



ФІЛОСОФСЬКІ СТУДІЇ

Індивідуально-особистісні визначеності людини в культурологічному вимірі

Микола Зайцев,
кандидат філософських наук,
доцент, завідувач кафедри
культурології і філософії
Національного університету
"Острозька академія"

У статті зроблена спроба культурологічного пояснення понять "індивідуальність" та "особистість". Робиться висновок, що вони є реалізацією невизначеності як наріжної характеристики людини. У цьому плані індивідуальність — це згусток не явлених, але потенційно можливих способів буття людини, тоді як особистість здійснює себе у виборі та покладанні одного з них як дійсність.

XVІІ століття, культурну інерцію якого ми ще відчуваємо, характеризується таким утворенням соціального буття, як "маса". "Маси стають вирішальним чинником, — зазначав К. Ясперс. Проте насправді маса не є чимось самодостатнім, а "являє собою форму існування в стадії розпаду людського буття. Кожна окрема людина залишається в ній людиною. Питання полягає в тому, наскільки дійовими виявляються укорінені в царині індивідуально-інтимного... імпульси, здатні в кінцевому підсумку привести до відродження буття людини з надр масового буття" [6, 144]. Іншими словами, чи зберегла "людина маси" можливість здійснюватись індивідуально-особистісним буттям, а отже, чи зберігся у ній потенціал людської буттєвості.

Людськість є одним з виявів достотності людського буття, проте марно говорити про неї за умови відсутності індивідуально-особистісного виміру людської буттєвості. Тож проблема достотності людського буття виявляється безпосереднім чином пов'язаною з проблемою здійснення людини індивідуально-особистісним буттям. Без цього мова про людськість втрачає сенс. Немає людськості там, де немає індивідуальності. Тобто, людський індивід в його здатності здійснюватись індивідуально-особистісним буттям є виявом самодостотності людського буття як такого.

Пошук відповіді на це питання вимагає прояснення таких понять, як "індивідуальність" та "особистість", оскільки зазначене здійснення передбачає реалізацію людиною себе у вимірі індивідуального та особистісного. Що ж є вихідною умовою здійснення людиною індивідуально-особистісного буття?

Найперше — відсутність наперед заданої визначеності. Людина приходить у світ соціокультурно невизначеною. У цьому плані вона — абсолютна можливість. При цьому невизначеність як незаданість ключових параметрів здійснення індивідуальним буттям імпліцитно несе у собі спрямованість у майбутнє, де ці

параметри можуть бути визначеними. Але ким або чим вони визначаються? Соціум, як уже підкреслювалося нами, задає родові та рольові визначеності. Отже, їх може визначити лише сам індивід, оскільки лише він суб'єкт власної життєдіяльності. Навіть у соціокультурних системах, де визнається провіденційність людського буття, за людиною залишається можливість вибору конкретностей своєї буттєвості.

У своєму здійсненні індивідуальним буттям людина протиставляє себе соціокультурним обставинам, а отже дистанціює себе відносно соціуму. Не пориває з ним, а саме дистанціює, і робить це перш за все у духовно-практичних формах. Практичність відношення людини до обставин власного буття, а отже і до своєї буттєвості, здійснюється особливим чином. Якщо у відношенні до природного оточення людина, виявляючи "хитрість розуму" (Г. Гегель), спрямовує предмети природи проти них самих, формуючи умови свого родового здійснення буттям, то в індивідуалізованому здійсненні буттям вона аналогічно використовує наявну соціокультурність.

До індивідуалізованих соціокультурних визначеностей людини треба віднести такі способи здійснення людини буттям, які охоплюються поняттями "індивідуальність" та "особистість". Тривалий час у вітчизняній літературі на підставі звulгаризованих тлумачень марксистського підходу до проблеми відношення "людина – суспільство" домінувала точка зору, згідно з якою ці терміни означали те, що й окрема людина, — типовий індивід із необхідністю, певною мірою відмінний від інших, але суттєво подібний до людей тієї ж культури чи епохи. Ще одна точка зору ґрунтувалася на розумінні "особистості" та "індивідуальності" як психологічних, об'єктивних (хоча й не вихідних) визначень індивіда за рівнем виокремленості з колективу. В обох цих позиціях виразно простежується спроба пояснити індивідуалізовані визначеності людини як вторинні щодо її родових та рольових визначеностей.

У цілому ж можна говорити про три основні підходи, котрі сформувався щодо прояснення зазначених понять: психологічний, коли даними термінами позначають індивіда із типовими характеристиками, природними чи набутими (сформованими); соціологічний, з акцентами на характеристиках людини як окремого учасника тих чи інших відносин. У межах останнього стало свого роду нормою виділяти і навіть систематизувати певні риси, які відрізняють індивідуальність від особистості. Серед них називають виособленість, цілісність, самобутність, активність, неповторність тощо. Наявність цих рис в індивідуалізованих формах буття очевидна. Проте міра, якою вони наявні, завжди буде відносною, оскільки перебуває у певній залежності від соціокультурних обставин. До того ж ті чи інші риси (що чомусь забувається!) лише зовнішні вияви дечого більш глибинного, що не явлене безпосередньо, але є тим сутнісним чинником, який охоплюється термінами “індивідуальність” та “особистість”. У всіх цих спробах прояснити подібним чином індивідуалізованість людського буття відчувається бажання бачити в ній певну якісну визначеність, яка досягається раз і назавжди.

В основі подібних намагань досить поширена, але методологічно хибна настанова, згідно з якою пізнаним вважається лише те, що можна чітко визначити, тобто підвести під дефініцію. Безперечно, такий підхід певною мірою виправданий, коли йдеться про предмети чи явища природи. Стосовно ж людини справа ускладнюється тим, що людина — істота, котра самовизначається, і будь-які спроби її визначення, тобто дії зовнішнього характеру, пов’язані з теоретичним насильством над її дійсною природою.

І, нарешті, третій — культурологічний підхід, зумовлений актуалізацією особистісного начала в історичному поступі. Прагненням культурологічного прояснення зазначених термінів характеризуються праці Л.Баткіна, М. Бахтіна, В. Біблера, А. Гуревича та інших [1]. Проте, як визнає А. Гуревич, незважаючи на зроблені кроки, наявне лише свідчить про “нашу непідготовленість до того, щоб дану проблему не те, щоб вирішувати, але й досить чітко та однозначно ставити. Все

це певною мірою симптоматичне. Неясність понять, інорді недбалість в оперуванні ними — наша застаріла хвороба [3, 76]”.

Симптоми, про які говорить А. Гуревич, пов’язані з домінуванням протягом тривалого часу в нашій літературі соціологічного тлумачення понять “індивідуальність” та “особистість”, зумовлене притаманним для радянських часів соціологічним редукціонізмом феномена людини. В результаті цього людина у своєму індивідуальному бутті сприймалась не інакше, як певною мірою індивідуалізований вияв соціальності.

Те, що поняття “індивідуальність” та “особистість” фіксують факт одиничного буття людини, не викликає сумніву. У філософії “одиничне” означає неповторне, відмінне від будь-якого іншого “одиничного”, існуючого в даній точці часу і простору; воно невичерпне всередині себе, як простір та час. Це межа подільності і як така — нероздільна повнота, з якої постає все розмаїття буття. Спроби визначити одиничне через опис його характеристик не що інше, як намагання визначити безмежне та нескінченне. Тому індивідуальність чи особистість не можуть бути з’ясовані через виділення інваріативних характеристик, що ми бачимо в соціологічному чи психологічному підходах, оскільки вони не вичерпують (не охоплюють) повноти індивідуального буття. Дані підходи є зовнішніми щодо емпіричного індивіда, котрий у своїй дійсності маніфестує розмаїття людської буттєвості.

Принципово іншим є культурологічний підхід, його суть у прагненні осмислити людину в її самоздійсненні буттям та самообґрунтуванні цього здійснення. Цікавими з цього приводу є думки Л.М. Баткіна, висловлені, за його власним визнанням, як зустрічний відгук на погляди В.С. Біблера. Згідно з ними, особистість — дійсна таємниця будь-якої культури. В особистості згортається і з неї розгортається неповторний епохальний тип “історичної поетики”. Це — фокусування різних культурних спогадів та можливостей в голові кожного неповторного індивіда. В особистості вони перепродуються і здійснюється реальний прорив до нової логіки, до самозміни культури.



Сандро Боттічеллі.
Народження Венери. 1485



Арон Гуревич (1924—2006),
російський історик-медієвіст,
культуроолог

Це живий організм логіко-культурного діалогу, що виникає шляхом вільного вибору індивідуальної думки, вчинку та шляху. Особистість обдаровує культуру змінами, тобто майбутнім. Культура ж обдаровує її тим дивним характером людських помислів: не співпадати до кінця з собою, існувати в проміжку між різними “я” всередині цілісного “Я”, бути до останнього подиху здатною перевірявати себе і свою долю [2, 63]. Ця думка дає ключ до розуміння суті здійснення людини буттям, хоч безпосередньо й не прояснює її індивідуалізованих визначеностей і, зокрема, відмінностей індиві-

дуальності та особистості. До того ж все зазначене — своєрідна квінтесенція з дійсностей індивідуального буття. Як така, вона виходить з його даностей, залишаючи осторонь ті соціокультурні умови, в яких воно може здійснюватись. З’ясування останніх ставить нас перед необхідністю виходити з того, в чому індивідуалізовані форми людської буттєвості потенційно наявні, але не розгорнуті в дійсність.

Цим вихідним, на нашу думку, є людська природа. Маємо на увазі не якусь утаємничену сутність, а те, що знаходиться у витоках становлення людини як такої. Інакше кажучи, те, що дане їй при “народженні” (не у фізіологічному, а соціальнокультурному сенсі) і що задає можливість здійснюватися власне людським буттям.

Природа людини полягає у відсутності наперед заданої визначеності у здійсненні буттям, опосередкованому відношенні до всього суцього, трансцендентуванні за наявні соціокультурні обставини та продукування власного способу буття. Дане тлумачення людської природи спирається на непересічне відкриття філософії ХХ ст., згідно з яким людина найповніше виявляє свою людськість у способі, яким вона здійснює своє буття, тобто екзистенційно.

Отже людська природа — суть родові визначеності людини, котра як істота “індивідуально суспільна” (К.Маркс) у своїй буттєвості ґрунтується на них. Проте, як справедливо зазначає Е. Фромм, індивід не може прожити, просто повторюючи зразки свого виду: він повинен жити сам [5, 106]. А це означає, що кожен реалізує заданість своїх родових визначеностей лише йому притаманними мірою та чином: кожна людина виявляє свою природу відмінним, отже й неповторним способом. Саме спосіб, яким окремих індивід реалізує людську природу, і становить дійсність його особистості. Однак кожен, незалежно від способу, яким він це робить, не реалізує повноту людської природи, оскільки вона задана не як річ, якою можна оволодіти, а як своєрідні координати його здійснення буттям. Сама ж людська природа у всій повноті реалізується у соціо-

культурному поступі людства. Емпіричний індивід у своїй буттєвості лише частково реалізує її. Чинники, що характеризують людську природу, як-от відсутність апріорної програми здійснення буттям, опосередкованість у відношенні до всього суцього і через неї продукування безпосередностей свого буття, трансцендентування за наявні соціокультурні обставини, в результаті чого з цієї “трансцендентної позиції” (М. Мамардашвілі) з’являється можливість чимось у собі оволодіти, започаткувати новий порядок буття і на цій підставі продукувати власний спосіб існування, не знаходячи повної міри реалізації. До того ж домінуючими в особистісному існуванні стають лише декілька з них. Все це породжує неповторне розмаїття особистісного існування, його колізії та прагнення.

Неповнота реалізації родових визначеностей зумовлює той факт, що особистість визначається не сутнісно, а функціонально. Не через рід (у своїй неповноті вона не може співвіднести із родом), а через соціокультурні обставини, сформовані кланом, класом, конфесією, етносом чи цивілізаційною системою. Набуті таким чином особистісні визначеності однобічні, неповноцінні, оскільки дефініціюють індивіда переважно як суб’єкта свого соціуму. В іпостасі особистості людина підпорядкована (реалізує заданий порядок здійснення буттям) соціальному цілому, а отже і здійснює свою буттєвість у площині даного соціуму. В цій ситуації невизначеність як характерна риса людської природи — це невизначеність міри, якою особистість реалізуватиме своєю буттєвістю соціальне ціле. Дана міра визначається внутрішньою свободою та сумлінням самого індивіда.

Отже, особистість перш за все — “замкнена” на наявні соціокультурні обставини, а трансцендентування проявляється як долаання їх сьогоденності, що, однак, ніколи не виходить за межі, задані конкретністю соціуму.

Суспільство як продукт взаємодії людей (К.Маркс), тобто діяльності емпіричних індивідів, іманентно передбачає індивідуалізацію, як умову становлення внутрішнього розмаїття, виявом чого і є особистість. Індивідуалізація створює внутрішню структурованість — необхідну умову внутрішньої динамічної рівноваги суспільства. Особистісне розмаїття — це соціокультурна структурованість суспільства. Мірою цієї структурованості постають смисли, які в і я в л я ю т ь с я через їх покладання, що є прерогативою не соціуму, а індивіда. Покладаючи смисли як орієнтири здійснення буттям, індивід формує відповідну їм систему соціокультурних обставин, котрі в своїй реальності постають як світ індивідуального буття і як такі, що



Мераб Мамардашвілі (1930—1990),
грузинський філософ, доктор філософських наук, професор

можуть бути охоплені терміном “культурна реальність”. Поняття “культурна реальність” фіксує індивідуально-особистісну визначеність людини не як атомарного індивіда, а як спродукований індивідуальними зусиллями світ в органічній єдності всіх його сторін. У своїй дійсності вона постає як спосіб організації світу індивідуального буття. Водночас культурна реальність опосередковує індивіда в його відношенні до соціуму з його колективними, а отже й уніфікуючими формами буття.

Особистість самовизначається у смислових координатах сучасності, тобто в координатах усталеного буття, де однобічно згасла потенційність минулого. У своєму відношенні до соціуму, в його історичному русі особистість опосередкована сучасним, у смислових координатах якого продукується реальність її буття. Її продукування — творчість репродукції, а соціокультурне призначення — вияв потенційного розмаїття сучасного як необхідної умови динамічної рівноваги суспільства. Визначаючись у смислових координатах сучасності, особистість зберігає вірність наявним соціокультурним обставинам. Спонукальні мотиви до цього можуть бути різні: усвідомлення свого безсилля перед ними, а отже й залежності від них; відверте прийняття існуючого порядку як єдино можливого та гідного людини; прагнення “пливти за течією”, тому що так легше тощо. Формами такої вірності обставинам можуть бути: реальна ідентифікація з тим, на чиему боці сила, “життєва правда”, завдяки чому індивід відчуває себе сильнішим і сповненим внутрішнього комфорту; ілюзорне відчуття свободи, породжуване надією на долю та екзистенційну правильність наявних обставин, або ж напружена внутрішня активність, спрямована на самопізнання та самовдосконалення відповідно до обставин.

Отже, особистість, якою б самобутньою вона не була, все ж розгортає розмаїття проявів людської буттєвості в межах порядку, заданого конкретним соціумом. У цьому плані формула К. Маркса про сутність особистості в принципі вірна, якщо не абсолютизувати її і не поширювати на інші вияви індивідуального буття людини. Шоста теза К. Маркса охоплює стрижень, навколо якого випродуковується особистісне буття, його залежність від соціокультурного середовища, історичного часу та суспільних відносин. Проте сутність, виражаючи внутрішню усталеність, не вичерпує (не покриває) собою реальне розмаїття особистісного буття. У своєму здійсненні буттям особистість багатогранніша і суперечливіша, ніж існуючі суспільні відносини. Саме це створює необхідний рівень індивідуального розмаїття як умову достотного функціонування суспільства. Так, кожна людина — особистість. Але кожна по-своєму. Це фіксують такі терміни; як “ординарна особистість”, “непересічна особистість”, “видатна особистість” тощо. Як особистість, людина дещо більша, ніж її сутність. У культурологічному плані особистість не вичерпується системою наявних суспільних відносин, хоч і здійснюється буттям у їх смислому горизонті.

Якщо особистість “замкнена” на обставини, знаходить в них підґрунтя своєї буттєвості, то індивідуальність відключається від них, втрачаючи в них опору. Наявні соціокультурні обставини знецінюються, втрачають значення причини і мотиву поведінки. Виникає ситуація зовнішньої невмотивованості.

Зовнішні обставини не є чинником, що спонукає до певних дій, вчинків. Індивід діє від себе (в собі) і не в зовнішніх обставинах знаходить підвалини власного здійснення буттям. “Зраджуючи наявні” обставини, індивідуальність протистоїть їм, маніфестує незалежність від них. Усе це характеризує її як самодостатню цілісність, котра безпосередня у своїй буттєвості і водночас завершена причина самої себе, оскільки ні перед нею, ні за нею нічого не стоїть, вона нікого не репрезентує. У своїй безпосередності індивідуальність не має глибини, затьмареної тінями сутностей. Сутність та існування у ній співпадають. Будучи такою, вона відкрита колізіям буття. Індивідуальність — це оголений у своїй безпосередності нерв соціуму. Вона сприймає все в соціокультурному оточенні і рефлексує стосовно цього всього. У такій іпостасі людина завжди незручна для суспільства і сприймається як аномалія.

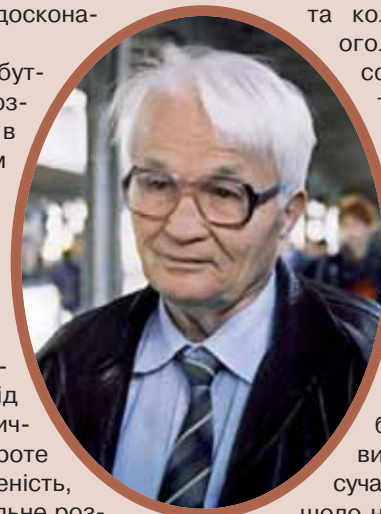


Віктор Франкл (1905–1997), австрійський психіатр і психолог, автор методу екзистенційної психотерапії — логотерапії

Парадоксальна річ, але ця аномальність зумовлюється тим, що індивідуальність максимальною мірою і в повному обсязі реалізує родові визначеності людини.

Якщо особистість не визначена, якою мірою вона реалізовуватиме свою буттєвістю соціальне ціле, і як така вона визначається в смислових координатах сучасності, то індивідуальність у своїй негації щодо наявних соціокультурних обставин продукує власні координати здійснення буттям. Отже, у своїй буттєвості вона звекторована тим, чого ще нема, — майбутнім. Як сукупність потенційно можливого, майбутнє складає площину, де здійснюється буттям індивідуальність. У своїй реальності вона — невизначеність. Отже, здійснення буттям тут пов'язане з вибором, який у своїй дійсності постає як покладання смислових координат здійснення буттям.

У цьому плані поняття “вакуум смислів”, уведене професором Віденського університету В. Франклом [4], несе в собі не просто усвідомлення відсутності



Василь Налімов (1910–1997), російський вчений, математик і філософ

смислів, а невміння, нездатність “розпаковувати” (В.Налімов) їх та покласти як координати та вектори здійснення власним буттям. Це означає, що людина не дистанціюється від наявних соціокультурних обставин, а отже і не продукує нових. Наявне усвідомлюється як таке, в чому власне існування сповнюється смыслом. У цій ситуації виникнення індивідуальності стає проблемою, котра в свою чергу породжує іншу — відсутність (невідкритість) нових горизонтів соціокультурного поступу. Соціокультурні орієнтації, задані індивідом суспільством і якими він тією чи іншою мірою переймається, можуть збігатися з його внутрішніми прагненнями, а можуть і суперечити їм. Саме ситуація, коли індивід не здатний до самостійного продукування життєвих орієнтирів і спричиняє “вакуум смислів”. Останнє — не є “життєва пустота”. Вакуум смислів — це їх спресованість (В. Налімов), і як така, вона сповнена життєвої потенційності. Вихід із екзистенційної колізії “вакууму смислів” штовхає індивіда до внутрішньої активності, спрямованої на їх “розпакування”. Насправді це вимагає волі і мужності здійснюватись індивідуальним буттям — буттям всупереч заданості.

У своїй невизначеності та аномальності щодо суспільства індивідуальність “розпаковує” майбутнє, відкриваючи можливі смислові горизонти буття соціуму. Покладаючи вектори можливого, індивідуальність (у своєму протистоянні наявному) виходить за дану соціокультурну ситуацію. Не пориває, а саме виходить (абсолютно порвати з наявними соціокультурними обставинами людина взагалі не може), і з цієї трансцендентної позиції відкриває нові смислові горизонти. У своїй реальності щодо індивідуальності останні опосередковують її відношення до наявних соціокультурних обставин, стаючи ціннісними критеріями, з позицій яких вони оцінюються. Водночас нові смислові горизонти, як і нові вартісні критерії, стають тими підвалинами, на яких індивідуальність формує свій спосіб буття, що об’єктивується в середовище її існування — культурну реальність.

Культурна реальність, спродукована індивідуальністю, — явлений потенціал можливого. Як такий, він формує смислове поле, до якого можуть залучатися певні групи людей, котрі здатні перетворити явлене в дійсність або в своєму протиставленні наявним обставинам акцентувати їх байдужість щодо людської екзистенції, а отже й неістинність. Усвідомлення цієї явленості здійснюється не обов’язково сучасниками. Смислові координати, “розпаковані” індивідуальністю, можуть бути настільки невідповідними наявним, що сприймаються як щось аномальне, і тоді лише майбутнє може дати їм оцінку. Індивідуальність не визначається зовнішнім чином. Тому будь-які спроби означити її через певні характеристики, тобто шляхом аналізу, будуть руйнацією її цілісності й безпосередності.

Як форма буття людини в самостійному та самостверджуючому існуванні, індивідуальність заявляє про свою “присутність” з допомогою невмотивованих з позиції наявних соціокультурних обставин вчинків.

А вони в своїй реальності постають як спосіб боротьби з заданістю. Водночас це і маніфестація здатності до вибору, і долання самої неможливості вибору. Суспільство оцінює наявність чи відсутність індивідуальностей переважно за тим соціокультурним резонансом, що явлений векторами історичного поступу чи його глухими кутами. Як така, індивідуальність не актуальна. Вона — те, чого може і не бути або що може зникнути, і суспільство від цього не перестане бути суспільством. Проте воно втрачить здатність критичної самооцінки, а відтак і можливість виявляти можливі смислові горизонти своєї буттєвості.

Відсутність індивідуальностей або абсолютна їх негачія з боку суспільства зумовлює соціокультурну стагнацію останнього, котра вичерпує наявний культурний потенціал. Актуалізація індивідуальності теж не позбавлена негативних наслідків, оскільки розхитує усталене, внаслідок чого виникає ситуація, яку теж можна охарактеризувати як “хаос смислів”. Усе це зумовлює те, що суспільство й індивідуальність вибудовують свої стосунки як альтернативні. Ситуації “хаосу смислів” найбільш нагадують про себе в перехідні епохи. Вихід з них пов’язаний з діяльністю непересічних особистостей, здатних здійснити вибір векторів соціокультурного поступу і покласти новий соціокультурний порядок, перейти від хаосу до космосу в давньогрецькому розумінні останнього. Таким чином індивідуальність “розпаковує” смисли, а як соціокультурна реальність вони покладаються особистостями.

Між особистістю та індивідуальністю як формами індивідуалізованого існування людини немає непрохідних меж. Це з усією очевидністю засвідчують соціокультурні реалії. Саме в реаліях людського існування зустрічаємо індивідуальності без особистісних проявів і особистості без індивідуальних здатностей творити дійсно нове, бути зовнішньо невмотивованими, спроможними до самоформування та самообґрунтування. Тут зустрічаємо й індивідуалізовані особистості, приречені бути трагічно відповідальними не лише за наближення чи дистанціювання від Вищого, але й за вибір того, що покладається як Вище, бути відповідальним за “розпаковані” смисли, відповідальним не лише за себе, але й перед собою.

У плані реалізації родових визначеностей людини індивідуальність — це резерв невизначеності. Ця невизначеність — згусток не явлених, але потенційно можливих способів буття, необхідний суспільству, щоб бути підготовленим до змін в кризові моменти історичного поступу. Соціокультурна необхідність та значимість індивідуальності полягає у покладанні нових горизонтів здійснення буттям, в той час як особистість робить ці горизонти реальністю. Отже, індивідуальність та особистість у своїй основі мають родові визначеності людини. Проте останні можуть по-різному проявлятися і перебувати у різних відношеннях. Саме це й фіксують зазначені терміни, взяті в культурологічному вимірі.

Література

1. Баткин Л. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. — М., 1978; Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. — М., 1989; К спорам о логико-историческом определении индивидуальности // Одиссей. Человек в истории. 1990. — М., 1990; Бахтин М. М. Искусство и ответственность. К философии поступка; Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. — К., 1994; Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья. — М., 1965; Библер В. С. От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. — М., 1990; Гуревич А. Я. "Социология" и "антропология" в проповеди Бертольда Регенсбургского // Литература и искусство в системе культуры. — М., 1988; Ещё несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры // Одиссей. Человек в истории. 1990. — М., 1990.
2. Баткин Л. О логико-историческом определении индивидуальности // Одиссей. Человек в истории. 1990. — М., 1990.
3. Гуревич А. Ещё несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры. // Одиссей. Человек в истории. 1990. — М., 1990.
4. Франкл В. Человек в поисках смысла. — М.: 1990.
5. Фромм Э. Человеческая ситуация. — 1995.
6. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. — М.: Политиздат, 1991. — С. 142.

Зайцев Н. Индивидуально-личностные определённости человека в культурологическом измерении
В статье делается попытка культурологического объяснения понятий "индивидуальность" и "личность". Делается вывод, что они есть реализацией неопределённости как краеугольной характеристики человека. В этом плане индивидуальность — это сгусток неявленных, но потенциально возможных способов бытия, в то время как личность осуществляет себя в выборе и полагании одного из них в действительность.

Zajtsev M. The Individual-Personal Definitenesses of a Person in the Culturological Sence

The article presents the attempt to explain concepts "individuality" and "personality" from the positions of cultural science. It is concluded that they are the realization of vagueness as a basic human characteristic. In this plan individuality is the clot of not appeared but potentially possible ways of being while a personality realizes him- herself in a choice and laying-on one of them as a reality.

Психоаналіз та релігія – різновиди стратегії осягнення свідомості людини в концепції Е. Фромма

Тетяна Кожушко,
викладач кафедри філософії
та суспільствознавства
Уманського державного
педагогічного університету
ім. Павла Тичини

У статті розглядається філософська концепція Еріха Фромма в аспекті психоаналітичних розмислів щодо феномена релігії. Висвітлена проблема світоглядних орієнтирів сучасного індивіда, яка тлумачиться як адаптація до надіндустріального простору в контексті антропологічної кризи; аналізується сутність та роль релігійного досвіду у співвідношенні з психоаналітичними інтерпретаціями.

Актуальність проблеми світоглядних орієнтирів в аспекті потреби релігійного наповнення засвідчує бурхлива антропологічна криза, що склалася у період домінування раціонально-прагматичного періоду тоталітарної радянської системи. Психологи зауважують, що сьогодні в українському суспільстві переважає усвідомлення своєї причетності до релігійної віри та, відповідно, готовність громадян до релігійного залучення [5, с.1]. Простежується зростаючий інтерес до феномена релігії як важливої складової духовного життя. Релігієзнавці (О. Предко) визнають, що нині релігія перетворюється на спосіб буття у світі, охоплюючи поведінкові патерни, мотиваційну сферу та систему цінностей.

Слушною у даному контексті постає думка Е. Фромма про те, що саме релігія є відповіддю на смисложиттєві проблеми. Ці відповіді мають бути

вичерпними, абсолютними. Це засвідчує їх унікальність і незавершеність, оскільки релігія синтезує у собі як раціональне, так і ірраціональне, як ідеальне, так і реальне, як свідоме, так і неусвідомлене. Невід'ємним атрибутом цього процесу є переживання як своєї скінченної, так і нескінченної буттєвості [6, с.134].

Також у статті зосереджено увагу саме на тлумаченні феномена релігії в психоаналітичній перспективі на прикладі інтерпретаційних досліджень видатного американського філософа-гуманіста Е. Фромма. Не розробленою сьогодні залишається тематика співіснування релігії та психоаналізу як двох стратегій осягнення людської буттєвості, що обумовлено потребою пошуку нових адаптаційних варіантів до надскладного соціального простору. З цієї метою у статті висвітлюється порівняльний аспект можливостей психоаналізу та феномена релігійного досвіду.