислення задля задоволення своїх «природних» потреб. Мислення у цьому випадку – це *засіб*, а не *ціль*. Проте дійсна свобода можлива тільки у «царстві цілей». Однак сприймати себе як ціль, а не засіб людина може лише як мисляча істота. Адже, як писав *I. Кант*, «незалежність від детермінуючих причин чуттєво сприйнятого світу є свободою» [13]. Людина як істота, що належить не тільки чуттєвому (природі), а і умосяжному (інтелігібельному) світу, сама з себе породжує ціль власної діяльності. Саме цією здібністю вона відрізняється від тварин, інших речей та самої себе, «і ця здібність є *розумом*» [14].

Таким чином, дійсної самостійності мислення набуває саме у формі розуму. «Розум як чиста самодіяльність вище навіть за *розсудок* у тому значенні, що хоча розсудок також є самодіяльність і, на відміну від почуттів, не містить одні тільки уявлення, які виникають тоді, коли на нас діють речі (тобто, коли ми пасивні), тим не менш він своєю діяльністю може скласти тільки такі поняття, що служать тільки для того, щоб *підвести під правило чуттєві уявлення* і тим самим об'єднати їх у свідомості; поза таким застосуванням чуттєвості розсудок нічого не зміг би мислити» [15]. На противагу цьому, розум «під іменами ідей» репрезентує таку чисту спонтанність, завдяки якій виходить за межі усього того, що здатна дати йому чуттєвість. Найважливішим для розуму є завдання відрізнити чуттєво даний світ від інтелегібельного, тим самим вказуючи розсудку на його межі.

Отже, мислення на рівні розсудку не може вважатися дійсно самостійним мисленням, адже воно, висловлюючись в межах термінології *Г. В. Ф. Гегеля*, не відповідає власному поняттю. Розсудок володіє обмеженою чуттєвим досвідом здатністю критично сприймати світ та самого себе. Він не знає власних меж, а значить, все вимірює власною мірою. Проте, як ми переконалися, його межа позначена емпіричним колом існування. Поза розумним мисленням розсудок є засобом для задоволення природних (емпіричних) потреб людини. «Та все ж таки, – зазначав *І. Кант*, – людина не є аж такою цілковитою твариною, щоб бути байдужою до всього, що мовить розум сам для себе, і щоб користуватися ним тільки як знаряддям для задоволення своїх потреб як чуттєвої істоти. Адже те, що вона має розум, аж ніяк не підносить її у вартості над суто тваринною природою, якщо він повинен служити їй тільки для того, що в тварини виконує інстинкт; тоді її розум був би лише особливим способом, яким послуговувалася б природа, щоб спорядити людину для тих самих цілей, до яких вона призначила тварин, не признаючи їй для якоїсь вищої мети» [16]. У такому натуральному, «тваринному» стані мислення використовується некритично, а це значить, що йому байдуже, яку потребу задовольняти, до якої мети прагнути.

Важливо зазначити, що у подібній ситуації людина не здатна відрізнити себе від самої себе, вона безпосередньо розчиняється у власній активності. У результаті людина виявляється не здатною зробити власну практичну та інтелектуальну діяльність предметом критичного розгляду. Для того, щоб зайняти дійсно критичну (самостійну) позицію, індивід повинен із сфери чуттєвого досвіду перейти у сферу всезагального, що надає можливість діяти в емпіричному колі існування на основі законів інтелегібельного світу. Не тільки категорії розсудку обумовлюють синтез чуттєвого досвіду, але і розум визначає цілі розсудку. Розумоосяжний світ *«містить засади світу, який сприймається чуттєво»* [17]. Таким чином, мислення людини тоді стає розумним, коли перестає керуватися лише потребами адаптації до навколишнього соціально-економічного середовища і занурюється у сферу конкретно-всезагального.

У контексті зазначеної проблеми важливою є думка *Г. В. Ф. Гегеля*, згідно з якою у мисленні *«безпосередньо міститься свобода, тому що воно є діяльністю всезагального, відповідно, деяке абстрактне ставлення до себе, деяке в-собі-буття, позбавлене визначень з боку суб'єктивності, а з боку змісту занурене разом з тим тільки в предмет і його визначення собою»* [18]. Відповідно, мислення як свобода є здатністю рухатися за логікою предмета, відтворенням його сутності на боці людини. Розум, на відміну від розсудку, надає можливість предмету виявити *власну* сутність, а ізольований від *«інтелегібельного світу»* розсудок, як ми вже переконалися, накладає на предмет власну міру шляхом *«підведення під правило чуттєвих уявлень»*.

Зрозуміло, що розсудкове мислення не може бути дійсно критичним, так само, як воно не є і самостійним, адже спосіб його функціонування догматичний. Правило, схема, формула підпорядковують тут плинність життя. Зв'язок, що здійснює розсудок, відбувається за допомогою примусу над життям. Те, що колись було зв'язане як живе, тепер відтворюється як мертва, застигла схема. Недаремно *Г. В. Ф. Гегель* визначав

розсудок як найбільшу, абсолютну потугу, що полягає у «діяльності розкладання» [19]. Крім діяльності розкладання, розсудок спрямовує свою силу на «утримання мертвого». Проте розкласти можна тільки те, що раніше було цілим – так само як мертво є лише моментом життя духу.

Якщо мислення зупиняється у самозахопленні власною потугою, критичний потенціал ним втрачається і воно перетворюється у догматичне «мислення». «Догматичний спосіб мислення у знанні та вивченні філософії є ніщо інше, як гадка, нібито істинне полягає у положенні, котре є завершений результат, або також у положенні, котре знають безпосередньо», – вважав *Г. В. Ф. Гегель* [20]. На противагу цьому він зазначає, що істина «не є карбованою монетою, яка може бути дана в готовому вигляді і в такому вигляді схована у кишеню» [21]. Отже, істину не можна приватизувати, привласнити, користуватися нею. Натомість їй можна відкритися, наповнитися її іманентним рухом. Там, де наслідування істини припиняється, там, де ми уявляємо, що остаточно досягнули її, там мислення зраджує самому собі, адже воно припиняє сходження до всезагального та замикається в застиглих формах односторонньої правильності. Воно задовольняється частковим і статичним, але готовим знанням, що заступає собою рух цілого. Можливість мислити в такому випадку зникає внаслідок зникнення відкритості людини буттю. Але, як слідом за *Г. В. Ф. Гегелем* писав *М. Гайдеггер* про те, що в горизонті самосвідомості розірваність є необхідною передумовою мислення. Спрямований на користь людський буденний розсудок знаходиться на боці «заштопаної панчохи». «На противагу цьому осмислення області, в якій суще виказує себе, знаходиться на боці розірваності, а саме свідомості» [22].

Таким чином, критичне мислення для того, щоб бути дійсно мисленням, а не просто зацікавленим у досягненні власного інтересу критиканством, не повинно підходити до світу з вже готовою мірою, в яку тільки залишається втиснути непокірні речі, явища або людей. Критичне мислення – це не просто мислення, що не сприймає усе існуюче навколо як даність. Крім цього, воно, слідуючи за *І. Кантом*, не сприймає

передусім себе як даність, як дещо *готове*. Інакше кажучи, це мислення, яке знає межі власної активності. Тобто це мислення, що не накладає на світ міру егоїстичного інтересу, а, навпаки, дає речам проявитися крізь себе. Тому мислити – значить приводити себе у *відповідність* до прихованої сутності того, що ми мислимо. Не речі приводити у відповідність з власними потребами, а, навпаки, себе у відповідність з тим, «що дане для думки» [23].

Творча природа мислення полягає у тому, що воно не просто відображає те, що є, а відповідно до своєї інтелектуальної природи надає можливість досягнути істини усьому існуючому. У цьому сенсі творчість є не виявленням індивідуалізованого еґо, а дійсним голосом всезагального в людині. У творчості людина виявляє не себе як атом, а себе як представника роду людського. В такому випадку творчість можна трактувати і як вияв істини світу. Схожим чином тлумачив «природність» творчості *К. Свасьян*, коли писав, що людина не формує думки про речі, а надає речам можливість висловитися саме у тому, що «глухоніма» від природи речовина містила як власну межу. Людина у творчості долає цю межу, але строго у відповідності до істини речі. Виходячи з цих міркувань, витікає визначення культури як «*продовження природи іншими засобами*» [24].

Входження в образ культури можливий тільки як творення цієї культури. Людина бере участь у спільному творенні культури, і через це – у спільному відтворенні самої себе. Тому творчість – це *співтворчість* або, як вважав *Г. Батищев*, це відношення, тобто вона має «міжсуб'єктний характер» [25]. Так само і мислення, яке претендує бути самостійним, постає міжсуб'єктним процесом. Подібне мислення не може бути монологічним, воно містить суперечку, діалог між «я» та «іншим» всередині однієї людини. Поза цим діалогом неможливо уявити самосвідомість, яка у найпростішому визначенні є нічим іншим, як відношенням між «я» і «не-я».

Оскільки ми вже використовуємо терміни філософії *І. Г. Фіхте*, можемо пригадати, що згідно з поглядами цього вченого, мислення поза творчістю, тобто позбавлене уяви

мислення, є нічим іншим як розсудком. Останній відповідає за те, щоб мінливе набуло стійкості, завдяки чому воно стає нібито «зрозумілим». Розсудок є тією здібністю, в якій усе закріплюється, тому він є «бездіяльнісною здатністю духу», лише сховищем того, що «створене силою уяви» та «визначене розумом» [26]. Отже, нетворче мислення є розсудком, який в історії класичної філософської думки визначається як абстрактне, однобічне мислення, а вже в наш час охарактеризовано як «інструментальний розум». Мислення такого типу не продовжує природу, а протистоїть їй, воно не входить в образ предмета, адже воно позбавлене продуктивної уяви.

Зазначимо, що творче начало, продуктивна уява не є чимось зовнішнім щодо думки, уява не ззовні приєднується до думки, розсудку або розуму, а здійснюється нібито «зсередини» [27]. Завдяки уяві відбувається звільнення думки від панування наявного, а людина здатна приводити себе у відповідність до будь-якого предмета, тобто набувати будь-якого образу. Проте для цього необхідна трансформація способу буття людини. Питання критичного мислення, що намагається одночасно уникнути запитування про онтологічні засади людського буття, перетворюється на пошук інструментів для мовної гри, яка може бути цілком байдужою щодо мислення. Якщо говорити саме про мислення, то тут не обійтися без вирішення питання щодо суб'єкта цього мислення. Творчий характер мислення забезпечується саме присутністю цілісної суб'єктності. В інакшому випадку творче начало починає протистояти мисленню як інтелекту у вигляді інтуїції, ірраціональної фантазії або суб'єктивної креативності. У результаті отримуємо, з одного боку, нетворчий, репродуктивний, машиноподібний інтелект, а з іншого – несвідому, спонтанну та нерозумну фантазію. Тобто йдеться про розщеплений суб'єкт, в життєдіяльності якого паралельно співіснують нетворчий інтелект та нерозумна креативність. Істиною творчості проголошується нерозумне. Але варто прислухатися до *М. Фуко*, який писав про те, що безумство є лише моментом, який не може підміняти собою креативність: «Творчість невпинно витісняє його за власні межі; де є творчість, там немає місця безумству» [28].

Показово, що критичність розщепленого індивіда одночасно може співіснувати з жорстким конформізмом, підпорядкованістю наявному стану речей. Критика без мислення виявляється непродуктивним, безсильним вербалізмом, метою якого є задоволення приватного інтересу.

Дійсна критична позиція в царині мислення передбачає самообмеження, смиренність. У свій час *I. О. Ільїн* серед необхідних рис «спекулятивного мислителя» насамперед виділяв смиренність та здатність до самовідданості [29]. Ці якості суб'єкта мислення необхідні для розкриття «предметної об'єктивності», щоб відтворити сутність самого предмета, а не наперед сформоване його бачення. Для того, щоб безкінечно не відтворювати симулякри, без творчої уяви не обійтися. «Насичена силою уяви думка вже не просто фіксує та комбінує свої поняття, шліфуючи їх поверхні та вдосконалюючи їх розташування. Ні, вона живе в них, живе ними, проймаючись ними та проникаючи в них. Споглядання передає себе предмету, віддається йому, перебуває в ньому, воно заглиблюється у нього настільки, що предмет стає для нього ніби своїм, більше того, воно забуває себе і втрачає себе у цьому «несвідомому» вдумуванні, зануренні в сутність поняття. Душа має ніби затамувати подих і надати предмету можливість панувати в собі, керувати собою, рухати себе за його власними внутрішніми законами, зовсім не втручаючись, не вносячи нічого довільного від себе і не порушуючи самостійності предмета» [30]. Подібне самозабуття є передумовою розкриття місця для самовиявлення сутності предмета. Людська душа і є цим місцем, через яке усе в світі має можливість набути *власне* місце. Таким чином, людині як мислячій істоті призначено поступитися місцем. Вона творить місця, в яких речі набувають голос, починають звучати. Перебуваючи при сутності речей, людина розгортає і власну сутність. Роль творчої уяви полягає у тому, що мислення у самозабутті досягає дійсної відданості предмету. Одиначне, одностороннє та ізольоване тут піднімається до повноти всезагального і через це одиначна свідомість відкриває для себе шлях спекулятивного мислення. «Спекуляція вимагає «знищення» самої свідомості як кінцевої та суб'єктивної» [31].

Припинення абсолютизації індивідуальної свідомості є передумовою формування *самосвідомості*. В сучасній літературі поширеним є ототожнення останньої із самосприйняттям. Проте самосвідомість передбачає вихід за межі психології самосприйняття. Самосвідомість має суспільну природу, адже людина як суспільна істота володіє такою атрибутивною властивістю, як здатність ставитися до себе як до іншого. Ставлення до себе у людського індивіда з'являється одночасно із ставленням до іншого. Розвиток «я» неможливий поза горизонтом «ти». Без «ти», без іншого, не формується і «я». Тому приходимо до висновку, що розвиток свідомості і самосвідомості нерозривно взаємопов'язані одне з одним. Розумне мислення якраз і є їх єдністю. «Розум – це вище поєднання свідомості та самосвідомості, тобто знання про предмет і знання про себе» [32]. Але для досягнення цього індивід повинен ввести себе в образ культури, або, іншими словами, стати індивідуалізованою історією. Таким чином, він підноситься до рівня всезагального, а самосвідомість, з точки зору *Г. В. Ф. Гегеля*, може бути визначена як «погляд на себе не як на деяку особливу, відмінну від інших, а як на існуючу *всезагальну самість*» [33].

Проблема критичного мислення тісно пов'язана з проблемою освіти. Як вважав *Г. В. Ф. Гегель*, освіті властива *форма всезагального*, тобто «мислення взагалі» [34]. Слід зазначити актуальність цієї думки, адже, по-перше, згідно з поглядами сучасних дослідників, основним завданням освіти повинно бути *навчити мислити* [35]. Згадаймо, що в середині минулого століття подібне розуміння сутності освітньої справи обстоював *Е. В. Ільєнков*, який переконливо обґрунтував тезу про те, що «школа повинна вчити мислити» [36]. Відповідно до цих міркувань саме введення в освітній простір мислення як діяльнісної здібності і як принципу розвитку усіх залучених до нього суб'єктів здатне перетворити його на простір свободи.

По-друге, такі, здавалося б, різні поняття, як *мислення* і *навчання мислити*, постають одним і тим самим. Наприклад, *Гордон Драйден* та *Джаннет Вос* у праці «Революція в навчанні»

доводять, що завданням освіти, крім навчити *мислити*, постає *навчити вчитися*. Формулювання подібної мети освіти означає, що її результатом може бути не певна сукупність *готових* знань та інформації, а здатність самостійно вчитися.

Особливої ваги подібне визначення завдання освіти набуває в сучасних умовах прискореної трансформації глобального світу, коли запам'ятовування жорстких алгоритмів діяльності прирікає людину на поразку в умовах «плинного світу». Знати без розуміння сьогодні виявляється набагато небезпечніше, ніж у минулому. У цій ситуації людина, як писав у кінці ХХ ст. *П. Друкер*, повинна перш за все *навчитися вчитися*. «Іншими словами, найважливішим стає не певний конкретний навик, – писав дослідник, – а універсальний навик використання знань та їх систематичного засвоєння як основи для продуктивної праці і професійних досягнень» [37].

У контексті цих міркувань стає зрозумілим, що орієнтованість на *ретрансляції* чітко визначених навиків і готових знань є хибною внаслідок того, що в «плинному світі» ніхто не знає, які знання і навики будуть потрібні людині через десять або двадцять років, які конкретні життєві і виробничі завдання їй потрібно буде виконувати. Натомість здатність не тільки швидко орієнтуватися в нових умовах, а і створювати їх залежить від набутої в межах освіти *здатності вчитися і мислити самостійно*. По суті ці два моменти не дуже відрізняються один від одного. Вчитися, на думку *М. Гайдеггера*, означає приводити свої справи і вчинки у відповідність з тим, що звернене до нас по істині. Але для того, щоб мати здатність мислити, ми повинні вчитися. «Мисленню ми вчимося, дослухаючись до того, що дане для думки» [38]. Вчитися мисленню людина може, дослухаючись до «сплячих образів» речей, вступаючи у небайдуже відношення до них. Як вважав *Ж. Дерріда*, без встановлення відповідності між істинністю речей та істинністю людини усе людське по-справжньому неможливе. І перш за все неможливими постають навчання та мислення. Інтерпретуючи текст *М. Гайдеггера* «Що зветься мисленням?», французький мислитель *Ж. Дерріда* дав таке визначення: «Вчитися – це значить повертати те, що ми робимо,

у відповідність в нас з істотним» [39]. Обидва мислителі тлумачать навчання в контексті істотності буття як людини, так і речей. Повнота речі може бути виявлена як приведення себе у відповідність до її образу, а через це і до того, що є в нас істотним.

Застосовуючи зазначені міркування щодо сфери педагогічного мислення, вітчизняний дослідник *В. С. Возняк* зазначає, що справа педагога якраз і полягає у введенні *прихованої повноти* свого «предмета» у «житло людини», тобто у світ культури. Справа, покликання педагога – це не конструювання, збирання по частинах, а, навпаки, цілісне умоглядне бачення прихованої повноти людської істотності та залучення її до простору культури, що розуміється як способи найрізноманітніших звернень людей одне до одного, і тим самим – до самих себе. Філософ наголошує: «Мислення (тобто діяльність, мисляча діяльність і діяльне мислення) педагога повинно відповідати не тільки своєму «предмету», але *бути тим же самим*, що він, педагог, викликає в учнів, до чого він залучає своїх учнів: адже саме воно (разом з учителем) в кожному предметі вивчення (мова, математика, література, географія, біологія, історія) повинні *входити у відповідність з образами, що сплять у них, і вводити їх приховану повноту в житло людини*, тобто адекватно розпредмечувати (а не використовувати, препарувати, запам'ятовувати схеми утилізації для бездумного просиджування на продаж – на оцінку)» [40].

Отже, дійсно самостійне (критичне) мислення постає зв'язаним із здатністю привести себе у відповідність з повнотою істотного. Подібна цілісність не дається нам у емпіричному досвіді. Уява, або «мислення образами», є необхідною складовою розумного мислення. Точніше, уява, творчість, фантазія – є не просто складовими – вони є способом цілісного самовиявлення особистості.

Розкладання ж, як вище зазначалося, є справою розсудку. Завдяки творчій уяві критика постає не індивідуальною примхою, а розгортається у горизонті універсального. Інакше кажучи, критичне мислення, для того щоб залишатися мисленням, повинно спиратися не на партикулярне (індивідуальне), а на

універсальне (суспільне). Поза суспільним інтересом критика перетворюється на критиканство. Недарма останнім часом проблеми суспільства розглядаються в термінах уяви.

Соціально-політичний дискурс зазвичай вважається ареалом існування критичного мислення, але виявляється, що уява і тут відіграє значну роль. Спираючись на дослідження «соціологічної уяви» Ч. Р. Мілса, відомий соціолог П. Штомпка трактує її як здатність зв'язувати розрізнені елементи у цілісну систему. На його думку, «соціологічна уява» – це здатність «розпізнавати та відчувати взаємозв'язок усього, що відбувається в соціальному житті, з усіма структурними, культурними та історичними умовами та передумовами, а також з діями, які вчиняють в цих умовах окремі або колективні соціальні суб'єкти, що утворюють в кінцевому підсумку соціум (суспільство) у всій його складності та багатомінатності» [41].

Таким чином, поза творчою уявою критично осмислити наявний соціальний порядок неможливо, адже без творчого начала неможливо вийти за межі наявного. Тут необхідно уявити себе поза цим порядком, поглянути на нього ззовні або, висловлюючись в термінах класичної філософії, поглянути на суспільство *sub specie aeternitatis* (з точки зору вічності). Така позиція і робить мислення критичним щодо до всіх спроб абсолютизувати наявне.

1.2. Спокуса антропоцентризмом

Сучасна освіта знаходиться на роздоріжжі. Необхідність її реформування за останні роки стала загальноприйнятною, однак, до цього часу невизначеними залишаються орієнтири, принципи та ідеали. Одним з найбільш поширених є принцип *антропоцентризму*, згідно з яким мета освітньої діяльності – людина.

Так, наприклад, С. У. Гончаренко та Ю. І. Мальований вважають, що розбудова вітчизняної системи освіти можлива на основі гуманітаризму, тобто раціонального антропоцентризму.

На думку дослідників, процес освіти має сприяти утвердженню людської гідності учня та розкриттю його потенційних можливостей. Необхідність орієнтованості на учня важливо і при визначенні близького до гуманітаризму, але не тотожного йому процесу гуманізації. «Гуманізація освіти, – пишуть *С. У. Гончаренко* та *Ю. І. Мальований*, – відображення в освітньому процесі гуманістичних тенденцій у розвитку сучасного суспільства, коли людська особистість визнається найвищою цінністю. Утвердження блага людини стає найважливішим критерієм суспільних відносин. Гуманізація полягає у рішучому повороті освітнього закладу до особистості учня, у забезпеченні максимально сприятливих умов для виявлення і розвитку його задатків і здібностей на основі поваги і довіри до нього, прийняття його особистісних цілей і запитів» [42].

Трансформації системи освіти обумовлені викликами сьогодення та потребують цілісної перебудови освітнього простору. Для того, щоб трансформації не залишилися на рівні паліативів, на думку *А. Кравченко*, необхідно змінити фундаментальні засади притаманного йому мислення. У цьому контексті продуктивним у розумінні сутності діяльності вчителя може бути «освітня парадигма», що ґрунтується на основі концепту людиноцентризму. На цій основі планується отримати освіту, «в центрі уваги якої знаходиться конкретна людина, і може бути гуманістичною, забезпечуючи умови для самореалізації учня» [43]. Як вважає одна із дослідниць, важливість людиноцентризму як нової парадигми освіти полягає у здатності забезпечити опір деградації і духовному колапсу сучасної масової культури. Водночас становлення постіндустріального суспільства пов'язано із зростанням ролі креативної особистості, значенням її саморозвитку і самореалізації. Вважається, що парадигма *антропо-* та *людиноцентризму* в освіті розвивається як відповідь на виклики сучасності.

На думку *Є. Рябенко*, гуманізація і демократизація суспільних відносин актуалізує питання застосування гуманістичної парадигми в управлінні вищої освіти, що позначається ним як людиноцентристський підхід. «Людиноцентризм, – вважає *Є. Рябенко*, – це актуалізація гуманістичних тенденцій

в сучасну епоху, відхід від раціоналізованих прагматичних імперативів. Підкреслимо, що саме об'єктивна логіка розгортання сучасного соціально-політичного і культурного життя перетворює гуманізм і філософську антропологію в новий тип світогляду – людиноцентризм. ...людиноцентризм – це нова якість інноваційного мислення людини, що переважає як масштаби гуманізму, так і філософської антропології, оскільки виходить за їх межі. Адже сучасна постіндустріальна епоха – це епоха творчої людини, яка не вкладається в усталені стандарти мислення минулих епох» [44].

Розвиток філософії людиноцентризму в стратегіях освітнього простору здійснює *В. Г. Кремень*, на думку якого, людина в процесі пізнання змінює себе через народження нового суверенного образу, що має власний потенціал. «У цьому і полягає, зокрема, плідна діяльність людиноцентризму в освітній діяльності, яка орієнтує на *нову людину*. А без нової людини не може бути нового суспільства» [45].

Інші дослідники вважають, що реалізація сучасної ідеї філософії освіти вимагає використання антропоцентричної моделі виховання, якій властивий «принцип індивідуалізації». Антропологічна модель, з точки зору *О. М. Яція*, ґрунтується на тезі про унікальність і неповторність кожної дитини, її потенційну талановитість, яку необхідно за допомогою освіти і виховання проявити і розвинути. В ідеї антропоцентризму він вбачає деякий універсальний і незмінний принцип конституювання педагогічного процесу, але одночасно стверджує: «Антропоцентризм не визнає наявності універсальних ідеальних моделей, оскільки в центрі ідеології антропоцентризму лежить теза про самотворення, самотворення неповторної і унікальної особистості, тому шляхів розвитку – безліч» [46].

Остання теза містить елементи, притаманні багатьом прихильникам дискурсу антропоцентризму. По-перше, це актуалізація риторики індивідуалізму та наголос на індивідуальній самореалізації (*самотворенні, самотворенні*). По-друге, чомусь принцип антропоцентризму в межах освіти розповсюджується, в основному, на дитину, учня і не стосується усіх інших учасників освітньої справи. У цьому виявляється властива

йому однобічність і абстрактність. Освіта не може бути дійсно *антропо-*, або *людиноцентричною*, коли лише деякі її учасники «знаходяться в центрі», а всі інші розташовуються на периферії освітнього простору як службовий персонал.

По-третє, попри наголос на тому, що антропоцентрична модель висуває на перший план *діалог*, ніякого дійсного діалогу тут не може відбуватися внаслідок нерівноправності суб'єктів освіти. В цих умовах не йдеться про суб'єктність, адже суб'єктом тут може бути тільки один з учасників педагогічного процесу – дитина, учень. Усі інші редуковані до рівня обслуговуючого фону. Вони чомусь позбавляються можливості та обов'язку розвиватися та реалізувати власні таланти.

Четвертим поширеним моментом у дискурсі антропоцентризму є його *ідеологізованість*, тобто схильність тлумачити себе як всезагальний принцип, здатний замінити собою всі інші принципи. Антропоцентризм несвідомо проявляє логіку власного історичного розвитку, що завершується сьогодні *соліпсизмом* та *релятивізмом*. У результаті маємо ідеологізовану тезу про те, що все відносно, крім даної тези, що стає універсальною. Доведена до межі логіка антропоцентризму розташовує одиничного індивіда в центрі світобудови і через це перетворює його індивідуальну точку зору на абсолютну. Але подібних абсолютних точок зору виявляється незліченна множина. Врешті-решт приходимо до того, що процес самореалізації позбавлених іманентної єдності індивідів відбувається за рахунок панування одного над іншим. Принцип антропоцентризму призводить до запрограмованого надособистісними соціальними силами «своєцентризму».

Нагадаємо, що після доби Середньовіччя з притаманним їй теоцентризмом на авансцену людської історії виходить окремий індивід. Секуляризація суспільства та переможна хода раціоналізму сприяють усвідомленню *людини як найвищої цінності*. Основою піднесення людини та її всебічного звільнення є *ratio* (інтелект). Саме *ratio* зумовлює утвердження антропоцентризму як основного світоглядного принципу, відповідно до якого людина є центром та метою всього

універсуму. Ще важливішим є той факт, що за допомогою *ratio* людина набуває *владу* над світом, через що він перетворюється на дещо службове та вторинне.

На сьогодні філософія постмодернізму ставить під сумнів принцип антропоцентризму, діагностуючи обіцяне Новим часом «звільнення» людини як її спустошення, що своїм наслідком має поневолення. Отже, нині, як і в епоху Відродження, положення людини як центру та мети універсуму виявляється проблематичним. На думку відомого дослідника *О. Ф. Лосева*, епоха Відродження «підносить суб'єкта до абсолюту, вона відкриває шлях для триумфу суб'єктивізму в наступні століття» [47]. У цьому значенні для філософа весь Захід постає своєрідним мисленневим глухим кутом. Однією з причин безвихідності подібного спрямування думки було перенесення в центр світобудови не стільки усієї повноти людського, скільки одного з її атрибутів, а саме *розсудкового інтелекту*. «Диктатура» останнього спричинила безліч трагічних подій за останні два століття. Внаслідок чого, на противагу «диктатурі інтелекту», в центр світобудови покладають інші людські якості. Але *воля, несвідоме або відчуття* виявилися так само схильні до «диктатури», як і однобічний інтелект. Піднесення у центр будь-яких людських якостей ще не гарантує людині положення самоцілі. Навпаки, вона опиняється у статусі засобу, тобто, підґрунтя, на основі якого стверджується її однобічна здібність. У результаті подібний «однобічний антропоцентризм» призводить до *дегуманізації* всієї тотальності людського буття.

Існує велика спокуса антропоцентризмом замаскувати дещо протилежне йому. Вважається, що антропоцентризм передбачає піднесення до статусу мети та центру світобудови усієї повноти людського, проте, ігноруючи багатоманітність людського буття, антропоцентризм перетворюється на свою протилежність, а сподівання на звільнення людини – нове поневолення. Домінування одного з моментів людського не може відбуватися без пригнічення людської цілісності, що залишається в тіні як неважлива, недостойна бути центром та метою всесвіту.

Однак, постає питання, чи можливий антропоцентризм як піднесення до рівня мети та центру всієї людини як цілого? Адже не дарма час піднесення антропоцентризму є часом «повстання мас». Чи випадково звільнення людини та проголошення її центром світобудови збігається із перетворенням її на безликий екземпляр, що вимірюється кількісно?

Антропоцентризм тісно взаємопов'язаний із *суб'єктивізмом*. Саме протиставлення «суб'єкта» та «об'єкта» є наслідком піднесення людини до рівня центру світобудови. Присвоєння людині звання «суб'єкта» одночасно є позбавленням суб'єктності світу. З точки зору *М. Гайдеггера*, поняття суб'єкта є ніщо інше, як редукція поняття субстанції до людини [48]. Таким чином, антропоцентризм постає як проект встановлення *панування* індивіда над усім сущим. Наслідком такого піднесення є те, що індивід перестає рахуватися зі світом як з рівноправним та самоцінним. Подібна позиція є «своєцентризмом», тобто зведенням світу до рівня засобу для вдоволення потреб людини.

Постійні рецидиви антропоцентризму до піднесення одного з людських атрибутів за рахунок усієї повноти людського полягають у іманентному йому конституюванні новоєвропейської людини за рахунок світу. Цей механізм спрацьовує, незважаючи на свідомі побажання людини. Піднесення своєї власної суб'єктивності за рахунок суб'єктивності іншого поширюється і на міжособистісні стосунки. Звідси витікає прихованість у антропоцентризмі владних інтенцій. *Влада виявляється незмінним супутником людини, що проголошує себе єдиним центром та метою усієї світобудови.*

Антропоцентризм спокушає перспективами опанування *об'єктивованого* світу. У такому світовідношенні, яке перетворює світ на утилітарний об'єкт, приховується пастка для справжнього звільнення людини. Можна спостерігати, як протягом останніх сторіч людина постійно потрапляє у цю пастку нового поневолення. Адже індивід потрапляє у поневолення до самого себе, або, іншими словами, до результатів власної діяльності, «свого-іншого», покладеного у зовнішній світ. У центр світобудови підноситься, як ми вже зазначали, не повнота

людського, а лише наявний стан людини, притаманний тій чи іншій епосі. Таким чином, центром світобудови стає не людина взагалі, а її наявний стан, який не може не бути однобічним. Проте ця абстракція людини починає претендувати на *всезагальність* та *монологічність*, критично ставиться до цього докільля. Її активність спрямована на перетворення світу відповідно до своїх цілей, однак непорушним залишається центр цієї активності, сама однобічна людина. Внаслідок цього людина потрапляє у залежність від свого наявного існування. Для неї закриваються усі можливості для креативної самозміни. Вона починає відтворювати свій наявний стан, переносючи його у центр світобудови. Суть проблеми у тому, що *логіка її наявного існування жорстко визначає розвиток сутності людини*.

Разом із консервацією наявного стану людини консервується і наявний соціальний стан. Тому проголошення *Ф. Фукуямою* «кінця історії» є небезпідставним. За допомогою «однобічного антропоцентризму» в реальності здійснюється піднесення у центр пануючих принципів наявного соціального порядку, який для свого збереження із необхідністю є ворожим дійсному розвитку повноти людського у людині. Він виявляється ворожим трансцендентному. Отже, всебічний розвиток людини вступає у суперечність з потребами наявних соціальних інститутів. Піднесення абстрактної людини у центр світобудови спочатку призводить до відчуження індивіда від світу, а потім і від суспільства. Зрозуміло, що цей ланцюг відчуження завершується відчуженням від своєї родової сутності. Людина в кінцевому результаті втрачає саму себе та розчиняється у масі.

Недостатньо *проголосити* людину центром та метою освіти, адже подібні гасла є абстрактними. Для того, щоб дійсно ввести потребу в людському розвитку в освітній процес, необхідно визначитися із всезагальною логікою становлення людини як такої істоти, яка творчо співпричетна до розвитку буття. Поки питання про сутність людини не буде в межах освітнього простору поставлене із усією серйозністю, до тих пір залишається спокуса покласти в центр світобудови ворожу людині абстракцію, яка може позначатися як завгодно.

Відмова від універсально-всезагального певною мірою визначає траєкторію розвитку сучасної філософії. У ХХ ст. ціле, всезагальне вважають загальним «опудалом». На сьогодні індивід самостверджується за рахунок *цілого*. Наслідуючи інтенцію процесу секуляризації, сучасна філософія знеособлює універсально-всезагальне. Бог-абсолют, який в добу Середньовіччя є особистістю, з часом перестає бути нею. Вже епоха Відродження розчиняє Бога в природі (пантеїзм), перетворюючи останню на його безособове та анонімне тіло. Проте з часом і вона втрачає сакральні обриси, трансформуючись у бездушний об'єкт.

Віднині універсально-всезагальне позбувається онтологічних рис та постає у вигляді абстрактної гносеологічної категорії. А це означає, що світ не містить універсального, він стає прерогативою суб'єкта, він починає уявляти себе цілим. Однак вперте всезагальне (ціле) ніяк не бажає підпорядковуватися нашим бажанням та постійно виринає у філософських конструкціях сучасної філософії, але вже як ворожа сила інстинктивного чи соціального несвідомого. Ціле уявляється як таке, що тисне на людину та позбавляє її центрального місця у суцтоту. Боротьба проти універсально-всезагального не призвела до його викорінення. Наслідки виявилися непередбачуваними – воно постало дегуманізованим, позбавленим людських ознак і через це невпізнаним.

Нагадаємо, що новоєвропейський гуманізм звеличує людину шляхом надання їй ознак субстанції. Проте не викликає сумніву, що «велич людської сутності коріниться звичайно ж не у тому, що людина стає субстанцією суцтоту в якості «суб'єкта», щоб на правах володаря буття втопити буттєвість суцтоту у «об'єктивності», яка дуже голосно розтеревенила про себе» [49]. Такий «гуманізм» своїм зворотним боком має «волю до влади». Звільнення людини обертається пануванням над світом. Проте який це гуманізм, що звеличує людину за рахунок приниження світу? І чи можливе насправді подібне звеличування?

Проблема світу, взятого як ціле, тісно взаємопов'язана з проблемою істини: вона *конкретно-всезагальна*. Її конкретність

означає не протиставленість тотальності всезагального одиничному чи особливому, а їх діалектичну єдність. Адже відомо, що всезагальне може виявитися тільки в одиничному. Міра всезагального в одиничному визначає його як особливе. Якщо світ не містить *універсального*, тоді логічним є і викорінення істини із надр світу. Тим самим вона передається у юрисдикцію індивіда. Істина стає правильністю, тобто відповідністю наших уявлень дійсності. «Істина перетворюється в *ορθότης*, правильність сприйняття та висловлювання» [50]. На неправомірність ототожнення істини та правильності вказували представники різних філософських напрямів, зокрема *Г. В. Ф. Гегель* та *М. Ліфшиц*, *П. Флоренський* та *М. Гайдеггер*. Цікавим є факт, що саме ті філософські традиції, які представляють вищеназвані прізвища, піддаються звинуваченням у так званому «*онтологізмі*», тобто у розчиненні одиничного суб'єкта у тотальності буття. При цьому в силу антиуніверсальних тенденцій нашого часу повністю ігнорується у їх філософії акцентуація *відкритості* як необхідного моменту зустрічі з істинною буття. Відкритість є важливим моментом як істини, так і буття людини. Для *М. Гайдеггера* істина постає як «*алетейя*» – «неприхованість» та «невтаємниченість». Так само і людину філософ мислить як спосіб екзистенції, відкритості [51].

Особливо гостро «*онтологізму*», насамперед персоніфікованому у німецькій філософській традиції, протистоїть сучасна комунікативна філософія. Ця тенденція притаманна і філософії освіти з характерним для неї прагненням перейти від «суб'єкт-об'єктних» відносин до «суб'єкт-суб'єктних». Представники цього напрямку вважають, що «бути – значить самоутверджуватися: підступна логіка саме цього імперативу зіграла злий жарт над Гегелем, який змушений був увінчати свій грандіозний філософський огляд комічно недолугим звеличуванням прусського *status quo*; та над гуманістом Марксом, який був приречений до кінця своїх днів спостерігати змагання своїх фанатичних послідовників...» [52]. Основний докір, що висувається, – це *надмірна акцентуація необхідності буттєвої вкоріненості людського індивіда*. У такому способі

самоствердження індивіда представники комунікативної філософії вбачають тенденцію до розчинення окремої особистості у *тотальності буття, нації, землі* та ігнорування конституюючої присутності «іншого». Так, наприклад, *Е. Левінас* вважав, що «інший» первинний стосовно до буття. Крім того, стверджує він, «інший» перетворюється на тло, крізь яке проявляється буття. Ставлення до «іншого», буття-з-іншим, а не онтологія є фундаментальним початком людського. На основі цих тверджень робиться висновок про необхідність переходу від буття до «іншого», від онтології до «постонтології», до духу.

Однак є сумнівним таке різке заперечення діалогічності в межах «онтологізму». Адже, наприклад, вбачаючи у фундаментальній онтології *М. Гайдеггера* інтенції до знеособлення людини, яка «одержима буттям», «разом із водою виплескують і дитину», тобто відкидають іманентну цій філософії спрямованість на «*відкритість до іншого*». Отже, постає проблема визначення природи «іншого», який передує буттю. Більш доречним буде припущення, що ні «інший», ні буття не є чимось жорстко протиставленим одне одному. Через «іншого» до людини промовляє буття, так само як і буття відкривається людині тільки у співбутті з «іншим».

Доцільною є позиція *М. Гайдеггера*, згідно з якою світ постає як дещо таке, що зустрічається. «Феномен – себе-в-собі-самому-показування – означає особливий рід зустрічі» [53]. Зустріч зі світом є зустріччю із тим, що «себе-саме-по-собі-покаже». Запитування про буття постає запитуванням про *буття людини*. Іншими словами, це запитування про те, що значить бути людиною, що значить бути присутнім. Подібне запитання породжене зовсім не простою зацікавленістю вченого, а тими трагічними подіями, які вплинули на долю світу і людини на початку ХХ ст. Одночасно це спроба поставити під питання абстрактний гуманізм, тобто спроба наново осмислити, *що в людині є власне людським*.

Присутність *людського в людині* не надана автоматично, навпаки, вона проблематична за своєю суттю. На сьогодні ми можемо стверджувати, все минуле сторіччя виявилось

випробуванням для людської «мужності бути». Історія свідчить, що дуже часто замість людського в людині присутнє *чуже* їй, коли місце людини займає анонімна сила. Щось безособове викрадає та займає її місце, щось інше узурпує її право бути присутньою, паразитує на її існуванні.

Парадоксальним чином новоєвропейський гуманізм та антропоцентризм зумовлює те, що людина як суб'єкт не тільки світ перетворює на утилітарну річ, а і себе зводить до точно такого ж засобу. Відірвані від цілого антропоцентризм та новоєвропейський гуманізм закріплюють втрату людиною самої себе. Чим більше індивід наполягає на самоствердженні, тим більше він втрачає себе. Логіка подібного самоствердження та самозбереження перетворює його на власну протилежність, на процес самознищення. Тотальна трансформація кожної сфери буття в засіб, вважав *М. Горкгаймер*, веде до ліквідації суб'єкта, який мав ними послуговуватися. Це надає сучасному суспільству нігілістичний характер. Суб'єктивізація, яка підносить суб'єкт, одночасно прирікає його [54]. Та ж сама тема звучить у працях *М. Гайдеггера*, який стверджував, що перетворення світу на об'єкт супроводжується заміною світу «картиною світу». Але світ постає як дещо *наявне* тільки тоді, коли людина ще раніше постала як дещо *наявне*. Це перетворення у дещо *наявне* має руйнівні наслідки. «Насправді з самою собою, тобто зі своєю суттю, людина сьогодні якраз ніде вже не зустрічається» [55]. Поза світом як цілим людина під гаслами гуманізму та антропоцентризму звеличує сурогати самої себе.

Варто зазначити, що питання про людину є невід'ємним від питання про світ. Адже ґрунтовною ознакою «людського в людині» є «буття-у-світі». Поза світом як цілим, поза «буттям-у-світі» немає людини. Тому самоствердження людини за рахунок онтологічної крадіжки не має реальних підстав для свого здійснення. Подібне безпідставне самоствердження обертається самовтратою. Гуманізм, що відмежовується від світу, приречений постійно надувати пусті шати людської сутності та видавати їх звеличування за піднесення самої людини. Адже без світу, що мислиться як «просвіт буття,

в який людина вступає своїм закинутим єством» [56], немає і людини. Покірність смислу речей, а не панування над ними є справжньою основою гуманізму. Людське буття є безцільним без цілого. Без цього останнього людина не може бути присутньою, тобто не може *бути при суті*. А суть свою людина конститує, спираючись не на індивідуальну чи колективну сваволю, а прислуховуючись до універсально-всезагальних основ буття. І тоді вона творить не свою частково партикулярну волю, а волю світу. «Гуманізм» буде означати в такому разі, якщо ми вирішимо зберегти це слово, тільки одне: сутність людини є суттєвою для істини буття, але так, що все зводиться якраз не просто до людини як такої» [57]. А це, своєю чергою, потребує «уваги не тільки до людини, але до «природи» людини, та не тільки до природи, але, ще первинніше, до того виміру, в який занурено як у своє середовище єство людини, що визначається самим Буттям» [58].

Яким же чином можливий цей гуманізм? Що ми повинні робити, щоб він отримав можливість здійснитися? По-перше, потрібно відкинути претензії людини на «своєцентризм», тобто не вважати антропоцентризм підґрунтям нашого світовідношення. Дуже часто гуманістичний антропоцентризм насправді перетворювався на реалізацію групового *ego* за рахунок не тільки світу, а й інших людей. По-друге, необхідно припинити квапливі пошуки «гуманістичних цінностей», якими ми намагаємося компенсувати суцільну дегуманізованість та аксіологічну порожнечу нашої повсякденної життєдіяльності. Натомість варто віддатися справі думки. Остання не є «нашою думкою», вона не належить нам, скоріше ми належимо їй. Тому дійсна думка не може бути викликана за нашим бажанням. Ми не керуємо нею, не наказуємо їй, а тільки уважно прислуховуємося до її голосу. Звідси виникає припущення, що за своєю природою думка є надлишковою для життя, вона не зацікавлена нашими повсякденними справами, їх проблемами та потребами. Розуміння, народжене в думці, це, як зазначав *В. В. Бібіхін*, «дещо замкнуте в собі та глибоко самостійне, не людина володіє ним, але воно живе в людині, підкорюючи собі його волю та бажання, але не

підкорюючись їй...» [59]. Розуміння переносить людину у простір незабезпеченості та неготовності, а це вже дещо протилежне антропоцентризму з його готовністю та боротьбою за самоствердження людини. Але подібне самоствердження за рахунок втрати світу як цілого, як «просвіту буття», приводить людину до існування у статусі *наявного*. Інакше кажучи, відкидаючи онтологічне підґрунтя своєї життєдіяльності, людина зводить сама себе до самозамкненого стану в наявному вимірі емпіричного існування. Більше для неї виявляється непосильним.

Таким чином, гуманізм, запропонований *М. Гайдеггером*, перетворює людину з *господаря суцього у пастуха буття* і тим самим через невизначеність і ризикованість людського, приводить до його дійсного існування [60].

1.3. Знання в проекціях освіти

Освіта на сьогодні залишається стихійним процесом, організація в межах якого відбувається, виходячи з потреб зовнішньої щодо неї інстанції. У такому випадку освітній процес сприймається як пасивний, позбавлений здатності до саморозвитку і самоорганізації «матеріал». Подібні уявлення відкривають безмежні перспективи для будь-яких маніпуляцій з «тілом» освіти. Від неї відсікають зайве і додають те, чого не вистачає, так, нібито мають справу з «субстратом», спеціально призначеним для того, щоб увібрати в себе і втілити зовнішній інтерес. Зрозуміло, що поза останнім «субстрат» нездатний набути будь-якої виразної форми.

Заперечення за освітнім простором здатності до самоорганізації свідчить про нерозуміння сутності освіти. Свідоме чи ні уявлення про «субстратність», інертність цієї справи опосередковано переноситься і на задіяних у ній індивідів. Саме ця ілюзія «уречевлює» учасників освітньої діяльності, тобто перетворює їх на матеріал, який необхідно *спрямовувати, формувати, виховувати, впливати* тощо. Так, насамперед освітні інститути застосовують *насилля*. Адже той спосіб, яким

вводиться новий зміст, розрахований на асиметричність «суб'єкт-об'єктних» відносин. Завдяки цьому ціною втрати особистості досягається формальність і загальність змісту освітнього процесу.

«Уречевлення» освіти виключає наявність у ній можливості саморозвитку, а, значить, і цілісності. Адже ціле якраз є живою сукупністю елементів, що у єдності самовизначаються. Єдність у такому випадку є не зовнішнім, а іманентним рухом самовизначення. Перетворення освіти на «річ» ігнорує той факт, що вона є простором «виробництва» не речей, а «душ». І якщо річ до певної межі «терпить» розщеплення її цілісності на частини, то людська «душа» є втіленням цілісності, вона в кожній своїй частині постає цілісно. Такі міркування стосуються не тільки людини, а й адекватного пізнання будь-якого предмета. Елементи цілого виступають у своїй особливості так само цілісними з властивою їм «сукупністю» взаємозв'язків. Нерозуміння цього призводить до того, що явище береться як сума частин, позбавлена іманентної єдності, цілісність якій задає зовнішня щодо неї активність. Доцільною є позиція Г. В. Ф. Гегеля, згідно з якою життя є «по суті цілком плинне проникнення всіх його частин, тобто того, що байдуже цілому. Ці частини... володіють субстанційним, власним, цілісним життям, життям частин, яке розкладається у власному внутрішньому сум'ятті та виробляє тільки ціле. Ціле – це всезагальна субстанція, яка є як основою, так і результуючою тотальністю, і вона є нею як дійсність. Це єдине, що зв'язує у собі частини в їх свободі; воно подвоюється на них, дає їм своє всезагальне життя і тримає їх в собі як власне заперечення, власну силу. Це відбувається так, що вони утворюють самостійний кругообіг, який постає як зняття їх особливості і становлення всезагального» [61]. Отже, перетворення освіти на процес живого розвитку можливе як перетворення її на цілісний процес самоорганізації, в якому досягається конкретна єдність багатоманітного. Але варто пам'ятати, що освіта передусім є простором саморозвитку особистості. Поза останньою самоорганізація освіти постає формалізованою і беззмістовною бюрократичною метушнею.

У ХХ ст. уявлення про особистість як цілісний суб'єкт діяльності були піддані критиці в межах філософії постмодернізму. Під подібну критику потрапляє і освіта як репресивний інститут формування лояльних існуючій соціально-політичній системі індивідів. Насамперед відбувається «деконструкція» розуміння освіти як простору вільного самоздійснення людини. Натомість розкривається співпричетність освіти владі та насиллю. Якщо в добу Просвітництва освіту уявляли як засіб звільнення людини, то тепер вона постає інститутом селекції індивідів. Сучасні дослідники проголошують ідею про рівний доступ кожного до будь-яких знань, практик і дискурсів міфом. «Скільки б не стверджували, – писав *М. Фуко*, – що освіта, виходячи з природного права, є засобом, який відкриває для будь-якого індивіда в суспільстві, подібного до нашого, доступ до дискурсу будь-якого типу, – добре відомо, що у своєму розподілі, у тому, що вона дозволяє і чого не допускає, освіта слідує курсом, що характеризується дистанціями, опозиціями і соціальними битвами. Будь-яка система освіти є політичним способом підтримання або трансформації форм засвоєння дискурсів – з усіма знаннями і силами, які за собою тягнуть» [62]. Таким чином, освіта виявляється знаряддям панування, а «воля до знання» дотична «волі до влади». Якщо Новий час визначав освіту як спосіб розвитку вільної та цілісної особистості, то наш час вбачає у ній прагматичний інструмент збагачення і «машину примусу».

Разом з тим відбувається «деконструкція» уявлень про цілісного суб'єкта, який у минулому був метою освітнього процесу. Руйнування основ, на яких постає новоевропейський суб'єкт, призводить до його розпорошення. Спочатку проголошується «смерть Бога», що по суті є іншим вираженням руйнування субстанціональної основи людського існування. У подальшому цей процес розгортається як «деконструкція» метанарративів. Одним з головних втілень останніх є розум з властивим йому прагненням до універсалізації і всезагальності. Дискредитація розуму тягне за собою відмову від поняття «істини». У межах сучасного соціально-гуманітарного дискурсу вони позначаються як засоби легітимації влади. Девальвація

істини, розуму, субстанції призводить до розгортання аналогічних процесів з поняттям «особистість». Якщо в минулому воно було пов'язане із втіленням автономії людського духу, то в другій пол. ХХ ст. не залишилося ані теоретичних, ані практичних основ для свободи людини. Індивід, особистість перетворюються на продукт надіндивідуальних структур.

Необхідність присутності самоорганізації освітнього простору обумовлена смислом тієї діяльності, яка має місце в його межах. Адже становлення людини відбувається лише у формах саморозвитку. Примусити бути людиною неможливо, тому, що існування людини тісно пов'язане із свободою, яка передбачає навіть свободу відмовитися від людського способу існування. Отже, становлення людини розуміється як *розвиток здібності до саморозвитку*. В такому випадку освіта повинна конституюватись як розвиток простору розвитку. Зрозуміло, що тут без самоорганізації не обійтися. Примусові та насильницькі засоби можуть мати місце хіба що як початкові моменти залучення до освітнього простору. Далі вони перестають відігравати позитивну роль і, навпаки, шкодять суті освіти, спотворюють її. «Все, що започатковується насильницьким шляхом, не стає подією або стає зовсім не тією подією, яку хотіли започаткувати» [63]. Часто примус і насилля супроводжують освітню справу внаслідок несвідомого перенесення логіки взаємодії з неорганічною природою у сферу людських стосунків. Якщо розуміння небезпеки подібного перенесення не опосередковує всі наші уявлення про освіту, тоді ми приречені попри наші бажання і мрії отримувати в результаті зовсім не ті події, які прагнули започаткувати.

Слід зазначити, що сучасна наукова картина світу знаходить у неорганічній природі, так само як і в соціальній сфері, параметри самоорганізації. На сьогодні наука відкриває для себе те, що було відомо філософській думці з давніх часів: світ не тотожний мертвому об'єкту, він містить джерело розвитку. Водночас в сучасній науковій теорії стверджується переконання щодо відсутності жорстко встановленої мети розвитку світу. Як наслідок, суттєво знижуються людські

можливості щодо передбачення майбутніх подій. Навіть більше, виявляється, що ми не здатні передбачити наслідки наших вчинків. Людина не може бути впевненою у тому, що результати її активності будуть адекватні початковому задуму. Це означає, що ми живемо в часи, коли будь-яка дія, особливо це стосується насилля і панування, не зникає в низці причин і наслідків, а накопичується і повертається в несподіваному вигляді. В іншій традиції ця ідея формулюється як імператив відповідальності.

Співзвучні міркування набувають особливої актуальності в межах педагогічної діяльності, де дії і слова однієї людини завжди звернені до іншої. У подібній ситуації дія опосередковано повертається до свого початку, але вже як дія іншого індивіда. Вчитель ініціює певний тип поведінки не у однієї людини, а одразу у багатьох, які своєю чергою, у власних стосунках з іншими людьми будуть відтворювати заданий у межах освітнього простору спосіб діяльності та відносини. Крім цього, освіта є сферою невизначеності і ризику, в якій мислення і діяльність не повинні мати лінійного характеру, що обмежується дуалізмом «причина-наслідок».

Дійсний освітній наслідок для свого здійснення потребує, по-перше, часу, а, по-друге, він може бути породжений складною сукупністю причин, які навіть не ставили собі свідомо за мету його появу. У контексті таких проблем сьогодні висувається ідея «екології дії». Її сутність полягає у необхідності брати до уваги усю складність майбутньої дії, тобто врахування у своїй діяльності «випадковостей, шансів і ризиків, ініціативи і рішення, неочікуваного і непередбачуваного, усвідомлення відхилень і трансформацій» [64]. Однак виникає застереження щодо можливості та необхідності людині прораховувати усі обставини і можливі наслідки її вчинків. Цілком можливою є ситуація, коли зазначені розрахунки можуть витіснити сам вчинок, а дія так і не відбудеться. Невизначеність завжди супроводжувала людську діяльність, була необхідною передумовою її людяності. Машина діє на основі розрахунку, людина – на основі переконання або зобов'язання, що можуть бути не підкріплені розрахунком.

Тому машина не несе відповідальність за власні вчинки, а людина, навпаки, є відповідальною істотою.

Необхідно зазначити, що освіта та розвиток «людини в людині» співпричетні. Тільки на цій основі стає можливою будь-яка спеціалізована (професійна) освіта. Відповідно до правил формальної логіки лише людина може стати економістом, юристом або лікарем. Натомість брак людяності не компенсується ніяким професіоналізмом. Критерієм якості освіти постає міра розвитку особистості, адже способи особистісного буття не прищеплюються силою, не привласнюються внаслідок утилітарної потреби. Вони формуються у процесі самочинного розвитку людини. Тобто освіта – це не процес запам'ятовування певної кількості корисної інформації, а подія *творення себе*.

Людина творить себе, спираючись на зміст загальнолюдської культури. У ньому вона буквально *упізнає* себе, адже культура є нічим іншим, як *універсальними формами звернення однієї людини до іншої*. Знання у просторі культури тоді відрізняється від інформації, коли залучає всю цілісність особистості. Таким чином, воно стає смислоутворюючим. Саме тому, освіта не вичерпується наданим за певний час обсягом інформації. Можна не пам'ятати все, *що* вчили, однак неможливо остаточно забути, *як* вчили. Останнє невіддільне від людини, воно репрезентується самим її буттям. Знання, розуміння не додається до індивіда ззовні, не нав'язується йому. Його сила полягає у здатності пробудити у людині її внутрішні приховані можливості.

Освіта як простір самоорганізації людини повинна бути орієнтована не стільки на передачу готової інформації, скільки на осмислення і продукування «холістичного» знання. Однак подібне знання може стати нормою педагогічного процесу при умові трансформації притаманного йому способу мислення. В сучасних умовах розум не може залишати поза увагою невизначеність і випадковість.

Знаючи про те, що розум також визначають як те, що надає міру речам, «згортає» безконечне у кінцевому і тим самим робить безконечне таким, що можна пізнати, визначити,

вловити, а кінцеве – «образом вічності». Причому розум тут необхідно мислити не просто як специфічну людську здібність (інтелект), а як репрезентацію людської цілісності. Тоді стає зрозумілим, що його розвиток є саморозвитком людини у всіх її проявах. Отже, для розуміння сутності освіти необхідно визначити логіку розвитку розумного мислення.

Якщо ми визнаємо, що розумне мислення – це «згортання безкінечного в кінцеве», тоді звідси слідує, що таке мислення відтворює *всезагальну* міру будь-якої речі. Тобто воно здатне цілісно відтворити річ не як сукупність емпіричних ознак, а як конкретну єдність багатоманітного, як єдність протилежностей *всезагального* і *особливого*. Розум втілює «безмежність» емпіричних проявів речі через виявлення її «ідеального образу». Він схоплює саме таку її «ознаку», яка представлена у будь-якому чуттєвому матеріалі та завдяки якій цей матеріал організовується саме у цю, а не інакшу річ, її смисл. Зрозуміло, що це стає можливим за умови єдності *інтелектуальної, емоційної і вольової* складових характеру людини. Саме при дотриманні зазначених умов відкривається можливість цілісного осягнення *сущого*.

Оволодіти смислом речі можна, якщо саму цю річ розглядати не ізольовано, а в *контексті* існування інших речей та їх взаємозв'язків. На основі цієї методологічної передумови ґрунтується можливість набути «цілісне знання». Введення подібного знання в педагогічний процес є важливою складовою дійсної, конкретної цілісності освітнього простору, як і тих, хто здійснює у ньому свою діяльність. Цілісність суб'єктів освіти не є обізнаністю у всіх сферах людської діяльності. Вона досягається за рахунок розвитку здатності вільно входити у різноманітний предметний зміст культури, всюди відчуваючи себе «як вдома». Водночас це означає наявність здатності перетворювати все зовнішнє на своє внутрішнє, тобто вміння в процесі освоєння світу наповнити себе його змістом, приводити себе у відповідність зі світом.

Зазначимо, що «цілісне знання» не може бути знеособленим. Воно завжди співпричетне до особистісного способу буття, тобто такого, де людина присутня *холістично*, всім

своїм єством. Подібне знання долає вузькі межі гносеологізму, є одночасно світовідношенням та світорозумінням. Світ у своїй повноті відкривається особистості, а та у свою чергу – цілому світу, а не середовищу. Звідси можна зробити висновок: *тільки ціле може побачити в навколишньому світі смислово (розумну) єдність, а не випадкову хаотичну або механічну сукупність частин.*

У свій час російський філософ В. С. Соловйов зазначав, що *смысл* речей і явищ довкола нас може бути пізнаний тільки «розумом і смыслом суб'єкта, що пізнає», а всезагальний взаємозв'язок речей і явищ «може існувати для нас, лише оскільки в нас самих є принцип всеєдності, тобто розум» [65]. Звідси логічно припустити, що відсутність принципів всеєдності та цілісності як основних принципів освітнього процесу призводить до відсутності розуму в цьому процесі. Позбавлена смислової єдності сукупність навчальних предметів і дисциплін на боці учня перетворюється на суму безглуздої інформації. Отже, представлений таким чином предметний зміст загальнолюдської культури не буде тим дзеркалом, у якому людина може впізнати себе. У такому дзеркалі людина буде сприймати себе викривлено.

Позбавлена *логосу* освіта виявляється ворожою будь-яким зародкам розуму усіх суб'єктів педагогічного процесу і учнів, і вчителів. Логос освіти в кращому випадку підміняється дотриманням формальної логіки. Втім, як відомо, мислення, що відбувається на основі формальної логіки, може впоратися із визначенням засобів діяльності, проте цілком беспорядне з визначенням її цілей. Але безцільна діяльність не може вважатися розумною. Таким чином, освіта, що не має дійсної цілі, є сукупністю позбавлених смислу часткових актів. Становлення здатного до осмисленої діяльності розуму не може відбуватися поза всезагальним. У другій пол. ХХ ст. руйнування гранднаративів було нічим іншим, як руйнуванням тих смислів-цілей, що здатні надати значення частковим діям. Необхідно зазначити, що «ціль» – одне з основних понять, яке визначає «порядок у будь-яких

формах динамічного світу людини. Ціль не допускає множинності. Тільки одна-єдина ціль здатна впорядкувати безлад. Як тільки ціль множитья або постійно змінюється, рух стає хаотичним» [66]. Отже, руйнування цілей, які здатні мобілізувати багатоманітність людського життя у єдиному осмисленому прагненні, спричиняє небачене раніше поширення хаосу та безладу в межах освіти.

Крім цього, відсутність розумного, смислового начала в освіті залишає вільним той простір, який так чи інакше, але буде впливати на формування певних здібностей індивіда. Якщо більша частина цього простору буде заповнена безглуздою і репродуктивною активністю, тоді в межах освіти саме орієнтованість на ці начала вкорінюватиметься в учневі (так само як і у вчителів). Таким чином, необхідність введення «цілісного знання» в «тіло» освіти обумовлена тим, що цілісність, тобто контекстуальність знань, є культурною формою знання взагалі. Знання поза цією формою не може бути розумним, оскільки, не має сенсу. «Адже розумність будь-якого факту полягає лише у його взаємовідношенні до всього, у його єдності з усім; зрозуміти смисл або розум певної реальності, певного факту – значить тільки зрозуміти його у його взаємовідношенні з усім, у його всеєдності», – писав *В. С. Соловйов* [67].

Згідно з таким підходом «цілісне», тобто розумне пізнання, є не тільки гносеологічною, але й онтологічною, соціальною проблемою. Саме тому в освітній діяльності таке важливе значення набуває інтерсуб'єктивний спосіб буття людини. На противагу роздробленості наявного соціального життя, в сфері освіти повинен панувати духовний рух, спрямований на встановлення органічної єдності як людини, так і усіх тих, хто виявляється задіяним у процес розвитку людської суб'єктності. Дійсна освіченість протистоїть однобічному і відстороненому сприйняттю дійсності, вона активно впроваджує «синтетизм», тому набуває здатність підніматися до рівня «високої раціональності», що передбачає засвоєння не тільки виключно наукових знань, а і здобутків етичного та естетичного досвіду людської культури.

Розкриття сутності холистичного охоплення світу не обмежується тільки пізнавальною проблематикою. Так або інакше ми стикаємося із необхідністю виходити на антропологічні, етичні та онтологічні питання, їх неможливо витравити із «життєвого досвіду» людини, із цілісного «світоохоплюючого» знання. Пошук шляхів до цілісного переживання буття є не тільки теоретичним завданням, а й життєвою необхідністю. У горизонті цілісного знання *знати* і *бути* постають у нерозривній єдності. Пізнання істини, а не просто правильності є одночасно перебуванням у істині. Пізнання невід'ємне від *переживання*. Через останнє воно перетворюється на основу людського існування. Подібний збіг *переживання* та *пізнання* є перетворенням універсального змісту культури на принцип руху людського «я», принцип повсякденної поведінки. Тоді людина і культура не протистоять одне одному, перша втілює в собі другу. Іншими словами, індивід тут постає персоніфікацією культури. Звідси випливає, що освіта, завданням якої є впровадження цілісного знання, повинна його вирішувати не тільки в ідеальному плані, в мисленні, а й у практичному вимірі освітнього процесу як проблему внутрішньої єдності людини із самою собою та іншими людьми. Це, у свою чергу, визначає сприйняття освіти як особисто вкоріненої події, а не відстороненого, абстрагованого та знеособленого виду активності.

Актуальним є завдання визначення передумов перетворення освітнього процесу на справді духовний процес, завдяки якому освіта розгортається як перетворення «чужого» у «своє». Як зауважував *Г. В. Ф. Гегель*, діяльність духу є способом трансформації зовнішнього до внутрішнього. «Асиміляція» зовнішнього у цьому випадку означає розпредметнення змісту «зовнішнього», яке здійснюється всередині самої діяльності. Поза цим наближенням суб'єкта до змісту того, з чим він має справу, духовна реальність просто не відкривається, а замість цього йдеться про відсторонений предмет-об'єкт, у який необхідно внести «потрібну» (не йому, предмету, а лише суб'єкту) форму. «Ось сама іманентність суб'єкта змісту предмета діяльності, коли він не просто вносить форму, але

співтворить дещо незримо суще і у предметі, і в самому собі, і у бутті як такому, – наближує, судячи з усього, нас до розуміння природи духу» [68]. Зазначимо, що цей перехід від «чужого» в «своє» не завершується певним результатом, а триває впродовж всього життя людини як спосіб її існування.

Цілісність, возз'єднання людини із світом повинна означати органічну, духовну цілісність. Дух, духовне життя розуміється у філософській традиції як цілісність, як повнота конкретного життя. Сама цілісність переживається людиною як дух, її реальність – як духовна реальність. Індивід досягає власне повноти людського виміру, поринаючи у стихію духу, перетворюючи своє існування, свою «потенціальну реальність» у «актуальну реальність» [69].

Отже, цілісне охоплення світу є зануренням у його глибини, що можливе як у «напрямі» іманентних глибин людини, так і трансцендентних надчуттєвих засад світу. Можна пізнавати трансцендентні (метафізичні) відношення тільки за аналогією з іманентними: і в першому, і в другому випадках ми маємо справу із духовною реальністю. Саме у цьому ракурсі відкривається шлях до холістичного охоплення світу. Якщо цілісність світу відкривається за умови цілісності суб'єкта, що взаємодіє з ним, тоді пошук цілісності стає – пошуком власної «самості». Пошук шляхів здобуття «цілісного знання», окреслення на цьому шляху буттєвих меж феномена освіти виявляється співпричетним до питання самопізнання людини.

Поза цілісним знанням ми маємо справу тільки із «відстороненими початками», що є елементами світу, абстрактними частинами смислу речей. Відсторонюючись від цілого у власній претензії на унікальність та всезагальність, ці елементи втрачають цілісний характер. Відсторонене мислення лише торкається зовнішнього у предметі, схоплюючи «схеми явищ» та «тіні ідей». Таке мислення не знає істинної цілісності предмета, а, значить, і самого предмета. Поринаючи у цілісність предмета, ми відкриваємо у ньому через єдність *наукового*, *художнього* та *морального* знання повноту реальності. Це можливе за допомогою вільного мислення, яке здатне утримати

в собі складність багатоманітних проявів світу і одночасно надати їм осмисленої єдності. Подібне мислення можна визначити як розумне, адже у ньому розкривається співвідношення всього у єдності.

Необхідно зазначити, що розумному мисленню, «цілісному знанню» протистоїть *партикулярна* раціональність. «Партикулярний, розділений на окремі галузі, механістичний, розірваний і редуccionістський розум руйнує комплексність світу і уявляє світ у роздрібнених фрагментах, розглядаючи проблеми відокремлено одну від одної, розділяючи те, що було цілісним, перетворюючи багатогранне у одномірне» [70]. Тобто такий тип мислення породжує часткове знання – знання про частини. Таке позбавлене іманентного смислу знання циркулює у вигляді інформації. Тут знати і бути розпадається на незалежні одне від одного елементи. Можна багато знати і при цьому «не бути», а тільки, наприклад, залежно від соціального становища здаватися кимось.

Освіта, яка не досягає смислової єдності цілісного знання, змушена рухатися в межах функціональної роздрібненості розсудкової інформації. Йдеться про формалізоване, готове знання (інформацію) про предмет, що виражається у термінах і знаках. Натомість цілісне знання виявляється як безпосередня інтуїція предмета.

Як зазначалося вище, смисл або розум існуючого можна пізнати лише у його єдності з усім. А якщо цей зв'язок розривається, то одразу ж маємо справу із відносним, тобто розсудковим знанням. Таким чином, категорії розсудку та розуму постають гранично наповненими змістом, що виражається у філософії освіти у виокремленні співвідношення першого та другого як основної проблеми освітньої практики та теорії взагалі.

Розсудковий зміст «відстороненого знання» є результатом аналізу (розщеплення) вже існуючої цілісної картини світу. Відбувається розщеплення деякого досвіду суцільної єдності. Ця єдність стає можливою завдяки онтологічній вкоріненості людини, лише за такої умови стає можливим осягнення буття. Для проникнення у буття «немає необхідності

щось «пізнати», навпаки, щоб щось пізнати, необхідно спочатку бути» [71]. Звідси цілком очевидним стає «онтологічний пріоритет» життєвого досвіду над відстороненим, розсудковим інтелектом, особистісного способу буття над соціальною функцією.

Для освіти «онтологічний пріоритет» цілісного знання над технократичним, формалізованим пізнанням означає пріоритет становлення особистості над процесом вузькоспеціалізованого навчання. Справа не в тому, щоб відмовитися від останнього, а у тому, щоб ввести його в корпус освіти як момент розвитку особистості. В іншому випадку, якщо не буде особистості, не буде і фахівця. Здатність розуміти і переживати усю багатоманітність навколишньої дійсності є прерогативою саме цілісного суб'єкта. Цілісний суб'єкт репрезентує «*відкритий*» спосіб існування. Відповідно, і система освіти, в межах якої він формується, повинна бути *відкритою*.

Важливість цілісного, особистісного знання для функціонування освіти актуалізує завдання визначення його основних рис. По-перше, воно, крім теоретичного змісту, містить ще й комунікативну та онтологічну компоненти. В оптиці такого знання процес пізнання істини є «*проривом до буття*» та до іншої людини. Цілісне знання є кінцевою метою не просто відокремленої пізнавальної діяльності, а людського існування, що визначається як *спільне буття у світі*.

По-друге, в контексті таких міркувань розкривається ще один момент розуміння цілісного знання, а саме вимога внутрішнього осягнення суті предмета за допомогою *розумного споглядання* або *інтуїції*. Для того, щоб предмет відкрився людині у своїй живій цілісності, його зміст повинен відбутися, виявитися в «душі» суб'єкта, потрібно дати предмету здійснитися в собі. «Предмет повинен нібито пролунати своїм змістом у душі, що пізнає; висловитися в ній; струситися в ній; немов би випалитися в її тлі; істинно бути присутнім у ній так, щоб душа зажила стихією самого предмета та стала одержимою його змістом» [72]. Саме ця іманентна співпричетність людини у холістичному світосприйнятті своєму

предмету розгортає пізнавальну активність як *духовну* діяльність, а освіту як *духовну* подію.

По-третє, слід зазначити, що однією з найважливіших рис цілісного знання є його *життєвість*. Адже воно не віддаляється від повсякденного існування людини, не перетворюється на абстракцію. Навпаки, у ньому присутній дуже потужний імпульс, спрямований на креативне перетворення дійсності. Перетворення об'єкта виступає тут як одночасне перетворення суб'єкта діяльності, адже визначення об'єкта стають у процесі діяльності визначеннями самого суб'єкта. Згідно з таким підходом знання є своєрідною життєвою практикою, у якій індивід здійснює себе в контексті універсуму одночасно як людина, що *пізнає, відчуває і спілкується* з іншими людьми.

Подібна захопленість усієї тотальності людського життя засвоєнням культурних смислів не могла не відобразитися на мисленні, що вже не може бути *відстороненим*. У ньому представлена вся особистість, яка всім своїм єством намагається ввести приховане у «невтаємниченість» (*М. Гайдеггер*). Пізнання – не просто отримання певної кількості інформації, це постійне прагнення людини бути відповідною своєму предмету – світові. І так само, як нескінченними є прояви всесвіту, так само нескінченним є процес самовизначення людини. Через культуру вона налаштовує себе відповідно мелосу світу.

Самовизначення людини в освіті може відбуватися за умови одночасного самовизначення (самоорганізації) освіти в цілому. Гнучкість, відкритість і людиновимірність її суб'єктів можливі як збіги ритмів розвитку освіти та людини. Однак це передбачає кардинальні трансформації способів існування їх обох. Такі міркування актуалізують проблему визначення критеріїв трансформації освіти як простору культурної співпричетності людини та світу.

СПИСОК БІБЛІОГРАФІЧНИХ ПОСИЛАНЬ

1. Мамардашвили М. Сознание и цивилизация / М. К. Мамардашвили // Как я понимаю философию : избр. ст., докл., выступ., интервью. М. : Прогресс, 1992. С. 119.
2. Базалук О. А. Философия образования в свете новой космологической концепции : учебник / О. А. Базалук. Киев : Кондор, 2010. С. 13–14.
3. Михайлов Ф. Т. Избранное / Ф. Т. Михайлов. М. : Индрик, 2001. С. 190–191.
4. Мамардашвили М. Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть / М. Мамардашвили // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 116.
5. Возняк В. Культура як «третій суб'єкт» освітнього процесу / В. Возняк, В. Лімонченко // Проблеми гуманітарних наук. Філософія. 2014. Вип. 33. С. 17. Режим доступу : http://nbuv.gov.ua/UJRN/Pgn_2014_33_4. (дата звернення 01.06.2018).
6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Г. Столпнер]. Т. 1. Наука логики. М. : Мысль, 1974. С. 120.
7. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? / И. Кант ; [пер. с нем. Ц.Г. Арзаканьян] // Сочинения : в 8 т. Т.8. М. : Чоро, 1994. С. 29.
8. Фуко М. Интеллектуал и власть : избр. полит. ст., выступления и интервью / М. Фуко ; [пер. с франц. С. Ч. Офертас, под общей ред. В. П. Визгина, Б. М. Скуратова]. М. : Праксис, 2002. 384 с. (Сер. «Новая наука политики»).
9. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? / И. Кант. С. 31.
10. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант ; [пер. с нем. Н. О. Лосский] // Сочинения : в 8 т. Т.3. М. : Чоро, 1994. С. 125.
11. Там само. С. 126.
12. Кант И. Основоположения метафизики нравов ; [пер. с нем. Л.Д.Б.] / И. Кант // Сочинения: в 8-ми т. Т4. М. : Чоро, 1994. С.125–126.

13. Там само. С. 233.
14. Там само. С. 232.
15. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Г. Столпнер]. Т. 1. Наука логики. М. : Мысль, 1974. С. 232.
16. Кант И. Критика практического разума / И. Кант ; [пер. И. Бурківського ; наук. ред. А. Єрмоленка.] Київ : Юніверс, 2004. С. 70–71.
17. Кант И. Основоположения метафизики нравов / И. Кант. С. 234.
18. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б.Г. Столпнер]. Т. 1. Наука логики. М. : Мысль, 1974. С. 120.
19. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Г. Шпет]. М. : Наука, 2000. С. 23.
20. Там само. С. 29.
21. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. А. М. Воден]. СПб. : НАУКА, 1993 С. 424.
22. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / М. Хайдеггер ; [пер. Э. Сагетдинов]. М. : Территория будущего, 2006. С. 75.
23. Там само. С. 36.
24. Свасьян К. Философия символических форм Э. Кассирера : критический анализ / К. Свасьян ; [отв. ред. В. М. Межуев]. Ереван : Изд-во АН АрмССР, 1989. С. 233.
25. Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества / Г. С. Батищев. СПб. : Изд-во РХГИ, 1997. С. 142–150.
26. Фихте И. Г. Сочинения. Работы 1792–1801 гг. / И. Г. Фихте ; [сост., общ. ред., вступ. статья и примеч. П. Гайденко ; пер. М. Левина, Т. Бородай, Л. Успенский, Б. Яковенко]. М. : Ладомир, 1995. С. 390–391.
27. Возняк В. С. Метафизика рассудка и разума: опыт несистематической самокритики / В. С. Возняк. Киев : Самватас, 1994. С. 117.
28. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко ; [пер. с фр. И. К. Стаф]. М. : ЛСТ : ЛСТ МОСКВА, 2010. С. 628.

29. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека : в 2-х т. Т. I. Учение о Боге / И. А. Ильин ; [сост. и коммент. Ю. Т. Лисица ; худож. Л. Ф. Шканов]. М. : Русская книга, 2002. С. 64.
30. Там само. С. 68–69.
31. Там само. С. 69.
32. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет : в 2 т. Т. 2. / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. А. Драгун ; сост., общ. ред. А. В. Гулыга]. М. : Мысль, 1971. С. 90.
33. Там само. С. 89–90.
34. Там само. С. 79.
35. Драйден Г. Революція в навчанні / Г. Драйден, Дж. Вос ; [перекл. з англ. М. Олійник]. Львів : Літопис, 2005. С. 89.
36. Ильенков Э. В. Школа должна учить мыслить / Э. В. Ильенков. М. : Изд-во Московского психолого-социального института ; Воронеж : МОДЭК, 2002. 112 с. (Сер. «Библиотека школьного психолога»).
37. Друкер П. Эпоха разрыва. Ориентиры для нашего меняющегося общества / П. Друкер ; [пер. с англ.] М. : Вильямс, 2007. С. 272.
38. Хайдеггер М. Что зовётся мышлением? / М. Хайдеггер ; [пер.с нем. Э. Сагетдинов]. М. : Академический проект, 2007. С. 36.
39. Деррида Ж. Geschlecht II : Рука Хайдеггера / Ж. Деррида // Хайдеггер М. Что зовётся мышлением? / М. Хайдеггер ; [пер.с нем. Э. Сагетдинов]. М. : Академический проект, 2007. С. 277.
40. Возняк В. С. Метафизика рассудка и разума: опыт несистематической самокритики / В. С. Возняк. Киев : Самватас, 1994. С. 261–262.
41. Штомпка П. Социология. Анализ современного общества / П. Штомпка ; [пер. с польск. С. М. Червонна]. М. : Логос, 2005. С. 35–36.
42. Гончаренко С. У. Педагогічна сутність гуманітаризації шкільної освіти / С. У. Гончаренко, Ю. І. Мальований // Рідна школа. 1994. № 10. С. 30–33.

43. Кравченко А. Креативи освітньої діяльності у взаємодії раціонального та ірраціонального / А. Кравченко // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. 2013. Вип. 53. С. 69–76. Режим доступу : http://nbuv.gov.ua/UJRN/znpvgvzdia_2013_53_10. (дата звернення 01.06.2018).
44. Рябенко Є. М. Принцип людиноцентризму в управлінні вищою освітою: мотиваційні аспекти професійної діяльності викладача як суб'єкта освітнього процесу / Є. М. Рябенко // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. 2014. Вип. 56. С. 33–42. Режим доступу : http://nbuv.gov.ua/UJRN/znpvgvzdia_2014_56_6. (дата звернення 01.06.2018).
45. Кремень В. Г. Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору / В. Г. Кремень. Київ : Педагогічна думка, 2008. 424 с.
46. Іванова Д. О. Антропоцентрична модель педагогічного процесу / Д. О. Іванова, О. М. Яцій // Гуманітарна наука в умовах розвитку інформаційного суспільства : матеріали Всеукраїнського науково-практичного семінару викладачів, студентів, аспірантів та молодих учених Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського. Одеса, 17 квітня 2014 року ; відп. ред. В. В. Окорочка. Одеса : ПНПУ, 2014. С. 80–83.
47. Лосев А. Ф. В поисках смысла / А. Ф. Лосев // Вопросы литературы. 1985. № 10. С. 229.
48. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. Бибихин] // Проблема человека в западной философии : сборник переводов с английского, немецкого, французского ; [сост. и послес. П. С. Гуревич. ; общ. ред. Ю. Н. Попов]. М. : Прогресс, 1988. С. 299.
49. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. М. : Республика, 1993. С. 201–202.
50. Хайдеггер М. Учение Платона об истине / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. М. : Республика, 1993. С. 357.

51. Хайдеггер М. О сущности и истине / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. З. Н. Зайцев] // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. М. : Высшая шк., 1991. С. 19.
52. Малахов В. А. Этнос философии / В. А. Малахов // Уязвимость любви. Киев : ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. С. 92.
53. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин]. Харьков : Фолио, 2003. С. 48.
54. Култаева М. Праця М. Горькаймера «Критика інструментального розуму» та її значення для філософії освіти / М. Култаева // Філософія освіти. 2006. № 2. С. 195.
55. Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. М. : Республика, 1993. С. 233.
56. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. М. : Республика, 1993. С. 212.
57. Там само. С. 210.
58. Там само.
59. Бибихин В. В. Другое начало / В. В. Бибихин. СПб. : Наука, 2003. С.141.
60. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. М. : Республика, 1993. С. 208.
61. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Г. Столпнер]. Т. 2. Наука логики. М. : Мысль, 1974. С. 394.
62. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко ; [пер. с фр.]. М. : Касталь, 1996. С. 74.
63. Бибихин В. В. Дело Хайдеггера / В. В. Бибихин // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления ; [пер. с нем. и вступ. ст. В. В. Бибихин]. М. : Республика, 1993. С. 8.

64. Морен Э. Образование будущего: семь неотложных задач / Э. Морен // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. М. : Прогресс-Традиция, 2007. С. 24–96.
65. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания / В. С. Соловьев. Минск : Харвест, 1999. С. 675.
66. Логический анализ языка. Космос и хаос. Концептуальные поля порядка и беспорядка ; [отв. ред. Н. Д. Арутюнова]. М. : Индрик, 2003. С. 7–8.
67. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания / В. С. Соловьев. Минск : Харвест, 1999. С. 695.
68. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем. Т. 2. М. : Мысль. С. 169–170.
69. Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. М. : Республика, 1992. С. 181.
70. Морен Э. К пропасти? / Э. Морен ; [пер. с фр. Г. Наумова]. СПб. : Алетейя, 2011. С. 35.
71. Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. М. : Республика, 1992. С. 479.
72. Ильин И. А. Философия и жизнь / И. А. Ильин // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов : Философия и мировоззрение ; [сост. и автор вступ. ст. П. В. Алексеев]. М. : Политиздат, 1990. С. 47.

Розділ II

ОСВІТА У ПОШУКАХ НОВИХ ОРІЄНТИРІВ САМООРГАНІЗАЦІЇ

2.1. Потестарні механізми виробництва «картини світу»

Людство рухається від стану майже повної неподільності зі світом до перетворення людини на панівний центр цього світу. В цьому ракурсі історію можна розглядати як процес емансипації людини, в межах якої людська самореалізація відбувається шляхом подолання світу. Результатом цього проекту звільнення стало те, що в епоху Відродження, вперше набуваючи «повноліття», людина починає втрачати цілий світ. У Новий час ця тенденція виявилася повною мірою: новоєвропейський індивід стверджує себе за рахунок світу, народження суб'єкта здобувається завдяки втраті джерела саморуху реальності, перетворення її в механічну сукупність об'єктів. Звуження субстанції до розмірів людини можна охарактеризувати як «онтологічну крадіжку», яка відбувається при безпосередній участі «волі до влади» [1]. У русі сучасності спостерігається одна закономірність, підтвердженням якої є жорстке протиставлення «суб'єкта» і «об'єкта»: чим «дрібнішою» стає людина, тим «більше» вона затуляє собою світ. У контексті теми цього дослідження це означає, що чим більше ілюзорним стає досвід реальності, тим більше всюдисущим постає тіло влади.

На поч. ХХ ст., коли фундаментальна негарантованість людського буття постала не тільки як теоретична, але й практична проблема, виявилось, що не менш проблематичним є і світ. Спочатку йшлося не про цілий світ, а лише про речі, але навіть «повернення до речей», заявлене *Е. Гусерлем*, було вже непосильним тягарем для європейської людини. Надалі стає очевидним, що час втрати світу стає часом втрати власного «я». Відчуття цієї втрати на поч. ХХ ст. репрезентовано в спробах екзистенціалізму осмислити факти «бездомності»,

«абсурдності» та «занедбаності» людського існування. Ще раніше воно було не просто осмислено, а буквально реалізовано в житті *Ф. Ніцше* через реальну самовтрату. На сьогодні поступово приходить усвідомлення того, що долі людини та світу нерозривно пов'язані. Таким чином, виснаження реального виявляється нерозривно пов'язане з нестачею людського.

Насправді людина ніколи не може втратити остаточно зв'язок з реальністю, вона завжди так чи інакше занурена в певне відношення з нею. Інше питання, що детермінує форму цього відношення, виходячи з чого ми звертаємося до реальності та з чим всередині неї ми здатні зустрітися?

Починаючи з Нового часу, для європейської людини ставлення до реальності опосередковується владою, а відношення «людина–світ» виявляється владним. Необхідно зазначити, що за трансформацією світовідношення приховується трансформація соціальних зв'язків. «Суб'єкт-об'єктний» тип діяльності визначає владу як домінуючий принцип не тільки відношення до зовнішньої реальності, а й міжособистісних зв'язків. У результаті світ і людина виявляються протиставленими один одному і, як наслідок, даними нам опосередковано через владу. Та ж сама трансформація відбувається всередині соціальних зв'язків: людина починає уявляти себе відокремлено від інших людей. З точки зору *Т. Адорно*, пробудження суб'єкта насамкінець відбувається завдяки визнанню влади домінуючим принципом всіх відносин [2].

Подібний спосіб сприйняття реальності неминуче відображається в способах її пізнання і самопізнання. Ставлення до світу не може не обумовлювати відносини між людьми. Способи перетворення природи є визначальними в процесі розвитку людини – змінюючи світ, вона і сама змінюється. Адже способи нашого буття стають нашими здібностями [3]. Дегуманізація реальності, нелюдське ставлення до світу стає продовженням «нелюдських» відносин всередині соціуму. Для того, щоб світ став сукупністю неживих об'єктів, щоб його «розчаклували» (*М. Вебер*), необхідно було перетворити на річ людину.

Для епохи панування «інструментального розуму» характерним є домінування такого сприйняття світу, в якому відбувається його редукція до емпірично даної реальності: світ зводиться до свого речового стану, збігається з ним і ним вичерпується. У результаті відбувається втрата досвіду *трансцендентного* і людське існування виявляється замкнутим у колі наявного. Універсалізація подібного світосприйняття стає можливою за умови некритичного прийняття принципу *аісторичності*, згідно з яким те, що існує, не має свого походження, воно схоплюється як *готове*, об'єктно-речове. Перетворення суцього в субстрат, який підлягає утилізації, набувається ціною покірального підпорядкування розуму навколишньому середовищу [4].

Суб'єктивний, частковий розум або точніше розсудок, у своїй активності спирається на «волю до влади», раціональність тут є лише інструментом задоволення ірраціональних потреб. Однак для того, щоб бути ефективним, владне відношення має схоплювати в навколишньому світі лише те, що позбавлене метафізичного, тобто надчуттєвого виміру. Логіка цього процесу полягає в редукції складності реальності до рівня придатної для використання данності, яка вже не може бути самодостатньою поза межами людської активності. Подобою життя наділяється лише те, чого торкається корисливий інтерес індивіда.

Панування принципів наявного існування стає можливим за умови втрати досвіду універсальної причетності людини світового цілого. Як наслідок, стверджується впевненість у тому, що універсум тримається примусом, силою, як механічна єдність позбавлених внутрішнього зв'язку частин. Подібне світосприйняття є свідченням відсутності співпричетності людини до субстанціональної основи світу. Результатом втрати єдиної основи виявляється сприйняття будь-якого складного цілого як еkleктичного утворення.

Спосіб мислення, який представляє світ сукупністю роз'єднаних речей, в історії філософії визначається як розсудковий. У ситуації домінування розсудкової раціональності маємо справу виключно з неживим, мертвим світом. До «смерті бога»

і «смерті людини» доводиться додати «смерть світу». «Воля до влади» продукує розсудкову раціональність як інструмент мислення, основною метою якого є *самозбереження влади*. Суть цього процесу полягає в тому, що розсудок примушує реальність відповідати власній мірі, в той час як розумне мислення і діяльність приводять себе у відповідність з логікою розвитку реальності. Натомість у ситуації владних відносин ми маємо справу з процедурою «знерухомлення» реальності, позбавлення її джерела саморуху, адже причиною будь-якого руху прагне бути влада.

Важливим моментом є те, що тотальне «ззелюднення» світу збігається з початком формування економіки капіталістичного типу. Її розвиток можливий за умови тотального руйнування традиційних соціальних зв'язків, саме тому *К. Поланьї* назвав цю велику трансформацію «сатанинським млином» [5], результат дії якого – захоплення реальності атомізованим індивідом.

У класичній філософській традиції відбувається усвідомлення неможливості здобути панування над світом засобами «інструментального розуму» (розсудку). Вже в працях *І. Канта* ревізія раціональних засобів пізнання приводить до усвідомлення того, що розсудок як інструмент осягнення природи схоплює не «річ-в-собі», а лише «явище», в результаті чого застосування розсудку жорстко обмежується в сфері метафізики.

Якщо у філософії *І. Канта* проблематизується пізнання природи, але ще залишається можливість осягнення людського універсуму, що і становить сутність філософського знання, то в пізніших варіаціях цієї гносеологічної проблеми зникає як можливість пізнання людини, так і сам предмет пізнання – людина. Це зникнення підтверджує адекватність кантіанського «агностицизму»: «інструментальний розум» (розсудок) не тільки не здатний пізнати людину, він не може не редукувати людське буття до нижчих форм існування. Саме цей тип мислення розгортає себе як *панування*.

Таким чином, розсудок схоплює природу через внесення в предмет пізнання власної часткової міри. Розсудкова

раціональність гарячково нишпорить своїми холодними щупальцями в пошуках піддатливого чуттєвого матеріалу (сировини) і, зіткнувшись з ним, негайно надає йому потрібну форму відповідно до логіки власних інтересів. «Інструментальний розум» репрезентує логіку розвитку домінуючого типу соціальних відносин. У жорнах «сатанинського млина» людська думка остаточно перемелюється в розсудок. Свого часу *К. Свасьян* зауважив, що в межах новоєвропейської філософії так і не було поставлено питання про те, *що таке думка*, за її природний стан брали панівний у межах ринкової економіки розсудок. Виникає враження, як писав дослідник, що думка розуміється як щось очевидне, у той час як вона реалізується на кшталт несвідомої влади [6].

Тобто думка, яка прагне стати владою, не може знати саму себе, не може бути рефлексивною. Адже влада завжди цурається теоретичної рефлексії, може, саме тому, як стверджують науковці, досі немає теорії влади [7]. Навпаки, влада прагне приховати, міфологізувати своє походження. Власна незбагненність постає найбільш зручним станом для влади [8]. Мислення як панування обмежує міру осягнення світу умовою самозабезпечення зростання влади. Більш того, розсудкові способи пізнання, тобто мислення як панування, є нічим іншим як наслідком утилітарності соціальних відносин, в межах яких людина дегуманізується, тобто втрачає людську подобу. Реальність стає нестерпною саме внаслідок дегуманізації людських відносин. У результаті людина тікає з нелюдської реальності, яка є втіленням нестримних фантазій «розуму», що розгортається як влада.

Нині «міра розсудку» стає здатною витіснити цілий світ за межі пізнавальних можливостей людини. «Обличчя світу» виявилось прихованим і не піддається дешифруванню, відтепер світ перестає бути «спільником» нашого пізнання [9]. Відсутність «досвіду думки», а значить, і відчуття «іманентності природі» [10], призводить до перетворення думки на проекцію дискурсу, в якому прагнення до влади розпізнається як сутнісне.

Таким чином, чужа світова думка зсихається до слів. З огляду на це, впливає висновок: мислення – це говоріння,

а істина – це правильність, тобто відповідність того, що говориться, тому, про що йдеться. Але проблема у тому, що виявляється, говорити тепер нема про що, адже «обличчя світу» приховано від нас, причому приховано воно нічим іншим, як практиками влади і насильства. Зведення мислення, яке раніше було самовиявленням буття, до дискурсивних форм з необхідністю розгортає його як владу. Дискурс, як вважав, наприклад, *М. Фуко*, потрібно розуміти як *насильство*, яке ми здійснюємо над речами, як певну практику, що ми їм *нав'язуємо* [11].

Теоретичне осмислення мови у ХХ ст. фіксує її перетворення від «дому буття» до репресивних «засобів класифікації», від повноти мови (слова), в якому чутливе вухо здатне вловити «звістку про подію» [12], до мови як засобу передання інформації. Саме в такому спотвореному об'єктно-речовому вигляді вона стає тим місцем, в якому з давніх-давен гніздиться влада [13]. Відірвана від реальності мова обертається одним з найефективніших інструментів влади, адже паразитує на мові, влада вражає самі підвалини розвитку людини – сферу міжособистісних відносин.

Початковий образ світу дається людині через *звернення* до іншої людини. У цьому зверненні вона і сама для себе вперше стає явленою. Мова в такому ракурсі постає всезагальною (загальною-для-всіх) культурною формою прояву не тільки людини, але й світу. Саме світ задає об'єктивний логос звернення одного індивіда до іншого. Завдяки реальності людина здобуває предметний зміст мови. Людське звернення є діяльним, воно залучає іншого, робить його небайдужим мені, і тим самим, робить його здатним до спільної діяльності. Тож дієве слово втягує індивіда в небайдуже ставлення до іншої людини і до світу. У цьому небайдужому, чуттєвому ставленні індивід виявляється особистістю, тобто вільним суб'єктом. Однак мова, в якій «гніздиться» влада, починає виступати самостійно, тобто як сила, що протистоїть індивіду. В такому випадку вона заступає, затуляє собою і світ, і людину. В результаті не люди творять мову в своїх зверненнях до себе і до світу, а навпаки, мова «формує» і людину, і її «картину світу».

Таким чином, мова як панування є логічним продовженням людської активності, що розгортається у формі «волі до влади». Спільним для них є прагнення надати реальності суб'єктивної міри, примусити її прийняти нав'язану ззовні форму. У цьому моменті розкривається джерело будь-яких владних відносин. Таким чином, влада постає здатністю вносити в певний процес протиприродний, невластивий для нього елемент, тобто влада постає здатністю зумовлювати неприродну траєкторію розвитку реальності. Тому вона завжди спотворює реальність, змушує її відхилитися від власного сенсу і почати рухатися відповідно до привнесеної ззовні логіки. Звідси повсюдне прагнення влади поглинути істину, зробити її інструментом власного зростання. У контексті владної активності істина є неважливою, адже важливою є лише можливість її використання, утилізації для задоволення корисливого інтересу. За цих умов річ змінюється поза тим контекстом, в якому вона набуває смисл. Тому річ, як і діяльність щодо її утилізації, сама по собі виявляється позбавленою сутності, навіть безглуздою. Влада стає необхідною там, де прагнуть досягнути зовнішнього щодо логіки перетворювального об'єкта результату. Людина перетворює реальність за посередництвом інших людей, тому влада має суспільну природу.

З огляду на зазначене, владу можна визначити як здатність втручатися у природний хід справ [14]. Всупереч розповсюдженій думці, влада завжди «неприродний» елемент людських відносин. Навпаки, вона є процедурою *переривання* іманентної їм логіки розвитку. Влада до певної міри байдужа відносно об'єктивного смислу, вона паразитує на ньому, тому її модусом є *сваволя*, але *не свобода*. Особливо чітко ця властивість влади виявляється у здатності породжувати владу за допомогою загрози заподіяти смерть. Зрештою влада ґрунтується на можливості здійснювати фізичне насилля над людським тілом. На взаємозв'язку влади зі смертю у своїх дослідженнях наполягали такі мислителі, як *Г. Гегель*, *Ж. Бодрийяр*, *В. Подорога* та *С. Жижек*.

Відомим є висловлювання про продуктивний характер влади. Вона, як вважав *М. Фуко*, «виробляє реальність» [15]. Показово, що «картина світу» виникає як уявлення про світ саме в Новий час, тобто в час тотального утвердження «волі до влади». Уявлення про світ, на думку *М. Гайдеггера*, конституюється відповідно до того, яким він постає у колі повсякденного існування: різноманіття реальності упаковується в межі повсякденної практики, виходячи з якої людина ставить суще перед собою, уявляє його. Подібне уявлення визначається специфічною формою людської активності, яка стає домінуючою в епоху формування капіталізму з характерними для нього способами панування над сущим. Людина ставить перед собою лише те, у чому вона може бути впевненою, тобто те, що може бути в будь-який момент утилізованим, застосовано для задоволення суб'єктивного інтересу. Тому подібне світовідчуття ґрунтується на розрахунку, бо тільки процедура розрахунку того, що уявляється, гарантує впевненість у ньому [16]. Проте подібне уявлення вже не є обережним та чуйним сприйняттям присутнього, прислуховуванням до нього, воно перестає бути розкриттям себе речам, а радше розгортається як їх схоплювання. Поставлене навпроти індивіда суще редукується до рівня гарантованих даностей, серед яких стверджується новоєвропейський суб'єкт. Звідси, за *М. Гайдеггером*, основним процесом Нового часу є підкорення *світу як картини*. Слово «картина» означає тут конструкт уявлення, що здійснює уречевлення. Людина бореться за позицію такого сущого, яке всьому задає міру і приписує норму [17].

Таким чином, уявлення, що формує «картину світу», породжується владним відношенням, і відповідно до сутності влади воно ігнорує іманентну логіку розвитку світу. Ці витончені механізми оформлення уявлень про світ заступають те, що власне є. Те, що ми примушуємо, заставляємо, спотворюється і постає перед нами у частковому вигляді. Заставляючи, ми ставимо перед собою штучний, несправжній образ реальності. Відтак, «картина світу» – це результат спотворення об'єктивної реальності. Світ «заставили», заступили

розсудковими схемами. Те, що власне є, «заставляється» уявленнями здорового людського глузду, який з легкістю гвалтує реальність для задоволення своїх егоїстичних потреб. І це «заставлення» відбувається не випадково, в основі його міститься принцип усебічно пануючого способу уявлення [18].

«Заставлення» – це не тільки процес заступання «світла буття»; змушуючи, заставляючи, людина перестає бути проявом неприхованого. Як пише *В. Візгін*, заступаючи «світло буття» і заставляючи, людина здійснює одне й те ж саме: заставляючи, тобто загороджуючи світло буття, людина запускає механізм примусу. Отже, коли ми ставимо дещо між собою та світом, ми протистоїмо світові, загороджуємо його, в цей момент розгортається примус. Іншими словами, панування «поставу» є «царством необхідності», несвободи. Світ примусу – світ затемнення, заставленого і забуття [19].

Крізь владне відношення світ переломлюється специфічним чином. Адже влада прагне забезпечити лише саму себе, тобто метою її існування є лише вона сама. Для того, щоб влада стала дійсним засобом, необхідно ввести її у контекст, що перевищує її, у щось таке, що буде виступати щодо влади метою, до чого вона буде прагнути як частина до цілого. Але для цього влада повинна змінити свою сутність, спосіб існування, тобто стати чимось іншим. Будь-яка мета, в якій починає гніздитися влада, нехай навіть під маскою засобу, потрапляє у небезпеку зрадити себе. Бо суть справи, як зазначав *Г. Гегель*, вичерпується не метою, а «своїм здійсненням» [20]. Влада контамінує будь-яку мету, навіть якщо вона позиціонує себе лише засобом досягнення мети. Завжди існує ризик, що в процесі здійснення поставлених цілей ми отримуємо щось зовсім інше, ніж спочатку ставили собі за мету. Засіб може обернутися метою, адже весь процес досягнення мети непомітно виявляється процесом саморозгортання влади.

Таким чином, влада виробляє реальність, але для цього вона спочатку повинна розчистити місце, на якому буде зводитися нова, потрібна «картина світу». З цією метою влада проникає в смисли світу і починає паразитувати на них. Тому «картина світу» не є чимось абсолютно новим або відмінним

від світу. В її формуванні використовується смисл, логос світу, і через це він перекручується, утилізується. Так, скрізь, де свої права заявляє влада, відбувається перекручування реальності. Наприклад, за *С. Соловейчиком*, коли влада стає неодмінною умовою освіти і виховання, тоді вони перетворюються на процес підпорядкування дитини. Починається найгірше, що тільки може бути у вихованні: боротьба за владу [21]. Те ж саме відбувається в сферах діяльності, які, здавалося б, споконвіку пов'язані з владою: «владна форма» спотворює управлінську діяльність, управління справою замінюється управлінням людьми, що спирається на насильство [22]. І навіть зв'язок політики і влади не є таким однозначним, як ми звикли вважати. Як писав *Ж. Рансьєр*, ми відразу ж опускаємо політику, «перескакуємо» через неї, якщо ототожнюємо її з практикою влади, з боротьбою за володіння нею [23].

Влада як спосіб забезпечення панування людини в своїх граничних проявах обертається втратою людського в людині. Сутністю цього процесу є самозабезпечення влади. Усе, що існує, втягується у вигляді ресурсу в боротьбу за владу. Як писав про це *М. Гайдеггер*, вся боротьба за владу заздалегідь вже підвладна владі. Воля до влади тільки уповноважує цю боротьбу. Влада ж завдяки цій боротьбі опановує людські маси таким чином, що позбавляє людей можливості коли-небудь вибратися на її шляхах із забуття буття [24]. Таким чином, влада виявляється безвихідною, з неї дійсно немає виходу, тому що для влади немає різниці між реальністю і тим, чим ми її заставили, а значить, вона відлучається і від істини. Замість істини залишається її сурогат – правильність у формі того, що забезпечує зростання влади. Правильним виявляється все те, що служить розгортанню влади. Більше того, влада не просто витісняє істину, вона ставить на її місце правильність і цим перекручує сутність істини. Тоді замість реальності утворюється порожнеча, яку людина намагається заповнити різноманітними симулякрами. Парадоксальним чином прагнення до повноти світу може замінюватися владою як прагненням панувати над реальністю. Для цього потрібно спростити різноманіття світу до одного з його абстрактних

моментів. Усюди, де світ заступатиметься цими розсудковими абстракціями, на перший план виходить влада. Так, у *К. Маркса* об'єктивна реальність спотворюється в ідеології, у *М. Гайдеггера* буття заміщається «картиною світу», у *Р. Барта* світ «заставляється» всепоглинаючим міфом, у *М. Фуко* – дискурсом, а у *Ж. Бодрійяра* – симулякрами. І завжди процедура вихолощення реальності пов'язана з владою, між світом і людиною вміщається влада в різних іпостасях.

2.2. Освіта як «емерджентна» система

Освіта без саморозвитку приречена залишатися зовні керованим процесом «обробки людського матеріалу». Ситуація кардинально не змінюється навіть тоді, коли «обробляють матеріал», керуючись найкращими ідеалами. Попри всі ідеали освітній простір культивує владні відносини, в межах яких «нова» форма продовжує спричинятися «старими» способами організації педагогічної справи. Командно-адміністративні методи залишають тавро на будь-якому «нововведенні» і цим прирікають його бути лише імітацією самоорганізації. Адже саморозвиток і самоорганізація не можуть бути «породжені» причинами, які є зовнішніми щодо цих процесів. Важливо розуміти, що творчість – це концентрація сфери саморозвитку. Тому конституювання освітнього простору як «емерджентної» системи неможливе поза креативною діяльністю.

Освіта, так само як і творчість, безпосередньо пов'язана із спілкуванням і взаємодією однією людини з іншою. Спілкування – найінтимніша сфера людських стосунків. Спрямованість до іншого є початком та постійною метою людської діяльності. Навіть коли людина «провалюється» у самотність, саме відчуття відокремленості, залишеності свідчить про здатність вловлювати відсутність іншого. Втеча у самотність свідчить про відсутність у наявному вимірі можливості істинного спілкування, дійсної зустрічі з іншими людьми. Тому питання, пов'язані із спілкуванням, актуальні у всі часи. Особливого значення вони набувають в часи соціально-куль-

турних трансформацій, коли зв'язки між людьми втрачають традиційну міцність. Отже, постає проблема визначення місця та ролі спілкування у людському існуванні, зокрема в освітньому просторі.

Людина – це камертон, налаштований на іншого. Тому «я» звучить лише в горизонті іншого «ти». Причому під «ти» ми розуміємо не одну випадкову відірвану від цілого частину на кшталт «людини», «суспільства» або «природи». «Ти» не може не бути цілим світом. Саме у горизонті світу індивід як представник біологічного виду починає бути *присутній як людина*, як «просвіт буття». Через людину-камертон звучить всезагальний голос світу. Цим голосом лепече новонароджена дитина (світ *пече-ть*ся про неї, *пече* її, *о-нікає* та *ви-нікає* з безсловесного хаосу) і цей голос вона, навіть не усвідомлюючи цього, прагне почути від іншого.

Логос світу, не «мій» або «чужий», а саме всезагальний є початковою основою можливості спілкування. Хіба не прагнення бути зрозумілими «пронизує» наш час? Але для цього необхідно піднятися із атомізованої частковості та своєцентричності до універсально-всезагального рівня. Адже зрозуміти можна лише те, що має смисл, а смисл передбачає вихід у всезагальне, яке є конкретним, а не абстрактним. Абстрактно-всезагальне не співпричетне живому пульсу світу. Воно відірване від нього, і тому в ньому вже розпочато віддалення від смислу. У ситуації відчуженості від світу людина відчужується від смислу, а значить, і від іншого. Втрачається смисл світу, і цілком природним за таких обставин є перетворення іншого на пекло (*Ж. П. Сартр*). Адже «ти» і «я» не мають спільної основи для порозуміння, крім зовнішньої абстрактно-загальної сили держави, права, звичаю. Міжіндивідуальні стосунки постають як боротьба. Абстрактно-загальна сила панує над ними, позбавляючи їх буття особистісних вимірів. Людські стосунки *дегуманізуються*. Внаслідок цього «*інший*» виконує роль того, хто здійснює *замах на «мою» самість*. Подібна спроба обмежена тими нормами, які накладає нічийно-абстрактна деперсоналізована влада. Але індивід прагне її використати з метою компенсації своєї потреби у «іншому»

через нав'язування себе. Логос світу німіє. На соціальній арені сходяться безліч розрізнених голосів, які підмінюють взаєморозуміння взаємопоглинанням. Не логос світу їх об'єднує, а придушення чужої атомізованої індивідуальності та небезпека, що йде від неї. Таким чином, діалогічні стосунки, які супроводжують людину з дитинства, поступаються місцем владним відносинам.

Разом із трансформацією основ суспільного буття змінювалась і влада. Сучасна влада, як вважав *М. Фуко*, є *дисциплінарною владою*. Нагляд, контроль, класифікація – все це нові знаряддя влади, що здійснює свої маніпуляції через індивіда. Його становлення обумовлюється владою за допомогою дискурсу.

Витіснення символічних відносин призводить до встановлення владних відносин. Якщо суть символічних відносин полягає у їх двосторонності, взаємозверненості, то владні, навпаки, ґрунтуються на односторонності. Символічні відносини – діалогічні, владні – монологічні. Влада руйнує саму суть людських відносин, їх діалогічність та спрямованість на іншого. Подібна спрямованість вкорінена у здатності людини підніматися до конкретно-всезагального. Адже спілкування та практична діяльність розгортаються у горизонті універсально-всезагального. Саме у ньому проявляється смисл людського способу буття. Причому всезагальне (загальне-для-всіх) є констатуючим людським способом буття у тому випадку, якщо воно конкретно-всезагальне. Таке загальне-для-всіх не розчиняє у своїй тотальності одиничне, подібно до того як індивід розчиняється в масі. Навпаки, одиничне лише у такому конкретно-всезагальному може віднайти себе як особливе. Міра втілення в одиничному конкретно-всезагального є мірою загальнолюдського в індивіді. Цілісність людини, так само як і повнота та універсальність її відносин, можливі в горизонті конкретно-всезагального. Влада розміщує людські відносини у горизонті абстрактно-загального. Саме тут одиничне поглинається тотальністю загального, тому таке загальне дійсно є тоталітарним та репресивним. Таким чином, влада встановлює панування «сили абстракції».

Але відношення між абстракціями не може бути символічним. Бо людина є символом світу, через неї промовляє буття. Тому у своїх відносинах вона виявляє себе як універсальна істота, причетна до універсального змісту буття, або як часткова істота, жорстко детермінована наявним емпіричним колом свого існування. В останньому випадку людські відносини втрачають свою символічну багатозаровість та постають у вигляді плаского схематизму.

Отже, у межах індивідуалізованого суспільства індивіди сприймають один одного як однобічні абстракції. Вони самі редукують себе до абстракції. «Людина системи, яка не мислить себе поза нею, і є абстрактний індивід. Діючи виключно за логікою системи, не намагаючись ні у свідомості, ні в житті вийти за її межі, дистанціювати себе від неї, він втрачає усвідомлення її особливості, кінечності, історичності, а значить, конкретності. ... Ототожнюючи себе з наявною системою, він мислить як система, реагує на світ як система, не бачить у ньому нічого, окрім того, що задано системою. Коротше кажучи, він лише системна функція, а не «вільна індивідуальність», яка здатна вступати у діалог та спілкування з іншими історичними індивідуальностями, розуміти їх» [25]. У багатьох сучасних варіантах суспільствознавчої думки людина постає саме у вигляді «абстрактного індивіда», вписаного у наявну систему. Звідси походить впевненість у його детермінованості владою.

Поглинання людської самості системою відбувається не насильницьким шляхом (за допомогою грубої сили), а так би мовити, зі згоди самого індивіда. Можна сказати, що людина «укладає угоду» з системою, редукуючи себе до «системної функції». Натомість індивід отримує можливість комфортно влаштуватися на «широкій дорозі історії» (М. Бердяєв). Система влади позбавляє його необхідності самостійно визначати свою долю. Причому конституювання себе підміняється тотожністю своєму наявному стану. Індивід віднаходить себе вже в готовому вигляді та залишається вірним цьому стану впродовж усього життя. Абстрактна самототожність, страх вийти за межі соціального автоматизму призводять до витіснення

смерті з кола існування індивіда. Соціальна система дарує йому відстрочення смерті, а він віддає системі повноту життя.

Характерно, що смерть в сучасному світі активно витісняється за межі соціального. Отже, у кінцевому підсумку забувається, що людське буття – це «буття до смерті» (М. Гайдеггер). Втеча від усвідомлення власної смертності перетворює індивіда на соціальну тварину, адже однією з ознак людського способу буття є усвідомлення кінечності свого існування. Людське життя отримує особливе значення саме внаслідок своєї кінечності. Цим людина відрізняється від тварини, яка не знає та не розуміє, що вона є смертною істотою. Перебування у стані такого забуття штовхає індивіда до розчинення у «всемстві» (Ф. М. Достоевський). Платою за витіснення смерті в межах владних взаємовідносин є нейтралізація як смерті, так і життя. «Влада можлива лише при умові, що смерть більше не гуляє на волі, що мертві знаходяться під надзором, в очікуванні тої майбутньої пори, коли в ув'язненні опиниться і все життя» [26]. Зведення повноти життя до чахлої однобічної абстракції є насправді добровільною символічною смертю. Відтак, витіснення смерті призводить до того, що абстрактний розщеплений індивід плекає та береже своє існування, у той час як його сутність вмирає.

У працях Ж. Бодрійяра влада та смерть мають тісний взаємозв'язок. Смерть, з точки зору Ж. Бодрійяра, це не фізичне знищення, а скоріше символічне умертвіння себе шляхом добровільного підпорядкування «силі абстракції». У такому ракурсі влада завжди абстрактна, вона «бачить» в іншій людині лише об'єкт для маніпуляції. В результаті повнота людських відносин редукується до уречевлених відношень, тобто люди взаємодіють між собою, відтворюючи логіку взаємодії речей-об'єктів. Так, наприклад, індивід для того, щоб стати робочою силою, повинен «піддатися умертвлінню», а потім продаватися в обмін на заробітну плату. Зведення людини до таких речей, як «робоча сила», «людський капітал», «людський ресурс» є перетворення її на абстракцію (різними способами). Але індивід не бажає «помирати» остаточно, навіть тоді, коли його життя майже повністю зведене до абст-

рактного існування. У ньому завжди живе та жевріє спогад-надія про єдність існування та сутності як дійсну форму людського буття. Тому він «зависає» у проміжку між життям та смертю, насправді не живий і не мертвий. Щодо цього Ж. Бодрійяр зазначав: «Усі інстанції придушення та контролю стверджуються у просторі розриву, в момент зависання між життям та його кінцем ...» [27]. «Абстрактний індивід» вмирає на стороні своєї сутності, але продовжує животіти – саме у такому стані він виявляється придатним для захоплення владою. Завдяки цьому людина перетворюється на раба, який сприймається як «річ, що розмовляє». Рабство засновується на відстроченні смерті. Як бачимо, втрата сутності при зберіганні існування породжує владу.

Відтворюючи діалектику пана та раба, представники філософії постмодернізму не вважають обов'язковою передумовою встановлення режиму панування захоплення життя іншого. Навпаки, влада стверджується завдяки відстроченню смерті. «Таким чином, влада, всупереч існуючим уявленням, – це зовсім не право карати смертю, а навпаки, – залишати життя рабу, який не має права його віддати. Пан привласнює чужу смерть, а сам зберігає право ризикувати своїм життям. Рабу у цьому відмовлено, він приречений на життя без повернення, тобто без усякої можливості спокути» [28]. Позбавлене сутності існування залишається у раба, однак його позбавляють можливості «символічної смерті». Людина, прикута до свого наявного стану, стає об'єктом власних маніпуляцій. Чим старанніше вона чіпляється за емпіричне коло свого існування, тим скоріше вона виявляється поневоленою. Подібне існування, позбавлене сутнісного виміру, тобто існування без сутності, діагностується Ж. Бодрійяром як «післяжиття». «Відстрочене життя» не дається як дар індивіду, подібне відстрочення є фундаментальним *псуванням* його буття. Це буквально спустошує його, позбавляє смислу.

Коли смисл зникає, його місце займає форма. Вона, як вважав Р. Барт, не вбиває смисл, а «відстрочує його смерть». Їй потрібне його примарне існування, як тіло-носій для паразита. Через знецінений смисл у світ проникає інше. «Смисл ось-ось

помре, але його смерть відстрочена: знецінюючись, смисл зберігає життя, яким віднині і буде житись форма міфу» [29]. Поневолений ідеологізованим міфом смисл продовжує існувати, але відтепер він починає означати лише те, що вимагає від нього панівна міфологічна форма. Смисл втрачає змістовну повноту, тому стає придатним для використання та експлуатації.

Те ж саме відбувається з індивідом, який буквально поступається собою заради збереження свого наявного існування. Існування купується ціною ще неотриманої сутності. Турбота про себе відкладається на потім. Замість того, щоб наявний стан «помер», зійшов як зміїна шкіра, відбувається, навпаки, його ощадлива консервація. Таке «потім» є нічим іншим, як спробою продовжити свій наявний стан до безкінечності. Однак відсутність сутності передбачає якісну зміну способу буття людини. Тому час «потім» постійно віддаляється. Це спричинено тим, що індивід не бажає та не може змінитися, причому ця зміна повинна мати характер самозміни. Однак для сучасності властивою є самозадоволена захопленість наявним станом речей. Подібне стає можливим як наслідок втрати смислу-сутності. Щодо цього *Р. Барт* писав, що сучасна ідеологія «натуралізує» історичне. «Задачею міфу є перетворити історичну інтенцію у природу, плинне – у вічне. Але тим самим займається буржуазна ідеологія» [30]. На виході з ідеології світ постає гармонійною єдністю сутностей, проте вони позбавлені смислу. Сучасний міф, який був розпізнаний *Р. Бартом* як «буржуазна ідеологія», позбавляє світ людського смислу. Дегуманізований світ приймається позбавленим сутності індивідом за реальність, але внаслідок того, що «функція міфу – видаляти реальність» [31]. Насправді ця реальність виявляється симуляцією реальності – *симулякром*.

Отже, влада опосередковує відносини людини зі світом та іншими людьми. Вона опосередковує відносини індивіда з самим собою, точніше – унеможлиблює їх. Атомізований індивід, втрачаючи вищезазначене, трансформує *спілкування* у *комунікацію*. Якщо спілкування є всезагально-універсальною

основою людського способу буття, то комунікація виявляється її перетвореною формою. Коли основа людського співіснування порушується, на допомогу приходять влада задля підтримки тла людської спільноти, що починає «розповзатися». Однак у такому випадку комунікація не зачіпає іманентного змісту особистості, не потребує її присутності у всій своїй повноті перед іншою людиною та світом. Вона задовольняється поверховим, формальним контактом між двома «соціальними функціями». Внаслідок цього втрачає не лише навколишній світ. Самозамкнений індивід також втрачає джерело саморозвитку, а отже, прирікає себе на поступову «деградацію».

У контексті таких міркувань розкривається різниця між спілкуванням і комунікацією як основними детермінантами освітнього процесу. Якщо розуміти навчання як змістовне спілкування між учнем і учителем, то стає зрозуміло, що при свідомому або несвідомому запереченні у цьому процесі здатності до самоорганізації та саморозвитку у ньому починає домінувати формалізована комунікація. Спроби трансформувати освітній простір за допомогою *антропоцентризму, комунікації, людиноцентризму* або *гуманізму* не досягають омріяного результату, якщо не враховують логіку саморозгортання освіти. У такому випадку вони змушені нав'язувати однобічні ідеї інколи всупереч смислу освіти.

У зв'язку з цим варто зазначити, що відносини примусу і насилля можуть виникати навіть за умови дійсного бажання «обдарувати» іншого багатствами змісту загальнолюдської культури. Важливим є не лише те, що намагаються надати іншій людині як навчальний матеріал, важливо як це роблять. Необхідно враховувати, що дійсна освіта надає не просто «навчальний матеріал», а *цілісний життєвий досвід*. Зустріч на цій основі утворює простір для справжнього спілкування, яке постає процесом спільного творення особистості як вчителя, так і учня. Натомість освіта, у якій припиняється складний процес саморозвитку усіх його учасників, перетворюється на монологічне наділення об'єктивованих учнів «людською сутністю». *Ж. Бодрійяр* зазначав, що «панування виникає від

того, що система має виключне право на дарування без зустрічного дару». Саме неможливість адекватної відповіді призводить до встановлення владних відносин. Принцип влади системи – це «неможливість відповіді та заперечення» [32]. «Обдаровування» в межах педагогічної практики не може відбуватися *асиметрично*, інакше воно породжує владні відносини. Освітній процес є *даром* особистісного буття всім його учасникам.

Зрозуміло, що обдарованість постає не репродуктивною, а саме продуктивною, креативною силою. Вона реалізується у світі як таке начало, що вільно рухається, виходячи з іманентного смислу конкретної ситуації. Обдарована людина володіє здібністю бути вільною у певній ситуації. Дійсно бути вільним можна лише за умови творення нового буття. Тоді людина є началом, що породжує та реалізує нові можливості у наявному бутті.

Важливість природних, так званих «вроджених» задатків, так само як і важливість впливу соціального оточення, не повинна затьмарювати креативну природу обдарованості. Вона залишиться не проясненою, якщо креативність (творчість) не буде зрозумілою як самодетермінований феномен. Його причина не може бути винесена у природу (натуру) або соціум (культуру). Проблема полягає у тому, що креативність, яка міститься в основі обдарованості, є такою сутністю, що не твориться, а сама творить.

Тема обдарованості та креативності пов'язана з проблемою *саморозвитку* «людини в людині», зародження людського духу. Йдеться про те, що дух не успадковується, як не успадковуються людські способи поведінки. Те, що людина при народженні отримує як готові форми культури, не поглинається нею автоматично. Спочатку культура протистоїть дитині, і вона чинить опір спробам дорослих втягнути її у людський світ. Природно для новонародженого поводити себе, виходячи із своїх фізіологічних потреб, цілком розчиняючись у них. Тут немає цілеспрямованої дії, немає незбігання індивіда з самим собою. Людські способи поведінки не передаються генетично. Вони повинні бути відтворені

заново кожним індивідом, так само як і кожним поколінням. Зрозуміло, що цей процес відтворення існуючої культури у своїй основі є творчим процесом та відбувається як *самотворення* людиною власного «я» та загальнолюдської культури.

Звідси випливає фундаментальна проблематичність людини та людства загалом. Роблячи спроби віднайти начало людського у «фізіології», розраховують отримати «онтологічну» гарантію людського. Проте воно нічим не гарантоване, навіть існування суспільства є хитким і крихким. Саме по собі, залишене напризволяще, без людського цілеспрямованого одухотвореного зусилля воно розсипається. Становлення людського відбувається не *завдяки*, а *завжди всупереч*, насамперед, всупереч «біологічному» в людині. Ф. Т. Михайлов зазначав: «Справа у тому, що експансія життєвих форм на нашій планеті, їх біоеволюція ґрунтуються на соматичному наслідуванні популяційних новоутворень, а історія людства стала можливою виключно завдяки тому, що індивіди *homo sapiens* не наслідують морфологічно найважливіші засоби та способи взаємодії з природою та один з одним, що в цілому визначають образ та способи їх життя» [33].

Слово «обдарованість» може означати співпричетність даруванню. Якщо не шукати її джерела у сфері природи або у Бога, то стає зрозуміло, що цей дар може бути наданий лише однією людиною іншій. І дарується не абстрактна обдарованість взагалі, а *здатність реалізуватись у людському співіснуванні як вільна та креативна істота*. Обдарованість є завжди спеціалізованою, специфічною, а креативність – універсальною. Тому обдарованість обмежена характером тієї соціально-культурної епохи, у якій розгортається життя людини. Натомість суть творчості є універсальною, а тому і співпричетною свободі. Обдарованість – це специфічна форма реалізації креативної сутності людини.

Варто зазначити, що творчість невід’ємна від свободи. Свобода обдарованості, так само як і творчість, не визначаються ззовні. Звідси формується уявлення, відповідно до якого «*ніщо*» є їх джерелом. Акт творчої свободи трансцендентний стосовно світової даності та замкнутого емпіричного кола індивідуального існування.

Наголосимо, що вкорінення свободи у «ніщо» може перетворити її на сваволю. Остання співпричетна не стільки до продуктивної уяви, скільки до безплідної фантазії, що проголошується найвищим проявом людського «духу» та протиставляється повсякденному існуванню. Звідси формується уявлення про «ненормальність» творчості та обдарованості, про їх обмежене виявлення у невеликому відсотку людей. Але обдарованість людської душі творчістю є не фінальним результатом, а початком і сутністю людської психіки, що проявляє себе у всіх формах психічної діяльності. Більше того, вона є началом, що обумовлює їх людський характер, взаємозв'язок і взаємозамінність. «Тоді креативна сила душі – джерело, початок і творець свідомості та самосвідомості. І початок її є початком свідомості й самосвідомості, а не артефактом їх розвитку і функціонування свідомості і самосвідомості» [34].

Процес освіти як цілеспрямованої діяльності має смисл лише в тому випадку, коли визнається співпричетність активності педагога до справи обдаровування творчим началом іншої людини. В іншому випадку освіта перетворюється на процес селекції потрібних якостей індивідів. Необхідно зрозуміти, що лише на основі знання єдиних загальнолюдських законів розвитку можливим є пошук дійсних засобів індивідуального обдаровування кожної дитини [35]. Людина не може «входити» в людський спосіб існування не творчо, безталанно. Пізніше соціальні умови її життя спричинять рівень розвитку та присутності цих специфічно людських якостей, а значить, і рівень свободи та її реалізації. Тому завданням освіти є розуміння і створення умов для зародження та розвитку «природної» обдарованості людини як нормального способу самореалізації.

Необхідно наголосити, що дійсним «прообразом» суспільства є інтерсуб'єктивні відносини та взаємозв'язки. Їх якість та спосіб здійснення – це простір «кристалізації» обдарованості. Важливим є те, що одночасно у ньому відбувається формування особистісного начала. Тут «дар» педагога є не просто односпрямованим «формуванням особистості»

учня. Обдаровуючи учня особистісним началом, учитель позиціонує себе в модусі особистісного способу існування, тобто він і сам проявляється як особистість. Діяльність педагога є не монологічною, а передусім діалогічною. Тому вона розгортається як спільна діяльність, співпраця, а не протистояння. Освіта – це не передача інформації, а ситуація відкритого діалогу, спільної праці, прямого та зворотного зв'язку, ризикованої пригоди.

Відсутність цілісної особистості є необхідною умовою існування розщепленого індивіда. Адже «цілісна особистість» здатна протистояти різноманітним маніпуляційним і редукаціоністським намірам звести її до речі-засобу чи до об'єкта-функції. Особистісне начало вкорінює людину в універсальному, і цим надає можливість підніматися або (що одне й те ж саме) заглиблюватися у наявний вимір існування у метафізичні основи людського буття. Кожна особистість є потенційно обдарованою, тобто здатною своїм способом буття долати обмежену необхідність емпіричного існування. У межах антагоністичних відносин внутрішня безконечність особистості витісняється. Такі відносини утилітарні за своєю суттю, вони стосуються виключно того виміру людини, що може бути використаний. Тому безкінечність у враженій байдужістю та формалізацією освіті заземляється та випрямляється в кінченість. Саме «закінчена визначеність» піддається вимірюванню, класифікації та оцінюванню. Тобто «закінчена визначеність» піддається контролю та дисциплінарним практикам. Вона здатна бути річчю-роллю, уречевлюватися. Зведення людини до однієї частини перетворює її у функцію та відкриває безмежні можливості для пристосування відповідно до вимог наявної соціальної структури.

Необхідно зазначити, що в контексті таких інтерсуб'єктивних відносин існує можливість втрати будь-якої обдарованості. Для «людини-функції» звичнішим є її репродуктивне з'єднання з ролями, які вона виконує у соціальному просторі, ніж з метафізичними вимірами буття, адже воно передбачає здібність людини перебільшувати саму себе, підніматися над своєю емпіричною даністю. Якщо маска ролі поглинула лице,

тоді не може йтися про трансцендування та обдарованість. Проте ці ролі, дистанційовані від «часткового індивіда», не переживаються ним. Пережити дещо можна тоді, коли «я», внутрішньо присутнє у ситуації, віднаходить себе у ній, однак якщо життя підміняється роллю, відбувається витіснення особистості та заміщення її соціальним «протезом». Певною мірою дегуманізована освіта і є таким протезуванням, заміщенням живих і непередбачуваних сфер нашої душі організованими, впорядкованими та керованими протезами. Освіта у такому контексті постає «лабораторією протезування». Проте одна справа, коли ці «протези-функції» органічно доповнюють цілісність живої душі, а інша, коли вони підміняють її механізмами, що трансплантуються ззовні.

Емпіричне коло існування містить у неявному вигляді метафізичний вимір людського буття. Освіта для того, щоб залишатись собою, повинна бути просякнутою метафізичним. Необхідно усвідомлювати, що освіта «формує» людину не тільки та не стільки відповідно до потреб сьогодення, чи навіть до потреб завтрашнього дня, скільки відповідно до потреб «вічності». В останній вкорінена обдарованість як наявність у людини здібностей, що перевищують у своєму розвитку та способі здійснення межі звичних і пересічних способів буття. Незвичайність полягає не у їх природі, а у мірі їх розвитку. Отже, природа «звичайних» і «незвичайних» здібностей одна і та ж сама. У способах нашої поведінки проявляються наші здібності, а наші здібності представлені всезагальними способами людської діяльності, які реалізуються в індивідуальному існуванні.

Однією з найбільш потужних спроб оновлення соціально-гуманітарної методології є спроба застосування синергетики щодо осмислення соціальних процесів. Відбувається спроба осмислити освітній процес як здатний до саморозвитку та самоорганізації *цілісний* феномен. Відповідно, актуалізується запит на «цілісну людину» і «цілісне знання», які могли б подолати вузькоспеціалізовану професійну обмеженість сучасної школи. Однак подібні проблеми сформульовані ще за модерну. Так, наприклад, яскравою ілюстрацією пошуків «цілісного

знання» може бути філософія «всеєдності» В. Соловйова, у межах якої відбулася спроба поєднання розпорошеності людського існування в єдину цілісність. Ще раніше подібну спробу здійснив Г. Гегель. Вищезазначені приклади свідчать про те, що в межах поширеного на сьогодні «синергетичного підходу» в кращому випадку відбувається відродження концептів, розроблених ще в ХІХ столітті та підданих критиці філософією постмодернізму. Однак неререфлексивне перенесення їх у сучасні соціально-культурні реалії спричиняє актуалізацію прихованого потенціалу авторитарних тенденцій. Так, наприклад, некритична спроба відродити ідеал антропоцентризму, як критерій розгортання освітнього простору, може призвести до реалізації потестарного потенціалу останнього. У такому випадку освіта перестає бути простором самоорганізації та втрачає сутнісні ознаки.

2.3. Панування і творчість в освітньому просторі

Школа-фабрика. У зв'язку з суспільними трансформаціями освітня сфера перебуває у колі інтересів різноманітних інститутів та соціальних груп. Освіта виявляється тим інструментом, за допомогою якого можна або зберегти соціальну систему, або радикально змінити її. У такому контексті вона використовується для здійснення потужного ідеологічного впливу. На сьогодні як ніколи загострюється споконвічне протистояння влади та творчості в освітньому просторі. Якщо присутність творчості диктується сферою *належного*, то присутність влади – сферою *наявного*. Спрямованість творчості та влади в освітньому просторі відрізняється. Попри їх протистояння, вони ніколи повністю не можуть витіснити одна одну. Влада є тією зовнішньою силою, що зміцнює та доводить до автоматизму готові форми освітньої практики. Однак саме творчість породжує та підтримує той живий смисл, що освічує освітній простір та дозволяє йому, попри карколомні соціокультурні трансформації, залишатися самим собою, тобто простором надісторичного міжособистісного

спілкування. Завдяки присутності творчого начала освіта постає тією унікальною точкою, де одночасно вступають у діалог різні культури, часи та особистості. Освіта є тією брамою, крізь яку людина входить у людський спосіб існування. Однак крізь цю браму можна увійти у наявний соціум, а можна – в простір загальнолюдської культури. В одному випадку людина отримує середовище, в іншому – весь світ. Міра присутності влади та творчості визначає характер та спосіб організації освіти. Метою нашого дослідження є спроба зрозуміти, яким же чином завдання «формування еліту» буде впливати на міру присутності в освітньому просторі творчості та влади.

Освітній простір у буденній свідомості постає як простір формування людини. Причому не людини взагалі, а людини, здатної успішно влитися в життя. Звідси готовність покласти на освіту завдання формувати майбутню еліту. Таким чином, освіта сприймається простором організації, контролю, впорядкування та приведення людини до певної норми. А якість освіти тоді визначається здатністю результату освітнього процесу відповідати цій нормі. Зрозуміло, що ця норма має локальний характер та відповідає інтересам пануючих верств суспільства. Саме в контексті цих інтересів відбувається експлуатація освіти як засобу селекції еліти.

Як вважав *М. Фуко*, освіта є одним із способів відтворення дискурсу влади. Освіта, зазначав *Ю. Габермас*, є «протуберанцем влади». Панівний принцип емпіричного буття соціуму детермінує педагогічну практику. Відповідно, з'являється тенденція орієнтації освіти на потреби «практичного життя», що в неявному вигляді сприяє входженню влади в освітній простір. Освіта виявляється буквально вмурованою в горизонт локального часу. Проте без виходу з цього горизонту немає чіткого розуміння, так само як і бачення свого часу. Нехай освіта приречена служити, але чому (кому) вона служить? Що вона втілює та що відтворює своєю діяльністю? Чим є те «практичне життя», наблизитись до якого закликають освіту? Адже наш час пов'язаний з історією, він не ізольований від інших періодів. І тільки на тлі історії набуває особливих рис.

Зазвичай «практичне життя» або «вимоги нашого часу» ототожнюються з безпосереднім колом емпіричного існування. Освіта, орієнтована на «практичне життя», страждає своєрідною короткозорістю, оскільки бачить лише те, що безпосередньо дане. Подібна освіта – це відтворення того, що є, відтворення абстрактного сьогодення. Людина, яка формується такою освітою, – епіфеномен однобічного теперішнього. Навіть спрямованість на майбутнє не рятує, адже у ньому ми знаходимо «майбутнє *теперішнє*», і механізм освіти знову налаштовуємо на формування людини відповідно до необхідного у майбутньому формату. Подібну ситуацію можна визначити як тиранію того, що є.

Емпіричне коло існування містить у неявному вигляді метафізичний вимір людського буття. Освіта, для того щоб бути собою, повинна орієнтуватися на надчуттєвий характер людського. Необхідно усвідомлювати, що освіта «формує» людину не тільки та не стільки відповідно до потреб сьогодення, чи навіть відповідно до потреб мійбутнього, скільки відповідно до потреб вічності. Невідповідність освіти власній суті виявляється у підготовці як «індустріальної людини», так і «постіндустріальної», або «суперіндустріальної». Але такого ніби не помічає *Е. Тоффлер*, коли описує контури нової, «суперіндустріальної освіти». У праці «Шок майбутнього» відтворено загальну логіку організації освітньої діяльності, яка і сьогодні досить часто притаманна міркуванням, що стосуються реформи освіти (використовується при формуванні концепцій реформування освіти). На думку вченого, освіта відтворює той чи інший соціально-економічний устрій.

Так, сучасна освіта відображає структуру індустріального світу. «Сама ідея зосередити в одному місці масу учнів (сировини) для обробки її вчителями (робітниками) у школі (фабриці), що розташована в центрі міст, належить індустріальному генію. Адміністративна ієрархія такої системи освіти в цілому повторює модель промислової бюрократії» [36]. Основною детермінантою освітньої системи виявляється, якщо використати термінологію *М. Фуко*, «дисциплінарна влада». Організація внутрішнього розпорядку школи, вважає

Е. Тоффлер, віддзеркалює індустріальне суспільство. Враховуючи швидкі трансформації, що відбуваються в суспільстві, вчений висуває припущення стосовно невідповідності «індустріальної освіти» новому «суперіндустріальному» світу. *Е. Тоффлер* таким чином визначає завдання «нової», «суперіндустріальної» освіти: «Її першочергове завдання – підвищити здатність індивіда долати труднощі, тобто здатність швидко та економічно адаптуватися до умов, що безперервно змінюються». Отже, як «школа-фабрика» (*Е. Тоффлер*), так і освіта «суперіндустріального світу» орієнтовані на *адаптацію* індивіда до наявних умов існування. Можна припустити, що за зміни наявних умов або в разі збереження існування «індустріального світу» на більшій частині планети, для ефективної та економічної *адаптації* індивідів ми повернемося до «школи-фабрики».

Проте «суперіндустріальна освіта» так само орієнтована на підготовку людей до вписування у майбутню соціально-економічну систему. В обох випадках саме влада залишається панівною внаслідок того, що людина залишається матеріалом, який потребує обробки. Різниця полягає у тому, що в «суперіндустріальній освіті» вписування індивіда у наперед заданий світ відбувається більш вишукано та приховано, ніж у межах «індустріальної освіти». Не дивно, що у *Е. Тоффлера* творчість майже не згадується у міркуваннях стосовно «нової» освіти. *Адаптація не сумісна з творчістю*. Не випадково серед основних вмінь, які повинна формувати «суперіндустріальна освіта», є вміння вибирати, але немає вміння створювати. Для того, щоб встигати за плином часу, індивіду пропонується «добре адаптуватися», тобто вибрати те, що є, вибрати, нехай і перемінне та динамічне, однак те ж саме *однобічне теперішнє*.

Уподібнення людини робочій силі, виробничому ресурсу занурює її у владні відносини. Індивід редукується до одного зі своїх проявів, втім саме ця редукція дозволяє максимально ефективно вписати його у соціальну структуру. Вона існує не завдяки присутності повноти людського, а завдяки добровільній «смерті» людини, зведеної до стану ресурсу. Як вже

зазначалося, людина повинна нібито «вмерти», для того щоб стати «робочою силою», товаром на ринку праці. Свою «смерть» вона потім поступово продає в обмін на заробітну плату. Але економічне насильство, здійснюване над нею капіталом через нееквівалентний обмін заробітної плати та робочої сили, ніщо у порівнянні з насиллям символічним, яке здійснюється над нею вже при її визначенні як виробничої сили. «Фальсифікація, нееквівалентність цього обміну – ніщо у порівнянні з знаковою еквівалентністю зарплатні та смерті. Вже самою можливістю кількісної еквівалентності передбачається смерть. Еквівалентністю зарплатні та робочої сили передбачається смерть робітника, еквівалентністю всіх товарів одне одному передбачається символічне винищення речей. У всіх цих випадках саме смерть робить можливою розрахунок еквівалентів та їх регулювання як безликих об'єктів» [37]. Освіта як відтворення того, що є, постає процесом символічного убивства людини. Так, організована освіта вбиває «всезагальну людину» у людині та цим замикає її у кінцевому. Влада тоді починає домінувати над творчістю в освітньому просторі, коли він забуває, що «всі люди суть варіації певного досконалого індивіда» [38].

Призначення освіти деформується під тиском «життєвої даності» (*Г. Марсель*). Потреби індивідів, притаманні тому чи іншому часу, витісняють справжню основу їх задоволення – людину. *Витісняється всезагально-універсальна потреба індивіда бути людиною.* Те ж саме відбувається в педагогічній практиці. Забувається основа, завдяки якій можливе задоволення «сучасних потреб людини», забувається «всезагальна людина», або «досконалий індивід». Диктатура наявного виявляється сильнішою за творчість, що є тим підґрунтям, на якому подібна диктатура тільки і може паразитувати. Завдячуючи цій диктатурі, дитина повинна після проходження освітніх інститутів набути відповідні навички та компетентності для входження у «дорослий світ». В межах теорії соціалізації освіта описується як інститут вторинної соціалізації. Набуття соціально необхідних якостей та знань є її змістом, а соціально необхідними якостями є ознаки соціального актора

наявної соціальної системи. Через освіту остання відтворює себе. Так само відтворюються людські індивідууми відповідно до існуючого соціального замовлення. Відтворюються та нав'язуються так звані «сучасні потреби людини». Причому вони позиціонуються як всезагальні потреби людини взагалі. Таким чином, організована освіта є не стільки творчим началом суспільного розвитку, скільки консервуючим, тобто таким, що сковує, фіксує та легітимізує існуючий лад.

На думку *П. Бергера* та *Т. Лукмана*, «соціалізація у дорослішому житті починається для того, щоб впоратися з емоційними спогадами дитинства, з метою радикальної трансформації суб'єктивної реальності індивіда». Вони визначають сучасну освіту як найкращий взірець вторинної соціалізації. Так, осмислена освіта продовжує логіку символічного умертвіння живої душі дитини, і цим зводить її до об'єкта. Освітня діяльність, організована за схемою «школи-фабрики», займається фабрикуванням людського ресурсу, який є об'єктом споживання соціуму. Не дивно, що учитель визначається *П. Бергером* та *Т. Лукманом* як «інституційний функціонер» [39].

Наявна логіка організації освітнього простору, що орієнтована на виготовлення людини-функції, наскрізь просякнута функціональним мисленням. «Ніщо так точно не характеризує функціональне мислення, – вважав *Ф. Юнгер*, – як повна безособовість» [40]. Не так важливо, що вважають метою освіти, важливо як реально організована діяльність щодо її досягнення. Важливим є спосіб її здійснення. «Що ж з себе уявляє цей породжений каузальним мисленням функціоналізм з точки зору його засобів та цілей? Волю до влади, до такого оволодіння законами природи, при якому вони ставляться на службу техніки» [41]. Прагнучи догодити потребам часу, педагогічна практика забуває своє покликання та піддається спокусі «функціонального мислення». Внаслідок цього вона прагне підпорядкувати живу людину системі функцій, перетворити її саму на систему функцій. Таким чином, в освітньому просторі буде знаходити собі притулок все, що вписується у логіку «школи-фабрики». Все, що виходить за її межі, буде затавровано як надлишкове та неважливе.

Подібна мета «школи-фабрики» може бути реалізована тільки за допомогою влади. Адже освітній процес буквально примушує дитину пристосовуватися до заданих стандартів соціальної структури, або, висловлюючись політкоректнішими термінами *П. Бергера* та *Т. Лукмана*, освітній процес «радикально трансформує суб'єктивну реальність індивіда». Там, де *примус* є основним принципом організації освітнього простору, воля до влади підміняє собою усю багатоманітність людських відношень.

Вітчизняна освіта вже звикла до вербальних гасел, що проголошували радикальну зміну орієнтацій педагогічної практики. Однак не менш звичним для неї є їх розчинення у повсякденній рутині цієї практики. Калейдоскоп змін, що відбувалися за останні десятиріччя в нашій освіті, у більшості своїй не сягнули глибше бюрократичних наказів та формальних положень. Незмінними залишаються відношення учасників освітнього процесу, спосіб їх мислення та організації діяльності. Освіта і далі залишається «прислужницею», а тому постає простором конструювання «людських душ» на потребу часу, простором свавільної «волі до влади». «Інституціональний функціонер» не бажає усвідомити справжні внутрішні основи кризи сучасної освіти. Для «функціонера» «пошук зовнішніх причин неефективності процесу освіти успішно підміняє нездатність вийти з догматичного простору «правильних методик» [42]. Замість того, щоб шукати причини кризи в собі та у невідповідності логіки організації освітнього простору всезагальній сутності людини, він звертається до «правильних методик». Останні сприймаються інструментально, а значить, розсудково. Інструментальні методики стосуються, за розсудковою логікою, до внутрішнього світу дитини так само, як і до світу речей. Методи боротьби з природою проникають у освіту та постають методами боротьби з дитиною. Логіка панування над природою детермінує логіку організації освітнього простору. Прагматизм та утилітаризм, що домінують у суспільстві, ще більше загострюють цю тенденцію. Тепер функцію підготовки до життя навіть не потрібно приховувати за різноманітними «гуманістичними»

декораціями. Для індустріальної економіки, яка на сьогодні визначає вигляд освіти, потрібен компетентний професіонал, здатний виконувати виробничі завдання. Уся повнота його як людини затьмарюється у світлі утилітарного погляду на людину як ресурс. Перетворивши людину на об'єкт, розсудкова логіка дозволяє ототожнити «царство свободи» із «царством необхідності» та підпорядкувати їх волі до влади.

Отже, освітній простір служить відтворенню наявної соціальної структури. Остання задає їй ціннісні та світоглядні орієнтири. Причому вони можуть не проявлятися на рівні усвідомлення. Спосіб організації освітньої діяльності містить їх у собі. Якщо освітній простір продукує людський ресурс для потреб сучасної соціально-економічної системи, відбувається зведення людини до об'єкта. Освіта дегуманізується. Подібне об'єктивування індивіда призводить до витіснення всезагально-людського змісту з освіти, хоча формально, на рівні навчальних програм, тем занять, міністерських положень він може зберігатися, проте як смислове наповнення навчального процесу зникає. У такій ситуації творчість виявляється декоративним доповненням у ході відтворення дискурсу влади. Саме останній детермінує освіту та визначає межі присутності у ній творчого начала. Там, де людина постає засобом із необхідністю, домінують владні відносини.

Найбільш гостро руйнівний потенціал влади в освіті виявляється у міжособистісних стосунках. Протистояти соціальній фізиці влади ми ще якось спроможні, хоча б на рівні фіксації її зовнішнього впливу на освітній процес. Але «мікрофізика влади» (М. Фуко) майже не помічається. Одна справа, коли суб'єкти педагогічного процесу вимушені пом'якшувати зовнішні зазіхання влади, і зовсім інша, коли влада вражає їх відносини з середини. Можна сумніватися стосовно ролі та місця соціально-економічної влади у конституюванні освітнього простору, однак вони неприпустимі, коли йдеться про іманентні цьому простору відносини.

Тому те, що освіта, виконуючи роль «служниці», редукує учасників педагогічного процесу до рівня ресурсу, відкриває

шлях для вторгнення владних відносин у освітній простір. Причому влада із зовнішнього фактору переходить у ранг конституючого начала цього простору. Відповідно, відношення у ньому починають набувати владного характеру. Імператив людського ресурсу, наскрізь пронизуючи освітній процес, трансформує учня-студента у об'єкт педагогічного впливу. Він об'єктивує людські відносини та уречевлює їх учасників. Це значить, що входячи в межах освітнього простору у міжособистісні відносини, індивіди не знаходять себе в них.

Сучасна освіта, навіть не усвідомлюючи цього, продукує розщепленого індивіда. Такий індивід поєднує в собі «людину соціологічну» та «людину економічну». Відповідно, «людина соціологічна» втілює конформізм щодо наявних умов соціального порядку, тоді як «людина економічна» – граничний індивідуалізм. Конформізм та індивідуалізм є необхідними якостями для успішного виживання у межах владних відносин. Приймаючи останні як природні та всеохоплюючі у людських відносинах, індивід у випадках, коли він змушений підкоритися, приймає позицію конформіста. Тоді ж, коли він отримує можливість отримати владу у своє розпорядження, індивід перетворюється на індивідуаліста. Ці дві іпостасі співіснують у симбіозі при умові відсутності, або «символічної смерті» особистісного начала. Для цього індивід не має бути свідомою та цілеспрямованою істотою. Його вчинки не повинні мотивуватися особистісними смислами та цінностями, їх потрібно детермінувати ззовні логікою емпіричного буття. Він завжди готовий поступитися своїм місцем зовнішній силі, що детермінує його волю. Зовнішньо такі причини людських дій відрізняються від смислів тим, що споживаються індивідом некритично в готовому вигляді. Вони не розпредмечуються, а тому не стають основою життєдіяльності людини.

Відсутність цілісної особистості є необхідною умовою існування розщепленого індивіда. Адже особистість протистоїть різноманітним маніпуляційним та редукаціоністським намірам звести її до речі-засобу чи до об'єкта-функції. Особистісне начало вкорінює людину в універсальному і цим

надає можливість підніматися або, що одне й те ж саме, заглиблюватися крізь наявний вимір існування до всезагальних основ людського буття. Як писав *С. Л. Франк*, у ставленні до людини як особистості нам відкривається те, що «вона є дещо більше та інше, ніж все, що ми сприймаємо у ній як завершену визначеність», вона є «у певному сенсі безконечність, внаслідок внутрішнього єднання з безконечністю духовного царства» [43]. У межах владних відносин внутрішня безконечність особистості витісняється. Влада утилітарна за своєю суттю, вона цікавиться виключно тим виміром людини, який може бути використаний для продовження своєї волі. Тому безкінечність у враженій владою освіті заземляється та випрямляється в конечність. Саме «закінчена визначеність» піддається вимірюванню, класифікації та оцінюванню. Тобто «закінчена визначеність» піддається пануванню. Вона здатна бути річчю-роллю, уречевлюватися. Зведення людини до односторонньої частини перетворює її у функцію та відкриває безмежні можливості для пристосування відповідно до вимог соціальної структури.

Для людини-функції більш звичним є її з'єднання з ролями, які вона виконує у соціальному просторі, ніж єднання з безконечним. Останнє передбачає здібність людини перебільшувати саму себе, підніматися над собою емпірично даною. Якщо маска ролі зрослася із лицем, тоді не може йти мова про трансцендування. Проте ці ролі дистанційовані від часткового індивіда, не переживаються ним. Пережити дещо можна, якщо я внутрішньо присутній у ситуації, віднаходжу себе у ній, однак коли життя підміняється роллю, відбувається витіснення самості та заміщення її соціальним протезом. У певній мірі влада і є таким протезуванням, заміщенням живих та непередбачуваних сфер нашої душі організованими, впорядкованими та керованими протезами. Освіта у такому контексті постає лабораторією протезування. Втім одна справа, коли ці протези органічно проростають із цілісності живої душі, а інша, коли вони замінюються механізмами, що трансплантуються ззовні.

Втрата освітою самості дитини свідчить про втрату самості учителем. Кожен міг би сказати: «Мене тут немає». Саме тому індивід нібито стежить за собою зі сторони, але при цьому для нього завуальованою є позиція спостерігача. Для нього відсутній він сам, адже він сам даний тільки як актор, що грає ролі та повністю вичерпується ними. Немає того метафізичного простору, з якого він може поглянути на себе. Тому з самим собою розщеплений індивід не зустрічається. Подібна зустріч означала б досягнення ним точки конституювання особистісного начала або, за висловом *В. Біблера*, вступання індивіда у горизонт особистості. Однак потрапляння у цей горизонт означає опинитися у конфлікті з самим собою та соціальною системою. Зустріч із собою виринає людину з облаштованого кокону «життєвої даності» у проблематичне та суперечливе неспівпадіння. Людина не збігається зі світом, своїми соціальними статусами, іншими людьми та найважливішим є те, що вона не збігається сама з собою. Простором цього неспівпадіння і є особистість, вона той залишок, що ніколи не розчиняється у ролях-масках, вона та природна здатність людської душі боліти, що забезпечує імунний захист та відторгнення чужорідних імплантатів. Особистість повинна пережити соціальні ролі як свої вчинки, за які вона несе відповідальність. Для розщепленого індивіда ролі є його виправданням. Він не відповідає за ті правила гри, що нав'язуються наявними умовами існування. Він відчуває переважаючу силу тиску суспільних інституцій та покійно поступається їй. Цей стан репресивного тиску, стан продавлювання людської самості сприймається як природний, нормальний стан речей. Конформізм – це компенсаторна реакція на неможливість протистояти тиску соціуму на окремого індивіда. Але внаслідок того, що суспільство сприймається як деяке репресивне ціле, людина замикається у собі. Вона турбується про своє емпірично дане «я». Тікаючи від чужого та ворожого цілого, індивід впадає у індивідуалізм. Звідси, здавалося б, парадоксальне поєднання конформізму та індивідуалізму.

Якщо творчість символічна за своєю суттю, то влада механічна. Владні відношення орієнтовані на каузальні зв'язки. Є причина, якою є суб'єкт влади, повинний бути і наслідок у вигляді необхідної дії об'єкта влади. Суб'єкт-об'єктні відносини відтворюють існуючий у суспільстві схематизм суспільних відносин. Тому не важлива жива, інтимна взаємодія двох особистостей. Схематизм людських відносин дозволяє бути відсутньою повноті особистісного начала. Слід зазначити, що творчість за таких умов не тільки не потрібна, а й зайва. Адже творчість принципово несхематична. У творчому процесі через одиничне проявляється універсально-всезагальне, через кінцеве – безкінцеве, і саме тому їй притаманний символічний характер. «Справжня символіка там, де часткове представляє всезагальне не як сон або тінь, але як живе миттєве одкровення недосліджуваного» [44]. Влада байдужа до того одиничного, через яке вона втілює партикулярне відсторонене загальне. Звичайно, вона може використовувати символи у своїх цілях (і успішно робить це), втім у процесі цього використання символ гине. Саморозвиток та самодетермінація тут виключаються. Все підпорядковується владному інтересу, який є зовнішнім щодо справи самої по собі. Особистість не виживає у цьому об'єктивованому та уречевленому світі. Хоча це необов'язково повинно усвідомлюватися та ставитися за мету. На вербальному рівні можна навіть проголошувати особистість найвищою цінністю та метою, як це відбувається у вітчизняній освіті.

Ні конформізм, ні індивідуалізм не передбачають втягування у конституювання культурного цілого особистісного начала людини. У культурі нам відкривається безпосередня очевидність «безкінечного духовного царства». Освіта, що продукує конформізм та індивідуалізм, протистоїть культурі, пропускає її, не зустрічаючись з нею. Таким чином, часто саме освіта раз і назавжди відсікає людину від соціокультурного цілого як місцезнаходження живого смислу. Залишається тільки формалізована зона відчуження, від якої дитина прагне втекти, сховатися у своїй самоті. Однак остання в межах освітнього простору не розвивається, а навпаки,

зменшується до рівня еґо, якому невідомою залишається внутрішня єдність між людьми, соборність колективу, а знайомим є тільки обрій індивідуалізму та відчуженого колективізму. Отже, прямолінійна та наполеглива орієнтація освіти на задоволення потреб «практичного життя» або, висловлюючись інакше, на виконання «соціального замовлення» призводить до ігнорування розвитку самої людини. Розвиток тут підміняється «імперативом конкуренції» та «висхідної соціальної мобільності» (*Ж. Бодрійяр*). Але і людина підміняється соціальною функцією. І все це робиться із упевненістю у істинності вибраного напрямку.

Відсутність орієнтації на живу людську особистість прирікає освіту на підміну проблем духовності проблемами ідеології. Влада співпричетна до останніх, але убивча для перших. Хоча вона не вбиває дух остаточно, але живиться його напівживими залишками, проникає у всі закутки людського буття в його напівмертвому тлі. Тому влада – це «нечистий дух». У творчості нас осяюють проблиски повноти духу. Саме в ці щасливі миті ми зустрічаємося з собою. Але, очевидно, що влаштувати цю зустріч поза нашою присутністю, без нас неможливо. Самонадійні спроби освіти організувати подібні зустрічі виливаються в «педагогічний блуд» (*В. С. Возняк*), суть якого полягає у прагненні вмонтувати у свідомість необхідні елементи. Патріотизм, творчість, свободу та багато чого іншого неможливо передати в результаті педагогічного впливу на «об'єкт виховання», оминаючи саму людину. За наказом можна змусити людину поступитися собою і через це нав'язати їй необхідні світоглядні штампи. Наказ та панування можуть зламати людський дух, але зростити, надихнути його вони не спроможні.

На початку дев'яностих років минулого сторіччя здавалося, що подібне нав'язування безповоротно залишилось у минулому, «проблема духовності починає у сучасній літературі витісняти ідеологічні претензії світоглядної проблематики. Адже ці проблеми не тільки пересікаються, але і серйозно відрізняються за своїм предметним полем» [45]. На сьогодні очевидно, що для багатьох ці проблеми розчиняються

у проблемі ідеології, незалежно від державної чи національної ідеології або анонімної ідеології, породженої домінуючим типом суспільних відносин. Бажання формувати «правильний» світогляд не полишає освітній простір. Дотичність цих проблем до влади свідчить про якість того духу, що наповнює нас.

Влада як основа конституювання освітнього простору переводить проблему духовності із виміру особистості у вимір соціального порядку. Вона ставить її собі на службу, ігноруючи той факт, що «духовність не тотожна духовному життю суспільства. Вона виступає як спосіб самостворення особистості та конституюється у вигляді покликання свого носія. Якщо світогляд передбачає вибір способу життя, то духовність пов'язана з вибором свого власного образу, своєї долі та ролі, одним словом, із зустрічі з самим собою» [46]. Спроби нав'язати духовність обертаються своєю протилежністю – бездуховністю. Якщо освіта, засліплена волею до влади, нав'язує різноманітні ідеологічні та світоглядні сурогати під виглядом духовності, то це свідчить про її бездуховність. Теж саме стосується спроб підмінити проблематичність особистісного начала безпроблемністю слухняних виконавців. Там, де немає місця особистості, немає місця і для духу. «Можна однозначно сказати, – пише С. Ф. Кленка, – яка влада, така й освіта. Наявні в кожному суспільстві реальні силові (владні) структури здобувають, а в деяких випадках просто присвоюють, відбирають – структуроване знання і організаційно (інституціонально) оформляють його. У цій формі під контролем влади знання знову повертається народу. Фільтри влади на шляху до знань – освіта, засоби масової інформації, інститут секретності, архіви, музей, видавництва і т. д. – мають за мету збереження встановленої силової структури» [47]. Розуміння освіти виключно як «фільтру влади» не вичерпує усього її змісту. Адже історія свідчить, що освіта продовжує існувати, зберігаючи себе як *простір розвитку людини*, навіть в умовах граничної дегуманізації соціальних відносин. Безумовно, влада детермінує її уявлення про себе та про людину, втім крізь товщу цих історично обмежених нашарувань пробивається універсально-всезагальний, притаманний роду людському

зміст. Саме тому ми здатні розуміти, хоча і в різній мірі, один одного.

Безпричинною є стурбованість щодо того, що сучасна школа не навчає «технологіям влади». Подібні технології задаються логікою повсякденного життя. «Мікрофізика влади» (М. Фуко) пронизує освіту в достатньому обсязі, щоб перетворити усі «гуманістичні» ідеали на пустопорожні ідоли. Тому введення «громадянської освіти», мета якої «навчання технологій влади, що визначають поведінку індивідів, підкоряють її тим чи іншим системам влади (панування) та об'єктивують суб'єктів» [48], не беручи до уваги той факт, що людина не розчиняється у відношеннях влади та завжди здатна вийти за їх межі. На сьогодні головною проблемою є не стільки надання учню-студенту досвіду влади, скільки досвід особистості. Якщо перший вони отримують з надлишком, другий у емпіричному колі їх існування завжди буде проблематичним.

Шлях систематичного вигнання дитини з дитинства та доведення індивіда до наперед встановленої норми передбачає наявність у педагогічному процесі тих, хто знає як і що потрібно робити, та тих, хто в силу своєї нерозумності чи малого віку повинен підкорятися тим, хто знає. Вихователі та вихованці, вчителі та учні, викладачі та студенти – всі вони відтворюють логіку деспотизму, завдяки якій освітній простір у переважній більшості конституюється не творчістю, а владою. Остання тоді є тим началом, що скріплює (цементує) нашу освіту. Освітній деспотизм полягає у тому, що проголошує нерівність учасників педагогічного процесу як основоположну.

Опіка та догматизм є тим ґрунтом, на якому проростають у сучасній педагогічній практиці уречевлені відносини. Якщо дитина – це те, що повинно в результаті довготривалої обробки бути доведене до наперед заданого взірця, то зрозуміло, що домінуючу роль у цьому процесі відіграє не учень, а вчитель. Перший є об'єктом, а другий – суб'єктом. Їх відносини передусім характеризуються нерівністю: перший підпорядковується, другий наказує. Один «вище», другий

«нижче». Догматизм є невід’ємним супутником деспотизму, адже за дитиною не визнається здатність до саморозвитку, її необхідно буквально «тягнути в істину», а це значить, що голос освіти є монологічним, а не діалогічним. Так з’являється ілюзія, що влада є необхідним елементом в освіті. Влада постає «першою чесною вчителя» (С. Л. Соловейчик) тоді, коли суть справи залишає горизонт освітнього простору. Влада в освіті – це компенсація професійної некомпетентності. Ми примушуємо тоді, коли не здатні надихати. Педагог, що нездатний надихати, є потенційним деспотом та тираном. Замість того, щоб бути співтворчістю, освітній простір стає ареною боротьби за владу. Це є результатом, як вважав С. Л. Соловейчик, втрати віри в дитину. Він наголошував, що віра в дитину робить її кращою. Дійсно, вчитель-деспот не вірить у дитину, його погляд відкидає дитину «вниз», змушує відчувати свої меншовартість, «недолюдність». «Не вірити в дитину – значить чинити замах на неї, вбивати її. ...Ми не тому не віримо в дітей, що вони погані, а діти тому і стають поганими, що ми в них не віримо» [49]. Для того, щоб дитина була людиною, необхідно дивитися на неї як на людину. Для того, щоб вона була особистістю, необхідно звертатися до неї як до особистості. Проблема полягає у тому, що і той, хто дивиться та звертається, повинен бути особистістю. Адже наш погляд та наше звернення дарує іншому тільки те, що ми маємо. І як говорить один із героїв фільму С. Ростоцького «Доживемо до понеділка»: «Що у нас є, щоб віддати? Ось питання». Є віра в людину, можна дати дитині досвід людяності та особистості. А якщо цієї віри немає, тоді ми не посіємо її і в дитині. Подібна ситуація обумовлена тим типом суспільних відносин, що домінують у сучасному соціумі. «Вчитель» переносить на свої відносини із «учнем» ту модель, що має місце у тотальності суспільного буття. В межах цієї моделі «вчитель» сам існує поряд із відчуженим суспільним цілим, він, так само як і «учень», є об’єктом маніпуляцій анонімних соціально-економічних сил. Та і в межах освітнього простору «вчитель» насправді є «об’єктом», через який транслюється «соціальне замовлення». Вчитель не джерело

творчої діяльності, не Прометей, що запалює вогонь у дитячих серцях, а прагматичний інженер «людських душ», що збирає на освітньому конвеєрі однотипні моделі-функції відповідно до заданого алгоритму. Його творчість тут надлишкова, вона заплутується у павутинні формальних методологічних настанов та положень. Будучи загрозою для них, творчість заганяється у резервації, хоча відповідно до природи освітнього процесу повинна бути його основою та способом здійснення. «Вчитель» – об'єкт маніпуляцій освітньої бюрократії, яка, на кшталт того, як він залишає безголосими «учнів», так само позбавляє голосу і його. *«Суб'єкт-об'єктні» відносини є домінуючими у просторі освіти, де основою є влада.*

Отже, деспотизм є підміною свободи всіх учасників освітнього процесу сваволею тих, хто увірував у свою «першість». Їх сваволя ґрунтується на впевненості у тому, що вони спираються на «природний» закон розуму або божественне одкровення. Сваволя схильна до маніпулювання підпорядкованими індивідами з метою допомогти «нерозумним». Цим виправдовується домінування владних відносин у освітньому просторі з їх діяльнісно-вольовим ставленням до дитини. Вони займають місце, яке по праву повинно було б належати творчій самодіяльності учня. Однак остання вважається у межах владних відношень недоступною для дитини. Коли заперечується самотрансценденція існування, як вважав В. Франкл, саме існування спотворюється. Воно уречевлюється. Буття зводиться просто до речі. Буття людини деперсоналізується, суб'єкт перетворюється в об'єкт. Об'єкт дійсно не здатний до самотрасцендування. Йому залишається грати роль пасивного матеріалу. Але саме такий матеріал чудово підходить для владного маніпулювання. Тому, на думку В. Франкла, якщо заперечується самотрансценденція та зачиняються двері для смислів та цінностей, суб'єктивні основи та мотиви заміщуються процесом обумовлення та залишається шляхом «прихованого навчання» здійснювати обумовлення та маніпуляцію людиною. Саме уречевлення відчиняє двері маніпуляції [50]. За таких умов відбувається «самореалізація» учителя за рахунок позбавлення такого права учня. Учитель-

викладач, якщо у нього дещо не виходить, може убезпечити себе, припинивши повноту своєї присутності. Він йде у тінь. Починають діяти, розділяючи та примушуючи, інституціональні механізми. Віддаляються у тінь людські особистості, а їх місце займають безликі об'єктивовані ролі. Вчитель-викладач скидає на учнів-студентів усю потужність соціальної машини, проти якої більшість ще не здатна протистояти. Він, задовольняючись тим, що здається, краде у них можливість та право бути. Ціль досягнуто, але за чий рахунок і якою ціною? За рахунок особистості, ціною її вбивства.

Якщо моделлю владних відносин є «суб'єкт-об'єктні» відносини, то проникнення їх у сферу освіти об'єктивує її, тобто робить її механізованим світом рядопокладених об'єктів. Саме тому жива душа дитини, керуючись «інстинктом самозбереження», втікає із цього мертвого простору, де її змушують уподібнюватися речі. Звідси і розрив між життям та освітою. Остання у своїх претензіях бути підготовкою до справжнього життя перетворює себе на дещо таке, що не є життям, протиставляє себе життю. Для учнів чи студентів цей розрив ще очевидніший. Адже вони не можуть бути самими собою в межах освіти, яка посягає на них, вони повинні «дорости» до даних їм готових взірців, повинні відповідати певному шаблону. Їх самість витісняється із освітнього простору, вона не присутня у ньому. Організація освітнього процесу як «суперечки за владу» із неминучістю призводить до панування у ньому маніпуляційного активізму як основної форми педагогічної практики. Тільки усунувши автономну людину, як зазначає *Б. Ф. Скіннер*, можна перетворити реальні причини людської поведінки із недосяжних у такі, якими можна маніпулювати, керувати й програмувати [51]. Саме до цього прагне освіта, що уражена волею до влади.

У процесі вигнання дитинства з дитини відбувається вигнання і самої людини. Логіка організації освітнього простору, просякненого духом владних відносин, передбачає здатність людини бути відсутньою. Існувати, але не у всій своїй повноті, а частково. Існування частини необхідне, щоб бути носієм деякої анонімної сили. Поки ти не присутній, вона

займає твоє місце. Саме цією силою тримається відчужена соціальна структура, що нібито протистоїть людині. Насправді вона є продуктом людської взаємодії, однак, відчужуючись, претендує на самостійність. Втім зрозуміло, що без людських індивідів відчужена соціальна структура не може існувати, тому паразитує на них. Для свого існування їй потрібні транслятори, носії її сили. Коли ми відмовляємося бути присутніми, ми існуємо як провідники анонімної сили. Поступаючись місцем їй, людина ховається за нею. Це дає людині відчуття приналежності до чогось більшого та потужнішого, ніж вона сама. Її спокушає та засліплює можливість ідентифікуватися із могутнім цілим.

І дорослі, і діти здатні відчувати, коли крізь них діє чужа та ворожа їм сила. Дорослі часто ідентифікують себе з нею. Це означає, що вони втратили здатність виходити за межі даності свого емпіричного життя. Анонімна сила настільки часто заміщає їх, що люди перестають сприймати своє відсутнє існування як ненормальне. Вони зростаються зі своїм паразитом. Саме цей стан є бажаним у об'єктивованій системі освіти. «Вчитель» односторонньо обдаровує «учня», передає йому певні знання, однак нічого на заміну він не розраховує отримати. «Учень» – мовчазний нуль, що має бути заповнений необхідними знаннями, уміннями та навичками. Пасивний матеріал, сліпа глина, з якої професійний «гончар» виліпить горщик. Для *Ж. Бодрійяра* відсутність можливості вільного «символічного обміну», циркуляції дарів, знаків та смислів є тим моментом, що породжує владу. Це ніщо інше як «захоплення влади шляхом одностороннього обдаровування» [52]. Припинення «символічного обміну» призводить до утворення «згустків влади».

У міру втрати смислу таких понять, як особистість, свобода, творчість, універсальне, культура втрачається і досвід їх переживання. Що означає витіснення особистості та творчості з освітнього простору? Саме відсутність досвіду особистості та творчості. Він підміняється досвідом влади, і у цьому сенсі сучасна освіта є дійсною «школою життя». Однак очевидно, що досвід влади не вичерпує усієї повноти людського буття.

Але якщо з самого дитинства він домінуючим способом ставлення людини до світу та інших людей, тоді сумнівні сподівання на те, що колись у подальшому ситуація зміниться. Освіта поглинає достатньо багато ресурсів та часу, щоб дозволяти собі розкіш передачі «учням» тільки професійних знань та інформації, вона зобов'язана надавати цілісний досвід життя.

У ситуації підпорядковування «ансамблю суспільних відносин» владним відносинам з необхідністю припиняється спілкування. Воно унеможлиблюється, коли соціальна структура застигає у своїй монологічності. Слово-наказ спрямовується «зверху» «донизу», від авторитету до новонавернених, від «вчителя» до «учня», від інституалізованого поля науки до дослідників, від міністерства до навчальних закладів, від ректорату та деканатів до викладацького складу. Зворотного зв'язку не передбачено. У «чорну діру» владних відносин потрапляють не тільки безпосередні учасники педагогічної практики, а і всі задіяні у освітньому процесі. Безпосередній «контакт» вчителя та учня, тип їх відносин є тільки вираженням наявної логіки суспільних відносин. Тому дійсної зустрічі не відбувається, вона підміняється зовнішнім механізмом контакту. Один біля одного проходять не люди, а функції, соціальні ролі. Вони і сприймають один одного як персоніфіковані соціальні сили. Однак подібне дистанціювання є насамперед ознакою дистанціювання від себе, від живої спільності, від культури та знання. Все це механічно з'єднується в процесі комунікації, що підміняє собою спілкування. Комунікація, на відміну від спілкування, зорієнтована на інформацію та технічний бік взаємодії. Однак якщо в межах освітнього простору зникають основи для спілкування та діалогу, то зникає основа і для сутнісної зустрічі двох людей. Внаслідок цього ми можемо спостерігати зникнення усього змістовного багатства освітньої діяльності. Знання зменшуються до інформації, спілкування – до комунікації, творчість – до інноваційної комбінаторики, особистість – до часткової функції, життя – до «школи», процес освіти – до отримання диплома.

Творчість є не просто романтичною мрією, в такому випадку апеляція до неї була б нічим не кращою, ніж апеляція до будь-яких інших атрибутів людського. Творчість є необхідною умовою становлення людини. Ми повинні усвідомлювати, що це не просто бажане доповнення до педагогічної практики, а її суть. Людина породжується творчістю, походить з неї, а не входить у творчість як простір, що протистоїть їй. Немає ніякої людини до творчості, адже вона і є людським способом буття. Становлення людини з перших слів, кроків, з перших поривів думки та переживання вже не може відбуватися не творчо. Тому не варто помилково протиставляти повсякденне життя людини та її творчі стани. Творчість іманентна горизонту повсякденного життя, оскільки у ньому присутня людина. В межах освітнього простору ця ситуація ще більш загострюється, через те що освіта є простором розвитку людини. Тут творчість не повинна бути винятком, випадковою, щасливою знахідкою. Вона мусить свідомо вводитись у педагогічний процес. Її відсутність і є причиною невдач різноманітних освітніх реформ та нововведень.

Якщо ми погоджуємося, що освітній процес – це процес діяльнісного спілкування, який вбирає в себе будь-який зовнішній матеріал та перетворює його в свою умову та зміст [53], тоді зрозуміло, що без творчості тут не обійтись. Адже в процесі навчання інформація постає знанням, коли вона осмислюється. Байдужі кілобайти інформації мають бути наповнені розумінням, тобто повинні перестати бути самозамкненою частиною інформаційного шуму та вступити у провіт небайдужого ставлення.

Таким чином, відоме і стає зрозумілим. Можна примусити учня дещо вивчити, але неможливо змусити його зрозуміти без його активного зусилля. Зрозуміти означає зустрітись з предметом, відкритися йому і тим самим відкрити його. І це також творче відкриття. Із таких відкриттів і складається освіта, тобто розвиток людини. Те, що залишилося невідкритим, не увійшло в мою душу, не наповнило її, а тому пішло у далечінь невідкритим, невідкритим. Воно залишилося для мене позбавленим

смислу. Без смислу освіта безглузда. Тому цілком правомірним буде визначення смислу освіти як утворення смислів [54]. Причому осмисленість освітнього процесу повинна бути присутньою як на стороні учня, так і викладача. Навіть більше, адміністрація навчальних закладів та інших інститутів освіти також повинна бути залученою в діяльнісне спілкування щодо утворення смислів. А це своєю чергою означає, що при орієнтації освіти на особистість усі учасники педагогічного процесу повинні бути співпричетні до особистісного начала. Інакше кажучи, орієнтація на особистість в освітньому процесі є «орієнтацією на умови особистісного розвитку взагалі, включаючи особистість не тільки учня-студента та вчителя-викладача, але і адміністратора-організатора» [55].

У межах освіти, що структурується командно-адміністративними методами, в кращому випадку проголошується орієнтація на особистість учня-студента. Через мовчазну згоду інших учасників освітнього процесу не обговорюється наявність особистісного начала у них. Часто в межах інституту освіти, та й суспільства взагалі, міжособистісні зв'язки орієнтуються не на особистість, а навпаки, на безособове начало. Без розвитку особистості всіх «освіта неминуче вироджується у однобічність, в якій безликість (тому, що особистість є тільки там, де є розвиток, де є вільна творча діяльність) буде намагатися формувати особистість» [56]. Для безликості творчість залишається схованою під завісою «дива», для неї залишається тільки влада, як спосіб організації освітнього простору. І якщо особистість, творчість, свобода породжуються тільки особистістю, творчістю та свободою, то і навпаки, – безлике породжує безликість, безобразне породжує безобразність, влада клонує тільки себе. Освіта повинна віднайти мужність бути самою собою, тобто чимось більшим, ніж засіб рекрутування еліти. Тільки прагнучи більшого, вона зможе ефективно виконувати «обов'язок» щодо виконання соціального замовлення. Однак для цього не влада, а творчість повинна стати основною самодетермінантою освітньої діяльності.

Отже, творчість не просто протистоїть владі в освітньому просторі, вона йде глибше, розкриваючи багатство людських звершень. Творчість та влада взаємозв'язані. Немає сенсу заперечувати наявність влади у творчості. Історія знає немало прикладів, коли творчість буквально вибухає владним потенціалом, хоронячи під ним саму себе. Для того, щоб творчість продовжувала жити, вона повинна протистояти спокусі влади, адже для неї відкриті інші обрії. Влада повинна бути в освітньому просторі останнім аргументом. Ми маємо пам'ятати, що цей аргумент завжди подібний до міченої карти в рукаві. Козир влади в освітньому процесі – це шулерство. Після нього втрачається необхідна умова освітньої співтворчості – довіра. Довіра не просто між учителем та учнем, а довіра між двома людьми, долі яких пересікалися. Якщо емпіричний вимір освітнього простору може триматися владою, то його дух має творчу природу. Міра нашої дійсної турботи про людину вимірюється нашою здатністю ввести творчість в освітній простір як його зміст та передумову.

Список бібліографічних посилань

1. Хайдеггер М. *Время и бытие. Статьи и выступления* / М. Хайдеггер ; пер. с нем., вступ. ст., ком. и указат. В.В. Библихина. М. : Республика, 1993. С. 139.
2. Хоркхаймер М. *Диалектика Просвещения. Философские фрагменты* / М. Хоркхаймер, Т. Адорно ; [пер. с нем. М. Кузнецов]. – М. ; СПб. : Медиум, Ювента, 1997. С. 22.
3. Лобастов Г. *Философско-педагогические этюды* / Г. В. Лобастов. М. : Микрон-принт, 2003. С. 35.
4. Библихин В. В. *Язык философии* / В. В. Библихин. 3-е изд., стер. СПб. : Наука, 2007. С. 42.
5. Поланьи К. *Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени* / К. Поланьи ; [пер. с англ. А. А. Васильев, С. Е. Федоров, А. П. Шурбелев ; под общ. ред. С. Е. Федоров]. СПб. : Алетейя, 2002. С. 46.

6. Свасьян К. А. Философское мировоззрение Гёте / К. А. Свасьян. М. : Evidentis, 2001. С. 75.
7. Власть : Очерки современной политической философии Запада ; [авт. сост. В. В. Мшвениерадзе, И. П. Кравченко, Е. В. Осипова и др.]. М. : Наука, 1989. С. 206.
8. Бибахин В. В. Язык философии / В.В. Бибахин. 3-е изд., стер. СПб. : Наука, 2007. С. 154–155.
9. Фуко М. Воля к истине : по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко ; [пер. с франц]. М. : Касталь, 1996. С. 80.
10. Свасьян К. А. Философское мировоззрение Гёте / К. А. Свасьян. С. 40.
11. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / М. Фуко. С. 80.
12. Бибахин В. В. Язык философии / В. В. Бибахин. С. 93.
13. Барт Р. Избранные работы : Семиотика : Поэтика / Ролан Барт ; [пер. с фр. сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косиков]. М. : Прогресс, 1989. С. 546.
14. Филиппов А. Ф. Критика Левиафана / А. Ф. Филиппов // Шмит К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса / К. Шмитт ; [пер. с нем. Д. В. Кузницын]. СПб. : Владимир Даль, 2006. С. 54.
15. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко ; [пер. с фр. В. Наумов]. М. : Ad Marginem, 1999. С. 283.
16. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. Бибахин]. М. : Республика, 1993. С. 59.
17. Там само. С. 52.
18. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / М. Хайдеггер ; [пер. Э. Сагетдинов]. М. : Территория будущего, 2006. С. 118.
19. Визгин В. П. Философия Габриэля Марселя: темы и вариации / В. П. Визгин. СПб. : Миръ, 2008. С. 421.
20. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. История философии / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Г. Шпет]. М. : Эксмо, 2007. С. 9.

21. Соловейчик С. Л. Педагогика для всех : Книга для будущих родителей / С. Л. Соловейчик. 2-е изд. М. : Дет. лит., 1989. С. 321.
22. Михайлов Ф. Т. Избранное / Ф. Т. Михайлов. М. : Индрик, 2001. С. 159.
23. Рансьер Ж. На краю политического / Ж. Рансьер ; [пер. с фр. Б. М. Скуратов]. М. : Праксис, 2006. С. 194.
24. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / М. Хайдеггер. С. 187.
25. Межуев В. М. Абстрактное и конкретное как исторические категории / В. М. Межуев // Ильенковские чтения : Тезисы выступлений. М. : Микрон-принт, 2001. С. 85.
26. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр ; [пер. с фр., вступ. ст. С. Зенкин]. М. : Добросвет, 2000. С. 238.
27. Там само. С. 239.
28. Там само. С. 103–104.
29. Барт Р. Мифологии / Р. Барт ; [пер. с фр., вступ. ст. и ком. С. Зенкин]. М. : Изд. им. Сабашниковых, 2004. С. 243.
30. Там само. С. 269.
31. Там само. С. 270.
32. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. С. 99.
33. Михайлов Ф. Т. Избранное / Ф. Т. Михайлов. М. : Индрик, 2001. С. 201.
34. Там само. С. 207.
35. Выготский Л. С. Педагогическая психология / Л. С. Выготский ; [под ред. В. В. Давыдова]. М. : Наука, 1991. С. 408.
36. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер ; [пер. с англ.]. М. : Изд-во АСТ, 2002. С. 434.
37. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. С. 102–103.
38. Свасьян К. Философия символических форм Кассирера / К. Свасьян. С. 231.
39. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; [пер. с нем. Е. Руткевич]. М. : Медиум, 1995. С. 230–231.

40. Юнгер Ф. Г. Совершенство техники. Машина и собственность / Ф. Г. Юнгер ; [пер. с нем.]. СПб. : Владимир Даль, 2002. С. 133.
41. Там само. С.135.
42. Шкепу М. А. Субъективные предпосылки регрессии идеала / М. А. Шкепу // Ильенковские чтения – 2006 : Матеріали VIII Міжнародної наукової конференції. Київ, 2006. С. 231.
43. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Сочинения. М. : Правда, 1990. С. 411.
44. Гете И. В. Избранные философские произведения / И. В. Гете ; [пер с нем., вступ. ст. и ком Г. А. Курсанов]. М. : Наука, 1964. С. 353.
45. Крымский С. Б. Контуры духовности : новые контексты идентификации / С. Б. Крымский // Вопросы философии. 1992. № 12. С. 21.
46. Там само.
47. Клепко С. Ф. Конспекти з філософії освіти / С. Ф. Клепко. Полтава : ПОІППО, 2007. С. 38.
48. Там само. С. 356.
49. Соловейчик С. Л. Педагогика для всех: Книга для будущих родителей / С. Л. Соловейчик. 2-е изд. М. : Дет. лит., 1989. С. 114.
50. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл ; [перев. с англ. и нем.]. М. : Прогресс, 1990. С. 82.
51. Skinner В. F. Beyond Freedom and Dignity / В. F. Skinner. Harmondsworth : Penguin Books, 1971. 218 p.
52. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр ; [пер. с фр., вступ. ст. С. Зенкин]. М. : Добросвет, 2000. С. 96.
53. Лобастов Г. В. Философско-педагогические этюды / Г. В. Лобастов. М. : Микрон-Принт, 2003. С. 65.
54. Сенько Ю. Образование : обращенность в будущее / Ю. Сенько // Alma Mater. 2006. № 3. С. 6.
55. Лобастов Г. В. Философско-педагогические этюды / Г. В. Лобастов. С. 66.
56. Там само.

Розділ III

ОБРАЗИ ОСВІТНЬОЇ СПРАВИ В СИТУАЦІЯХ НЕВИЗНАЧЕНОСТІ

3.1. Боротьба за освіту: економіка, «постекономіка» і культура

На сьогодні ще залишаються ті, хто не помічає всеохоплюючих розмов про «кризу освіти». Якщо в нашій країні це питання набуло буденного звучання в останнє десятиріччя, то інші країни Західної Європи та США зіштовхнулися з кризою власної системи освіти ще у 60-ті роки минулого сторіччя. Причому ця криза триває донині. Так, наприклад, *Т. Фрідман* у своїй книзі «Плаский світ: коротка історія XXI століття» описує «тиху кризу», яку переживають Сполучені Штати Америки. Серед основних причин цього явища є криза освіти: «...Сьогодні небо не падає, але це може статися через п'ятнадцять–двадцять років, якщо ми не змінимо себе, і одночасно все свідчить про те, що ми поки що не збираємося цього робити, особливо стосовно питань всезагальної освіти – тут поки що сподіватися немає на що. Американська загальноосвітня система просто не сприяє появі достатньої кількості майбутніх математиків, вчених, інженерів» [1].

Дискурс кризи освіти має смисл як підґрунтя для визначення подальших перспектив її розвитку. Саме у кризові моменти визначається, якою буде освіта майбутнього, які сили будуть впливати не тільки на її зовнішній, технологічний вигляд, а й на зміст, мету та засоби її існування.

Сучасність характеризується як межа, перехідний стан між індустріальним та постіндустріальним суспільствами. Відповідно, висувається гіпотеза щодо економічного характеру першого та «постекономічного» характеру другого [2]. Однак невідомо, скільки триватиме перехідний період «сучасності». Так, наприклад, *Ф. Фукуяма* вважає, що її межі сягають у «дурну

безкінечність» [3], а значить, зтягується і перехід від економізованого до «постекономічного» суспільства. Отже, освіта у майбутньому буде визначатись або економічними, або «постекономічними» детермінантами. Останні, якщо вони претендують на якісно інший характер, повинні бути не зовнішніми, а внутрішніми, тобто бути водночас самодетермінацією. Детермінація культури визначається як самодетермінація, тому можна припустити, що у постіндустріальному суспільстві головний вплив на освіту буде чинити не економіка, а культура. Зрозуміло, що боротьба між культурою та економікою за визначення освітнього простору є боротьбою за майбутнє.

Але на сьогодні вже не держава, а економіка поглинає душі живих людей. Левіафан змінює маски. Його могутність, активність та агресивність досягли свого апогею. У результаті вихід із тривалого переходу «сучасності» у «постсучасність» виявляється рухом на місці. Він, як стверджують, полягає у визнанні сучасного глобального економічного суспільства з його домінантою – грошима – новою реальністю, яка потребує нової духовності. «Гроші – це суб'єкт даної духовності, її предикат. Навіть Бог не може замінити їх сили. Навпаки, у найпотаємніших сподіваннях людини він повинен стати надійним помічником у накопиченні грошей та збільшенні багатства» [4]. Апофеоз економічного обертається занепадом або економізацією усіх інших сфер людського буття. Подібно до жорстокого завойовника економіка прагне винищити, підпорядкувати чи маркувати, класифікувати усе чужорідне. Для того, щоб інше вижило, йому необхідно мімікрувати під образ пануючої сили.

Упродовж минулого століття культура, дух були дискредитовані ринковою економікою та витіснені за межі горизонту повсякденного існування людини. Вони не змогли довести свою корисність, їх надлишковість, неутилітарність, а значить, і «нерациональність», виявилися убивчими доказами на користь економізованого світу. Залишився лише той мінімум, що виявився необхідним для перетворення біологічного «шматка м'яса» «на людину-споживача, для імітації

людського». Однак для самої культури цього мінімуму виявилося замало: вона редукується відповідно до виробничих потреб. Навіть для «індустрії культури» дух став важким тягарем.

Буття людини, так само як і культура, є надлишковим. Наперед заданий масштаб – це доля тварини, що «щаслива» своєю визначеністю. Людина, навпаки, позбавлена такої вгамованості. Ця людина як істота здатна відмовляти собі у обов'язку бути людиною. Нелюдське стає дзеркалом людського, його постійною спокусою та попередженням. Звідси з'являється постійна можливість дегуманізації, знелюднення людської діяльності. Економіка, що стала всім, не може не бути авторитарною та деспотичною. Вона задає масштаб розвитку людини, спираючись не на зовнішню грубу силу, а «надлишкову» вагу людського та спокусливість нелюдського, силу абстракції – грошей. Тільки в останній період історії гроші перетворилися на всезагальну форму соціальних зв'язків. Тому можна стверджувати, що «гроші зробив капіталізм, тобто сучасна система ринкових відносин» [5].

Економіка керується розсудковим мисленням і тому містить претензію на всезагальність, що є наслідком невідання своїх меж, а отже, і самої себе. Логіка розвитку економіки прагне задати міру розвитку людини. Поглинувши всі сфери людського буття, вона отримала здатність диктувати індивіду міру людського, спосіб його репрезентації. Економізація простору людського існування призвела до економізації людини, появи та домінування «людини економічної». В умовах, коли спосіб людського існування зводиться до конкуренції, «економічна людина» виявляється найпристосованішою для виживання.

Всі переваги, що приписуються економіці, мають сенс тільки коли економіка стає однією зі сфер людського буття, коли існують цілі, що перевищують економічну цілераціональність. Однак її абсолютизація призводить до втрати смислу економіки – вона вже не потребує уваги, окрім самої себе, тому що не залишилося нічого, крім та поза нею.

Освіті не пощастило померти так само, як «померла культура». Якщо остання була не потрібною для економіки,

то перша виявилася вкрай необхідною. Деякий час через ототожнення культури та освіченості здавалося, що розвиток економіки супроводжується розвитком культури, однак, як виявилось, це був розвиток виключно пристосованої освіти, що повинна була задовольняти потреби зростаючого виробництва. Певні перевтілення відбуваються з освітою без культури, подібні до метаморфоз тіла без душі. Фактично це був розвиток бездушної освіти.

Для *М. Бердяєва* була очевидною нетотожність життя та культури [6]. Економіка сприяє потужному вибуху життєвих сил людини, їх легітимізації та... сакралізації. Вона спрямована на їх задоволення, а саме їх задоволення оголошується єдиною правильною стратегією людського існування. Тобто культура не «вмирає» повністю, вона, як виявляється, може бути потрібною, але у редукованому вигляді. Пройшовши випробовування «декультурації», культура як товар втягується в орбіту економічного. «Смерть культури» не призводить до її повного зникнення. В історії людської думки «смерть» культури фіксується як її перехід в цивілізацію. У цьому статусі культура не твориться, а консервується, зберігається та використовується. Зокрема, розквіт системи освіти в ХХ ст. довгий час ґрунтується на використанні культурних надбань. У наш час це особливо яскраво виражено у переході живого знання у форму готової інформації. Якщо перше потребує культури як сфери свого існування, то друге функціонує у площині цивілізації.

Роздуми про культуру, що посилено ведуться в сучасній педагогіці, свідчать якраз про відсутність її в освітньому просторі. Спроба ввести культуру, а через неї і ціннісні виміри в освіту є фактично відкритим зізнанням у некультурності та нігілістичності цієї освіти, її дистанційованості від культури. Освіта ефективно функціонує без цінностей та культури, однак у її несвідомому затавровані неясні спогади про своє походження. Приналежність до світу культури необхідна для легітимізації статусу офіційно визнаного транслятора культурного досвіду від одного покоління до іншого. Проте динаміка сучасного світу знецінює та робить безглуздим цей

досвід раніше, ніж він встигає потрапити у підручники. «Усе виглядає так, немовби в нас вкрали спадковий дар, що здавався таким, що не відчужується, здавався найнадійнішим, – дар обмінюватися життєвим досвідом. Причина цього явища є очевидною: акції досвіду дуже впали у ціні. І все виглядає так, немовби їх нестримне падіння продовжується» [7]. Без культури як способу людського буття, як неорганічного органу сприйняття метафізичних вимірів універсуму чужий досвід постає як сукупність даних, як зовнішня інформація, що не переживається, не відчувається, а тому і не сприймається наступними поколіннями.

У результаті соціально-економічних трансформацій на сьогодні «культура» – це тільки напис на музейних експонатах, що виставляються вздовж туристичних маршрутів, протез, що повинен приховати людську неповноцінність, елемент пластичної хірургії духу. В такому контексті культура – це вже не світ людини, а гетто, резервація, спеціально відведене місце, де людина більше не творить, а скоріше придбаває індульгенцію, споживає залишки духу. Сучасна освіта, що переймається проблемою гуманізації власного змісту, повинна усвідомити факт «дегуманізації» та «декультурації» «Там, де культура є способом світовідчуття, не існує проблеми оволодіння культурою! Спосіб життєдіяльності є способом культуротворення. І лише там, де культура безкінечно далека від живої людини, ...там сама культура є нестерпною межею, породжуючи тугу за людським змістом, тугу за сутністю, як бажання та вічне прагнення до недосяжного, неказанного» [8]. Туга за культурою викриває відсутність людського змісту в освіті та є діагнозом її хвороби. Але там, де є розуміння проблеми, з'являється можливість її вирішення. Освіта, що функціонує в ситуації відсутності самодостатнього смислу і не відчуває потребу у ньому, виявляється позбавленою одночасно культурного і людського змісту.

Система освіти, що займається зберіганням інституційно закріпленої культури, насправді сточується до залишків культури. Тому втрата її соціальних позицій на сьогодні, крім іншого, є симптомом трансформації інституційно визнаних

та легітимізованих зразків культури. Однак варто поставити під питання впевненість, що інституційно закріплена культура вичерпує горизонт культури як такий. Жива, плинна культура завжди залишається поза увагою її офіційних хранителів. Вони віддають перевагу не культурі як динамічному, живому процесу, способу існування, творчості, а «мертвій культурі», готовим, муміфікованим результатам культурної творчості. У суспільстві, де згасає творче полум'я культурної пам'яті, на її місце встановлюють інститути пам'яті.

В історії філософської думки така суперечливість визначалася як протистояння живої культури і цивілізації, у якій це життя згасає. Однак не варто поспішати з кліше. Справа у тому, що як культура, так і цивілізація є певним рівнем розвитку людства, причому досить високим рівнем. Те, що намагається транслювати за зовнішнім замовленням освіта, є далеким як від культури, так і від освіти. Транслюється внутрішнє варварство при вмінні зберігати зовнішній цивілізований вигляд. Однак, як свідчить емпіричний досвід, внутрішній зміст виявляється живучішим та сильнішим і постійно проривається крізь мертву цивілізаційну оболонку. Цивілізація не вичерпується зовнішніми правилами поведінки – вона сполучається до внутрішньої дисципліни, яка не відома варварству. Освіта, що відтворює високотехнологічне варварство, заперечує сама себе. З огляду на зазначене, криза вітчизняної системи освіти може бути охарактеризована як «варваризація» освіти.

Як відомо, згідно з поглядами *М. Вебера*, капіталізм також має культурні передумови свого розвитку – це протестантська етика. Однак пам'ять про «метафізичне» походження капіталізму давно залишилася в минулому. Інструмент, що повинен був свідчити про богообраність, сам перетворився на «бога». Економічна діяльність тепер не детермінується ззовні, вона сама детермінує, нав'язує та диктує смисл людського існування. Відповідно, визначення цілей людського існування відбувається всередині даної сфери. Розсудок як домінуючий спосіб впорядкування економічного простору досягає тут свого апогею. За *І. Кантом*, розсудок – це інструмент

діяльності, що має свої чітко окреслені межі. Цілі діяльності визначаються не розсудком, а розумом. Тому сфера свободи, метафізичний вимір людського існування впорядковуються не розсудком, а розумом. Для розсудкової раціональності їх просто не існує. Розсудок не здатний виходити у ті сфери людського буття, де можна набути метафізичний досвід свободи. Тому розсудок невільний. Сваюля – ось назва того, що він знає як свободу. Натомість розум детермінується не зовнішньою причиною чи потребою, а внутрішнім смисловим змістом. Розум безпосередньо стосується *самодетермінації*.

У сучасній системі смислових координат людина виявляється вписаною у економічну діяльність. Показовими є сучасні спроби економічної науки претендувати на статус «королеви» суспільних наук через поширення «економічного імперіалізму» [9]. Сучасна освіта свідомо чи ні приймає претензії економічної науки і практики як даність. Тому принципи економічної реальності переходять у принципи освітньої сфери, тип мислення, притаманний товарно-грошовим відносинам, стає панівним типом мислення освіти. Звідси виникає потреба прикрити ярликами «культури» та «цінностей» очевидність падіння освіти в економіку.

Принцип максимізації прибутку при намаганнях мінімізації вкладень не передбачає культури як способу буття, культури як форми «одночасного буття та спілкування людей», «постійної ризикованої та відповідальної самодетермінації людської свідомості та буття», культури як актуалізації «світу вперше» [10]. Світ втрачає свою свіжість та об'ємність, вихолощуючись до «картини світу» (*М. Гайдеггер*). Тільки світ, що перестав бути чарівним, перестав бути таємничим, на думку *М. Вебера*, міг стати жертвою ринкової системи. Тотальна економізація життя людини невід'ємна від його дегуманізації. Культура надлишкова і тому стає неприйнятною для комерціалізованої освіти. Однак освіта – це не що інше, як процес розвитку людської суб'єктності. Причому він може відбуватися тільки по обидва боки «барикад»: стосується і дитини – учня, студента, і дорослого – вчителя, викладача.

Тільки за цих умов «барикада» трансформується у простір співтворчості, а не взаємознищення. За умови розвитку суб'єктності усіх учасників освітньої справи вона стає співпрацею.

Хоча такий сценарій навряд чи можливий в сучасних умовах. Адже освітній простір позбавлений іманентної логіки, освіта обслуговує потреби наявного існування, а не вирішує свої внутрішні суперечності. Мета освіти задається економічними реаліями сьогодення. Ринок праці передбачає культивування «всезагального проститування» (*К. Маркс*), а не становлення універсальних здібностей культурної людини. Відповідно, освіта продукує індивідуумів, які прагнуть і можуть максимально вигідно продатися на ринку праці. У межах так орієнтованої освіти прагнуть навчати «потрібним», корисним дисциплінам, тобто таким, що збільшать вартість того чи іншого випускника. Дарма, що велика кількість випускників не йдуть працювати за спеціальністю, а усі «корисні», «потрібні» знання ризикують виявитися зайвим інформаційним мотлохом.

Зазвичай вважається, що економіка сама по собі перебуває «по той бік добра і зла» – вона є ефективним засобом господарювання в умовах обмежених ресурсів. Однак в сучасних умовах економіка із *засобу* перетворюються на *ціль*. У ХІХ ст. накопичення капіталу більше не має ніяких цілей поза собою. Немає нічого достатньо потужного за межами економіки, що могло б протистояти їй як критерій та міра її розвитку, відповідності її цілей та способів їх реалізації. Використовуючи терміни *І. Канта*, можна стверджувати, що розум перестав визначати мету розсудкової діяльності. Ніщо більше не стримує ненажерливої активності розсудкової раціональності.

Туга за культурою не може вдовольнитися введенням до освітнього простору додаткових гуманітарних дисциплін чи збільшенням годин вже існуючим. Все це буде продовженням використання, експлуатації напівживої культури, тобто підпорядкуванням її зовнішнім цілям. Адже псевдокультурні «ритуали» у вигляді нікому не потрібних та незрозумілих дисциплін не врятовують від відсутності культурного змісту у товщі освітнього тіла, всередині безпосередніх взаємозв'язків між суб'єктами освітнього простору. Культура не основа,

а прикраса, декор. Звідси витікає безпосередня підміна культури дизайном. «Так сьогодні усюди вчиняють «культурні дизайнери»: у суспільстві, де індивіди жорстко детерміновані наслідками розподілу праці та своєю частковою функцією, вони прагнуть «наново сформувані» їх за допомогою «культури», інтегрувати їх під однією і тією ж самою формальною оболонкою, полегшити обмін функціями під знаком культурного просування, вписати людей у «навколишнє середовище», як дизайнер це робить з об'єктами» [11]. Головне – технічно вміти декорувати варварство розсудкової економізації життєвого світу людини під культуру.

Отже, туга за культурою компенсується у декоративних імітаціях, симулякрах культури. Однак логіка, міра руху освітнього механізму залишається незмінною, хоча частина механізмів розмальовані у екзотичні кольори. Освіті для того, щоб повернути душу, необхідно долучитися до духу. Не тому, що так потрібно для ефективнішого виробництва людського капіталу, а тому, що інакше освіта існувати не може. І для культури, і для людини – культура це спосіб буття. У міру долучення до нього людське отримує реальні окреслення.

Дегуманізація притаманна економіці не через чийсь злий намір, а в силу притаманної їй розсудкової логіки руху. «Економічна раціональність» (за В. Зомбартом) це раціональність розрахунку, калькуляції та формального союзу. Коли вона витісняє усі інші способи сприйняття світу, тоді користуватися культурою можна так само, як і будь-яким іншим об'єктом, зокрема і людиною, що сьогодні є одним із важливих ресурсів поступу економіки.

Однак освіта, що потрапляє у «м'ясорубку» економічної експлуатації, вихолощується до позбавленої внутрішнього смислу діяльності. Тоді вона припиняє виконувати покладені на неї обов'язки. Сама економіка, довівши освіту до самозречення, змушує її звернутися до своїх сласних витоків та переосмислити своє призначення. На певному етапі для економіки індустріального типу може настати такий момент, коли мотив максимізації прибутку, ефективності змусить її вийти за власні межі, породити свою протилежність. Парадоксально,

але надія на переродження освіти покладається на економіку, її здатність перевищувати себе. Повернення іманентного смислу освіти як людинотворчої діяльності стане можливим тоді, коли людина буде необхідною економіці, що трансформується.

3.1. Освіта як фабрика виробництва «соціальних ролей»

До цього часу освіта залишається середовищем формування «корисних» якостей, «виробництвом» *потрібної* людини. Самочинний розвиток особистості розуміється як приведення себе у відповідність до потреб наявної соціально-економічної системи. Згідно з цими вимогами педагогічна спільнота створює різноманітні моделі людини та методики їх практичної реалізації. У результаті в межах освітнього простору пропонується зустрічатися не з особистістю, а з представником соціуму, що повинен бути підданий обробці відповідно до заданих критеріїв. Так, наприклад, з'являються твердження, що розвиток суспільства загалом і держави зокрема залежить від рівня освіченості, що тлумачиться як володіння певними знаннями з можливістю їх ефективного використання для особистісних, внутрішньо мотивованих та суспільних потреб, які не повинні перебувати між собою в світоглядному дисонансі. А ці наперед задані критерії «представника соціуму формуються через освітні технології» [12].

Як бачимо, принцип формування людини відповідно до висунутих державою, економікою або суспільством критеріїв виявляється сильно вкоріненим у нашій свідомості. Ця традиція сукупно репрезентована у вигляді вимог щодо освітнього формування еліти країни. Пошуки еліти у певному сенсі є способом знайти ті підстави, на яких конститується ідеальний образ людини. Адже згідно з буденними уявленнями еліта повинна втілювати ідеал кращого.

Таким чином, можна стверджувати, що питання про еліту є іншим боком питання самоідентичності людини. І тут

ми знову стикаємося із спробами перекласти на освіту завдання самовизначення особистості. «У визначенні людиною своєї ідентичності й свого місця у висококонкурентному, а подекуди й жорсткому світі величезну роль відіграє система освіти. Саме вона покликана формувати громадянську позицію молодого покоління, його здатність усвідомлювати виклики новітньої доби й уміння дати на них адекватну відповідь» [13].

Еліти прагнуть уособлювати певний взірець. Залежно від того, яким є цей взірець, конституюється зразок, з яким пересічна людина прагне ототожнити себе у той чи інший час. Такий взірець одночасно постає як дещо небуденне, «трансцендентне» емпіричному колу існування і як таке, до чого може долучитися будь-хто завдяки власній праці і талантам. Еліта та суспільство, в якому вона набуває чинності, тісно взаємопов'язані: яке суспільство, така й еліта, і навпаки. Не дарма питання про еліти суспільства постає саме у кризові моменти для нього. Актуалізація дискурсу еліти може бути вираженням надії на те, що еліта поза нашою участю зможе і навіть повинна виправити кризову ситуацію. Пошуки еліти в такому випадку – це спроба зняти відповідальність з себе.

Вважається, що інститут освіти – це основний інструмент селекції еліти. Зрозуміло, що за таких обставин (актуальною постає проблема взаємозв'язку еліти та освіти) саме на освіту покладається основна відповідальність за «формування майбутньої еліти». Завданням даного розділу буде визначення міри відповідності освіти цьому виклику та наслідків для її розвитку, якщо вона візьме на себе цей тягар (відповідальність).

Як відомо, еліта пов'язана з владою. Так, наприклад, *Г. Моска* вважав елітою політично найактивніших індивідів (правлячий клас), які орієнтовані на владу [14]. Для вченого вони постають організованою меншістю, яка управляє неорганізованою більшістю. Еліта – це люди, що займають найвищі щаблі та ієрархії влади, це та меншість, що панує над більшістю. Отже, влада живить еліту та через неї відтворюється.

Запит на еліту викриває ситуацію, в якій еліта є проблемою. Запитують про те, у чому саме відчувають нестачу. Сучасна соціально-культурна ситуація в Україні може бути охарактеризована як стан відсутності еліти, тому у вітчизняних дослідженнях актуалізуються наукові розвідки у цій галузі. У нашому суспільстві виявилися зруйнованими загальноприйняті та зрозумілі цінності й ідеали, на основі яких може відбуватися солідарність громадян. Замість «офіційної» радянської картини світу утворився хаос. У країні існують різноманітні погляди на минуле, сучасність та майбутнє суспільства. Подібна ситуація свідчить про те, що Україна за роки незалежності так і не утворила свою еліту. Адже вироблення загальноприйнятої більшістю ідеології є прерогативою та обов'язком еліти. У суспільстві, в якому відсутня більш-менш стабільна соціально-політична структура, відсутня й еліта. Можна сказати, що питання про еліти – це інший бік питання про майбутнє (і як це не парадоксально, минуле та теперішнє) суспільства.

Незважаючи на те, що історично еліта виникає в контексті суспільно-економічних, культурних та політичних трансформацій, на сьогодні завдання «формування еліти» покладено на освіту. Тому актуалізується питання здатності освіти виконувати дане соціальне замовлення. Від того, як це питання буде вирішено, залежить, яким буде майбутнє суспільство та його еліта. Прогнози стосовно становлення «суспільства знань» можуть так і не здійснитися без відповідних трансформацій освітньої справи. Але на зламі тисячоліть ситуація у вітчизняній системі освіти окреслює наше майбутнє як варварство, що буде згадувати гіпотезу про «суспільство знань» як втрачену назавжди можливість. Тому від вирішення проблем освіти залежать реальні перспективи нашого майбутнього та майбутнього української еліти.

Зміни визначатися не політичною або економічною доцільністю, а іманентною логікою розвитку людини. Водночас це надасть змогу оцінити, наскільки покладений обов'язок «формування еліти» взагалі відповідає її суті освіти.

Якщо за мету освіти прийняти становлення людини, то для вирішення зазначених проблем потрібно заглибитися у проблему розвитку людської суб'єктності та зіставити її із завданням «формування еліти». У зв'язку із тісним взаємозв'язком еліти та влади необхідно також дослідити, яким чином освітній простір, просякнутий творчістю, має бути організований, щоб ефективно задовольняти актуальні потреби сьогодення.

Людина – єдина істота, що здатна до трансцендування. Вихід за межі наявного існування є способом буття власне людського. Саме тому людина може відсторонюватися від будь-чого, у тому числі і від самої себе. Заклик *Сократа* «пізнай самого себе», що був написаний на дельфійському храмі, до цього часу залишається актуальним. Так само як і за часів *Сократа*, сьогодні ми цілком задовольняємось незнанням самих себе.

Пізнання себе одночасно є пошуком себе або, висловлюючись інакше, конституюванням себе. Хоча варто зауважити, що згадане конституювання не є суто суб'єктивною дією, яка ґрунтується на сваволі індивіда. Подібне свавільне самоконструювання ще не є пізнанням себе, а скоріше, втечею від себе. Адже самопізнання є пошуком, зустріччю з «людиною в собі». А все загальнолюдське «в мені» не може бути продуктом моєї ж випадкової фантазії або бажання, інакше ми нашттовхуємося на проблему абсолютної відносності претензій на відповідність того чи іншого людського способу бути. Ступивши на цей шлях, ми зриваємося у прірву релятивізму. Але попри сучасну апологію відносності, становлення «людини в людині» відбувається за об'єктивною логікою, і якщо внаслідок різних обставин формування індивіда не відповідає цій логіці, то, незважаючи на суб'єктивні бажання, становлення «людини в людині» не відбувається, або ж набуває спотворених форм.

Пізнання себе є пізнанням людського взагалі. Не існує людини як даності. Творення людського в людині – це доля людини. Це завдання визначає *творчість* як основну ознаку людського буття. Пошук себе є творчим процесом. Адже

пізнавати себе можна, якщо індивід трансформує сам спосіб власного буття. *Самопізнання одночасно є самотрансформацією.* Тому, як це не парадоксально, у міру зустрічі з собою людина собою стає. Інший шлях, коли індивід, залишаючись статичним, оглядає навколишній світ у пошуках придатного взірця для самоідентифікації та приміряє його на себе на кшталт приміряння нової речі у магазині, позбавлений того фундаментального неспокою, що прирікає людину на трансцендування.

Соціальна роль може замінити необхідність пошуку себе, пропонуючи готову зовнішню форму, проте вона тільки імітує процес саморозвитку людини. Адже готова соціальна роль не вимагає необмеженого розвитку для свого існування, вона якраз є автоматизацією та консервуванням того, що колись було живою можливістю людського буття. Те, що було можливістю, тепер автоматично гарантується, навіть, якщо до цього процесу не залучається повнота людської присутності. Індивід тут добровільно погоджується бути функцією, натомість індивід-функція отримує собі на допомогу анонімну силу соціальної системи. Вона рухає ним та втілюється через нього безвідносно до людських якостей індивіда-функції.

Здається, що такою готовою соціальною роллю може поставати еліта. Адже її формування передбачає процедуру приведення індивіда у відповідність до цієї ролі. Навіть елітна роль покладає жорсткі межі розвитку індивіда. Йому необхідно адаптуватися до вимог, що висувуються соціумом щодо виконавців певної ролі. Потрапити у «правлячий клас» можна за умови відповідності цим вимогам, бажання і здатності обмежити свій розвиток певним масштабом.

Етимологічно термін «еліта» означає «кращий», «обраний». Однак очевидно, що «кращі» далеко не завжди займають владні позиції в суспільстві та й не завжди відповідають вимогам свого часу. «Обрані» можуть дозволити собі ігнорувати «актуальні потреби» свого часу. Як наслідок, вони «прослизують» крізь жорстку ієрархічну структуру соціуму та виходять на рівень загальнолюдської історії, або, в іншій термінології, – на рівень вічності. Згадаймо вислів *Г. С. Сковороди:*

«Світ ловив мене, та не спіймав». Подібне трансцендування утворює передумови розгортання творчості. Зазвичай «кращими» та «обраними» стають у контексті історії, вже після смерті. «Свій», локальний час жорстоко мстить за їх свободу. У цьому розумінні знаковим є те, що згадуваний напис викарбуваний на могильній плиті *Г. С. Сковороди*.

Еліта, пов'язана з пануванням, формується відповідно до принципу наявної соціальної структури. Навіть коли вона приходить у світ в результаті революції, конструювання нової соціальної структури постає її головним завданням. Тому ефективно виконувати завдання «формування еліти» можна, коли освіта переорієнтована на задоволення потреб наявного соціуму. Становлення «творчої еліти» (або духовної чи інтелектуальної еліти), основною функцією якої є культуротворчість, відбувається як становлення людини взагалі. Культура як така (а не її перетворена форма – цивілізація) не розщеплюється на «неорганізовану більшість» та «організовану меншість». У культурі немає творців та споживачів. У цьому просторі інший тип взаємодії: тут всі залучені до неї – це співтворці. З огляду на це, домінуючим типом зв'язку стає не конкуренція, а діалог. Саме тому, як вважав *В. С. Біблер*, на сьогодні культура – це діалог культур.

У цих межах інтереси і потреби людини не партикулярні (локальні), вони задаються не вузьким колом емпіричного існування, а – універсально-всезагальними, тобто потребами задаються об'єктивною логікою розвитку людського буття.

Потрапити у «правлячий клас» не легко. Звичайно, ще важче в цих умовах нести відповідальність за власні вчинки та рішення. Однак у екзистенціальному плані ця соціальна роль гарантує втечу від зустрічі з фундаментальною невизначеністю людського буття, з необхідністю бути відповідним людському призначенню, тобто необхідністю обирати себе, а не свої, нехай і дуже потрібні для функціонування соціуму, ролі-функції.

Безпроблемність людського існування свідчить, що індивід діє автоматично. Останнє стає уможливленим завдяки вживанню готових форм соціальних зв'язків, що сприймаються

як природні, як наперед дані. Незважаючи на те, що немовля може увійти у людський світ виключно творчо, людина здатна «забувати» свою сутність, яка є проблематичною, цілком складається із зусилля «як в перший раз». Залишаються тільки доведені до автоматизму результати-продукти дитинства.

Одночасно життєдіяльність у режимі автоматизму фіксує стан відторгнення людини від себе та власного життя. Існування у готових соціальних формах починає протистояти індивіду, а значить, він перестає бути присутнім у них. Суть їх для нього не важлива, вона другорядна. Але якщо уся тотальність існування людини-функції переважно відбувається в таких готових соціальних формах, то людина, власне як людина, а не роль, залишається не упізнаною та не здійсненою. У цьому режимі людина уречевлюється, перетворюється на річ, і їй залишається можливість вибирати образи, ролі й маски власного ego, але не себе.

Отже, виокремлюються дві стратегії становлення людського. Одна з них спрямована на проблематизацію індивіда й світу та трансформацію основ власного способу буття, інша – на ствердження даної людської самості та трансформацію навколишнього середовища. Одна стратегія передбачає своєю умовою трансцендування як спосіб існування людського, інша – облаштування емпіричного кола свого існування.

Прагнення вийти за межі притаманне людині в кожній із двох стратегій життєдіяльності. Вони різняться способом визначення цих меж. Для однієї – ці межі мають онтологічну природу, а для другої – *соціальну* (несупільну). Звичайно, людина живе серед інших людей і змушена узгоджувати свої дії із діями інших. Кожен індивід отримує той чи інший набір статусів і відповідно до них виконує різні ролі. Такий вимір людського існування описаний у рольовій теорії особистості, в межах якої людина здатна рухатись суто в координатах соціальної ієрархії наявної структури. Становлення особистості тут підміняється її рухом за наперед даними масштабами соціальної ієрархії. І хоча ця теорія дійсно описує певний момент у життєдіяльності людини, однак спроби розширити цей момент до всезагальності та надати йому фундаментальне

значення для людського буття є хибними. Ця теорія характеризує людей, «охоплених, – як писав Ж. Бодрійяр, – імперативом конкуренції та висхідної соціальної мобільності» [15]. Людина, що редукує своє життя до керованого «імперативом конкуренції» змагання за виживання на крутих схилах соціальної піраміди, позиціонується тут як людина взагалі, а такий спосіб її існування – як природний, нормальний, тобто такий, що відповідає призначенню людини. По суті така людина є тільки «соціалізованою твариною», озброєною інтелектом, що постає ефективнішим засобом для боротьби за виживання. Але людина є чимось більшим, ніж «соціалізована тварина», і її буття не вичерпується принципом конкуренції, а самореалізація людини не обмежується висхідною соціальною мобільністю.

Homo sociologicus, як відомо, давно здав свої позиції *homo economicus*, однак деякі дослідники продовжують використовувати ці моделі. Поширеність її застосування відтворює реальну розщепленість суспільного буття людини. Соціальна реальність експлуатує її як розщеплену, одномірну людину. Наше емпіричне існування у більшості випадків не вимагає усієї повноти присутності, достатньо функціонувати у межах тієї чи іншої соціальної ролі. Внаслідок цього теоретичні абстракції соціально-гуманітарних наук мають здатність до матеріального втілення. Теорія, що звужує людину до абстрактної *homo sociologicus*, помилкова, але ця хиба стає можливою завдяки тому, що у ній репрезентується реальність оберненого світу.

У свій час П. Вайзе назвав моделі соціологічної та економічної людини «монстрами соціальних наук», однак ці «монстри» існують не тільки у сфері науки, а й у повсякденному житті. Наявна соціальна реальність породжує ці монструозні форми існування людини. Індивід-функція прагне *притосуватися* або *підкорити* навколишній світ залежно від того, яку абстрактну функцію він втілює своїм життям. *Homo economicus* та *homo sociologicus* незалежно від відмінностей є крайніми проявами одного і того ж самого – відчуження світу від людини. Як зазначав П. Вайзе, «теоретики-суспільство-

знавці наділили своїх модельних людей – homo economicus та homo sociologicus – такими здібностями, які дозволяють їм вижити лише у рівноважному світі, але не у світі нестабільності. Якщо трохи загострити формулювання, то світ постійно пристосовується до даних стабільних потреб homo economicus, у той час як homo sociologicus із поспішною покірністю приводить свої потреби у відповідність до даних та стабільних вимог системи; отже, обидві живуть у стані рівноваги із світом, що їх оточує» [16]. Насправді людський світ не є статичним та рівноважним, навпаки, людина входить у нього через заперечення наявних форм свого існування у ньому, шляхом їх постійного творчого відтворення. Але для відчуженого соціуму цілісність, складність та багатогранність світу надлишкові, оскільки їх неможливо організувати, розрахувати та контролювати. Людина, що не впізнає у світі себе, прагне приборкати його шляхом панування над ним, і цим ще більше віддаляє світ від себе. Світ і людина в такому випадку сприймаються як продукт, готовий результат, що не має історії свого походження. *Аісторизм*, що дуже популярний у філософії ХХ ст., є граничним вираженням апологізації наявного стану речей.

«Пізнай себе» в інтерпретації *В. В. Бібіхіна* трансформується в «упізнай себе, це ти». Світ – це ти, а тому його можна і потрібно *зрозуміти*, але не можна *привласнити*. Так само ілюзорною є переконаність, нібито ми володіємо собою або своїм тілом. Але на цій ілюзії тримається сучасний світ. Як наслідок, індивід прагне огородити і так оберегти себе. Втім, як зазначав *В. В. Бібіхін*, «людина є мікрокосмос не у тому тільки сенсі, що вона збрала в собі начала усього світу потрохи, а головне, у тому розумінні, що вона відкрита світові та в ній не повинно бути перепони, яка заважає вмістити все...» [17]. Відстоюючи себе через партикулярний індивідуалізм, індивід втрачає світ, а значить, і можливість упізнати себе. Тому редукція світу до розсудково впорядкованого середовища неминуче тягне за собою редукцію людини до організму, який наділений розсудком для задоволення своїх «тваринних» потреб.

Збереження «свого» наявного стану є невірністю всезагальному в людині, або, іншими словами, невірністю людини в людині. Під ім'ям «свого» зберігається, фіксується ніщо інше, як персоніфікація наявної соціальної структури, яка розростається до «цілого світу». Під «своїм» розуміють абстрактну людину, яка, як ми бачили, може приймати вигляд чи то *homo economicus*, чи то *homo sociologicus*.

У замкненому «своєму» приховується не протистояння дегуманізованому світу, а його апологія. Індивід думає, що він захищає «своє», однак насправді – наявний стан речей, і цим ще більше поневолює себе. Тут частина бунтує проти механічної суми таких же частин, але цим вона зовсім не відрізняється якісно від інших частин та від часткового світу. Навпаки, індивідуалізоване «своє» у бунті є апофеозом того світу, якому воно нібито протистоїть. Воно є проявом закономірності цього світу. Світ та індивід, що протистоїть йому, є одним і тим самим.

Наявний світ нестерпний індивіду внаслідок своєї дегуманізованості, тобто через відсутність людиновимірного змісту. Цей світ відчужується від людини, і тому він стає репресивним щодо неї. Логіка існування у ньому відтворює стан війни всіх проти всіх. Або я підкорюю його, або він підкорює мене. Іншого в межах цієї логіки не дано. Буденна мудрість підказує, що краще підкоритися цій логіці, та навіть вважає це підкорення здоровим глуздом. У підкоренні індивід бачить спосіб самозбереження. Владні відносини чудово вписуються у таку логіку речей. У світі війни всіх проти всіх, висловлюючись сучасними термінами, у світі, який керується «імперативом конкуренції», влада постає як основа людського існування.

У відчуженому світі міжособистісні стосунки постають як *суперництво*. Інша людина є потенційною загрозою власному *ego*. Конкуренція в такому випадку витісняє *співробітництво*. Починає здаватися, що основою становлення людини є саме конкуренція. Так, згідно з поглядами З. Фрейда, суперницькі відносини формуються в сім'ї від народження дитини. Зважаючи на це, робиться висновок про вкоріненість конкуренції

у природі людини. Проте домінування конкуренції у міжлюдських відносинах передбачає перетворення людини на річ серед інших речей, або ж іншими словами, – це її уречевлення. «Очевидно, – писав щодо цього *Е. Фромм*, – що взаємовідносини між конкурентами повинні бути засновані на взаємній байдужості» [18]. Той факт, що у становленні людського в людині первинну роль відіграє *співбуття* з іншими, затьмарюється внаслідок характеру поширених в індивідуалізованому соціумі відносин між індивідами. Конкуренція – це розділення, протистояння, а отже, і дистанціювання одного індивіда від іншого.

Але віддалятися можна від того, з ким або чим колись була близькість. Віддалятися й відособлюватися може лише те, що раніше мало досвід цілого. Первинне ціле, а не частина. Частина – це наслідок травми, розколу. Ми звикли у повсякденному існуванні мати справу з частиною: адже нею легше маніпулювати, і здається, що увесь світ складається з суми частин. Але, як давно відомо у філософській традиції, ціле не дорівнює сумі частин, з яких воно складається. «Частина, до того як ми прийшли нею розпорядитися, пройшла крізь травматичний пункт знівечення цілого» [19]. Отже, частковий індивід – це вже результат тієї соціальної реальності, що сама є знівеченою. Не індивід передує людським відносинам, вони передують йому, необхідність у зверненні до іншого породжує людське в людині. І тільки тоді народжена бути цілою людина здатна зрікатися себе та робити основою своєї життєдіяльності часткову активність. Конкуренція – частка тієї частковості, що забула про ціле.

Слід зазначити, що конкуренцію не можна вважати *природним* механізмом відбору кращих представників роду людського. Вона зумовлена соціально. У межах того чи іншого суспільства конкурентну боротьбу можуть вигравати різні за якостями індивіди. Це залежить від пануючих у суспільстві норм, цінностей та традицій. Отже, конкуренція має справу, якщо можна так висловитися, з виміром малого часу, а не вічності. Натомість творчість виходить за межі наявного соціального виміру. «Творчість є не стільки

оформлення у кінцевому, у творчому продукті, скільки розкриття безкінечного, політ у безкінечність, не об'єктивація, а трансцендування. Творчий екстаз (творчий акт є завжди екстазом) є проривом у безкінечність» [20].

Таким чином, творче відношення протистоїть конкуренції, воно *надконкурентне*. У сфері культури, а не «культурної індустрії», конкуренція не охоплює суттєві виміри. Хто переміг у конкурентній боротьбі – *Шекспір, Платон* чи *Ейнштейн*? Якщо конкуренція орієнтована на самозамикання та своєцентризм індивіда, то культурна творчість, навпаки, орієнтована на відкритість світові. Простір конкуренції можна порівняти з драбиною, простір культури – з багатогранником. На думку *В. С. Біблера*, культури не конкурують одна з одною, а тому, згідно з його концепцією, вони не «знімають одна одну». Відповідно, щодо множинності культур не можна застосовувати ідею «драбини сходження» та «відторгнення». «Чим багатогранніше «багатогранник культури», – писав *В. С. Біблер*, – тим більше можливостей спілкування між культурами і – відповідно – певними цивілізаціями, тим з більшою повнотою ми можемо говорити про культуру. Культури не «знімають» одна одну, але передбачають (виключають та знов обґрунтовують) одна одну» [21].

Суперництво культур без спілкування та взаємообумовленості їх буття перетворюється на суперництво чужих цивілізацій. Культури не можуть існувати одна без одної, вони взаємно розкриваються. Культура здійснюється у відстороненості від себе та виході на межу з іншою культурою, цивілізація замикається в собі та прагне «розтиражувати» себе до всесвітніх масштабів. Цивілізації співіснують до тих пір, поки не можуть поглинути та цим знищити одна одну. Конкуренція – це гордия, натомість дійсний геній культури передбачає смирення. Через генія промовляє дещо більше ніж він сам.

Людина є істотою, яка постійно змушена, шукаючи гармонійної рівноваги зі світом, порушувати її. Вона приречена на фундаментальну нерівновагу, постійний вихід за межі

наявного. Таким є спосіб існування людського. Звідси і присутність творчості як необхідного атрибуту людського способу бути. Вона дає можливість людині перетворювати навколишній світ, а разом з ним і себе у *своє-інше*. Саме завдяки творчості як сутнісному виміру людського утримується єдність багатоманітності її виявів. Людське буття – це не редукція до механічної рівноваги і водночас какофонія еkleктичного поєднання емпіричних проявів людини. Це діалектичний взаємозв'язок безперервного становлення людини. В такому випадку на місце редукованої рівноваги приходить симфонічна єдність. Завдяки постійному виходу *trans-*, *μετά-* за межі самої себе, завдяки *ек-*статичному, за словами *М. Гайдеггера*, існуванню поблизу буття, людина зустрічається та зберігає саму себе істинну.

Анонімна система, що детермінує індивіда в межах відчуження, підміняє реальний світ. Анонімність передбачає неможливість звернення. Сучасність, відтак, постає як світ, що втратив ім'я. Вимовляючи слова та імена, індивід залишається в самому собі, у сфері приватного існування. Йому немає до кого звертатися, адже навколо уречевлений світ та уречевлені індивіди. Повстання мас не призвело до здобуття ними голосу, що б нам не говорили сучасні політики. Саме останні «володіють» голосами мас, або, висловлюючись точніше, вони імітують голоси громадян, говорять від їх імені. Відчуження робить людину глибоко самотньою серед мас та інформаційного шуму. Слово її – це знаки, а не імена. Індивідуум вигадує назви, що не містять предметності світу, не передбачають за собою реальності. Ці слова лише назви, що в наш час зливаються у тотальний інформаційний шум симуляції та «постправди». Світ, що втратив ім'я, перетворюється на ідеологізований міф. Призначенням перекрученого міфу є перетворення історичної інтенції у природу, минушого – у вічне [22].

Навіть віддалений світ та інші люди непокоять індивіда, який прагне повернути їх для себе. Ця в основному непрозора тривога може вилитися у два способи повернення повноти світу – панування та творчість. Творчість передбачає *відтворення* світу, але не через його свавільне конструювання,

а шляхом надання самому світу можливості через особистість розкрити себе, висловитися. Тобто не говорити замість світу, перебуваючи в упевненості, що він німий, а прислухатися до його промовистого мовчання. У такому випадку творчість повинна мислитися як екстаз, як вихід за межі самого себе. Ні *homo economicus*, ні *homo sociologicus* не відають екстатичного існування. Ці дві моделі людини описують не людину взагалі, а домінуючі абстрактні способи існування новоєвропейської людини, що повертає світ для себе за допомогою влади. Ф. Бекон писав: «Знання – це сила». Світ для такої людини є об'єктом застосування своєї сили, об'єктом підкорення та маніпулювання. Для М. Гайдеггера, починаючи з цього періоду, «бездомність стає долею світу». Людина, що фокусується виключно на облаштуванні свого наявного «дому», насправді опиняється «бездомною».

Отже, в умовах сучасного світу становлення людини зводиться до свого абстрактного моменту – руху у межах соціальної ієрархії. Подібний стан у філософії прийнято характеризувати як відчуження. На думку М. Гайдеггера, бездомність спричиняє відчуженість. «Те, що Маркс у суттєвому та вагомому сенсі упізнав вслід за Гегелем як відчуження людини, сягає своїм корінням у бездомність новоєвропейської людини» [23]. Відчуження та бездомність штовхають людину в обійми суцього. У контексті філософії М. Гайдеггера відчуження є забуттям буття, втратою людиною онтологічного виміру існування та підміною його онтичним.

Заслонивши від себе світ та свою істину, людина починає тяжіти до монолітно застиглих форм життя. Їй вкрай необхідно отримати точку опори. М. Бердяєв називав це бажанням влаштуватися на широкій дорозі історії. Опинившись відірваним від трансцендентного, індивід замикається в очевидності наявних соціальних зв'язків та закономірностей. Таким чином, єдиним виходом із дегуманізованої реальності уявляється перехід до «правлячого класу». Життєва стратегія індивіда спрямовується вгору непохитними щаблями соціальної структури. Відтепер вона його «дім» і, вгризаючись у тло соціальної піраміди, індивід намагається позбутися бездомності. *Homo economicus* та *homo sociologicus* у цьому моменті не від-

різняються одне від одного. Будучи нібито протилежностями один одного, вони як абстрактні протилежності збігаються. Ці абстрактні гносеологічні моделі суспільних наук є відображенням реальної редукції у сучасному світі людської цілісності до абстрактного моменту. Відповідно, індивід втрачає свою родову сутність. Вона не користується попитом у суспільстві, а часто просто суперечить згаданому Ж. Бодрійяром «імперативу конкуренції». Тому індивід сам прагне звести себе до абстрактної функції, яка має більше шансів успішно продатися на ринку праці. Адже це – ще один спосіб піднесення на вершину соціальної структури.

Проблема полягає у тому, що відчужений спосіб існування перетворюється на соціальну норму і через це входить у систему освіти. Соціальна структура, що отримує незалежне від суб'єктів діяльності існування, не просто співіснує поряд з ними. Вона перебирає на себе їх суб'єктні атрибути та сама постає суб'єктом. Людина в цих межах постає як «персоніфікація» тієї чи іншої структури, як її функція. Але в такому відчуженому світі тільки будучи «персоніфікацією» структури, індивід і отримує можливість реалізуватися, «здійснитися» як людина. Ось чому людина прагне відтворювати себе не як особистість, що через розпредметнення культури, співпричетність до неї наповнюється всезагальним духовним змістом, а швидше як функцію системи.

Виконуючи соціальне замовлення, система освіти відтворює всередині себе такі тенденції. Тому для студента природно бажати вивчати тільки те, що в майбутньому знадобиться йому у професійній діяльності, що буде зарекомендовано як додаткова перевага у конкурентній боротьбі на ринку праці. Студент відповідно до логіки наявного існування прагне відтворити себе як робочу силу, як товар, а додатковий людиноутворюючий зміст культури сприймає як зайвий. Адже стати людиною не так престижно, як професіоналом.

Безумовно, немає нічого поганого у самому прагненні людини бути професіоналом. Однак це твердження зберігає свою достовірність до тих пір, поки «професіонал» не виявляється єдиним визначенням людини, коли професія не заважає,

а, навпаки, сприяє всебічному розвитку особистості, коли вона виступає не просто засобом підвищення конкурентоспроможності, а способом реалізації людської сутності. В іншому випадку відтворення себе як робочої сили є відтворенням себе як засобу. Усе подальше життя людина, що потрапляє у цю пастку, намагається шляхом утилізації власних здібностей позбутися цієї ролі та стати самоціллю.

Запит на еліту у суспільстві є своєрідною формою запитання про можливість універсального розвитку людини в сучасному суспільстві. В середині цього питання вже міститься відповідь: в сучасному суспільстві такий розвиток є неможливим для більшості людей. Освіта, яка вважає виконання «соціального замовлення» своїм основним призначенням, рухається в межах даної тенденції, намагаючись вибудувувати «елітну освіту» для формування «еліти». Цим самим вітчизняна система освіти констатує власну неспроможність надати рівні можливості для універсального розвитку всім громадянам. Під дискурсом обдарованості, кращих або еліти приховується дія іманентної нашому суспільству логіки механізму соціально-економічної нерівності. Якщо, як стверджував Г. Моска, панування організованої більшості над неорганізованою меншістю є невідворотним [24], то подібна невідворотність ґрунтується на розподілі системи освіти відповідно до двох парадигм освітнього процесу. Одна освіта для тих, хто в майбутньому буде управляти суспільством, інша – для тих, ким будуть управляти. «Річ у тім, що у соціумі, де панує соціальний поділ праці, можна відстежити *дві парадигми* освітнього процесу, у яких такий соціум об'єктивно зацікавлений і які однаково йому потрібні, а цьому відповідають і два типи школи: *школа елітарна*, що готує поповнення і зміну носіїв пануючої «еліти»; і школа для решти, *школа «народна»*, де особистісний розвиток так чи інакше замикається в рамки безликості і де, в першу чергу, відпрацьовуються професійні здатності, тобто спеціальні вміння, навички, компетенції» [25].

Деякі дослідники намагаються приховати властивий дискурсу еліти антидемократичний зміст розмовами про відмінність між «елітною» та «елітарною» освітою. «Елітарну освіту» вони визначають як освіту для вузького прошарку людей, що призначається для представників шляхетних і найзаможніших сімей. Подібна освіта є закритою системою. Натомість «елітна освіта» – є відкритою системою. Цей термін використовується для позначення високоякісної освіти [26]. Подібні міркування стають популярними в умовах формування постіндустріального суспільства, в якому значну ринкову вартість набувають людський інтелект та творчість. Саме в цих умовах, як вважав *Г. К. Ашин*, освітній процес займає найважливіше місце в рекрутуванні еліт. «Світова філософсько-соціологічна думка, – пише *Г. К. Ашин*, – все більше доходить до висновку, який, на перший погляд, може здаватися недемократичним: науковий і, в цілому, культурний потенціал країни визначається не стільки середнім рівнем учасників соціально-економічного процесу, скільки потенціалом її культурної еліти» [27]. На основі цього дослідник робить висновок про наявність такого особливо важливого завдання системи освіти, як пошук і розвиток потенційних здібностей і талантів.

Про обумовленість подібної риторики «соціальним замовленням» свідчить хоча б те, що в інших соціально-політичних умовах той самий автор критикував з науково-теоретичних позицій буржуазні концепції еліти. Якщо сьогодні «модно» писати про еліту, інновації та управління, то раніше затребуванішою була критика «теоретиків сучасного капіталізму», що вказували на необхідність еліти для управління суспільством та прагнули представити монополістичну верхівку як «двигуни прогресу», «природні керівники» і «друзі народу» [28]. В обох випадках дослідник свідомо або ні виконує певне соціальне замовлення. Трансформація освітньої системи, що відбувається в умовах перетворення соціально-економічних засад усього суспільства, переорієнтовує проблему розвитку універсальних здібностей кожної людини на проблему діагностування, пошуку й фіксації затребуваних цим суспільством

талантів. У такому випадку освіта відмовляється від обов'язку породжувати талант, вона стає справою його виявлення, селекції. Але не всі таланти однаково потрібні соціуму, тому недемократичність, навіть так званої відкритої, «елітної освіти» стає очевидною. З огляду на це, *К. Г. Ашин* зауважував: «Слід визнати, що дотепер відкритість елітної освіти ніколи не була повною, це саме тенденція (причому поки що слабка), тільки один з векторів всесвітнього освітнього процесу» [29].

У відчуженому суспільстві еліта дійсно є джерелом його руху. Відповідно, із суспільним розподілом праці та розщепленням повноти людської особистості, що відбувається на його основі, на боці еліти концентрується активний, ініціативний й творчий початок. Еліта уявляється таким режимом існування, в якому людина нарешті сама себе перестає сприймати як засіб.

Логіка суспільного розподілу праці може допомогти зрозуміти причини емоційної порожнечі, байдужості усього того, що в нашому житті є засобом для досягнення зовнішньої мети. Прагматична цивілізація жорстко протиставляє байдужу раціональність та нерозумність відчуттів. Людина-засіб на одному боці свого існування як робоча сила керується переважно інструментальною раціональністю. Зовнішня необхідність примушує її працювати і розвивати потрібні для цього компетентності. На іншому боці вона керується ірраціональними потребами, що часто обумовлюються рівнем примітивної чуттєвості. З огляду на це, освіта, що керується зовнішньою доцільністю, постає простором розрахунку та емоційної байдужості. Чуттєве небайдуже ставлення до запропонованого людині культурного змісту виявляється випадковим. Звідси сподівання на роль «духовної» або «культурної» еліти як джерела готових для споживання світоглядних конструкцій.

Та величезна роль, яка надається в нашому суспільстві вільному від роботи часу, прагнення перетворити його на час для розваг (неробочий час) свідчить про бажання компенсувати сучасною людиною перетворення себе на засіб, вийти зі стану байдужості та опосередкованості. Але навіть у цій

гонитві за насолодою індивід не знаходить себе. Індустрія розваг апелює не до родової сутності людини, а до її абстрактної функції, яка так і не змогла набути здатність відчувати по-людськи. Тому за удаваною компенсацією приховується ще більше пригнічення людини. Якщо процес зведення індивідів до робочої сили культивує розсудкову раціональність як спосіб світоорієнтування, то гонитва за насолодою – безрозсудні почуття як засобу, хоча б на певний час, втекти з дегуманізованого світу за допомогою розчинення у ньому. Відчуження оточує індивіда у сфері раціональності та почуттів. Усюди він виявляється позбавленим можливості для самоствердження.

«Бездомна» людина, втікаючи від бездушної «інструментальної раціональності» у сферу ірраціонального, підміняє людські емоції *відчуттями*. Їй немає місця серед *почуттів*. Тобто людським почуттям немає місця серед індивідів, які охоплені «імперативами конкуренції та насолоди». Соціум, що став незалежною «соціальною річчю», не відчуває, він *без* почуттів. Подібний стан є запамороченням людського, і тому всі дії людини-функції є запамороченими та завершуються масовим мором почуттів.

Почуття спрямовані у вічність, сучасність задовольняється миттєвістю. Почуття в таких умовах зсихаються до рефлексу. На сьогодні цілком доречним звучить діагноз: «Почуття – відчувають себе не просто зайвими (дійсність уявляє їх паразитами, оскільки в нужденному світі вони не передбачені, понад норму, надмірні). Вони – хвороба, що заважає боротьбі за виживання. Той, хто відчуває – приречений» [30].

Проте освіта не може бути середовищем, позбавленим людських почуттів. Інакше вона одночасно стає середовищем, в якому відсутнім є смисл, тобто самоцінність того, що разом здійснюють учасники освітньої справи. Смисл завжди самодостатній. Діяльність, що має смисл, не може вичерпуватися зовнішньою доцільністю. Вона здійснюється не просто для досягнення чогось зовнішнього, байдужого їй. У такому випадку вона тільки засіб, що набуває значення в контексті бажаного результату. Діяльність, що має смисл, самоцінна тому, що людина у ній віднаходить себе. Тому,

відрікаючись від почуттів, індивід відрікається і від себе, перестає відтворювати себе як людину. Зрозуміло, що освіта, для того зберігати себе повинна, щоб долати поширене в соціумі відчуження.

Ж. Бодрійяр писав: «... Ніщо з того, що відчужено від нас, не потрапляє тим не менш у коло байдужості, у «зовнішній світ», по відношенню до якого ми б залишались вільними, страждаючи тільки в кожному випадку від втрати володіння, але маючи у розпорядженні себе у своїй «приватній» сфері та залишаючись недоторканими в глибині нашого буття. Відчуження йде набагато далі. Від нас вислизає частина нас, але ми від неї не зникаємо. Об'єкт (душа, тінь, продукт нашої праці, що став продуктом) мститься за себе. Все те, чим ми перестали володіти, залишається пов'язаним з нами, але негативно, тобто воно нас *переслідує*. Продана або забута частина нас все ще залишається нами, чи, скоріше, це наша карикатура, фантом, *привид*, який слідує за нами, виявляється нашим продовженням. Відчужена людина не є тільки зменшеною, збіднілою, але недоторканою у своїй сутності людиною, – це людина обернена, перетворена у зло та ворога для самої себе, повстала проти самої себе» [31].

Отже, суспільні продукти, що відчужуються від людей, постають як такі, що переслідують, формують індивідів відповідно до своїх потреб. Вони нібито повстають проти людини та мстяться їй. І якщо жива внутрішня співпричетність культури передбачає творче відношення, то відчуженість структури – владні відношення. Завдяки владі, а не творчості відчужений індивід намагається відтворити щось подібне до цілого.

Однак ціле може бути дане людині не тільки як репресивний моноліт, що протистоїть їй. У процесі становлення, крім цього зовнішнього виміру жорсткої структури, людині відкривається і внутрішній світ культури. Сумнівними є погляди З. Фрейда, який вважав, що однією з основних функцій культури є пригнічення природних потягів людини, репресивне впорядкування взаємовідносин між людьми задля розподілу здобутих благ. Призначення еліти, на його думку, полягає

у нав'язуванні культури меншістю, яка володіє засобами влади та насилля, більшості, що протистоїть їй. «Як не можна обійтися без примусу до культурної праці, так само не можна обійтися без панування меншості над масами, тому що маси застигли та недалекоглядні, вони не люблять відмовлятися від потягів, не слухають аргументів на користь необхідності такої відмови, та індивідуальні представники маси заохочують один в одному вседозволеність та розпущеність» [32]. Однак, як виявляється, і меншість не відповідає повністю вимогам культури. З точки зору З. Фрейда, їй притаманними є жадібність, агресивність, сексуальні пристрасті, бажання обманювати, чинити наклеп на іншого, якщо це можна вчинити безкарно. Тобто і маси, і еліта приречені стримувати себе за допомогою «гамівної сорочки» культури. Втім не варто забувати, що культура не тільки і не стільки репресивна інстанція панування, скільки спосіб людського буття. Іншого способу становлення людського не існує. Представник *homo sapiens* змушений увійти у світ культури для того, щоб стати людиною. І це входження має мало спільного із соціалізацією як процесом зовнішньої детермінації поведінки індивіда «культурою». Те ж саме стосується спроб З. Фрейда звести культуру до інтеріоризації зовнішніх примусів у внутрішній вимір за допомогою такої психічної інстанції, як *super-ego*.

З. Фрейд описує існування якраз відчуженої, «бездомної» людини, що втратила внутрішню співпричетність до культури та інших людей, тому взаємодія людини з іншими людьми, суспільством дана їй негативно. У сучасних умовах такий індивід – це індивід-атом. Первинним, наочно підтвердженим фактом для нього є зовнішньо покладене ціле, що складається із схрещення та зовнішніх зустрічей між діями окремих людей, кожен з яких відокремлений від іншого. Індивід змушений включатися у це ціле хоча б задля задоволення своїх фізіологічних потреб. «Увесь інший, «зовнішній» даний людині світ, включаючи і інших людей, є для її пізнання та дії «об'єкт», те «не-я», яке обмежує її власне «я» і повинно бути використаним або подоланим останньою. Усі інші люди суть для неї, в якості таких об'єктів, «вони» (про «ти» і «ви»

у цьому зв'язку у дійсному значенні не може бути і мови), з якими вона зустрічається ззовні та на які вона ззовні впливає, як і вони на неї» [33]. На думку С. Франка, така взаємодія можлива тільки у двох формах: з одного боку, вона може здійснюватися чисто «атомістично» у формі вільного та випадкового стикання та схрещення двох індивідуальних волей, які приходять до взаємної згоди, у формі «договору» та вільного обміну послугами. З іншого боку, воно може здійснюватись, оскільки необхідне навмисне поєднання людей, досягнення свідомо поставленої спільної мети, у формі такого впливу однієї волі на іншу, яке має характер організації, створення колективної єдності за допомогою зовнішнього підпорядкування єдиній спрямовуючій волі. Сюди С. Франк відносить явища *влади* та *права*. На його думку, вони властиві відносинам не тільки в межах держави, але і у будь-якому «колективі».

Важливим у наведеній думці філософа є констатування, по-перше, перетворення для індивіда-атома світу та інших людей на «об'єкт», а по-друге, визначення провідної ролі у атомізованих взаємостосунках індивідів *влади* та *права*. Звідси випливає, що і для *homo economicus*, і для *homo sociologicus* їх відношення до світу та людей є зовнішнім, об'єктним відношенням. «Ціле утворюється тут за допомогою зовнішнього підпорядкування його членів загальній спрямовуючій волі...» [34]. Взаємодія їх можлива виключно через підпорядкування *владі* чи *праву*. Людиноконститууюча внутрішня співпричетність світові та іншим дана тут у вигляді спогадів про назавжди втрачене дитинство та впевненість у тому, що інакше і бути не може. Відмова від самого себе сприймається як ознака «дорослішання», а будь-яка критика подібного стану сприймається як «утопізм». І навіть у межах серйозної, «дорослої філософії» ігнорується той факт, що цей зовнішній механічний вимір суспільного життя неможливий інакше, ніж на основі тієї живої, внутрішньої, органічної єдності суспільства, яке у російській філософії називали «соборністю», Ф. Тьонніс визначав її як «спільноту», а М. Бубер як відношення «я–ти».

Отже, для відчуженого індивіда світ, суспільство, інші люди та він сам постають як дещо зовнішнє, таке, що протистоїть його самості. Водночас цей індивід не віддає нічого іншого, крім цього емпірично даного протистояння. Середовище його існування – це соціальна структура, а світ живої культури як всезагального простору людського спілкування та взаємодії постає романтичними мріями утопістів. Саме тому «імператив конкуренції та висхідної соціальної мобільності» перетворюються для нього на потужний та єдино доцільний мотив його діяльності, що спрямовує на екстенсивне розширення свого життя. Освіта так чи інакше змушена зважати на цей вимір людського буття. Беручи на себе обов'язок «формувати еліту», освіта змушена перетворюватися на один із службових інститутів соціальної структури. Для досягнення зазначеної мети вона починає культивувати однобічні здібності індивідів – ті, що користуються попитом наявним виміром існування соціуму. Виникає уявлення, що всі інші здібності людини є або зайвими, або допоміжними. Сам по собі індивід як цілісна особистість виявляється чимось на кшталт хобі. Ніхто ніби і не проти, але у вільний від освітнього процесу час. Час розвитку людини в людині виявляється протиставленим освітньому простору. Це означає, що освіта існує у перетворених формах. Вона відтворює пануючий принцип соціального буття. Культура в такому випадку виявляється присутньою в освітньому просторі в тій мірі, в якій вона сприяє відтворенню пануючого принципу. У певному ракурсі це дає гарантію «випускнику» відносно безпроблемно вписатися у наявну соціальну структуру та вступити у конкурентну боротьбу. Завдання «формування еліти» цілком відповідає подібній логіці розвитку освіти. Але тоді освіта перетворюється з простору розвитку на засіб відбору і селекції.

Погодьтеся, що це тягне за собою два зовсім різні способи організації освітньої діяльності. Трансформується не стільки те, *що* вчать, скільки *як* навчаються. Звичайно, розвиток буде присутній і у освіті, що постає як засіб відбору, однак тільки як допоміжний момент. Суть освіти, навпаки,

вимагає присутності розвитку людини як самоцілі. А це неможливо без введення в освітню діяльність творчості як іманентного їй принципу. Проте тоді ми повинні говорити вже про «розвиток самого способу розвитку» (Г. С. Батіщев). Останнє вимагає мужності відректися від своїх наявних форм існування заради можливості іншого буття. Інакшість тут не формальна, а сутнісна. Це інтенсивне відтворення життя людини, де зміна навколишнього світу збігається із зміною способу діяльності та самого суб'єкта діяльності. Безумовно, що подібна організація освітнього простору буде орієнтована на життєдайне творче відношення між усіма його учасниками. Тоді відтворення пануючого принципу наявного соціуму перестане бути основним завданням. Тоді і заклик «формування еліти» втрачає свою правомірність.

3.3. Ідентичність у параметрах епохи глобалізму

На початку ХХ століття людство зіткнулося з проблемою значного прискорення соціально-культурних, економічних і політичних трансформацій. Спочатку здавалось, що руйнування «старого порядку» є тимчасовим явищем і «епоха змін» поступиться місцем новій сталій організації людського співіснування. Проте поступово ставало очевидним те, що завершення «епохи змін» відкладається на невизначений термін. З'являються твердження, згідно з якими «епоха змін» і є новим способом існування сучасного соціуму.

Однак попри констатацію плинності та невизначеності, що сьогодні пронизують усю товщу людського існування, не зникають спроби вибудувати у вируючому «космохаосі» нові острівці порядку. І якщо причину розповсюдження прискорених змін, що нівелюють унікальність окремих культур і регіонів, вбачають у процесі глобалізації, то спроби конститування острівців порядку, в основному, спираються на антиглобалістські тенденції. Одним з найпоширеніших засобів, в якому вбачають можливість протистояння глобальному «космохаосу» постають практики ідентичності.

У соціальних процесах сьогодення виникає ситуація, коли дискурс ідентичності живиться протистоянням різноманітним наслідкам глобалізації. Як наслідок, впливу глобалізації протиставляються сили локалізації, що за допомогою дискурсу ідентичності зводять обмежуючі кордони.

Проте окреслена суперечність має єдину основу. Необхідно зазначити, що процес глобалізації виражає логіку розвитку сучасного способу господарювання – під маскою глобалізації продовжується розгортання капіталізму. Попри поверхові уявлення про нав'язування масової культури (культура тут якраз ненав'язливо анігілюється), здійснюється просування глобального простору ринкової економіки. Чим більшої сили набувають дискусії про культурну, етнічну або національну унікальність та ідентичність, тим більш «пласкішим» стає світ. Капіталістичний порядок проникає у будь-який національний простір, незважаючи на перепони, пов'язаний з практиками ідентичності, а часто навіть спираючись на них, завдяки ним. Ідентичність у такому контексті є своєрідною ідеологічною прикрасою, компенсацією того, що ми ніяк не хочемо визнати – включення у глобальний економічний порядок з притаманною йому інструментальною раціональністю.

Часто глобалізація сприймається як процес розгортання нового соціально-економічного та політичного устрою, так само як і актуалізацію питання про ідентичність вважають ознакою кін. XX – поч. XIX ст. Саме глобалізації приписується домінування інструментальної, або розсудкової, раціональності, натомість тематика ідентичності послуговується термінологією ірраціоналізму. Як свідчить історія філософії, питання протиставлення раціоналізму та ірраціоналізму вже потрапляє у пастку розсудку. У сфері розуму (а не розсудку) раціональне не протистоїть чуттєвому, так само і чуттєве постає як розумне. Протиставляючи дискурс ідентичності раціональності, ми не звільняємо його від розсудковості, а, навпаки, тільки посилюємо його.

З огляду на наведені міркування, стає зрозумілим, що глобалізація, користуючись розсудковою раціональністю, не усуває притаманної сучасному рівню розвитку капіталізму

асиметричності світу. Світ стає «пласким», проте це не скасовує розподілу праці, що тепер встановлюється в масштабах всієї планети. Внаслідок цього «плаский» світ так і не досягає єдності. Те, що глобалізація не формує універсальної єдності, проявляється хоча б на прикладі асиметричності сучасного фінансового ринку. Глобалізація супроводжується збереженням світової диференціації, в якій кожен учасник займає чітко визначене місце. Це, звичайно, не значить, що ніхто не спроможний змінити свого місця, але саме місце залишається і його однаково повинен зайняти хтось інший. Отже, *глобалізація не змінює фундаментальні засади світоустрою, проте вона значно посилює можливості його тоталізації.*

Глобалізаційні процеси, вважає С. Жижек, не стільки протистоять різноманітним пошукам «етнічного коріння», скільки виражають через них притаманну їм логіку остаточної втрати «органічно-субстанціональної єдності» [35]. Зацікавленість «природними», «справжніми» формами ідентифікації з етнічним або національним «тілом» опосередковується тим, що відбувається на території світового ринку. Як зазначає дослідник, подібне звернення до «природного» коріння нації є не «регресом», а швидше удаваною формою його повної протилежності. У цьому акті своєрідного «заперечення заперечення» остаточно стверджується відсутність *єдиної основи розвитку людства* [36]. Іншими словами, шукаючи ідентичність, наново відкриваємо «втрачені» першооснови тільки тому, що маємо (усвідомлений або ні) досвід втрати будь-якого коріння, що могло б надати нам відчуття єдності. «Таким чином, – зазначає С. Жижек, – протиставлення глобалізації особливої культурної ідентичності, що втілюється у певному способі життя, вводить в оману: насправді глобалізація загрожує не *cosa nostra* (нашому приватному таємному способу життя, який інші хочуть у нас вкрасти), а її цілковитій протилежності – самій універсальності в її виключно політичному вимірі» [37]. Отже, глобалізація формує «новий світовий порядок», який попри свою глобальність не є *універсальним*.

Співвідношення глобалізації та дискурсу ідентичності потрібно розглядати в контексті давно виявленої закономірності взаємозв'язку раціонального та ірраціонального, специфіка якого полягає у тому, що спроби гіперболізації одного з компонентів цієї зв'язки з необхідністю призводить до відповідної абсолютизації протилежного начала. Чим більшим є прагнення раціоналізувати усю тотальність людського буття, тим більш ірраціональними (нерозумними) постають компенсаторні спроби вийти за межі розсудкової стерильності. Втім, як відомо, незважаючи на удаване протиставлення нечутливого розсудку та нерозумної чуттєвості, вони черпають енергію свого існування з одного джерела та репрезентують *розщепленість людської життєдіяльності*.

Так само і співвідношення процесів глобалізації та нібито протилежних їм процесів локалізації тільки на перший погляд є вкоріненими у різних основах. Локалізація (та супутній їй дискурс ідентичності) є реакцією і продовженням зазначеної логіки *тоталізації*, що передбачає вписування одиничного у загальний порядок. Важливо, що в цій ситуації індивід (одиничне) не співвідносить себе з цим загальним (соціумом), а, навпаки, протиставляє себе йому. Але теж саме бачимо в контексті процесів глобалізації, які виявляються так само байдужими універсальній єдності. Не тільки вторинне прагнення окреслити локальний контур групового існування не сприймає універсального, але, породжуючи це прагнення, глобалізація протистоїть універсальному, що є сутнісною передумовою політичного. В цьому контексті і глобалізація, і локалізація, що живиться дискурсом ідентичності, постають «постполітичними» [38] феноменами.

Необхідно зазначити, що політика не може існувати поза універсальним (всезагальним). Інша справа, що останнє не існує в готовому вигляді як догма або канонізована схема. Політика засновує власну можливість як суперечку щодо всезагального. Саме цей конфлікт щодо всезагального, відкритість для участі в його конституюванні усувається як в горизонті глобалізації, так і в колі локалізації. В обох випадках виключенню піддається публічне обговорення тих підстав, на основі яких вибудовується суспільна єдність.

Звідси стає зрозумілою схильність вітчизняних досліджень дискурсу «національної ідентичності» шукати його підстави в темних і самих по собі очевидних ірраціональних вимірах міфології. Сьогодні пошуки ідентичності відбуваються на тлі розпаду універсального контексту людського існування, що зумовлено, на думку *І. Джохадзе*, невирішеністю соціальних проблем політичними засобами. У цій ситуації, на думку дослідника, етнокультурний релятивізм, так само як і протиставлення глобалізації (зі знаком мінус) особливої культурної ідентичності (зі знаком плюс), не тільки не наближають до вирішення зазначених проблем, а, навпаки, тільки поглиблюють їх [39].

Звернення до специфіки соціальних зв'язків дозволяє розглянути проблему ідентичності як симптом дегуманізації людських відносин. У цьому контексті «криза ідентичності» постає відлунням кризи суспільних відносин. Невирішеність соціальних проблем політичними засобами, про які згадує *І. Джохадзе*, може бути описана як формування такої соціальної системи, в якій проблематизується *олюднення людини*. Навпаки, всередині цієї системи розгортається процес її знелюднення. Як наслідок в «іншому» людина перестає упізнавати людину. Нагадаємо, як у *Ж. П. Сартра* «інший» обертається «пеклом». Але, якщо прийняти діалектику розвитку людського «я» через звернення до «ти», тоді стає зрозумілим, що за умови перетворення «іншого» на пекло, такої самої трансформації зазнає і наше власне «я». Ми стаємо «пеклом» для самих себе. А значить, у цій ситуації людина зіштовхується з нестерпністю власного буття. Отже, якщо «я» – це «пекло», тоді цілком очікуваною виявляється втеча з цього дегуманізованого «пекла», втеча в ідентичність.

Світ стає ворожим людині тоді, коли людина є ворожою сама собі. Знелюднений світ – це світ абсурду. Звернення до пошуків національної, етнічної або культурної ідентичності живляться потребою надати навколишньому середовищу хоча б якусь подобу осмисленості. Часто смисл виявляється затребуваний лише настільки, щоб на ньому міг паразитувати ідеологізований міф ідентичності. Тому, як видається, абсурд

тут не долається смислом, він піддається «ребрендингу» ірраціональними засобами міфологізації. Подібний шлях, з точки зору *П. Слотердайка*, є прикладом неоконсервативної схеми надання сенсу, суть якої полягає у підміні абсурдності ідентичністю, набутті відчуття «я» ціною відмови від *досвіду критики* [40].

Покладене Просвітництвом завдання досягнення повноліття вимагає насамперед самотійного *мислення*, критичного переосмислення того, що застигло у вигляді навколишнього середовища та власного емпіричного *ego*. Натомість, як вважає *П. Слотердаjk*, кружляння навколо «золотого тільця ідентичності» виступає останнім захопленням анти-Просвітництва. Саме тому ідентичність постає «закляттям» консерватизму, яке за обіцянками повернення «найінтимнішого», автентичного існування приховує прояви «найбільш зовнішнього» та «найбільш загального» [41]. У сучасному суспільстві ризику і невизначеності дискурс ідентичності обіцяє повернення до захищеного і безпечного «природного» стану, тому ідентичність визначається дослідником, як «протез саме собою зрозумілого на небезпечній території» [42].

Механізм присутності «найбільш зовнішнього» в обіцянках повернення «найінтимнішого» розкривається в логіці здійснення *локалізації* та *регіоналізації* як елементів боротьби за встановлення такого режиму існування, який *П. Бурдьє* визначав терміном «символічна влада» [43]. Специфікою останньої є те, що вона постає своєрідною «невидимою владою», що здійснюється тільки за сприяння тих, хто не хоче знати, що перебуває під її дією або навіть сам її здійснює. «Символічна влада» конституює соціальну реальність, утворює консенсус щодо найменувань, значень та класифікацій різноманітних елементів існуючого соціального порядку.

У цьому контексті розкривається взаємозв'язок між «символічною владою» та *ідеологією*. Мобілізація соціальних груп, їх об'єднання, одночасно утворюють передумови для *розділення* та *розрізнення* як всередині групи, так і тих, хто в новоутворену соціальну групу не входить. У межах таких силових відносин культура використовується як інструмент

легітимації панування, адже вона містить засоби «символічного виробництва». Інакше кажучи, вона починає виконувати ідеологічну функцію.

Згідно з таким підходом «символічна боротьба» ведеться за нав'язування такого світорозуміння, яке буде відповідати інтересам тих або інших соціальних груп. Таким чином, під закликами до ідентичності свідомо або ні приховується боротьба за «символічну владу», право нав'язувати певне бачення світу, право окремому індивіду або певній групі представляти усе суспільство.

Боротьба і протиставлення національної, етнічної або культурної особливості глобалізаційним процесам також виявляються вписані у суперництво за «символічну владу». Причому, як і в усіх потестарних відносинах взагалі, захоплення символічного світу супроводжується наділенням часткової, приватної соціальної позиції та партикулярного інтересу універсальним значенням. Отже, такі здавалося б об'єктивні явища, як *регіон, територія, пам'ять, мова, культура, етнос* наповнюються вузькогруповими інтересами та уявленнями, а тому починають брати участь в ідеологічній маніпуляції. Бажана універсальність досягається тут завдяки витісненню «чужих» уявлень про світоустрій. У цих умовах механізми здійснення національної або культурної ідентичності починають відігравати роль важливого засобу легітимізації «символічного панування», а значить, вони починають «функціонувати як сили» [44].

Уявлення про світ як співвідношення сліпих сил зародилося ще в епоху Нового часу, але набуло всебічного поширення саме сьогодні. В основі подібного погляду на світ міститься переконання, відповідно до якого дискурс сили протиставляє себе істині. Точніше, в його межах істиною стає те, що служить перемозі приватного інтересу. Зрозуміло, що з огляду на зазначене, істина тут втрачає свою об'єктивну універсальність. Натомість всередині силових відносин її привід використовується задля того, щоб надати суб'єктивній позиції вигляд універсальності. Ця приватна «істина» черпає

енергію існування не з глибин об'єктивного світу, а з боротьби, що завершується перемогою. В такому ракурсі істина завжди опиняється на боці переможців.

Подібні уявлення вкорінені у товщу соціальної реальності і є вираженням такого стану соціального співіснування, який ще за часів *Т. Гоббса* охарактеризований як «війна всіх проти всіх». Ідеологізований дискурс ідентичності цілком вписується у це уявлення про соціальний простір як простір війни [45]. Тут боротьба ведеться за право на «самовизначення», право «бути самим собою», тобто за право конституювати та нав'язувати власне бачення автентичного існування людини та спільноти. Одночасно ця боротьба ведеться з позиції заперечення універсальної істини та покладання права переможців на «самобутність». Відповідно до поглядів *М. Фуко*, співвідношення сили, влади та істини притаманне історико-політичному дискурсу, що, на відміну від філософсько-юридичного, є байдужим щодо незаангажованої, нейтральної істини. І дискурс ідентичності групи завжди розгортається як історико-політичний, тобто такий, що не орієнтується на об'єктивну істину, а прагне покласти її відповідно до індивідуальних або групових інтересів.

Зазначимо, що попри властиву нашому часу тенденцію заперечення об'єктивної істини та піднесення на перший план суб'єктивного свавілля риторика істини однаково залишається затребуваною, навіть у межах ідеологічного маніпулювання. Будь-який приватний інтерес, як свідчить логіка «символічного виробництва», прагне сховатися за істину і ствердити себе як істинний, а через це і як всезагальний інтерес [46]. Без імітації приналежності до істини дуже тяжко нав'язати свій інтерес як загальний. Потуга істини надає силу частковому та спотвореному існувати як ціле і через це, зберігаючи хоча б видимість повноти, видавати себе за всезагальне.

Те ж саме стосується і битв за ідентичність, що розгортаються на сьогодні вже не в площині психологічних проблем окремого індивідуума, а виходять на рівень великих соціальних груп. «Криза ідентичності» постає в цьому ракурсі як криза суспільного буття. Нині суспільне співіснування людей стає

проблемою, яку намагаються вирішити завдяки вторинній мобілізації спільноти. Суспільства наново «уявляються», а значить, виникає необхідність уявити нові властивості тих груп, які повинні постати результатом мобілізації. Звідси наприкінці ХХ – на поч. ХХІ ст. виникає нова хвиля політизації проблем, пов'язаних з ідентичністю.

Здебільшого сучасні дослідники вказують на тісний взаємозв'язок між *політикою* та *ідентичністю*. Так, зважаючи на визнання характеристики суспільства як арени конфліктів, що породжені та породжують різноманітні відмінності, соціально-антропологічне пізнання саме стає політичним, адже всі соціальні *відмінності* «зв'язані (з) відносинами влади» [47]. Згідно з такою позицією соціально-антропологічне пізнання на «макрорівні» займається глобальними відмінностями, а на «мікрорівні» – дослідженням політик самовизначення, що розгортаються у повсякденному існуванні кожного індивіда, коли він визначає ким є, до яких «ми» належить та від яких «вони» хотів би дистанціюватися. Сконцентрованість на пошуку і описі *відмінностей* перетворює соціально-антропологічне пізнання на своєрідну політику, зайняту питанням визначення ролі потестарних відносин у «конституюванні/конструюванні людської ідентичності» [48].

Показовою є притаманна дискурсу ідентичності зацікавленість *відмінностями*, що з неминучістю розгортається у горизонті протиставлення універсальному. Наслідком такого протиставлення постає витіснення необхідності визначення всезагальної (родової) сутності людини на периферію дискурсу ідентичності. Доходить до того, що не відбувається розведення понять «сутність» та «ідентичність», внаслідок чого вони починають застосовуватись як синоніми. Як наслідок, традиція самовизначення родової сутності людини, що існує з часів античної філософії, розглядається як один з варіантів дискурсу ідентичності, який з огляду на історичні обставини набув домінуючого значення. Подібна інтерпретація філософської традиції виходить з упевненості, що, наприклад, *І. Кант* (та Захід взагалі) сприймає питання про «власну» ідентичність, як питання про те, *що таке людина взагалі*. Втім варто

розглянути зазначений взаємозв'язок між сутністю та ідентичністю в іншому ракурсі: *I. Кант* не цікавиться проблемою ідентичності, а як філософ намагається поставити питання, що таке людина взагалі. Подібна орієнтованість на всезагальне дійсно притаманна філософії, починаючи з часів свого зародження в добу античності. У цій орієнтованості виражається не просто ефект горезвісного *лого-* або європоцентризму, йдеться про таку рису європейської культури, як *універсальність*. Завдяки іманентній присутності у міркуваннях *I. Канта* зазначеної інтенції, він і розглядає будь-яку ідентичність у горизонті сутності людини, поза якою взагалі неможливо провести будь-яку відмінність. Поза тотожністю немає сенсу вести мову про будь-яку відмінність. І тотожність, і відмінність набувають смисл тільки у їх діалектичній єдності. Для ідеологізованого дискурсу ідентичності характерним є саме відірваність тотожності та відмінності. Глобалізація уявляється тоді як процеси, що репрезентують абстрактну тотожність, а ідентичність – конкретну відмінність. Але в такому вигляді і тотожність, і відмінність є абстрактними однобічними моментами зазначеної єдності. У парламентар ідеологізації дискурсу ідентичності така єдність цілеспрямовано витісняється з поля соціально-політичної дискусії. Отже, політизація дискурсу ідентичності тягне за собою актуалізацію відмінностей, що відбувається через витіснення за межі уваги того, що задає єдність людському існуванню.

Звичайно, європейська універсальність не раз потрапляла у пастки європоцентризму, коли замість всезагального, що завжди втілюється у особливому, на передній план висувалось абстрактне загальне, що, навпаки, здійснюється шляхом нівелювання особливого. Проте саме Європа, зокрема в своїй філософській традиції, започатковує принцип рефлексивності як спосіб обернення на засади власних діяльності і мислення. Завдяки цьому універсальність не застигає у сталих формах самовпевненості, а завжди залишається проблемою для самої себе, можливістю, яка потребує для свого здійснення окремої особистості. Людина тут постає персоніфікацією загальногоя-для-всіх буття. «Європейцями стають, – зазначає щодо цього

С. Пролєєв, – долучаючись не до окремої культурної традиції, обмеженої певним історичним регіоном, а практикуючи спосіб буття, що має загальнолюдське значення» [49]. Але теж саме можна сказати і про людину взагалі: людина стає людиною, здійснюючи загальнолюдський (всезагальний) спосіб буття. Ось чому запитання про сутність людини (про власне людський спосіб буття) іманентно містить відповіді на питання про ідентичність, натомість поза цією філософською проблематизацією людського буття дискурс ідентичності змушений житись матеріалом індивідуальної психології або соціологічних міркувань про надіндивідуальні соціальні структури.

Саме до цього «макрорівня» звертається соціальне пізнання, коли нереклексивно фіксує зв'язок між політикою та ідентичністю. Цей взаємозв'язок набуває такого значення, що ідентичність постає політичним феноменом. Так, наприклад, російська дослідниця *Н. М. Федотова* зазначає, що сучасна історія переконливо свідчить про те, що політика «відіграє велику роль у формуванні ідентичності» [50]. В іншому ракурсі дана констатація може бути переформульованою таким чином: ідеологія відіграє велику роль у формуванні ідентичності. Наслідком ідеологізації дискурсу ідентичності постає утворення уявного «внутрішнього світу» великих соціальних груп, який використовується для їх мобілізації. Особливо гостро питання ідентичності, як політичні, постають в межах національної держави, а трансформація їх ролі в сучасному світі та виникнення нових цілком природно призводить до відчуття «кризи ідентичності».

Як зазначають дослідники, термін «ідентичність» набуває широкого вжитку наприкінці ХХ ст. саме на теренах пострадянського простору на хвилі розповсюдження запозичених із західноєвропейських мов слів та термінів. Вже у цьому ракурсі висвітлюється політичне підґрунтя підміни поняття «особистість» терміном «ідентичність». Особливо зручним у використанні терміна «ідентичність» є його співвіднесеність з процесом *конституювання людських спільнот*. Саме у перенесенні акценту з «індивідуальності тієї або іншої людини на

її тотожність іншим», тобто на «приналежність до певної множинності, спільноти представників даного етносу, нації, професії, субкультури» [51], К. Е. Розлогов вбачає причини популярності риторики ідентичності.

У відомій статті «Незручності з ідентичністю» В. С. Малахов задавався питаннями щодо причин витіснення звичного понятійного апарату та інтенсивного виробництва риторики ідентичності. На його думку, однією з цих причин є виникнення такої теоретико-пізнавальної ситуації, яку можна визначити як «ефект доданої валідності» [52], що полягає у завищених очікуваннях від іноземного слова та приписуванні йому особливої значущості, що в кінцевому результаті пов'язується дослідником із некоректним використанням такого терміна. Проте основною передумовою поширення риторики ідентичності була і продовжує залишатися її *політична ангажованість*, тобто зв'язаність з певними політичними практиками. На цій основі виникає цілком правомірне питання: чому б «не вважати проблему ідентифікації взагалі проблемою політичною» [53].

На політичній забарвленості терміна «ідентичність» наполягає американський дослідник Р. Брубейкер. На його думку, «ідентичність» є ключовим терміном у загальноновживаній ідеології сучасної політики, і якщо не зважати на це, тоді використання слова «ідентичність» стає неоднозначним, воно роздвоюється між *есенціалістськими* конотаціями та *конструктивістськими* модифікаціями, а тому «не може задовольняти вимоги соціального аналізу» [54]. Наслідком ігнорування подібної заангажованості терміна «ідентичність» є поширення риторики «політичних ділків» на дискурс наукового пізнання та *уречевлення* притаманних цій риторичі слів. Звідси витікає необхідність критичного переосмислення такого явища, як «*групізм*» – тенденції розглядати обмежені групи як базові елементи соціального світу та основні елементи соціального аналізу [55].

Варто зазначити, що саме ця тенденція притаманна ідеологізованому дискурсу ідентичності, в якому основна увага приділяється відповідності індивіда саме образу групи, колективу, нації. Парадоксальним чином питання ідентичності, що увійшло в сферу суспільного обговорення через праці психолога

Е. Еріксона, присвячені індивідуальній кризі ідентичності, на сьогодні концентрується на приналежності індивіда певній групі.

Таким чином, ідентичність відривається від людини, починає існувати поза нею і над нею. Особливо це стосується риторики, пов'язаної з груповою або колективною ідентичностями, що завжди розгортаються через вписування людини в наперед існуючі структури, ролі, позиції.

Некритичне застосування «групізму» при вивченні ідентичності притаманне багатьом вітчизняним дослідженням цієї проблеми, основним недоліком яких, на нашу думку, є надання переваги організаційним, колективним або національним вимірам ідентичності. Людина постає тут цеглинкою колективної будівлі, а ідентичність – тим цементом, що скріплює їх. Навіть культура у цьому контексті використовується як засіб мобілізації соціуму, тому і «соціокультурна ідентичність» цікавить дослідників як *засіб* консолідації. Так, наприклад, з точки зору *Л. Нагорної*, соціокультурній ідентичності належить «особлива роль як чиннику вибудови консолідуючих ціннісних систем, об'єднуючих типів орієнтацій, соціалізації на ґрунті взаємодії» [56]. У такому ракурсі термін «ідентичність» використовується як синонім соціалізації і тлумачиться як здатність індивіда пристосуватися до наявного соціуму. «Поняттям «ідентичність» передається здатність особи чи групи усвідомлено й адекватно визначати своє місце в соціумі і коло тих опорних цінностей, які диктують стиль їхньої поведінки» [57]. Не зважаючи на спроби занурити людську ідентичність у загальнолюдський, універсальний контекст, в результаті вона виявляється детермінованою емпіричним колом існування. Соціалізація людини, пише *Л. Нагорна*, відбувається у найближчих до неї ланках суспільної організації шляхом засвоєння норм і ролей, прийнятих у цих сегментах соціуму [58].

У дослідженні *О. Лісового* ідентичність також розуміється у тісному взаємозв'язку з процесами соціалізації. Самоідентифікація тлумачиться як «структурний компонент соціалізації особистості» [59], її розглядають як «важливу складову процесу соціалізації, в результаті якої відбувається формування

власного «Образу Я» особистості» [60]. Ідентифікація особистості набуває характеру пасивного пристосування до наявних норм та стандартів емпіричного соціуму. Однією з цілей цього процесу є упорядкування життєдіяльності людини в контексті того соціального середовища, в якому вона існує. *Лояльність і покірність* – ось чесноти так зрозумілої ідентичності. «Це дозволяє визначити культурну самоідентифікацію як процес свідомого прийняття особистістю культурних норм та стандартів поведінки, усвідомленні системи цінностей і мови, свого «Я» з позицій тих культурних характеристик, які існують у певній спільноті, виявленні лояльності до них, самоототожненні себе саме з цими культурними зразками» [61], – пише *О. Лісовий*.

Проте якщо особистість, набуваючи власну ідентичність, власний «образ я», лише пристосовується до свого емпіричного кола існування, відтворює його, тоді залишається незрозумілим, як взагалі можна вести мову, наприклад, про людську відповідальність, адже людина в межах згадуваного підходу завжди є лише продуктом існуючого соціального порядку, його жертвою і результатом. Крім цього, така «адаптивна ідентичність» як результат пристосування до наявних умов існування унеможлиблює як суспільний, так і особистісний розвиток. Він приречений завжди розгортатися відповідно до наперед покладеного масштабу, межею його постає панівний принцип навколишнього середовища, а метою – відтворення наявного порядку.

Зрозуміло, якщо тлумачити процес розвитку людського в людині як «засвоєння норм і цінностей» найближчого соціального контексту, тоді в світі постійного прискорення різноманітних трансформацій ніколи не вдасться уникнути перманентної кризи ідентичності, адже постійно буде відбуватися руйнування старого та виникнення нового соціального середовища, до якого індивід постійно змушений пристосовуватися. Проте саме прагнення обмежити коло людського існування, покласти межі особистості та спільноті, тобто домінування партикулярних тенденцій над загальнолюдською універсальністю, притаманне дискурсу ідентичності, змушує

його розташовувати людину в певне (національне, цивілізаційне, етнічне) середовище. Завдяки ідентичності кожен знає своє місце.

На близькість термінів «ідентичність» та «соціалізація» вказував і *П. Гречко*. У деяких випадках він навіть допускає їх ототожнення, проте загалом вважає їх різними утвореннями. Відповідно до точки зору дослідника, соціалізація покликана *включати людину в нормативні порядки соціуму та інституційно-рольові практики*. Соціалізація містить «некритичний позитивізм», тобто той або інакший життєвий опортунізм і конформізм. Натомість ідентифікація тлумачиться як процес, спрямований на *залучення індивіда до певної культурної спільності*. У такому випадку «культурна спільність» є горизонтом ідентичності, а «норми», «цінності» та «ідеали» – рушійною силою в житті людини та суспільства. З позицій подібного «соціологічного ідеалізму» ідентифікація є імплікацією екзистенційно-особистісної самотності [62].

Розрізнення між термінами «соціалізація» та «ідентичність» виявляється затребуваним. *П. Гречко* розуміє ідентичність як самовиявлення, самореалізацію, маніфестацію власного значення людини. Йдеться про те, що для сучасності суперечність між індивідом та соціумом вирішується нібито на користь першого. Тобто нині не суспільство має право на людину, а навпаки, людина має право на суспільство. Виходячи з цього, сучасна людина набуває можливість не стільки адаптуватися до наявних соціальних структур, скільки творчо виражати власну сутність. Відповідно до цієї точки зору, неявно відбувається наближення понять «ідентичність» та «сутність» людини. Через ідентичність людина актуалізує екзистенційно-особистісну самотність, але одночасно визнається, що ідентичність людини множинна – це лише маски, які вона постійно змінює.

Таким чином, ідентичність підміняє саму людину. Якщо у *Ж. П. Сартра* людина – це проект, то на сьогодні вже ідентичність виявляється проектом [63]. Відбувається перенесення уваги зі сфери людської діяльності у сферу знаків та образів. Саме у цьому віртуальному просторі конституюється ідентичність,

що може цілком паралельно співіснувати з повсякденною життєдіяльністю індивідів та спільнот. Подібна постмодерністська проєктивність виявляється позбавленою онтологічних засад, а тому залишається невизначеним те підґрунтя, на якому стає можливим «вибір ідентичності». Можна погодитись із зауваженням П. Гречко, що подібний «творчий», позбавлений підстав вибір ідентичностей перетворюється на предмет політичних маніпуляцій та спричиняє нову «холодну війну» за «правильну» ідентичність [64].

Боротьба за «правильну» ідентичність набуває значення в протистоянні універсальному і одночасно живиться універсальним. У своїй праці «Криза індивідуальної та колективної ідентичності» В. Гьосле, аналізуючи кризу ідентичності, вважає її результатом неприйняття «я-суб'єктом» (*the I*) себе, своєї самості, яку вчений визначає як «я-об'єкт» (*the Self*). На думку дослідника, розумний нормативний образ власної «самості» не повинен суперечити «універсальним нормам» [65]. Крім того, В. Гьосле зазначав, що неодмінним аспектом раціонального пошуку ідентичності є «орієнтація на універсальні ідеї; кожна ідентичність, яка суперечить цій орієнтації, приречена бути патологічною й паразитичною» [66].

Таким чином, можемо зробити висновок про те, що людське «я» стає впевненим у собі тільки тоді, коли воно ідентифікується з цінностями, які не мають нічого спільного з корисним, партикулярним інтересом.

Отже боротьба за ідентичність відбувається в руслі боротьби за надання тим або іншим цінностям, інтересам універсального характеру. Така думка залишається актуальною навіть у ситуації заперечення універсального як такого, адже саме це заперечення претендує на універсальний характер. Дискурс ідентичності обертається нав'язуванням певної картини світу та відповідної класифікації і розподілу соціального порядку.

Очевидно, що зворотним виміром цієї боротьби постає боротьба за владу. Звичайно, що в більшості випадків ми зіштовхуємося з апеляцією до культури, історії як основних аргументів у пошуках автентичної ідентичності. Проте

конфлікти щодо властивостей групи та індивідів, які їм належать, виявляються вписані у приховану або явну боротьбу за владу. Змагання за етнічну або регіональну ідентичність є, як писав *П. Бурдьє*, приватним випадком різноманітних конфліктів стосовно класифікацій, боротьби за монополію на владу, за допомогою якої можна змусити людей бачити і вірити, знати і упізнавати, нав'язувати легітимні визначення поділу соціального світу і таким чином *створювати* та *ліквідувати* групи. «Ставкою тут є влада нав'язувати певне бачення соціального світу за посередництвом принципів розподілу, що, нав'язані цілій групі, встановлюють значення і консенсус з приводу значень, зокрема, з приводу ідентичності та єдності групи, що створює реальність цієї єдності і цієї ідентичності» [67].

Звертаючись до етимології слова «регіон» (*regio*), *П. Бурдьє* доводить, що воно бере початок від владного магічного акту розподілу. Процедура проведення кордонів та меж супроводжується спробою обґрунтування їх доцільності природними, споконвічно існуючими засадами, за якими насправді приховується здійснення влади. Цей акт *розділення, відокремлення* частини від деякого цілого уможливорюється як дія влади та постає елементарною схемою конституювання ідентичності. Принагідно зазначимо, що логіка цього процесу є розсудковою, що репрезентується в межах дискурсу ідентичності фактом домінування інструментальної раціональності.

Необхідно зауважити, що взаємозв'язок політики, ідеології та ідентичності набагато складніший, ніж це вбачається на перший погляд. Різноманітні спроби зв'язати проблему національної ідентичності з політикою дуже часто замість політики вибудовують простір боротьби за панування, в якому конфлікт щодо національної або етнічної ідентичності є ідеологічним засобом легітимізації панування.

Один з варіантів співвідношення національної ідентичності і політики розкривається у дослідженнях *Ю. Габермаса*. Важливим моментом у міркуваннях вченого є визначення нації як саме *політичного* утворення. Згідно з баченням *Ю. Габермаса*, починаючи з періоду Французької революції,

відбувається конституювання нації як джерела державного суверенітету. Нація як утворення, що претендує на політичне самовизначення, постає «народом держави», що обумовлює заміну *етнічного зв'язку на спільному демократичної волі*. Як етнічне об'єднання, що має спільні географічні межі, нація є *дополітичним* утворенням. У кінці XIX ст., як вважає дослідник, співвідношення між успадкованою національною ідентичністю і набутим, демократично оформленим громадянством, коли перше постає передумовою для другого, перевертається. Відповідно, нація громадян здобуває свою ідентичність не через етнічно-культурну подібність, а через *здіяльність у практиці громадян*, що активно використовують свої демократичні права на участь і комунікацію. В такому ракурсі відбувається дистанціювання республіканської компоненти ідеї громадянства від приналежності дополітичній спільноті. Політична спільнота, на противагу дополітичній, є *процесом, завданням* громадської діяльності, а не природною даністю, що дарується мовою, традиціями або походженням [68].

Принципи *республіки* не відкидають культурні відмінності, вони висувають на перший план демократичну політичну культуру, діяльна приналежність до якої і утворює «громадянську ідентичність». Таким чином, виявляється, що громадянин не визначається приналежністю до певної етнічної або культурної традиції. Громадянство, на відміну від партикулярного значення національно-етнічних визначень індивіда, має універсальний смисл. Подібна універсальність постає необхідною при зверненні до *правових принципів* існування сучасного суспільства. Засади громадянського суспільства передбачають універсальність політико-правової культури. І навпаки, абсолютизація значення етнічно-національної ідентичності приховує в собі суперечність універсальному застосуванню права.

Схожі моменти співвідношення політики і дискурсу ідентичності представлені у міркуваннях *Ж. Рансьєра* та *Ж.-Л. Нансі*. На думку *Ж.-Л. Нансі*, необхідно розрізнити тезу про «спільне буття» та політику. Політика не поглинає увесь простір спільного буття, вона є сферою розподілу функцій та

ролей. Як зазначає *Жан-Люк Нансі*, можна припустити, що немає політичної спільноти, натомість є політика, яка відкриває і робить можливими унікальні здійснення різних порядків «загального». Звичайно, як зазначав дослідник, для цього потрібно, щоб політика визначалася «відкритістю» як принципом свого існування, а не намагалась її заповнити набором певних абстракцій. У подібній відкритості, на його думку, полягає сутність демократії. Виходячи з цих міркувань, можемо стверджувати, що «демократія повинна залишатися позбавленою ідентичності» [69].

У працях сучасного науковця *Ж. Рансьєра* розкривається значення політичного суб'єкта як такого, що знаходиться між різними ідентичностями. Атрибутивною якістю політичної суб'єктивності є здійснення *рівності*, що стає можливим тільки при розташуванні в проміжку між іменами, ідентичностями, місцями та ролями.

Для змістовнішого розуміння процесу політичної суб'єктивності необхідно звернутися до розрізнення режимів *поліції* та *політики*. Саме в першому людина прив'язується до певного імені, місця або ідентичності. Режим поліції не потребує пустоти, невизначеності та інтервалів. У ньому абсолютизується бажання все впорядкувати, всьому надати визначене місце, тому режим поліції не допускає утопії, трансцендентного. Натомість режим політики – це *перебування на межі*, що дозволяє залишати власне існування нетотожним тим соціальним ролям, які змушена виконувати людина. «Місце політичного суб'єкта, – вважає *Ж. Рансьєр*, – проміжок або зазор: буття-разом як буття-поміж: між іменами, ідентичностями або культурами» [70].

Ще один важливий наслідок розрізнення режимів політики та поліції розкривається у їх приналежності до боротьби за панування (владу). З точки зору *Ж. Рансьєра*, влада є основним елементом у ситуації домінування саме режиму поліції, але не політики. Згідно з цією точкою зору, те, що обертається навколо влади, не є політикою. Таким чином, політика не є здійсненням влади. «Ми одразу пропускаємо політику, «переступаємо» через неї, якщо ототожнюємо її з

практикою влади і боротьбою за володіння нею» [71]. Отже, влада є точкою тяжіння *поліції*, тобто такого порядку, в якому неможливим є «розподіл чуттєвого» між усіма учасниками співіснування. Тому в цій ситуації хтось опиняється поза межами даного порядку, тобто виявляється позбавлений власної частки у цьому соціальному цілому, не може брати участь у ньому, а в результаті залишається непочутим і непобаченим. Поліція нав'язує порядок спільного існування («єдине») як даність, дещо таке, що вже існує. Таке наперед існуюче, «єдине» може легітимізувати себе за допомогою традиції, культури, міфології або цінностей.

Своєю чергою, політика передбачає, що подібне «єдине» необхідно кожен раз заново обґрунтовувати та аргументувати. Поза дискусією, заснованою на розбіжностях, немає політики. Звідси випливає, що ідентичності, які пропонують людині визначене соціально-культурне місце, унеможлиблюють режим політики, проте відкривають широкі можливості встановлення жорстких конфігурацій співіснування індивідів.

Із точки зору тематики нашого дослідження цікавою є трансформація пошуку Діогеном *людини* у сучасні пошуки *ідентичності*. Очікувано виникає питання, чому сучасність не шукає більше універсальних підстав людяності, а натомість прикладає величезні зусилля для пошуку засад множинності ідентичностей? Для відповіді на це питання необхідно дослідити сутність феномена ідентичності у його взаємозв'язку з процесом формування в наш час «людини без особистості» (*Р. Гвардіні*). У цьому випадку нас цікавить проблема ідентичності саме в контексті підміни нею питання про сутність людської суб'єктності.

Соціально-гуманітарний дискурс, всередині якого відбувається витіснення термінів «особистість», «суб'єктність» на користь терміна «ідентичність», є симптомом тих трансформацій, що розгортаються всередині соціально-політичних практик. Проте він є не тільки вираженням цих змін, не меншою мірою цей дискурс шляхом вироблення системи знаків спричиняє нові соціально-політичні трансформації. Отже, процес ідентифікації є одним з прикладів того, що *П. Бурдьє* визначив

як «соціальної магії». Сутність цього явища полягає у здатності знака, слова, емблеми наділяти життям річ, яку вони позначають. Випадок «соціальної магії» має безпосереднє відношення до акту конституювання групи, у якому «знак продукує річ, що він позначає, те що позначає ідентифікується з річчю, яку воно позначає, яка без нього не існувала б і яка редукується до нього» [72].

Згідно з поглядами інших представників соціального конструктивізму, феномен ідентичності вже без додаткових зауважень описується в межах теорії соціалізації. Так, наприклад, з точки зору П. Бергера, «соціалізована частина себе зазвичай називається *ідентичністю*» [73]. У такому ракурсі кожне суспільство може бути описане як специфічне сховище різноманітних готових для споживання *моделей* ідентичності. Вони можуть бути наданими людині від народження, набутими у пізнішому віці в результаті цілеспрямованих зусиль, проте у будь-якому випадку процес ідентифікації відбувається у взаємодії з «іншими», саме «інші» ідентифікують індивіда. Ідентичність стає реальною для людини, яка її набуває, тільки в результаті її *підтвердження* «іншими». «Інші повинні сказати нам, хто ми є, інші повинні підтвердити нашу ідентичність» [74].

Таким чином, виявляється, що ідентичність – це продукт взаємодії «ідентифікації і самоідентифікації». Отже, процес набуття ідентичності не може бути обмеженим «внутрішнім світом» окремого індивіда, він у будь-якому випадку має *соціальний* характер, особливо якщо ідентифікація прирівнюється до «ролей» і «статусів», яких індивіди набувають у процесі соціалізації.

Звідси стає зрозумілим, чому однією з найпоширеніших причин, так званої, «кризи ідентичності» є дисгармонія між «я» і «соціальним я» [75]. Це питання актуалізується в ситуації руйнування традиційних способів людського буття, коли надіндивідуальні структури перестають визначати смисли людського існування. Або, коли ці смисли перестають бути *явними*, адже сучасність, попри свій демократичний пафос, аж ніяк не позбавлена примусовості надіндивідуальних структур

щодо окремого індивіда. На підтвердження цієї думки достатньо нагадати наукові розвідки *М. Фуко*, згідно з якими сучасний суб'єкт є похідною від конфігурації дискурсів. У зв'язку з цим можна припустити, що розповсюдження «кризи ідентичності» в наш час не в останню чергу обумовлене поширенням дискурсу ідентичності. Способи існування сучасної людини створюють ситуацію, в якій вона буквально *примушується до пошуку ідентичності*.

Руйнування універсальних порядків, що долучали людину до цілого, провокує формування на місці минулої повноти інших локальних порядків, які, своєю чергою, претендують на звання нового цілого. Подібна перебудова соціального тіла відтворює нові інстанції влади в кожному з новоутворених порядків. Зрозуміло, що вони в процесі власної легітимізації прагнуть використовувати і спиратися на конституювання нових ідентичностей. Процес плинності і перетворення одночасно породжує нові можливості самоствердження влади, проте одночасно він є загрозою для неї. Влада намагається зупинити перетворення індивіда шляхом його ідентифікації, шляхом прив'язування його до певних ролей. Тому риторика ідентичності одночасно використовується як з метою емансипації суб'єктивності, так і з метою зміцнення об'єктивованої єдності групи. Проте поза особистісною формою людського буття стратегії влади проникають в індивіда та виробляють потрібного суб'єкта за допомогою процедури «персоналізації». «Саме ця особистість, що є відсутньою, ця втрачена інстанція прагне «персоніфікуватися». Саме ця втрачена істота збирається знову конституюватися *inabstracto* за допомогою знаків» [76].

Справа у тому, що в точці ідентифікації відбувається перетин двох силових ліній, що репрезентуються на рівні буденного сприйняття як протилежні. Йдеться про дихотомію *соціального* та *індивідуального*, або, в іншій термінології, *загального* та *одиночного*. Зазвичай на боці першого вбачають універсальне, об'єктивне, владне начало, натомість на боці другого – проект звільнення, джерело індивідуалізації. Але, як відомо, доведені до своєї логічної межі протилежності

збігаються. Відповідно до цього риторика ідентичності виявилася зручним інструментом як для прихильників проекту емансипації, тобто для різноманітних меншин, що борються за своє визнання, так і для прихильників таких надіндивідуальних утворень, як нація, держава, етнос, що прагнуть вписати окремого індивіда у деяке ціле. У середині ідентичності приховується перехрещення практик утворення суб'єктивності і конституювання надіндивідуальних структур, в результаті чого пошуки ідентичності обертаються «ставкою в грі влади» [77]. Виникає необхідність детальніше розглянути ідентичність у контексті розгортання стратегій влади.

Звертаючись до праць *М. Фуко*, дослідники феномена влади вказують на роль останньої у процесі формування суб'єктивності. В доробку *М. Фуко* можна виявити дві тенденції: це, по-перше, дослідження політичних технік, за допомогою яких надіндивідуальні інстанції влади привласнюють контроль над природним життям індивідів, а, по-друге, вивчення «ставлення до себе», яке «призводить до того, що індивід виявляється зв'язаним власною ідентичністю і власною свідомістю і одночасно підпорядкованим зовнішньому контролю» [78]. Таким чином, одночасно відбувається *індивідуалізація* і *тоталізація* структур сучасної влади. Згідно з таким підходом «ставлення до себе» розгортається в горизонті владних відношень і є їх продовженням.

На думку *Ж. Дельоза*, «внутрішній індивідуум» кодується і перекодується у відношеннях влади і знання. Складка, відповідно, нібито розгладжується, а суб'єктивація вільної людини обертається підпорядкованістю: з одного боку, це «підпорядкування іншому через підконтрольність і залежність» з усіма процедурами індивідуалізації і модуляції, що вводяться владою та спрямовані на повсякденне життя та інтеріорність тих суб'єктів, яких влада назве своїми підданими; а з іншого боку, це «прив'язка (кожного) до власної ідентичності через свідомість і самосвідомість» з усіма техніками моральних і гуманітарних наук, що утворюють знання суб'єкта [79].

Отже, пошук ідентичності тісно взаємопов'язаний із владними механізмами через проекти емансипації окремої

індивідуальності. Навіть більше, сама по собі індивідуалізація поряд з ідентифікацією є обов'язковими та примусовими процедурами сучасного суспільства. Згідно з думкою автора відомої праці «Індивідуалізоване суспільство», сьогодні ми приречені на індивідуалізацію, вона перестає бути *предметом вибору*. «Ми є індивідами *de jure*, – вважав З. Бауман, – незалежно від того, чи є ми ними *de facto*: вирішення завдань самовизначення, самоврядування й самоствердження стає нашим обов'язком, і все це вимагає від нас самодостатності, незалежно від того, чи володіємо ми ресурсами, які б відповідали цьому обов'язку. Багато з нас індивідуалізовані, не будучи насправді особистостями, і ще більше таких, хто страждає від відчуття, що поки не доросли до статусу особистості, який дозволяє відповідати за наслідки індивідуалізації» [80]. Вже в подібному твердженні можна помітити дивну тенденцію: проект індивідуалізації, що виражає прагнення звільнитися від панування знеособлених соціальних сил, приховує в своїй основі можливість того, від чого нібито повинен був звільнитися – адже якщо індивід не може відповідати за наслідки своєї активності, але змушений існувати в режимі уявної індивідуалізації, тоді за нього цей обов'язок перебирає на себе хтось або щось інше.

Ще одним важливим моментом у наведеному висловлюванні є констатація *примусовості* процесу індивідуалізації, що свідчить про його знеособлений характер. Якщо ж індивідуалізація відбувається попри «відсутність» особистості, тоді цілком природно, що людина тут виступає не стільки суб'єктом, скільки *об'єктом індивідуалізації*. Не вона індивідуалізується, а її *індивідуалізують* шляхом прив'язки до неї зовнішнього значення (ідентичності), що поступово заміщає собою свого носія, тобто людську особистість. Ідеологізований дискурс ідентичності забезпечує алгоритм поведінки людини в умовах домінування «людини без особистості».

Згідно з П. Бергером і Т. Лукманом, перспектива «індивідуалізму» в контексті проблеми ідентичності означає можливість індивідуального вибору між різними реальностями та ідентичностями. «Індивідуаліст» виникає як специфічний

соціальний тип, у якого щонайменше є потенціал для міграції у багатьох доступних світах і який добровільно і свідомо конструює «я» з «матеріалу» різних доступних йому ідентичностей [81].

Таким чином, поширений у наш час принцип індивідуалізації виявляється безпосередньо взаємопов'язаний з ситуацією «вибору ідентичності», що, без сумніву, спричиняє *девальвацію* останньої. Значення, що стають предметом свавільної та безвідповідальної маніпуляції людини, знецінюються. Як наслідок, у наш час ідентичність постає чимось легковажним, таким, що може бути у будь-який момент змінене, трансформоване, від чого можна навіть відмовитися (для того, щоб одразу ж віднайти іншу). Подібна «легкість», притаманна сучасним практикам самовизначення, позбавляє ідентичність онтологічної вкоріненості, вона постає цілком *суб'єктивною і безвідповідальною*, адже не існує ніякої трансцендентної інстанції, яка могла б виступити об'єктивним критерієм такої легковажної ідентифікації.

Ідентичність виявляється також детермінованою об'єктивними соціально-культурними чинниками. Навіть, здавалося б, виключно суб'єктивний вибір ідентичності обмежується «соціально-структурним контекстом індивіда» [82]. Тому не варто абсолютизувати можливість вибору ідентичності в сучасному світі. Подібна абсолютизація спирається на уявлення, згідно з яким відбувається ототожнення *свободи і вибору*, причому останнє трактується в контексті *сваволі*. Натомість насправді існує безліч моментів як зовнішнього, так і внутрішнього характеру, що суттєво обмежують вибір. Навіть більше, акт вибору може цілком розгортатися поза сферою свободи.

Редукція свободи до можливості вибору є симптомом, що свідчить про стан нашого часу, в якому відбувається нівелювання *творчої сутності людини*, тобто здатності людини виражати власним буттям не частину, а ціле. Саме виходячи з творчої природи особистості, можна побачити, що абсолютизація *проблема вибору ідентичності підміняє собою питання розвитку людської сутності*. Якщо перша поміщає одиничного індивіда перед необхідністю вибирати *готові* образи

«самого себе», то друге запитує про логіку розвитку всезагальних визначень людського буття. Якщо ідентичність як самототожність фіксує індивіда у його емпіричному колі існування як самодостатнього і самозамкненого, то друге, навпаки, зобов'язує людину до *подолання свого наявного стану*. Набуття ідентичності передбачає спокій, статичність (нехай і на нетривалий період та за умови досягнення бажаного стану), натомість у творчості навколишній світ (космос), як і внутрішній світ (мікрокосмос), сприймаються не як даність, а як завдання.

Пошук ідентичності передбачає наявність суб'єкта такого пошуку, тобто існування людського «я». Це «я» обирає, шукає та виявляється невдоволеним і постає способом присутності людської сутності. У цьому ракурсі стає зрозумілим, що обирати можливо ідентичність, але ніяк не сутність. Творча природа людини означає, що в людському бутті реалізується не просто *моя* індивідуальність, не емпіричне *его*, а дещо таке, що перевищує мою партикулярність, натомість у процесі пошуку ідентичності індивід реалізує виключно своє індивідуальне або групове *его*. Відтак, питання «що таке людина» і «якою є її ідентичність» не є тотожними. Адже питання, до якого, на думку *I. Канта*, можна звести всю філософську проблематику, звучить саме як «Що таке людина?», тобто у ньому проблематизується саме *сутність людини*. Натомість у контексті заміни «сутності» на «ідентичність» ми втрачаємо глибину філософського запитування і опиняємось в кращому випадку в межах психології і соціології, а в гіршому – ідеологізованих забобонів буденної свідомості.

Саме в умовах збігу лінії індивідуалізації та тоталізації відбувається висування на перший план вибору в людському існуванні. Справа у тому, що вибір вже передбачає прийняття наявного стану як єдино можливого. Він якраз є способом відтворення *домінуючих принципів наявного буття*, але зі згоди самої людини. «Індивід абсолютно несвідомо підпорядкований закону дійсності і внаслідок цієї неусвідомленості розглядає її (наявної дійсності) принцип як природний, як абсолютну точку зору. Уся його свобода в такому випадку

виявляється замкненою в межах принципу наявного буття, тому стає природним її трактувати як вибір» [83]. Отже, *вибір є принципом адаптативної активності*.

Свобода, на відміну від вибору, передбачає не адаптацію до існуючих умов, а їх творче перетворення. Значить, буття свободи прагне подолати своє емпіричне *ego*, натомість у виборі індивід залишається вірним «самому собі», тобто – ототожнюється зі своїм наявним існуванням і тими стратегіями влади, що його забезпечують. Подібна «самототожність», що виявляється обумовленою пануючим принципом наявного середовища, несе в собі його частковість, абстрактність і однобічність. У такому випадку межа розвитку індивіда буде визначатися домінуючими принципами наявного соціуму, знеособленими і анонімними «іншими». Тому ідентичність, набута на цих підставах, виявляється частковою і однобічною, тобто такою, що є не самодостатньою та потребує оновлення відповідно до трансформації навколишнього соціального середовища індивіда. Термін її придатності безпосередньо буде залежати від динаміки змін навколишнього світу. Звідси постійна «криза ідентичності» людини, що в умовах прискорених змін сучасного світу опиняється перед необхідністю знову і знову пристосовуватися до оновлених умов існування.

Дискурс ідентичності актуалізується в кін. ХХ – на поч. ХІХ ст. і одночасно відбувається поширення різноманітних концепцій, у межах яких проголошується перехід сучасного суспільства на якісно інший рівень розвитку. Серед них найбільш відомими є концепції «інформаційного суспільства», «постіндустріального суспільства», «суспільства знань» та «постмодерного суспільства». Всі ці концепції так чи інакше спираються на риторику глобалізації, що сама претендує на статус окремої теоретичної моделі, здатної описати якісні трансформації сучасної соціальної системи. Зазначений збіг зростання уваги до проблеми ідентичності та проблем трансформації засад сучасної цивілізації досить часто обумовлює констатацію їх взаємозв'язку як причинно-наслідкового. Тобто причиною проблематизації процесу ідентифікації людини або

спільноти проголошуються цивілізаційні трансформації, які зокрема, ґрунтовно досліджені у працях, що пов'язують процеси глобалізації та дискурс ідентичності.

Не заперечуючи наявність такого взаємозв'язку, спробуємо довести односторонність визначення глобалізації, що є причиною, так званої, «кризи ідентичності». Так само, на нашу думку, помилковою є констатація сучасного етапу розвитку цивілізації як *якісно* нового етапу розвитку людства. Вважаємо, що *сучасність не стільки започатковує якісно інший тип суспільного буття, скільки продовжує або, краще сказати, доводить до логічної межі ті передумови, що були започатковані ще в епоху Модерну.*

Однією з таких засадничих передумов є *капіталістичний* спосіб господарювання, що, починаючи з Нового часу, детермінує розвиток суспільства. Завершення ХХ ст. ознаменоване проголошенням «кінця історії» [84], що не зовсім правильно визнано за прояв ідеологічного симптому. Натомість, крім ідеологічної складової, опис «кінця історії» містить достатньо песимістичний діагноз наявного стану західної цивілізації. Завершення минулого століття відзначилось поверненням до того, з чого воно і розпочиналось – «беззаперечної перемоги економічного і політичного лібералізму» [85]. У цьому твердженні наявне досить чітке визначення причини цього повернення – капіталізм. З точки зору *Ф. Фукуями*, економічний лібералізм виявляється у формі визнання права вільної економічної діяльності та економічного обміну на основі приватної власності та ринків. Оскільки термін «капіталізм», на думку дослідника, має негативні конотації, його замінюють терміном «економіка вільного ринку». Ці поняття, можуть використовуватися для визначення «економічного лібералізму» [86]. У результаті «кінець історії», в якому ХХ ст. повертається до своїх витоків – «вільного ринку», призводить, з точки зору американського інтелектуала, до поширення смутку і ностальгії. В «музеї людської історії» не залишається місця ні уяві, ні ідеалізму, ні відвазі. На їх місце приходять економічний розрахунок та нескінченні технічні проблеми.

Отже, «новий» світовий порядок виявляється нічим іншим, як апофеозом логіки розвитку капіталізму. А значить, ситуація, в якій на сьогодні опиняється людина, є репрезентацією тенденцій, закладених ще в добу Нового часу. Те, що ми нині звикаємо маркувати як «кризу ідентичності», бере свій початок у період формування засад капіталістичного способу господарювання. Щодо цього можна навести зауваження перших дослідників «духу капіталізму», які зазначали, що детермінованість «економічної людини» принципами *справи та наживи* зумовлює витіснення «живої людини з її *щастям і горем*» за межі пануючих інтересів. Як наслідок, людина перестає бути тим, чим вона була до кінця ранньокapіталістичної епохи – «мірою всіх речей».

В. Зомбарт, досліджуючи характерні риси душі «економічної людини», порівнював її з *дитиною*. У своїх оцінках світу, як писав дослідник, ці дорослі «діти» виражають надзвичайну трансформацію всіх духовних процесів до їх найпростіших елементів, що засвідчує їх своєрідне повернення до найпростіших станів дитячої душі [87]. Проте дитячість «економічної людини» тут ні в якому разі не тотожна останній з трьох стадій перетворення духу, що були описані Ф. Ніцше. Швидше, йдеться про редукцію складності і багатомірності душевного життя тогочасного підприємця, про втрату ним суб'єктності. Адже підпорядкування механізму «вільного ринку» визначає способи людської життєдіяльності не менше, ніж раніше це здійснювали норми та приписи традиційного суспільства.

Становлення капіталізму з самого початку включало в себе два різноспрямованих процеси. По-перше, це *руйнування основ традиційної спільноти*. Ринок приходить на зміну феодального способу господарювання шляхом ліквідації сформованих на його основі засад людського співіснування. Він звільняє людину від будь-яких соціально-культурних обмежень, проте, варто пам'ятати, що це відбувається шляхом перетворення її на атомізованого індивідуума. Капіталізм нічого не пропонує замість традиційної цілісності людської спільноти. Відносини особистої залежності поступаються

місцем відносинам особистої незалежності, що виявляються заснованими на «уречевленій залежності». Ринок, сам по собі руйнує суспільні засади людського існування, проте натомість підпорядковує людей створеній ними самими системі виробничих відносин. Як вважав *К. Маркс*, єдність розрізнених індивідів у межах «вільного ринку» досягається нібито поза ними і незалежно від них, так, наче ці взаємозалежність та взаємодоповнення один одного були споконвічним природним відношенням [88].

Таким чином, капіталістичний спосіб виробництва утворює цілком *штучний* соціальний порядок, якому іманентною є логіка «творчого руйнування», що реалізується у постійній турбулентності економічної та соціальної систем. Штучність ринку полягає у тому, що він відсікає усі попередні стадії людської історії як неефективні та нераціональні способи існування. Ідея абстрактного прогресу є прямим наслідком абсолютизації нічим не обмеженого ринкового господарювання, що тяжіє до кількісної безмежності. Подібний абсолютизований, «чистий ринок» можна визначити як «*сатанинський млин*», що перемелював людей у «маси» [89]. Як зауважував вчений, подібна «вільна» від будь-яких соціальних обмежень економічна система існувала всього декілька десятиліть XIX ст., проте травматичний досвід того часу людство переживає й донині.

Схожа характеристика ринку як штучного, руйнівного механізму зустрічається і у вже згаданого *В. Зомбарта*. На його думку, для того, щоб капіталізм міг розвиватися, необхідно спочатку було «переломити усі кістки» в тілі «природної» людини, поставити специфічний раціонально влаштований механізм на місце «природного життя», і нарешті, немовби вивернути існуючі способи усвідомлення та оцінювання життя. Ту штучно створену істоту, що як результат такого вивертання, *В. Зомбарт* характеризував як «*homo capitalisticus*» [90].

Отже, відкриваючи усі «святині», «вільний ринок» залишає індивіда наодинці із проблемою *самовизначення* у нестабільному світі, чим закладає підвалини для перманентної «кризи

ідентичності». У процесі «творчого руйнування» плінними стають усі визначення людського буття. Бог, світ, суспільство, наука та культура піддаються деструкції у всепоглинаючому вирі релятивізму. Нагадаємо, що кін. ХІХ – поч. ХХ ст. були ознаменовані низкою різноманітних діагнозів кризового стану європейського суспільства. Зрозуміло, якщо увесь універсум людського буття піддається руйнуванню, було б дивним, якщо традиційні способи самовизначення людини залишилися б осторонь цього процесу.

Риторика «кризи ідентичності», що стає популярною на сьогодні, є запізнілим відлунням попередніх криз і свідчить про спотвореність взаємозв'язку між людиною і суспільними формами її існування. В результаті і нині можна почути нарікання на глобалізацію, що спричиняє «кризу ідентичності», нібито процеси глобалізації відбуваються окремо і незалежно від життєдіяльності окремого індивіда, нібито глобалізація можлива без участі у ній людини. Натомість, на нашу думку, варто було б звернути увагу на той факт, що будь-які соціально-економічні метаморфози стають можливими одночасно з трансформацією взаємодії між суб'єктами цих змін. Суспільства та культури змінюються, тому що трансформуються відносини між людьми, а разом з ними змінюються і самі люди.

Другою тенденцією розвитку капіталізму, що впливає на проблематизацію ідентичності в наш час, є *пафос атомізованого самоствердження людини*. Звичайно, цей пафос надихався ще ідеями епохи Відродження, втім з притаманною добі Модерну звичкою починати все з «чистого листа», не звернув уваги на уроки становлення ренесансної особистості, яка прагнула стати співмірною Богові та світові. Без сумніву, ідея співмірності «людини-мікрокосмосу» і «космосу» після доби Середньовіччя містила багато різних варіацій (наприклад, проблематика праць *Н. Кузанського*). Проте в історичній перспективі цей редукований до, нехай і титанічного, але все-таки лише *тіла* мікрокосмос, виявився співвіднесений з редукованим до величезного *механізму* космосом. Подібно до того, як «тілесність» позбавляється будь-якого *ідейного* змісту, так само фізика цього нового космосу позбавляється *метафі-*

зичної основи. Таким чином, той інтелектуальний рух, що завершується в бунті проти платонізму в філософії *Ф. Ніцше*, бере свій початок у пізньому Відродженні та здійснюється як перевертання (вивертання) моделі всесвіту *Платона*.

В основі культури доби Ренесансу міститься спроба поєднання ідеального і матеріального начал у земному самоствердженні людської особистості. Натомість вже у *Ф. Рабле* з винятковою експресією виражається якраз «безідейна, пуста, беззмістовна і далека від всякого артистизму тілесність» [91]. Але це не просто заперечення ідеї, швидше, це сходження «тілесності» на місце ідеального. Як писав *О. Ф. Лосєв*, у творчості *Ф. Рабле* ми знаходимо не просто відсутність будь-яких ідей у зображенні тілесного світу людини, а, навпаки, маємо безліч різних ідей, але ці ідеї «погані, порочні, такі, що руйнують будь-яку людяність, ганебні, потворні, а часом навіть просто мерзенні і безпринципно-нахабні» [92].

Пізніше, вже у ХХ ст., *М. Гайдеггер* діагностував у цих спробах подолання метафізики (мислиться як платонізм) остаточне загрузання у ній. Відповідно, перевертання платонізму, тобто піднесення чуттєвого до рівня істинного, а надчуттєвого – до неістинного, зберігає основний принцип будь-якої метафізики. Утворюється видимість, нібито «мета», трансцендування у надчуттєве, відміняється на користь вкорінення у «чуттєво-речову стихію», в той час як насправді відбувається остаточне завершення «забуття буття», а *надчуттєве* розгнуздуюється і хазяйнує у вигляді *волі до влади* [93].

Отже, антропоцентризм епохи Відродження започатковує таку позицію людини у світі, з якої увесь всесвіт постає *об'єктом панування*. Усе навколо постає нічим іншим, як матеріалом індивідуального самоствердження. Результатом подібного нігілістичного ставлення до світу є перетворення його на дегуманізований механізм, в якому індивідуалізм, забарвлений пафосом звільнення від будь-яких зовнішніх авторитетів, набуває свого логічного завершення у цілковитому «озвірінні». Причини занепаду ренесансного титанізму *О. Ф. Лосєв* характеризує так: «Всякий титан хоче володіти всім існуванням. Але у цьому прагненні він зіштовхується

з іншими титанами, кожен з яких також хоче володіти всім. Внаслідок того, що всі титани, власне кажучи, рівні по силі, то і виходить, що кожен з них може тільки вбити іншого. Ось чому гора трупів, якою завершується кожна трагедія Шекспіра, є жахливим символом повної безвихідності і загибелі титанічної естетики Відродження» [94]. У подальшому цей індивідуалістичний імпульс доби Відродження призводить до народження капіталізму, а енергійні та жорстокі завойовники-розбійники, авантюристи, як вважав *В. Зомбарт*, стали його фундаторами [95].

Ще в XVIII–XIX ст. крайні прояви індивідуалістичного озвіріння були приборкані дисциплінуючою силою Просвітництва, але відтоді вони випліскуються в реальність вже не як індивідуальні, а як колективні форми соціального існування. Історія XX ст. просто переповнена прикладами колективного озвіріння, що мало місце на ґрунті спроб самозвеличування окремих соціальних груп. У кінцевому результаті, те, що в епоху Відродження виступало зворотним боком індивідуального титанізму, в наш час розгортається як «ринковий титанізм», а індивідуальний нігілізм ренесансної людини набуває поширення як «ринковий нігілізм».

Таким чином, жага до самоствердження, що буквально стає імперативом «вільного ринку», призводить до остаточної втрати «традиційною» людиною самої себе. В цьому ракурсі стає зрозумілою теперішня зацікавленість дискурсом ідентичності. Людина починає дещо шукати тільки в тому випадку, коли усвідомлює втрату чого-небудь.

Але, як нам видається, пошуки ідентичності не тотожні пошукам людиною власної *сутності*. Остання потребує звернення до історії роду людського як процесу саморозгортання сутнісних сил людини. Натомість криза ідентичності розгортається на фоні *випадіння людини з історії*. Людина не знаходить себе в теперішньому тому, що вона не бачить в історії траєкторії власного генезису.

Ще на поч. XX ст. деякі мислителі констатували втрату смислу людського існування – найпоказовішим у цьому сенсі був *А. Камю*, який наполегливо виявляв симптоми абсурдності

сучасного йому світу. Подібний висновок був продиктований не стільки примхами самого філософа, скільки тією ситуацією, що почала формуватись у західному суспільстві в першій половині минулого століття. З тих пір людський світ не став осмисленішим, швидше навпаки, сама вимога смислу втратила екзистенціальну глибину і тому задовольняється тепер за допомогою імперативів наявної ситуації. Проблема пошуку *універсальних засад осмисленості* людської життєдіяльності наразі зникає з повістки дня, що вже унеможлиблює не те, що її вирішення, а навіть саму її постановку. Проте це означає, що омріяне, наприклад, в межах трансгуманізму безсмертя в найближчому майбутньому буде супроводжуватися, в кращому випадку, відповіддю на питання *як жити довше*, втім анітрохи не наблизиться до постановки питання *навіщо*. Навіть більше: переважна більшість ідей *трансгуманізму* не переймається так званими *екзистенційними* проблемами, а значить, висловлюючись термінами традиційної філософії, вони постають продовженням розгортання *нігілізму*. У цьому стверджується зв'язок *новоєвропейської історії*, що мислиться як *метафізика влади і нігілізму* [96].

Як свідчать останні дискусії щодо проблем генетики, клонування, біотехнологій і постгуманології, подальше просування технологічного прогресу в цьому напрямі рухається в межах антропоцентризму «волі до влади» та безпосередньо залежить від розширення меж *нігілізму*. В іншому ракурсі ця проблема постає як необхідність *анігіляції людської сутності*, що є останньою перепорою на шляху просування сучасної глобальної ринкової системи. Таким чином, підходимо до гіпотези, згідно з якою *жага влади, що прагне реалізації у технологічному майбутньому, обертається втратою людиною пам'яті про власну сутність*.

Згідно з поглядами *М. Мамардашвілі*, *нігілізм* можна визначити як ситуацію домінування принципу «тільки я не можу» [97]. Відповідно до цього принципу щось змінити у світі та людському житті можуть всі інші або якісь надприродні сили, але тільки не сама людина. В такому випадку можливість її здійснення залежить від припущення існування

деякого імперсонального самодіючого механізму. Зрозуміло, що людська участь у процесі такого здійснення є *пасивною*, «жертвною», а тому *безвідповідальною*. В цих межах доля людини постає як функція, наслідок дії невідомих сил. Отже, відповідно до цих міркувань, нігілізм можна охарактеризувати як процедуру *виключення можливості значимого вчинку людини у світі* та перетворення її на частину, елемент функціонування певного надіндивідуального механізму. Відповідно до цього припущення існування будь-якої «структури», що жорстко детермінує буття окремих індивідів, спирається та одночасно породжує нігілізм як спосіб світорозуміння. Стерильність порядку, що забезпечується знеособленою структурою, продукує функціональність як єдиний та універсальний взірець існування. «Порядок формує уявлення про наявність необхідної міри пустоти, яку можна наповнити будь-яким змістом» [98]. Ця байдужість до змісту справи перетворює нігілізм у постійного супутника формального організаційного порядку, що за будь-яку ціну прагне бути ефективним. Адже зростання інструментальної ефективності, що проголошується самоціллю функціонування системи, продукує «дієвість без значення» [99], тобто таку цілеспрямованість, яка не має нічого важливого поза собою. У кінцевому результаті байдужими виявляються людські виміри існуючого порядку і людська особистість відкидається як те, що гальмує зростання ефективності наявної організації соціальної системи.

Показовим у цьому сенсі є відоме висловлювання *М. Фуко*, в якому виражається важливий симптом сучасної цивілізації: «В наш час мислити можна тільки у пустому просторі, де вже немає людини. Всім тим, хто ще хоче говорити про людину і її царство, звільнення. Всім тим, хто ще хоче ставити питання про те, що таке людина і її суть, всім тим, хто хоче починати з людини у своєму пошуку істини і навпаки, всім тим, хто прив'язує будь-яке пізнання до істин людини, хто не бажає мислити без думки про те, що мислить саме людина – всім цим нісенітницям і недолугим формам рефлексії можна протиставити лише філософський сміх, тобто, висловлюючись інакше, беззвучний сміх» [100]. Всі ми знаємо, чим

завершується цей сміх – зникненням людини, як обличчя, намальованого на піску. Важливо, що в творчості М. Фуко перспектива «смерті суб'єкта» одночасно виявляється пов'язаною з перспективою *тоталізації влади*. Якщо нігілізм руйнує світ «метафізичних цінностей» та перекриває доступ суб'єкта до них, то влада постає «новим» способом їх покладання.

Ще одним важливим моментом у творчій спадщині французького мислителя є те, що нігілізм заперечує існування *об'єктивної істини* і звільняє місце для становлення владних механізмів її виробництва. Проте якщо істина постає результатом випадкового зіткнення різноманітних сил, тоді у чому людське самовизначення (ідентичність) може віднайти надійну основу? Універсалізація нігілістичного ставлення до світу унеможлиблює віднайдення ідентичності, натомість нігілізм як звичний спосіб світорозуміння розкриває небачені можливості зростання волі до влади, що паразитує на залишках «зникаючої людини».

Усунення людини з арени історії відбувається з різних причин. Можна припускати, що причиною «смерті людини» є еволюція або трансформація дискурсивних практик, проте, як зазначав Ф. Джеймсон: «будь-хто, хто вважає, що мотив користі та логіка накопичення капіталу не є фундаментальними законами цього світу, хто переконаний, що вони не встановлюють абсолютних бар'єрів і меж соціальним змінам і перетворенням, що здійснюються в цьому світі, – така людина живе у деякому альтернативному всесвіті...» [101]. Спираючись на це твердження, вчений послідовно доводить, що сучасна культура («*постмодернізм*») є вираженням логіки пізнього капіталізму, яка в кінцевому результаті спричиняє «зникнення відчуття історії» [102]. Відповідно, зникнення людини може бути симптомом абсолютізації цієї логіки в межах цілого світу. Людина перестає відчувати історію тому, що міра присутності історичного змісту в її житті обумовлюється ринковою доцільністю. Важливо, що цей мінімум історії часто буває недостатнім для забезпечення людиновимірності способів соціального співіснування, при якому ми тільки і можемо віднаходити власну сутність у змісті минулого.

У наш час людина зникає зі сцени історії не просто внаслідок якогось злого умислу, а швидше, в результаті *втечі* від неї. Людина тікає від історії, як від занадто обтяжливого обов'язку *бути собою*, тобто обов'язку бути людиною. Проте, з іншого боку, подібна втеча обумовлена неможливістю *залишатися* людиною (бути собою) в умовах дегуманізованої соціальної реальності, як ми вже знаємо, конститується відповідно до логіки розвитку пізнього капіталізму.

Сучасна соціально-економічна система в своїй основі містить принцип *аісторичності* як зворотний бік нігілізму. Нагадаємо, що формування доби Модерну починається саме з жесту переривання плину традиційного часу. Наразі ми є нащадками цієї епохи у тому сенсі, що знову і знову прагнемо започаткувати «новий час», знову і знову відмовляємося визнати причетність до власного витoku. А це значить, що ми знову і знову відтворюємо у цьому жесті нігілістичне ставлення до світу як ситуацію «переходу через лінію» (Е. Юнгер). Правда, судячи з постійного відтворення жесту переривання, бажаний перехід так і не відбувся. В масштабах всієї цивілізації свідченням цього виступає префікс «*пост*», що, швидше, видає бажане за здійснене, ніж констатує дійсний перехід. Як відомо, слідом за *пост*модерном ми отримуємо *пост-пост*модерн, у якому започаткована ще модерном криза легітимності набуває своє абсолютне вираження.

Причиною репродуктивного відтворення префікса «*пост*-» може бути відсутність усвідомлення сутнісних проблем, які обумовлюють необхідність цього «переходу через лінію». Відповідно, наш час продовжує існувати у горизонті нігілізму, усуває саму можливість виходу за межі емпіричного кола наявного, а значить, і можливість виходу до витоків не просто часу нашого фізичного існування, а й історичного часу взагалі.

Необхідно зазначити, що *джерело*, *витік* міститься не у деякому далекому історичному минулому, куди його намагається помістити ідеологія, швидше, він є тим законом, принципом, підґрунтям, що обумовлює закономірність розвитку сьогодення і присутній у кожному з його моментів. Усвідомлюємо це або ні, але повсякденність нашого існування

проростає саме з нього, наскрізь просякнута ним. Проте джерело сучасності не є чимось однорідним і несуперечливим, навпаки, іманентною йому є суперечливість. Відповідно, існує можливість «вибрати» те, на що ми спираємось у власних вчинках, або інакше, *до чого у витоках нашого часу ми причетні*, що ми *наслідуюмо*, що саме в основі нашої епохи стає принципом саме нашого індивідуального розвитку та витокком особистісного самоздійснення.

Із самого початку свого формування суспільство доби Модерну використовує пам'ять як засіб для утилізації минулого, за допомогою якого в минулому відбирається тільки те, що може служити самоствердженню «волі до влади» нової людини. Засади утилітарного ставлення до світу властиві структурі буржуазного суспільства, яке намагається формуватися виключно на основі *принципу еквівалентного обміну*. Зрозуміло, що для поширення подібного обміну необхідною є редукція усієї багатоманітності світу до абстрактних кількісних параметрів. Час тут може бути присутній виключно у формі «мертвого часу», що послідовно зводиться до сукупності однакових кількісних відрізків. Тому, як писав *Т. Адорно*, феномен «людства без пам'яті» нерозривно зв'язаний «з прогресивністю буржуазного принципу». «Обмін за своєю суттю є чимось позачасовим, як і саме *ratio*, – так само, як виключають з себе моменти часу операції чистої математики. Подібно до цього конкретний час зникає з індустріального виробництва. Останнє все більше розвивається відповідно однаковим і переривчастим, потенційно одночасним циклам і вже майже не потребує накопиченого досвіду» [103]. Одним з найважливіших інструментів подібного позачасового кількісного обміну виступають *гроші*, які завдяки властивій їм формальній універсальності заперечують саму ідею свого *походження* («*Гроші не пахнуть!*»). Гроші ворожі ідеї походження, витокку, саме тому вони і можуть бути «батьківщиною безрідних». Але тоді людина, що потрапляє у цей вир еквівалентного обміну, буквально втрачає пам'ять і, як наслідок, власну сутність. У граничному виявленні гроші, перетворюючись

на універсальний спосіб світовідношення, знищують ознаки людської сутності, пропонуючи натомість плинну множинність ідентичностей.

Детальну характеристику перетворюючої сили грошей можна віднайти у праці К. Маркса «Філософсько-економічні рукописи 1844 року», де гроші постають силою, здатною цілком опосередковувати ставлення людини до світу. Звідси витікає здатність грошей замінити собою як світ, так і саму людину. Вони здатні підмінити сутність будь-чого, адже вони обмінюються не на якусь одну певну якість, не на якусь одну певну річ або певні сутнісні сили людини, а на весь всесвіт, вони обмінюють будь-яку властивість і будь-який предмет на будь-яку іншу властивість або предмет. Гроші – це чиста можливість, або, як писав К. Маркс, «справжня творча сила» [104]. Гроші здатні розчинити сутність чого завгодно і, навпаки, – що завгодно відтворити, надати йому предметного вигляду. Опосередковуючи ставлення людини до світу, гроші опосередковують також ставлення людини до інших людей і до самої себе. При абсолютизації такого опосередкування буття відкривається виключно у грошових формах. Як наслідок, тільки в контексті грошової оптики будь-що набуває значення реальності, адже гроші, «що мають властивість усе купувати, усі предмети собі привласнювати, являють собою предмет у найвищому розумінні» [105].

Таким чином, все починає існувати для людини завдяки грошам. Так само, як і статус реальності будь-чого засвідчується грошима. Вони надають нашим бажанням предметного втілення, але тоді те, чим ми є, визначається також грошима. «Те, що існує для мене завдяки грошам, те, що я можу оплатити, тобто те, що можуть купити гроші, це – я сам, власник грошей. Наскільки велика сила грошей, настільки велика і моя сила. Властивості грошей є мої – їх власника – властивості і сутнісні сили. Тому те, що я є і що я можу зробити, визначається аж ніяк не моєю індивідуальністю» [106]. Гроші є «загальним перекрученням індивідуальностей, що їх вони перетворюють у їх протилежність і надають їм властивостей, які суперечать їх справжнім властивостям» [107].

Завдяки грошам можна набути будь-якої ідентичності, а значить, не існує ніяких меж і кордонів, які б не могли здолати гроші. Однак, завдяки грошам можна також відтворити будь-які кордони там, де ніколи їх не було, можна провести нездоланну, «природну» межу. «Вони дійсно і роз'єднуюча людей *«розмінна монета»*, і справжній *сполучний засіб*; вони – [всезагальна] *хімічна сила суспільства»* [108]. Всі ці метаморфози можливі за умови того, що *гроші здатні підмінити собою людську сутність*, тому *К. Маркс* вважав, що гроші – це «відчужена могутність людства» [109], що протистоїть людині як зовнішній універсальний засіб перетворення уявлення в реальність, а реальності – в уявлення. В контексті цих міркувань стає зрозумілим, що гроші можуть виступати еквівалентом будь-якої ідентичності.

Соціальний простір, що продукує тотальну монетаризацію людських відносин, призводить до того, що починається *ототожнення економічного і онтологічного порядків*. Може, наприклад, відбуватися перенесення джерела людського розуму до «економічного космосу». Так, з точки зору відомого економіста *Л. Мізеса*, «будь-яка розумна дія є одночасно і економічною дією. Будь-яка економічна дія є раціональною» [110]. Як наслідок, сфера економічного і раціонального ототожнюється з «грошовими розрахунками» [111], що цілком логічно завершується перетворенням грошей у матеріальне втілення розуму. Але подібні метаморфози розуму спричиняють його відокремлення від світу та локалізацію в межах суб'єктивності. В середині циркуляції вартостей «економічний космос» постає як самодостатній, а буття, навпаки, розчиняється в множинності уявлень. Подібне відокремлення раціональності від реальності має своїм наслідком замикання грошей у відтворенні самих себе («*Гроші роблять гроші*»). В контексті проблеми нашого дослідження це означає, що людська ідентичність виявляється лише моментом цього самовідтворюючого процесу циркуляції грошей.

Справа у тому, що поза дійсним ставленням до себе як до представника роду людського, тобто того, що *Г. В. Ф. Гегель* називав «*овнутренням*», ідентичність постає

суто *ідеологічним утворенням*. Як таке утворення вона виявляється відірваною від реального самоствердження особистості, а значить, зменшення простору діяльній участі людини у розвитку власної долі призводить до збільшення її потреби в ідентичності як способі *уявного набуття смислу*.

З точки зору *М. Кастельса*, в сучасному світі «пошук ідентичності, колективної або індивідуальної, приписаної або сконструйованої, стає фундаментальним джерелом соціальних значень» [112], а втрата легітимності соціальними інститутами та культурою взагалі спричиняє перетворення процесу пошуку власної ідентичності у єдине джерело смислу. Іншими словами, відбувається замикання розгубленої індивідуальності у сфері приватного, яке тепер визнається єдиним достовірним простором її свободи. Але ця «територія» поза реальною діяльністю індивіда постає як дещо віртуальне: «люди все частіше організують свої смисли не навколо того, що вони роблять, але на основі того, ким вони являються, або своїх уявлень про те, ким вони являються» [113].

Проблема полягає у тому, що в навколишньому світі те, що *М. Кастельс* визначає як «глобальні мережі інструментального обміну», продовжує *використовувати* індивідів відповідно до власних інтересів. Як наслідок, стверджує вчений, наші суспільства все більше структуруються навколо біполярної опозиції між Мережею і «я» [114]. Однак, абсолютизація зазначеної опозиції приховує той факт, що уявлення людей про себе, виявляється, вже обумовлені логікою функціонування «Мережі». Адже процес ідентифікації давно вже зробився «ставкою в грі влади» [115].

Відповідно, уявлення про відмінність «персональної ідентичності» та «колективної ідентичності» тільки приховують їх взаємозв'язок. Вони обидві конституують его як те, що постає перед нами як *наявне*, і саме в такому вигляді воно не тільки є претензією стати суб'єктом панування над світом, але і готовністю бути *об'єктом* панування. Небезпека втрати людиною власної сутності зростає пропорційно перетворенню її на володаря усього суцього. Вона репрезентується

саме у «глобальних мережах інструментального обміну», всередині яких утилізується не тільки навколишній світ, а і сам індивід. У контексті нашої проблеми важливо, що людина утилізує себе в процесі постійного споживання різноманітних образів ідентичності, які нібито наявні перед нею в готовому вигляді. Споживання таких готових образів утворює нетривалу ілюзію самототожності, хоча насправді, як писав *М. Гайдеггер*, з самою собою, тобто зі своєї сутністю, «людина сьогодні якраз ніде вже не зустрічається ... і тому вже ніколи не може зустріти серед предметів свого уявлення самої себе» [116]. Наш час пропонує шукати власну ідентичність і відповідні смисли у сфері *уявного*, але постає питання, якими є смисли, що конститууються навколо порожнечі, що утворюється на місці зникаючої сутності світу і людини?

Отже, ідентичність може поставати індивідуалізованим відтворенням *тоталізуючих* тенденцій нашого часу. Механізм подібного відтворення маскується протиставленням індивідуального і суспільного, де перше вважається джерелом свободи, а друге – репресивною інстанцією, що нав'язує об'єктивовану необхідність. Згідно з таким уявленням свобода ототожнюється із спонтанною розкутістю внутрішніх енергій індивіда, проте саме ця, нібито необмежена «свобода», стає досконалим провідником імперсональних сил. Як писав *М. Гайдеггер*: «Гола розкутість і сваволя – завжди тільки нічний бік свободи, її денний бік – претензія на необхідне як зобов'язуюче і опорне» [117]. Якщо свобода-сваволя концентрується на боці індивіда, то «претензія на необхідне» доповнює її шляхом адаптації до наявних умов існування. Необхідність схоплюється людиною не в горизонті усвідомлення, але примусу. Тоді зазначена претензія передбачає забезпечення індивідуального самоствердження поза об'єктивною необхідністю, індивід примушується до самоствердження в ситуації відсутності достатніх підстав для цього. Не дивно, що основний вектор його активності спрямовується у сферу *уявного*, а не реальної практики. Виходячи з цього,

можна припустити, що попри наявність префіксу *само-*, насправді тут стверджується дещо протилежне людській сутності. Сили тоталізації, навіть незважаючи (або завдяки) на те, що людина не усвідомлює їх, діють, спрямовуючи процес конституювання ідентичності в русло цього примарного «самозабезпечення» та «самоствердження». Важливо розуміти, що останнє виражає собою логіку функціонування знеособленого процесу «самоуповноваження влади».

Ототожнення пошуку ідентичності з пошуком людської сутності є природним наслідком механізму формування такого проекту доби Модерну, як «індивідуалізоване суспільство». Ю. Габермас, звертаючись до праць Гегеля, зазначав, що властиве Новому часу прагнення звільнення може перетворюватися у свою протилежність – *несвободу*. Причиною такої підміни є перетворення відносного у абсолютне. «Модерний світ страждає помилковими ідентичностями, тому що відносне, обумовлене як у повсякденності, так і в філософії покладається як абсолютне» [118]. На сьогодні стає банальним твердження про множинність і відносність будь-якої ідентичності, проте, незважаючи на, здавалося б, яскраві емпіричні підтвердження цього факту, що у великій кількості надає сучасна історія, до цього часу як окремі індивіди, так і цілі групи, продовжують брати активну участь у процедурі абсолютизації цих відносних начал. На цих засадах вони конструюють власні образи, за які приходиться розраховуватись людяністю. Адже єдність, що досягається на цьому шляху, є тільки *негативною єдністю*, в світі, де все навіть під маскою абсолютності є відносним, людські стосунки втрачають свою безпосередність. Звідси єдиною інстанцією, що надає їм соціально прийнятну форму, є влада.

Стратегії формування відносин панування іманентно містять тенденцію абсолютизації відносного, що здійснюється шляхом «псування» універсального і конституює таку єдність, в якій одні її елементи існують за рахунок інших. У цьому контексті важливим є розрізнення «позитивної» і «негативної»,

або хибної» єдності здійсненої В. Соловйовим. «Я називаю, – писав філософ, – істинною, або позитивною всеєдністю таку, у якій єдине існує не за рахунок всіх або на шкоду їм, а на користь всім. Хибна, негативна єдність придушує або поглинає елементи, що входять у неї, і сама виявляється, таким чином, *пустотою*; істинна єдність зберігає та підсилює свої елементи, здійснюючись у них як *повнота буття*» [119]. Тому важливою ознакою абсолютного є його відкритість усьому і взаємопроникненість усім. Натомість відносно, що наполягає на власній відокремленості, тим самим виходять за межі зазначеної єдності і, навпаки, протиставляє себе усьому. Абсолютизація відносного відбувається шляхом переривання зазначеної єдності та обмеження її чітко окресленими межами. Це і є шлях псування абсолютного.

Необхідно зазначити, що абсолютне не протистоїть відносному, не відкидає або заперечує його. Воно доповнює відносно, буквально доводить його до повноти, що уможливується тільки через включення його у взаємозв'язок з усім, тобто через включення відносного у горизонт абсолютного. Якщо відносно є обмеженим і тому *самототожним*, то абсолютне завжди є незавершеним у тому сенсі, що воно є «рухом самоствердження» (Г. В. Ф. Гегель), що містить *можливість бути іншим*. Абсолют, або краще сказати присутність в горизонті абсолютного, є відкритістю *зустрічі з іншим*. У цьому горизонті людина завжди є незавершеною, а значить, несамототожною, тобто її ідентичність ніколи не вичерпує собою глибини людської самості. Так само не вичерпує її і сукупність різних ідентичностей. Проте абсолютизація відносних ідентичностей людини перериває діалектику тотожності і відмінності у людській сутності. Як наслідок, тотожність залишається на боці індивідуума, а відмінність виноситься назовні. Людське «я» зливається із власним образом, що надається йому тією або іншою ідентичністю, і через це виявляється поневоле, ніби замкненим у собі. В такому випадку маємо справу з *догматичною ідентичністю*, що, як і будь-який догматизм, своєю передумовою має абсолютизацію відносного [120].

Пошук ідентичності у всіх її формах спотворюється тоді, коли здобутому результату надається абсолютне значення. З точки зору П. Рікера, таке спотворення можна охарактеризувати як «спокусу ідентифікації», що полягає у «зниженні ідентичності *ipse* до рівня ідентичності *idem*, або, якщо хочете, у сповзанні, відхиленні, що ведуть від гнучкості, що властива збереженню «я» при зобов'язанні, до непохитної твердості характеру у квазіпатологічному значенні слова» [121]. Причиною, яка запускає механізм «спокуси ідентичності», є ідеологія, що, як зазначає П. Рікер, «обертається навколо влади» [122]. Необхідно визнати, що сповзання ідентичності до рівня *idem* є небезпекою, притаманною саме владним відносинам. Інфікованість владою надає проблемі ідентичності той імпульс, що спричиняє абсолютизацію відносного і часткового, його претензію на всезагальність і універсальність. Від самого початку доби Модерну абсолютизація («утвердження непохитної твердості») супроводжується саморозширенням влади, в результаті чого сутності позбавляється спочатку річ, потім цілий світ і в кінці-кінців людина.

Процедура позбавлення сутності перетворює все на об'єкт утилізації та маніпулювання. Світ, річ або людина постають у світлі такого відношення, і поза ним не мають важливого смислу. Для того, щоб піддати утилізації сутність людини, необхідно здійснити операцію «уречевлення душі». В горизонті владних відносин унеможлиблюється сутнісно зустрічі, яка вимагає відкритості для прийняття іншого. Своєю чергою, в межах ідеології, покликаної легітимізувати зазначене уречевлення, відбувається спотворення реальності іншого задля панування над ним, яке призводить не просто до відчуження людини від опанованого світу, разом з «уречевленням духу», а зачаклованими стають стосунки самих людей, і навіть «відношення одиничного до самого себе» [123]. Отже, в результаті вторгнення ідеології в процес ідентифікації відбувається відчуження людини від самої себе, в силу чого вона стає для себе «сліпою плямою». У цьому ракурсі сучасна актуалізація дискурсу ідентичності є спробою зробити себе «видимим», «існуючим».

Згідно з таким підходом стає зрозумілим, що всередині ідеології відбувається збіг об'єктивного і суб'єктивного в процесі утворення ідентичності. У переважній більшості досліджень, що розглядають різні аспекти проблеми ідентичності, відбувається співвіднесення останньої до деякого цілого. Звичайно, питання ідентичності має вирішуватись у співвідношенні з цілісністю. «Питання про ідентичність, – зазначає щодо цього Г. Міненков, – це питання про відповідність певного суб'єкта (особистості, групи) джерелу норми і поведінкових реакцій, де джерело, як уявляється, має загальнішу природу, ніж самі ці норми... у будь-якому випадку ідентичність є усвідомленням саме особистістю своєї приналежності до певного цілого...» [124]. Однак в умовах сучасного суспільства подібне ціле редукується до тих або інших колективних утворень, що *привласнюють функцію іншого*. Внаслідок обумовленості ідентичності *визнанням іншого* привласнення колективом цієї функції означає, що самоідентифікація відбувається через співвідношення «я» із знеособленими «іншими» колективного тіла. Відбувається позбавлення простору самості автономії «внутрішнього виміру», який утворюється діалогом «я» і «не-я», де «не-я» уособлює собою не анонімну публічність, або те, що Ф. М. Достоевський називав «*всемством*», а голос «роду людського». В іншій традиції «не-я» як «*інший в мені*» визначається як *совість*, тобто, як моя співвіднесеність з цілим, що перевищує моє емпіричне існування і є його передумовою. І тільки в такому випадку, коли набута ідентичність перестає бути самоствердженням однобічного емпіричного еґо, вона може виступати джерелом осмисленості життя. В іншому випадку вона є лише способом зв'язування людини штучно сконструйованими образами.

Список бібліографічних посилань

1. Фридман Т. Плоский мир : краткая история XXI века / Т. Фридман ; [пер. с англ. М. Колопотин]. М. : Хранитель, 2006. С. 345–346.
2. Иноземцев В. Л. Расколота цивилизация. Наличествующие предпосылки и возможные последствия постэкономической революции / В. Л. Иноземцев. М. : Academia-Наука, 1999. 724 с.
3. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма ; [пер. с англ. М. Б. Левин]. М. : АСТ, 2007. 588 с. (Philosophy).
4. Мазараки А. А. Философия денег / А. А. Мазараки, В. В. Ильин. Киев : Киев. нац. торг.-экон. ун-т, 2004. С. 16.
5. Там само. С. 65.
6. Бердяев Н. Воля к жизни и воля к культуре / Н. Бердяев // Смысл истории. М. : Мысль, 1990. С. 162–174.
7. Абдулаева З. Меланхолия / З. Абдулаева // Искусство кино. 2007. № 2. С. 25.
8. Босенко А.В. Становление, история, культура / А.В. Босенко // Проблемы философии. 1987. Вып. 53. С. 130.
9. Беккер Г. С. Человеческое поведение: экономический подход. Избранные труды по экономической теории / Г. С. Беккер ; [пер. с англ., сост., науч. ред., послесл. Р. И. Капелюшников ; предисл. М. И. Левин]. М. : ГУ ВШЭ, 2003. 672 с.
10. Библер В. С. На гранях логики культуры / В. С. Библер. М. : Русское феноменологическое общество, 1997. С. 280–281.
11. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр ; [пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарская]. М. : Культурная революция ; Республика, 2006. С. 140.
12. Бойко А. Освіта в інформаційному суспільстві : очікування і виклики / А. Бойко // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. 2015. Вип. 63. С. 164–173. Режим доступу : http://nbuv.gov.ua/UJRN/znpgrvzdia_2015_63_19 (дата звернення 01.06.2018).

13. Кремень В. Г. Освіта: ціннісні орієнтири мережевого суспільства / В. Г. Кремень // Дзеркало тижня. 2013. № 31. Режим доступу : <https://docs.google.com/file/d/0B6UkMWiy4uKzUjd3NDJTbUpsam8/view> (дата звернення 01.06.2018).
14. Mosca G. The Ruling Class. Elementi di Scienza Politica / Gaetano Mosca; translated by Hannah D. Kahn. Edited and Revised with an Introduction by Arthur Livingston. New York : McGraw-Hill Book Company, 1939. P. 50–53.
15. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр ; [пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарская]. М. : Республика ; Культурная революция, 2006. С. 231.
16. Вайзе П. Номо Economicus и Номо Sociologicus : монстры социальных наук / П. Вайзе // THESIS. 1993. № 3. С.115.
17. Бибахин В. В. Узнай себя / В. В. Бибахин. СПб. : Наука, 1998. С. 54.
18. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм ; [пер. с англ. А. Лактионов]. М. : Эксмо, 2009. С. 118.
19. Бибахин В. В. Узнай себя / В. В. Бибахин. С. 160.
20. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. М. : Прогресс, 1991. С. 210.
21. Библер В. С. Цивилизация и культура / В. С. Библер // Библер В. С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков / В. С. Библер. М. : Русское феноменологическое общество, 1997. С. 284.
22. Барт Р. Мифологии / Р. Барт ; [пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкин]. М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2004. С. 269.
23. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме ; [пер с нем. В. Бибахин] / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления. М. : Республика, 1993. С. 207.
24. Mosca G. The Ruling Class. Elementi di Scienza Politica. / Gaetano Mosca ; [translated by Hannah D. Kahn. Edited and Revised with an Introduction by Arthur Livingston]. New York : McGraw-Hill Book Company, 1939. P. 53.

25. Возняк С. С. Рух змісту категорій групи «форма» в освіті : монографія / С. С. Возняк. Дрогобич : Трек-ЛТД, 2017. С. 11.
26. Ашин Г. К. Элитное образование / Г. К. Ашин // *Общественные науки и современность*. 2001. № 5. С. 83.
27. Там само. С. 82.
28. Ашин Г. К. Современные теории элиты : критический очерк / Г. К. Ашин. М. : Международные отношения, 1985. С. 5.
29. Ашин Г. К. Элитное образование / Г. К. Ашин // *Общественные науки и современность*. 2001. № 5. С. 85.
30. Босенко А. В. Время страстей человеческих / А. В. Босенко. Киев : А+С, 2005. С. 79.
31. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. С. 238.
32. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / З. Фрейд // *Сумерки богов* ; [сост., общ. ред. А. А. Яковлев]. М. : Прогресс, 1991. С. 97.
33. Франк С. Духовные основы общества / С. Франк. М. : Республика, 1992. С. 56.
34. Там само. С. 556.
35. Жижек С. Интерпассивность. Желание : влечение. Мультикультурализм / С. Жижек ; [пер. с англ. А. Смирнов ; под ред. В. Мазин и Г. Рогонян]. СПб. : Алетея, 2005. С. 104.
36. Там само. С. 104–105.
37. Там само. С. 143.
38. Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / С. Жижек ; [пер. с англ. С. Щукина]. М. : Дело РАНХиГС, 2014. С. 275.
39. Джохадзе И. Политика как «частное дело» / И. Джохадзе // *Джохадзе И. Демократия после Модерна* / И Джохадзе. М. : Праксис, 2006. С. 72.
40. Слотердаик П. Критика цинического разума / П. Слотердаик ; [пер. с нем. А. Перцева ; испр. изд.] Екатеринбург : У-Фактория; М. : АСТ МОСКВА, 2009. С. 627–628.
41. Там само. С. 117–118.

42. Слотердаjk П. Сферы. Плюральная сферология. Т. 3 : Пена / П. Слотердаjk ; [пер. с нем. К. В. Лощевский]. СПб. : Наука, 2010. С. 194.
43. Бурдьe П. О символической власти / П. Бурдьe // Социология социального пространства ; [пер. с франц. ; отв. ред. перевода Н. А. Шматко]. М. : Ин-т экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 2007. С. 87–96.
44. Бурдьe П. Идентичность и репрезентация : элементы критической рефлексии идеи «региона» / П. Бурдьe // *Ab Imperio*. 2002. № 2. С. 49.
45. Фуко М. Нужно защищать общество : Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году / М. Фуко ; [пер. с франц.]. СПб. : Наука, 2005. 312 с.
46. Лобастов Г. Так что же такое истина? / Г. Лобастов // *Философские науки*. 1991. № 6. С. 47–48.
47. Ашкеров А. Ю. Между живым Прошлым и ускользающей Современностью / А. Ю. Ашкеров // *Социологическое обозрение*. 2003. Т. 3. № 4. С. 74.
48. Там само. С. 76.
49. Пролєєв С. В. Ідея Європи та європейська ідентичність / С. В. Пролєєв // *Філософія фінансової цивілізації : людина у світі грошей* : [зб. наук. пр., редколегія ; відп. секретар З. С. Скринник]. Київ : УБС НБУ, 2016. С. 72–79.
50. Федотова Н. Н. Мультикультуралізм і політика розвитку / Н. Н. Федотова // *Журнал соціології і соціальної антропології*. 2006. Т. IX. № 3. С. 84.
51. Разлогов К. Э. Метаморфозы идентичности / К. Э. Розлогов // *Вопросы философии*. 2015. № 5. С. 28–40. Режим доступу : http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1209 (дата звернення 01.06.2018).
52. Малахов В. С. Неудобства с идентичностью / В. С. Малахов // *Вопросы философии*. 1998. № 2. С. 113.
53. Лаку-Лабарт Ф. Трансценденция кончается в политике / Ф. Лаку-Лабарт // *Социо-Логос постмодернизма. Альманах Российско-Французского центра социологических исследований Института социологии Российской академии*

- наук. М. : Институт экспериментальной социологии, 1996. С. 212.
54. Брубейкер Р. Этничность без групп / Р. Брубейкер ; [пер. с англ. И. Борисова]. М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. С. 63.
55. Там само. С. 16.
56. Нагорна Л. П. Соціокультурна ідентичність : пастки ціннісних розмежувань / Л. П. Нагорна. Київ : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2011. С. 5.
57. Там само. С. 13.
58. Там само. С. 14.
59. Лісовий О. В. Соціокультурна самоідентифікація особистості : автореф. дис ... канд. філос. наук : 09.00.04 / О. В. Лісовий. Київ : Б.в., 2012. 21 с.
60. Там само. С. 8.
61. Там само.
62. Гречко П. К. Идентичность – современные перспективы / П. К. Гречко // Ценности и смыслы. 2009. № 2. С. 38–53.
63. Там само. С. 49.
64. Там само. С. 51.
65. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хёсле // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 119.
66. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі / В. Гьосле ; [пер. з нім., примітки та післям. А. Єрмоленко]. Київ : Лібра, 2003. С. 178.
67. Бурдые П. Идентичность и репрезентация: элементы критической рефлексии идеи «региона» / П. Бурдые // Ab Imperio. 2002. № 2. С. 45–60.
68. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность : Моск. лекции и інтерв'ю / Ю. Хабермас ; [пер. с нем.]. М. : КАМИ, Академия, 1995. С. 214.
69. Магун А. Вопрос об общем и ответственность за универсальное. Интервью с Ж.-Л. Нанси / А. Магун, О. Тимофеева // Что делать? 2005. № 9. Режим доступа : http://abuss.narod.ru/Biblio/polis/nancy_что.htm (дата звернення 01.06.2018).

70. Рансьєр Ж. На краю политического / Ж. Рансьєр ; [пер. с франц. Б. М. Скуратов]. М. : Праксис, 2006. С. 107.
71. Там само. С. 195.
72. Бурдьє П. Социология политики / П. Бурдьє ; [пер. с фр. сост., общ. ред. и предисл. Н. А. Шматко]. М. : Socio-Logos, 1993. С. 239.
73. Личностно-ориентированная социология / П. А. Бергер, Б. Бергер, Р. Коллинз ; [пер. с англ. В. Ф. Анурин]. М. : Академический проект, 2004. С. 89.
74. Там само. С. 90.
75. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хёсле // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 120.
76. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр ; [пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарской]. М. : Республика ; Культурная революция, 2006. С. 119.
77. Делез Ж. Фуко / Ж. Делез ; [пер. с франц. Е. В. Семина. Вступ. ст. И. П. Ильин]. М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1998 (Французская философия XX века). С. 135.
78. Агамбен Д. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Д. Агамбен ; [пер. с итал.]. М. : Европа, 2011. С. 11–12.
79. Делез Ж. Фуко / Фуко Ж. Делез ; [пер. с франц. Е. В. Семина. Вступ. ст. И. П. Ильин]. М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1998 (Французская философия XX века). С. 135.
80. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман ; [пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцев]. М. : Логос, 2005. С. 180.
81. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Луман ; [пер. с нем.]. М. : Московский философский фонд «Academia-Центр», «МЕДИУМ». М. : 1995. С. 276.
82. Там само. С. 275.

83. Лобастов Г. Философско-педагогические этюды / Г. В. Лобастов. М. : Микрон-принт, 2003. С. 69.
84. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма ; [пер с англ. М. Б. Левин]. М. : АСТ : АСТ МОСКВА : Полиграфиздат, 2010. С. 87.
85. Там само. С. 87.
86. Там само. С. 87.
87. Зомбарт В. Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека / В. Зомбарт ; [пер. с нем.] // Зомбарт В. Сочинения: в 3-х т. Т. 1. СПб. : Владимир Даль, 2005. С. 220–221.
88. Маркс К. Сочинения. Т. 46 / К. Маркс, Ф. Энгельс ; [пер. с нем.]. Ч.1. М. : Политиздат, 1973. С. 101.
89. Поланьи К. Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени / К. Поланьи ; [пер. с англ. А. А. Васильев, С. Е. Федоров и А. П. Шурбелев ; под общ. ред. С. Е. Федоров]. СПб. : Алетейя, 2002. С. 45.
90. Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь / В. Зомбарт ; [перевод с нем.]. М. : Айрис-пресс, 2004. С. 237.
91. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / А. Ф. Лосев ; [сост. А. А. Тахогоди]. М. : Мысль, 1998. С. 606.
92. Там само.
93. Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин]. М. : Республика, 1993. С. 181.
94. Лосев О. Ф. Эстетика Возрождения. С. 623.
95. Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. С. 82.
96. Хайдеггер М. Время и бытие. С. 95–101.
97. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. М. : Прогресс ; Культура, 1992. С. 109.

98. Юнгер Э. Через линию / Э. Юнгер // Политическая концептология : журнал междисциплинарных исследований : научно-аналитическое издание. 2009. № 2. С. 258.
99. Агамбен Д. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Д. Агамбен ; [пер. с итал.] М. : Европа, 2011. С. 70–71.
100. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко ; [пер. с фр. В. П. Визгин, Н. С. Автономова ; вст. ст. Н. С. Автономова]. СПб. : А-сад, 1994. С. 363.
101. Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры / Ф. Джеймисон ; [пер. с англ.]. Москва ; Екатеринбург : Кабинетный ученый, 2014. С. 345.
102. Там само. С. 307.
103. Адорно Т. Что значит «проработка прошлого»? // Неприкосновенный запас. № 2–3. С. 40–41.
104. Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року // К. Маркс ; Ф. Енгельс. З ранніх творів ; [пер. з рос.]. Київ : Вид-во політич. літ. України, 1973. С. 567.
105. Там само. С. 573.
106. Там само. С. 575.
107. Там само. С. 576.
108. Там само. С. 575.
109. Там само. С. 576.
110. Мизес Л. Социализм. Экономический и социологический анализ / Л. Мизес ; [пер. с англ. Б. Пинскер]. М. : Catalaxu, 1994. С. 77.
111. Там само. С. 85.
112. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс ; [пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратан]. М. : ГУ ВШЭ, 2000. С. 27.
113. Там само.
114. Там само.
115. Делез Ж. Фуко / Ж. Делез ; [пер. с франц. Е. В. Семина. Вст. ст. И. П. Ильин]. М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1998 (Французская философия XX века). С. 135.

116. Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. Биbihин]. М. : Республика, 1993. С. 233.
117. Там само. С. 119.
118. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас ; [пер. с нем.]. М. : Весь Мир, 2003. С. 40.
119. Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2 / В. С. Соловьев ; [общ. ред. и сост. А. В. Гулыга, А. Ф. Лосев ; примеч. С. Л. Кравец и др.]. М. : Мысль, 1988 (Филос. наследие. Т. 105). С. 552.
120. Франк С. Философские предпосылки деспотизма / С. Франк // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 119.
121. Рикер П. Память, история, забвение / П. Рикер ; [пер. с франц.]. М. : Изд-во гуманитарной лит., 2004 (Французская философия XX века). С. 119–120.
122. Там само. С. 122.
123. Хоркхаймер М. Диалектика просвещения / М. Хоркхаймер, Т. Адорно ; [пер. с нем. М. Кузнецов]. М., СПб. : Медиум, Ювента, 1997. 311 с.
124. Миненков Г. Концепт идентичности : перспективы определения (часть I) / Г. Миненков // Газета интеллектуального сообщества Беларуси. Режим доступа : <http://belintellectuals.eu/discussions/?id=68> (дата звернення 01.06.2018).

Розділ IV

КОНТРОВЕРЗИ ІННОВАЦІЇ ТА ТВОРЧОСТІ В УМОВАХ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

4.1. Діагностика нашого часу: генеалогія «BRAVE NEW WORLD»

Чіткість розпізнавання та чутливість до суттєвого є виразними рисами філософського мислення. При тому, що неklasична епоха не схиляється перед ідолом пояснення через походження, усунути погляд на себе крізь товщу часу неможливо. Сучасність хоча і страждає на історичну амнезію, але вона не з'явилася на порожньому місці. Не усвідомлюючи цього, вона містить минуле у собі з усіма його перевагами та недоліками. Саме в контексті минулого явища сучасності постають у своїй цілісності та відкритості. Звернення до минулого надає можливість побачити їх не як сталу даність, а розкрити логіку їх становлення.

Сучасне мислення «зачароване» інновації, які вважають основною рушійною силою суспільного розвитку: наскільки на поч. ХХ ст. людство вірило в прогрес, настільки сьогодні воно вірить в інновації. Інновації перетворюються на нову емблему сучасності, що відбувається внаслідок певних історичних соціально-культурних трансформацій. Прогресистська установка схильна бачити історію шляхом до сучасності, коли минуле постає генезою сучасних установ, інститутів, понять, які мають ту беззаперечну перевагу, що серед множинності тенденцій «місце під сонцем» отримали саме ці форми. Але можливий і інший погляд на історію, пов'язаний з ім'ям *Ф. Ніцше* – названий ним генеалогічним. Як мислитель, *Ф. Ніцше* відчув на собі дію чинників історичної освіти, але «досконалість» сучасності ставить під питання, що і є основним у його генеалогічному методі [1]. Генеалогічний метод ставить під підозру те, що люди вважають найважливішим і цінним [2], він діє як викриття, зміщення «піднесеного» на землю. Орієнтація на інновацію як ознаку сучасності при застосуванні генеалогічного методу має інший вигляд.

Проблематиці творчості та інноваційному духу нашого часу приділено увагу у працях *М. Вебера*, *Г. Батіщева*, *Й. Шумпетера*. Зіставлення прагнень до нового і новоєвропейської світоглядної установки розглядалися *Р. Гвардіні*, *С. Булгаковим*, *К. Свасьяном*, *Л. Косаревою*. Про специфічний характер раціональності Нового часу зазначили *Ф. Тьонніс*, *В. Зомбарт*, *Г. Зіммель*, *М. Вебер*. Розсудкова раціональність визначала для вчених той водорозділ, що відрізняв капіталізм від докапіталістичних форм суспільства. «Економічну раціональність» (*В. Зомбарт*) вони діагностували як симбіоз грошей та інтелекту. Інтелект тепер захоплюється не Богом, не істиною, він захоплюється (захоплений?) грошима.

До Нового часу орієнтиром для визначення стратегії людського способу буття було трансцендентне, потойбічне земному. Це твердження істинне і для античності, хоча трансцендентне як таке не мало місця (навіть античні боги знаходилися у межах космосу), однак у *Платона* можна знайти чіткий розподіл на тлінний, плинний земний світ речей та вічний, незмінний світ ідей. Творчість людини у філософії *Платона* мислиться як наслідування істинній творчості деміурга, як сходження людини до своєї ідеальної сутності. Творча діяльність, за *Платоном*, невід'ємна від процесу творчого перетворення людиною самої себе.

Цей принцип набув розповсюдження в межах Середньовіччя. Тут творчість постає як спроба прочитати на тлі буття одкровення Боже. І знову творчість не є інструментом, дещо зовнішнім стосовно людини, а способом її становлення, зміни та вдосконалення. Завжди практика самовдосконалення вимагала виходу за наявні умови існування. Ця спрямованість на трансцендентне втрачає свою актуальність у бурхливі часи Відродження. Як відомо, саме в цю епоху реальність «земного» життя перемагає «ілюзорність» потойбіччя. З приходом Нового часу з'являється інше розуміння та переживання творчості.

Вже саме ім'я, яким ця епоха амбіційно нарекає себе, свідчить про її рішучість розірвати усі зв'язки з минулим. Творчість, як наслідування потойбічного Логосу, повільно, але незворотно поступається місцем наслідуванню закону

мамони. Секуляризованому суспільству, що задихалося в чаді нововведень, як компенсацію за вбивство старого «бога», як пізніше діагностує *Ф. Ніцше*, необхідно було віднайти інші смислові орієнтири. Новим «богом» став золотий телець. Протестантська теологія виявилася зручною основою для появи своєрідної господарської теології. Для того, щоб творчість як богопізнання поступилася місцем пізнанню іншого, нового «бога», повинна була відбутися сакралізація Нового світу та узаконення жадоби до панування та наживи, що лежали в його основі. «Справа була не просто у протестантській трансплантації релігійних навиків у сферу господарських інтересів; золота гарячка компенсувала втрату живого богопізнання та безпосередньо провокувалася успіхами абстрактної теології» [3]. Втративши Град Небесний, людство з подвійним старанням кинулося зводити «*Brave new world*». У цю епоху новизна стає домінуючою ознакою творчості. Вектор розвитку суспільства спрямовується від старого до нового, від традиції до утопії. Цей напрям суспільного руху є самоцінністю, ознакою прогресивності та сучасності. Показово, що саме в цей час дослідники вважають датою появи перших хвиль інновацій, що змінили світ. І дійсно, коли ж з'явиться потягу до нового, як не в Новий час. Однак перед тим, як хвилі інновацій змінили світ, у ментальності Європи повинні були відбутися не менш кардинальні зміни. Саме ці останні зміни і зробили можливим раніше неможливе. Тобто інноваційну діяльність як основу розвитку.

У дослідженнях проблеми інновації географічним джерелом нового вважається Європа. Прийнято вважати, що саме тут беруть свій початок потужні інноваційні хвилі. Однак у певній мірі – це не зовсім так. Адже до кінця Середньовіччя «інноваційно» розвиненими народами були араби та китайці. Однак недаремно зародження інноваційних хвиль пов'язують з європейською культурою Нового часу. Інновації – це не просто нове, і вони як самі по собі технологічні винаходи ще не породжують інновації. Варто погодитися із *Й. Шумпетером* щодо його визначення ролі підприємця в інноваційному процесі («новатора», орієнтованого на «продуктивне руйнування» [4]).

Без людини, що набуває дух підприємництва, або як його визначив *М. Вебер*, дух капіталізму, немає інновацій. Як немає її без спрямованості на покращання ефективності та збільшення прибутку.

Цивілізаційні основи арабів та китайців істотно відрізнялися від новоевропейської цивілізації. Одразу треба зазначити про релігійний характер перших та антирелігійний – останньої. Якщо на Сході наука мала можливість розвиватися поряд із релігією, то на Заході спочатку релігія не бажала мирно співіснувати з наукою, а потім вже і наука з тим самим майже «релігійним» пафосом не бажала існувати поряд із релігійним авторитетом. Однак справа не тільки у процесі секуляризації. Як бачимо на прикладі східних народів, релігія не завжди є перепоною для нововведень. Що ж дало можливість Європі стати справжнім «вулканом» інновацій? Можна припустити, що це новий тип раціональності та легітимізований нею спосіб ставлення до світу.

Із девальвацією цінностей Граду Небесного та переорієнтацією стратегії людського буття на побудову *new world* з'являється соціальне замовлення на *new man*. Цією новою людиною стає *homo economicus*. Завдання розбудови нової світобудови було цілком новим для людства. Якщо людина Середньовіччя була покликана змінити себе, то в Новий час вектор людської життєдіяльності кардинально змінюється. І справа тут не тільки у тому, що людина звільняється від релігійних догматів та отримує можливість діяти вільно. Абсолютизація подібних висновків є наслідком ідеологізації та спрощеного розуміння даної ситуації. Не можна говорити, що в Середньовіччі людина не мала свободи. І до Нового часу людина була ознайомлена із сутнісними вимірами свободи, задовго до Нового часу вони стали надбанням людства. Чомусь забувають, що саме в середні віки в межах християнства формується ідея автономії людського духу. Її розвиток у контексті соціально-політичних проблем, що відбулися пізніше, був не поглибленням, а швидше, деталізацією, використанням безмежного потенціалу цієї ідеї.

Свобода, ініціатива, як і особистість, безперечно, були притаманні «темним вікам», однак форми їх прояву та спрямування були іншими, ніж ті, до яких ми звикли сьогодні. Якщо активність «нової людини» спрямована на самоствердження себе назовні як центру світу, то до цього, зауважимо, людина була звернена до свого внутрішнього світу. Через іманентне людина долучається до трансцендентного. Звернення до внутрішнього світу не замикає людину в її самоті, а навпаки, відкриває шлях до безмежного, на якому реалізується потужне прагнення вийти за межі світу. Світ для середньовічної людини обмежений та оформлений. Він сприймається як дім, в якому людині затишно та зручно. Мікрокосмос (людина) та Макрокосмос (природа, світ) постають у своїй єдності та взаємообумовленості. Пізнання, як і творчість, спрямовані на розкриття істини через сприйняття «вічного слова» (*Мейстер Екхарт*). Авторитет, канон є не перешкодою, а основою, що формує середньовічний космос.

Якщо середньовічна людина мислить себе як творіння Боже, то новоєвропейський індивідуум створює себе сам. Те, що для новоєвропейського *self-made man* вважатиметься жахливою несвободою, через втрату здібності сприймати будь-яку іншу свободу, крім свободи громадянського суспільства, для середньовіччя є гарантією безмежної величі. Як вважав *Р. Гвардіні*, «до тих пір, поки середньовічна людина відчуває єдність буття, вона сприймає авторитет не як кайдани, а як зв'язок з абсолютним та як точку опори. Авторитет дає їй можливість збудувати ціле, що не знає рівних у величі стилю, насиченості форм та різноманітності живих порядків; у порівнянні з ним наше сьогоднішнє буття здавалося б їй, напевно, неймовірно примітивним» [5].

Починаючи з епохи Відродження, людство перестає прислуховуватися до «вічного слова» та віддає перевагу зору. Мистецтво раніше всіх реагує на зміни та відкриває перспективу. Простір завдяки старанням *Галілея*, *Дж. Бруно* та *Кеплера* у катастрофічно зростаючому темпі розширюється, руйнуючи домашній космос середньовіччя. Новий час відкриває світ навколо, який людина прагне перетворити відповідно до своїх

потреб. Відчайдушно відштовхуючи муміфіковані авторитети церкви, «нова людина» проривається у світ, в історію, позбавляючись відчуття близькості, спорідненості та домашності оточуючого її світу. Експансія у зовнішній світ вимагала переорієнтації людини з внутрішнього, сакрального, символічного на зовнішнє, профанне та механічне. Відбувається зміна відношення людина – світ, а разом з тим міняється і місце людини у всесвіті.

Для інноваційної експансії необхідно було, щоб світ став об'єктом. У сприйнятті релігійного світогляду світ постає у органічній єдності з людиною, у Новий час подібне світовідчуття катастрофічно трансформується: світ перетворюється на об'єкт, а людина – на суб'єкт. Людина та світ опиняються по різні боки барикад. *Ф. Бекон* проголошував так своє крилате гасло: знання – це сила, і самопроголошений суб'єкт вже готовий застосувати цю силу стосовно обездушеної природи. Остання перетворюється на склад ресурсів, що отримують сенс свого існування, тільки якщо будуть обґрунтовані економічною ціною.

Сьогодні в більшості підручників з філософії цінність визначається як дещо значуще для людини. Самоцінність будь-чого заперечується через домінування утилітарного ставлення до світу. У цьому сенсі ми є прямими нащадками новоєвропейського Просвітництва. Бог, буття, любов цінні не самі по собі, а тільки тому, що ми наділяємо їх значущістю, цінуємо їх. Для суб'єкта, що бачить навколо одні об'єкти, світ є сукупністю «твердих тіл», позбавленою власного смислу. Для того, щоб хоч якось оживити бездушний світ, ззовні привноситься смисл у вигляді цінності, відбувається, за словами *М. Гайдеггера*, «уцінка до цінності». А там, де світ позбавлений онтологічного родоvodu, «уцінений до цінності», залишається всього крок до того, щоб він отримав ціну. Світ як склад ресурсів постає як суще, призначене для витрачання, купівлі та продажу. Пізнання в епоху зародження капіталізму та науки вписане у процес перетворення світу на товар. «Витрачання сущого саме по собі та як процес обумовлене тим оснащенням, у метафізичному сенсі, за посередництвом

якого людина робить себе «господарем» усього «стихійного». Таке витрачання включає впорядковане використання суцього, яке стає приводом та матеріалом для виробництва та його зростання» [6]. Таким чином, оцінений світ отримує свою ціну як матеріал для розвитку виробництва.

Показово, що і людина як «найвища цінність» також стає об'єктом оцінювання, а значить, і використання. «У цей процес втягнута також і людина, яка вже не приховує ту свою рису, що вона – найважливіший матеріал для виробництва. Людина є «найцінніший матеріал», тому що вона залишається суб'єктом усякого використання, але при цьому так, що дає своїй волі повністю розчинитися у цьому процесі і, тим самим, стає одночасно «об'єктом» буттєвої залишеності» [7]. Цікаво було б у контексті цих ідей *М. Гайдеггера* проаналізувати сучасні теорії «людського капіталу». Процес, описаний *М. Гайдеггером*, відкриває нам механізм перетворення людини на товар. Людина постає товаром як безлика робоча сила. *Творчість, що отримує форму товару, виступає як інновація, створення нового.*

Подібне ставлення до світу було невідоме східним цивілізаціям та традиційним спільнотам взагалі. Саме руйнація традиційної середньовічної спільноти з її культом цілого відкриває шлях для культу частини, для розвитку індивідуалізму, що є важливою умовою функціонування інноваційної діяльності. Культ людини, індивідуума (антропоцентризм) обертається активною експансією у світ, суще, майбутнє, де ця людина намагається відбутися. Вільний, егоїстичний, атомізований індивід, позбавлений іманентної єдності з онтологічною основою, приречений вічно шукати свою трансцендентну батьківщину. У метафізичному ракурсі інновація є калейдоскопом спроб віднайти втрачену «трансцендентну батьківщину», новий спосіб побудови раю на землі. Інша справа, що цю потребу людина компенсує в різноманітних соціальних проектах. Втрати нової людини великі, але неявні, нові надбання в уречевленій формі відшкодовують втрати. «Втрачений внутрішній смисл раю – шукається зовнішній «фізичний» рай (Колумб спеціально бере з собою у плавання «перекладача»:

наверненого єврея, що володіє давньоєврейською та арамейською мовами); втрачені внутрішні орієнтири – винаходиться *компас*; втрачене ясновидіння – виготовляються *телескоп* та *мікроскоп*; втрачений живий зв'язок з першоджерелом – культивується *філологія* [8]. Розрахунок був простий: якщо не вистачає сил та терпіння віднайти Царство Боже, то можна самому побудувати царство земне, або «жирне царство» [9]. Туга за буттям компенсується у метушливій короткочасній прив'язаності до різноманітних форм суцього, що постійно оновлюються. Виникає враження, що людина намагається, перебираючи «тверді тіла» наявного, віднайти втрачене неявне, однак так його і не знаходить... У цей час *християнський месіанізм поступається місцем соціальним інноваціям*. Місце Бога займає заповзятливий індивідуум.

Економічна людина як суб'єкт інноваційної діяльності зовсім інакше дивиться на світ, ніж людина традиційного суспільства. Домінуючим у її ставленні до світу стає відношення корисності. Піднесення принципу корисності до всезагальності є відчуженою формою освоєння світу. Подібне ставлення породжується уречевленням суспільних відносин, відчуженням індивідуумів від суспільного цілого. Якими є відносини між людьми, таким є і їх ставлення до світу. Нелюдськість суспільних відносин позбавляє людяності будь-які інші відносини.

На думку *Г. Гегеля*, «відношення корисності не виводять нас за межі кінцевого, за межі розсудку» [10]. Саме розсудок залишається байдужим, та і просто нездатним освоїти ті рівні буття, що не відкриваються у відношенні корисності. Принципова закритість усього трансцендентного як непридатного до використання штовхає розсудок в обійми наявного. Саме у цьому можна побачити причини такої непримиренної боротьби з минулим, середньовіччям та іманентною йому традицією метафізичного досвіду в новому часі.

У надчуттєвому вимірі буття розкривається саме людський спосіб ставлення до інших людей та до світу. Через метафізичне відношення розкривається глибинна співпричетності людини до всезагальних смислів людської культури, а значить,

і джерел становлення власної суб'єктності. Розсудком над-емпіричне не відчувається, і ця необтяженість «лірикою» життя робить його ідеальним способом орієнтації в рамках капіталізму, ефективним інструментом масового виробництва нового.

Розквіт розсудкової раціональності тягне за собою перемогу прагматизму, індивідуалізму та калькуляції. Розсудок завжди дуже легко сходився з грошима. Золота синиця в руках була бажанішою, логічно обґрунтованою та природнішою, ніж метафізичний журавель у небі. Тому загальною мірою, на основі якої відбувається цілеспрямована, впорядкована діяльність індивідів при капіталізмі, є гроші. Дивовижно, як в процесі самоствердження людиноцентризму на місці поваленого теоцентризму людина перестає дійсно бути *мірою всіх речей*. Хоча формально цей статус залишається за нею до сьогодні.

Мірою всіх речей стають гроші, а раціональним – все те, що сприяє їх збільшенню, збагаченню та наживи буржуа. У кількісній формі, єдино даній розсудку, ця міра постає у вигляді вартості. «Буржуазна раціональність отримує форму *вартісної раціональності*, або ринкової раціональності, та здійснюється відповідно до правил та норм, що регулюють товарно-грошові відносини» [11]. Саме гроші, прагнення до їх збільшення задають ритм та спосіб роботи інтелекту, і цей ритм виявився дивовижно схожим до ритму працюючої машини. Механізм мислення втілюється в механізмі мануфактурного виробництва, так само як і у механізмі калькуляції грошового капіталу, механізмі математичного пізнання та механізмі утилітарного ставлення до всесвіту. Механізм, як уречевлена сила знань, чудово підходить для того, щоб перемагати природу, однак коли йдеться про творчість, то тут підходить слово «диво», ніж «механізм».

Перехід Європи від *«цінностей»* до *«цін»* відбувався не одне сторіччя, однак переломний момент – епоха Нового часу. «Дух капіталізму» виходить за межі економічної діяльності та детермінує світогляд взагалі. В цих умовах трансформується спосіб пізнання, сприйняття та запорука величі

людини. Якщо теологія в Новий час є теологією господарства, тоді творчість редукується до інновації. Спокуса силою знання була набагато потужнішою, ніж емпіричне «безсилля» істини. Остання перетворюється у правильність та стає засобом панування над світом. Саме тоді, коли світ проголошується об'єктом, самопроголошений суб'єкт починає інноваційну експансію в світ. Прогрес, розвиток – ось емблеми новоєвропейського світосприйняття. Інновація як поєднання наукової раціональності з духом капіталізму без проблем вписується у цю ментальність. Більше того, вона породжує суспільство споживачів, створюючи не тільки нові технічні нововведення, а і нові потреби.

Якщо впорядкування культурно-сміслового виміру людського буття забезпечувалося творчістю, то впорядкування цивілізаційного виміру знаходиться під юрисдикцією інновацій. Їм людство завдячує тими умовами існування, які ми нині називаємо саме цивілізованими.

Інновації містять дві грані. Одна – це спрямованість інноваційної діяльності до впорядкування, розрахунку, раціоналізації та панування над сущим, над світом, який загрожує стихією хаосу людській культурі. А друга – це зміни, динаміка, плинність, пластичність та рух, що знову скидає культуру в хаос, який породжений тепер не стихією природи, а людською стихією. Проблема полягає у тому, щоб інновації утрималися на тій грані, де вони є скріпленням емпіричного буття, та не зірвалися у прірву вже некерованого старіння. Для цього інновації повинні утримувати зв'язок із загальнокультурним виміром людського існування. Саме творчість виявляється тим зв'язковим, що зсередини утримує інноваційну діяльність від падіння в хаос.

4.2. Суперечності творчості та інновації

Щоб розрізнити два феномени, необхідно віднайти те, у чому вони єдині. Адже, якщо вони не мають однієї основи, тоді питання щодо їх розрізнення є безглуздим. Отже, для

з'ясування сутності взаємозв'язку творчості та інновації потрібно віднайти їх єдину міру, яка є основою їх спільності.

«Економічна раціональність», орієнтована на використання, відношення корисності та уречевлення, маргіналізує творчість. Вона не вміщується в схеми економічної поведінки та весь час намагається підірвати їх зсередини. Тому на зміну символізму творчості приходять реалізм інновацій. У межах мануфактурного виробництва творчо-перетворювальна діяльність виявляється підпорядкованою використовуючо-адаптаційній, з'являється видимість вторинності, підпорядкованості творчості. Але в дійсності становлення особистості та культури відбувається в горизонті творчості. Використання передбачає акт творення як первісний: для того, щоб дещо використати, спочатку необхідно це дещо створити. При мануфактурному виробництві репродуктивна, нетворча форма діяльності жорстко детермінує життєдіяльність індивідуумів. Звідси складається враження, що домінуючою, первинною є адаптативна, репродуктивна поведінка щодо соціального середовища. «Навпаки, репродуктивні операції передбачають продуктивну діяльність і завжди містять її в собі в «згаслій», «застиглій», неживій формі» [12]. А оскільки творчість – це порив, прагнення до невідомого, проблемного, тоді зрозуміло, що воно є трансцендуванням, переступанням межі, закону, норми. Капіталізм змушений приборкати непокірну творчість, переводячи її з життєдайної стихії якості в редуковану площину кількості. Відповідно, сутність творчості перевіряється грошима як універсальною мірою капіталізму. Проте для кількісного розрахунку, розсудково-раціональних схем творчість є засобом для досягнення наперед поставленої мети – отримання прибутку. *В рамках інноваційної діяльності «застиглі», «згаслі» форми творчості продовжують працювати, забезпечуючи зростаюче панування людства над суцям.*

Інновації розривають існуючий світоустрій тоді, коли творчість поглинається ненажерливою тінню голої корисності. Зовнішня доцільність байдужа суспільно-людському змісту речей. Зокрема, для такої діяльності достатній той мінімум

суспільно-людського змісту, що дозволяє ці речі використовувати. «Межа розпредметнення» тут жорстко задана і немає потреби її трансцендування. Хоча, знову ж таки, подібна потреба виникає як зовнішня, як потреба не самої людини, а відчуженої системи. Для людини у цьому процесі байдужа її мета, тому що розпредметнення є засобом, так само як і сама людина, що здійснює розпредметнення. Звідси ідеал «освіченої» людини, що здатна користуватися культурою, не засвоюючи глибоко її смислові потенції, логіку розвитку. Зовнішнє відсторонене ставлення до культури не охоплює її у цілісності та русі, а фіксує розсудком її зовнішні виміри, окремі частини, що дуже зручно для використання, хоча і згубно для цілісного розвитку особистості.

Становлення капіталізму розщепленням практики і теорії, екстраполює цей розкол на освіту та виробництво. В процесі безпосередньої дії на предмет, на думку *В. С. Біблера*, освітній статус культури зникає. Людина може нічого не знати про силу суспільної могутності, яку вона використовує. В точці її включення у виробництво відбувається її зникнення. Сила людського впливу на світ не в ній самій, її неповторності та унікальності, і навіть не в її освіченості, а в здібності використовувати всезагальну силу суспільного суб'єкта, бути провідником цієї сили, деякого всезагального об'єктивного руху. Чим менше індивід заважає дії цієї анонімної сили, чим менше присутня його творча унікальність, тим більше він здатний транслювати цю анонімну силу, використовувати її як знаряддя. Тобто чим більше людина-робітник відсторонена від власної діяльності, тим вона ефективніша [13]. Отже, чим більше індустріальна економіка потребує вливання нової творчої «крові», тим безкровнішими стають реальні відносини в межах цього способу виробництва.

Упровадження інновацій у виробництво призводить до народження «суспільства споживачів». Тут пропозиція породжує попит [14]. Таким чином, інноваційний бум супроводжується феноменом «повстання мас», у хаосі якого індивідуум перетворюється на такий самий стандартний масовий продукт, як і одноразовий посуд. Нічого дивовижного у цьому

немає, якщо пригадаємо вислови класиків марксизму про те, що в процесі суспільного виробництва відбувається виробництво людиною самої себе.

Доля інновацій пов'язана із долею європейської науки. Розрив науки та безпосереднього виробництва змушує першу виконувати замовлення останнього. А виробництву потрібна «профанна наука», редукована відповідно до потреб виробництва. Тому наука, включаючись у виробництво, постає у формі готового знання. Важливим є не процес його здобуття та розвитку, не шлях відкриття, а можливість його використання. Попит на депроблематизоване знання породжує відповідну установку на пізнання не природи самої по собі, а методів використання речей, тобто на той зовнішній, наявний вимір природи, що може сприяти ефективності виробництва. Піонером у цій справі виявилось фізико-математичне природознавство.

У Новий час захоплюються математикою настільки, що «математичний метод стає немовби ритуалом думки... ним мислення перетворюється на річ, інструмент» [15]. Саме мислення сприймається відчужено. Воно із сутності людини переходить у розділ знарядь, за допомогою яких індивідуум найефективніше влаштовується у світі. Людина не впізнає саму себе в уречевленому мисленні, свою всезагальну сутність, перед нею залишаються холодні форми: методи, схеми, алгоритми та інструкції. І оживити їх видається неможливо та й, як ми вже розуміємо, – непотрібно. Жива, унікальна, творча душа індивідуума, що могла б повернути мисленню людське обличчя, непотрібна для економізованого суспільства. Готове знання упаковано таким чином, щоб максимально зробити неважливою індивідуальність споживача. Подібне знання – це «напівфабрикат», наслідок перетворення творчих можливостей людини у робочу силу. Потрапляючи на ринок вперше, цей продукт перетворюється на інновацію. Прикладом цього є перетворення знань із способу репрезентації буття, пошуку істини у виробничий ресурс.

Наука як сфера «всезагальної праці» не витримує тиску індустріального способу виробництва на спеціалізовані

частини «спільної праці». На виході ми отримуємо не нову проблему, а напівфабрикат для задоволення інноваційного голоду.

Наукова діяльність, спеціалізуючись та спрощуючись, спрямована не стільки на продукування теоретичних проблем, скільки на придатні для масового виробництва результати. В такому випадку наука – постачальник сировини для інновацій. Творчий імпульс, що виникає у сферах креативної самодіяльності, згасає, втягуючись у матеріальне виробництво. Справа не в тому, що у межах виробництва повністю відсутні будь-які ознаки творчості. Однак якщо йдеться про домінуючі тенденції, зрозуміло, що індустріальне виробництво містить творчість на периферії, терпить її як надлишковий додаток.

Чим же тоді є інновація? Інновація, безумовно, містить творче начало, але як засіб, а не мету. Творчість онтологічна. Вона вкорінена у фундаментальні основи людського буття і водночас сама є основою усіх людських здібностей. Адже сутність людини не надана їй від природи, вона утворюється в межах суспільних відносин або, точніше, сутність людини співтвориться в контексті звернення до іншого та самої себе, спілкуванні з іншим в собі, історії та навколишньому світі. Тому становлення людини не може відбуватися не творчо. Індивід, якщо він вступає в обрій людського, приречений на творчість. Навіть у відчужених умовах творчість, нехай в перетвореній, застиглій формі, але потенційно присутня внаслідок природи людської діяльності.

Спокусливо прийняти таку точку зору, яка проголошує біологічну або соціокультурну напередзаданість розвитку людини. Тоді проблематичність визначення шляхів становлення свідомості суб'єкта та його творчої здібності підміняється механізмом детермінації фізіологією чи наявною соціальною ситуацією. Однак незважаючи на «заспокійливий» ефект подібних поглядів, втрачається сам предмет обговорення. При визнанні началом свідомості біологічної натури чи соціуму, будь-якої зовнішньої людині системи, для власне людського не залишається місця, а значить, не має місця і для

творчої самодіяльності. Якщо суб'єкт адаптується, вписується в надані соціальні ніші, то і «творча» діяльність тоді можлива тільки як виконання замовлення того ж соціуму, тобто імпульс до «творчості» буде виходити не від самого суб'єкта діяльності, а від детермінуючого його поведінку відчуженого соціуму. Інновації в межах адаптаційної практики не зачіпають індивідуума, він «захищений» від суспільно-культурного змісту, що скутий у діяльності відстороненою позицією, дистанцією відношення корисності *homo economicus*.

Для В. Зомбарта та Г. Зіммеля індивідуум при капіталістичному господарстві існує саме серед зовнішніх і навіть ворожих йому сил. Ми вже наголошували на проблемі корисного ставлення до культури як до знаряддя використання, як до засобу. Зрозуміло, що в контексті такого ставлення культура постає, за словами Г. Зіммеля, як «об'єктивована культура». Подібна культура не може бути основою становлення цілісної особистості. В кращому випадку вона мислиться як муміфіковане минуле, «музейна культура». Об'єктивація культури, паралельне співіснування з нею без змістовного єднання свідчить про її зовнішність людині. Звідси проблема бездуховності, поширена в епоху проголошеної безглуздості світу. Розподіл між інновацією та творчістю можна провести по лінії духу. Інноваційна сучасність, за словами Б. Пастернака, багата на таланти, однак бідна духом.

У німецькій класичній філософії, особливо у Г. В. Ф. Гегеля, сутність діяльності духу мислилася як метаморфоза зовнішнього у внутрішнє. Але це не просто відображення зовнішнього та не його репродукція. «Асиміляція» зовнішнього, в цьому випадку, означає розпредметнення змісту предмета діяльності, яке здійснюється в прошарку самої діяльності. Поза цим залученням суб'єкта до змісту того, з чим він має справу, духу просто немає, а є зовнішній предмет-об'єкт, у який необхідно внести «потрібну» (не предмету, а лише самому суб'єкту) форму [16]. Будь-який індивідуум у процесі свого становлення як свідомої істоти долучається до змісту загальнолюдської культури. Спочатку це відбувається

«автоматично», хоча насправді ніякому автоматизму чи механізму тут не місце. Пізніше, звикаючи до бездумного співіснування з навколишнім світом, забуваючи про своє духовне первородство, людина втрачає вкоріненість у культурі, а значить, і дух як горизонт свого існування. Формальним нарощуванням кількості «воскових фігур» «музейної культури» бездуховність не конвертується в дух. Інновація як засіб максимізації прибутку, безперечно, залучає талант та обдарованість у свій процес, але використовуючи їх як засіб, вона позбавлена духовного виміру.

Розповсюдження економізму на всі сфери людського буття зводить творчість до моменту, підпорядкованого потребам економічної системи. «Система мешкає в будівлі капіталістичного підприємства як невидимий дух: «вона» рахує, «вона» веде книги, «вона» калькулює... Вона протистоїть суб'єкту господарства власною силою, вона вимагає від нього; вона змушує його... Вона живе своїм власним життям» [17]. Саме тому творчість може існувати в економізованому суспільстві переважно у формі інновацій. Подібна ситуація, хоч і розповсюджена в межах індустріального способу виробництва, однак не є первинною для світу людських відносин взагалі. Творчість не породжується відношенням використання, зовнішньою доцільністю, а тільки творчістю, вона є самодетермінацією, тобто *causa sui*.

Інновація виникає на основі творчості, яка є первинною та головною. Для того, щоб скласти «нові комбінації», а саме це, наприклад, на думку *Й. Шумпетера*, є суттю новаторської діяльності, необхідно створити «матеріал», з якого ці комбінації будуть складатися. Суб'єктом інноваційної діяльності є підприємець, якому хоч і відома «радість творчості», однак він навряд чи може вважатися винахідником. Ні, він, відповідаючи «економічній раціональності», комерціалізує винахід, економічно реалізує його, що фактично означає його використання. Як бачимо, інновація містить творчий момент, обов'язково експлуатуючи його.

Ще одним важливим моментом, що характеризує інновацію та творчість, є їх ставлення до свободи. Навіть на рівні

здорового глузду прослідковується взаємозв'язок між свободою та творчістю. Дифузія творчості та інновації призводить до того, що вони обидві мисляться як вільна діяльність. Однак інноваційна діяльність завжди відбувається в межах, які є не самопокладеними нею, а ззовні нав'язані, тобто вона співвідноситься із зовнішнім, наперед заданим їй масштабом. І навіть якщо ми визначимо, що розуміння інновації в дусі *Й. Шумпетера* є її часткове втілення, та спробуємо трактувати її ширше, як соціокультурний феномен, і тоді будемо нашоувхуватися на зовнішню детермінованість межі інноваційної діяльності.

Так, наприклад *Ю. В. Яковець* у книзі «Епохальні інновації ХХІ століття» тлумачить інновацію так: «Саме по собі поняття інновації (нововведення) розшифровується доволі просто: це впровадження в різноманітні види людської діяльності нових елементів (видів, способів), що підвищують результативність цієї діяльності» [18]. І далі автор зазначає: «Незадоволені потреби породжують конфлікти. Необхідно знову й знову напружувати інтелект, щоб винайти нові способи задоволення цих потреб. При цьому в силу вступає закон змагання (конкуренції у ринковій економіці). Той, хто перший та найвдаліше здійснив актуальну інновацію, нагороджується надприбутком при технологічній чи економічній інновації, політичним чи соціокультурним успіхом, перемогою у війні і т. д. Відповідно, інновації – це загальносоціологічна закономірність, двигун та основний мотив прогресу суспільства у всій його багатоманітності» [19]. У будь-якому випадку мета завжди перебуває поза самою інноваційною діяльністю. Чи то економічний прибуток, чи то успіх у соціальній або політичній сферах. Тобто завжди інновація – це засіб для отримання зовнішнього їй результату.

Творчість може бути байдужою до впорядкування життя. Вона «облаштовує» його метафізичні, смислові виміри. Інновація, навпаки, спрямована на організацію та впорядкування життя. Якщо творчість інтуїтивно-цілісно сприймає буття, обережно прислуховуючись до його таємниці, то інноваційна діяльність наполегливо змушує природу прийняти потрібну

форму. У цьому особливо проявляється природа сваволі, що лежить в її основі.

Можна трактувати необхідність, що, за *Б. Спінозою* та *Г. В. Ф. Гегелем*, обумовлює можливість свободи, як зовнішні кайдани, однак саме таке її сприйняття свідчить про несвободу духу. В процесі пізнання, якщо його трактувати не тільки у гносеологічному вимірі, а і ширше – як зустріч людини і світу, ми по-людськи дивимось на світ не тоді, коли накладемо на нього свою суб'єктивну «мірку», без її змістовного освоєння, а тоді, коли, як вважає *І. А. Ільїн*, зміст предмета збувається, розкривається в душі людини. Коли душа приймає його зміст, смиренно дає йому здійснитися в собі, «предмет повинен нібито прозвучати своїм змістом у душі, що пізнає; висловитися в ній; скоїтися в ній; немовби вкарбуватися в її тлі; істинно бути присутнім у ній так, щоб душа зажила стихією самого предмета та стала одержимою його змістом» [20]. Саме це і є пізнання або усвідомлення необхідності. У будь-якому випадку ми змушені отримувати свободу тільки через пізнання необхідності, логіки руху самих речей. Діючи за логікою самих речей, людина перетворює не тільки навколишній світ, речі, а і саму форму діяльності, так само як і саму себе. У процесі творчого засвоєння дійсності зміна навколишнього світу збігається зі зміною самого суб'єкта діяльності. І якщо інноваційна діяльність цілком може бути байдужою до суб'єкта її здійснення, то в творчій самодіяльності суб'єкт є і причиною, і метою діяльності. Міра залученості людської суб'єктності у процес діяльності визначає основну відмінність між інновацією та творчістю.

Таким чином, виходячи із класичного тлумачення розуміння свободи як усвідомленої необхідності, в рамках інноваційної діяльності, що здійснюється за зовнішньою доцільністю, свобода обмежена зовні. Тут межа не усвідомлюється як необхідна, тому що вона покладена не внутрішньою логікою інноваційного процесу, а зовсім чужою йому доцільністю. Знову викриваються вади відношення корисності, в якій здійснюється інноваційна діяльність. Уявлення про інноваційну

діяльність як абсолютно вільну, тобто таку, що немає ніяких передумов, сягають своїм корінням у той реальний факт, що свобода тут підміняється сваволею. Зміст сваволі якраз даний їй не в самій собі, а ззовні, так само як інноваційна діяльність має свою причину не в собі.

4.3. Інновація та культ успіху

Переможців не судять – це твердження не піддається сумнівам ні з боку мас, ні самими переможцями. Сьогодні особливо щиро прийняло цю аксіому. Успіх, що конвертується в гроші, – це ідол сучасності. Удача й успіх цінуються понад усе. Сьогодні не важливо, якими засобами людина досягає успіху, важливо, щоб сяйво цього успіху сліпуче спалахнуло на обрії життя, тоді засліплені маси із заздрістю будуть повторювати: «Переможців не судять».

Сакралізація успіху починається з часів зародження капіталізму. Протестантська етика саме успіх зробила критерієм богообраності. *Б. Франклін* вважав, що успіх у накопиченні багатства зможе замінити відсутність багатьох добродетей. Успішними хочуть бути всі. Навіть якщо ти не можеш або не хочеш бути успішним, бути переможцем, тоді правилом гарного тону є позиціювання себе як успішної людини. Не обов'язково бути, достатньо вважатися. Ніхто не хоче вважатися «лузером», навіть якщо для цього прийдеться втратити самого себе. Там, де універсальною мірою є гроші, успіх вимірюється також у грошовому еквіваленті, звідси загальне прагнення бути багатими.

Однак саме у ХХ ст. приходить усвідомлення, тощо, що «Перемога і Поразка, – як писав *Х. Л. Борхес*, – це два обманщики» [21]. Наші величні перемоги, залишаючись недоторканими для критики, обертаються не менш величними поразками. Найбільш банальним прикладом є перемога людства над природою, що сьогодні обертається поразкою у вигляді екологічної катастрофи.

Не все так однозначно і з поразками. Наприклад, *М. Бердяєв* вважав, що «культура завжди була великою невдачею життя» [22]. Те, що для локальної, замкненої точки зору «життя» є великою невдачею, з позиції звершення всезагальнолюдського, культури, – буде перемогою. Хіба приклад Христа не вчить нас обережності в оцінці успіху та невдачі?

Для інноваційної діяльності успіх є основним орієнтиром, однак цей орієнтир виявляється і рушійною силою інноваційного процесу, і межею його розвитку. Перемога, успіх при відсутності внутрішнього імпульсу до саморозвитку, до самозміни, замикається в собі, втрачаючи прагнення до самоподолання. Збереження себе в незмінності, недоторканності для критики, ані ззовні, ані зсередини, консервує ситуацію в наявному стані. Такий успіх призводить до панування «своєцентризму» (*Г. С. Батіщев*). З позиції переможця суб'єкт перестає приймати будь-що, що не вписується в його «систему координат». Він починає вважати себе «мірою всіх речей», не підозрюючи, що його міра є вираженням його обмеженості. Вона є лише приватною, частковою точкою зору. «Своєцентризм», породжений ейфорією успіху, часто вважає, що володіє «останнім словом», істиною в останній інстанції. Те, що, можливо, вчора мало право претендувати на всезагальність і привело до успіху, сьогодні замкнене у клітці «своєцентризму», втрачає відкритість світу та готовність адекватно реагувати на його виклики.

«Філософія успіху» спрямована на зовнішні результати. Вона не стосується внутрішніх вимірів людини, а рухається по поверхні, залишаючись байдужою до внутрішнього наповнення душі. Саме тому стає можливо визначати якісний зміст особистості через зовнішні кількісні показники, гідність людини – через визначення «скільки ця людина коштує». Подібна здатність конвертування гідності в грошовий еквівалент не є відкриттям ХХ ст. Ще у *Б. Франкліна* кредит є своєрідною мірою чеснот, а добродієність вимірюється корисністю [23]. Відповідно, і смисл існування також редукується до такого масштабу успіху. Якщо успіх вимірюється врешті-решт у грошовому еквіваленті, відповідно, медіумом смислу також стають

гроші. Граничне вираження ця тенденція знаходить у такому імперативі: якщо та чи інша діяльність приносить гроші, тоді вона має сенс, якщо ні – вона безглузда.

Йдеться про абсолютизацію «філософії успіху», утилітарного начала в людській діяльності. Безумовно, дуже важливо, щоб держава була економічно розвиненою, суспільство – конкурентоспроможним на світовій арені, щоб кожен індивідуум приносив користь суспільству, державі, Батьківщині. Але що ж ми мислимо під усіма цими словами? Чим відмірюється користь, успіх, результат? Аж ніяк не всебічним розвитком особистості. Зазвичай під успіхом розуміють такий результат, що вписується у пануючі відношення корисності, не виходить за рамки смислу, що можна виміряти грошима. Інакше кажучи, коли ми говоримо, що бажаємо бути успішними людьми, успішною державою, ми вже маємо в «готовому» вигляді нашу мету, а навколишній світ удосталь пропонує взірці успішності. Ми успішні тільки у порівнянні з іншим успіхом, з постійно змінним еталоном успішності, що міститься поза нами. Тому часто ціле раціональне прагнення досягти успіху перетворюється в наздоганяючу стратегію. На цьому засновані усі модернізаційні проекти. Модернізація – це спроба наздогнати, виправитися, змінитися, стати сучасними, стати як інші, а можливо, і краще них.

У філософії вже давно ставлять під сумнів ідеї, пов'язані з «наздоганяючою стратегією» розвитку суспільства. Цікаво, що в сучасній економічній практиці це питання стало не менш актуальним, ніж у філософській теорії. Виявляється, що основою стратегії швидкого зростання компанії є установка працювати *інакше*, а не *краще* ніж конкуренти. Наздоганяюча стратегія не працює в економіці. На думку *П. Друкера*, ні одна країна не досягла економічного прориву завдяки наслідуванню інших. Спроба наздогнати чужий успіх містить потенцію поразки. Діяльність, що протікає за таким критерієм, потрапляє в пастку підпорядкованій логіці наявного, а значить, вона приречена на повторення та дублювання. Той, хто наздоганяє, так само як і той, хто втікає, ще не вільний. Шлях свободи творчості тут підміняється свободою вибору. Замість того,

щоб на свій страх та ризик людина чи суспільство творили свою долю, вони вибирають готові форми та рішення. Але ж модернізація передбачає прагнення бути сучасним, а стратегія вибору прирікає на вічне репродукування вчорашнього дня. Це доля вічних учнів, що мріють стати майстрами і бояться, щоб їх мрія здійснилася.

Творчий акт і є виходом за готові форми наявного буття, так само як і інновація, яка не створюється на уторованих стежках. У світі економіки широко розповсюджена впевненість, що майбутня конкурентоспроможність не визначається локальною мірою сьогодення, навпаки, – здібністю порушувати та змінювати цю міру.

У сучасному світі на рівні повсякденної життєдіяльності загострилися ті проблеми та питання, які раніше заглиблювалися в щільну товщу буденності виключно у переломні моменти історії, такі моменти, коли «час виходив з колії». Характерно, що сторіччя, коли почали говорити про інновації, інноваційну економіку, інноваційну людину та інноваційне суспільство, якраз і вирізняється часом, що зірвався з ланцюга вічності. Менше ста років тому *М. Цветаєва* вважала, що кожен вчинок є переступанням через чийсь закон: людський, божий або власний, а *Т. Ман* – що художник творить як злочинець, вони однаково відчують себе. Сьогодні виявляється, що навіть прагнення до збагачення вимагає від людини руху в тому ж напрямі, вимагає здібності до вчинку. Інша справа, що часто в економіці, та й не тільки, переступання починається та завершується переступанням через людський та божественний закони! Свій власний закон, навпаки, зберігається непорушним і не просто зберігається, а нав'язується всім людям як «сакральний».

Інновація служить задоволенню людських потреб. Цю свою функцію вона абсолютизує. Вимірювання світу речей крізь призму власних потреб неприйнятне у своїй претензії на всезагальність не тому, що приватні потреби – це дещо погане, а тому, що все, що знаходиться за межами приватного інтересу, при його абсолютизації, залишається несуттєвим,

вторинним, наскільки б воно не було важливим насправді. Залишаючись непоміченою, метафізична, смислова сутність світу внаслідок своєї принципової неутилітарності, а значить, і непомітності для орієнтованого на успіх «своєцентриста», оголошується недійсною, такою, що не існує. А якщо й існує, то виключно в «ліричній» резервації, як прикраса, додаток до «справжнього життя».

Якщо творчість містить прагнення до успіху як момент, то інновація – як свою міру, наперед заданий масштаб. Успіх – друге ім'я інновації. Як кожна гусинь прагне перетворитися у метелика, так кожна інновація прагне стати успіхом. Для суб'єкта інноваційної діяльності сам процес є важливим, але не більше, ніж результат. Для творчої діяльності результат міститься у самому процесі. Діяльність тут виступає як самодіяльність. Тому, деякою мірою, успіх міститься не в кінці діяльності, а у процесі самої діяльності.

Творчі особистості, вважає *М. Сінтонен*, характеризуються якістю емоційно-естетичної прив'язаності до своєї діяльності. А це означає небайдуже ставлення до самої діяльності. Навчити радіти тому, що ми робимо, так само важливо, як і конкретним навикам тієї чи іншої справи. Однак як це зробити у світі, який сповідує принцип негайного заохочення? Важко зрозуміти, яким чином може бути розвинута ця необхідна у тривалій перспективі особистісна якість, без якої неможливе досягнення когнітивних цілей [24]. Як зазначав *Ж. Деріда*, без готовності діяти у світлі «цілком вдалої невдачі» творчість не виживає в бурхливих хвилях буття. Зануритися в діяльність, утримуючись у полі напруги всезагальних смислів загальнолюдської культури, можливо тільки коли смисл діяльності не зникає за обрії теперішнього, а сама діяльність не є засобом його досягнення, що приноситься в жертву на вівтар божествам успіху. Тут важливо мати орієнтацію не на емпіричний, наявний вимір удачі, а її метафізичні окреслення. А для цього у людини повинні бути сформовані культурні органи сприйняття цих окреслень. Без свідомого формування їх у процесі освіти всі розмови про творчість та необхідність базових інновацій залишаться лише ще одним симулякром

інноваційної діяльності, якою так модно сьогодні, як фіговим листком, прикривати «срамні місця».

Нездатність сучасності утриматися в просторі загальнолюдських смислів, тобто в історії, обертається спробою сучасності стати миттєвою. Звідси прагнення до змін заради змін, до нового заради нового. Рух в нікуди як ілюзія постійного оновлення супроводжується незмінною статичністю. У ХХ ст. при катастрофічному прискоренні соціокультурних метаморфоз людина, її сутність перебуває у сомнамбулічному ступорі. Шок, який людина отримала при входженні в сучасність, засвідчується розмовами довжиною в сторіччя про кризи та занепади Заходу. Криза стала буденною справою. Її принципова замкненість, нерозв'язаність містяться у відсутності позамежного. Людина змушена жити на межі, яка вичерпала себе, але продовжує працювати дарма, породжуючи видимість успішного існування. Коло історії замкнулося, і саме це створює ілюзію «кінця історії», однак це вихід з історії у мить, втеча із всезагальнолюдського в приватну локальність миті.

Ніщо більше не створюється для тривалого використання. Речі, процеси і явища втрачають свою онтологічну вкоріненість і постають ефемерними знаками. «Суспільство одноразових речей» – така ж точна емблема, що передає сутність сучасності, як і «інформаційне суспільство». В одному зі своїх листів *Рільке* писав: «Ще для наших дідів був «будинок», був «колодязь», знайома їм башта, та й просто їх власне плаття, їх пальто; все це було безмежно великим, безмежно більш близьким, майже кожна річ була посудиною, з якої вони черпали дещо людське і в яку складали дещо людське про запас. І ось з Америки до нас вторгаються пусті байдужі речі, речі-привиди, *сурогати* життя... Одухотворенні речі, речі, що увійшли в наше життя, співпричетні нам речі сходять нанівець і вже нічим не можуть бути замінені. Ми, можливо, останні, хто ще знали такі речі» [25]. Парадоксально, що в той час, коли суспільні відносини уречевлюються, речі втрачають людську подобу. Коли людина перетворюється на річ, світ речей дегуманізується. Це обумовлене тим, що речі перестають бути втіленням загальнолюдської праці.

Товарно-грошові відносини, підміняючи собою усі інші, забезпечують ефективний засіб панування над світом. У межах цих відносин гроші, що постають всезагальною мірою речей, приходять у мертвий, бездушний світ. Такий світ перетворюється на об'єкт, а підкорена природа – на товар. Але і сама людина, втративши світ як свій дім, стає бездомною, онтологічно не вкоріненою і разом зі світом-як-засобом сама трансформується у засіб. Культура, думка, творчість постають таким же товаром серед інших товарів. *Творчість, що отримує форму товару, є інновацією.* Її досягнення, ефективність безмежні та безсумнівні, однак цей успіх супроводжується, як писав *М. Хадеггер*, невдоволенням від того, що людина змушена дихати чадом своїх досягнень. Розуміння дії як спрямування до зовнішньо-покладеного результату є одним із історично обумовлених моментів. Сьогодні інновація спирається саме на універсалізацію цього моменту. Про це свідчить позбавлення смислу дії, що не має на меті досягнення результату. Зазвичай результат мислиться важливішим за сам процес, за саму дію. Продовжуючи низку перетворень світу у засіб, дія є тут засобом.

Підпорядковуючись логіці відношення корисності, уся життєдіяльність людини може перетворитися на засіб, стати підготовкою для чогось (світлого майбутнього, смерті?). Проте ноуменальні виміри людського життя випадають з цієї логіки. Фундаментальні проблеми людського буття не розкриваються, не вирішуються в результатах. Останні часто постають як тінь, відгомін почутого, побаченого, відчутого.

Творчість – це процес становлення людини. Її результати – опредметнені екстази душі, її застигли гримаси та посмішки. Під їх поверхнею приховуються натяки на вічність. Інновація без творчості смертна, тимчасова, конечна. Смысл життя, любов, святість, як і мудрість, проростають та формуються в динаміці, розвитку самої людини. Але спробуйте зупинити пошук, і здавалося б, знайдене з таким зусиллям виявиться позбавленим усякого смислу. Як вважав *М. Бердяєв*, смисл життя – в самому пошуку смислу [26].

Якщо гроші є мірою всіх речей, то значить, вони є і орієнтиром цілепокладання, головним результатом, що задає міру смислу дії. Однак результат (продукт) не завжди та не всюди постають мірою дії. Так, наприклад, у давньогрецькій мові слово «діяти» розуміється як певний спосіб виходу суцього на рівень свого перебування, незалежно від того, чи річ присутня сама по собі, чи до її присутності призводить людина. Слово «діяти» для греків звучить як «ергон», «енергія», римляни розуміють «ергон», виходячи з *operatio* у смислі *action*, а замість «енергії» використовують *actus*. Присутність речі виявляється у римлян результатом тієї чи іншої *operatio*. Основна риса дії як енергії, вважає *М. Хайдеггер*, полягає не у *efficere* та *effectus*, не в результативності акту, а у тому, що річ виходить до невтаємниченої присутності. «Ергон» є тим «діянням», здійснення якого є виходом речі до повноти своєї присутності. Основна міра дії ще для Аристотеля «не стільки проведена робота, продукт, скільки наближення до повноти здійсненості... завершене здійснення «ейдосу», форми сутності... Вже на римській основі, за *М. Хайдеггером*, людська діяльність перестала орієнтуватися на ейдичну повноту, та її мірою стає кількість вкладеної праці та об'єм проведених змін у зовнішньому світі» [27].

У межах інноваційної діяльності діяти якраз означає прагнути до результату, визначатися ним, вимірювати, розраховувати та управляти. Інтимне проникнення у буття їй невідоме або присутнє як «надлишкова» та необов'язкова прикраса. Інновація не дає буттю проявитися, як і повноті сутності тієї чи іншої речі. Активізм інноваційної діяльності затемнює ті грані буття речей, що не підлягають утилізації.

4.4. Освітній бестіарій: «*homo innovaticus*»

Роздуми про глибоку кризу, яка охопила вітчизняну освіту, в сучасному суспільстві такі поширені, що всі ми вже встигли звикнути до них. Проте без реальних змін у системі освіти метастази кризового стану будуть вражати не тільки сферу освіти, а й інші ділянки суспільного тіла.

Освіта відіграє важливу роль у виробництві людиною самої людини. Вона свідомо займається самовідтворенням людської культури, суспільного суб'єкта. Перманентна криза ідентичності в сучасному світі ставить перед освітою питання мети її діяльності. Інакше це питання звучить у ширшому антропологічному ракурсі: як буде змінюватися людина у світі, стабільність якого досягається за рахунок змін? Отже, яку людину повинна «виробляти» освіта?

Першим, що приходить на думку – цією новою людиною повинна бути «інноваційна людина». Однак, ми вже чули багато назв вихованців освітнього «бестіарію»: це і «*homo faber*», «*homo habilis*», «*homo politicus*», «*homo economicus*», «*homo sociologicus*» та «*homo socioeconomicus*». Чи не буде «інноваційна людина» так само тимчасовим захопленням, освітньою модою, жертвою потурання соціальному замовленню? Та і чим буде відрізнятися творча людина від людини інноваційної? Тут ми знову зіштовхуємося з необхідністю розрізнення творчості та інновації.

Однак неправильно було б протиставляти інновацію та творчість. Їх відношення є не тільки відношенням між основою та надбудовою, але і відношенням постійного взаємовизначення. Якщо творчість відповідає за просвітлення метафізичних основ людського буття, то інновація є влаштуванням емпіричної повсякденності. Проблема полягає у тому, що занурення в інноваційну діяльність породжує дуже велику спокусу вийти із горизонту метафізичного. Результативність інновації, її ефективність вражають до запаморочення. Тоді як творча проблематизація буття, постійне вагання щодо смислу та безглуздості вражає своєю «непродуктивністю». Людина прагне знайти, адже їй набагато важче шукати. Як вважав М. Бердяєв, «воля до життя» завжди перемагає «волю до культури». Для першої характерно породжувати з себе прагнення впорядковувати життя. Однак чомусь чим більше світ облаштовується, тим більше він не влаштовує людину.

Інновація супроводжує творчість, являється її необхідним моментом. Протиставляючи інновацію та творчість, ми створюємо видимість їх розірваності та протилежності. Їх розрізнення за принципом «або-або» також є хибним. Емпірична

практика свідчить на користь такої видимості. Можна зустріти безліч форумів, симпозіумів та конференцій, присвячених проблемі поєднання творчості та інновацій, науковців та підприємців. Однак ця розірваність є породженням розподілу праці та тих суспільних відносин, що склалися історично.

У межах індустріального способу виробництва та притаманної йому спрямованості на відношення корисності, творчість ставиться в залежність від пануючих відносин. Але сутність творчості не вичерпується корисністю. Навпаки, тільки у творчому спадку загальнолюдської культури відношення корисності і може знаходити собі поживне середовище. Тому основою його виникнення та функціонування є творча діяльність, проте в уречевлених суспільних відносинах місце знаходиться тільки для одного з моментів творчості, а саме для моменту, який може бути комерціалізований, тобто вимірний абстрактно всезагальною мірою – грошима. Творчість у такій формі втрачає своє первородство і в результатах інструментальної діяльності не ідентифікується її присутність. Реальні відносини між творчістю та репродуктивною діяльністю різко змінюються. Тому і виникає «логічне» питання: яку користь суспільству чи державі принесе та чи інша форма творчої діяльності?

Так само спроба вибудувати ієрархію корисності того чи іншого таланту, обдарованості для суспільства нехай несвідомо, але перебуває на позиції підпорядкування творчості, відношенню корисності, тобто ставить утилітарну діяльність в основу людської життєдіяльності.

У контексті такої світоглядної установки інноваційна діяльність розуміється гранично відірваною від творчості. Визнається, що творчість живить інновацію, але остання – це вже інший вид діяльності, що знає творчість виключно як засіб. Тому і виникає така «логічна» точка зору про необхідність поєднання інновації та творчості, нехай це поєднання і буде зовнішнім поєднанням винахідників, науковців, діячів культури та підприємців. Проте на цьому шляху бажаної цілісності не досягнути. Адже інновація та творчість – це не дві половинки одного цілого. Їх взаємозв'язок іншого роду.

Там, де абсолютизується та панує відношення корисності, інноваційна діяльність універсалізується, перестає бути частиною, моментом. А всі спроби їх зовнішнього поєднання не призводять до цілісності та не ставлять такої мети. Адже мета усіх подібних форумів та конференцій – створити умови для ще ефективнішого використання творчості. По суті, тут зіштовхуємося з граничним забуттям творчості, її вихолощенням, редукцією до знаряддя наживи.

Можна заперечити: немов уся ця філософська плутанина з творчістю та інновацією є марними розмовами, а у практиці є чіткі напрацьовані схеми, де творчість дає ідеї, ідеї використовуються підприємцями, і чим більше ідей та чим ефективніше їх використання, тим могутніша держава та розвинене суспільство. Можна, звичайно, заспокоїтися на описі схематизму наявного, але навіть у рамках такого схематизму все більше стає зрозумілим, що творчість не повинна залишатися позаду, як тільки виштовхнула на орбіту використання ідею подібно до відпрацьованих модулів ракети. Але зовнішньопокладеність творчості і практики, творчості та бізнесу робить і бізнес, і практику нетворчими. А це суперечить тим самим емпіричним фактам. Суперечність творчості та інновації в умовах сучасного суспільства призводить до того, що передові галузі суспільного життя, розвиваючись, втягуються в орбіту творчості, проте одночасно все більше людей перетворюються на «мовчазну більшість» (*Ж. Бодрійяр*), що ворожа для творчості. Інновація для них – це продукт комерціалізації творчості. Тільки в такому вигляді, через споживання, згасла дана їм творчість.

Творче мислення в бізнесі стає так само необхідним, як і будь-які матеріальні ресурси. Без творчого мислення неможливо уявити, яким чином людина виходить за межі наявних умов існування. Якщо ж, наприклад, говорити про підприємця, тоді коли він виходить за, здавалося б, непорушні умови на ринку, і змінює ці умови. Ця здібність змінювати не тільки навколишній світ, а і умови діяльності, форми самої діяльності, здатність людини виходити з жорсткої детермінації наявних умов існування є за своєю сутністю творчою здібністю. Без її розвитку не буде ніяких інновацій.

Тому питання про шляхи формування інноваційної людини та суспільства в своїй основі є питанням про становлення творчої здібності, а якщо поглянути ширше, тоді це питання розкривається як проблема становлення особистості. Горизонт творчості, в якому народжуються та помирають інновації, є одночасно горизонтом особистості.

Тож що ж таке творче мислення? Необхідно втриматися від дефініції, визначення, що працювало б за нас. Навіщо нам визначення? Для того, щоб його можна було використати, буквально вжити. Тому відношення корисності стало звичкою нашого часу.

Дати визначення творчого мислення не важко, адже різноманітної літератури з цієї проблеми написано в достатньому обсязі. Для початку визначимо творче мислення як здібність перебувати в контексті всезагального, у взаємозв'язку із всезагальним. Всезагальне є умовою та ідеальною формою приватної дії індивіда.

Однак чому ж умовою та ідеальною формою діяльності не можуть виступати ті ж самі гроші? Можуть, і як ми бачимо, так і є, але як абстрактно всезагальне. Цілісність, повнота завжди конкретні. Людина утримує різноманітність дійсності тільки тоді, коли її одиничність пронизана всезагальним, тоді вона постає як особливе. Імітацією особливого є сваволя індивідуалізму, що свою безґрунтовну фантазію приймає за дещо особливе. Зазвичай атомізована індивідуальна фантазія обертається фантазією мас або масовою фантазією – штампом.

Отже, дотичність до всезагального змісту, та не просто як поряд покладеного, а внутрішньо пережитого та необхідного, є основою та умовою творчості. Саме по собі всезагальне виступає як абстрактне. По мірі його актуалізації в одиничному отримуємо конкретно всезагальне. Тобто таке всезагальне не байдуже щодо одиничного. Людина тут не просто засіб, носій всезагального. Людина актуалізує не дещо зовнішнє, а свою сутність, відбувається не одностороннє становлення всезагального, а становлення особливої та унікальної людської особистості. Саме у цьому діалектичному взаємозв'язку індивідуальної та всезагальної діяльності, особливого досвіду та досвіду інших відбувається просвітлення горизонту творчості.

Здатність перебувати в досвіді іншого, переживати його, «переживати непрожите» (В. П. Іванов), діяти відповідно до міри досвіду роду людського, досвіду культури, є уявою. Тому продуктивна уява – це не відрив від минулого та традицій, а навпаки, їх змістовне засвоєння. Творчість, так само як і уява, має суспільну за своїм походженням сутність, вона є не свавільним виявленням замкненого чи приватного свого. Те, що їх природа є суспільною, робить їх спрямованими на проникнення в надра чужого буття, і тоді вони є не «своєцентризмом», а просякненістю та сповненістю іншим.

Гроші як абстрактно всезагальне байдужі стосовно до одиничного. Особливості, різноманіття об'єктивної дійсності сприймаються як другорядні та неважливі моменти. Гроші вимірюють речі та людей безвідносно до їх особливостей. Ця абстрактно-універсальна міра ворожа щодо унікального та виняткового. Тому експансія капіталізму призводить у світі переважно до нівелювання культурної ідентичності. «Суспільство одноразових речей» з'являється тоді, коли не тільки можливе масове виробництво речей, а коли світ та речі втрачають «людське обличчя».

Дивовижно, що епоха інноваційних хвиль є епохою позбавлення душі речей, втрати ними індивідуальності. Якщо творче відношення спрямоване на розпредметнення речей, то, потрапляючи у поле відношення використання, речі не розпредметнюються. Недарма для капіталізму характерне опредметнення, тоді як розкриття досвіду «роду людського» відбувається в контексті розпредметнення. В процесі глибинного засвоєння змісту людської культури ми зіштовхуємося не з анонімною загальнонічийною силою, не з «воно», а з «ти», з іншою особистістю, що опредметнила свій досвід у речах. І тому ми дивимося не на бездушні, а на олюднені речі. Така річ несе індивідуальність свого творця, він ідеально присутній у ній.

Ритм інноваційних процесів підпорядкований безликій силі грошей. Особистість, як ми побачили, тут є лише засобом отримання результату. Останній не містить індивідуальності

свого творця, і не тому, що він, результат, є всезагальнозначущим, тобто таким, в якому може розчинитися індивідуальне, не тому, що він несе конкретно всезагальне, а саме тому, що результат підпорядкований абстрактно-загальній мірі, яка є байдужою до індивідуального. У межах товарно-грошових відносин людина знає всезагальне як узагальнення. Однак «всезагальне виникає не в результаті узагальнення (тоді моменти, що «узагальнюються», залишаються чимось другорядним та похідним). До справжньої всезагальності ми йдемо через спілкування всіх особливих всезагальностей» [28]. Але гроші як універсальна міра речей позбавляють речі статусу «особливої всезагальності». Тому спілкування з іншим в них стає проблематичним. Інновації, що втрачають зв'язок із всезагальним, підпорядковуються ритму абстрактно-загальної міри, і є вираженням симбіозу розсудкової та споживацької хижості.

Як відомо ще з часів *I. Канта*, регулятивну функцію щодо розсудку повинен виконувати розум. Він обмежує втручання розсудку сферою «чуттєвого світу», тоді як сфера «умоосяжного», ноуменального світу залишається в юрисдикції самого розуму. Якщо розсудок «працює» в рамках уречевленої діяльності, підпорядковується зовнішній доцільності, то розум – це сфера свободи та моральності. У вимірах розсудку людина може поставати як засіб адаптативно-використовуючої практики, у вимірі розуму людина завжди постає як самоціль. Розсудкове мислення не охоплює своїми засобами метафізичного виміру людського існування. Отже, такі людські визначення, як свобода, совість, душа залишаються за межею інструментальної діяльності індивідуумів. Звідси походить розповсюджене уявлення про другорядність, залежність «ліричного», ноуменального виміру людського буття від прагматичного, інструментального, залежність розуму від розсудку, залежність творчості від уречевленої діяльності.

Зазначений взаємозв'язок різноманітних вимірів людського буття, безперечно, існує, однак не варто розглядати їх як свідчення абсолютної залежності творчості від своєї основи – уречевленої діяльності. Згідно з поглядами *I. Канта*, насправді

все навпаки: саме «умоосяжний світ» містить основу того світу, що чуттєво сприймається [29]. Крім цього, на думку *I. Канта*, саме розум є основою розсудку, перший є регулятивним принципом останнього. В німецькій класичній філософії розум, свобода та творчість виявляються тісно взаємозв'язані. Свобода не може здійснюватися без творчого та розумного начала, які іманентні їй, у творчості з необхідністю містяться прояви розуму та свободи, не вільний, жорстко детермінований зовнішньою доцільністю та нетворчий розум виявляється лише його подобою. Без присутності свободи, творчості та розуму неможлива й інновація.

Однак така єдність різноманітного досягається на боці суб'єкта саме як мислення. Як універсальна характеристика людського буття мислення не має ніякої форми, і тому може набувати будь-яких. Якщо визначати мислення в класичній традиції (*Спіноза–Гегель–Ільєнков*) як здатність рухатися за логікою інших тіл та змінювати їх відповідно до їх власної міри, тоді зрозумілим стає те, що в рамках мислення здійснюється підведення одиничного, чуттєвого матеріалу під всезагальну форму. Проте ця всезагальна форма є продуктом не людської сваволі, а походить із об'єктивної дійсності та присвоюється людиною в результаті практичного перетворення навколишнього світу.

Ми не повинні абсолютизувати розрив між практикою та мисленням. Інакше приходимо до такого схематизму: мислення – це творче породження безплідних ідей, а практика – їх упровадження в «життя». В такому випадку інновації будуть мати місце саме у сфері практики, а творчість, мислення будуть зовнішніми додатками. Проте подібна розірваність мислення та практики є розсудковою експлікацією. В дійсності «практична діяльність людини як перетворення предметних форм у відповідності з потребами людини, будучи основою мислення як суб'єктивної здібності, сама по собі, своєю протяжністю виступає мисленням, яке реально здійснюється. Щоб зрозуміти це, потрібно подивитися на практику, глянути по-іншому, не тільки як на виробництво речей та форм спілкування, але і як на такий процес, що у своєму текучому

«тлі» реально ототожнює себе з формами та законами руху речей. Саме така практична діяльність і виступає як мислення в його всезагальному визначенні» [30]. Теж саме стосується взаємозв'язку мислення творчості та інновації, їх розщепленість є штучною. Завдання не в тому, щоб зафіксувати їх як зовнішньопокладені явища, а в тому, щоб у творчості знайти інновацію, а в інновації – мислення та творчість.

Мислення має творчий характер вже через свою сутність, як здібність приймати, творити форму будь-якої речі чи процесу. Саме мислення є основою інновацій. Інша справа, що початковий імпульс може згаснути, спотворитися та взагалі стати засобом, а не самоціллю. Без творчого мислення інновація втрачає міру розуму, інтимне відчуття перебування в контексті всезагального, або ж, говорячи інакше, втрачається здатність діяти за мірою загальнолюдської культури. Відірвана від всезагального змісту суспільного цілого інновація є задоволенням приватної потреби. Звичайно, і творчість можна розглянути як таке явище, що в основі своїй містить ту чи іншу потребу, однак питання у тому, яка потреба породжує творчість та інновацію, наскільки вона пов'язана з загальнолюдською мірою.

Якщо трактувати творчість як *causa sui*, виходимо з того, що вона не спричиняється ніякою зовнішньою щодо себе потребою. Тут спрацьовує не нужда, а потреба в певному способі буття, і вона є вираженням не часткового, а цілого. Ми часто звертаємося до піраміди потреб за А. Маслоу і, відштовхуючись від неї, вважаємо основою людських потреб фізіологічні потреби. Врешті-решт потреба у самореалізації виявляється можливою на основі усіх попередніх. Однак вищі потреби не визначаються нижчими. Вони «знімають» нижчі, виступаючи їх основою. Коли ж йдеться про індивідуума, чия життєдіяльність визначається нижчими потребами за пірамідою А. Маслоу, не можна говорити про іманентну присутність у житті цього індивідуума вищих потреб. Їх зміст залишається зовнішнім для людини, хоча б на словах, формально вона була ознайомлена з ними. Сам смисл цих «вищих» потреб трактується в такому випадку з позиції тих потреб, що

насправді детермінують життєдіяльність індивідуумів. Так, наприклад, потреба в самореалізації може трактуватися як задоволення своїх локально егоїстичних потреб безвідносно до загальнолюдських інтересів. У такому випадку людина використовує мислення як інструмент для задоволення егоїстичних потреб і відрізняється від тварини виключно ефективністю інструменту, який вона використовує, цілі ж діяльності залишаються незмінними. Вони задаються не розумом і навіть не розсудком, а тілесно-фізіологічним виміром людського буття.

Поведінка тварин визначається біологічною потребою. Життєдіяльність людини передусім є самокерованою, причина людської поведінки не ззовні, а в самій людській цілісності. Водночас під мірою людської поведінки правильно розуміти сваволю. Мірою, детермінантою людської діяльності є «потреби розвитку суспільно-людської культури» (Е. Ільєнков), але вони не можуть бути дані людині інакше, ніж через їх глибинне засвоєння, вони відкриваються суб'єкту тоді, коли культура стає його основою, тобто ця детермінація є самодетермінацією. Людина, що сприймає світ виключно крізь призму потреб тіла, є рабом цих потреб; по-справжньому погляд стає людським тільки тоді, коли людина звільняється від цього тілесного рабства.

Діяти за мірою культури означає діяти в контексті всезагального досвіду «суспільного суб'єкта». Якщо «культура – це розгорнута панорама людського «способу бути»...», а до явищ саме культури «...ми відносимо такі предмети, в яких способи людського самоздійснення проявилися у максимальному ступені повноти або досконалості» [31], тоді зрозуміло, що тут не обійтися без конкретно всезагального. Культура це і є здібність бачити всезагальне в одиничному, одиничне – як частковий прояв всезагального, а особливе – як єдність одиничного та всезагального. А все це є ніщо інше як здібність творчого мислення або здібність уяви.

Метою наших міркувань є не моралізаторство про «вищі цінності та ідеали», йдеться не про відмову від «хліба насущного», а про місце потреб у «хлібі» в контексті людської

цілісності, про спосіб їх задоволення. Питання у тому, що саме задає міру цієї цілісності? Діяльність, спрямована на задоволення потреб у «хлібі насущному», може протікати на основі та за логікою «умоосяжного світу» (*І. Кант*), або здійснюватися цілком та повністю в межах пошуку «жирного царства» (*Е. Трубецької*). Перший шлях, як вже було зазначено, черпає цілі своєї діяльності в сфері творчого мислення, другий – в сфері інструментального розуму або, якщо називати речі своїми іменами, сфері розсудку.

Таким чином, «інноваційна людина» не може бути метою освіти внаслідок своєї обмеженості. Вона буде страждати однобічністю так само, як і горезвісні «радянська людина», «комуністична людина», «революційна людина». Це людина-функція. Реалії сьогодення не можуть бути відкинуті: вони присутні в освіті, детермінуючи методи та технології педагогічного процесу. Всупереч світовій тенденції до спеціалізації, метою освіти повинно залишитися становлення повноцінної людини, здатної до саморозвитку та самовдосконалення. Залишилося лише перейти від слів до справи, поєднати творчу універсальність та інноваційну спеціалізованість.

4.5. Інноваційність освіти та освіченість інновацій

Творче мислення як основа інноваційної діяльності може стихійно формуватися «життям» або свідомо відтворюватися у процесі освіти. *Е. В. Ільєнков* вважав основним завданням школи навчити мислити [32]. У сучасних постійно змінюваних умовах особливо актуальною стає здібність до саморозвитку та самонавчання. Саме творче мислення забезпечує здатність утримувати всезагальну основу логіки розвитку речей або здатність рухатися за ідеальною формою емпіричного «космохаосу». Залишатися собою, приймаючи ідеальну форму будь-якої речі чи процесу, можливо, якщо є «широка дорога історії» (*М. Бердяєва*) не визначає людину цілком і повністю, якщо вона, облаштовуючись у часі, не втрачає зв'язок з вічністю, захоплюючись життєво необхідним, не забуває, що її сутність

безкінечна. Інакше людину зносить хвилею бездушної емпірії, затуляє у круговерть безкінечної низки різних облич, ролей, статусів та ідентичностей – якщо сучасна людина хвора, а діагноз «футурошок» їй поставив ніхто інший, як *Е. Тоффлер*, і сумніватися в його достовірності не приходить, і можна припустити, що «третя хвиля» слідом за Богом змила і Людину.

Можна трактувати «смерть Бога» і різноманітні деконструкції як перехід від одного дискурсу людини, наприклад, класичного або просвітницького, до постмодерністського або посткласичного, а можна побачити за цією деконструкцією «класичного» розуміння людини руйнування мислення як такого. Відомий філософ *М. Мамардашвілі* вважав, що найреальнішою катастрофою ХХ ст., що загрожує існуванню людства, є руйнування свідомості, мислення, утворення на їх місці «чорних дір». Можливо, в одній з таких дір знаходиться сьогодні усе наше суспільство? Отже, проблема мислення як творчості актуальна на сьогодні як ніколи. Її свідоме вирішення неможливе без змін у системі освіти, адже саме в її межах відбувається свідоме формування мислення.

У контексті діагнозу *Е. Тоффлера* очевидно, що характер інноваційної діяльності, її спрямування та міра людяності не є чимось даним раз і назавжди. Вони можуть мати як негативні, так і позитивні наслідки. Це просте твердження отримує «оригінальність» на фоні вітчизняної готовності здійснити семантичну авантюру та ототожнити смислові інтенції слів «інновації» та «добро», «благо».

Сама по собі інноваційна діяльність – це абстракція, та навіть якщо припустити, що вона має місце, то правильним буде очікувати від інновацій «самих по собі» великої шкоди, ніж великого блага. В людському світі нічого доброго не відбувається саме по собі, хоча погіршення можуть самопороджуватися. Для облаштування людини в бутті потрібні неабиякі зусилля, тим більше вони необхідні для покращання, олюднення буття. Всесвіт культури тримається зусиллями роду людського, достатньо послабити пильність, і все «під прахом».

Інновації – це інструмент впорядкування світу, але так само вони можуть стати інструментом внесення у нього хаосу та безглуздя. «Ясно, – попереджав *Е. Тоффлер*, – що суспільство, яке вибере... атомну енергію, надзвукові транспортні засоби, макроінженерію на континентальному рівні разом із LSD та зондами задоволення, розвине культуру, зовсім відмінну від тієї, що розвине суспільство, яке вирішило підвищити інтелектуальність, розповсюдити антиагресивні засоби та створити дешеве штучне серце. Між суспільством, яке вибірково призупиняє технологічне просування, та суспільством, що сліпо хапається за першу-ліпшу можливість, швидко виникнуть великі відмінності» [33]. Інноваційна діяльність потребує свободи, але не всюдозволеності. Без присутності в ній відчуття розумної міри, розбещеність та всюдозволеність стають її невідступними тінями. Відчуття міри з'являється в результаті занурення індивідуума у співпричетність із всезагальним, коли «річ» не постає у своїй відособленості, а виблискує гранями взаємозв'язків зі світом, і тільки через це проявляється, так знаходить своє місце в олюдненому світі. Подібне занурення в культуру, засвоєння її як своєї основи відбувається свідомо в процесі освіти. Здатність не те, що виконати застереження *Е. Тоффлера*, а хоча б наблизитися до розуміння його небезпідставності повинна іманентно реалізовуватися в освіті. Тому важливим є питання не тільки про інноваційність освіти, а і про освіченість інновацій.

Дослідники постіндустріального суспільства неодноразово наголошували на взаємозв'язку інновацій та освіти. Не випадково, що в Україні питання інноваційного розвитку стало надбанням широкого загалу поряд з питанням реформи освіти. Увага, що була звернута на ці питання, свідчить, по-перше, про їх тісний взаємозв'язок, а по-друге, – катастрофічний стан. Як писав *М. Хайдеггер*: «Ознаки останньої покинутості буттям – проголошення «ідей» та «цінностей», розгублена метушня закликів до «справи» та обов'язкової «духовності» [34]. Теж саме можна сказати і про непомірно активний вербалізм навколо проблеми інноваційного розвитку. А спроби вилікувати вітчизняну освіту за допомогою

«інноваційних методик» та «технологій», та знову-таки, за допомогою розмов *М. Култаєва* охарактеризувала так: «Підвищена активність у галузі методичних розробок є показником стагнації педагогічного мислення, що має негативні наслідки і для тих, хто вчить, і для тих, хто навчається» [35].

На сьогодні для більшості вчених зрозуміло, що без змін у вітчизняній системі освіти не буде інноваційного буму ані в окремих галузях, ані в суспільстві загалом. Спроби зосередити увагу на інноваціях у сфері економіки у відриві від суспільного цілого взагалі є марними, хоча і зрозумілими. Суспільство є цілісною системою, в якій усі частини взаємопов'язані. Кожна з цих частин досягає повноти свого розвитку тільки в контексті цілого, тому і розвиток однієї частини повинен сприяти розвитку інших частин та всього суспільства. Якщо ж спостерігаємо розвиток однієї частини за рахунок інших, тоді йдеться про розпад та розклад цілого. Подібна ситуація відбувається в сучасному суспільстві, коли економічна сфера суспільного буття розвивається за рахунок інших сфер суспільства. Маємо справу, по суті, з «економічним імперіалізмом», або з монополією економіки, і саме це спричиняє перебільшення уваги громадськості до економічних аспектів проблеми інновації.

Освіта є дзеркалом суспільства. А «хвороби» суспільства відображаються у «хворобах» освіти. Однак у товщі освітніх процесів, внаслідок їх природи та завдань – формувати всезагально-універсальну форму всіх форм – мислення, можна побачити не тільки проблеми та «хвороби» суспільства, а й перспективи їх вирішення. Адже, де, як не в межах освіти можна побачити не тільки наявне, а і можливе буття? За *Г. С. Батіщевим*, якщо економіка – це крапля, яка вважає себе океаном, тоді освіта – це крапля, в якій відображається океан.

Розмежування творчості та інновації дає можливість формувати стратегічні пріоритети завдань освіти. Однак варто пам'ятати, що творчість та інновації не є зовнішніми стосовно одна до одної. Творча діяльність – основа інноваційної, однак інновації, своєю чергою, створюють нові умови актуалізації творчого імпульсу.

Творчість, що розуміється як сходження в образ роду людського, суспільного суб'єкта, є тим самим становленням цілісності людини. Творча здібність – це не частина, вона презентує цілісність, основу всіх людських здібностей. Вона реалізує себе в різних сферах людської діяльності, і тому виробляє для себе різноманітні форми усвідомлення та переживання. «Так і виходить, – писав *Ф. Т. Михайлов*, – що інтелект, високі емоції, моральний імператив (моральний «закон» всередині нас), воля, й інтуїція здійснюють одну здібність – здібність не приймати все, як є, а перетворювати те, що є, синтезуючи нові образи у нові реалії буття» [36]. Інновація є тим самим «ні» навколишнім умовам існування. Однак, *Ф. Т. Михайлов* говорив саме про творчу, або «креативну здібність», а як ми з'ясували, творчість та інновації не збігаються одна з одною. Інновація як «ні» навколишнім умовам існування є одночасно «так» їх віртуалізації, симуляції. Інноваційна діяльність породжує нове, але й призводить до його стрімкого старіння, і цим підтримує високий попит на саму себе. Таке розбещене розгортання інноваційної діяльності не містить розумної міри, а значить, втрачає зв'язок з цілим, витискаючи з себе творче смислове осереддя. Розповсюдженість такої ситуації породжує думку про її «нормальність», однак насправді інновація не слідує за творчістю, залишаючи її позаду, а проростає з творчості іманентно, зберігаючи це животворне начало в собі. Інноваційна діяльність, що не містить в собі творчості, приречена на безплідність, на симуляцію інновацій. Така інновація-симуляція є, використовуючи термін *Ж. Бодрійяра*, засобом «керованого застарівання».

Інновації заради інновацій, зміни заради змін стають суттєвою проблемою сьогодення. Подібна тенденція породжується небажанням і неспроможністю вийти за межі ситуативних потреб, локальної логіки наявного буття. Рухаючись у межах наявного, суб'єкт діяльності детермінований логікою наявних умов існування. Тому видимість бурхливої діяльності та змін приховує неспроможність суттєво, якісно змінити наявну систему. Можна стверджувати, що такі інновації є ілюзорними. Відомий дослідник інновацій *А. Пригожин* вважає,

що інновація – це якісна зміна системи [37]. Однак при зберіганні наявного способу розвитку не можна говорити про якісні зміни. Стрибок в інше, про який так багато говорили сучасні теоретики менеджменту, зокрема *Ричард К. Лестер*, *Майкл Дж. Піоре* та *Каль М. Мелек* у збірнику статей *Harvard Business Review* «Креативне мислення у бізнесі», так і не відбувається. Якісні зміни вимагають і нового способу дії, а значить, і нового способу мислення. На думку *В. С. Біблера*, трансформація «логіки зміни речей» одночасно потребує зміни «логіки мислення». Причому мислення не як нового інструменту досягнення мети, а мислення як способу буття, як втілення людської цілісності. Адже, як вважав *Г. С. Батіщев*, творчість – це не просто одна із характеристик людини, а її основний спосіб буття [38].

У повсякденній емпіричній практиці людина схильна змінювати навколишній світ, а не саму себе. Досвід цієї практики свідчить, що ми схильні до формальних змін, залишаючи недоторканими змістовні трансформації. Достатньо порівняти кількість публікацій та розмов на тему інноваційного розвитку та реальний стан цієї проблеми в нашому суспільстві. При одноголосному «так» інноваціям дійсних зрушень у соціальній, економічній та культурній сферах майже немає. З'ясовуючи проблеми, що стримують бажаний інноваційний прорив, зазначають відсутність регулювання цього питання державою. Характерними є сподівання, що держава створить умови для інноваційної діяльності. Подібні сподівання є симптоматичними.

Ще у Посланні Президента України до Верховної Ради України «Україна: поступ у XXI століття. Стратегія економічної та соціальної політики на 2000–2004 рр.» та в Стратегії економічного та соціального розвитку України на 2004–2015 рр. «Шляхом європейської інтеграції» зазначалося, що основою розвитку конкурентоспроможної національної економіки є, серед інших моментів, нова стратегія промислово-інноваційної політики та використання кадрового наукового та технологічного потенціалу. Однак у цих документах, так само як і в більшості дискусій на тему «інновацій», зберігається

ілюзія можливості побудови «інноваційної економіки» в «неінноваційному суспільстві». Сподівання на потужність «кінських сил» інновації затьмарюють відсутність тих, хто може, а головне, хоче управляти цією силою. Ми маримо про науково-технічні та технологічні інновації, залишаючи осторонь нашої уваги їх підгрунття – *соціокультурні інновації*. Згадаймо ще висловлювання *В. С. Біблера*: «логіка зміни речей» потребує зміни «логіки мислення». Не вийде, залишаючи себе та суспільство недоторканими, змінити навколишній світ. Зміни в економіці можуть відбуватися тільки паралельно зі змінами всередині всього суспільства. Мікроінновації залежать від макроінновацій, науково-технічні та технологічні інновації – передусім від соціокультурних інновацій. Важко не погодитися з твердженням *Ю. М. Осінова*, що «ніякого інноваційного буму в країні не відбудеться без відповідних значних соціополітичних інновацій» [39]. І хоча автор говорить про іншу країну, можна з упевненістю сказати, що ці слова безпосередньо стосуються і України.

Локальні інновації суттєво впливають на вигляд сучасного світу. Однак вони якісно не змінюють існуючу систему. Перехід до інновацій як повсякденності, норми відбувається в постіндустріальному суспільстві. Останнє можна характеризувати як інноваційне суспільство. Однак, на думку *В. Л. Іноземцева*, перехід у постіндустріальне суспільство не відбувається як заперечення індустріального. Постіндустріальне суспільство виникає в межах індустріального та існує поряд з ним. Відповідно, цінності, ідеологія, способи виробництва постіндустріального суспільства будуть співіснувати з цінностями, ідеологією, способом виробництва індустріального суспільства. Так само і постіндустріальні моделі управління та організації виробництва існують поряд із індустріальними моделями.

У нашому суспільстві домінуючою залишається ідеологія індустріального способу виробництва. Зрозуміло, що інновації захоплюють як індустріальний, так і постіндустріальний способи виробництва. Однак характер інноваційної діяльності відрізняється в межах кожного із способів виробництва.

Як зазначалося, інноваційна практика як норма має місце саме в межах постіндустріального суспільства. У межах індустріального суспільства інновації відбуваються за потребою, тобто зважаючи на зовнішню доцільність. Інновації тут нав'язані умовами ринку, що змінюються. Тоді як в межах постіндустріального суспільства інновації в більшій мірі виявляються не пристосуванням до навколишніх змін, а породженням цих змін. Індустріальний, або навіть феодально-авторитарний характер інноваційної діяльності особливо проявляється у вітчизняних державних організаціях. Модель управління, що використовується ними, є безнадійно застарілою. Наше авторитарне минуле глибоко вкоренилося в способах організації діяльності в державних органах, підприємствах та установах. Тому складається враження, що на сьогодні держава є не стільки «головним конструктором» умов для інноваційного розвитку, скільки унеможливлюючим їх фактором. Паралізований, скутий у застиглих гіпсових формах авторитаризму державній системі не потрібні та небезпечні дійсні інноваційні процеси. Вони загрожують її наявному існуванню. Тому опір інноваціям у межах цієї системи здійснюється через їх симуляцію. Інновації в них – це симуляція реакції на виклик сучасності.

Напевно, немає більш «консервативних» організацій, ніж державні (до них в нашій країні можна віднести також і державні заклади освіти). Їх діяльність характерна тим, що попри колосальні витрати сил і ресурсів, спрямованих на самотрансформацію, їх сутність залишається незмінною. Адже організація діяльності в державних установах, внутрішня структура в цих організаціях та владні відносини побудовані так, що *унеможливлюють* перехід до їх інноваційного розвитку. Спосіб організації діяльності визначається тут авторитарною ідеологією, а інноваційний бум можливий якраз за умови її подолання.

Відповідно до чотирьох моделей управління, що виділені зокрема *М. Кухарем*, державні організації користуються аграрно-індустріальною моделлю. Аграрна модель управління характеризується автором таким чином: «Коли люди півроку

ходять на роботу без зарплати або за гроші, яких явно недостатньо для нормального життя, це значить, що йти їм більше немає куди. Настільки сильна негативна мотивація до праці рано чи пізно відкидає будь-яке виробництво на рівень аграрної стадії розвитку...» [40]. Зрозуміло, що в рамках такої моделі управління ефективність буде найнижчою. Як вважає *М. Кухар*, одним з факторів, які визначають такий стан управління в держустановах, є майже повна відсутність «менеджменту наукових та творчих процесів». По суті, йдеться про відсутність *теоретичного* обґрунтування більшості «реформ» у державі.

Якщо в межах «аграрної моделі управління» робітник знаходиться у особистій залежності від керівника, а його доля визначається прихильністю керівництва, тоді основні рішення щодо «реформування» приймаються не на основі знань та компетенції спеціалістів, а ґрунтуючись на примхах керівництва країни, області, організації. Необхідна для інноваційної діяльності свобода та автономія індивідуума майже відсутня в державних установах з притаманною їм адміністративно-авторитарною системою управління. Те ж саме стосується і умов для творчості. Аграрна та індустріальна моделі управління за рахунок малої ефективності виробництва можуть тримати творчий потенціал поза своєю увагою. Суспільні інститути, що належать до інформаційного чи, особливо, постінформаційного етапу розвитку, змушені досягати підвищення продуктивності саме за рахунок творчих та наукових процесів.

Головною умовою розвитку творчості та інноваційної діяльності є відповідний спосіб організації праці, присутність у даному способі організації міри, адекватної розвитку людини взагалі. Звичайно, якщо основу людського буття бачити у формах його тілесного або споживацького існування, тоді логіка розвитку, що забезпечує саме таке існування, буде вважатися адекватною. Однак якщо ми все-таки відірвемося від вітально-егоїстичних потреб людини, та спробуємо побачити адекватну форму людського буття в розвитку універсально-особистісних здібностей індивіда, стане зрозуміло,

чому ефективність праці в суспільних організаціях, добровільних суспільних об'єднаннях людей є набагато вищою.

Розвиток особистості, тобто такої форми буття, де в кінцевому виражається безкінечне, відбувається за логікою істини, добра та краси, або, інакше кажучи, як зустріч «я–ти». Можна, звичайно, заперечити, що подібні метафізичні цінності є анахронізмом класичної епохи, що на сьогодні існують як пусті абстракції, які не мають ніякого реального втілення. Однак цивілізація буквально потерпає від метафізичної спраги. Можливо, що сьогодні дійсно втратило вимір абсолютних цінностей, проте відчуття втрати, що супроводжує Європу впродовж усього ХХ ст., свідчить про необхідність втраченого для людини, про її бажання повернути втрачене. Подібні настрої презентовані в західноєвропейській літературі, наприклад, у творах *Е. Єлінек* [41] та *М. Уельбека* [42]. Ми відчуваємо значення повітря тоді, коли його не вистачає: теж саме відбувається і в сфері духу. Відчуття фундаментальної відсутності означає важливість відсутнього.

Орієнтація освітньої діяльності на особистість передбачає орієнтацію на умови формування особистості, всезагальну основу особистості. Такою основою в класичній філософській традиції прийнято вважати свободу та творчість, тобто здібність людини бути таким началом буття, що не детермінується ніякими зовнішніми причинами, а самодетермінується, тобто саме себе творить. Для того, щоб бути вільною, особистість повинна володіти здібністю вільно рухатися в навколишньому світі, а це, своєю чергою, можливо при наявності здібності рухатися за логікою речей. Саме так можна визначити в класичній філософській традиції мислення. Творче або одне і те ж саме, розумне мислення, таким чином, постає інтегральною характеристикою особистості.

Яким чином розвивається творче мислення? Особливо гостро це питання постає в наш час, коли інформаційний вибух загрожує згубити межу розуміння. Без вирішення проблеми творчого мислення неможливо вирішити проблему надлишку інформації. Будь-які технічні засоби покращання передачі інформації є вторинними, *засобами*, що повинні

бути підпорядковані формуванню «здібності судження», здібності розуміти, яка має бути *метою*. При відсутності цієї здібності всезагальне правило залишається порожньою абстракцією, яка ніяким чином не співвідноситься з розмаїттям інформації, що надходить із світу, всезагальне тут не знаходить свого вираження в одиничному, не переходить в особливе.

Мислення дає особистості можливість бути вільною, воно є універсальною формою, здатною охопити дійсну природу предмета, виявити його всезагальну форму. Безумовно, все це проявляється в граничних вимірах людського буття, і міра втілення мислення як універсальної здібності в кожному індивідуальному житті різна. Однак саме вона визначає ступінь людяності окремого індивіда, суспільства, культури, епохи чи інновації.

Освітній процес повинен організовуватися як адекватний людському буттю. У межах авторитарно-аграрної моделі організації та управління процесом освіти гине і творчість, і можливість якісних соціально-культурних інновацій. «Сама організація шкільного життя, – пише *Г. В. Лобастов*, – виявляється найзмістовнішим життєвим матеріалом, що виховує та оформлює учня» [43]. Проблема полягає не тільки у тому, чого ми навчаємо, але і у тому, як ми навчаємо.

І тут знову окреслюються різні шляхи інноваційного та творчого вирішення цієї проблеми. Інноваційне вирішення буде орієнтуватися на введення в освітній процес нових методик викладання, систем оцінювання та контролю знань, використання інформаційних технологій, у тому числі все-світньої мережі Інтернет, дистанційного навчання, електронних дошок, аудіовізуального супроводження, активного використання комп'ютера. Інновації можуть зачіпати і глибші рівні освітнього процесу, структуру навчальних закладів, зміну навантаження, терміну навчання, частки самостійної роботи учнів, можливість самостійно вибирати дисципліни та методи їх засвоєння тощо. Всі ці «інноваційні методи» майже не стосуються особистості учасників освітнього процесу. Зміна викладача визначається необхідним мінімумом для

використання «педагогічних інновацій», а учня – тим мінімумом, що необхідний для адаптації до нововведень.

Творчий підхід потребує самозміни самих суб'єктів освітнього процесу та забезпечення інноваційною організацією їх праці. Якщо ці зміни повинні відбутися разом зі змінами в організації усього освітнього процесу, тоді зрозуміло, що умови, в яких він розгортається, із необхідністю повинні бути розумними, тобто відповідати об'єктивній логіці людського спілкування. Ще в 70-х рр. минулого століття *В. В. Давидов* писав: «До цих пір фактична «технологія» викладання, розгортання навчального матеріалу, і понять, і учнів вибудовується, як правило, на основі розсудково-емпіричного мислення» [44]. Впровадження різноманітних методологічних інновацій без зміни «логіки мислення» якраз відбувається на ґрунті розсудкового мислення, коли ми намагаємося змусити змінюватися технології та методи, немовби вони можуть працювати самі по собі, безвідносно до суб'єкта діяльності. Такі інновації залишаються каламутним осадом у вигляді формальних вимог та не сприяють покращанню продуктивності освітнього процесу, а, навпаки, позбавляють його смислу.

Без іманентної присутності в освітньому процесі творчого мислення якісні зміни у цій сфері просто неможливі. Творчість та свобода як основні характеристики особистості породжуються тільки творчістю та свободою. Тому організація освітнього процесу повинна не просто допускати творчість та свободу, а містити їх як основне начало, що визначає логіку руху усього процесу. Освіта є таким процесом, у який усі сторони, що його забезпечують, повинні бути залучені безпосередньо, невимушено, усією своєю цілісністю, тобто поставати у ньому як особистості. Саме тоді знімається зовнішня мотивація та доцільність як визначальний момент освітньої діяльності, знімається примушування потребою, і освіта розгортається як «зануренність в таке спілкування, яке не є засобом реалізації якоїсь «нужди», а саме являється реалізованою людською «нуждою», потребою в спілкуванні та позапотребнісною потребою в іншому як основи та умови власної свободи» [45]. Проте якщо освіта

визначається авторитарною бюрократичною машиною, така організація освітнього життя породжує: нудьгу, формалізм, посередність, вербалізм та примус, тому не дивно, що і школяр чи студент, і вчитель чи викладач інстинктивно намагаються дистанціюватися від такого процесу, «іммігрувати» за його межі. Людська суб'єктність «задиhaється» в таких умовах.

Творчість видається набагато ефемернішою та легко-важнішою, ніж інноваційна діяльність, однак саме творчість надає вкоріненості, дійсності різноманітним інноваціям. Без прив'язки до горизонту творчості інновації, на кшталт метеориту, спалахують та гаснуть, засмічуючи безглуздими нововведеннями простір людської культури. Але для якісної зміни системи, а саме так визначає інновацію А. Пригожин, таких швидкоплинних інновацій явно недостатньо. Тут потрібні соціокультурні інновації для підготовки ґрунту, на якому зможуть прийнятися різноманітні інноваційні технології та методи.

Вітчизняна система освіти є достовірним прикладом спроби ззовні імплантувати ознаки інноваційності. Визначаючи характеристики якості системи освіти, дослідники зауважують, що освіта має бути інноваційною. Це обумовлено потребою підготовки людини, здатної ефективно працювати за умов змінюваності та невизначеності багатьох чинників, які впливають на результат [46]. І дійсно, були вжиті заходи, спрямовані на трансформацію системи освіти. Однак у більшості випадків вони не тільки не вивели її на інноваційний рівень, а, навпаки, призвели до втрат ряду позицій. Попри різноманітність змін та ще більшу кількість заяв щодо змін інноваційний потенціал системи освіти майже нульовий.

Однією з визначних інновацій у системі освіти є спроба приєднатися до Болонської системи європейської освіти. На цьому прикладі дуже добре помітні основні пастки, що виникають на шляху впровадження будь-якої інновації в освітню сферу у вітчизняних умовах.

Будь-які соціально-культурні трансформації можуть претендувати на успіх, коли відомі кінцеві орієнтири або хоча б основний вектор змін. Ще краще, коли мета та способи

її досягнення теоретично обґрунтовані. Якщо ж напрям невідомий, тоді результат може виявитися зовсім непередбачуваним. Приєднання до Болонського процесу не було теоретично обґрунтоване. Працівникам системи освіти не роз'яснено аргументовано причини реформування вітчизняної системи освіти за болонською схемою, якщо, звичайно, не вважати достатнім поясненням про прагнення приєднатися до європейського освітнього простору. Проте ця причина не може бути вагомим аргументом для перебудови усього освітянства. Інтеграція в загальноєвропейський освітній простір може бути засобом або одним із моментів реформування освіти, проте аж ніяк не її кінцевою метою.

Наша освіта хворіє тією ж хворобою, що і все суспільство. Коріння освітньої кризи є загальносуспільними. Тому «ліки» від цієї хвороби повинні брати до уваги специфіку нашого суспільства. Болонський процес, або «компетентнісний підхід», не стосується тих специфічних проблем, що переживає сучасна Україна. Тому те, що характер змін в освіті задає, наприклад, «компетентнісний підхід», тільки маскує реальні проблеми. Таким чином, більшість нововведень у вітчизняній системі освіти спочатку сприймається педагогами негативно, а потім гранично вербалізується та формалізується. Подібна реакція є одночасно і звичкою реагувати на адміністративно-бюрократичні втручання, і способом захисту від їх ірраціональності. Інакше і бути не могло. По-перше, як ми зазначали вище, інноваційна діяльність потребує достатньо великого ступеня автономії індивіда та певної моделі організації та управління. При загальному розповсюдженні авторитарної моделі управління не можна говорити про автономію. Більшість нововведень в освіті приходять «зверху», а тому мають формальний характер. Змінюється форма педагогічного процесу, при цьому значно повільніше змінюється його зміст.

На цьому фоні технологічні інновації перетворюються із засобу в мету освітнього процесу. При тій світоглядній й теоретичній дезорієнтації працівників освіти, яка існує на сьогодні, технологічні та методологічні інновації стають

«островами спасіння». Однак переселення освіти на ці острови призводить до втрати живого спілкування та підміну його технологічними імітаціями [47]. Відбувається ніщо інше, як «смерть педагога». В майбутньому він буде не потрібен, як не потрібна вже сьогодні особистість – їх «ефективно» замінює або технологічна, або бюрократична машина. Нерефлексивна захопленість інноваційними «методами» та технологіями є симптомом того, як технологічна ефективність підміняє собою ефективність у сфері освітньої справи.

Максимізація прибутку та продуктивності хоча і є бажаною у сфері освіти, однак повинна рахуватися з надлишковою природою освітнього процесу. Спілкування, у своєму граничному вимірі, завжди є надлишковим. Зусилля, витрачені на спілкування (а освіта є ніщо інше як спілкування щодо певного змісту), ніколи не покриваються результатом. Для того, щоб був хоча б якийсь результат, потрібно витратити набагато більше. Готовність даремно розтрачувати себе є головною передумовою продуктивності освіти. Цікаво, що для буденної свідомості слово «даремно» означає: безглуздість, марність, безрезультативність певної діяльності. Тут прослідковується домінування прагматичності та ощадності, в межах яких дар втрачає смисл, тоді як по суті саме дар є основою власне людського.

Якщо поставити питання, що є основою становлення людини, то при всій різноманітності варіантів відповідей відношення корисності, прагматичний розрахунок будуть незадовільними відповідями. Становлення особистості можливе тільки в матричному розчині безкорисних людських відносин, це відбувається не за мірою зовнішньої доцільності, не за потребою, а як дар. Людина отримує душу даром, як дар Господа, а якщо подивитися на цей процес з матеріалістичної точки зору, тоді душа запалюється тільки від іншої душі, в контексті суспільних відносин, як зустріч «я» і «ти», як дарування душі іншому. Адже саме спілкування є «специфічно людський спосіб організації життєдіяльності» [48]. Зрозуміло, що при цьому без марнотратства не обійтися, неможна зберегти свою душу в цілісності, даруючи її іншому.

Однак це саме той випадок «цілком вдалої невдачі». Просто інакше без даремного, надлишкового дару людина не може існувати як людина. Вона приречена знаходити своє я в іншому. Свідченням цього є різноманітні праці мислителів та педагогів, а головне – безпосередній емпіричний досвід спілкування немовлят та дорослих.

Людство не повинно лякатися інновацій. Змін в освіті не уникнути, головне – свідомо спрямувати їх в потрібне русло, навчитися продукувати їх, а не тільки імітувати, пристосовуючись до зовнішніх трансформацій. Для того, щоб інновації стали іманентним процесом сфери освіти, необхідно забезпечити можливість їх цілераціонального продукування. Адже саме цілераціональність, а не випадковість чи стихійність є ознакою інновації. А для цього необхідний діалог між творчістю та інновацією. Останню можна визначити як творчість, що піддалася спокусі негайного втілення. Вирішення суперечності між творчістю та інновацією не міститься у відмові від однієї з них, у прийнятті однієї з протилежностей, подібно до південноамериканських цивілізацій, що відмовилися від використання колеса, щоб людина не загордилася. Відмова від метафізичної сутності творчості та втеча в чисту інструментальність і утилітарність інновацій може бути дуже ефективною. Ця схема працює і буде працювати. Однак ця ефективність, здобута ціною редукації людського буття, і є ефективністю пласкою, одновимірною, яка працює виключно у цій редукованій площині. Результати цієї роботи, вирвані із контексту загальнолюдських смислів, виявляються чужими людині, починають протистояти їй. Вирішення суперечності у зануренні інновації у культурне поле загальнолюдського – у покладанні творчості в основу інновації. Причому покладання не як засобу, а як способу буття.

Отже, не варто сподіватися вирішити цю суперечність раз і назавжди. Інновації як умови виявлення творчого змісту увесь час будуть спокушати людину піти в бік «уречевлення», здійснення, успішності творчості, однак людина для того, щоб залишатися нею, щоб не припиняти свій розвиток, змушена знову і знову пірнати в бурхливе та ризиковане непевне море

творчості, щоб з його дна піднімати на поверхню перлини всезагального, що можуть стати інноваціями, втілюючись в одиничному. Зазначена суперечність постійно вирішується та постійно постає знову. Проблема сучасності полягає у тому, щоб не стати жертвою сакралізації успіху та ефективності, та не підмінити творчість інновацією, не впасти у забуття творчості. Адже тоді її доля – бути забутою під грудю одно-разових інновацій.

СПИСОК БІБЛІОГРАФІЧНИХ ПОСИЛАНЬ

1. Ницше Ф. К генеалогии морали / Ф. Ницше ; [пер. с нем. К. А. Свасьян] // Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1990. С. 412.
2. Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры / В. М. Межуев. М. : Прогресс-Традиция, 2006. С. 210.
3. Свасьян К. А. Становление европейской науки / К. А. Свасьян. М. : Evidentis, 2002. С. 196.
4. Шумпетер Й. А. Капитализм, социализм и демократия / Й. А. Шумпетер ; [пер. с англ. В. С. Автономов]. М. : Экономика, 1995. 540 с. (Экон. наследие).
5. Гвардини Р. Конец Нового времени / Р. Гвардини ; [пер. Т. Ю. Бородай] // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 135.
6. Хайдеггер М. Преодоление метафизики / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления ; [пер. с нем. В. Бибихин]. М. : Республика, 1993. С. 188.
7. Там само.
8. Свасьян К. А. Становление европейской науки / К. А. Свасьян. М. : Evidentis, 2002. С. 190.
9. Трубецкой Е. Н. Иное царство и его искатели в русской народной сказке / Е. Н. Трубецкой // Литературная учеба. 1990. № 2. С. 100–118.
10. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнера]. Т. 1. Наука логики. М. : Мысль, 1974. С. 394.

11. Ермоленко А. Н. Превращенные формы социальной рациональности : критика буржуазных философских концепций / А. Н. Ермоленко, К. Ю. Райда. Киев : Наук. думка, 1987. С. 12.
12. Батищев Г. С. Творчество и рациональность / Г. С. Батищев // Человек, творчество, наука. М. : Наука, 1967. С. 91.
13. Библер В. С. Мышление как творчество (Введение в логику мысленного диалога) / В. С. Библер. М. : Политиздат, 1975. С. 56.
14. Пригожин А. Методы развития организаций / А. Пригожин. М. : МЦФЭР, 2003. С. 768.
15. Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. Адорно ; [пер. с нем. М. Кузнецов]. М. : СПб. : Медиум, Ювента, 1997. С. 41.
16. Возняк В. С. Метафизика рассудка и разума : опыт несистематической самокритики / В. С. Возняк. Киев : Редакция журнала «Самватас», 1994. С. 169–170.
17. Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь / В. Зомбарт ; [пер. с нем.]. М. : Айрис-пресс, 2004. С. 277–278.
18. Яковец Ю. В. Эпохальные инновации XXI века / Ю. В. Яковец. М. : Экон, 2004. С. 9.
19. Там само. С. 10.
20. Ильин И. А. Философия и жизнь / И. А. Ильин // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов : Философия и мировоззрение ; [сост. и автор вступ. ст. П. В. Алексеев] М. : Политиздат, 1990. С. 47.
21. Борхес Х. Л. Библиотека Вавилонская. Новеллы. Эссе. Миниатюры / Х. Л. Борхес ; [пер. Б. Дубин, В. Багно и др.]. М. : ОЛМА-ПРОСС, 2005. С. 5.
22. Бердяев Н. А. Воля к жизни и воля к культуре / Н. А. Бердяев // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов : Философия и мировоззрение ; [сост. и автор вступ. ст. П. В. Алексеев] М. : Политиздат, 1990. С. 76.
23. Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали / М. Оссовская ; [пер. с польск. общ. ред. А. А. Гусейнов ; вступ. ст. А. А. Гусейнов и К. А. Шварцман]. М. : Прогресс, 1987. С. 239.

24. Синтонен М. Творчество и открытие / М. Синтонен // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1999. № 4. С. 105.
25. Рильке Р.-М. Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи / Р.-М. Рильке ; [пер с нем.]. М. : Искусство, 1971. С. 306.
26. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. М. : Прогресс, 1991. С. 84.
27. Хайдеггер М. Наука и осмысление / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. Бибихин]. М. : Республика, 1993. С. 241.
28. Библер В. С. Цивилизация и культура / В. С. Библер // Библер В. С. На гранях логики культуры. М. : Русское феноменологическое общество, 1997. С. 308.
29. Кант И. Критика практического разума ; [пер. с нем. Н. О. Лосский] / И. Кант // Сочинения : в 6 т. Т. 5 / И. Кант. М. : Мысль, 1966. С. 317.
30. Возняк В. С. Метафизика рассудка и разума: опыт несистематической самокритики / В. С. Возняк С. 94–95.
31. Петрушенко В. Ностальгия по абсолютному / В. Петрушенко. Киев : Библиотека журнала «Самватас», 1995. С. 34.
32. Ильенков Э. В. Школа должна учить мыслить / Э. В. Ильенков // Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. Киев : Час-Крок, 2006. С. 152–209.
33. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер ; [пер с англ.]. М. : Изд-во АСТ, 2002. С. 475.
34. Хайдеггер М. Преодоление метафизики / М. Хайдеггер // Время и бытие : Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. Бибихин]. М. : Республика, 1993. С. 225.
35. Култаева М. Логіка педагогічного мислення та його алогізм / М. Култаева // Філософсько-антропологічні студії, 2000. Європейський вектор та основні цінності української гуманістики. Київ, 2000. С. 337.
36. Михайлов Ф. Т. Силы души / Ф. Т. Михайлов // Избранное / Ф. Т. Михайлов. М. : Индрик, 2001. С. 192.

37. Пригожин А. Методы развития организаций / А. Пригожин. М. : МЦФЭР, 2003. С. 766–780.
38. Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества / Г. С. Батищев. СПб. : Изд-во РХГИ, 1997. С. 35.
39. Осипов Ю. М. Инновационный мир растерянной России / Ю. М. Осипов // Философия хозяйства. 2005. № 2 (38). С. 246.
40. Кухар М. С разных точек зрения // Мысль. 2007. № 1(12). С. 27.
41. Елінек Є. Піаністка / Е. Єлінек ; [пер. з нім. Н. В. Сняданко]. Харків : Фоліо, 2011. 385 с.
42. Уельбек М. Елементарні частинки / М. Уельбек ; [пер. з франц. Р. В. Мардер]. Харків : Фоліо, 2005. 287 с.
43. Лобастов Г. В. Философско-педагогические этюды / Г. В. Лобастов. М. : Микрон-принт, 2003. С. 130.
44. Давыдов В. В. Виды обобщения в обучении / В. В. Давыдов. М. : Наука, 1972. С. 180.
45. Возняк В. С. Метафизика рассудка и разума: опыт несистематической самокритики. С. 303.
46. Система якості вищих навчальних закладів : теорія і практика / О. І. Волков, Л. М. Віткін, Г. І. Хімічева, А. С. Земкін. Київ : Наукова думка, 2006. С. 14.
47. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр ; [пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарская]. М. : Республика ; Культурная революция, 2006. С. 137.
48. Возняк В. С. Метафизика рассудка и разума: опыт несистематической самокритики. С. 112.

Розділ V

МЕЖА І БЕЗМЕЖНІСТЬ ОСВІТНЬОГО ВСЕСВІТУ

5.1. «Просторовий поворот» на перехресті історії

Перехід від доби модерну до постмодерну супроводжується переорієнтацією інтересу від часу до простору. На сьогодні поширеним є захоплення «просторовим переходом» у соціально-гуманітарних дослідженнях. Проте, на нашу думку, такий перехід зберігається в межах тієї парадигми, коли замість певної цілісності виділяється одна з її абстракцій та наділяється домінуючим значенням. Такою абстракцією постає простір, в якому вбачають нові можливості для дослідження і реалізації людського існування. При ознайомленні з проблемою повороту до простору стає очевидним, що він відбувається в горизонті дискурсу глобалізації, який актуалізує проблему співвідношення «світового суспільства» та локальних регіонів. В іншому ракурсі ця проблема може відобразитися у вигляді суперечності всезагального і одиничного, суспільного та індивідуального.

У сучасному соціально-філософському дискурсі простежується тенденція переходу від акцентуації темпоральних вимірів людського буття до просторових. Причому становлення нових соціально-гуманітарних досліджень часто відбувається як утвердження «повороту до простору» за рахунок витіснення часу як детермінанти людського буття. Одним з найвідоміших першовідкривачів «повороту» від часу до простору був *М. Фуко*, який писав: «Величною нав'язливою ідеєю, що невідступно переслідувала XIX ст., як відомо, була історія: теми розвитку і зупинки, теми кризи і циклу... Сучасну епоху можна швидше назвати епохою простору» [1]. Міркуючи про «інші простори», *М. Фуко* окреслює траєкторії переходу від історії до географії, проте не долає традиції протиставлення часу і простору. Він швидше на місце теми часу пропонує поставити тему простору. На думку *В. Молчанова*, подібна механістична підміна часу простором призводить до того,

що в історичній науці зазначений «поворот» не став причиною «нового осмислення функції часу у пізнанні і практиці, ні постановки проблеми простору, ні більш глибоким розумінням історії та історичної науки» [2]. Однак вчений одночасно пропонує не просто наблизити простір та історію, він вбачає можливим поміняти простір і час місцями, тобто вважати простір первинним стосовно часу. В контексті зазначених нами суперечностей, що загострюються в результаті процесів глобалізації, важливо, що простір як «субстанція досвіду» належить не до категорій, «які нав'язуються «багатоманітному», але швидше до категорій, вкорінених у будь-якому досвіді і будь-якому матеріалі» [3]. Таким чином, у просторі вбачають можливість уникнути нав'язування абстрактного всезагального матеріалу індивідуального досвіду.

Як зазначає у своєму дослідженні *Ю. Бедаш*, поворот до простору обумовлений кризою теоретичних засад соціально-гуманітарного дискурсу. На її думку, трансформації сучасного світу вимагають ревізії передумов раніше виробленого знання і побудови нових дослідницьких парадигм, що дозволили б адекватно описувати, діагностувати зміни і прораховувати пов'язані з ними ризики. У такому випадку «просторовий перехід» постає одним з важливих параметрів «постметафізичної філософії», в межах якої вироблення нових підходів дослідження простору спрямовано на усвідомлення того, «що позбавлений коректно вибудованої «просторової перспективи» погляд на людину, людські відносини і ті форми, яких вони набувають, не просто страждає односторонністю, але формує викривлене (інколи ілюзорне) уявлення про дійсність, що може мати негативні соціально-політичні наслідки» [4]. Отже, «просторовий поворот», що спостерігається в сучасному «постметафізичному» дискурсі, відштовхується від часу і намагається вибудувати «перспективну», «просторову» або навіть «регіональну», тобто локалізовану, картину світу і *місце* людини у ній. Витоки такого переходу можна віднайти у властивій сучасній філософії акцентуації *відмінності* на протиположності *тотожності*, *багатоманітності* – на протиположності *єдиному*.

Серед досліджень, присвячених проблемі взаємозв'язку часу і простору в сучасній цивілізації, виділимо праці С. Зенкіна, в яких розкрито проблему спроб «закляття часу» за допомогою простору з метою зупинити «безглузде становлення» [5–7]. Проте у цій боротьбі із становленням час не знищується повністю, навпаки, набуває небаченої раніше влади над людським життям, що підпорядковується ритмам економічного виробництва. Не маючи змоги опанувати час, індивід убезпечує своє існування від нього, внаслідок чого утверджується «парадоксальна темпоральність» позбавленого внутрішнього розвитку життя людини.

Варто згадати дослідження, присвячені співвідношенню часу і простору в історичній науці. Показово, що навіть тут, у здавалося б, споконвічній цитаделі темпоральності, відбувається зміна дослідницьких парадигм від «пріоритетів часу» до «пріоритетів простору» [8]. Подібні зміни зафіксовані ще Р. Козеллем, який писав, що «простір може бути метаісторичною передумовою будь-якої мислимої історії і водночас сам може набувати історичних рис, бо зазнає соціальних, економічних і політичних змін» [9].

Важливо зазначити, що, вирішуючи питання співвідношення часу та простору, перевага надається простору в тому випадку, коли маємо справу з так званими «метаісторичними» детермінантами людського розвитку, тобто з тим, що *не створюється* людиною, але безпосередньо впливає на неї. Подібний ухил до природних витоків взагалі є характерним для «просторового повороту». Адже надає широке коло можливостей для визначення «природних» засад *відмежування*, для процедур проведення як індивідуальних, так і колективних *кордонів*. Простір постає нібито відкритим для співіснування «інакшості». «Якщо говорити у цьому контексті про можливості соціогуманітарних досліджень, то їх функціональна роль полягає насамперед в пропонуванні шляхів осмислення інакшості в ключі раціональності. Вони мають навчати громадян не просто бачити й визнавати відмінності (і тим більше не розглядати їх у ключі перешкод), але й визнавати законне право кожної спільноти і кожного її члена на власну персоналістську

самобутність» [10]. Проте повернення до простору самобутності як в історичних, так й інших соціально-гуманітарних дисциплінах відбувається за рахунок темпоральних параметрів людського буття. Звідси постає завдання розглянути причини протиставлення часу і простору та передумови домінування просторових параметрів світу в сучасному соціально-гуманітарному дискурсі.

У ту чи іншу історичну епоху залежно від того, у чому вбачається осередок сутності людини, вибудовується ієрархія часу і простору. Якщо сутність людини віднаходиться в часі, тоді простір починає відігравати другорядну роль, аж до його «зникнення». І навпаки, якщо місце людини вбачають у просторі, тоді нівелюється значення часу, аж до панування аісторичного погляду на світ і людину у ньому.

Відповідно до розподілу праці на фізичну і розумову, склалася ситуація, коли домінуюча позиція асоціюється з *творчою* силою, а *підпорядкована* – з *пасивністю* природи. Згадаймо, що в *Аристотеля* раб – це не людина, а знаряддя, що розмовляє, тобто дещо позбавлене власної волі. Воля раба – це воля його власника. В контексті нашої проблеми раб – це той, хто не володіє часом власного життя. Його часом володіє робото-власник, тому саме чужа воля задає траєкторію руху раба. З огляду на цей розподіл, час привласнює на своєму боці душу, розум, мислення і творчість. Натомість простір виявляється місцем тіла, чуттєвості, споглядання і пасивної завершеності. Той, хто володіє часом, надає форму чуттєво даному у просторі. Тоді час – це можливість, логос, а простір – «наочне зображення смислу», ейдос. У ракурсі пізнавальної проблематики ця проблема виявляється репрезентованою антиномією *логосу* й *ейдосу* [11]. Звідси витікає співвіднесеність часу з *мисленням*, а простору із *спогляданням*.

Епоха Просвітництва остаточно сформувала уявлення, згідно з яким саме час є тією силою, що надає форму пасивному простору-природі. Про це писав *О. Шпенглер*: «Те, що, окрім необхідності причини і наслідку (я назвав би це *логікою простору*), в житті існує ще і органічна необхідність *долі* (*логіка часу*), виражає факт найглибшої внутрішньої

достовірності, факт, що наповнює собою усе взагалі міфологічне, релігійне і художнє мислення і утворює суть і ядро будь-якої історії на противагу природі...» [12]. Відповідно до цих уявлень, *природа, тіло* підпорядковуються механічній необхідності причини і наслідку, натомість *доля, історія, душа* – розгортаються згідно з логікою часу.

Таким чином, час постає тим, що звільняє людину, мотивує її до нових звершень, зберігає і творить вертикальну ієрархію цінностей, дисциплінує та загартовує для реалізації свого призначення, а простір – тим, що вимагає адаптації до вже існуючих правил існування, вписує індивіда у наявні форми соціального співжиття, надає територію для реалізації його природного начала.

Наслідки подібного протиставлення часу і простору можна зустріти у *Р. Декарта* з його дуалізмом мислення і протяжності, чим надовго закріплюється прив'язування мислення до часу, а тіла – до простору. Та сама тенденція може бути віднайдена і у *Г. В. Ф. Гегеля*, який безперечно перевагу віддає часу над простором. «Формою гегелівської інтуїції, як і його методу, служить виключно час, причому тут простір з його терпимістю і не допускається взагалі; система Гегеля знає тільки підпорядкування і наступність, не знаючи ані координат, ані співіснування. Правда, останнім ступенем розвитку виявляється цілісність, що вбирає в себе інші ступені, але так як вона сама є певне явище в часі і тому має характер чогось відособленого, то вона не може включити в себе існування інших без того, щоб не висмоктати з них мозок самостійного життя і не заволодіти тим значенням, яке їм притаманне лише у стані їх безумовної свободи» [13], – писав *Л. Фейєрбах*. На його думку, основною помилкою *Г. В. Ф. Гегеля* було нехтування значенням місця і пов'язаної з ним *процедурою відмінності*.

Справа у тому, що гегелівський розум постає тим *цілим*, тією *єдністю*, в якій усе повинно віднайти своє місце. Тож розум – це те, що діє на основі не стільки відмінності, скільки на основі *тотожності*. Зрозуміло, що спираючись на останнє, ми не з'ясовуємо відмінності, а навпаки, долаємо їх. З точки

зору Л. Фейєрбаха, саме з'ясування відмінності, відмежування, що здійснюється на основі місця, перетворює простір на місце існування розуму. «Де немає простору, там немає місця у системі. Визначення місця є першим визначенням розуму... розум орієнтується тільки у просторі» [14]. Першочергове завдання – не віднайти тотожність і цілісність, а, навпаки, відділити себе від них, провести лінію розмежування. Подібна спрямованість обумовлена тим, що у Л. Фейєрбаха йдеться передусім про чуттєво дану людину, тобто про природу, а не історичний розвиток, тому те, «хто я є» залежить від того, «де я є» [15].

Насправді для Г. В. Ф. Гегеля простір і час постають як моменти єдиного цілого. Він не протиставляє їх одне одному, а вказує на їх зв'язаність, причому цей взаємозв'язок мислиться не як простір, а «також і час» [16]. Простір і час взаємно переходять одне в одне, вони постають вираженням одного і того ж – руху. Тому не просто статична матерія є дійсністю часу і простору, а матерія, що перебуває в русі. Звідси і гегелівське визначення часу як істини простору. Рух неможливий поза часом і простором, і якщо час виражає негативний його бік, то простір – позитивний. Недоліком простору, на думку Г. В. Ф. Гегеля, є те, що «простір є безпосередня, наявно суцільна кількість, в якій все залишається стабільно існувати, і навіть межа має характер стійкого існування» [17]. Заперечення, а значить, і подолання цієї межі можливе тільки у часі. Тут не відкидається саме існування межі та відмінності, а ставиться під сумнів її абсолютність і статичність. Місце, межа, відмінність існують тільки в русі, як його моменти, поза ним вони втрачають свою дійсність. Час не знищує їх назавжди, а заперечує їх для того, щоб знову покласти у просторі. Звідси стає зрозуміло, що час мислиться відповідною сферою людського буття внаслідок того, що воно так само є запереченням самого себе, у цьому і полягає ідея смертності людини, але ще важливішим є те, що у цьому полягає причина співвіднесення ідеї розвитку людини з часом. Людина не є даністю, вона істота, що історично розвивається, тобто створює власні межі тільки для того, щоб долати їх.

Відтак, перевага часу над простором обумовлена визначенням розвитку як сутності людини і світу.

Проте простір не обов'язково уявляти як дещо виключно статичне і незмінне. Вже у *Г. В. Ф. Гегеля* простір є невід'ємним від часу, а значить, його статичність і спокій є відносними. Простір, особливо це помітно у суспільному просторі, ніколи не виступає виключно як вже оформлений, а завжди як такий, що *оформлюється*. Якщо усунути принципову *незавершеність* простору, тоді він постає лише певною сценою, вмістилищем для речей і людських звершень. Звідси і витікає відомий «картезіанський дуалізм» активної душі і пасивного тіла, що набуває вираження у філософії *А. Бергсона* як жорстке протиставлення часу і простору, де останній виступає саме пасивною протяжністю, а перший – активним формоутворюючим началом. Як ми зазначали, простір не є чимось завершеним, а швидше тим, що продовжує себе кожен раз у нових формоутвореннях. «Простір, – як писав *Ф. Т. Михайлов*, – не дещо стале, а рух, що активно простирається і тим формує себе. І тільки тому він є не що інше, як формоутворення – творення природою все нових і нових своїх власних форм» [18]. У такому контексті життя людини так само є нічим іншим, як процесом саморозвитку просторової організації людських відносин при вирішенні суперечностей з природою і один з одним [19]. При такому розумінні простору він перестає бути тільки місцем нерухомої оформленості, сховищем результатів розвитку. В такому ракурсі простір–природа перестають сприйматися як пасивні і завершені, тобто позбавлені розвитку, а відповідно, і людина перестає бути єдиним осереддям становлення. Розвиток неможливий поза часом, але так само він потребує простору для самовиявлення. Саме тому важливим є розуміння простору як органічно співвіднесеного з формоутворенням. Простір, як зауважував *Ф. Т. Михайлов*, це форма внутрішньої організації *матеріалу* того чи іншого процесу, тобто дещо принципово не відділене від самого його матеріалу. Це матеріал його процесу, який в цей момент, певним чином, простягся у бутті всесвіту, і який простягає себе [20].

З точки зору *О. Лосєва*, протиставлення часу та простору може мати певний сенс, проте воно свідчить про відсутність справжнього філософського усвідомлення. Протиставлення простору і часу можливе тільки якщо перше і друге трактувати в параметрах механіки, в іншому випадку, як вважав *О. Лосєв*, «простір містить в собі ті ж первинні категорії, що і час, але тільки в новій їх комбінації» [21]. Отже, домінування у певній культурі темпоральних або просторових параметрів людського існування відбувається не стільки в силу онтологічних причин, скільки внаслідок політичних та соціально-економічних способів соціальної організації.

Розщеплення хронотопу культури супроводжується експлуатацією його частин з метою організації простору і часу суспільного існування. Як час, так і простір містять можливості «нав'язування» одиничному абстрактної нормативності загального. *Л. Фейєрбах* робив акцент на «монархізмі» часу та «лібералізмі» простору. У міркуваннях *А. Лефєвра*, навпаки, акцентується взаємозв'язок простору і влади, адже «вироблений» соціальний простір є «засобом контролю, а значить, панування і влади» [22]. Подібна зв'язка репрезентована у відомій праці *П. Бурдьє* «Соціальний простір і символічна влада», коли, наприклад, стверджується, що «владні відносини» утворюють «структуру соціального простору» [23].

Розрив простору і часу свідчить про розрив «тіла» культури, про розщеплення суспільного цілого. Так, наприклад, темпоральні виміри людського існування набувають важливого значення з етапу формування товарно-грошових відносин, коли час перетворюється на гроші (за *Б. Франкліном*, «час – це гроші»). Час людського життя перетворюється на «робочий час», тобто стає такою тривалістю, що може бути чітко виміряною у взаємоконвертованих *годинах* і *грошах*. «Фабрикант, атрибутом статусу якого є годинник у верхній кишені сюртука (або іншого типу костюма – залежно від типу культури), вже символізує власника суспільного робочого часу – власника часу інших людей» [24]. Проте це ілюзорне піднесення часу обертається його редукцією до тих «об'єктних» параметрів, яким підпорядковується і в яких розраховується і сам простір.

Цей час втрачає свої культурні виміри та може бути визначений як «мертвий час» (Ф. Юнгер), який характеризується тим, що позбавлений іманентного розвитку. «Мертвий час» – це час, подрібнений на еквівалентні відрізки, що автоматично і незворотно слідує один за одним. З точки зору Ф. Юнгера, подібний час постає як «дещо нерухоме і мертво» [25]. Для нас важливо зазначити про виявлений парадокс: *нерухомий час*, адже здавна час пов'язувався саме з рухом, становленням, натомість «мертвий час», навпаки, виявляється ворожим становленню, тобто таким рухом по колу, що тільки імітує розвиток. Проте саме подібний час виявляється придатним для утилізації, адже «мертвий час» є знеособленим, про нього неможливо сказати як про життєвий або культурний час – «це час Платона, час Лютера, час Данте».

Знеособлений час співвідноситься з так само «мертвим» простором, тобто позбавленим якісної відмінності одномаїтним, «об'єктивним» простором. Таким простором зручно користуватися, його можна кількісно розділити на рівні відрізки, нормувати. Тому впорядкований простір може бути репрезентований у вигляді карти. Таким чином, стає зрозумілим прагнення розсудкової раціональності Нового часу впорядкувати простір за допомогою редукції його до *таблиці*. З точки зору М. Фуко, таблиця постає «центральною елементом у знанні XVII–XVIII століть» [26]. Однією зі своєрідних метаморфоз таблиці є карта, що забезпечує універсальність орієнтування, вимірювання та контролю в процесі становлення національних держав. Як держава, так і наука претендували бути осередком такого погляду на світ, в якому б втілювалася абстрактна загальність знеособленого погляду. «Мертвий» простір є прозорим, відкритим для огляду і тлумачення державним адмініструванням [27].

У міркуваннях Ф. Юнгера стосовно часу і простору зустрічається думка, згідно з якою відсутність взаємозв'язку між ними обумовлена уявленнями про «лінійну» природу часу, коли «лінійний час протікає крізь простір, не стикаючись з ним, і так само простирається у часі простір» [28]. У такому часі залишається можливість деяких змін, проте

цілком виключається можливість *розвитку*. Саме там, де припиняється розвиток, починається розщеплення єдності світу на простір і час, що в кінцевому результаті постають нічим іншим як засобом апології наявного стану речей. Так, наприклад, коли *Г. В. Ф. Гегель*, попри акцентуацію у діалектичному методі принципу розвитку, завершує історичний розвиток апологією Держави, тоді розум віднаходить себе у контрольованому державним апаратом просторі. «Тим самим, – як стверджував *А. Лефевр*, – час застигає і фіксується у раціональності, що іманентна простору...Зникає історія, що перетворюється з дії у пам'ять, з виробництва – у споглядання. Час? У ньому більше немає сенсу, він придушений повторюваністю, циклічний і підпорядкований нерухомому простору, осереддю і середовищу втіленого Розуму» [29]. І дійсно, простір, що перетворюється на застигле вмістилище втілень розуму – це вже не простір світу, а *середовище*, що детермінує розвиток індивідів відповідно до потреб власного самозбереження. У цих обставинах немає місця для тієї негативності, що долає наявний стан і визначається саме як час. Зрозуміло, що в такому «часопросторі» не залишається місця і для *творчості* людини. Однак саме творчість є змістом *вільного часу*, тобто часу людського саморозвитку. Час не набагато «монархічніший», ніж простір, але останній надає можливість інтенсивного розвитку, натомість час є екстенсивним розвитком [30]. Коли ж сама ідея екстенсивного розвитку піддається сумніву як пережиток класичної епохи, тоді вже неважливо, чи то відбувається «поворот до простору», чи то «перевідкриття часу», адже має місце їх герметизація навколо ідеї держави.

Показовою є трансформація сучасності у такий стан, що, на думку *Л. Іоніна*, може бути визначений як «нова магічна епоха» [31]. Звичайно, в подібному визначенні немає нічого нового, крім обговорення тези про неоязичництво як ознаку постсучасності. Проте важливим у міркуваннях *Л. Іоніна* є виявлення взаємозв'язку між світоглядною і політичною актуалізацією простору і поширенням «консервативної думки», в якій напрям до простору обертається відродженням магічного

світосприйняття. Таким чином, приходимо до такого висновку: коли людство з різних причин «втомлюється» від необхідності відповідати за наслідки власного історичного розвитку, воно намагається втекти від нього у локуси безвідповідального самовідтворення. Причому тут у вигляді простору швидше проступає *місце, ландшафт, земля*, що в кінцевому результаті конституують «тіло нації» [32]. Очевидно, що подібне звернення до «магії місця» зумовлене тими процесами в сучасному світі, що отримали назву «глобалізація». В межах останньої відбувається «стиснення простору», що тягне за собою нівелювання відмінності одного місця від іншого та всебічне розгортання «мертвого» однорідного простору. Зрозуміло, що поширення глобалізаційних процесів викликає зворотний процес – *локалізацію*. Хоча навряд чи можна стверджувати, що локалізація є способом звільнення від глобалізації. В цих умовах звернення до «магії місця» не усуває глобалізації, а лише живиться її наслідками. І так само як глобалізація «знищує» різноманітність і змістовність культурного простору, так і породжений локалізацією інтерес до «тіла нації» не відновлює його, а живе опозицією до простору як процесу самоорганізації і поширення світу. Іншими словами, без глобалізації і притаманного їй утопізму немає локалізації, відродження міфу землі, що є зворотним боком уявлень про час і простір як *середовища* людського існування. Місце, взяте у цьому контексті, не відновлює простору з його відкритістю, а конститує замкнений квазіпростір, в якому індивід набуває ідентичність через долучення не до роду людського, а до ландшафту, що в кінцевому результаті претендує стати «географічним корелятом обличчя», «обличчям нації» [33]. Попри заперечення зв'язку «нової магічної епохи» з ідеями Нового часу, можна простежити взаємозв'язок ідеї втілення «тіла нації» у певному місці або ландшафті з поглядами *Г. В. Ф. Гегеля* щодо втілення розуму у «тілі» держави. В обох випадках, незважаючи на їх показові відмінності, можемо спостерігати випадіння з часу та «фетишизацію простору», в чому вбачається втілення держави. Показовим є те, що

безпосередньо зв'язана з «ноюю магічною епохою» консервативна ідеологія, надаючи перевагу не часу, а простору, здійснює перехід від «духу народу», «духу нації» до «тіла народу», «тіла нації», що у ширшому контексті означає перехід від духу до природи, тобто натуралізацію людського буття. Зрозуміло, що з таких позицій не може бути і мови про рівність між індивідом і «тілом народу». Останнє втілює на своєму боці ціле, що значно перевищує значення окремої людини. Тому тут «історичний час» розгортається над індивідом, який постає лише глядачем тих подій, що відбуваються на тлі ландшафтів. Звернення до простору, з одного боку, є спробою втекти від часу, що не піддається впорядкуванню та не може надати людині перспектив реалізації всезагальних смислів життя, а з іншого – констатацією неспроможності в сучасних умовах творити історію. Адже для консервативної ідеології аксіомою є те, що не «індивіди є творцями історії, навіть не народ як сукупність індивідів, а земля як місце подій, місце історії» [34]. Спроба зупинити потік часу змушує людину шукати незмінні, субстанційні орієнтири, якими у випадку «нової магічної епохи» є субстанція нації, що історично незмінна, а значить, звернення до неї обіцяє захист від невблаганного та безглузлого перебігу часу. Звідси логічно випливає висновок: «Час не виступає істотною детермінантою національної історії. Але нею є земля, тобто простір, на якому реалізує себе нація» [35].

Спроба виключити розвиток з людського хронотопу обертається перетворенням простору і часу на готове середовище, до якого людині необхідно пристосовуватися. Внаслідок особливостей механістичного розуміння простору він виявляється піддатливішим для подібних маніпуляцій. У застиглому середовищі набагато зручніше вибудовувати відповідно до тих або інших приватних інтересів *моделі ідентичності*, що як конституують, так і організують спільноти. Їх ірраціональна природа постає ефективним способом приховування владних інтенцій, що знаходяться в тіні міфів про «землю», «місце» або «ландшафти».

Натомість час набагато менш зручний матеріал для виробництва ідентичності. Час містить негативність, що є руйнівною для будь-якої самототожності [36]. Проте якщо з часу витіснити його соціально-культурний зміст, тобто позбавити людину потреби і можливості для екстенсивного розвитку, тоді ним можна користуватися так само, як і простором. «Мертвий час» придатний для споживання, результатом якого виявляється «перероблення історії». Інша справа, що ця спожита, вироблена «історія» цікавить споживачів не сама по собі, а як матеріал забезпечення владних амбіцій. Традиція, історія, земля або культура редукуються тут до рівня об'єкта, з яким можливі будь-які маніпуляції відповідно до інтересу особи або групи осіб. Головним критерієм є індивідуальне або колективне *его*, усе інше підлягає уречевленню. Ось чому природа і дух, простір і час, з одного боку, протиставляються одне одному, а з іншого – однаково позбавляються джерела саморозвитку.

Інтерес до національних контурів тих або інших культурних просторів у кінцевому результаті виправдовує себе у трансцендуванні за їх межі у єдиний хронотоп світу. Поза цим трансцендуванням відбувається замикання людини у абстрактному протиставленні всезагального і одиничного, суспільного та індивідуального часу або простору, що унеможлиблює вихід до цілого як єдності багатоманітного. А значить, ми залишаємось осторонь від дійсно особливого. В контексті нашої проблеми особливе у людському існуванні реалізується як момент збігу всезагального (культурного) часу у тривалості індивідуального життя, як розпредметнення історичного часу в біографії особистості. Зрозуміло, що подібне розпредметнення із необхідністю знову повинно бути опредметненим у творчій діяльності, а значить, у вигляді слова, тексту, речі або вчинку буде оформлене в олюдненому просторі. В такому випадку вже йдеться не про людину та час і простір, а про людський час та простір як вищу форму саморозвитку світу.

5.2. Конфігурації освітнього простору

Ніщо так виразно не свідчить про характер нашого часу, як прагнення відповідати вимогам навколишнього середовища. З початку свого становлення сучасність наполегливо шукала об'єктивну реальність під товщею нашарувань середньовічних традицій. Звільнення, яким марило Просвітництво, у такому ракурсі можна зрозуміти як очищення реальності від ілюзій та ідолів, що приховують її. Нагадаємо хоча б вчення про ідоли *Ф. Бекона* та методологічне значення сумніву у *Р. Декарта*. У кінцевому результаті процес емансипації людини завершується ототожненням реальності з емпіричним фактом, а пізніше залишки реальності перетворюються на ще одну ілюзію. Доведена до свого логічного завершення «боротьба за реальність» призводить до її зникнення. «Сьогодні, більше ніж будь-коли, реальне – лише запас мертвої матерії, мертвих тіл, мертвої мови» [37]. Прагнення віднайти об'єктивні засади світу виключно в межах наукового світогляду призводить не просто до втрати реальності, а підставляє на місце того, що намагались віднайти, штучні конструкції.

Редукція буття до емпіричного факту виключає з нього реальність людини. Процедура уречевлення світу назавжди протиставляє суб'єкту об'єктивовану реальність, у якій людина нездатна віднайти себе. Але внаслідок того, що поза цією уречевленою фактичністю нічого не залишається, людина нав'язує їй себе через панування над нею. З огляду на зазначене, підміна світу штучними конструкціями супроводжується насиллям і пануванням як основними способами взаємозв'язку людини зі світом.

Втім ставлення людини до світу не може не позначатися на її ставленні до інших та й до самої себе. В межах уречевлених соціальних зв'язків людина оволодіває мертвою реальністю шляхом уподібнення до неї, тобто шляхом підпорядкування наявному. Відбувається уречевлення не тільки природи, одночасно має місце уречевлення міжособистісних відносин. На думку дослідників, саме в наш час влада над суспільством виявляється безпосередньо пов'язаною з владою над речами [38].

Отже, пристосування індивіда до навколишніх умов існування, приведення себе у відповідність до вимог наявного середовища відбувається паралельно визнанню влади природною характеристикою суспільного буття. Універсалізація адаптації до навколишніх умов існування із необхідністю виявляється співпричетною процедурі «натуралізації» людського універсуму.

Йдеться про те, що ототожнення світу із наявним середовищем, тобто перетворення його у сукупність речей, своїм зворотним боком має «натуралізацію» людини. У такий спосіб завершується цикл протиставлення суб'єкта об'єкту: жорстке дистанціювання людини від світу не стільки підносить людський дух, скільки перетворює його на недійсну, пасивну абстракцію, яка детермінується тим, що безпосередньо існує навколо неї. Своєю чергою, прийняття навколишнього середовища за єдино можливу, «природну» реальність, передбачає домінування *адаптивного* способу існування людини в соціумі. Зрозуміло, що «природним» є наявний соціальний порядок, для якого будь-яка ідея, що представляє альтернативний варіант розвитку суспільства, позначається як ілюзорна утопія. Через це остання набуває негативної конотації, що внаслідок постмодерністського заперечення метанаративів значно посилюється. Утопія містить вихід в універсальне, адже вона не може бути частковою. Для утопій характерною є претензія на універсальність, завдяки якій людина може «відокремлюватися» від існуючого соціального порядку. В горизонті утопії людина, спираючись на універсальні виміри дійсності, дистанціюється від прив'язаності до середовища.

Руйнуючи універсальні засади людського мислення і діяльності, постмодернізм розчищає шлях для встановлення небаченого раніше «тоталітаризму даності». У свій час С. С. Аверинцев зазначав, що одним із найважливіших уроків, які ми можемо отримати з аналізу тоталітарних безумств, полягає в тому, «що безумством стає будь-яка система міркувань, коли вона стає некритичною щодо себе» [39]. Натомість сьогодні джерело критичного ставлення до утопії виносить себе за межі будь-якої критики.

Одним із найпоширеніших і найдавніших способів критики емпіричного способу існування до останнього часу була саме утопія. У світі, в якому «вичерпується утопічна енергія» (Ю. Габермас), для індивіда не залишається нічого, крім відтворення різноманітних комбінацій «вічного теперішнього». На сьогодні постмодернізм, що розпочинається як радикалізація критичних інтенцій модерну, завершується як *апологія* теперішнього. Зрозуміло, що цей «тоталітаризм теперішнього» не може не бути *аісторичним*, а значить, не може не продукувати абстрактного індивіда як «системну функцію» [40]. Отже, імператив відповідності вимогам, висловлюючись термінами М. М. Бахтіна, «малого часу» кардинально трансформує сучасне суспільство взагалі й освітню справу зокрема, адже «все, що належить тільки теперішньому, вмирає разом із ним» [41]. Освіта, що втратила зв'язок з «великим часом», постає такою справою, в межах якої розгортається практика формування «*потрібного*» індивіда, що унеможлиблює існування освіти як *простору конституювання вільної людської душі*.

Не важко помітити, що ця *антиутопічна* настанова зближає існуючу систему освіти з моделями педагогічної практики, представленими в багатьох відомих літературних антиутопіях. Для прикладу варто нагадати праці О. Гакслі [42], М. Замятіна [43], Дж. Оруела [44]. Крім цього, не менш достовірні приклади небезпеки перетворення освіти на виробництво повністю адаптованих до вимог «малого часу» індивідів демонструє вся історія ХХ ст. Зазначимо, що незважаючи на поширені уявлення щодо наявності спрямованої на виготовлення *потрібної людини* адаптативної моделі освіти виключно у тоталітарних або авторитарних суспільствах, вона не менш розповсюджена і у так званому «вільному світі». Щодо цього на думку спадає критика «індустріальної освіти» Е. Тоффлером [45] або «банківської освіти» у П. Фрейре [46]. Попри розбіжності політичного або економічного характеру спільним для будь-яких суспільств, що продукують адаптативну систему освіти, є орієнтованість у педагогічній практиці на заздалегідь заданий масштаб формування людини. Здебільшого

заданий масштаб відповідає інтересам збереження наявного соціального ладу. Саме тому ці системи освіти є принципово антиутопічними, адже вони, свідомо чи ні, керуються у власній діяльності уявленнями про сталу, наперед задану природу людини, яка виявляється тотожною емпіричному стану наявних індивідів. Якщо утопія, зважаючи на етимологію цього слова, є місцем, якого немає, то антиутопічна освіта є процесом приведення людини у відповідність до того соціального місця, яке вона мусить зайняти. *Там, де за межі освітнього простору витісняється момент утопії, починає розгортатися простір антиутопії.* Але тепер він розгортається не у літературній уяві, а в повсякденних взаємозв'язках усіх задіяних в освітній справі індивідів.

Ми отримали у спадок від початку зародження індустріальної епохи «реалістичну» освіту, однією з головних чеснот якої є «локалізація» індивідів. Під «локалізацією» мають на увазі прив'язування індивіда до певного місця: території, ідентичності, часу тощо. «Реалістичність» такої освіти полягала у відповідності вимогам певного соціального місця. Насправді такий тип освітньої діяльності майже не стосується дійсного зв'язку з реальністю. Його підміняє догматична переконаність у тому, що шкільний або університетський навчально-виховний процес повинен підготувати дитину до «дорослого життя», яке чомусь звужується виключно до масштабів існування індивіда в ролі «найманої робочої сили».

На сьогодні зосередженість освіти на відповідності економічним потребам наявного часу прирікає людину на постійне *запізнення, відставання* від стрімкого перебігу історії, невідповідність індивідуального ритму існування какофонії життя. Це стає особливо помітним в сучасній ситуації постійного прискорення соціально-культурних й економічних трансформацій, коли сталі, готові схеми практичної діяльності застарівають вже під час їх трансляції в межах освітнього простору.

Жорсткий утилітарний реалізм освіти не бажає сприймати той факт, що «реалізм – також утопія» [47]. Натомість відбувається абсолютизація удаваного протиставлення реалізму й утопії. В цьому спрацьовує зафіксований ще *К. Мангеймом*

принцип, згідно з яким існуючий соціальний порядок позначає будь-які трансцендентні щодо нього ідеї як утопії. Тому «утопічність ідей завжди виявляють представники пануючого прошарку, які перебувають у цілковитій злагоді з існуючим порядком» [48]. Якщо сьогодні ми спостерігаємо «занепад утопічної ідеї» (Ф. Джеймисон), то це свідчить про звуження горизонту людської уяви і свободи, наслідком чого стає зростання вимог бути відповідним наявному ладу, збільшується тиск злободенності на окрему людину. В такому випадку «реалістична» освіта виявляється інструментом відтворення існуючого стану як в межах педагогічної діяльності, так і цілого суспільства. Така освіта не передбачає трансцендування особистості за межі наявного буття.

Брак альтернативного проекту соціальної організації є важливим симптомом втрати відчуття справжньої реальності і ствердження в наш час «абстрактної утопії», або, краще сказати, *утопізму*. Важливим проявом останнього, на думку Г. Флоровського, є віра в можливість «останніх слів», досягнення такого соціального стану, який «виключає не тільки необхідність, а й саму можливість покращення» [49]. Наслідком подібного переконання є заперечення різниці між «належним» і «реальним», а значить, світ, суспільство і людина починають сприйматися як готовий результат, що «виключає категорію завдання» [50].

Схожі переконання розповсюджені в наш час із притаманною йому абсолютизацією ринкового механізму, вірою в «кінець історії», реальність існування позаісторичного *homo economicus* або легітимізованою постмодернізмом критикою метанаративів та будь-яких бінарних опозицій. Останнє безпосередньо збігається з описом соціального утопізму за Г. Флоровським.

Варто наголосити на тому, що утопізм у своїх граничних виявленнях не може не реалізуватися як жорстке підпорядкування окремого індивіда тому наявному соціальному порядку, в якому втрачається різниця «належного» і «реального». Утопізм, на відміну від утопії, вважає за можливе досягнути такого соціального стану, в якому належне і реальне стануть

тотожними. Він вірить у можливість скасування трансцендентного і навіть необхідність людині задовольнитися своїм наявним станом, піклуватися про його збереження, любити і реалізувати його і тільки його. Але це означає, що утопізм, свідомо чи ні, продукує ситуацію, в якій здійснюється абсолютизація режиму панування як домінуючого механізму перетворення людського способу буття із горизонту *завдання* у фактичну *даність* емпіричного існування.

Однією з важливих особливостей домінування потестарних відносин у суспільстві стає розрив діалектичної єдності тотожності та відмінності. Людина, розчинена у владних відносинах, постає у двох параметрах. Вона або жорстко прив'язана до власного образу, тобто тотожна собі, або перебуває у постійному русі, споживаючи різноманітні образи, не ототожнюючись насправді з жодним з них. Ці обидві позиції є *безликими*: в одному випадку обличчя заміняється раз і назавжди застиглою маскою-роллю, в іншому – маскарадом. Але жодна з цих ситуацій не передбачає дійсного *перетворення* людини, творення свого обличчя – уособлення. Заборона на перетворення, про яке зазначав ще *Е. Канетті*, є характерною рисою влади [51].

Одним із найпотужніших способів перетворення людини на уособлення культури є освіта. Присутність у її межах *утопії* або *утопізму* суттєво відрізняє способи організації освітнього простору. Якщо утопізм є самодостатнім і репрезентується в освіті у вигляді наперед заданого масштабу розвитку індивіда, то утопія, є нехай і важливим, проте лише моментом, покликаним реалізувати різноманітні можливості людського буття. У цьому контексті варто звернутися до розуміння освіти як «необхідної утопії» [52], яка постає не стільки місцем ретрансляції того, що є, скільки сферою реалізації можливостей олюднення людини. Тому освіта завжди просякнута або утопізмом, або утопією. Якщо домінує перше, вона стає місцем підготовки, формування, припасування дитини до «дорослого життя», що з необхідністю спричиняє її існування в статусі об'єкта виховання або навчання. Тоді дитина всередині освітніх інституцій проходить

відповідну обробку на кшталт того, як сировина проходить обробку всередині індустріального виробництва. Саме на основі цього принципу *Е. Тоффлер* характеризував таку освітню систему як «школу-фабрику» [53].

На противагу цьому, якщо домінує присутність утопії в освіті, тоді вона розгортається як простір самовиявлення людської сутності. Утопія тут представляє можливість її самоздійснення, що реалізується не на основі «останнього слова», наперед визначеного масштабу, проекту, а на основі розуміння логіки розвитку людської сутності, яка на думку *Х. Ортеги-і-Гассета*, ніколи не може реалізувати себе до кінця. «Іншими словами, людина – це грізна утопія, прихована легенда, що зберігається в схованках душі» [54].

Справа в тому, що будь-яка людська діяльність є надлишковою щодо свого голого результату. Специфіка діяльності, що відбувається за логікою культури, полягає у її надлишковості щодо поставленої мети. Адже остання може бути суто індивідуальною, але можливість її здійснення, як і способи її досягнення, передбачають вихід за межі наявного існування окремого індивіда. У власній активності людина репрезентує не просто свій емпіричний досвід, а обов'язково залучає загальноісторичний досвід, досвід інших людей. Отже, будь-яка наша діяльність потенційно містить універсальні змісти, що перевищують функціональні вимоги даного часу та місця.

У творчості людина виходить за межі свого часу та місця, що через це постають не тим, що її обмежує, а тим, що надає їй основу для відштовхування (трансцендування), відособлення, звільнення від них. У творчій діяльності особистість представлена не як частковий індивідуум, а як універсальна сила буття. Тому в процесі свого розгортання вона втягує інших людей, інші часи та інші простори. Недаремно ще в епоху античності сформувалися уявлення про людину як мікрокосмос, тобто істоту, здатну представляти власним життям принцип існування космосу – логос. Отже, людина є співпричетною не до географічного місця або астрономічного часу, а світу як цілого. З огляду на зазначене, вона ніколи

не вичерпується своїми наявними темпоральними або просторовими межами. Відповідним людині може бути тільки увесь світ, але ніяк не обмежений простір її тілесної локалізації. Її місце – це місце, якого не існує.

Якщо звернутися до такого символу людської сутності, як душа, тоді важливість утопії в людському бутті стає ще очевиднішою. Душа не є матеріальним об'єктом і тому вона не може вичерпуватися будь-якою точкою у фізичному просторі. Виходячи з цього, помилковим буде припущення, що вона може займати місце у тілі людини як «полонянка плоті». Душа не може бути обмеженою будь-яким місцем тому, що останнє прив'язує її до часткового. Натомість «мікрокосмосом» вона може бути, якщо втілює ціле, адже, якщо довіритись антропологічним інтуїціям християнської традиції, то саме відблиском, образом цілого вона і є. Отже, душа причетна не до якогось певного місця, часу, простору, середовища (хоча не правильно цілком відривати її від усього переліченого) – вона містить все це в собі.

Кожна душа презентує ціле не абсолютно, а лише у певній мірі. Відповідно, ми репрезентуємо інші часи і простори так само у різній мірі. Хтось представляє своєю життєдіяльністю лише *приспосування* до навколишнього середовища, а інший – *входження* у вічність. Проте не будь-яка душа здатна втілювати в своєму існуванні відблиски вічності. На це, як вважав ще *Аристотель*, здатна тільки душа, яка керується розумом і через це постає «формою усіх форм». Ось ця здатність вбирати в себе багатоманітність суцього перетворює кінчену істоту в образ безмежності.

Звичайно, людина розгортає свою життєдіяльність у певному часі і просторі, втім, як ми вже зазначали, вона не вичерпується ними, долає їх і завдяки цьому продовжує всередині них культурно-історичний хронотоп. Розумна душа, як «форма усіх форм», не прив'язана до якогось одного місця, вона здатна бути у всіх місцях одночасно, не належачи остаточно ні одному з них. З точки зору *С. Франка*, сутнісною відмінністю людини від тварини є саме її здатність «*дотримуватись дистанції по відношенню до самої себе*» [55]. Незбігання

з собою уможлиблює здійснення усіх інших атрибутивних якостей людської істоти. Підніматися над собою, бути по ту сторону будь-якого фактичного стану означає мати такий спосіб існування, що дозволяє робити предметом власної уваги самого себе. «Буття-у-самого-себе», що утворює сутність істинної *свободи*, тільки там вперше здійснюється у повні своїй значущості, де «самість» *залишає* саму себе і вкорінюється у чомусь іншому, вищому...» [56]. Таким чином, бути вільною для людини означає незбігання із своїм наявним станом. І якщо розчинення в наявному свідчить про адаптативний характер існування, то здійснення над собою – творчий. Перше задовольняється заспокійливим контрадикторним протиставленням тотожного і відмінного, натомість друге утримує їх діалектичну єдність. Відповідно, перше вбачає свій ідеал у завершеності, тоді як друге віддає перевагу розвитку.

Отже, простором, у якому відбувається конституювання розумної форми людської душі, є культура, або простір людських звернень один до одного. Його ще можна визначити як простір загальнолюдського духу, а культуру в такому ракурсі – як процес постійного «творення зовнішнього звернення неспокійної душі людини до суб'єктивності інших людей, які так само наполегливо шукають співчуття у осмисленому освоєнні свого трагічно самотнього і завжди зверненого (лише у зверненні, через звернення до інших можливого) буття» [57]. Розвиток душі відбувається в горизонті відтворення спільності людей, що потребує використання і перетворення наявних культурних форм. У такому випадку людина не дана в готовому вигляді від початку, вона те, що повинно бути здійснено. Як стверджував *К. Свасьян*, людина – це не даність, а завдання, яке ми змушені вирішувати впродовж усього життя. Однак потрібно пам'ятати, що це завдання вирішується в горизонті інтерсуб'єктивного звернення. Отже, олюднений простір є простором звернення однієї душі до іншої.

Олюднений простір не протистоїть світу, так само як і не розташовується поряд із ним. Він з необхідністю є сутнісно іманентним світу, проявляє у логіці власної організації ціле

світу. Адже звернення однієї людської душі до іншої опредметнюється у певному матеріалі, що надає специфічної форми інтерсуб'єктивній взаємодії. В такому випадку олюднений простір можна визначити як форму «внутрішньої організації матеріалу того чи іншого процесу, тобто щось принципово не відділене від самого його матеріалу. Це сам його, процесу, матеріал, який в даний момент певним чином простягся у бутті Всесвіту, який простягає себе» [58]. Простір людської спільності конституюється через реалізацію можливостей об'єктивної дійсності. Культура і є утворенням, що постає як здійснення прихованих потенцій світу, що не можуть бути виявленими поза людською діяльністю. В такому ракурсі людина реалізує у власній творчості не тільки свою ізольовану індивідуальність, а також виявляє смисли світу.

Простором, у якому відбувається професійне, тобто цілеспрямоване конституювання людської душі, є освіта. Саме тут здійснюється самочинний розвиток людського в людині. Виходячи із зазначеного розрізнення двох способів людського існування у світі, формуються дві стратегії освітнього процесу. Одна характеризується приведенням дитини до наперед заданого масштабу, тобто пристосовує її до вимог наявного соціуму. В такому випадку відбувається формування корисного, але часткового індивіда-функції. Специфіка другої стратегії полягає у створенні умов для розвитку в дитині здатності *мислити*. Частковість у такому випадку долається не завдяки тому, що така освіта є марною, а завдяки залученню душі дитини до такого універсального способу існування, в якому проявляється її єдність з усім. У процесі такого залучення відбувається спільне формування себе як «форми форм», тобто мислячої душі. Така освіта не може бути простою адаптацією до емпіричного кола соціального існування. Освіта, для того щоб відповідати своєму призначенню, повинна відтворювати у власній діяльності логіку розвитку людини. Звідси впливає принципова антирепродуктивна сутність освітньої справи, адже репродуктивна активність не розвиває душі. Для дійсно людського способу буття властивим є проблематичне сприйняття світу і себе. Звідси невикорінена

присутність у ньому *утопії*. Значить, і освіта з необхідністю повинна свідомо вводити у своє тіло утопію.

Нагадаємо, що, з точки зору *Е. Блоха*, саме «воля до утопії» відрізняє людину від тварини, перетворює статичність і завершеність її буття на незавершені пустоти [59]. Проте завдяки подібній пустоті залишається відкритою універсальна можливість втілити у власному бутті приховані можливості будь-якої реальності. Реальність не є тотожною голій фактичності. Прив'язаність душі до наявного свідчить про втрату відчуття реальності та підміну його відпрацьованими формами навколишнього середовища. Подібна відданість фактичності замикає людину в ілюзорному світі не менш ефективно, ніж нестримна фантазія. *Е. Гідденс* вводить термін «утопічний реалізм» як механізм «контрфактичності» [60], що дозволяє вибудовувати образи майбутнього.

Незважаючи на прагнення панівного порядку уніфікувати освітню систему, вона ніколи не набуває однорідного вигляду. Освіта є, швидше, конгломератом «островів утопії», що підривають існуючий порядок зсередини. Її простір не тотожний простору фактично існуючого соціуму. Варто звернутися до характеристики освітнього простору, даної *Ф. Т. Михайловим*, згідно з якою він є простором культури, що «як і будь-яка форма спільності, об'єднує всіх суб'єктів спілкування спільним здійсненням справи, що забезпечує існування даної спільності. Справа, що об'єднує людей в освітній формі спільності, має об'єктивно покладеною ціллю зберігання, трансляцію у просторі-часі і вдосконалення культури свого народу, а тим самим – і загальнолюдської культури. Освітній простір є інтерсуб'єктивним полем духовного і духовно-практичного спілкування тих, хто вступає у життя (чи нову професійну діяльність) з представниками соціально і культурно активних вікових когорт, поколінь і професій при вдосконаленні останніми своєї духовної, духовно-практичної і професійної культури» [61]. Зрозуміло, що подібний простір неможливо спроектувати виключно в межах командно-адміністративної системи. Подібні спроби втілюються у організації такого освітнього простору, який, за визначенням

В. С. Возняка, є розсудковим [62]. Характерною ознакою так організованої освіти є бездушність та бездуховність.

Розсудкова освіта відтворює такий тип раціональності, що є оберненою формою розумного мислення. В цих межах душа не стає «формою форм», а застигає у заданих формах пристосування до певного середовища. Якщо розумна душа є кінцевим образом безмежності, то бездушний розсудок надає перевагу поклонінню даності. Саме в такому випадку зароджується негативне ставлення до утопії як такого способу відношення до наявного існування, що містить можливість його творчої трансформації. Проте подібна апологія даності з необхідністю редукує мислення до рівня розсудкової раціональності, тобто стверджує перетворені форми розуму. Саме мислення співпричетне утопії як здатність проникати за межі чуттєво даного. Мислення не може бути прив'язаним до певного місця або часу, інакше воно не могло б бути вмістилищем безмежності. «Поки я мислю, я є не там, де актуально знаходжусь. Мене оточують не чуттєві об'єкти, але образи, які невидимі для всіх інших. Це все, нібито я вивів їх у деяку утопію, землю небаченого, про яку я не знав би нічого, якщо б не мав цієї здібності пригадування і уяви. Мислення знищує і часові, і просторові дистанції. Я можу передбачати майбутнє, думати про нього, ніби воно вже наявне, і можу воскресити у пам'яті минуле, ніби воно і не зникало» [63]. Поза мисленням людина приречена бути рабом того, що є. Прив'язаність до голого факту (якщо припустити його дійсне існування) закриває можливість для умоглядного споглядання того, що невидиме, того, що «не має місця». Коли мислення припиняється у повсякденному житті, тоді, на думку *Г. Арндт*, все «невидиме розсіюється» [64]. Так, наприклад, смисли людського світу неможливо споглядати безпосередньо за допомогою чуттєвих органів. Тому пристосування до наявного супроводжується позбавленням самодостатнього смислу тієї активності, що розгортається в цих межах. Спроби жорсткого заперечення утопічності людського існування призводять до підкорення «позитивізму влади», де зникає потреба і можливість апеляції до будь-яких

метафізичних вимірів людського існування. Зрозуміло, що в такому просторі саме слово «душа» втрачає право на існування, але в цьому просторі утверджується розум як панування. Фактичність, що протистоїть утопії, відсилає нас до відтворення одного і того ж самого, вічного «тут» і «тепер». Останнє, зі слів *Е. Левінаса*, постає як «моє володарювання, влада над можливим, влада схопити можливе» [65].

Своєю чергою, «тут» передбачає процедуру окреслення кордонів, проведення меж, що супроводжується владним актом «розриву природного континууму» [66], розподілу на своїх (своє) і чужих (чуже). Створення різноманітних місць, регіонів, територій виникає не як наслідок природного розподілу, а як результат владних відношень. «Regio та його кордони (fines) є не більш ніж мертвий слід акту влади, що полягає у окресленні країни, території (що так само називається fines), у нав'язуванні легітимного, відомого і визнаного визначення (ще один смисл fines) кордонів і територій – тобто не більше ніж джерело легітимного розподілу соціального світу» [67]. Таким чином, всі наші соціальні місця постають реалізованими утопіями, що в результаті логіки владних відношень «втратили» спогади про своє «неприродне» походження. Дуже часто влада починає своє входження як утопія, проте завершує його як апологія «реального».

Будь-яка освітня діяльність містить у своїй основі утопію, «проект людини», який вона свідомо або ні впроваджує в життя. Тому освітня утопія завжди набуває реального існування. Освіта одна з небагатьох сфер людської діяльності, здатна реалізувати у власному просторі утопію. Нагадаємо, що французький філософ *М. Фуко* визначав реалізовану утопію як *гетеротопію* [68]. Освіта і є проявом гетеротопії. Основною характерною рисою гетеротопії є її здатність вбирати у свій простір усі інші простори. Цей момент виявився дуже популярним у межах сучасної теорії архітектури. Втім у таких межах на перший план висувається просторова характеристика гетеротопії. У *М. Фуко* основний акцент робиться саме на цьому боці гетеротопії, але, крім просторового виміру, він вказує на темпоральні характеристики

«інших просторів». Для цього вводиться термін «гетерохронія». Отже, гетеротопія є місцем, де відбувається присутність інших часів та місць.

У такому випадку освіта як гетеротопія і є місцем, в якому людина виявляється співпричетною не якомусь одному простору або часу, тобто проявляє себе не як частковий індивід, а навпаки, співпричетна цілому. Зрозуміло, що подібне місце має свою локалізацію, проте одночасно воно утворює таку мережу інтерсуб'єктивних зв'язків, яка виводить за межі даної локалізації. Звідси витікає, що освіта – це місце, для якого властиве культивування ситуації «безмісності» (*П. Рікер*). Тобто це місце, в якому ми набуваємо здатності оглядати усі інші місця та інші часи. Подібна піднесеність над «тут і тепер», не повсякденність освітньої справи роблять її принципово метафізичною справою. Вона є тим «островом утопії», з якого розкривається перспектива альтернативних способів життя. З цієї «безмісності» відкривається можливість споглядання місця, де ми існуємо, як щось неприродне, нестале, дивне, а значить, таке, що є людським витвором. Якщо утопія «дозволяє дистанціюватися від культурної системи» і завдяки тому, що вона існує «ніде», конститує «місце», з якого можна «поглянути на нашу культурну систему ззовні» [69], то персоніфікація такого культурного простору, втілення його у міжособистісних відносинах дозволяє говорити про освіту як про втілену утопію – гетеротопію.

Людська душа конститується саме в гетеротопіях. У межах повсякденного простору існування вона функціонує як готовий результат, як пристосування вже того, що набуло існування, в «інших просторах». Тут душа не примножується, а більше того, вона тут може втрачати себе. Орієнтованість на пристосування до ефективного функціонування ізолює активність індивіда від загальнокультурного контексту його активності. Людина тут втрачає зв'язок, дотичність до цілого, а значить, перестає бути образом цілого. Подібне вилучення з горизонту цілого призводить до втрати смислу людської активності. Душа втрачає зв'язок з джерелом, в якому вона

тільки і може черпати сили для власного розвитку. Будь-яка жорстка локалізація є згубною для людської душі, так само як і «локалізація» освітньої справи, зведення її до функції адаптування індивіда до навколишніх умов існування є згубними для освіти. Освіта втрачає з необхідністю притаманний їй метафізичний вимір і замість того, щоб бути практикою звільнення, перетворюється на процес поневолення.

Освіта, що залишається виключно в горизонті утопії, прирікає людську душу вічно марити здійсненням, але так ніколи і не досягати його. В кінці кінців вона остаточно закріплює розщеплення людини і цим може повністю знівелювати свій антипотестарний потенціал. Широко розповсюджене уявлення стосовно владних інтенцій утопії приховує інший бік взаємозв'язку утопії і влади. Утопія може відігравати роль своєрідного громовідводу перетворювальної діяльності людей. Замість того, щоб спрямовувати власну активність на творче перетворення себе в світі, вони розтрачують її на створення віртуального, паралельно їх повсякденності існуючого світу. В такому випадку утопія відіграє роль компенсації жорсткої детермінації владою соціальних зв'язків. Подібна ситуація виникає внаслідок панування «абстрактної утопії» (Е. Блох) [70], що відриває людину від реальності. Натомість «конкретна утопія» спирається на іманентні реальності можливості, саме тому вона постійно реалізується в гетеротопії, тобто в таких відносинах між людьми, що переривають зовнішню детермінацію на користь смислової детермінації. Інакше кажучи, утопія повинна реалізуватись у вигляді змістовного наповнення людської взаємодії. Нагадаємо, що з точки зору С. Біблера [71], простір, в якому домінує смислова детермінація, визначається як культура. В такому випадку можна припустити, що освітня гетеротопія, що детермінується смислами тієї реальності, з якої має безпосередню справу, є культурою як такою. Отже, освіта, виходячи з того, що вона є простором конституювання людської душі, є простором культури.

5.3. У-топія ідеального

Свого часу *М. Мамардашвілі* вважав, що справжня думка завжди не від світу цього, а філософ – це ніхто інший як «шпигун», тобто представник «невідомої батьківщини». З огляду на те, що думка не належить певному місцю, вона дозволяє обмеженій, конечній істоті, якою є людина, світитися іншим, бути вмістилищем нескінченного. Саме так визначав розум *В. Біблер*: «Розум надає міру речам, він згортає нескінченне в конечному і тим самим робить нескінченне пізнаваним, вимірюваним, вловимим, а конечно – «образом вічності»...» [72]. Ця причетність конечного нескінченному можлива як присутність у людині її найпотаємнішого. Вихід у нескінченне, туга за нескінченним або, як писав у «Лекціях про Пруста» *М. Мамардашвілі*, «жало нескінченного» [73], відкриває можливість наблизитися до справді рідного в нас, того універсально рідного, що тільки і робить можливим існування чуттєво даної, національної батьківщини. Іншими словами, саме універсальне дозволяє одиничному набути дійсну індивідуальність. Або конечно і одиничне тільки тоді реалізують свою індивідуальність (особливість), коли світяться універсальним.

Як відомо, починаючи з *Платона*, вихід з тлінності та ілюзорності чуттєвого буття, матеріального світу вбачався саме в *ідеальному*. *Платона* вважають творцем утопії, тобто він вперше намагається розглянути способи організації суспільного (державного) співіснування людей не з точки зору часткового або групового інтересу, а *sub specie aeternitatis*. Якщо в царстві ідей зберігаються нетлінні зразки всіх речей, тоді там повинен бути і зразок (ідея) родового блага, згідно з яким слід організувати людське співіснування. У такому контексті утопія *Платона* не стільки проектування майбутнього ідеальної держави, скільки «пригадування» універсальних, всезагальних підстав спільного буття людей, їх відтворення в сьогоденні. «Сенс соціальної утопії *Платона*, – як писав *Е. Трубецькой*, – не в тій державі-місті, яке він знайшов, а в тому Вишньому місті, яке він шукав» [74].

У *Платона* вперше стикаємося із спробою раціонального осягнення загальних підстав суспільного існування людини, тобто таких, які існують об'єктивно і перевищують межі індивідуальної психіки. Філософ констатує заданість цих універсальних форм (ідеального) індивідуальному існуванню. «Пригадування» виступає тут як орієнтир, відповідно до якого відбувається сходження від одиничної суб'єктивності до універсальної об'єктивності. В акті пригадування людина відтворює себе до *цілісності*, не як анонімне, безлике минуле, а як представника роду людського.

Відповідно до теорії анамнезису *Платона* «віднайти знання в самому собі – це і означає пригадати» [75], але пригадується не індивідуальна історія, скоріше, це «спогад про всезагальну суть (про ідею) усіх родових визначень наявно суцього, вічної істини, що до народження відкрилася кожній душі в світі» [76]. Зважаючи на це, пізнання і навчання відбувається не як приєднання чогось зовнішнього до свідомості людини. Ні, людина приєднує до себе тільки те, що осягнуто загальнолюдським духом. Тому у пізнанні-пригадуванні людина *упізнає* себе, а не просто зовнішній чужій їй речі. Згідно з *Г. В. Ф. Гегелем*, у вченні *Платона* зображується справжня природа свідомості, коли філософ стверджує, що вона є дух, «в якому, як такому, вже є те, що стає для нього предметом, або, іншими словами, має місце те, чим останнє стає для нього» [77]. Набуття свідомості або навчання виявляється в такому випадку рухом повернення до себе. «Вчитися і означає, згідно з цим, такий рух, коли не щось далеке входить у дух, а лише його власна сутність стає для нього, або, іншими словами, він усвідомлює свою сутність» [78].

Однак *Г. В. Ф. Гегель* виділяє два значення «пригадування» у *Платона*. У першому воно означає відтворення уявлень, які ми вже мали. У другому «пригадування» має інший сенс, «на який вказує нам етимологія цього слова, а саме сенс *овнутрення* себе (*inneres* – внутрішнє), занурення в себе. Тож це і є глибокий сенс слова «пригадування». Можна без сумніву зазначити, що пізнання загального є нічим іншим,

як пригадуванням, зануренням у себе; те, що спочатку являє нам себе зовнішнім чином і визначається як певне різноманіття, ми в подальшому робимо чимось внутрішнім, деяким всезагальним завдяки тому, що заглиблюємося в самих себе і, таким чином, усвідомлюємо те, що знаходиться всередині нас» [79]. Індивідуальна людська душа долучається до загально-людського духу за допомогою освоєння вироблених у процесі історичного розвитку всезагальних форм культурної активності, вона завдяки спільній з іншими людьми діяльності наповнюється всезагальним змістом. Отже, ідеальне і є тією «невідомою батьківщиною», з якої всі ми походимо, а людство веде свій родовід.

Якщо задатися питанням, де знаходиться ця «невідомою батьківщина», «Вишне місто», тоді доведеться звернутися до підказок *Е. Ільєнкова*, який вважав, що «ідеальна форма» існує об'єктивно, як форма руху фізично відчутних тіл: «Безтілесна форма, яка керує долями цілком тілесних форм та визначає, бути їм чи не бути. Форма як деяка безтілесна, однак всесильна «душа» речей. Форма, яка зберігає себе в найрізноманітніших тілесних втіленнях і яка не збігається ні з одним з них. Форма, про яку не можна сказати, де саме вона «існує». Скрізь – і ніде зокрема» [80]. Ідеальне просто не має місця.

Ідеальне дійсно не прив'язане до певного місця, воно не дане в статиці, скоріше, воно завжди трансгредієнтне будь-якій локалізації. Воно є формою діяльності та виявляє себе в русі від опредметнення до розпредметнення. Якщо коротко, то ідеальне – це здатність представляти в одній речі сутність іншої, або інакше, репрезентованість одного в іншому. З точки зору *Е. В. Ільєнкова*, людина репрезентує власною діяльністю ніщо інше, як загальну сутність тієї чи іншої речі.

У суспільно-історичній діяльності сутність речі привласнюється як сутність людини і репрезентується нею. У цьому переході від форми речі до форми життєдіяльності людини й присутня ідеальна форма. «Ідеальність» сама по собі тільки й існує в постійній зміні цих двох форм свого «зовнішнього втілення», не збігаючись з жодною з них. Вона існує тільки

через безперервний процес перетворення форми діяльності у форму речі і, навпаки, – форми речі у форму діяльності (громадського людини, зрозуміло) [81]. Завдяки цій здатності представляти в одному інше ідеальне надає можливість долати будь-яке обмеження місцем, у будь-якому обмеженні бачити універсальні можливості. У цьому сенсі ідеальне не має місця, воно *у-топія*.

Розмірковуючи про творчість *П. Целана*, відомий мислитель *Е. Левінас* характеризує утопію як «нідейю», те місце, де людина може звільнитися від самої себе та поглянути на себе як на іншого. В цьому ракурсі утопія є «просвітом», «в якому тільки й стає видно людину» [82]. Отже, утопія може бути тією «нідейєю», з якої відкривається перспектива звільнення від диктату наявної ситуації, відсторонення від неї. Тому в «світлі утопії» тільки і стає можливим дійсний погляд на людину. «Ніщо не є таким дивним і таким стороннім для нас, – вважав *Е. Левінас*, – як інша людина, і тільки в ясному світлі утопії людина стає воістину видимою. Поза будь-якою вкорінененістю і будь-якою приналежністю, – безрідність як справжність!» [83]. Але подібна втрата коріння не є самоціллю. Поділ світу на справжній (трансцендентний) і несправжній (земний) не звільняє, а лише створює нові форми поневолення. Тому «незвідана батьківщина» не тотожна будь-якому місцю, але без неї не буде ніякого місця, з атопічності утопії людина повертається до себе. «Але найдивовижніше в подібній пригоді, коли «я» присвячує себе іншому в просторі «нідейї», – це повернення. Повернення не у відповідь на оклик, а силою нескінченного руху по колу, бездоганної траєкторії, полуденної лінії, яку описують – у своїй кончності без кінця – вірші. Начебто йдучи до іншого, я повернувся і вріс в тепер уже рідну і вільну від моєї тяжкості землю. Земля, рідна не за первородним корінням, не за початковим родом діяльності, не за народженням» [84]. Завдяки цьому круговому руху просторами утопії людина повертається, але вже не просто до язичницької батьківщини, а до «землі обітованої». Поза просвітом утопії наші уявлення про батьківщину позбавлені універсальності й обтяжені язичництвом.

Для того, щоб світитися «іншим», нести світло іншого і для іншого, потрібно перестати займати місце, припинити репрезентувати своїм місцем партикулярність існування, тобто необхідно поступитися місцем «іншому». Адже якщо людина – це те конечне, яке здатне виражати (представляти) своїм існуванням нескінченність, тоді те, чим вона є в даний момент, те місце, яке вона тут і тепер займає, – все це тільки моменти становлення. Згадаймо застереження *Г. В. Ф. Гегеля*: «Те, чим задовольняється дух, свідчить про міру його втрати», відмова від «безмісності» поневолює людину, припиняє трансцендування в інші виміри буття.

Там, де відчувається нестача «нідейї», можна спостерігати надмірну увагу до нарощування самототожності, що насправді виявляється тотожністю прийнятому на віру однобічному ідолу. Інша річ, що ідоли можуть підмінити собою ідеали. Якщо в ідеалі репрезентована повнота того чи іншого об'єктивного буття, то в ідолі знаходить своє вираження власна обмеженість. В ідолі людина не стільки світиться іншим, скільки поглинає світло іншого. «Власний характер ідола – у тому, що божественне фіксується, виходячи з досвіду, яким володіє щодо нього людина» [85]. Іншими словами, в ідолі відображається велич і убозтво самої людини, одночасно він виявляється продуктом людського свавілля.

Там, де людина залишається вірною лише сама собі, там, де вона втрачає дистанцію і розчиняється в наявному існуванні, вона втрачає свободу. Ідол пов'язаний із втратою дистанції. Але, як вважав *С. Франк*, єдина справжня ознака, що відрізняє людину від тварини, – «дотримуватися дистанції щодо самого себе, залучати свою безпосередню самість на суд вищої інстанції, оцінювати і судити її і всі її цілі» [86]. Для того, щоб «дотримуватися дистанції щодо самого себе», необхідно, як вважав *Е. Ільєнков*, дивитися на себе «очима роду людського» або, як писав *С. Франк*, «за допомогою подвійності» підніматися над собою. «Таємниця душі як особистості полягає саме в цій її здатності підноситися над собою, бути по той бік самої себе – по той бік будь-якого фактичного свого стану і навіть своєї фактичної загальної природи» [87].

Підноситися над собою, долати себе, трансцендувати людина може, представляючи своїм існуванням щось більше, ніж самозбереження органічної маси. Людське «я» виникає тільки як процес дистанціювання від свого безпосереднього існування, як ставлення до самого себе, коли «я» звертається до себе як до іншого «ти». Згідно з Ф. Т. Михайловим, таке звернення одночасно є інтрасуб'єктивним і інтрасуб'єктивним. Потреба звернення до «ти» назовні обумовлює необхідність звернення до себе як «ти». Обидва ці звернення можливі тільки у всезагальній формі. Отже, людське «я» виникає тільки в горизонті всезагального. *«Особистість є самість, вона стоїть перед обличчям вищих, духовних, об'єктивно-значущих сил і разом з тим пройнята ними і їх представляє»* [88].

У працях Е.В. Ільєнкова цей горизонт можна визначити як «відбиток ідеального», покладений на світ суспільно-людською життєдіяльністю, «це форма функціонування фізичної речі в процесі суспільно-людської життєдіяльності» [89]. Вона дійсно є надприродною, адже виявляє в просторі культури ті сутнісні виміри речей, які в природі залишаються прихованими. Засвоюючи ідеальну форму, людина як конечна істота отримує можливість представляти на своєму боці силу всезагального. «Тому сила особистості, – писав Е. В. Ільєнков, – це завжди індивідуально виражена сила того колективу, того «ансамблю» індивідів, який в ній ідеально представлений, сила індивідуалізованої всезагальності прагнень, потреб, цілей, що її спрямовують». Особистість – це «індивідуально виражене всезагальне» [90].

Отже, «відбиток ідеального» дозволяє людині, залишаючись самою собою, виступати представником «всезагальної природи іншого об'єкта» [91]. Людина освоює всезагальну основу світу саме в ідеальній формі, і тим самим стає рівною світу, а не навколишньому середовищу. Вона є таким місцем, в якому розкривається можливість репрезентації всіх місць. У людині місця знаходять смисл, і тому ідеальне передбачає у-топію як сферу, де «кожна істота містить всіх в собі і себе у всіх» [92].

5.4. Патріотизм у світлі критики ідеології

Відомому філософу ХХ ст. *Г. Марселю* належить вислів: «Слова втомлюються та зношуються, як втомлюються та зношуються люди» [93]. Попри всі розмови про патріотичне виховання, самоідентичність нації, духовне відродження всі досягнення у цій сфері поки що залишаються на достатньо низькому рівні. Виходить навіть у чомусь парадоксальна ситуація: чим частіше та настирливіше звучать промови на подібні теми, тим глибшою та безвихіднішою стає криза духовної ситуації, пов'язаної, зокрема, із патріотизмом. Все помітніше проявляється втома та «зношеність» слів щодо дискурсу виховання в освіті. Все більш порожнім та беззмістовним вони стають. У слові «патріотизм» виразно починає звучати духовна втома, притаманна нашому часу.

Відсутність української державності глибоко відобразилася у способах трактування проблем, пов'язаних, зокрема, зі сферою духу та патріотизму. Останнє нерозривно пов'язувалося із боротьбою за незалежність України і, таким чином, патріотизм, в основному, визначався через міру причетності до цієї боротьби. Держава, патріот, Батьківщина – ці слова йшли поруч у національно-визвольних змаганнях. У такому контексті розглядали питання патріотизму *М. Драгоманов, М. Грушевський, В. Винниченко, Д. Донцов, В. Липинський* та інші.

Потреба практичного відстоювання та впровадження у масову свідомість ідей здобуття та розбудови державності української нації призвели до ідеологізації усіх проявів суспільно-політичної думки. «Навіть у ХХ ст., – констатує дослідник даної проблеми, – політична думка України представлена не стільки політологією, скільки ідеологією» [94]. В умовах, коли головною проблемою було практичне відстоювання незалежності Української держави, інші питання відходили на задній план. Коли суспільно-політична діяльність стала основою для самовизначення представників інтелектуальної діяльності, тоді метафізичні питання втратили актуальність, тобто були всього-на-всього необов'язковим додатком

до зазначеної діяльності. Духовність, як пов'язана з усією повнотою людського буття проблема, трансформується у політичне питання. Таким чином, вона виявляється лише епіфеноменом боротьби за незалежність, що безпосередньо співпричетна до боротьби за владу. Віднині «вічні питання» про сенс життя, екзистенційні виміри свободи та цінність особистості починають вирішуватися в контексті згадуваної вже боротьби та під тиском соціально-політичної доцільності. В цій ситуації багато з ідеологічно нейтральних понять набувають ідеологічного значення. Як наслідок, питання духу редукуються до питань ідеології. Не уникло цього і поняття «патріотизм».

Сформульовані на початку ХХ сторіччя основні ідеали патріотизму, озброївшись мученицьким ореолом, проіснували ціле століття та були заново реанімовані під час становлення та розбудови Української держави. Питання полягає у тому, наскільки у новій суспільно-політичній ситуації ідеали минулого були творчо переосмислені, з огляду на потреби сьогодення? Змушені констатувати відсутність такого переосмислення. Саме тому, на нашу думку, слово «патріотизм» виявилось затертим до порожнього місця.

Багато дослідників зазначають, що зміст проблеми патріотизму не вичерпується межами дискурсу ідеології, а є позаполітичною цінністю, донаціональним та зберігає загальногромадянський характер [95; 96]. Також вказується на те, що «патріот любить країну, а не державу, не владу» [97]. Однак під час національних рухів слово «патріотизм» починають пов'язувати із єдністю нації та її змаганнями за державність. Таким чином, відбувається поєднання слів «патріотизм» та «націоналізм», «батьківщина» та «державна». На думку *В. Лісового* та *Е. Сміта*, патріотизм у національних рухах стає одним із складників націоналізму [98; 99]. Відбувається втягнення, ідеологічне використання патріотичних почуттів у політичній боротьбі. Саме певна невизначеність і притаманна патріотизму, тож його споконвічна аполітичність дозволяє беззастережно прикриватися ним будь-якій політичній силі.

Надмірна заідеологізованість патріотизму в певних історичних умовах, можливо, і має сенс. Однак неспроможність звільнитися від неї на сьогодні є однією з найбільших небезпек українського суспільства. І від того, чи зможе патріотизм емансипуватися від ідеологічного змісту, залежить майбутнє українського суспільства. Домінування у цьому питанні ідеологізованої точки зору буде спричиняти його внутрішнє розкладання, що є симптомом духовного розпаду.

Не менш шкідливою для патріотизму є його ідеологізація в межах системи освіти. Виділення «національно-патріотичного виховання» як окремої проблеми вже свідчить про його штучність та частковість. Зазвичай мова, якою описується цей процес, ніби спеціально є такою, щоб виключити саму можливість наявності особистісних смислів у ньому. Це знеособлена, формальна, канцелярська мова. Такою мовою про почуття не говорять.

Виокремлення виховання як окремого напрямку діяльності в освіті є наслідком панування у ній технократичного підходу до людини та культури, для якого властиве розщеплювати цілісність людського життя на чітко регламентовані відокремлені елементи. В оптиці технократизму життя є сукупністю окремих частин, такий собі конгломерат, що передбачає свавільне віднімання «зайвого» або додавання «потрібного». Цей конгломерат може бути дуже функціональним, проте він ніколи не буває цілісним. Таким конгломератом є освіта, в якій гуманітарні дисципліни відповідають за «духовний», «світоглядний» та «патріотичний» розвиток людини, а природознавчі – за розвиток інших компетентностей. Розподіл освітньої справи на виховання та навчання так само є прикладом панування технократизму в освіті та відтворює логіку протиставлення душі і тіла, «раціонального інтелекту» та «ірраціональної чуттєвості».

Якщо вихованням взагалі та «національно-патріотичним вихованням» зокрема займаються спеціально підготовлені для цього люди і здійснюють це у спеціально встановлених місцях та у відведений час, то це означає, що в інший час і в інших місцях освітній процес відбувається нібито поза

вихованням. Наче виховання відбувається лише як спеціально організований процес. Це не відповідає дійсності. Найефективнішим виховання відбувається там і тоді, де ніхто нікого спеціально не виховує. Як писав відомий італійський вчений та письменник У. Еко: «Найбільше виховне значення для дитини має те, що вона чує від батьків, коли вони її не виховують; роль другорядного величезна» [100]. Більше того, цілеспрямоване виховання має більше негативних наслідків, ніж позитивних. По-перше, одразу постає проблема вихователів. Хто ті люди, які можуть виконувати виховні функції? Якщо дітей та молодь потрібно спеціально виховувати, то хто або що може гарантувати, що вихователі теж будуть виховані? Теж саме стосується «національно-патріотичного виховання», хто буде виховувати молоде покоління та хто може гарантувати «патріотичну чистоту» вихователів?

По-друге, процес виховання передбачає усвідомлене здійснення впливу вихователя на вихованця. В цих умовах всі розмови про «суб'єкт-суб'єктні» відносини виявляються фікцією, адже той вплив, що здійснює вихователь, перетворює вихованця на пасивний об'єкт, який можна і навіть потрібно формувати, змінювати або, висловлюючись політкоректно, «розвивати». Тут, звичайно, потрібно нагадати ази класичної філософської традиції, згідно з якою розвиток завжди є *само-розвитком*.

По-третє, якщо прислухатися до зауваження У. Еко, тоді можна припустити, що спеціальні виховні заходи виховують своєю штучністю, формальністю. Особливо потужно виховний вплив другорядного здійснюється в умовах, коли повсякденна організація освітнього процесу суперечить тому, що вербалізується під час виховних заходів. Суперечність між словом і ділом в освітній справі руйнує її вщент і замість проголошених морально-етичних цілей виховної роботи отримаємо виховання лукавства та лицемірства. Експерименти духовного або морально-етичного виховання, що здійснюються поза присутністю моральності і духу, мають своїм результатом поширення аморальності та бездуховності.

З огляду на зазначене, постає проблема як виховувати в ситуації, коли спеціально виховувати не можна, не знищуючи при цьому освітній процес в цілому. Український філософ *В. С. Возняк* формулює цю проблему так: «Людину *не можна не виховувати*, оскільки індивід не несе в собі від природи свої власне людські якості, а привласнює їх за життя в процесі онтогенетичного розвитку. І водночас, не залишаючи позицій принципового визнання суб'єктності людини як «іншого», доводиться визнати, що людину *не можна виховувати*, оскільки виховання так чи інакше пов'язане із зазіханням на іншого, зі зведенням суб'єктного буття до речовного рівня» [101]. Там, де педагогічна робота відбувається поза вирішенням зазначеної суперечності, розвивається «дух вихованства» і моралізаторства. Адекватне виховання відбувається в ситуації, коли суб'єктом виховання постає не вчитель (дорослий) або учень (дитина), а реальний зміст їх взаємодії. Отже, «дух вихованства» долається вихованням за допомогою духу.

Доречно також звернутися до запропонованого *С. Соловейчиком* «виховання без виховання». З точки зору буденного світогляду, виховання полягає у тому, щоб дитина засвоїла існуючі в суспільстві норми та цінності, в ідеалі – навчилася самостійно приводити себе у відповідність до них. Тут виховання повинно стати самовихованням. На противагу цьому, *С. Соловейчик* пропонує кардинально переглянути розповсюджені уявлення про виховання. «Я думаю, – писав він, – що людина, виростаючи, проймається загальнолюдським духом правди, добра і краси і тому живе відповідно до вищих моральних норм, навіть не цікавлячись ними, як не цікавиться звичайна людина Кримінальним кодексом. Людина володіє безмежним духом і тому вона вище норм» [102]. У цьому ракурсі найважливішою передумовою виховання стає любов. Наявність любові у стосунках дорослих і дітей постає тим фундаментом, на якому вибудовується уся освіта. Проте звичної для нас любові дорослих до дітей тут недостатньо, набагато важливіше щоб дитина була здатною любити і любила. Це, напевно, найскладніше в нашому житті –

навчитися любити. «Єдине, що я можу сказати, полягає у тому, що любов народжується від радості. В кінцевому рахунку, найголовніше у вихованні – це дитяча радість» [103].

Результати виховання залежать не від виховних заходів, а, як говорив *С. Соловейчик*, від прикладу (не завжди), стилю стосунків з дітьми (майже завжди) і завжди – від духу вихователів, тобто від їх прагнення до правди, добра та краси. Значить, і любити дитина навчається за наявності зазначених передумов. Отже, виховання без виховання – це життя з дітьми у співпраці. «Відносини співпраці, коли їх вдається встановити, виховують краще за будь-які виховні заходи» [104]. Таким чином, дух, що робить людину вільною і дарує радість любові, відкривається усім учасникам педагогічного процесу в діяльнісному спілкуванні.

Як бачимо, виховання містить безліч проблем і суперечностей. Особливо це стосується тих випадків, коли ми зіштовхуємося з прикладами реалізації конкретних видів виховної роботи. Одразу впадає у вічі наявність у літературі, яка присвячена проблемам виховання риторики недовіри стосовно вчителів, дітей та й до життя в цілому. Деякі дослідники вважають, що без усебічного виховного впливу дитина сама не здатна стати порядною людиною, а без спеціально організованих заходів, наприклад, національно-патріотичного виховання держава не зможе існувати. Одночасно ця недовіра не виходить за межі звичайного вербалізму, тому і виховання в цих межах розуміється як передача інформації від вихователів до вихованців. Так, наприклад, відомий дослідник *І. Д. Бех*, розкриваючи типи виховного впливу, зазначає, що «за своєю суттю вплив – це передавання людині якоїсь інформації, найчастіше за допомогою мовлення» [105]. Одночасно науковець визнає, що виховний вплив на іншу людину перетворює її на об'єкт, а з огляду на те, що будь-яка людина чинить опір процедурі перетворення її на об'єкт, вчений пропонує застосовувати не прямий вплив, а опосередкований, «що спрямований не безпосередньо на об'єкт, а на середовище, яке його оточує» [106].

Тай сам виховний вплив, як його описує *І. Д. Бех*, є інструментальним зазіханням на іншу людину, яка не самоцінна, а лише матеріал-засіб для досягнення чужих бажань. «Спрямований вплив – це вплив усвідомлений. Людина завжди знає, чого вона хоче від співбесідника» [107]. І одночасно визнається, що цілеспрямована виховна робота, усі ці спеціально сказані слова про мораль, цінності і патріотизм значно поступаються тому впливу, що на нас чинить школа життя. «На людину діє будь-яка отримана інформація, і в цьому сенсі випадковий вплив займає значно більше місця в нашому житті, ніж той, який чиниться свідомо» [108].

Цікаво, що переходячи до проблем патріотичного виховання, зазначена логіка доходить до свого логічного завершення. Як вважає *І. Д. Бех*, з проблемою патріотизму ми входимо у найчутливішу сферу особистості – її духовність. Проте корислива логіка «духу вихованьства» змушує навіть тут шукати важелів для корекції духовності іншої людини. «У цій духовній царині ще далеко не все звідане і взяте до практичного використання. Ми ж як науковці й педагогіки повинні мати на увазі керований процес виховання і розвитку почуття патріотизму у кожної зростаючої особистості» [109].

Зрозуміло, що мета, в ім'я якої прагнуть керувати розвитком духовності особистості, є шляхетною і високоморальною, але витісняє свободу самої особистості, підпорядковує її логіці причинно-наслідкових зв'язків. Самочинний розвиток особистості під дією виховного впливу повинен набути бажаних іншим людям результату. У ситуації, коли нетямущу свободу дитини намагаються замінити соціально-корисними якостями, замість запланованого розвитку духовності (педагоги інколи планують розвивати духовність, як агрономи вирощувати врожай) отримаємо бездуховність. Адже, як попереджав *С. Л. Рубінштейн*: «Будь-яка спроба вихователя-вчителя «привнести» у дитину пізнання й моральні норми, минаючи діяльність самої дитини щодо оволодіння ними, підриває самі основи здорового розумового і морального розвитку особистості, виховання її особистісних властивостей і якостей» [110].

Але й діяльність самої дитини є недостатньою у справі виховання, важливо, який зміст культури заповнить її особистість. Що у цьому змісті вона зможе засвоїти, те й буде виховувати, жити її дух.

Прагнучи отримати прогнозований, корисний результат патріотичного виховання, на живу дитину накладають кайдани взірця, під тиском якого душа повинна вписатися у жорсткі межі заданого схематизму. Відповідно, «підростаюча особистість має оволодіти вмінням встановлювати співрозмірність між власними актуальними надбаннями як початковими патріотичними діяннями і надбаннями досконалої патріотично спрямованої особистості» [111]. Звичайно, що у ролі останніх постають «герої, які утверджували державу, національну самосвідомість і патріотизм», у тіні яких дитина повинна відчувати відповідальність та готовність до самопожертви. Така позиція є цілком зрозумілою з точки зору держави, що прагне будь-якими способами легітимізувати себе, але, на нашу думку, некоректно містифікувати цю процедуру розмовами про всебічний розвиток особистості та вищі духовні цінності.

Сама по собі апеляція до героїв і жертв, віктимізація та глорифікація минулого невіддільні від процесу створення ідеологізованої міфології та того, що *Е. Гобсбаум* назвав «винайденням традиції» [112]. Пам'ять про минуле нерозривно пов'язана із процедурою забуття: те, що нам пропонують пам'ятати, корелюється з тим, що призначено для забуття.

У кінці минулого сторіччя вітчизняний філософ *С. Кримський*, міркуючи над співвіднесенням духовності, ідеології та світогляду, як принцип сучасної духовності формулює постулат неочевидності смертної жертви в ім'я ідеї. «Кров – найгірший свідок істини», – наводить він цитату із *Ф. Ніцше* і далі пише: «Мова, звичайно, не про те, що не можна жертвувати собою в ім'я ідеалу. Суть справи полягає у тому, щоб можливість такої жертви не перетворювалася у норму, а залишалася проблемою, яку кожен раз потрібно вирішувати заново» [113].

Таким чином, не можна перетворювати патріотизм у засіб виправдання та звеличування дискурсу жертви. Апелюючи до жертв і героїв, які у минулому пролили кров, ми ризикуємо перетворити їх на ідолів, а кров – на критерій істинності їхньої справи. Як наслідок, смерть перестає бути особистою справою людини. «Людина, яка здатна на таке діяння, стає взірцем. А це робить можливим перенесення дій героя на інших людей, перетворення їх на потенційних жертв. Ось чому *Б. Брехт* підкреслював на матеріалі своєї п'єси «Галілей», що нещасним є суспільство, яке потребує героїв» [114.]

Найзагальніше визначення патріотизму – це любов до Батьківщини. Хотілося б з особливою увагою розглянути поняття «Батьківщина» та «любов». Коли йдеться про трактування першого поняття, наштовхуємося на проблему, яка сформульована в одній з відомих радянських пісень: «*С чого починається Родина?*». Відповідь на це питання рівнозначна відповіді на питання, що таке Батьківщина взагалі. Можливо, що вона починається із рідної землі, де людина народжується, постає та куди в кінці кінців повертається. Це і географічний ландшафт, знайомі обличчя, звичаї тощо. Однак цього недостатньо. І якщо прислухатися до внутрішнього голосу, тоді інтуїтивно будемо змушені долучити до розуміння Батьківщини минуле, майбутнє та всю багатогранність сучасності. Вона не може бути тим, що в уречевленому вигляді дане нам, скоріше, вона є тією таємницею, яку людині через діяльнісну участь у ній належить обережно розкривати все життя, наповнюючи змістом, що відкривається, власну душу. «Батьківщина є священна таємниця кожної людини, так само як і її народження, – писав *С. Н. Булгаков*, – потрібне особливе проникнення і, може бути, найбільш важке і глибоке, щоб пізнати самого себе у своїй природній індивідуальності, вміти полюбити своє, рід і батьківщину, осягнути в ній самого себе, упізнати в ній образ Божий» [115]. Отже, пізнання Батьківщини одночасно є самопізнанням – це занурення в живе співзвуччя та співтворення культури. Батьківщина виявляється не просто сукупністю знайомих рис навколишнього середовища, а є іманентною людській особистості.

Корпус рідного краю утворюють не тільки географічні чи етнографічні складові. Картографія Батьківщини набагато складніша й різноманітніша. Її полюси розходяться як по горизонталі, так і по вертикалі. Це деяке культурно-історичне утворення, до якого входить уся цілісність культурного хронотопу. І край, межа цього хронотопу збігається з межею освоєної індивідом культури. *Батьківщина має не географічні межі, а культурні.* Тому входження в рідну країну є входженням в рідну культуру, і через неї – в культуру загальнолюдську. Без цього культурного навернення рідний край звужується тільки до зовнішніх ознак, без їх наповнення символічним змістом. Але ж реальна Батьківщина просто переповнена символічним змістом: це і гори, і ріки, протоптані мільйон разів стежки і сказані саме так, а не інакше перші слова, це й орнаменти оселі, та мелодії колискових пісень, з яких випливає внутрішня інтонованість людського буття, основні вектори спрямованості мрій та ідеалів: саме ці, а не інші особливі способи і форми прояву *загальнолюдського змісту*, що через рідний край наповнює людину, утворюючи індивідуальність. Тобто за допомогою нескінченного проникнення в універсальне багатство рідної культури відбувається становлення особистості. Навіть якщо людина не усвідомлює свої корені, її духовний світ укорінений у рідному культурному підґрунті. «І образ її існування дається в її народженні та Вітчизні... кожна людина має свою індивідуальність і у ній вона є неповторною, проте рівноцінною кожній іншій, це є дар Божий. І вона включає в себе не тільки особистісно-якісне я, що йде від Бога, але і земну, тваринну індивідуальність – Вітчизну та предків» [116].

Не тільки індивідуальний образ розкривається у Вітчизні. За її посередництвом розкривається становлення людського взагалі. Рідний край – це «культурне тіло», в якому народжується вже сама особистість. Тільки тут остання постає, не виділяючись із «тіла», а, навпаки, заглиблюючись у нього. Розпредметнюючи «культурне тіло», що було створене в процесі історичного розвитку людською діяльністю, індивід переводить його із уречевленого стану в живе. Цим самим «тіло культури» стає продовженням органічного тіла людини.

У пошуках першопочатку Батьківщини ми змушені зануритися в її культурний зміст, і тут виявляється, що крізь дещо локальне проникаємо у сферу споконвічно *універсального* та *вселюдського*. «Священна таємниця» виявляється глибоко символічною сутністю, і тому не піддається однозначному та одномірному визначенню, розкриваючи свою потаємну суть за умови активної духовно-розумної діяльності людини. В цьому контексті варто звернутися до поглядів *С. Н. Булгакова*, згідно з якими Батьківщина тлумачиться як деяке «підґрунття», яке іманентно спрямовує людину до цілісності, визначає її екзистенційний «спосіб існування». Таким чином, Батьківщина – це «духовна очевидність», це «слід, що веде до духовного відновлення і відродження» [117].

Цей «слід» веде через «природну» Батьківщину до іншої «невідомої країни», яку *М. Мамардашвілі* назвав «невидимою таємною Вітчизною усякої свідомої істоти, і усі ми – оскільки ми істоти свідомі – маємо другу Вітчизну, і як духовні істоти, як люди є саме її громадянами» [118]. Таким чином, прокладається шлях до самої суті Батьківщини, до її духовного осередку. Виявляється, що вона починається саме звідси, її походження не природне, а духовне, і саме в цьому причина того, що вона ніколи не завершується, потенційно утримуючи в собі ставлення людини до усього всесвіту, як своєї справжньої Батьківщини. Долучаючись до неї, індивід долучається до змісту олюдненого всесвіту. У цьому розкривається символічність поняття «Батьківщина» – воно містить у собі дещо більше ніж ті матеріальні речі, що нас оточують.

Подібне символічне розуміння предмета нашого дослідження, безумовно, багато чого залишає нібито під напівпрозорою завісою «священної таємниці». У такому стані воно виявляється непридатним для будь-якого *використання*. Його не можна без втрат використати як гасло у політичній боротьбі, як основу для державного будівництва, ним тяжко впливати на свідомість мас з метою їх перевиховання. Для всього наведеного вимагається прозорість, простота і статичність мертвої схеми, однак чому подібну спрощену конструкцію ми повинні визнавати своєю Батьківщиною? Для того,

щоб погодитися із символічним розумінням останньої як таємниці, необхідно довіритися її голосу та піти за ним, і увійшовши в її внутрішнє різноманіття, зібрати усе воєдино (*во-образ*). У цьому образі не все буде впорядковано та розкладено на свої місця, не все буде розтлумачене. Крізь цей образ буде світитися таємниця, що рятує реальність від перетворення на пасивну річ, яку можна використовувати залежно від наших інтересів.

Прагнення «розчаклувати» поняття «Батьківщина», зробити його доступним походить не від великого патріотизму, а від його перекрученої форми – хибного, ідеологізованого патріотизму. З точки зору останнього здається, що за допомогою спрощення він зможе залучити до своїх лав більшу кількість «патріотів» і у цьому бачать велике благо. Однак на редукованій основі постає редукований, формально-абстрактний патріотизм, що вбачає у символізмі і таємниці зайвий залишок, дефект, який є свідченням «ненауковості» та «суб'єктивності» думки. Подібна «розкіш» виявляється недоречною в процесі «державотворення», вона тільки заважає своєю нестандартністю, принципним незбігом з будь-яким наперед заданим шаблоном.

Буденна свідомість бачить в утаємниченому корінні Вітчизни нездоланну проблему. Однак в історії людської думки існує ціла традиція «осягнення незбагненого». Вона йде від вчення *Геракліта* про гармонійний взаємозв'язок протилежностей, через «*docta ignorantia*», *Кузанського* та діалектичний метод *Г. В. Ф. Гегеля* до наших днів [119]. Згідно з цією традицією саме завдяки утаємниченому стає можливим розуміння чогось, або, за *Кузанським*, недосяжне досягається за посередництвом його недосяжності. Ілюзії Нового часу щодо можливості розсудкового всевідання давно вже розвіяні в теорії пізнання. Проте такі стереотипи продовжують існувати в інших сферах людського існування. Коли патріотизм потрапляє на «політичну кухню», там від нього відсікають усе зайве, що не може перетравити при споживанні шлунок масової свідомості. У підсумку ми маємо справу зі стравою на кшталт фаршированої птиці: зовні схожість, може, і зберігається, однак зміст повністю змінено. І цей сурогат змушені споживати замість любові до Батьківщини.

Усуваючи символічне розуміння Батьківщини, ідеологізований патріотизм вбиває її надчуттєвий зміст, і справа тут не в свідомому намірі, а у недоступності для ідеологізованого патріотизму метафізичного виміру людського буття. Навіть якщо спробувати, виходячи із утилітарно прагматичних мотивів, переказати символ, перевести його в розсудковий, розтлумачений стан, ми отримаємо лише його холодну, неживу, перекручену форму. Таке розтлумачення *К. Свасьян* називає «екзекуцією символу». «Якщо екзекуція ця проходить успішно і ми в стані діяльно та вичерпно переказати символ, то ми маємо справу не з символом, а з одним із численних його двійників» [120]. Присутність у символі «незрозумілого» є запорукою того, що щось більше ніж він сам крізь нього відкриється і буде промовляти до нас. «Незрозуміле» застерігає Батьківщину від її розчинення у процесі розсудкового упізнання, від редукації незнайомого до знайомого, символічного до схематичного або знакового. «Завдяки своїй «незрозумілості» символи розкривають нам таку реальність (і так її розкривають), що є недоступною при звичайній предметно розсудковій спрямованості свідомості» [121]. І саме в цій реальності ми можемо знайти основу рідного краю.

Отже, можемо констатувати, що Батьківщина має духовне підґрунтя, тобто вона є деяким культурно-історичним утворенням, заглиблюючись в яке індивід заглиблюється у власне буття. Вітчизна «починається» із того ж самого осереддя, з якого походить особистість. Тому розмова про патріотизм невідривна від розмови про духовну ситуацію людини, а відтак розділення їх є свідченням абстрактного розуміння обох. Проблема патріотизму є лише моментом, особливою формою прояву духовної проблеми людини. Поза запитуванням про останню ні про який патріотизм говорити не доводиться. Однак, рухаючись далі, ми повинні прийти до розуміння того, що *патріотизм, ставлення до Батьківщини є всього на всього окремим проявом ставлення особистості до світу, інших людей та до себе*. Неможливо насильно обмежувати це ставлення будь-якими територіальними чи національними кордонами. Так само розмови про «патріотичне

виховання» є редукованою та перекрученою формою проблеми розвитку особистості взагалі. Якщо немає розвиненого особистісного начала, то прищеплений на цій основі патріотизм буде поверховим та ідеологізованим.

Справа у тому, що у Батьківщині, в її образі, за посередництвом її символічного розуміння, нам відкривається *трансцендентне*, що стає *іманентним*, і водночас, залишається по інший бік від нас, не вичерпується доступним нам змістом. Ось ще одна причина, чому воно не може бути викрито, використано, «розчакловано»: неможливо отримати готову, раз і назавжди затверджену, вичерпну відповідь щодо духовності, Батьківщини чи патріотизму. Але не це головне. Найважливішим є те, що рідний край людина пізнає, зустрічає та обживає не тільки ззовні, а і зсередини. Як відомо, «ми можемо пізнавати трансцендентні відношення тільки за аналогією з іманентними» [122]. Отже, пошук першопочатку Батьківщини опосередковується усвідомленням сутності людини, способом розуміння «субстанціального в людині». «Скажімо так: *що* в людському бутті, в самій людині усвідомлюється в якості «вищого», субстанціального стосовно до всіх проявів людського «я», – те і *субстанціоналізується* в плані онтології. *Що* уявляється в людині безумовним у якості не тільки нерозкладної самоочевидності, але й тим абсолютним, що виправдовує суб'єктивне буття як таке, – те і ніби «переноситься» в образ Абсолюту» [123]. У Батьківщині ми бачимо і цінімо те, що здатні побачити і цінити в собі та в інших людях.

Намагаючись вирішити свої локально-національні проблеми, ми не повинні забувати про їх всезагальну основу. Натомість коли головний критерій патріотизму вбачають у ставленні до державності, то редукують Батьківщину до держави, абсолютизують останню і у цій сфері починають бачити вищий сенс людського життя. Не заперечуючи важливість цієї точки зору, не може не дивувати неспроможність відчувати всі інші виміри любові до Батьківщини. Переймаючись актуальними соціально-політичними проблемами, забуваючи про інші виміри людського буття, ми поступово втрачаємо (якщо вона

була) здатність відгукуватися на звернені до нас інші смислові виміри всесвіту.

Подібне розмежування соціально-політичного та загальнокультурного не є протиставленням національного та загальнолюдського. «Людина входить у людство через національну індивідуальність як національна людина, а не відсторонена людина... національна людина – більше, а не менше, ніж просто людина, у неї є родові риси людини взагалі та ще є риси індивідуально-національні», – писав *М. Бердяєв* [124]. Однак, продовжував мислитель, «національне та загальнолюдське в культурі не може бути протиставлене одне одному, загальнолюдське значення мають саме вершини національної творчості. В національному генії розкривається загальнолюдське, через своє індивідуальне він проникає в універсальне» [125]. Однак часто керуючись обмеженою точкою зору ідеологічної боротьби, світ звужується до боротьби між різноманітними частковими позиціями. Таким чином, відносний, тобто лише один з багатьох способів відношення людини до світу переростає у єдиноможливий, абсолютизується. Тоді «мудре невідання» перетворюється на пласку впевненість. Вихолощується все символічне та таємниче, а значить, і всі ознаки духу, адже «мова символів є мовленням самого духу» [126]. Як наслідок, серед безлічі слів про патріотизм, Батьківщину та духовність не залишається нічого, що зберігало б ознаки життя духу, радості й любові.

«Любов» – це друге поняття, яке треба брати до уваги, намагаючись зрозуміти суть патріотизму. Основною ознакою останнього є любов до Батьківщини. Це означає певне, щонайменше небайдуже, ставлення. «Тільки любов відкриває людині її *Батьківщину*, тобто її духовний зв'язок із рідним народом, її національну приналежність, її душевне та духовне лоно на землі» [127]. Любов стає можливою за умови зустрічі з іншим «я», що стає для людини «ти». Такі соціальні зв'язки характеризуються як відношення «я-ти». І тут ми знову зустрічаємось із утаємниченістю образу Вітчизни. Чим сильніші патріотичні почуття, тим менше гасел та пафосної метушні, і, відповідно, більше смиренності перед тим, що відкривається.

У відношенні «я-ти» відкривається невичерпність «ти», його потойбічність, трансцендентність. Але вона не виштовхує «ти», зокрема Вітчизну, в недосяжну далечінь, адже любити ми можемо тільки близьке нам. Людина, як ми дізналися, зустрічається з потойбічним, з трансцендентним через іманентне. Її власне «я» свідчить про трансцендентну реальність. Крізь власні глибини, у своїй основі вона знаходить шлях, де зустрічаються усі «ти», на якому стає можливою близькість, відносини любові – те, на основі чого виростає особистість, яка тільки і здатна до зустрічі.

Отже, людська душа є ніби дверима, крізь які Батьківщина входить в нас, та крізь які ми обживаємо універсум. Утримуючи двері відчиненими, людина здатна до з'єднання із Вітчизною в єдине ціле. В любові відкривається інше «я», у ній відбувається єднання з рідним краєм, рідною культурою та рідною землею. Вони постають не як дещо відсторонене чи обмежене стінами-загорожами-межами, а як безмежне живе буття. «Любов є явище чудесне – деяке *таїнство*, – писав С. Франк, знову нагадуючи про незнищенну таїну. – Любов за своєю суттю не є просто «почуття», емоційне ставлення до іншого; первинний сенс феномена любові полягає у тому, що вона є актуалізоване, завершене трансцендентування до «ти» як справжньої, я-подібної, по собі та для себе суцільної *реальності*, відкриття та розсуд «ти» як такого роду реальності та знаходження у ньому *онтологічної опорної точки для мене*» [128].

Ми вже зазначали про першопочаток Батьківщини і дійшли до висновку, що він досягається шляхом трансцендування до іншої реальності. Тепер виявляється, що любов і є тим єдиним можливим відношенням, у якому ця реальність відкривається. Вітчизна як культурно-історичне тіло є мертвою без любові, здивування та смиренності, інакше вона замикається, застигає перед нами у вигляді покритої музейним пилом та пафосною байдужістю річчю. Це втрата не тільки для історії та культури – це втрата частини себе, своєї творчої здатності.

Людина творить тільки на певній основі. Таким підґрунтям стає культурний світ, що увійшов у коло людської діяльності,

окультурений світ. Він і формує тіло Батьківщини. Для творчості необхідно увійти в неї, вроси в її тло, зріднитися, проїнятися та стати співпричетним їй, достойним її. Саме в любові людина залишає задушливу комірку свого *ego*, «своєї малої особистої оболонки» та виходить у світлий простір універсуму. «Істинна любов є *вихід* з емпіричного та *перехід* у нову дійсність» [129]. Цей шлях спустошення себе, свого *ego* та наповнення «самості» вищим змістом є праця-творчість, що ніколи не закінчується. Ми говорили, що крізь розчинені двері «самості» людині відкривається трансцендентне, тобто деяка духовна реальність, а значить, Батьківщина у глибині своїй є образом духу, одним з його ликів.

Нестача любові призводить до втрати особистості. На ґрунті уречевленої культури, на національно-державній «символіці» не зростити особистості. Вони для цього і не призначені, однак, забуваючи це, забувають, що «зростання особистості – набагато більш складна справа, ніж збільшення продуктивності праці» [130]. Для розвитку патріотичного почуття, а значить, і для особистості, духовності недостатньо «посмертних масок культури», що намагаються імітувати зовнішню схожість з живим буттям. Готові мертві форми культури не розвивають, але *повчають*, і головне, вони призводять до відмирання здатності виходити в інші виміри буття. Адже особистість і є таким виходом, процесом становлення, обживання все нових і нових пластів універсуму. Без впускання в свою «самість» загальнолюдського духовного змісту індивід досягає, в кращому випадку, рівня індивідуальності, але ніяк не особистості. Людина, яка впустила в себе духовне буття, стала його носієм, представником та персоніфікацією, тим самим конститує те, що ми називаємо особистістю.

Наповненість любов'ю є неодмінною суттю будь-якої людської діяльності. Не тільки патріотизм отримує від неї свою справжню міру, а й сам індивід у міру своєї здатності ставитися до світу та інших людей як до «ти» є людиною. І справа не в тому, що ми говоримо та чуємо про патріотичні почуття до Батьківщини, а у способі онтологічної вкоріненості

цієї любові. Говорити про патріотизм можна скільки завгодно, інша справа утримувати себе в напруженні смислового простору людської культури, перебувати у творчому акті любові.

Таке напруження-утримання себе в людській подобі і є духовним життям. С. Франк вважав, що духовне життя – це сфера буття, в якій об'єктивна, надіндивідуальна, метафізична реальність дана нам не у формі зовнішньої предметної дійсності, що як річ, як об'єкт стоїть перед індивідом, протистоїть йому, «суб'єкту», його внутрішньому світу як трансцендентна реальність, а, навпаки, дана людині у вигляді реальності, що присутня в нас самих, зсередини з нами зрощена та нам відкривається [131]. У такому випадку Вітчизна як метафізична реальність проявляється через наше самозаглиблення. Завдяки любові як метафізичному відношенню людина долає свою самозамкненість, втрачає своєцентричну міру, отримуючи натомість універсальну міру, здатність дивитися на світ «з точки зору вічності».

Показово, що у межах політичної боротьби чимало закликів до патріотизму, однак для них домінуючим є передусім ненависть, а не любов. «Професійні патріоти» не любителі – від слова «любити», – і вони цим пишаються. Однак, не люблячи, вони, як правило, не здогадуються про справжнє призначення своєї «професії», не бачать усієї її проблематичності та утаємниченості. Їм незнайомий істинний образ Батьківщини або він був відкритий ними колись давно і тепер від нього залишилася лише порожня оболонка.

«Професійні патріоти» не здатні на нове, оригінальне бачення не тільки Батьківщини, але й цілого світу. Любов як проблематичність замінюється на нерозумну самовпевненість. Здатність отримати універсальну міру усіх мір підміняється задубілим своєцентризмом. Такий погляд на реальність передбачає наперед заданий «формообраз». Останнім в нашому «квасному патріотизмі» постає перевернуте ідеологізоване минуле. Саме той вироблений у кінці ХІХ на початку ХХ ст. ідеологічний патріотизм є критерієм ставлення до Вітчизни. Деяка конечна, історично обумовлена міра абсолютизується і починає претендувати на універсальне значення.

Вона підкорює будь-яке живе, діяльне та творче відношення і догматичними кайданами сковує дух.

Хоча минуле і перетворюється на кумира, однак у цьому процесі міститься не його розквіт та актуалізація, а «гербаризація», смерть та формалізація. Воно, ставши ідеологічним знаряддям, перестало бути особистим, воно стало «всезагально нічийим», відчуженим минулим. Звернення «професійних патріотів» до минулого зовсім не витікає із прагнення розпредметнити його багатство, бути безкорисно вірним йому і через себе дати йому самопроявитися, актуалізуватися. Їх інтерес має утилітарний характер: минуле потрібне їм як інструмент, як певна річ, яку можна використати в своїх цілях. Від імені історії, освячуючись героїчним минулим, його авторитетом, подібні патріоти самовільно захоплюють право на жорстку регламентацію суспільних ідеалів – право на моралізаторство, що руйнує живе етичне почуття. Для задоволення своїх актуальних потреб псевдопатріотизм, використовуючи історію, «своємірно», упереджено, вибірково підходить до спадщини минулого. Те, що можна використати, займає своє місце в «підручниках» і «методичних розробках» а те, що одразу не піддається використанню, редукується до бажаного результату чи зовсім замовчується. «Тіло культури піддається нещадному розсіченню, як при вівісекції, щоб витягти з нього та взяти собі «на озброєння» тільки те, що відповідає нинішнім критеріям функціональності та що, будучи перекинуте на минуле, окреслює вирвану з нього, таким чином, «свою власну» традицію, кордони якої жорстко охороняються» [132]. Хіба ми не спостерігаємо, як історія, замість того, щоб бути благодатною основою розвитку особистості, перетворюється на зброю захисту своїх інтересів. Звідки ця жахлива подібність між адептами радянської та української влади у нездоровій, суєтній пристрасті «переписувати» історію, причому обов'язково на свою користь.

Як відомо, дух чи любов використати неможливо: при подібних спробах вони вихолощуються, залишаючи по собі перетворені форми. Корисне відношення ніколи не було тією атмосферою, де розвивалися ці вищі здатності людини. Для

використання любові до Батьківщини необхідно її розчаклувати, насильно здерти з неї вбрання неосяжного, зламати її символічну непіддатливість і тоді це «згвалтоване тіло» стає готовим для споживання. Дивно, що подібне безумне ставлення представляється «професійним патріотам» люблячим ставленням до Вітчизни чи її історичної спадщини.

Таке «преклоніння» перед історією руйнує дійсне життя традиції. Як наслідок, відсікається минуле народу від загальнолюдських джерел, загальнокультурного контексту. Будь-який «чужий» культурний зміст відкидається, і тут не допомагають розмови про включенність «своєї» культурної традиції у загальносвітовий культурний процес. Догматичний традиціоналізм насправді не віддає навіть своєї спадщини. Для такого віддання необхідна творча здатність наповнити життям минуле, впустити усе різноманіття його змісту як позитивного, так і негативного, побачити його у світлі любовного відношення. Навчитися у традиції можна при умові здивування, наявності погляду «як в перший раз». Однак «професійний патріот», проповідуючи свої ідеали, впевнений, що йому не потрібно вчитися, навпаки, він повинен повчати, якою має бути традиція. «Так традиціоналізм вбиває живу традицію *зсередини*, своєю корисною любов'ю до неї» [133].

У люблячому ставленні до Батьківщини й світу не існує диктату минулого. Для люблячого серця предмет любові даний тут і тепер, у всій своїй повноті. Люблячий погляд не регламентується минулим, те, що відкривається йому, постає завжди як нове та оригінальне. Спадщина відіграє тут вторинну роль, тому що ніяке повчання не дарує нам здатності дивуватися, занурюватися у таїнство. Для любові немає минулого, вона робить його багатство актуальним, тобто таким, що існує тут і тепер. Нагадаємо ще раз, що така актуалізація є творчістю і обов'язково самотворчістю. При відсутності її людина приречена на духовне безпліддя.

Отже, втрата істинного образу Вітчизни призводить до втрати самого себе, люблячого ставлення до світу, здатності дивуватися йому, споглядати його завжди нове живе обличчя. Саме звідси багаторічні безплідні розмови про духовне та

патріотичне відродження: при відсутності здатності любити, а значить, і здатності до виходу із своєї самообмеженості, людина втрачає можливість творити, споглядати нове. «Той, хто любить, завжди геніальний, так як відкриває в предметі своєї любові те, що приховано від усякого нелюблячого, – вважав *О. Лосєв*, – творець у будь-якій сфері, в особистих взаємостосунках, в науці, мистецтві, суспільно-політичній діяльності завжди є тим, хто любить; тільки йому відкриті нові ідеї, які він хоче втілити в життя і які далекі тому, хто не любить» [134].

У контексті українського сьогодення ми повинні пам'ятати про спроби приватизувати патріотизм різноманітними ідеологічними течіями, тобто про тотальну ідеологізацію масової свідомості та існування внаслідок цього особливого «мегаінстинкту» (*В. Біблер*). «При сприятливих умовах ідеологія пронизує всю сферу мотивів, емоцій, пристрастей, занурюється в підкірку свідомості, формуючи особливий мегаінстинкт. Цей ідеологічний інстинкт однозначно диктує наші дії, нав'язує упереджене ставлення до життя людей, їх думок, творів культури» [135]. А звідси витікає, що ми повинні дати собі чітку та правдиву відповідь щодо співвідношення любові та ідеології. Адже кожна з них по-своєму претендують на участь у патріотизмі. І це проблема не просто співвідношення двох різних термінів – це проблема вибору двох різних способів існування у світі.

Загалом ми вже розглянули наше розуміння любові до Батьківщини. Очевидно, що такий спосіб існування вкорінює людину у бутті, ставить її в позицію дійсного «просвіту буття» (*М. Гайдеггер*), тобто в любові просвічується дещо вічне, метафізичне. Ідеологія, навпаки, є способом орієнтування у наявному просторі та часі. Їй невідома і часто навіть ворожа спрямованість у вічність.

Якщо для любові істотною є відкритість універсальному змісту буття, то ідеологія орієнтована на вузьку смугу наявної дійсності, в межах якої лежать інтереси певних груп. Причому ідеологія улаштована так, щоб представити частковий інтерес

як всезагальний, при цьому відбувається універсалізація тієї частини наявної дійсності, де інтереси групи можуть бути задоволені.

Дуже часто патріотизмом торгують для отримання політичних дивідендів, задоволення своїх партикулярних інтересів. Захист та відстоювання останніх є функцією ідеології. Спроби переорієнтувати патріотизм із метафізичного виміру у сферу політизованої боротьби за владу призводять до його ідеологізації. Зазвичай політична ідеологія визначається як «систематизована сукупність ідейних поглядів, що виражають чи захищають *інтереси* певної соціальної групи» [136].

Отже, позиція ідеології є частковою, натомість позиція патріотизму – всезагальна. Якщо ідеологія в силу своєї обмеженості та частковості змушена жорстко протиставляти «своє» та «чуже», то любов до Батьківщини в основі своїй містить всезагальне єднання, що лежить поза антагонізмом «свого» та «чужого». Саме в патріотичному почутті цей антагонізм знаходить своє вирішення.

З усього наведеного можна припустити, що співвідношення любові та ідеології – це не тільки різні терміни, способи існування в світі, а і різні форми ставлення до цього світу, відповідно, різні методи його переживання та осмислення. Причому спосіб вкорінення в любові є якісно іншим. Він не просто перевищує пропонований ідеологією спосіб існування. Якщо б все було так, тоді великої різниці, із яким саме патріотизмом ми маємо справу, не було б, тому що механізм його існування залишається незмінним. Витіснення, обмеженість, формальність та абстрактність – все це ідеологічні інструменти. І немає різниці, яким терміном називатимемо таку безликість.

Всередині відношення любові ідеологічна позиція є необхідною як момент у життєвій повноті, в її конкретності. Воно включає в себе цей момент, але саме як момент, з усвідомленням його утягнутості в цілісний життєвий горизонт. І саме тут уперше ідеологія знаходить саму себе, своє місце.

Ідеологізований патріотизм невиліковно хворий розсудковістю. Йому не осмислити «логіки серця» (*Б. Паскаль*), здатності «мислити серцем», не подолати страху довіритися буттю, іншому «ти». Зі своєї вузькоспеціалізованої та вузькозацікавленої точки зору він розкладає світ на частини і втрачає зв'язок із цілим. Просвічуючи весь світ рентгенівськими променями ratio, перетворюючи світ у «воно», розсудок змінює все у зрозуміле, доступне для використання, уречевлено-об'єктне. Почуття любові, довіри, близькості розрахувати, зробити прозорими за допомогою ratio неможливо. Ці почуття можна тільки зсередини спостерігати та переживати. Для цього потрібно дещо більше за розсудок – здатність цілісно охоплювати світ. А хіба не так він відкривається люблячому оку? А хіба не з цього починається думка?

Саме з цілісного погляду на світ складається думка. Тут цілісний, живий досвід ще не розірваний на чуттєвість, моральність та пізнання. Однак він і не утворює механічного, ззовні заданого поєднання. Із самого початку нам дана «металогічна єдність буття» (*С. Франк*). Цей досвід є допредикативною, дорозсудковою очевидністю. Із останньої і походить розсудкове знання, що виражається у судженнях та поняттях. Однак у цьому вторинному знанні не відбувається зустріч із цілісністю буття і є неможливим відношення любові. Натомість «логіка серця» відкриває дещо більше, ніж світ речей, що протистоїть суб'єкту. У співчутливому вдивлянні, довірянні себе буттю розкривається зсередини символічна реальність. «Мислити серцем», тобто мислити та утримувати в собі як іманентні начала думки естетичне та моральне відношення – значить розумно мислити. Саме в такому мисленні ставлення до світу є не відсторонене, а втягнуте, актуалізоване до співчуття – відчуття міри людської.

Без культивування у людини довірливого ставлення до світу та інших людей зберігається неподоланим «суб'єкт-об'єктне» протиставлення. Ідеологія таке протиставлення подолати не в змозі. Вона є його втіленням, перенесенням

«логіки твердих тіл» на людські стосунки. Вбачаючи навкруги одні об'єкти, ми перестаємо бачити особистості, а замість того бачимо речі. Без розвитку особистісного начала навряд чи варто говорити про любов до Батьківщини. Інакше вона буде абстрактною любов'ю, тобто пустою, стомленою та беззмістовною. Любов без виходу в безумовне – це звичка.

Не можна за звичкою любити. Злочинно за звичкою пристосовувати патріотизм до ідеологічних штампів. Він вислизає з підозрілих, суєтних та ділових рук, що прагнуть представити його в готовому результаті – бери та наслідуй. Це подвійне вбивство, подвійне душоубство: гине душа ставлення до рідного краю – воно стає бездушним; гине душа людини – вона задихається без любові, засихає, сумуючи за сповненим духом життям.

Знеособлена любов забуває про своє джерело, втрачає звістку про нього, втрачає совість. Ставши абстрактно-нічийною, вона все конкретно-всезагальне, особливе редукує до абстрактно-загального. Як наслідок, проблемне та важке розпізнавання патріотизму у світлі любові, згідно з його власним життям, в нас підміняється простим оглядом зовнішніх ознак мертвого «тіла». Тоді мірою патріотизму стає ритуалізоване відтворення порожніх, формальних жестів і слів. Легко та невимушено, слідуючи зовнішнім директивам, автоматично наділяє індивіда патріотичним клеймом. І з такою ж легкістю українське суспільство, отримавши легіон новонавернених «професійних патріотів», заразилося смертельною хворобою – розсудковістю і вербалізмом. Виявилось, що суть справи не важлива: достатньо всі червоні плями зафарбувати жовто-блакитними, серп та молот замінити на тризуб, «слава КПСС!» на «слава Україні!», русифікацію на українізацію, ідеологію комунізму на ідеологію націоналізму. Проте розмовами про дух не подолати бездуховність, критикувати розсудок з формально абстрактних позицій безглуздо, ідеологізацію життя не перебороти «кращою» ідеологією.

Список бібліографічних посилань

1. Фуко М. Другие пространства / М. Фуко // Интеллектуалы и власть : Избранные политические статьи, выступления и интервью: Ч. 3 / М. Фуко; [пер. с франц. Б. М. Скуратов, под общ. ред. В. П. Большакова]. М. : Праксис, 2006. С. 191.
2. Молчанов В. И. История и пространство. Деструкция темпоральной историчности / В. И. Молчанов // Вопросы философии. 2013. № 7. Режим доступа : http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=780 (дата звернення 01.06.2018).
3. Там само.
4. Бедаш Ю. Пространство как проблема постметафизической философии / Ю. Бедаш // Топос. Философско-культурологический журнал. 2009. № 1 (21). С. 95.
5. Зенкин С. Время слов и пространство вещей / С. Зенкин // НЛО. 2004 № 70. Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/70/zen29.html> (дата звернення 01.06.2018).
6. Зенкин С. Преодоленное головокружение : Жерар Женетт и судьба структурализма / С. Зенкин // Фигуры : Работы по поэтике: в 2-х т. Т. 1 / Ж. Женетт ; [пер. с фр. С. Зенкин и др.] М. : Изд.-во им. Сабашниковых, 1998. С. 14–26.
7. Зенкин С. Жан Бодрийяр : время симулякров / С. Зенкин // Символический обмен и смерть. 2-е изд. / Ж. Бодрийяр ; [пер с фр. и вст. ст. С. Зенкин]. М. : Добросвет, КДУ, 2006. С. 5–40.
8. Котенко А. Повернення простору / А. Котенко // Український гуманітарний огляд. 2010. Вип. 15. С. 45–60.
9. Козеллек Р. Часові пласти. Дослідження з теорії історії : пер. з нім. / Р. Козеллек. Київ : Дух і літера, 2006. С. 103.
10. Верменич Я. Просторове моделювання історії: зміна парадигм / Я. Верменич // Схід і Південь України: час, простір, соціум: у 2 т. Т. 1 : монографія [відп. ред.

- В. А. Смолій; кер. авт. кол. Я. В. Верменич]. Київ : Інститут історії України НАН України, 2014. С. 16–53.
11. Свасьян К. А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика / К. А. Свасьян. Ереван : Изд-во АН Арм. ССР, 1987. 199 с.
 12. Шпенглер О. Закат Западного мира : Очерки морфологии мировой истории : пер. с нем. / О. Шпенглер. М. : АЛЬФА-КНИГА, 2014. С. 18.
 13. Фейербах Л. К критике философии Гегеля / Л. Фейербах ; [пер. с нем. П. С. Попов] // Избранные философские произведения: в 2-х т. Т. 1 / Л. Фейербах. М. : Госполитиздат, 1955. С. 54.
 14. Там само. С. 192.
 15. Там само. С. 411.
 16. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Г. Столпнер] ; Акад. наук СССР ; Ин-т философии. М. : Мысль, 1975. Т. 2. Философия природы. С. 52.
 17. Там само. С. 51.
 18. Михайлов Ф. Т. Креативная способность самосознания / Ф. Т. Михайлов // Избранное / Ф. Т. Михайлов. М. : Индрик, 2001. С. 241.
 19. Там само. С. 241–242.
 20. Возняк В. С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема / В. С. Возняк. Дрогобич : РВВ Дрогобицького держ. педагогічного ун-ту ім. Івана Франка, 2008. С. 254.
 21. Лосев А. Ф. Форма–Стиль–Выражение / А. Ф Лосев ; [сост. А. А. Тахо-Годи ; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова]. М. : Мысль, 1995. С. 541.
 22. Лефевр А. Производство пространства : пер. с фр. / А. Лефевр. М. : StrelkaPress, 2015. С. 40.
 23. Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть / П. Бурдые // THESIS. 1993. Вып. 2. С. 146.

24. Шкепу М. А. Архитектоника общественного времени : монография / М. А. Шкепу ; [науч. ред. Л. А. Боровская]. Киев : Киев. нац. торг.-экон. ун-т, 2012. С. 169.
25. Юнгер Ф. Г. Совершенство техники. Машина и собственность / Ф. Г. Юнгер ; [пер. с нем. И. П. Стреблев, послес. С. А. Федорова]. СПб. : Владимир Даль, 2002. С. 66.
26. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко ; [пер. с фр. В. П. Визгин, Н. С. Автономова]. СПб. : А-сad, 1994. С. 109.
27. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман ; [пер. с англ. Л. Н. Коробочкин]. М. : Весь Мир, 2004. С. 19–33.
28. Юнгер Ф. Г. Совершенство техники. Машина и собственность / Ф. Г. Юнгер. С. 66–67.
29. Лефевр А. Производство пространства / А. Лефевр. С. 36.
30. Хамидов А. А. Пространственно-временная архитектура культуры / А. А. Хамидов // Человек, история, культура : к 90-летию Э. В. Ильенкова : монография ; [под общ. ред. Е. В. Мареева, Н. В. Гусева]. Усть-Каменогорск, 2014. С. 298–303.
31. Ионин Л. Новая магическая эпоха / Л. Ионин // Логос. 2005. № 2 (47). С. 156–173.
32. Там само. С. 160.
33. Там само. С. 160–161.
34. Ионин Л. Апдейт консерватизма / Л. Ионин. М. : Высшая шк. экономики, 2010. С. 99.
35. Там само. С. 100.
36. Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хесле // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 112–123.
37. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко / Ж. Бодрийяр ; [пер. с фр. Д. Калугин, пред. Б. Марков]. СПб. : Владимир Даль, 2000. С. 74.

38. Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума / М. Хоркхаймер ; [пер. с англ. А. А. Юдин ; пред. В. Ю. Кузнецов ; науч. ред. В. Ю. Кузнецов]. М. : Канон+РООИ Реабилитация, 2011. С. 150.
39. Аверинцев С. С. Тоталитаризм : ложный ответ на реальные вопросы / С. С. Аверинцев // Родина. 2002. № 10. С. 221.
40. Межуев В. М. Абстрактное и конкретное как исторические категории / В. М. Межуев // Ильенковские чтения. Тезисы выступлений. 2-е изд. испр. и доп. М. : Микрон-принт, 2001. С. 82–85.
41. Бахтин М. М. Сочинения: в 7-ми т. Т. 6. Проблемы поэтики Достоевского. 1963. Работы 1960-х-1970-х гг. / М. М. Бахтин. М. : Русские словари, 2002. С. 454.
42. Хаксли О. О дивный новый мир / О. О. Хаксли ; [пер. О. Сорока]. М. : АСТ, ВКТ, 2010. 243 с.
43. Замятин Е. И. Сочинения / Е. И. Замятин. М. : Книга, 1988. 654 с.
44. Оруэлл Дж. 1984 / Дж. Оруэлл ; [пер. В. Недошвин, Д. Иванов]. Пермь : КАПИК, 1992. 304 с.
45. Тоффлер Э. Шок будущего : пер с англ. / Э. Тоффлер. М. : АСТ, 2002. С. 557.
46. Фрейре П. Педагогіка пригноблених / П. Фрейре ; [пер. О. Дем'янчук]. Київ : Юніверс, 2003. 166 с.
47. Рансьер Ж. На краю политического / Ж. Рансьер ; [пер. с франц. Б. М. Скуратова]. М. : Праксис, 2006. С. 35.
48. Утопия и утопическое мышление : антология зарубежной литературы ; [сост., общ. ред. и предисл. В. А. Чаликова]. М. : Прогресс, 1991. С. 121.
49. Флоровский Г. Метафизические предпосылки утопизма / Г. Флоровский // Вера и культура / Г. Флоровский ; [сост., вступ. ст. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиев и В. Л. Селиверстов]. СПб. : Русский христианский гуманитарный институт, 2002. С. 203.
50. Там само.

51. Канетти Э. Масса и власть / Э. Канетти ; [пер. с нем. Л. Г. Ионин]. М. : Ad Marginem, 1997. С. 406–412.
52. Делор Ж. Образование : необходимая утопия. Образование для XXI века / Ж. Делор // Педагогика. 1998. № 5. С. 3–17.
53. Тоффлер Э. Шок будущего. С. 345.
54. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет ; [пер. с исп. сост., предисл. и общ. ред. А. М. Руткевич]. М. : Весь Мир, 1997. С. 490.
55. Франк С. Непостижимое / С. Франк // Сочинения / С. Франк. М. : Правда, 1990. С. 408.
56. Там само. С. 411.
57. Михайлов Ф. Т. Избранное / Ф. Т. Михайлов. М. : Индрик, 2001. С. 266.
58. Там само. С. 348.
59. Блох Э. Принцип надежды / Э. Блох // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежн. лит. ; [пер. с разн. яз., сост., общ. ред. и предисл. В. А. Чаликова]. М. : Прогресс, 1991. С. 49.
60. Гидденс Э. Последствия современности / Э. Гидденс ; [пер. с англ. Г. К. Ольховиков, Д. А. Кибальчич ; вступ. ст. Т. А. Дмитриев]. М. : Проксис, 2011. С. 297–302.
61. Михайлов Ф. Т. Самоопределение культуры. Философский поиск / Ф. Т. Михайлов. М. : Индрик, 2003. С. 234–235.
62. Возняк В. С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема / В. С. Возняк. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету ім. І. Франка, 2008. С. 253–260.
63. Арендт Х. Жизнь ума / Х. Арендт ; [пер. с англ. А. В. Говорунова]. СПб. : Наука, 2013. С. 88.
64. Там само. С. 89.
65. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас ; [пер. А. И. Парибка]. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 71.

66. Бурдые П. Идентичность и репрезентация: элементы критической рефлексии идеи «региона» / П. Бурдые // *Ab imperio*. 2002. № 3. С. 51.
67. Там само. С. 56.
68. Фуко М. Другие пространства / М. Фуко // *Интеллектуалы и власть : Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3* / М. Фуко ; [пер. с франц. Б. М. Скуратов, под общ. ред. В. П. Большакова]. М. : Праксис, 2006. С. 193.
69. Рікер П. Ідеологія та утопія / П. Рікер ; [пер. з англ. В. Верлока]. Київ : Дух і Літера, 2009. С. 26.
70. Блох Э. Тюбингенское введение в философию / Э. Блох ; [пер. с нем. Т. Ю. Быстрова, С. Е. Вершинин, Д. И. Криушов]. – Екатеринбург : Из-во Урал. ун-та, 1997. С. 125–130.
71. Библер В. С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков / В. С. Библер. М. : Русское феноменологическое общество, 1997. С. 235.
72. Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры : Два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. М. : Политиздат, 1990. С. 75.
73. Мамардашвили М. Психологическая топология пути / М. Мамардашвили. М. : Фонд Мераба Мамардашвили, 2014. С. 118.
74. Трубецкой Е. Социальная утопия Платона / Е. Трубецкой. М. : И. Н. Кушнерев и Ко, 1908. С. 110.
75. Платон. Менон / Платон // *Сочинения: в 4-х т. Т. 1* / Платон ; [пер. с древнегреч. под общ. ред. А. Ф. Лосев и В. Ф. Асмус]. СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та ; Изд-во Олега Абышко, 2006. С.400.
76. Михайлов Ф. Т. Избранное / Ф. Т. Михайлов. М. : Индрик, 2001. С. 28–29.
77. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. Книга 2 / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. А. М. Воден] // *Сочинения. Т. 10* / Г. В. Ф. Гегель. М. : Политиздат, 1932. С. 151.

78. Там само. С. 151.
79. Там само. С. 151–152.
80. Ильенков Э. Диалектика идеального / Э. Ильенков // Логос. 2009. № 1 (69). С. 45.
81. Там само. С. 61–62.
82. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное : [пер. с фр.] / Э. Левинас. М. ; СПб. : Унив. кн., 2000. С. 352.
83. Там само. С. 353.
84. Там само.
85. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Ж.-Л. Марион ; [пер. с фр. Г. Вдовина] // Символ. – Париж-Москва, 2009. С. 20.
86. Франк С. Непостижимое / С. Франк // Сочинения. М. : Правда, 1990. С. 408.
87. Там само. С. 409.
88. Там само.
89. Ильенков Э. Диалектика идеального / Э. Ильенков // Логос. 2009. № 1 (69). С.41.
90. Ильенков Э. Что же такое личность? / Э. Ильенков // С чего начинается личность : сборник. М. : Изд-во политической литературы, 1984. С. 355.
91. Ильенков Э. Диалектика идеального // Логос. 2009. № 1 (69). С.13.
92. Соловьев В. С. Лекции по истории философии / В. С. Соловьев ; [вступ. ст. Е. И. Мирошниченко, ком. Ю. И. Наберухин]. СПб. : Второе пространство, 2012. С. 8.
93. Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы / Г. Марсель ; [пер. и прим. В. В. Бибихин] // Самосознание европейской культуры XX века : Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М. : Политиздат, 1991. С. 295.
94. Колодій А. Політологія. Кн. перша : Політика і суспільство ; Кн. друга : Держава і політика / А. Колодій, Л. Климанська, Я. Космина, В. Харченко ; [2-е вид., перероб. та допов.]. Київ : Ельга, Ніка-Центр. 2003. С. 28.

95. Лісовий В. Культура–ідеологія–політика / В. Лісовий. Київ : Вид-во імені Олени Теліги, 1997. С. 338.
96. Сміт Е. Національна ідентичність / Е. Сміт ; [пер. з англ. П. Таращук]. Київ : Основи, 1994. С. 205.
97. Рябов С. Г. Політологічна теорія держави / С. Г. Рябов ; 2-ге вид. Київ : Тандем, 1996. С. 205.
98. Лісовий В. Культура–ідеологія–політика / В. Лісовий. С. 338.
99. Сміт Е. Національна ідентичність / Е. Сміт. С. 18–20.
100. Эко У. Маятник Фуко / У. Эко ; [пер. с итал. Е. А. Костюкович]. СПб. : Симпозиум, 2006. С. 63.
101. Возняк В. С. Співвідношення розсудку і розуму : філософсько-педагогічний контекст: дис... д-ра філос. наук. : 09.00.03 / В. С. Возняк. Дрогобич, 2010. С. 301–302.
102. Соловейчик С. Непрописные истины воспитания. Избранные статьи / С. Соловейчик. М. : Изд-во АСТ, 2017. С. 59.
103. Там само. С. 13–14.
104. Там само. С. 37.
105. Бех І. Д. Вибрані наукові праці. Виховання особистості. Т. 2 / І. Д. Бех. Чернівці : Бурбек, 2015. С. 312.
106. Там само.
107. Там само.
108. Там само.
109. Там само. С. 520.
110. Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии / С. Л. Рубинштейн. М. : Педагогика, 1973. С. 192–193.
111. Бех І. Д. Вибрані наукові праці. Виховання особистості / І. Д. Бех. С. 524.
112. Hobsbawm E. The Invention of Tradition / E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge : Cambridge University Press, 1992. 324 p.
113. Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации / С. Б. Крымский // Вопросы философии. 1992. № 12. С. 26.

114. Там само.
115. Булгаков С. Н. Моя родина / С. Н. Булгаков // Тихие думы. М. : Республика, 1996. С. 308.
116. Там само.
117. Там само. С. 309.
118. Мамардашвили М. Мысль под запретом. Беседы с А. Э. Эпельбуэн / М. Мамардашвили // Вопросы философии. 1992. № 5. С. 105.
119. Франк С. Л. Религия и философия / С. Л. Франк // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов : Философия и мировоззрение ; [сост. и автор вступ. ст. П. В. Алексеев]. М. : Политиздат, 1990. С. 327.
120. Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии: Критика и анализ / К. А. Свасьян. Ереван : Изд-во АН АрмССР, 1980. С. 188.
121. Возняк В. С. Метафизика рассудка и разума: опыт несистематической самокритики / В. С. Возняк. Киев : Редакция журнала «Самватас», 1994. С. 240.
122. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания / В. С. Соловьев. С. 206.
123. Возняк В. С. Метафизика рассудка и разума / В. С. Возняк. С. 248.
124. Бердяев Н. Судьба России / Н. Бердяев. М. : Изд-во МГУ, 1990. С. 96.
125. Там само.
126. Возняк В. С. Метафизика рассудка и разума / В. С. Возняк. С. 247.
127. Ильин И. Без любви / И. Ильин // Русский Эрос или Философия любви в России ; [сост. и авт. вступ. ст. В. П. Шестаков ; ком. А. Н. Богословский]. М. : Прогресс, 1991. С. 399.
128. Франк С. Л. Непостижимое / С. Л. Франк. М.: Правда, 1990. С. 374.

129. Флоренский П. Столп и Утверждение Истины / П. Флоренский // Русский Эрос, или Философия любви в России ; [сост. и авт. вступ. ст. В. П. Шестаков ; ком. А. Н. Богословский]. М. : Прогресс, 1991. С. 291.
130. Померанц Г. Опыт философии солидарности / Г. Померанц // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 59.
131. Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. М. : Политиздат, 1992. С. 72–73.
132. Батищев Г. С. Социальные связи человека в культуре / Г. С. Батищев // Культура, человек и картина мира. М. : Наука, 1987. С. 109.
133. Там само. С. 111.
134. Губин В. Д. Любовь, творчество и мысль сердца / В. Д. Губин // Философия любви. Ч.1 ; [под общ. ред. Д. П. Горского]. М. : Политиздат, 1990. С. 241.
135. Библер В. С. Нравственность. Культура. Современность / В. С. Библер // На гранях логики культуры. Книга избранных очерков / В. С. Библер. М. : Русское феноменологическое общество, 1997. С. 354.
136. Піча В. М. Політологія / В. М. Піча, Н. М. Хома. Київ : Каравела ; Львів : Новий Світ – 2000, 2002. С. 205.

ВИСНОВКИ

Сучасний світ містить різноспрямовані тенденції розвитку, що спричиняє його дезорганізацію. Динамічність змін соціально-культурної, економічної та політичної сфер обумовлює стихійне формування різноманітних детермінантів конституювання людської суб'єктивності. В цій ситуації значно збільшується роль філософсько-теоретичного дослідження свідомих засобів відтворення людських способів буття, серед яких найважливішими є влада та освіта. Як свідчить історія останніх століть, будь-який проект побудови «нового» суспільства (від тоталітарного до демократичного) не міг обійтися без залучення системи освіти.

У зв'язку з прискореними суспільними трансформаціями сучасності така тенденція тільки загострюється і освітня сфера потрапляє в коло інтересів різноманітних інститутів та соціальних груп. Освіта виявляється інструментом, за допомогою якого можна або зберегти соціальну систему, або радикально трансформувати її. У такому випадку освіта перетворюється на інстанцію влади та використовується для здійснення потужного впливу на свідомість як інструмент формування затребуваного соціального суб'єкта.

На сьогодні як ніколи актуалізується споконвічне протистояння влади та творчості в освітньому просторі. Якщо присутність творчості в освітній діяльності обумовлено режимом належного, то присутність влади – режимом наявного. Сміслова інтонованість творчості та влади в освітньому просторі суттєво відрізняється. Проте попри їх протистояння вони ніколи повністю не зможуть витіснити одна одну. Влада є тією зовнішньою силою, що з'єднує та доводить до автоматизму готові форми соціальної практики. Тому саме творчість породжує та підтримує той живий смисл, що одухотворює освітній простір та дозволяє йому попри небезпечні соціокультурні трансформації залишатися самим собою, тобто простором надісторичного міжособистісного спілкування. Завдяки присутності творчого начала освіта постає тією унікальною точкою, де одночасно вступають у діалог різні

культури, часи та особистості. Таким чином, освіта є тією «брамою», крізь яку людина входить у людський спосіб існування. Однак крізь цю «браму» можна увійти у наявний соціум, а можна – в простір загальнолюдської культури. В одному випадку людина отримує середовище, в іншому – цілий світ. Отже, міра присутності влади та творчості визначає характер та спосіб організації освітньої справи та залучених у неї суб'єктів.

Разом з тим, за умов сучасних соціально-культурних перетворень розвиток людської суб'єктності більшою мірою виявляється детермінований різноманітними надіндивідуальними структурами, що постають інстанціями влади. Присутність останньої у повсякденній життєдіяльності людини виявляється непомітною та здійснюється за допомогою процесів індивідуалізації. Однією з найважливіших сфер суспільного буття, в якій нереклексивно відбувається реалізація практик влади в процесі формування людської суб'єктивності, постає освіта. Тому важливо дослідити міру, форми, способи та наслідки присутності влади в сучасній освітній діяльності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абдулаева З. Меланхолия / З. Абдулаева // Искусство кино. – 2007. – № 2. – С. 20–29.
2. Аверинцев С. С. Тоталитаризм : ложный ответ на реальные вопросы / С. С. Аверинцев // Родина. – 2002. – № 10. – С. 220-237.
3. Агамбен Д. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Д. Агамбен ; [пер. с итал. : И. Левина, введ. О. Дубицкая, ч. 1 П. Соколов, ч. 2 М. Велижев, ч. 3 : главы 1–5, 7, С. Козлов, ч. 3 : глава 6]. – М. : Европа, 2011. – 256 с.
4. Адорно Т. Что значит «проработка прошлого»? / Т. Адорно // Неприкосновенный запас. – № 2–3. – С. 38–49.
5. Арндт Х. Жизнь ума / Х. Арндт ; [пер. с англ. А. В. Говорунов]. – СПб. : Наука, 2013. – 517 с. – (Сер. Слово о сущем).
6. Ашин Г. К. Современные теории элиты : Критический очерк / Г. К. Ашин. – М. : Междунар. отношения, 1985. – 251 с.
7. Ашин Г. К. Элитное образование / Г. К. Ашин // Общественные науки и современность. – 2001. – № 5. – С. 82–96.
8. Ашкеров А. Ю. Между живым Прошлым и ускользящей Современностью / А. Ю. Ашкеров // Социологическое обозрение. – 2003. – Т. 3. – № 4. – С. 69–103.
9. Базалук О. А. Философия образования в свете новой космологической концепции : учебник / О. А. Базалук. – Киев : Кондор, 2010. – 458 с.
10. Барт Р. Избранные работы : Семиотика : Поэтика : пер. с фр. / Р. Барт ; [сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косиков]. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.

11. Барт Р. Мифологии / Р. Барт ; [пер. с фр., вступ. ст. и ком. С. Зенкин]. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2004. – 320 с.
12. Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества / Г. С. Батищев. – СПб. : Изд-во РХГИ, 1997. – 464 с.
13. Батищев Г. С. Социальные связи человека в культуре / Г. С. Батищев // Культура, человек и картина мира. – М. : Наука, 1987. – С. 107–132.
14. Батищев Г. С. Творчество и рациональность (к определению понятия человека) / Г. С. Батищев // Человек, творчество, наука. – М. : Наука, 1967. – С. 79–102.
15. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман ; [пер. с англ. Л. Н. Коробочкин]. – М. : Весь Мир, 2004. – 188 с.
16. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман ; [пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцев]. – М. : Логос, 2005. – 390 с.
17. Бахтин М. М. Сочинения : в 7 т. / М. М. Бахтин. – Т. 6. Проблемы поэтики Достоевского, 1963. Работы 1960-х–1970-х гг. – М. : Русские словари, 2002. – 799 с.
18. Бедаш Ю. Пространство как проблема постметафизической философии / Ю. Бедаш // Топос. Философско-культурологический журнал. – 2009. – № 1(21). – С. 94–113.
19. Беккер Г. С. Человеческое поведение : экономический подход. Избранные труды по экономической теории : пер. с англ. / Г. С. Беккер ; [сост., науч. ред., послесл. Р. И. Капелюшников ; предисл. М. И. Левин]. – М. : ГУ ВШЭ, 2003. – 672 с.
20. Бергер П. Личностно-ориентированная социология / П. А. Бергер, Б. Бергер, Р. Коллинз ; [пер. с англ. В. Ф. Анурина]. – М. : Академический Проект, 2004. – 608 с.

21. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; [пер с нем. Е. Руткевич]. – М. : Московский философский фонд «Academia-Центр», Медиум, 1995. – 543 с.
22. Бердяев Н. Воля к жизни и воля к культуре / Н. Бердяев // Смысл истории. – М. : Мысль, 1990. – С. 162–174.
23. Бердяев Н. Судьба России / Н. Бердяев. – М. : Изд-во МГУ, 1990. – 240 с.
24. Бердяев Н. А. Воля к жизни и воля к культуре / Н. А. Бердяев // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов : Философия и мировоззрение ; [сост. и автор вступ. ст. П. В. Алексеев]. – М. : Политиздат, 1990. – С. 75–86.
25. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. – М. : Прогресс, 1991. – 434 с.
26. Бех І. Д. Вибрані наукові праці. Виховання особистості / І. Д. Бех. – Т. 2. – Чернівці : Бурбек, 2015. – 640 с.
27. Библихин В. В. Дело Хайдеггера / В. В. Библихин // Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления ; [пер. с нем. и вступ. ст. В. В. Библихин]. – М. : Республика, 1993. – С. 3–14.
28. Библихин В. В. Другое начало / В. В. Библихин. – СПб. : Наука, 2003. – 430 с.
29. Библихин В. В. Узнай себя / В. В. Библихин. – СПб. : Наука, 1998. – 577 с.
30. Библихин В. В. Язык философии / В. В. Библихин. – 3-е изд., стер. – СПб. : Наука, 2007. – 397 с.
31. Библер В. С. Мышление как творчество (Введение в логику мысленного диалога) / В. С. Библер. – М. : Политиздат, 1975. – 399 с.
32. Библер В. С. На гранях логики культуры / В. С. Библер. – М. : Русское феноменологическое общество, 1997. – С. 280–281.

33. Библер В. С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков / В. С. Библер. – М. : Русское феноменологическое общество, 1997. – 678 с.
34. Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры : Два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. – М. : Политиздат, 1990. – 413 с.
35. Блох Э. Принцип надежды / Э. Блох // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежн. лит. ; [пер. с разн. яз., сост., общ. ред. и предисл. В. А. Чаликова]. – М. : Прогресс, 1991. – С. 49–78.
36. Блох Э. Тюбингенское введение в философию / Э. Блох ; [пер. с нем. Т. Ю. Быстрова, С. Е. Вершинин, Д. И. Криушов]. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1997. – 400 с.
37. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко / Ж. Бодрийяр ; [пер. с фр. Д. Калугин, пред. Б. Марков]. – СПб. : Владимир Даль, 2000. – 92 с.
38. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр ; [пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарская]. – М. : Культурная революция ; Республика, 2006. – 269 с. – (Мыслители XX века).
39. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр ; [пер. с фр., вступ. ст. С. Зенкин]. – М. : Добросвет, 2000. – 387 с.
40. Бойко А. Освіта в інформаційному суспільстві : очікування і виклики / А. Бойко // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2015. – Вип. 63. – С. 164–173. – Режим доступу : http://nbuv.gov.ua/UJRN/zprgvzdia_2015_63_19. (дата звернення 01.06.2018).
41. Борхес Х. Л. Библиотека Вавилонская. Новеллы. Эссе. Миниатюры / Х. Л. Борхес ; [пер. Б. Дубин, В. Багно и др.]. – М. : ОЛМА-ПРОСС, 2005. – 478 с. – (Зарубежная классика).

42. Босенко А. В. Время страстей человеческих / А. В. Босенко. – Киев : Изд. дом А+С, 2005. – 352 с.
43. Босенко А. В. Становление, история, культура / А. В. Босенко // Проблемы философии. – 1987. – Вып. 53. – С. 96–103.
44. Брубейкер Р. Этничность без групп / Р. Брубейкер ; [пер. с англ. И. Борисова]. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 408 с. – (Социальная теория).
45. Булгаков С. Н. Моя родина / С. Н. Булгаков // Тихие думы. – М. : Республика, 1996. – С. 304–332.
46. Бурдые П. Идентичность и репрезентация: элементы критической рефлексии идеи «региона» / П. Бурдые // *Ab Imperio*. – 2002. – № 2. – С. 45–60.
47. Бурдые П. О символической власти / П. Бурдые // Социология социального пространства / П. Бурдые ; [пер. с франц. ; отв. ред. перевода Н. А. Шматко]. – М. : Ин-т экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 2007. – С. 87–96.
48. Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть / П. Бурдые // *THESIS*. – 1993. – Вып. 2. – С. 137–150.
49. Бурдые П. Социология политики / П. Бурдые ; [пер. с фр. сост., общ. ред. и предисл. Н. А. Шматко]. – М. : Socio-Logos, 1993. – 336 с.
50. Вайзе П. Homo Economicus и Homo Sociologicus : монстры социальных наук / П. Вайзе // *THESIS*. – 1993. – № 3. – С. 115–130.
51. Верменич Я. Просторове моделювання історії: зміна парадигм / Я. Верменич // Схід і Південь України: час, простір, соціум : монографія : у 2 т. / [відп. ред. В. А. Смолій ; кер. авт. кол. Я. В. Верменич]. – Т. 1. – Київ : Ін-т історії України НАН України, 2014. – С. 16–53.

52. Визгин В. П. Философия Габриэля Марселя: темы и вариации / В. П. Визгин. – СПб. : Мирь, 2008. – 709 с.
53. Власть : Очерки современной политической философии Запада ; [авт. сост. В. В. Мшвениерадзе, И. П. Кравченко, Е. В. Осипова и др.]. – М. : Наука, 1989. – 328 с.
54. Возняк В. Культура як «третій суб'єкт» освітнього процесу / В. Возняк, В. Лімонченко // Проблеми гуманітарних наук. Філософія. – 2014. – Вип. 33. – С. 17. – Режим доступу : http://nbuv.gov.ua/UJRN/Pgn_2014_33_4. (дата звернення 01.06.2018).
55. Возняк В. С. Метафізика рассудка и разума: опыт несистематической самокритики / В. С. Возняк. – Киев : Самватас, 1994. – 340 с.
56. Возняк В. С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема : монографія / В. С. Возняк. – Дрогобич : РВВ Дрогобицького держ. педагогічного ун-ту ім. Івана Франка, 2008. – 357 с.
57. Возняк С. С. Рух змісту категорій групи «форма» в освіті : монографія / С. С. Возняк. – Дрогобич : Трек-ЛТД, 2017. – 228 с.
58. Возняк В. С. Співвідношення розсудку і розуму: філософсько-педагогічний контекст: дис... доктора філос. наук : 09.00.03 / В. С. Возняк. – Дрогобич, 2010. – 567 с.
59. Система якості вищих навчальних закладів: теорія і практика / О. І. Волков, Л. М. Віткін, Г. І. Хімічева, А. С. Земкін. – Київ : Наук. думка, 2006. – 301 с.
60. Выготский Л. С. Педагогическая психология / Л. С. Выготский ; [под ред. В. В. Давыдова]. – М. : Наука, 1991. – 480 с.
61. Гвардини Р. Конец Нового времени / Р. Гвардини ; [пер. Т. Ю. Бородай] // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 130–168.

62. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г.В.Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Г. Столпнер] ; Акад. наук СССР. Ин-т философии. – М. : Мысль, 1975. – Т. 2. Философия природы. – 579 с. – (Филос. наследие).
63. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. А. М. Воден]. – СПб. : НАУКА, 1993. – 480 с.
64. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. История философии / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Г. Шпет]. – М. : Эксмо, 2007. – 880 с. – (Антология мысли).
65. Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. А. Драгун] ; АН СССР. Ин-т философии // Работы разных лет : в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1971. – С. 7–212. – Т. 2. (Филос. наследие).
66. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер] ; Акад. наук СССР. Ин-т философии. – М. : Мысль, 1974. – Т. 1. Наука логики. – 452 с. – (Филос. наследие).
67. Гете И. В. Избранные философские произведения / И. В. Гете ; [пер с нем. вступ. ст. и ком. Г. А. Курсанов]. – М. : Наука, 1964. – 520 с.
68. Гидденс Э. Последствия современности / Э. Гидденс ; [пер. с англ. Г. К. Ольховиков, Д. А. Кибальчич ; вступ. ст. Т. А. Дмитриев]. – М. : Проксис, 2011. – 343 с. – (Образ общества).
69. Гончаренко С. У. Педагогічна сутність гуманітаризації шкільної освіти / С. У. Гончаренко, Ю. І. Мальований // Рідна школа. – 1994. – № 10. – С. 30–33.
70. Гречко П. К. Идентичность – современные перспективы / П. К. Гречко // Ценности и смыслы. – 2009. – № 2. – С. 38–53.

71. Губин В. Д. Любовь, творчество и мысль сердца / В. Д. Губин // Философия любви ; [под общ. ред. Д. П. Горского]. – Ч. 1. – М. : Политиздат, 1990. – С. 231–253.
72. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі / В. Гьосле ; [пер. з нім., примітки та післям. А. Єрмоленко]. – Київ : Лібра, 2003. – 248 с.
73. Давыдов В. В. Виды обобщения в обучении / В. В. Давыдов. – М. : Наука, 1972. – 424 с.
74. Делез Ж. Фуко / Ж. Делез ; [пер. с франц. Е. В. Семина. Вст. ст. И. П. Ильин]. – М. : Изд-во гуманитарной лит., 1998. – 172 с. – (Французская философия XX века).
75. Делор Ж. Образование : необходимая утопия. Образование для XXI века / Ж. Делор // Педагогика. – 1998. – № 5. – С. 3–17.
76. Деррида Ж. Geschlecht II : Рука Хайдеггера / Ж. Деррида // Что зовётся мышлением? / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. Э. Сагетдинов]. – М. : Академический Проект, 2007. – С. 292–345. – (Философские технологии).
77. Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры : [пер. с англ.] / Ф. Джеймисон. – М. ; Екатеринбург : Кабинетный ученый, 2014. – 414 с.
78. Джохадзе И. Политика как «частное дело» / И. Джохадзе // Демократия после Модерна. – М. : Праксис, 2006. – С. 63–72.
79. Драйден Г. Революція в навчанні / Г. Драйден, Д. Вос ; [перекл. з англ. М. Олійник]. – Львів : Літопис, 2005. – 542 с.
80. Друкер П. Эпоха разрыва. Ориентиры для нашего меняющегося общества : [пер. с англ.] / П. Друкер. – М. : Вильямс, 2007. – 336 с.

81. Дьюи Д. Демократия и образование : пер. з англ. / Д. Дьюи. – М. : Педагогика-Пресс, 2000. – 384 с.
82. Елінек Е. Піаністка / Е. Елінек ; [пер. з нім. Н. В. Сняданко]. – Харків : Фоліо, 2011. – 385 с.
83. Ермоленко А. Н. Превращенные формы социальной рациональности : критика буржуазных философских концепций / А. Н. Ермоленко, К. Ю. Райда. – Киев : Наук. думка, 1987. – 161 с.
84. Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / С. Жижек ; [пер. с англ. С. Щукина]. – М. : Дело РАНХиГС, 2014. – 528 с.
85. Жижек С. Интерпассивность. Желание : влечение. Мультикультурализм / С. Жижек ; [пер. с англ. А. Смирнов ; под ред. В. Мазин и Г. Рогонян]. – СПб. : Алетейя, 2005. – 156 с. – (Сер. «Лакановские тетради»).
86. Замятин Е. И. Сочинения / Е. И. Замятин. – М. : Книга, 1988. – 654 с.
87. Зенкин С. Время слов и пространство вещей / С. Зенкин // НЛО. – 2004. – № 70. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/70/zen29.html> (дата звернення 01.06.2018).
88. Зенкин С. Ж. Бодрийяр : время симулякров / С. Зенкин // Символический обмен и смерть ; [пер с фр. и вст. ст. С. Зенкин]. – 2-е изд. – М. : Добросвет, КДУ, 2006. – С. 5–40.
89. Зенкин С. Преодоленное головокружение : Жерар Женетт и судьба структурализма / С. Зенкин // Женетт Ж. Фигуры : Работы по поэтике : в 2 т. / Ж. Женетт ; [пер. с фр. С. Зенкин и др.]. – Т. 1. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 1998. – С. 14–26.
90. Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь : [пер. с нем.] / В. Зомбарт. – М. : Айрис-пресс, 2004. – 624 с. – (Человек и мир).

91. Зомбарт В. Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека : [пер с нем.] / В. Зомбарт // Зомбарт В. Сочинения : в 3 т. – Т. 1. – СПб. : Владимир Даль, 2005. – 640 с.
92. Ильенков Э. Диалектика идеального / Э. Ильенков // Логос. – 2009. – № 1 (69). – С. 6–62.
93. Ильенков Э. Что же такое личность? / Э. Ильенков // С чего начинается личность : сборник. – М. : Изд-во политической литературы, 1984. – С. 319–358.
94. Ильенков Э. В. Школа должна учить мыслить / Э. В. Ильенков. – М. : Изд-во Московского психолого-социального института ; Воронеж : МОДЭК, 2002. – 112 с. – (Сер. «Библиотека школьного психолога»).
95. Ильин И. Без любви / И. Ильин // Русский Эрос, или Философия любви в России ; [сост. и авт. вступ. ст. В. П. Шестаков ; ком. А. Н. Богословский]. – М. : Прогресс, 1991. – С. 380–421.
96. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека : в 2 т. / И. А. Ильин. – Т. I. Учение о Боге ; [сост. и ком. Ю. Т. Лисица ; худ. Л. Ф. Шканов]. – М. : Русская книга, 2002. – 448 с.
97. Ильин И. А. Философия и жизнь / И. А. Ильин // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов : Философия и мировоззрение ; [сост. и автор вступ. ст. П. В. Алексеев]. – М. : Политиздат, 1990. – С. 40–56.
98. Иноземцев В. Л. Расколота цивилизация. Наличествующие предпосылки и возможные последствия пост-экономической революции / В. Л. Иноземцев. – М. : Academia-Наука, 1999. – 724 с.
99. Ионин Л. Апдейт консерватизма / Л. Ионин. – М. : Высшая шк. экономики, 2010. – 304 с.
100. Ионин Л. Новая магическая эпоха / Л. Ионин // Логос. – 2005. – № 2 (47). – С. 156–173.

101. Іванова Д. О. Антропоцентрична модель педагогічного процесу / Д. О. Іванова, О. М. Яцій // Гуманітарна наука в умовах розвитку інформаційного суспільства : матеріали Всеукраїнського науково-практичного семінару викладачів, студентів, аспірантів та молодих учених Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського. – Одеса, 17 квітня 2014 року ; [відп. ред. В. В. Огорокова]. – Одеса : ПНПУ, 2014. – С. 80–83.
102. Канетти Э. Масса и власть / Э. Канетти ; [пер. с нем. Л. Г. Ионин]. – М. : Ad Marginem, 1997. – 528 с.
103. Кант И. Критика практического разума ; [пер. с нем. Н. О. Лосский] / И. Кант // Сочинения : в 6 т. / И. Кант. – Т. 5. – М. : Мысль, 1966. – С. 313–501. – (Философское наследие).
104. Кант И. Критика чистого разума : [пер. с нем. Н. О. Лосский] / И. Кант // Сочинения : в 8 т. / И. Кант. – Т. 3. – М. : Чоро, 1994. – С. 125.
105. Кант И. Основоположения метафизики нравов : [пер. с нем. Л.Д.Б.] / И. Кант // Сочинения : в 8 т. / И. Кант. – Т. 4. – М. : Чоро, 1994. – С. 153–246.
106. Кант И. Ответ на вопрос : Что такое Просвещение? : [пер. с нем. Ц. Г. Арзаканьян] / И. Кант // Сочинения : в 8 т. / И. Кант. – Т. 8. – М. : Чоро, 1994. – С. 29–37.
107. Кант И. Критика практического разума / И. Кант ; [пер. І. Бурківський, наук. ред. А. Єрмоленко]. – Київ : Юніверс, 2004. – 240 с.
108. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс ; [пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратан]. – М. : ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
109. Клепко С. Ф. Конспекти з філософії освіти / С. Ф. Клепко. – Полтава : ПОІППО, 2007. – 420 с.

110. Козеллек Р. Часові пласти. Дослідження з теорії історії : [пер. з нім.] / Р. Козеллек. – Київ : Дух і літера, 2006. – 429 с.
111. Колодій А. Політологія. Кн. перша : Політика і суспільство ; кн. друга : Держава і політика / А. Колодій, Л. Климанська, Я. Космина, В. Харченко. – [2-ге вид., перероб. та допов.]. – Київ : Ельга, Ніка-Центр. 2003. – 357 с.
112. Котенко А. Повернення простору / А. Котенко // Український гуманітарний огляд. – 2010. – Вип. 15. – С. 45–60.
113. Кравченко А. Креативи освітньої діяльності у взаємодії раціонального та ірраціонального / А. Кравченко // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2013. – Вип. 53. – С. 69–76. – Режим доступу : http://nbuv.gov.ua/UJRN/znpgvzdia_2013_53_10. (дата звернення 01.06.2018).
114. Кремень В. Г. Освіта : ціннісні орієнтири мережевого суспільства / В. Г. Кремень // Дзеркало тижня. – 2013. – № 31. – Режим доступу : <https://docs.google.com/file/d/0B6UkMWiy4uKzUjd3NDJTbUpsam8/view>. (дата звернення 01.06.2018).
115. Кремень В. Г. Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору / В. Г. Кремень. – Київ : Педагогічна думка, 2008. – 424 с.
116. Крымский С. Б. Контуры духовности : новые контексты идентификации / С. Б. Крымский // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 21.
117. Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации / С. Б. Крымский // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 21–28.
118. Култаева М. Логіка педагогічного мислення та його алогізм / М. Култаева // Філософсько-антропологічні студії, 2000. Європейський вектор та основні цінності української гуманістики. – Київ : Знання України, 2000. – С. 330–341.

119. Култаєва М. Праця М. Горького «Критика інструментального розуму» та її значення для філософії освіти / М. Култаєва // Філософія освіти. – 2006. – № 2. – С. 187–196.
120. Кухар М. С разных точек зрения / М. Кухар // Мысль. – 2007. – № 1(12). – С. 25–37.
121. Лаку-Лабарт Ф. Трансценденция кончается в политике / Ф. Лаку-Лабарт. – Режим доступа : <http://sociologos.net/textes/lacoue/lacoue2.htm> (дата звернення 01.06.2018).
122. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас ; [пер. А. И. Парибка]. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 264 с.
123. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Э. Левинас ; [пер. с фр.]. – М. ; СПб. : Унив. кн., 2000. – 461 с. – (Книга света).
124. Лефевр А. Производство пространства : [пер. с фр.] / А. Лефевр. – М. : StrelkaPress, 2015. – 432 с.
125. Лісовий В. Культура–ідеологія–політика / В. Лісовий. – Київ : Вид-во ім. Олени Теліги, 1997. – 352 с.
126. Лісовий О. В. Соціокультурна самоідентифікація особистості : автореф. дис ... канд. філос. наук : 09.00.04 / О. В. Лісовий. – Київ : [б.в.], 2012. – 21 с.
127. Лобастов Г. Так что же такое истина? / Г. Лобастов // Философские науки. – 1991. – № 6. – С. 47–61.
128. Лобастов Г. В. Философско-педагогические этюды / Г. В. Лобастов. – М. : Микрон-принт, 2003. – 329 с.
129. Логический анализ языка. Космос и хаос. Концептуальные поля порядка и беспорядка ; [отв. ред. Н. Д. Арутюнова]. – М. : Индрик, 2003. – 640 с.
130. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / А. Ф. Лосев ; [сост. А. А. Тахо-Годи]. – М. : Мысль, 1998. – 750 с.

131. Лосев А. Ф. В поисках смысла / А. Ф. Лосев // Вопросы литературы. – 1985. – № 10. – С. 205–231.
132. Лосев А. Ф. Форма–Стиль–Выражение / А. Ф. Лосев ; [сост. А. А. Тахо-Годи ; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова]. – М. : Мысль, 1995. – 944 с.
133. Магун А. Вопрос об общем и ответственность за универсальное. Интервью с Ж.-Л. Нанси / А. Магун, О. Тимофеева // Что делать? – 2005. – № 9. – Режим доступа : http://abuss.narod.ru/Biblio/polis/nancy_что.htm (дата звернення 01.06.2018).
134. Мазараки А. А. Философия денег / А. А. Мазараки, В. В. Ильин. – Киев : Киев. нац. торг.-экон. ун-т, 2004. – 719 с.
135. Малахов В. А. Этнос философии / В. А. Малахов // Уязвимость любви. – Киев : ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – С. 90–140.
136. Малахов В. С. Неудобства с идентичностью / В. С. Малахов // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 43–53.
137. Мамардашвили М. Как я понимаю философию: Избр. ст., докл., выступ., интервью / М. Мамардашвили. – М. : Прогресс, 1992. – 368 с.
138. Мамардашвили М. Мысль под запретом. Беседы с А. Э. Эпельбуэн / М. Мамардашвили // Вопросы философии. – 1992. – № 5. – С. 100–115.
139. Мамардашвили М. Психологическая топология пути / М. Мамардашвили. – М. : Фонд Мераба Мамардашвили, 2014. – 1232 с.
140. Мамардашвили М. Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть / М. Мамардашвили // Вопросы философии. – 1989. – № 7. – С. 112–118.
141. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Ж.-Л. Марион ; [пер. с фр. Г. Вдовина] // Символ. – Париж-Москва, 2009. – С. 9–288.

142. Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року : [пер. з рос.] / К. Маркс, Ф. Енгельс // 3 ранніх творів. – Київ : Вид-во політичної літератури України, 1973. – С. 483–597.
143. Маркс К. Сочинения. Т 46 / К. Маркс, Ф. Энгельс ; [пер. с нем.]. – Ч. 1. – М. : Политиздат, 1973. – 559 с.
144. Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы / Г. Марсель ; [пер. и прим. В. В. Биbihин] // Самосознание европейской культуры XX века : Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М. : Политиздат, 1991. – С. 352–363.
145. Межуев В. М. Абстрактное и конкретное как исторические категории / В. М. Межуев // Ильенковские чтения. Тезисы выступлений. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Микрон-принт, 2001. – С. 82–85.
146. Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры / В. М. Межуев. – М. : Прогресс-Традиция, 2006. – 408 с.
147. Мизес Л. Социализм. Экономический и социологический анализ / Л. Мизес ; [пер. с англ. Б. Пинскер]. – М. : Catalaxu, 1994. – 416 с.
148. Миненков Г. Концепт идентичности : перспективы определения / Г. Миненков. – Ч. I // Газета інтелектуального сооbщества Беларуси. – Режим доступа : <http://belintellectuals.eu/discussions/?id=68>. (дата звернення 01.06.2018).
149. Михайлов Ф. Т. Избранное / Ф. Т. Михайлов. – М. : Индрик, 2001. – 576 с.
150. Михайлов Ф. Т. Самоопределение культуры. Философский поиск / Ф. Т. Михайлов. – М. : Индрик, 2003. – 272 с.
151. Молчанов В. И. История и пространство. Деструкция темпоральной историчности / В. И. Молчанов // Вопросы

- философии. – 2013. – № 7. – Режим доступа : http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=780 (дата звернення 01.06.2018).
152. Морен Э. К пропасти? / Э. Морен ; [пер. с фр. Г. Наумова]. – СПб. : Алетейя, 2011. – 136 с.
153. Морен Э. Образование будущего: семь неотложных задач / Э. Морен // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – С. 24–96.
154. Нагорна Л. П. Соціокультурна ідентичність : пастки ціннісних розмежувань / Л. П. Нагорна. – Київ : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2011. – 272 с.
155. Ницше Ф. К генеалогии морали / Ф. Ницше ; [пер. с нем. К. А. Свасьян] // Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. – Т. 2. – М. : Мысль, 1990. – С. 407–524.
156. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет ; [пер. с исп. сост., предисл. и общ. ред. А. М. Руткевич]. – М. : Весь Мир, 1997. – 704 с.
157. Оруэлл Дж. 1984 / Дж. Оруэлл ; [пер. В. Недошвин, Д. Иванов]. – Пермь : КАПИК, 1992. – 304 с.
158. Осипов Ю. М. Инновационный мир растерянной России / Ю. М. Осипов // Философия хозяйства. – 2005. – № 2(38). – С. 243–265.
159. Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали / М. Оссовская ; [пер. с польск. общ. ред. А. А. Гусейнов ; вступ. ст. А. А. Гусейнов и К. А. Шварцман]. – М. : Прогресс, 1987. – 528 с.
160. Петрушенко В. Ностальгия по абсолютному / В. Петрушенко. – Киев : Самватас, 1995. – 192 с.
161. Піча В. М. Політологія / В. М. Піча, Н. М. Хома. – Київ : Каравела ; Львів : Новий Світ – 2000, 2002. – 465 с.
162. Платон. Менон / Платон // Сочинения: в 4 т. – Т. 1 / Платон ; [пер. с древнегреч. под общ. ред. А. Ф. Лосев и В. Ф. Асмус]. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та ; Изд-во Олега Абышко, 2006. – С. 375–402.

163. Поланьи К. Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени / К. Поланьи ; [пер. с англ. А. А. Васильев, С. Е. Федоров и А. П. Шурбелев ; под об. ред. С. Е. Федоров]. – СПб. : Алетейя, 2002. – С. 45.
164. Померанц Г. Опыт философии солидарности / Г. Померанц // Вопросы философии. – 1991. – № 3. – С. 59.
165. Пригожин А. Методы развития организаций / А. Пригожин. – М. : МЦФЭР, 2003. – 864 с.
166. Пролєєв С. В. Ідея Європи та європейська ідентичність / С. В. Пролєєв // Філософія фінансової цивілізації : людина у світі грошей : [зб. наук. пр., редкол. ; відп. секретар З. С. Скринник]. – Київ : УБС НБУ, 2016. – С. 72–79.
167. Разлогов К. Э. Метаморфозы идентичности / К. Э. Разлогов // Вопросы философии. – 2015. – № 5. – С. 28–40. – Режим доступа : http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1209. (дата звернення 01.06.2018).
168. Рансьер Ж. На краю политического / Ж. Рансьер ; [пер. с фр. Б. М. Скуратов]. – М. : Праксис, 2006. – 240 с.
169. Рикер П. Память, история, забвение : [пер. с франц.] / П. Рикер. – М. : Изд-во гуманитарной лит., 2004. – 728 с. – (Французкая философия XX века).
170. Рильке Р.-М. Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи : [пер. с нем.] / Р.-М. Рильке. – М. : Искусство, 1971. – 456 с.
171. Рікер П. Ідеологія та утопія / П. Рікер ; [пер. з англ. В. Верлока]. – Київ : Дух і Літера, 2009. – 386 с.
172. Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии / С. Л. Рубинштейн. – М. : Педагогика, 1973. – 424 с.
173. Рябенко Є. М. Принцип людиноцентризму в управлінні вищою освітою: мотиваційні аспекти професійної діяльності викладача як суб'єкта освітнього процесу / Є. М. Рябенко //

- Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2014. – Вип. 56. – С. 33–42. – Режим доступу : http://nbuv.gov.ua/UJRN/znpvgvzdia_2014_56_6. (дата звернення 01.06.2018).
174. Рябов С. Г. Політологічна теорія держави / С. Г. Рябов. – 2-е вид. – Київ : Тандем, 1996. – 240 с.
175. Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии: критика и анализ / К. А. Свасьян. – Ереван : Изд-во АН АрмССР, 1980. – 226 с.
176. Свасьян К. А. Становление европейской науки / К. А. Свасьян. – М. : Evidentis, 2002. – 448 с.
177. Свасьян К. А. Феноменологическое познания. Пропедевтика и критика / К. А. Свасьян. – Ереван : Изд-во АН Арм. ССР, 1987. – 199 с.
178. Свасьян К. А. Философия символических форм Э. Кассирера : критический анализ / К. А. Свасьян ; [отв. ред. В. М. Межуев]. – Ереван : Изд-во АН АрмССР, 1989. – 361 с.
179. Свасьян К. А. Философское мировоззрение Гёте / К. А. Свасьян. – М. : Evidentis, 2001. – 220 с.
180. Сенько Ю. Образование : обращенность в будущее / Ю. Сенько // *Alma Mater*. – 2006. – № 3. – С. 3–10.
181. Синтонен М. Творчество и открытие / М. Синтонен // *Вестник Московского университета*. – 1999. – № 4. – С. 101–110. – (Сер. 7. Философия).
182. Слотердаик П. Критика цинического разума / П. Слотердаик ; [пер. с нем. А. Перцев. Испр. изд.] – Екатеринбург : У-Фактория. – М. : АСТ МОСКВА, 2009. – 800 с.
183. Слотердаик П. Сферы. Плюральная сферология / П. Слотердаик ; [пер. с нем. К. В. Лощевский]. – Т. 3. Пена. – СПб. : Наука, 2010. – 923 с.
184. Сміт Е. Національна ідентичність / Е. Сміт ; [пер. з англ. П. Тарашук]. – Київ : Основи, 1994. – 224 с.

185. Соловейчик С. Л. Непрописные истины воспитания. Избранные статьи / С. Л. Соловейчик. – М. : АСТ, 2017. – 220 с.
186. Соловейчик С. Л. Педагогика для всех : Книга для будущих родителей / С. Л. Соловейчик. – 2-е изд. – М. : Дет. лит., 1989. – 367 с.
187. Соловьев В. С. Лекции по истории философии / В. С. Соловьев ; [вступ. ст. Е. И. Мирошниченко, ком. Ю. И. Наберухин]. – СПб. : Второе пространство, 2012. – 124 с.
188. Соловьев В. С. Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьев ; [общ. ред. и сост. А. В. Гулыга, А. Ф. Лосев ; примеч. С. Л. Кравец и др.]. – М. : Мысль, 1988. – 854 с. – Т. 2. – (Филос. наследие).
189. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания / В. С. Соловьев. – Мн. : Харвест, 1999. – 789 с.
190. Тоффлер Э. Шок будущего : [пер. с англ.] / Э. Тоффлер. – М. : АСТ, 2002. – 557 с.
191. Трубецкой Е. Н. Иное царство и его искатели в русской народной сказке / Е. Н. Трубецкой // Литературная учеба. – 1990. – № 2 . – С. 100–118.
192. Трубецкой Е. Н. Социальная утопия Платона / Е. Н. Трубецкой. – М. : И. Н. Кушнерев и Ко, 1908. – 118 с.
193. Уельбек М. Элементарні частинки / М. Уельбек ; [пер. з франц. Р. В. Мардер]. – Харків : Фоліо, 2005. – 287 с.
194. Утопия и утопическое мышление : антология зарубежной литературы ; [сост., общ. ред. и предисл. В. А. Чаликова]. – М. : Прогресс, 1991. – 405 с.
195. Федотова Н. Н. Мультикультурализм и политика развития / Н. Н. Федотова // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2006. – Т. IX. – № 3. – С. 75–91.

196. Фейербах Л. К критике философии Гегеля / Л. Фейербах ; [пер. с нем. П. С. Попов] // Избранные философские произведения : в 2 т. / Л. Фейербах. – Т. 1. – М. : Госполитиздат, 1955. – С. 53–96.
197. Филиппов А. Ф. Критика Левиафана / А. Ф. Филиппов // Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса / К. Шмитт ; [пер. с нем. Д. В. Кузницын]. – СПб. : Владимир Даль, 2006. – С. 5–100.
198. Фихте И. Г. Сочинения. Работы 1792–1801 гг. / И. Г. Фихте ; [сост., общ. ред., вступ. статья и примеч. П. Гайденко ; пер. М. Левин, Т. Бородай, Л. Успенский, Б. Яковенко]. – М. : Ладомир, 1995. – 576 с.
199. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины / П. А. Флоренский. – Т. 1 (I). – М. : Правда, 1991. – 491 с. – (Приложение к журналу «Вопросы философии»).
200. Флоровский Г. Метафизические предпосылки утопизма / Г. Флоровский // Вера и культура / Г. Флоровский ; [сост., вступ. ст. И. И. Евлампиев ; примеч. И. И. Евлампиев и В. Л. Селиверстов]. – СПб. : Русский христианский гуманитарный институт, 2002. – С. 198–234.
201. Франк С. Духовные основы общества / С. Франк. – М. : Республика, 1992. – 511 с. – (Мыслители XX в.).
202. Франк С. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Франк // Сочинения / С. Франк. – М. : Правда, 1990. – 608 с. – (Приложение к журналу «Вопросы философии»).
203. Франк С. Философские предпосылки деспотизма / С. Франк // Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С. 97–123.
204. Франк С. Л. Религия и философия / С. Л. Франк // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение ; [сост. и автор вступ. ст. П. В. Алексеев]. – М. : Политиздат, 1990. – С. 320–337.

205. Франкл В. Человек в поисках смысла : [пер. с англ. и нем.] / В. Франкл. – М. : Прогресс, 1990. – 369 с.
206. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / З. Фрейд // Сумерки богов ; [сост., общ. ред. А. А. Яковлев]. – М. : Прогресс, 1991. – С. 112–132.
207. Фрейре П. Педагогіка пригноблених / П. Фрейре ; [пер. О. Дем'янчук]. – Київ : Юніверс, 2003. – 166 с.
208. Фридман Т. Плоский мир : краткая история XXI века / Т. Фридман ; [пер. с англ. М. Колопотин]. – М. : Хранитель, 2006. – 601 с.
209. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм ; [пер. с англ. А. Лактионов]. – М. : Эксмо, 2009. – 157 с.
210. Фуко М. Нужно защищать общество : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году : [пер. с франц.] / М. Фуко. – СПб. : Наука, 2005. – 312 с.
211. Фуко М. Воля к истине : по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет : [пер. с фр.] / М. Фуко. – М. : Касталь, 1996. – 448 с.
212. Фуко М. Другие пространства / М. Фуко // Интеллектуалы и власть : избранные политические статьи, выступления и интервью / М. Фуко; [пер. с фр. Б. М. Скуратов ; под об. ред. В. П. Большакова]. – М. : Праксис, 2006. – Ч. 3. – С. 191–204.
213. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко ; [пер. с фр. И. К. Стаф]. – М. : ЛСТ : ЛСТ МОСКВА, 2010. – 698 с.
214. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко ; [пер. с фр. В. Наумов]. – М. : Ad Marginem, 1999. – 480 с.

215. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко ; [пер. с фр. В. П. Визгин, Н. С. Автономова; вст. ст. Н. С. Автономова]. – СПб. : А-сad, 1994. – 408 с.
216. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма ; [пер. с англ. М. Б. Левин]. – М. : АСТ, 2007. – 588 с. – (Philisophy).
217. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность : Московские лекции и интервью : [пер. с нем.] / Ю. Хабермас. – М. : КАМИ, Академия1995. – 252 с.
218. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне : [пер. с нем.] / Ю. Хабермас. – М. : Весь Мир, 2003. – 416 с.
219. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – Харьков : Фолио, 2003. – 503 с. – (Philisophy).
220. Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. и вступ. ст. В. В. Бибихин]. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
221. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Проблема человека в западной философии : сборник переводов с английского, немецкого, французского [сост. и послес. П. С. Гуревич ; общ. ред. Ю. Н. Попов]. – М. : Прогресс, 1988. – С. 285–345.
222. Хайдеггер М. О сущности и истины / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. З. Н. Зайцев] // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – М. : Высшая шк., 1991. – С. 8–27.
223. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / М. Хайдеггер ; [пер. Э. Сагетдинов]. – М. : Территория будущего, 2006. – С. 118. – 351 с. – (Сер. Университетская библиотека Александра Погорельского).
224. Хаксли О. О дивный новый мир / О. Хаксли ; [пер. О. Сорока]. – М. : АСТ, ВКТ, 2010. – 243 с.

225. Хамидов А. А. Пространственно-временная архитектура культуры / А. А. Хамидов // Человек, история, культура : к 90-летию Э. В. Ильенкова : монография ; [под общ. ред. Е. В. Мареева, Н. В. Гусева. – Усть-Каменогорск, 2014. – С. 298–303.
226. Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хесле // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 112–123.
227. Хоркхаймер М. Диалектика просвещения / М. Хоркхаймер, Т. Адорно ; [пер. с нем. М. Кузнецов]. – М. ; СПб. : Медиум, Ювента, 1997. – 311 с.
228. Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума / М. Хоркхаймер ; [пер. с англ. А. А. Юдин ; пред. В. Ю. Кузнецов ; науч. ред. В. Ю. Кузнецов]. – М. : Канон+, Реабилитация, 2011. – 224 с.
229. Шкепу М. А. Архитектоника общественного времени : монография / М. А. Шкепу ; [науч. ред. Л. А. Боровская]. – Киев : Киев. нац. торг.-экон. ун-т, 2012. – 344 с.
230. Шкепу М. А. Субъективные предпосылки регрессии идеала / М. А. Шкепу // Ильенковские чтения – 2006 : материалы VIII Міжнар. наук. конф. – Київ, 2006. – С. 231–236.
231. Шпенглер О. Закат Западного мира ; Очерки морфологии мировой истории : [пер. с нем.] / О. Шпенглер. – М. : АЛЬФА-КНИГА, 2014. – 1046 с.
232. Штомпка П. Социология. Анализ современного общества / П. Штомпка ; [пер. с польск. С. М. Червонна]. – М. : Логос, 2005. – 664 с.
233. Шумпетер Й. А. Капитализм, социализм и демократия / Й. А. Шумпетер ; [пер. с англ. В. С. Автономов]. – М. : Экономика, 1995. – 540 с. – (Экон. наследие).

234. Эко У. Маятник Фуко / У. Эко ; [пер. с итал. Е. А. Костюкович]. – СПб. : Симпозиум, 2006. – 736 с.
235. Юнгер Ф. Г. Совершенство техники. Машина и собственность / Ф. Г. Юнгер ; [пер. с нем. И. П. Стреблев, послесл. С. А. Федоров]. – СПб. : Владимир Даль, 2002. – 559 с.
236. Юнгер Э. Через линию / Э. Юнгер // Политическая концептология : журнал междисциплинарных исследований. – 2009. – № 2. – С. 251–279.
237. Яковец Ю. В. Эпохальные инновации XXI века / Ю. В. Яковец. – М. : Экон, 2004. – 270 с.
238. Hobsbawm E. The Invention of Tradition / E. Hobsbawm, Terence Ranger. – Cambridge : Cambridge University Press, 1992. – 324 p.
239. Mosca G. The Ruling Class. Elementi di Scienza Politica / G. Mosca ; [translated by Hannah D. Kahn. Edited and Revised with an Introduction by Arthur Livingston]. – New York : McGraw-Hill Book Company, 1939. – 553 p.
240. Skinner B. F. Beyond Freedom and Dignity / B. F. Skinner. – Harmondsworth : Penguin Books, 1971. – 218 p.

Наукове видання

ЛПІН Микола Вікторович

**ОСВІТА В МОДИФІКАЦІЯХ
СУЧАСНОГО СВІТУ**

Монографія

Редактор Т. В. Москалюк
Комп'ютерне верстання К. М. Похилюк
Дизайн обкладинки Г. В. Поліщук

Формат 60x84/16. Ум. друк. арк. 17,56. Тираж 300 пр. Зам. 1074.

Видавець і виготовлювач

Київський національний торговельно-економічний університет
вул. Кіото, 19, м. Київ-156, Україна, 02156

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи серія ДК № 4620 від 03.10.2013 р.