

Філософія. Мистецтвознавство.

Зайцев М.О.

Історичні форми здійснення людини індивідуальним буттям

Проблема індивідуального буття - це питання само-виявлення та самоствердження людської індивідуальності як соціокультурної цілісності. Це становлення та самоутвердження індивідуального "Я" не стільки у формі трансцендентного абсолюту (хоч історично і це мало місце), скільки в конкретності існування особистісного світу, існування тут і тепер. У своїй дійсності воно експлікується у питання реалізації особистістю своїх потенційних можливостей, утвердження цілі в собі, перетворення бажаного в дійсне - тобто, в розмаїття виявів того, що може бути охоплене терміном "здійснення буттям" у всіх можливих проявах. Людина повинна реалізуватися у своєму бутті, тобто, буття повинно стати для неї реальністю, а це значить, наповнитись смислами, перетворитись із простого перебування тут і тепер в осмислений та цілеспрямований процес життєтворення, утвердження себе як світу свого особистого "Я" - свого способу бути людиною.

Людська індивідуальність - це вузол усіх соціокультурних перипетій, у ній, як справедливо зазначив Вільгельм фон Гумбольдт, міститься таємниця всього буття. Як така, вона мала місце у всі історичні епохи, постаючи як проблема бути і вважатись людиною водночас. Її екзистенційне вирішення зумовило появу таких способів здійснення буттям, які охоплені поняттями "особистість" та "індивідуальність".

Регулятивно індивідуалізація має за основу зростаючу динаміку соціальних структур, що розбалансовує зв'язки індивіда з різного рівня соціальними групами. Водночас індивідуалізація зумовлена "прогре-уючим витісненням групових джерел інформації надгруповими, масивами. Як наслідок відбувається розмивання (ерозія) традиційної моделі групової людини, коєра черпала свої мотиви і знання, моральні норми і світоглядні настанови з відносно стійких групових культур".¹ Індивідуалізація - це зростання ролі людської суб'єктивності в соціокультурному поступі, що можливе без повноцінного здійснення людини індивідуальним буттям. Врешті можна говорити про пряму залежність цього поступу від міри та характеру індивідуалізації. Дане здійснення, це завжди відношення - відношення людської особини і соціуму з певних його формах. У своїй дійсності воно постає як суперечність між суспільством і людською особиною. Остання, зрозуміло, детермінована суспільством, проте не лише його наявною формою, а й усією попередньою історією соціального існування, що і зумовлює суперечність між особистістю і конкретністю обмежених у просторі та часі суспільних відносин, конкретністю культури суспільства. Будь - яка соціальна організація ніколи не є завершеною та самодостатньою, проте вона завжди опірна спробам її зміни, внутрішнім джерелом яких є прагнення людини до здійснення особистісним буттям.

Звичайно, на різних етапах соціокультурного поступу форми, в яких відбувалась індивідуалізація людського буття, були різними. В умовах первісного

соціального синкретизму індивід з іншими собі подібними співприналежний органічному цілому, стосовно якого він постає не як самостійний його учасник, а як позбавлена самостійності частка. У такій соціокультурній ситуації зосередження усього життя індивіда, усіх цінностей, критеріїв та норм вчинків знаходиться не в ньому самому, а в тому цілому, до якого він належить. Індивід живе, діє і оцінює не від самого себе, а від імені цілого. Визначення індивідуального буття тут може бути лише негативним. Негатія (остракізм) стає єдиною можливою у цій ситуації визначення людської індивідуальності.

Отже, в умовах архаїчного колективу індивід постає як своєрідна акциденція, повністю занурена в субстанційне ціле, яким і є цей колектив. Акциденційний характер буття індивіда яскраво виявляється в його імені. В архаїчних народів індивідуальні імена були родовим, племінним або сімейним надбанням, а їх при-своєння - прерогатива колективу. Самі вони означали конкретні стосунки свого носія до інших членів общини, рід його знань тощо.² Ім'я, як соціальний знак, фіксувало акциденційність індивіда, і якщо виходити з того, що воно підтверджує та утверджує його гідність, то в первісному колективі воно виявляло його гідність як репрезентанта субстанційного цілого. Ім'я - це соціальний знак, яким воно наділяло свого носія, і яке той сприймав як власне надбання, як свою сутність. Сутність колективу була сутністю індивіда, а визначеність останнього була даною ззовні. До того ж вона була обмежена рамками племені, своєрідним кордоном власне людської визначеності.

Отже, визнання за індивідом можливості здійснюватись власним буттям мало місце вже в архаїчному суспільстві. Проте характер цієї визначеності був негативним, оскільки здійснювалась вона на межі даності людського буття взагалі.

Для доби античності (Еллада періоду класики) така межа ґрунтувалась на поєднанні фаталізму та героїзму. Ось як її характеризує О.Ф. Лосєв: "Новоєвропейська людина з фаталізму робить дивні висновки. ... Якщо все залежить від долі, тоді нічого робити не треба. Все одно доля все зробить так, як вона бажає. На таку недоумкуватість антична людина нездатна. Вона міркує по-іншому. Все визначається долею? Чудово. Отже, доля вище мене? Вище. І я не знаю, що вона зробить? Не знаю. Чому ж тоді я не повинен чинити так, як я бажаю? Коли б я не знав, як доля обійдеться зі мною, то діяв би за її законами. Проте це невідомо. Отже, я все одно можу чинити, як бажаю. Я - герой".³ З цього "я можу чинити, як бажаю" і починається здійснення людини власне індивідуальним буттям. Доба античності в загальних рисах "змодельовала" і "програла" усі соціокультурні колізії, пов'язані зі здійсненням людини індивідуальним буттям. З тією лише поправкою, що "людське в античності є тісно людське, проте аж ніяк не особисто людське".⁴ Іншими словами, вона являла можливі алгоритми такого здійснення, яка в історичном поступі європейської культури наповнюється екзистенційним змістом.

Героїзм як зіткнення людського і божественного планів бу-є, передбачає вибір. Герой "обирає" свій життєвий шлях, тобто стає на межу даності, якою є

доля. Здійснюючи "вибір", він розриває даність обставин та покладає новий план буття, обраний ним свідомо (швидше свідомо - імпульсивно). Цей новий план буття - це новий світ, світ цього особистого буття, у якому герой водночас і актор, і певною мірою автор своєї життєвої драми (і немає значення, усвідомлює він це чи ні), а отже, він відповідальний за себе і перед собою. У своєму прагненні реалізувати свою мету він не спонукається зовнішньо - волею богів, а лише власною волею. Отже, він перебуває у стані свободи, котра у своїй ідеальності така спокуслива, але в екзистенційній безпосередності обертається тягарем трагічності. Тягар підсилюється тим, що герой не розчиняється певною мірою у своїх вчинках, як і не є його повноправним творцем. Самодостатність світопорядку та мислення цілісності зумовлювали те, що як вибір, так і вчинок вписується в наявний світопорядок, над яким герой не володар і якому пасивно підпорядкований. Значення його вчинків, як і сенс спродуковані ним соціокультурні ситуації, переважає його здатність їх усвідомлювати, вислизаючи кожен раз, коли здається, ніби він уже прояснений.

Отже, героїзм як історична форма здійснення індивідуальним буттям - обмежений. Його обмеженість полягає в тому, що в підсумку усі ці дії "всупереч" та "чинити, як бажаю" виявляються дією "за" - за даним планом світобудови - і не виводять за межі даного продукту речей.

Інші форми здійснення індивідуальним буттям мало Європейське середньовіччя. Перш за все, воно створило велике вчення про особистість.⁵ Але це абсолютна, самодостатня особистість Бога - непорушна, сама в собі причина і наслідок, особистість "замкнена" на вічність, а не на час, а отже, екзистенційно нездійснена. Проте ця епоха дала зразки і земного, власне людського здійснення індивідуальним буттям.

Слід зазначити, що мова йде не про індивідуалізм (це феномен іншої епохи), а саме про індивідуально-особистісне здійснення буттям. Цілком правий А.Я. Гуревич, вказуючи, що немає ніяких підстав ототожнювати індивідуалізм з особистісним началом. Останнє притаманне християнству як типу світовідношення. Відчуття себе особистістю, індивідуально морально відповідальною за власну поведінку, за здійснені нею вчинки, притаманне середньовічній людині. Уся система міжособистісних стосунків феодального типу передбачає існування особистостей, володіючих певним юридичним та моральним статусом. Ієрархія не виключала особистість, вона лише визначала відповідне їй місце.

Світ середньовічної людини - це хресний шлях, на якому "вертикалізм" благочестивих помислів про Бога і блаженне життя в потойбічному світі нерозривно був пов'язаний з "горизонталлю" існування у світі феодальної реальності з її станово-корпоративною ієрархією. Виходячи з того, що " базовим буттям людини є буття у світі",⁶ а світ цей являє собою дуальну опозиційність світу небесного і світу земного - людина цієї епохи повинна була теж оцінювати себе і визначатись у цих двох вимірах буття.

Вобширі свого земного, світського існування людина максимально знеособлювалась, постаючи швидше репрезентантом "соціальної парцели", аніж виявленням особистісних начал. Здійснення власне індивідуальним буттям у цій ситуації було можливим лише як буття на межі, як вихід на межу "соціальної парцели", тобто свою особистісність людина виражала в асоціальних або таких, що знаходяться на межі соц-

іальності, формах. Враховуючи те, що людина середньовіччя визначалась переважно функціонально, в образі земного буття, її індивідуальність могла бути виражена лише в таких соціокультурних формах, де вона виходила на межу загально - визнаної норми і де могла розраховувати лише на себе, а отже, й нести відповідальність за себе і перед собою.

Зримо таку межу клала дорога - як символ долання (виходу за ...) соціокультурно заданого простору існування і вихід на обшир невизначеності, де людина віддавалась на волю провидіння та власний вибір. На таких шляхах Європи виявлялись лише люди, що випали з суспільної ієрархії, вигнанці, ті, хто були або вище від загального життєвого устрою, або нижчі за нього, - або прочани, або бродяги. Клірик, що блукав дорогами, був і прочанином, і бродягою в одній особі - за ним закріпилось ім'я "вагант".⁷ Ще однією постаттю, що відкривала себе невідомому, був купець, "запорошена стопа", як його називали в Англії.

Вагант і купець - це не просто постаті середньовічного соціуму, вони конкретно - історична явленість можливості індивідуально - особистісного буття в горизонті земного, світського існування. У своїй життєдіяльності вони виходили на межу середньовічних форм соціокультурної заданості, відкриваючи обрії нових способів буття. Купець, - зазначав Ф. Енгельс, - був революціонізуючим елементом середньовічного суспільства,⁸ але не менш значну соціокультурну роль відіграв і вагант. Він відкрив емоційні обрії (гнівні викриття та чуттєве кохання) особистісного світу, не опосередковані трансцендентним началом.

Інша просторова інтенція середньовічного світу - "вертикалізм" благочестивих помислів про Бога - зумовила і дещо інший аспект здійснення індивідуальним буттям. В її смислових координатах земне існування втрачало сенс, залишаючись лише свідченням недосконалості людської природи. Презирство до світу - постійна тема християнських трактатів і проповідей у тій чи іншій формі - звучить протягом усього середньовіччя. Її лейтмотив: світ, що потопав в гріхах, не заслуговує нічого, крім презирства та огиди... Не останню роль у поширенні подібних проповідей відіграли релігії середньовічної Європи - нескінченні феодальні усобиці та постійна зовнішня небезпека (нормани, сарацини, угорці). Вихід - сховатися за стінами монастирів, що частково було пов'язане не лише з благочестивими помислами, а й зі звичайним порятунком. Не любі світу, - закликала церква, - як усе тлінне та минуле, сповнене зла та насильства.

Світським спокусам церква протиставила ідею монастиря - бідність, стриманість, смирення. Монах, що дав обітницю, "вмирає" для світу зовнішнього, неправедного, і продукує свій світ, де ціною граничних обмежень "долає" світську недосконалість та розлад.

Така крайня форма "відмови" від світу оцінювалась як стан "святості", котрий ні за які умови не досяжний у "світі". Спрямовуючи свої помисли до Бога, чернець виходив за межу світської визначеності; він немов би народжувався удруге, що зримо виявлялось в отриманні нового імені. В монастирі моделювався не ідеал земного існування, а світ людей, які вийшли за межу земного і обрали життєвим орієнтиром світ небесний. Монастир у власному сенсі - "середнє місце" між світом гріховним і світом божественним. І хоч монастир був общиною ченців, що жила за єдиними правилами, кожен з її членів особистісно співвідноситься з Богом. "Особистісність підкреслюється

ся нерівністю заслуг та зусиль людей, що прямо стоять перед Богом. Вони наділені різною спроможністю в розумінні благого і відповідно різною любовною причетністю Богові... Ієрархія заслуг, нерівність, освячені духовним, тобто, любовним і вільним, бажанням осягти Бога, звичайно ж, свідчення саме особистості, в той час як індивіди як такі рівні між собою.”⁹ Тому таке важливе дослідження власної душі з метою звільнення з нашарувань гріховності. І чернець - аскет віддається аскезі (суть якої в самоочищенні), але вона лише засіб; її мета - “чистота серця”, не змученого згубними пристрастями. Ідеал до нього ведуть пости, аскетичні вправи і благочестиве “розуміння діяння” - безкорисно - любовне, особистісне спілкування з Богом. Кінець подвижницького життя - Царство Боже.¹⁰ Слід зазначити, що аскетизм був притаманний не лише ченцям, певною мірою аскези дотримувались усі суспільні стани, проте саме серед ченців він досягав своїх крайніх виявів. Саме тому ідеалом середньовічного суспільства був “монах, святий, аскет, людина максимально відчужена від земних інтересів, турбот і спокус, а тому більше за інших наближений до Бога”.¹¹

Отже, “хресність” життєвого світу середньовічної людини зумовлювала і “хресність” її самовизначення, а відтак і “хресність” у вияві форм здійснення індивідуальним буттям. Вагант і купець в обширі земного буття і чернець - аскет в обрії світу небесного - складали одне антитетичне ціле, у видноколі якого індивід міг явити свою самість, власну детермінованість індивідуально - особистісного буття. Та все ж дана детермінованість не була самодостатньою, оскільки опосередковувалась відношенням до трансцендентного Начала.

Наступний етап у поступі історичних форм здійснення людини індивідуально - особистісним буттям пов'язаний з епохою Відродження.

Нова епоха прагнула переосмислити уявлення про світ, людину етичні норми. Традиційному для середньовіччя приниженню людини було протиставлене переконання, що вона є найвищою цінністю. “Бог... створив людину найкращою, найбагороднішою, наймудрішою, найсильнішою і, врешті - решт, наймогутнішою,” - писав Джонаццо Манетті у своєму трактаті “Про гідність і вищість людини”.¹²

“Хресність” середньовічного життєвого шляху зумовлювала роздвоєність людини: християнство забиало її душу, станово-корпоративні об'єднання - тіло. Тепер же людина вперше “сама з собою”. Ренесанс не прийняв християнської традиції роздвоєності людини, але й не забув зумовленої нею внутрішньої напруги. Він зробив спробу об'єктивувати та гармонізувати її, змінивши теоцентризм на антропоцентризм. При формальному збереженні християнської інтерпретації “великого ланцюга буття” істинним творчим началом, центром світобудови постав не Бог, а людина. Антропоцентризм став структуроутворюючим принципом ренесансної системи культури, мірилом усіх ренесансних цінностей. Як наголошував у своїй “Промові про гідність людини” Піко делла Мірандола, Бог створив людину і “поставив її в центр світу” та напучував такими словами: “Не даємо тобі, о Адаме, ні певного місця, ні власного образу, ні особливої зобов'язаності, щоб і місце, і образ, і обов'язки ти мав за власним бажанням, згідно з твоєю волею і твоїм рішенням. Образ інших творін визначений в межах установлених нами законів. Ти ж, не стиснутий ніякими межами, визначаєш свій образ відповідно до свого рішення, на волю якого я тебе віддаю”.¹³

Така зміна світоглядних акцентів зумовила своєрідну “реабілітацію” природи, а разом з нею - і самої людини. Природа була обожнена, а за людиною визнано гармонійну єдність тілесного і духовного начал. На перший план вийшли особистісні та діяльні підвалини людської гідності та доброчинства. На зміну гріховному світосприйняттю та смиренності у ставленні до Вишого Творчого Начала приходить прагнення реалізації повноти здібностей, почуттів, гармонії пристрастей та розуму. Розум, на думку гуманістів, підносить людину над усіма живими істотами і дає їй можливість пізнати себе, основні проблеми буття та Всесвіту. У результаті був досягнутий зовсім невідомий раніше рівень самосвідомості людини як особистості, її віри у власні сили, що мало своїм підсумком індивідуалізацію етики. Вольове і діяльне ставлення до світу прийшло на зміну пасивно - споглядальному. У людині була розбурхана, раніше всіляко пригнічувана та присиплювана, жадоба самовиявлення”.¹⁴ Вона починає відкривати світ, здійснюючи втечу зі світу книжкової вченості у світ природи, іншими словами, - зі світу даного у світ заданий. А отже, вже не провидіння, а власна активність стає визначальним чинником у здійсненні буттям.

Особистість цієї епохи постає як згусток усіх можливих життєвих проявів - як “універсум”, у якому в індивідуальній формі постає безкінечна сутність людства. Формою, яка б могла повністю безкінечним і часто суперечливим змістом став титанізм - стихійне, нічим, крім самої себе, не обмежене самоствердження в усіх сферах життєдіяльності. Це була “епоха, яка потребувала титанів і яка породила титанів за силою думки, пристрасті і характеру, за багатогранністю та вченістю”.¹⁵ Така характеристика діячів Відродження, з її акцентом на інтелекті та вченості, стала поширеною. Вона розкриває одну з важливих складових культурного титанізму - незнаний злет творчих пошуків. Творчість, а не спроможність до християнського самоприниження, стає тим, що, на думку гуманістів, наближає людину до Бога. Але це вже не Бог середньовіччя, тобто не абсолютна особистість, що існує до і над світом і є творцем всякого буття. Місце Бога посідає людина, але та, якої не знало середньовіччя. Її особливість є тепер гідною не лише для глибокого вивчення, але й звеличення. Мета ж людського життя - не спасіння душі, а творчість, пізнання себе і світу, служіння суспільству, а не Богу. Відродження прагне піднести і ствердити потойбічний світ і в той же час не пориває з ідеєю універсальної і самостійної особистості. Як наслідок, світ, у якому існує людина, постає сповненим божественним смыслом, а людина - особистістю, що намагається абсолютно здійснити себе у “своєму гордому індивідуалізмі”.¹⁶ Ренесансна людина відчувала у собі сили, схожі до сили Творця і, не обмежуючи себе нічим, прагнула творити інше буття.

Отже, у своїй дійсності ренесансна людина наближалась не стільки до Бога, скільки до самої себе, відкриваючи в собі і для себе (у перспективі усьому європейському соціокультурному поступі) усю безодню здійснення індивідуальним буттям.

У своєму прагненні творити гуманісти постають як та соціальна верства, де станові ознаки не мають ніякого значення і де місце кожного зумовлене його талантом та освітою. Цим було покладено початок становленню особливого соціального стану інтелектуалів, для яких діяльність у сфері соціокультурної творчості стає способом буття.

Проте, як зазначав М.О. Бердяєв, "Творець самотній, і творчість має не колективно - загальний, а індивідуально - особистісний характер".¹⁷ І гуманісти у своєму прагненні творення ставили над усе власну відокремленість і навіть усамітненість. Та це не була усамітненість аскета. Як писав Петрарка у трактаті "Про усамітнене життя", "усамітнення без занять науками подібне до вигнання, темниці, тортур, у поєднанні ж з науками воно - батьківщина, свобода, насолода".¹⁸ Прагнення відокремитись чи усамітнитись у поєднанні з прагненням творити, не замикає людину саму на себе, а навпаки, виводить її на обшир світу, відкриваючи обрії творчої свободи. Щоправда, цей світ все більше поставав не у світі натуральної даності, а як світ культури. У творчості особистість звільнялась від корпоративних чи станових меж. Втрачаючи в них опору, вона знаходила її у власній суб'єктивності.

Проте одне це ще не розкриває повною мірою суть титанізму, оскільки акцентує увагу лише на одному з аспектів цього багатогранного феномена. Як зазначає О.Ф. Лосєв, "помиляються ті історики естетики, які беруть в Ренесансі лише найчастіше, найбездоганніше, найпередовіше і не помічають стихійний індивідуалізм Відродження, то давайте брати його без будь - якого лакування і без будь - якого фальсифікування".¹⁹ І тут варто згадати, що титани, за міфологічною уявою давніх греків, - це перше покоління богів, які у своїх завершених не знали розумності, чуття міри та впорядкованості. Їх образ сповнений тої дикої гармонії, якою вражає погляд гірський пейзаж. Все це повною мірою може бути віднесене і до титанізму Відродження, який у своєму стихійному індивідуалізмі не був обмежений будь - якими теоріями.

У цьому плані показовим був статут Телеманського абатства з утопії Рабле, що складався з одного правила: "Роби, що хочеш". Така максима логічного впливала з ренесансного прагнення самоствердження особистості, котре на думку гуманістів можливе лише у творчості і через творчість. У своїй суті, це було прагнення звільнитись від зовнішньої заданості. Розквітаючи людина прагнула максимальної свободи і перш за все свободи у її зовнішній діяльності. Ідеологічним підґрунтям такого прагнення і стало телеманське "Роби, що хочеш". Необмежене розквітає особистості, дух індивідуалізму, жадоба нічим не обмеженого самоствердження у поєднанні з невинуватою вірою у вроджене благородство людської природи, зумовлювали негативні життєві прояви та зростання деструктивних процесів. Як образно висловився з цього приводу О. Блок, "коли людина починає вимагати свободи, душа рве церковні і державні пута, тіло розквітає під важким одягом, воля перемагає розум; могили середньовіччя постають поруч з найпіднесішими помислами - найнижчі інстинкти".²⁰ Абсолютизація ролі індивіда, на противагу середньовічній абсолютизації надсвітової, божественної особистості, оберталась тим, що О.Ф. Лосєв назвав "зворотнім боком титанізму". У цьому плані Відродження знало не лише вражаючий злет людського генія та нестримні творчі пошуки, - уславились воно і своїми побутовими типами підступності, зради, убивства із - за рогу, неймовірної помсти і жорстокості, авантюризму і всілякого розгулу пристрастей. Тут певною мірою виявлялась людська особистість, в основі своїй аморальна, яка у своєму безконечному самоствердженні і своїй нічим не стримуваній стихійності будь - яких пристрастей і будь - яких примх доходила до якоїсь звірячої естетики.²¹

Усі ці прояви "зворотнього боку титанізму" (Лосєв О.Ф.) повною мірою знайшли свій вияв у життєвому шляху сімейства Борджіа, тому для їх загального означення використаємо термін "борджізм".

Отже, життєва практика індивідуального буття ренесансної людини розгорталась в обширі від інтелектуала до ні в чому нестримного "борджізму", а наріжним каменем такого здійснення ставала творчість. Саме у творчості людина цієї доби відкривала для себе простір свободи. Але чим "заповнювався" він? Нічим не обмежена особистість здатна "видобути" з себе що завгодно - від видатних шедеврів, що свідчать про величезний злет естетичних пошуків до "звірячої естетики" (Лосєв О.Ф.). Творчість виявлялась пов'язаною з болісністю абсолютної свободи, яка у своїй дійсності обертається нічим не стриманими самовиявами - свавіллям, що й стає підвалинами виявів широкого спектру аморальності. Та все ж творчість стала способом самоствердження особистістю своєї самоті; людина вперше усвідомлено продукувала світ власного буття, сповнений земними смислами. У ситуації творення вона здійснила прорив до Абсолюту, тобто ставала "Співучасником Бога" у творенні світопорядку. Проте, якщо Бог творив Буття з Нічого, то людина творить з Буття Ніщо - в тому сенсі, що процесом свого творення вона позбавляє речі їх призначеності, яка відкривається у їх сутності. Процес творення актуалізує небуття, робить його більш реальним, ніж воно має бути. В цьому плані творчість постає насильством над достаменністю буття, результатом чого постає щось протилежне йому - антиприродне, відмінне, те, що стоїть на межі природнього і антиприроднього буття і небуття. Звідси титанізм Відродження, адже найголовнішим результатом творчого акту є не продукт творення, а сам суб'єкт творчого процесу, який у цьому процесі виходить із себе, долає задані йому межі здійснення буттям. Розкріпачений індивід виходить на обшир сваволі, тобто, у ситуацію, де лише його власна воля може ставити певні межі. Відтак людина стає у рівень із Творцем; порушується ієрархія божественної світобудови - створене ставить себе в рівень з творцем, що, як зазначив Августин, є злом. У будь - якому разі в такій ситуації людина претендує на всеблагість. Але тоді виникає питання - що таке всеблагість, у чому її категорії? Згодом у пошуках відповіді європейська людина звертається до ідеї розуму; ренесансна ж людина виходила з того, що благість притаманна самій людській природі.

Проблема критерію благості - це не питання зовнішнього мірила, а проблема внутрішнього вибору, внутрішньої свободи, яка іманентно була притаманна середньовіччю і яка залишалась поза увагою ренесансної людини. "Для внутрішньої свободи, - як справедливо зазначає Г. Померанц, - для свободи духу потрібна певна стриманість плоті, певна стриманість у відгуках на зовнішній виклик..."²² Гуманісти відкликались на будь - які запити своєї епохи. У своєму прагненні бути задоволеними собою та шанованими іншими - вони з нечуваною легкістю вдавались до інтриг, політичних і військових авантур, аморальних вчинків. Свобода від зовнішньої регламентації та нестримне прагнення індивідуального, самоствердження породжували вражаючі вияви соціокультурної деструктивності.

Ренесансне оперття людини на саму себе поставило її в ситуацію онтологічної самотності. У своєму, що ігнорує суспільні межі, самоствердженні ренесансна людина полишилась на самоті зі світом, усвідомлюючи себе

рівною йому. Акцентування власного "Я" зумовлює те, що починається суб'єктивація думок та істин. "Я вільно висловлюю свою гадку, - пише Монтень, - про всі предмети, навіть про ті, які виходять за межі мого розуміння та кругозору. Висловлюю я її не для того, щоб дати поняття про предмети, а для того, щоб дати поняття про мої погляди."²³ Проте абсолютизація самодостатнього індивіда можлива лише до певних меж. Людина не може безмежно стверджувати свою самість; у своїй дійсності таке самоствердження сповнене іманентної деструктивності. Ренесансний індивідуалізм з його розгулом пристрастей загрожував самій можливості загальнозначущості - будь це можливість загальнозначущої думки чи суспільної організації. Пафос індивідуально-особистісного став домінантою будь-яких виявів буттєвості. У своєму самоствердженні індивід відкидав ззовні задані межі; якщо й можна говорити про обмеження з боку суспільства, то вони йшли від минулого, а тому були недолугі і легко долалися; засобом такого додання ставав сміх. Внутрішні ж межі він ще не визначив, а отже, у своєму здійсненні буттям був безпосереднім. Як такий, він мав точку опори лише у своїх уподобаннях та прагненнях. Усе це було зумовлене тим, що в епоху Відродження відсутні стійкі суспільні структури - феодалні розхитані, а буржуазні знаходяться в стані становлення.

У той же час історичний поступ все більше вимагав певних меж титанічному самоствердженню індивіда. Такі межі у вигляді великих державних організацій з їх розвинутою системою соціокультурних та правових норм почали складатися у XVII ст. Абсолютистські монархії, що утвердилися у великих державах Європи, почали виконувати важливу і помітну роль, постаючи "як цивілізуючий центр, як об'єднуюче начало суспільства. ...вони були горнилом, в якому різні елементи суспільства зазнавали такого змішування та обробки, яке дозволило містам проміняти своє середньовічне місцеве самоуправління на загальне панування буржуазії і публічну владу громадського суспільства".²⁴ Відбувається зіткнення особистості і суспільства - реально рівновеликих та невичерпних як у практичному, так і в духовному плані. Щоправда, поставили вони такими в різних площинах. Внаслідок промислових революцій суспільство втілило у собі безкінечність матеріально-виробничої сфери, в той час як особистість зосередилась на теренах свідомості, де, як їй здавалось, вона може повною мірою реалізувати невичерпність свого внутрішнього світу.

Для Просвітництва суспільство - це те об'ємне соціокультурне ціле, але таким воно є лише тоді, коли влаштоване на підвалинах розуму, а розумна форма суспільства, на думку просвітителів (можна говорити навіть про глибоке переконання), - це розумно влаштована держава. Обмеження, які вона несла індивіду, уже не могли бути подолані раблезіанським сміхом. Безпосередності та відкритості у здійсненні ренесансної людини буттям, нова епоха протиставила "хитрість розуму". Суспільство розщепилось на людину і державу, при цьому у відносинах суспільства і особи держава сприймалась як посередниця, як реальне втілення розуму.

Соціокультурні протиріччя пізнього Відродження, що були усвідомлені художниками, отримали тепер перспективу позитивного розв'язання, а індивід - певний суспільний, і моральний ідеал, в обширі якого санкціонувалось його здійснення буттям. Основою упорядкування життя, суспільних відносин, утвердження моральних принципів, вищою санкцією і критерієм будь-яких прагнень, вчинків та дій став позаісторичний розум людини. Він сприймався запорукою належного здійснення буттям. Саме тому

робився акцент на автономності індивіда, що відкидає зовнішню зумовленість волі та діяльності. Рельєфно це відобразилось у філософії Канта, який захищав не стільки індивідуальну свободу, скільки автономність індивідів. Проте, хоч людина наділена розумом від природи, останній повинен бути окультурений, культивований, що досягається шляхом освіти. Освіта - це надійний шлях культивування дійсно розумної людини. Нерозривність понять розуму і культури в ситуації, коли остання усвідомлювалась як сукупність духовних надбань людства, зумовила той факт, що людина вважалась культурною лише тоді, коли вона мала добру освіту. Саме такий культивований розум мав на увазі Б. Паскаль, коли писав, що у розумі велич людини, оскільки саме він дозволяє їй охопити думкою увесь безмежний світ і тим самим піднести над ним, стати його дійсним господарем.

Соціокультурна сутність окультурення розуму, або, що одне й те ж саме, культивування людини, полягає у формуванні внутрішніх меж здійснення людини буттям. Самі межі задаються суспільним цілим і, перш за все, державою як реальним втіленням розуму. Отже, культивування людини передбачало свідоме прийняття заданих зовні меж. Тому для Просвітництва культивована, тобто культурна людина - це та, яка усвідомила, що розум керує світом і що держава у своїй реальності є діючим розумом.

Логічність і доказовість, як атрибути розуму, стають альфою і омегою прояснення як природних, так і соціокультурних феноменів. На місце стихійного вирування Ренесансу прийшов калькуючий розум. Обшир здійснення людини буттям окреслився декартівським "Мислю - отже, існую". "Раціоналізуювши" світ і власне буття, людина непомітно для себе трансформувала суб'єктивність у суб'єктність. Індивід тепер постав не у своїй життєвій конкретності, а як суб'єкт, котрий, будучи діяльним і активним, здатен до самостійних дій і рішень. Підґрунтям його активності (метою якої, як уже зазначалось, є упорядкування світу у відповідності з належним) став індивідуальний розум.

Отже, говорячи про права розуму, просвітителі мали на увазі права людини і, перш за все, право здійснюватися буттям у відповідності з ідеалами, сконструйованими розумом. Водночас індивід втрачає атрибути суб'єктивності і, перш за все, реальної онтологічної відповідальності і перекладає їх на надіндивідуальне ціле, образом чого стала держава.

В соціокультурних умовах, коли здійснення людини буттям зводиться до співучасті в соціальному цілому, розвивається несамостійність індивіда. Як наслідок, виникає феномен "людини маси", який виявив свою соціокультурну сутність у XX ст. і був детально проаналізований у творі Х. Ортеги-і-Гасета "Бунт мас". Маса - це не просто конгломерат індивідів, які у своєму здійсненні буттям піддатливі зовнішнім впливам і які не утруднюють себе жити власним духовним життям, здатністю продукувати власні смисложиттєві орієнтири, творити світ особистісного буття. В масі людина визначається особистісно, проте її здійснення буттям обмежене даними соціокультурними обставинами, вона не виходить на межу буденності, а отже, не прагне до індивідуальних вчинків, а відтак відповідальності. "Маса - це кожний, хто сам не дає собі обґрунтованої оцінки - доброї чи злої, натомість почуває, що він "такий, як усі", і проте тим не переймається і навіть задоволений почуватися тотожним з іншими".²⁵

Як така, "людина маси" є концентрованим виявом тої світоглядної настанови, що світ улаштований раціонально, в його організація подібна до людського інтелекту, точніше - до такої форми людського розуму, як ро-

зум фізико-математичний, який, на переконання новоєвропейської людини, здатен пізнавати істинну сутність речей без будь-яких проблем. А оскільки соціальне ціле у своїх проявах теж раціональне ("усе дійсне розумне ...", Гегель), то немає потреби у виході "на" чи "за" межі його даностей (буття лише тут і зараз).

Водночас переконаність в абсолютних можливостях розуму породила віру у необмеженість людського володарювання, необмежених можливостей влади як такої, влади як прагнення нав'язати свою волю і свої цілі первинним елементам природи і людського буття.²⁶ Віра у необмежені можливості влади породжує прагнення до влади, а отже, і "людину влади" як протилежну "людині маси" позицію здійснення індивідуальним буттям.

"Людина влади" не є творчою особистістю у повному розумінні цього слова, оскільки її діяльність не є самореалізацією. Ще Гегель сформулював проблему творчості як проблему саморозвитку суб'єкта. Творчість розгортається як вирішення особистістю протиріч власної життєдіяльності. В результаті долаються стереотипи мислення та практики, продукуються не лише певні цінності, а, що головне, нові способи буття. Тому творчість, це завжди буття на межі, що вимагає від людини повноти "присутності" у творчому процесі. У будь-яких виявах свого існування творча особистість завжди цілісна. "Людина влади" не є такою. У своїй дійсності вона не самодостатня і, як така, передбачає "людину маси", а точніше доповнює її. "Людина влади" вибудовує свою буттєвість як суб'єкт соціокультурних процесів, що у свою чергу передбачає наявність об'єкта, на який спрямована її активність. Таким об'єктом і постає "людина маси", котра у своєму "непрагненні" жити за власною ініціативою передбачає "людину влади", що здатна організувати її здійснення буттям, і котра, хоча б частково, візьме відповідальність за це здійснення. Отже, "людина маси" характеризується ще й звуженням меж відповідальності, а відтак - і внутрішньої свободи.

Таким чином, як для "людини маси" так і для "людини влади" здійснення буттям означає бути часткою, бути співучасником соціального цілого. Стверджувати себе у цій ситуації означає стверджувати себе як частину цілого і вимагає від індивіда того, що П.Тілліх назвав "можністю бути часткою". Але частковий індивід у своєму здійсненні індивідуальним буттям завжди залишатиметься в смислового полі культурної тотальності соціуму, а отже, індивідуальність його буття буде ілюзорною. Над усіма індивідуальними проявами його життя завжди будуть домінувати відчужені, знеособлені відносини соціуму.

Як крайні позиції у здійсненні індивідуальним буттям "людина маси" і "людина влади" задають обшир цього здійснення, суть якого у підпорядкуванні нормованим зразкам, що задані не кимось конкретним, а анонімною державою, яка усе більше персоніфікує у собі не лише розум у його дійсності, але й соціальне ціле взагалі.

Стосовно свободи як необхідної умови здійснення індивідуальним буттям, спостерігаємо парадоксальну ситуацію: обмеження внутрішньої свободи відбувається на тлі зростання її зовнішніх виявів, особливо у сфері політики та економіки. У всякому разі це здається очевидним і загальноновизнаним. Подібне вочевидь наявне і в духовній сфері, проте очевидне не завжди є дійсним. Сучасні засоби маніпулювання інтересами, переконаннями та уподобаннями суттєво обмежують обшир духовного вибору, а отже, і внутрішньої свободи - тобто того, що є найбільш людським у людині і без чого не може бути індивідуально-особистісне буття. Сучасне суспільство все більше обмежує простір такого здійснення, "пропонує-

чи" як готовий товар зразки і правила поведінки, естетичні та політичні уподобання, духовні цінності. Засобами такого "пропонування" стають засоби масової інформації, реклама та вся система масової культури.²⁷

Ще один чинник, який важливо врахувати - це зростання опосередкованості у здійсненні людини буттям. У соціально-політичній сфері стосунки людини і людини, людини і суспільства усе більше опосередковуються обособленими державними інститутами. У сфері пізнавально-виробничій, головне відношення "людина - світ природи" опосередковується теоріями, приладами, технікою тощо, теж у своїй суті обособленими. Людина більше не освоюється у світі, а освоює світ, постаючи (звичайно, ж у власному усвідомленні) як така, що певним чином переважає за своїми масштабами світ. Своєю діяльністю вона прагне підпорядкувати світ своїм інтересам, прагне володарювати над ним. А оскільки світ, у своїй реальності щодо людини сповнений смислами (покладеними тією ж людиною), у результаті чого постає як смислова сітка явищ (В.П.Іванов), то виявляється, що людина підпорядковує (освоює, панує над...) себе самій, потрапляє в залежність від свого способу буття у світі. Для європейської людини буття у світі характеризується опосередкованістю, а опосередковуючим чинником стає система культурних надбань, котрі у своїй смисложиттєвій значущості постають як культурна реальність. Продукування культурних реальностей стає необхідною умовою здійснення людини індивідуально-особистісним буттям.

¹ Дилигентский Г.Г. В защиту человеческой индивидуальности. // Вопросы философии - N 3. 1990. С. 40.

² Див.: Никонов В.А. Имя и общество. - М., 1974; Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф - имя - культура. Труды по знаковым системам. - Тарту. 1973. Вып. 6. С. 282 - 302.

³ Лосев А.Ф. Из бесед и воспоминаний // Студенческий меридиан - № 12. 1988. С. 25.

⁴ Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). - М. 1963. С. 60.

⁵ Лосев А.Ф. Из бесед и воспоминаний // Студенческий меридиан - № 12. 1988. С. 25.

⁶ Быстрицкий Е.К. Бытие, личность, культура: задачи и опасность онтологического подхода. // Человек, бытие, культура. Ч. 1. - Киев - Переяслав - Хмельницкий. 1991. С. 7.

⁷ Див.: Гаспаров М.Л. Поэзия вагантов. // Поэзия вагантов. - М. 1975. С. 439.

⁸ Див.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е Изд. - 25. - Ч. 1. С. 475.

⁹ Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абельяра. - М. 1995. С.60.

¹⁰ Див.: Карсавин Л.П. Культура средних веков. - К. 1995. С. 38 - 39.

¹¹ Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. - М. 1972. С. 223.

¹² Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV - первой половины XV века: Сборник источников. - Новосибирск. 1975. С. 64.

¹³ Пико делла Мирандола Д. Речь о достоинстве человека. // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. - М. 1962. Т. 1. С. 507.

¹⁴ Брагина Л.М. Социально - этические взгляды итальянских гуманистов (вторая половина XV в.).- М. 1983. С. 135.

¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., Т. 20. С. 346.

¹⁶ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. - М. 1978. С. 90 - 95.

- ¹⁷ Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. - М. 1991. С. 190.
- ¹⁸ Цит. за: Абрамсон М.Л. От Данте к Альберти. - М. 1979. С. 97.
- ¹⁹ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М. 1982. С. 111.
- ²⁰ Цит. за: Данте и всемирная литература. - М. 1967. С. 193.
- ²¹ Див.: Лосев. А.Ф. Эстетика Возрождения. - М. 1982. С.120.
- ²² Померанц Г. Выход из транса. -М.,1995. С.555.
- ²³ Хрестоматия по западноевропейской литературе. Эпоха Возрождения. - М. 1947. С.418.
- ²⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 10. С. 431 - 432.
- ²⁵ Ортега-и-Гасет Х. Вибрані твори. - К. 1994. С. 18.
- ²⁶ Див.: Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 144.
- ²⁷ Це питання детально проаналізоване у праці професора факультету засобів масової інформації університету у Сан-Дієго Герберта Шіллера "Маніпулятори свідомістю". Див.: Шиллер Г. Манипуляторы сознанием. М. 1980.