

Зайцев М.О.

Особистісне буття в смисловому полі європейської культури

УДК: 111.12:165.241

ББК 87

3 17

Рекомендовано до друку Вченою радою Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова, протокол № від 31 січня 2008 р.

Рецензенти:

доктор філософських наук, професор Г.І.Волинка,
доктор філософських наук, професор В.А.Малахов,
доктор філософських наук, професор В.А.Рижко,
доктор філософських наук, професор В.І.Ярошовець.

Зайцев М. О.

3 17 Особистісне буття в смисловому полі європейської культури. – К.: Видавництво НПУ ім. М.П.Драгоманова, 2007. - с.

ISBN

У монографії досліджуються особливості здійснення людини індивідуально-особистісним буттям в смисловому полі європейської культури. Аналізуються наріжні принципи європейської парадигми культури та їх історичні преформації, розглядаються соціокультурні визначеності людини та історичні форми її індивідуального самовизначення.

ISBN

ББК 87

© М.О.Зайцев, 2008
© Видавництво НПУ
імені М.П.Драгоманова

ЗМІСТ

Вступ.....	4
Розділ 1	
Сутність, регулятивні принципи та історичні преформації європейської парадигми культури	
1.1. Європа як культурний феномен.....	13
1.2. Витоки європейської культурної парадигми.....	19
1.3. Принципи європейської парадигми культури в їх ін варіативності.....	29
1.4. Початкове утвердження європейської парадигми культури.....	39
1.5. Європейська парадигма культури в силовому полі середньовічної культури.....	42
1.6. Новоевропейські модифікації європейської парадигми культури.....	53
1.7. Сміслові межі європейської парадигми культури.....	62
Розділ 2	
Європейська людина у соціокультурних визначеностях	
2.1. Становлення наріжних визначеностей людини.....	80
2.2. Проблемність соціокультурних визначеностей людини.....	97
2.3. Людина в її індивідуальних визначеностях.....	102
2.4. Історичні типи індивідуального самовизначення.....	118
Розділ 3.	
Культурна обумовленість особистісного буття європейця	
3.1. Опосередкованість – фундаментальна характеристика буття людини у світі.....	146
3.2. Покладання як спосіб продукування культурної реальності.....	150
3.3. Смістова структура культурної реальності.....	165
3.4. Буття і небуття як сміслові межі культурної реальності.....	171
3.5. Культурна реальність і безпосередність індивідуального буття.....	172
Висновки.....	188
Література.....	194

Вступ

Двадцяте століття явило світові не знаний раніше динамізм, осяяний вірою у необмежений прогрес цивілізації. Протягом одного покоління суспільні структури, які ще вчора вважались стабільними та непорушними, розпадались, а з хаосу та руйнації виникали нові і, як здавалося, гідніші людини. Беззастережними дороговказами суспільного розвитку стали розум, наука, творча діяльність тощо. В прогресистській налаштованій свідомості вони сприймалися як запорука досягнення бажаного результату. Однак за оптимізмом цивілізаційного поступу, спочатку не усвідомлювано для “калькуючого мислення” (М. Вебер), але відчутного для особистісного людського буття, почали проступати й інші образи дійсності, - досягнуті перш за все художньо образним мисленням. Символами такого «відкриття» стали: «Аварія», «Нудота», «Чума, «Абсурд» та інші. Соціокультурна ситуація з усією очевидністю продемонструвала свій кризовий характер і водночас засвідчила, що визначальний для світового поступу європейський спосіб буття людини у світі має свої межі. Першою спробою рефлексії з приводу даної соціокультурної ситуації, котра мала світовий резонанс, стала книга Освальда Шпенглера «Занепад Європи». Вбачаючи причину кризи в європоцентризмі, панлогізмі, та історизмі «лінійної» спрямованості європейського поступу, О. Шпенглер підводить до думки про необхідність переоцінки та перекомпонування складників духовно-сміслового ядра культури у відповідності з новими смісловими орієнтирами. Дана ідея іманентно присутня у працях А.Вебера «Німеччина і криза європейської культури», Е.Гуссерля «Криза європейського людства та філософія» та інших. На глибоке переконання філософів Європа постала перед історичною необхідністю усвідомлено змінювати культурну парадигму. За своєю значимістю це завдання не є вузькорегіональним, оскільки саме Європа багато в чому визначає загальний поступ людства. Як зазначав А. Вебер: «На Землі немає іншого такого історичного утворення, хоча б віддалено подібного до Європи за випромінюваною енергією та рівнем світового впливу, ... Європейський дух відіграє революціонізуючу роль у світовій історії...»[3, 282].

Аналіз соціокультурної ситуації, яка склалася протягом ХХ століття, переконує: вся сукупність кризових явищ тією чи іншою мірою замикається на людині. Саме вона опинилася в центрі соціокультурної кризи. Враховуючи, що ця криза свідчить не лише про вичерпність певного способу буття людини, але й окреслює орієнтири майбутнього,

стає зрозумілим, що смислова перспектива поступу людства висовує на перший план суспільного світу особистість та особистісну модальність ставлення людини до дійсності[2, 9]. Отже подальший розвиток людства повинен отримати особистісний вимір, що зумовлено непорушним улаштуванням самого соціокультурного світопорядку, де будь-які історичні події завжди здійснюються через особистість. Остання - їх продукуюча і рушійна сила. «Саме в людині містяться джерела усіх наших проблем, - писав А. Печчеї, - в ній зосереджені всі наші прагнення та сподівання <...> і коли ми хочемо відчуті глобальність усього сущого у світі, то в центрі цього повинна стати цілісна людська особистість та її можливості...»[9, 184].

Починаючи з епохи Відродження, європейська людина вбачала за головну мету своєї діяльності підкорення та перетворення всього сущого. Нічим не обмежений оптимізм переупорядкування світу («Мало пояснити світ - необхідно змінити його» - К. Маркс) зрештою обумовив ситуацію, коли виробничі технології перевищили можливості культурних регуляторів, наслідком чого стали глобальні проблеми - виживання людства в умовах стихійного розвитку створюваного ним штучного середовища. Об'єктивно постало питання про відповідальність людини за наслідки своїх перетворювальних дій. У своїй екзистенційній значимості відповідальність - це підвалина здійснення людини буттям, і як така вона не існує поза межами людської індивідуальності. Прийняття рішень може носити і колективний характер, але відповідальність - акт завжди персоніфікований. Відповідальність - є модальною характеристикою людини. Відтак здійснення людини індивідуально-особистісним буттям набуває значення загальнолюдської цінності.

Водночас виявився і дещо парадоксальний для європейської культури факт ерозії індивідуально-особистісного буття. Парадоксальність його в тому, що європейська культура - це культура індивідуалістична. І хоча визначальні її риси не вичерпуються індивідуалізмом, та все ж саме він багато в чому зумовлює її особливості. Соціокультурні умови індустріального суспільства звільнили людину від корпоративної залежності, трансформували відносини особистої залежності в обезособлені соціально-функціональні зв'язки. Сформований таким чином соціальний механізм сприймав людину в одному вимірі - функціональному; обезособлені соціальні структури почали домінувати над індивідуальною людською діяльністю. Машина перетворилася не лише у чинник соціального поступу, але й форму організації людського життя. «Омасовлення» та стандартизація життя і мислення отримали невідоме для попередніх

епох значення. Індустріальне суспільство сформувало такі світоглядні настанови, в рамках яких природа і суспільство постали як об'єкти, що підлягають перевпорядкуванню з метою удосконалення - тобто відповідно до цілей, які задає собі людина. Сама ж мета формується завдяки розумові, найбільш повним втіленням якого є наука. За влучним виразом М.Вебера, вона сприймається як «техніка оволодіння життям...»[4, 718]. Переконана в абсолютній раціональності світу, людина вважає, що немає нічого такого, чим не можна було б оволодіти з допомогою «розрахунку». Така позиція, наголошував М. Вебер, позначилася на провідних тенденціях розвитку європейської цивілізації. Якщо природа перетворювалась за допомогою техніки, то суспільство - соціальних інституцій, втіленням яких є бюрократія. Як наслідок, в конкретностях свого буття людина опинилася у подвійній залежності: від техніки та бюрократичної організації. Це зумовило втрату людиною своєї самостійності та перетворення на частку («деталь») індустріального чи соціального механізму. Вона не покладає власне буття, а приймає ті форми і способи існування, які нав'язує їй раціоналізована організація індустріального суспільства. Втрачаючи свою самість, людина постає в іпостасі «одномірної» (Маркузе), «людини натовпу» (Ортега-і-Гассет), «функції» (Ясперс). У своїй дійсності це соціокультурна безформність - позбавлений самості соціальний індивід, котрий тиражується індустріальним суспільством. Як такий, він забуває про конечність власного існування і діє з позицій колективних форм буття, часово не обмежених у своєму здійсненні. Колективність для такої людини - найвища екзистенційна цінність: її розум, її совість, її істина буття. Позбавлена самості, вона не мислить і не діє самостійно. Колективні ідеї та настанови стають для неї своїми. Здійснюючи з цих позицій свою буттєвість, людина не знає докорів сумління та почуття непевності, а такі поняття як, «відповідальність», «совість», «вина», «гріх», «покаяння», «смерть» тощо, втрачають для неї смисложиттєве значення. Така людина зорієнтована не «з середини», не унікальним мисленням чи емоційними порухами душі, тобто не власною суб'єктивністю (остання трансформувалась в суб'єктивність), а «індустрією свідомості». Як наслідок, людина живе ілюзією вибору; вона втрачає самість, стає об'єктом тотального маніпулювання.

Досягнення матеріального благополуччя замінило вищі смисли буття: щастя - споживанням, найвищі ідеали - практицизмом, духовність - калькуючим розумом. Усе це призводить до духовної деградації особистості, оскільки без моральних підвалин настає духовна убогість. Реальність свободи для такої людини має сенс лише в можливості реалізувати свою волю без будь-якого опосередкування

відповідальністю. Адже можливість ця, як зазвичай вважається, задається колективним цілим. Відповідальність же завжди індивідуальна - це особистісний пошук відповідей на смисложиттєві питання. Не опосередкована відповідальністю свобода вироджується у сваволу, переважно з боку тих, хто персоніфікує в собі колективне ціле.

Із трьох основних цінностей, що визначають спрямованість здійснення людини буттям - Людина, Влада, Багатство,- європейська людина зробила акцент на двох останніх. Ретроспективний погляд на історичний поступ Європи виявляє стійку тенденцію до зміщення акцентів в соціокультурній орієнтації з Людина на Владу і Багатство. Так, якщо для Античності, Середньовіччя, Відродження та Просвітництва визначальною була ідея самопродукуючої особистості, то в індустріальному суспільстві на перше місце виходять Влада і Багатство, та й то не в їх людинотворчій сутності, а лише в зовнішніх виявах. Так, Влада усвідомлюється тільки в її політичному вияві - як панування певних соціальних сил, а не як внесення порядку в систему соціального буття. Прагнення до влади стало джерелом соціальних катаклізмів, війн, насилля і жорстокості. У свою чергу, Багатство сприймається переважно лише в матеріальному (гроші, речі тощо) вимірі. [7, 7-10]. Його безпосереднім виявом стало споживацтво. В тому, що найрозвинутіші в економічному плані країни, а отже і більш багаті в зазначеному сенсі, охоплюються поняттям "суспільного споживання" глибокий соціокультурний смисл. Бажання споживати і мати тут домінує над бажанням творити і бути. Усі аспекти подібної зміни акцентів детально проаналізував Е.Фромм у відомій праці «Мати і бути». Особливість протиставлення «мати» і «бути» полягає в тому, в тому, що в ньому знаходиться відображення не стільки ставлення людини до матеріальних благ, з одного боку, і до самої себе – з іншого, скільки зміна в онтологічних структурах людського існування. На цьому акцентували увагу С. К'єркергор, М. Хайдегер та Г. Марсель.

Проте протиріччя «мати» і «бути» має ще один аспект, що проявляється в «напруженій» суперечливості індивідуальної екзистенції. Існування в суспільстві вимагає від індивіда або упорядкувати буття, (задаючи йому свій порядок), покладаючи в ньому свою самість, або віддатися «володінню» соціальних структур і пожертвувати нею. Світ сучасної людини є не що інше як розгортання цього постійного і до краю загостреного онтологічного конфлікту. Ось лише деякі приклади. Людина та ідеологія: породжена і об'єктивована в текстах, лозунгах, інститутах та предметах ідея підпорядковує людину як незалежна від неї реальність. Людина і людина: перетворюючи свого партнера в перемет «володіння» ми знищуємо власно людське,

індивідуально-особисте відношення «Я – Ти» і перетворюємо його в обезособлене «Я – Воно». Екологічна криза: прагнучи до оволодіння природою ми руйнуємо умови свого існування і як наслідок попадаємо в залежність від результатів свого «володарювання». Як своєрідний апофеоз домінанти «володарювання» над буттям став винахід «Гуманної бомби», що знищує людей, але зберігає матеріальні об'єкти.

Гіпертрофія споживання, як і прагнення до необмеженого володарювання, кардинально змінили відношення до людини. В ній більше цінується не її людськість, не її індивідуально-особистісні якості, а функціональність, а сама вона сприймається як об'єкт, яким можна маніпулювати. Усе це знаходить вияв у термінах, запозичених зі сфери промислового виробництва і які уже «збагатили» нашу мову: «технології навчання», «Технології виховання», «вибірчі технології» тощо. Але ж людина не бездушний об'єкт, який можна «обробляти» і яким можна маніпулювати. Проте такою вона є лише в ситуаціях індивідуально-особистісного здійснення буттям, коли індивід самоздійснюється, а не втискує себе (чи його під когось «чистять») в зовні задані стандарти.

XX століття перетворило споживання в соціокультурну цінність, кількісні характеристики якої стали візитною карткою нашого часу. Нічим не обмежене споживання зумовило таку характерну рису нашої епохи як динамізм в зовнішніх виявах. Незнаний раніше темп життя, вражаючі швидкості пересування та поширення інформації сприймаються, як переконлива ознака прогресу і якимось забувається, що швидкість - це лише кількісний показник, за зовнішньою стороною якого може бути душевна пустота та моральна незворушність. Прагнення зовнішньої динаміки є спробою втечі від внутрішньої пустоти, спробою замінити внутрішні глибини зовнішнім простором. Усе це є виявом втрати нашим сучасником цілісності буття, внутрішні і зовнішні аспекти якого все більше розходяться. Християнська проблема душі і тіла у своїй суті заявляє про себе знову хоч і дещо у зміненій формі. Тіло стало цивілізацією, а душа замінена інформацією. Проте від себе не втечеш. Втрата внутрішнього, якісного розмаїття неминуче виявляється зовні: відносини спрощується до банального утилітаризму, емоції – до алкогольних на наркотичних переживань, музика – до примітивних одноманітних ритмів, живопис – до набору штампів, жива природа до штучних нестійких екосистем. Усе це наслідки і свідчення зменшення якісного розмаїття життя.

Піднесення кількісного за рахунок якісного, абстрактного за рахунок конкретного, загального за рахунок унікального, розщепленого за рахунок цілісного – причина сучасної кризи, кризи людини [5, 140].

В умовах індустріального суспільства прагнення людини до самовираження та самореалізації вступає у суперечність з його засадничими принципами - стандартизацією, централізацією, спеціалізацією, синхронізацією, концентрацією та максимізацією (О. Тоффлер), в результаті чого здійснення людини індивідуальним буттям стає все більш проблематичним. Водночас кінець ХХ ст. характеризується паростками нових соціальних орієнтирів, що отримали назву постіндустріального або інформаційного суспільства. Суть цього явища вбачають в переході від цінностей «протестантської етики», котра орієнтувала людину на етичні норми «формалізованої праці» і регламентації поведінки в системі виробництва, до цінностей самоздійснення. Якщо стрижневим принципом індустріального суспільства, вважав Д.Белл, є функціональна раціональність, а регулятивною формою - економізація, то віссю, навколо якої повинна обертатися культура постіндустріального суспільства, має стати самореалізація.[1, 257,260].

Колізії, що виникли в процесі становлення постіндустріального суспільства, актуалізували проблему людської особистості як визначального чинника соціокультурного поступу. Проте об'єктивна актуалізація людської особистості не може бути гарантом того, що вона отримає практичне соціокультурне розв'язання. Постановка питання про зміну людських якостей, від яких залежить майбутній розвиток людства, несе небезпеку формування особливостей і рис, імперативно заданих новим, але тепер уже інформаційним суспільством. Замість підпорядкування нових інформаційних технологій здійсненню людини індивідуальним буттям, людина може бути їм підпорядкована. Не інформаційні технології перетворюються у засоби для людини, а, навпаки. Іншими словами, потреба особистісного виміру соціокультурного поступу і надалі залишиться теоретичним прогнозом. Рівень можливості подібного не такий вже й незначний, якщо врахувати досить стійку тенденцію (особливо в соціально-політичній сфері) осмислення людини як індивідуального вияву соціальності та факт сучасних можливостей маніпулювати людською свідомістю, створюючи ілюзію особистих, творчих кроків, в той час як вони досить майстерно продиктовані з позицій інтересів певних політичних сил, що персоніфікують собою соціальне ціле. Але останнє, не залежно від форми, не є універсальним, бо завжди залишається частиною. Лише особистість «замкнена» на універсальне.[8, 22]. Не суспільство співвідносне з універсумом як сукупністю наявного і потенційного, а людина як особистість.

Особистісне начало - підмурок духовності, і як таке, воно є вищою соціокультурною цінністю. Деструктивна діяльність соціуму

стосовно особистісних начал, чим так характерне ХХ ст., загрожує ерозією людського в людині, це в свою чергу, ставить під сумнів майбутнє суспільства як такого. Чи зможе людина в сучасній соціокультурній ситуації зберегтися в іпостасі особистості, спроможної здійснювати вчинки і бути відповідальною за них, чи вона постане в «одномірності» соціального індивіда, позбавленого самості? Чи дано їй підпорядкувати собі («замкнути на себе») бурхливу стихію соціокультурного буття, чи вона залишиться човником, що невідомо, куди несуть хвилі? За своєю сутністю ці питання не нові для філософської думки, вони ставились і по-різному пояснювались протягом усієї європейської історії, однак лише наш час наповнив їх досить вагомим футурологічним змістом.

Проблема людської індивідуальності є досить актуальною і для сучасного українського суспільства, що обрало собі за історичні орієнтири європейські цінності, ринкові відносини та правову державу. Здійснення соціально-політичних та економічних перетворень в горизонті цих орієнтирів не можливе без усвідомлення значущості індивідуально-особистісного буття для їх реалізації. Проте сформована в умовах тотальної колективності суспільна свідомість звично розглядає індивідуальне буття через призму індивідуалізму, суттю ж останнього, як певної світоглядної настанови, «є в остаточному підсумку абсолютизація позиції окремого індивіда в його протиставленні суспільству, до того ж не якомусь певному суспільному устрою, а суспільству взагалі» [10, 206]. Абсолютне протиставлення колективізму індивідуалізму, таке чорно-біле мислення, сформувало стереотип, згідно якого колективізм – це завжди добре, в той час як індивідуалізм – погано. Відтак, суспільство – і людська індивідуальність сприймалися сторонами протиріччя, яке повинно було вирішуватись на користь першого, що означало повну підпорядкованість людини суспільству, а людська індивідуальність редукувалась до конкретних виявів соціальності.

Маючи на меті входження України в європейський соціокультурний простір, наше суспільство повинно як теоретично, так і практично, усвідомити той факт, що окреслена модель відносин “суспільство-індивід” не відображає багатомірності соціальних реалій, а є виявом ідеологічної тенденції та дослідницької однобічності. Методологічно хибною підвалиною такої однобічності є те, що, як зазначає Ю.А.Замошкін, модель протиставлення суспільства та індивіда береться не лише в «граничній» формі її розвитку, але при цьому ще й очищено, полишаючи за кадром багато тих, реально існуючих в суспільстві чинників та механізмів, які не дають даному протиріччю

досягти «граничної форми розвитку...»[6, 171]. Мається на увазі те, що в європейському культурному ареалі розвиток індивідуальності урівноважується розвитком правової держави, форм регулювання та правопорядку, котрим притаманна стабільність та здатність гасити крайні прояви індивідуалізму. Водночас відбувалось становлення демократії, котра відповідає прагненню людини до самореалізації та створює простір для її прояву, продукуючи необхідні для цього умови. Через механізми демократії емпіричні індивіди включені в процеси продукування законів функціонування правової держави, що у свою чергу сприяє розвитку правосвідомості, поваги до законів та інститутів правопорядку.

Індивідуалістична традиція формувалась в смисловому полі європейської культури, і як проказує сукупна історія Нового часу, є важливим чинником динаміки соціального, економічного та духовного поступу. Водночас вона виявляється значною перешкодою на шляху реалізації різних форм тоталітаризму, котрий виступаючи від імені нації чи держави, прагне до повного підпорядкування людини державі чи якомусь політичному руху. Індивідуалістична традиція ґрунтується на праві індивідів вільно, на підставі власного сумління покладати свою життєдіяльність і свої відносини з будь-якими формами колективностей.

Для України освоєння цієї традиції є життєво необхідним, оскільки розраховатися із своїм тоталітарним минулим – це не просто відкинути, заперечити його (в запереченні, а особливо у поширеному в нашому сьогоденні уможляду його варіанті, є той риф, об який можуть розбитися усі демократичні наміри, – суть його в тому, що заперечення живе за рахунок змісту того, що воно заперечує), необхідно створити такі соціокультурні умови, які б стали суттєвою перешкодою для спроб його відновлення в будь-яких нових формах. Проте використання історичних надбань європейської цивілізації в їх зовнішніх соціально-політичних виявах, без прояснення тих глибинних культурних підвалин на яких від ґрунтується, буде носити характер зовнішнього запозичення і не дасть бажаних результатів.

Дана робота не ставить за мету проаналізувати увесь комплекс піднятих питань, – таке завдання було б занадто самовпевненим і свідчило, що автор не усвідомлює усієї глибини та багатогранності проблеми. Мета роботи скромніша – здійснити аналіз тієї соціокультурної дійсності, де індивідуально-особистісне буття виявило себе дійовим чинником історичного поступу і на певному етапі постало проблемою, що потребує не лише теоретичного, але й практичного вирішення та з'ясувати ті соціокультурні умови, при яких можливе здійснення людини індивідуально-особистісним буттям в умовах

уніфікуючого тиску соціуму. Дана мета зумовила вирішення наступних завдань: аналіз сутності європейської культурної парадигми, засадничі принципи якої, з одного боку, визначили європейську культуру як індивідуалістичну, а з другого – у своєму кількісно-лінійному розгортанні, на певному етапі історичного поступу, зумовили проблематичність здійснення людини індивідуально-особистісним буттям; з'ясування соціокультурних визначеностей індивідуально-особистісного буття; культурологічне прояснення понять «індивідуальність» та «особистість»; осмислення культурної реальності як безпосередності індивідуально-особистісного буття, як свого роду «аури», що несе у собі можливість протистояти уніфікуючим тенденціям соціуму, індивідуально самовизначатися, а отже здійснювати особистісні визначники та бути за них відповідальним.

Розділ I

Сутність, регулятивні принципи та історичні преформації європейської парадигми культури

1.1. Європа як культурний феномен

Той факт, що європейська культура, не зважаючи на історичні трансформації та локально-національне різноманіття, залишається сама собою, ставить питання про визначеність її смислового поля. Тобто, стаємо перед необхідністю з'ясувати характерні риси Європи як культурного феномена.

Як географічне поняття Європа - західна частина євразійського континенту. А ось в соціокультурному - не так усе очевидне, як може здатися на перший погляд. Стала звичною точка зору на Європу як соціокультурну цілісність, котра ґрунтується на спільності історичних витоків, долі та культурної спадщини. [45, 3]. Проте така характеристика не "прояснює" усієї смислової глибини культурного різноманіття даного регіону. Такий «соціогенетичний» підхід до культурної єдності Європи не враховує факту, що впродовж (принаймі писаної) історії на її теренах існували, розпадались і знову інтегрувались різні культурні традиції. В результаті вона нагромадила значну кількість «зразків поведінки» (К.Леві-Строс), що і дозволило Європі сформуватись у досить сталий культурний регіон, в якому об'єдналася значна кількість самотніх і в той же час охоплених внутрішньою єдністю культур. Взаємовідносини між цими культурами творять підґрунтя культурного розвитку як Європи в цілому, так і окремих культур, що перебувають в її силовому полі. Здатність до прогресивного поступу, зазначав К. Леві-Строс, є наслідок «форм спілкування» [62, 283]. "В цьому смислі можна говорити, що кумулятивна історія - це форма історії, характерна для таких соціальних суперорганізмів, котрі складають групи суспільств, тоді як застійна історія ... - ознака неповноцінного образу життя ізольованих суспільств". Динамічний культурний поступ завжди пов'язаний з інтенсивною взаємодією певної коаліції культур. "Ніяка культура не є самотньою; вона завжди існує в коаліції з іншими культурами, і саме це дозволяє їй накопичувати свої досягнення" [62, 281]. Культури виникають лише в суперетнічній формі, у формі міжнаціонального досвіду. Їх диференціація за етнічними формами - наслідок наступного

поступу та певних історичних умов. Характерною обставиною є те, що культурний поступ людства здійснювався в межах значних за масштабами культурно-історичних системах, спільних для певної сукупності етносів. Для Європи такою системою стала система середземноморської культури. Згодом, в процесі історичного розвитку, дана система диференціювалась за окремими культурними зонами, котрі охопили сукупність історично близьких народів (зона римської культури та зона візантійської культури) і в межах яких на порозі Нового часу зароджуються сучасні національні культури.

Отже, національні культури зароджуються в смисловому полі певної системи культур. Їх диференціація здійснюється лише з появою націй. Виникнення національних культур стало відображенням потреби соціокультурного поступу в різноманітні способів колективного буття як умови його динаміки та регіональної рівноваги. «Народження системи націй, - зазначає Г. Померанц, - вивело Захід з під влади застою, котрий довгі роки сковував великі цивілізації минулого. Окремі європейські нації могли приходити до занепаду (Іспанія, Німеччина, Італія ХУІІ - ХУІІІ ст.) . Проте розвиток Європи в цілому, йшов кількома паралельними шляхами і не знав зупинки. Саме цей процес, що почався в ХУІІ ст., отримав назву «модернізації», і пов'язаний він з переходом старих архаїчних форм «коаліції культур» до нової, сучасної форми національного життя та міжнаціонального спілкування» [50, 64].

Національні культури - це своєрідні вузли зв'язків у системі багатонаціональних культурних взаємовпливів, їх формування це водночас і формування цієї системи. Через цю систему вони виявляють і визначають своє місце як в межах даного регіону, так і в світовій культурі в цілому.

Що Європа як соціокультурний феномен являє собою певну систему культур і що на її теренах перехрещувались, взаємодоповнюючи одна одну, різні культурні традиції, - крім нагромадження «зразків поведінки», визначило ще й таку її рису, як здатність до інтеграції та асиміляції чужого. Така риса європейської культури є свідченням того, що Європа як культурний феномен становить цілісність, тобто вона є інтегративною єдністю, що наділена певною мірою самодостатності і протистоїть іншим системам культур як внутрішньо диференційована культурна реальність.

Для означення подібної єдності використовують термін «цивілізація» (європейська цивілізація, західна цивілізація тощо). Проте застосування його до явищ різного таксономічного рівня і особливо те, що поняття «культура» і «цивілізація» у вітчизняній культурологічній традиції смислово різняться, спонукає до пошуків іншого поняття.

Термін «регіон» (лат. regio - область), вживання якого теж досить поширене, фіксує локальність явища, проте залишає поза увагою його інтегративний характер. Більш смислово відповідним, правда дещо незграбним, є термін запропонований Г. Померанцем, - це «субекумена», яку визначає як «завершальну спробу наднаціональної культури, що випродукувала самостійну філософію або світову релігію...» [50, 64].

Запропонований термін фіксує з одного боку, внутрішню диференційованість (етнічну різноманітність) даної культурної цілісності, а з другого, вказує на включеність її в загальну культуру людства. Зв'язок субекумен з філософською традицією та певною світовою релігією на чому акцентує Г. Померанц, має принципове значення, оскільки дає можливість ґрунтовніше "прояснити" смислову глибину, сталість і в той же час те, що сам Г. Померанц називає «модифікацією» середземноморської культурної субекумени. "Самостійних філософських традицій лише три: середземноморська, індійська та китайська. Проте субекумен ми нараховуємо чотири, враховуючи модифікацію середземноморської на Заході та Близькому Сході» [50, 64].

Обидві модифікації ґрунтуються на греко-римській філософській традиції та християнському віровченні.

Загальновідомим є той історичний факт, що єдиний колись субекуменальний організм розколовся (1054 р.) в результаті конфлікту візантійської теології священної держави та латинської теології універсального папства, доктринальну основу якого склали протиріччя в тлумаченні ідеї трьох іпостасей Бога. В наслідок виникла ідейна межа, котра до нашого часу зумовлює чимало як соціокультурних, так і політичних колізій. Цікаво з цього приводу розмірковує відомий французький історик Жак Ле Гофф: «Межа між комуністичними країнами на Сході та демократичними державами на Заході майже співпала з тією, що виникла ще в середні віки між греко-ортодоксальним та римським християнством» [23, 41]. Проте коріння розколу пов'язане ще й з характером освоєння спільної античної спадщини, що багато в чому визначило особливості розвитку Візантії та Західної Європи.

Перехід від греко-римської античності до сердньовіччя, в процесі якого відбулося зазначене освоєння, для Сходу і Заходу склався по-різному. Його початок більш-менш синхронний (рубіж III - IV ст.), а от завершення, тобто межа, з якої можна вести мову про власне середньовічну культуру, досить різниться в часі. Для Візантії це V ст., для Західної Європи - X ст. Така часова розбіжність зумовлена перш за

все соціально-політичними умовами, в яких відбувалось становлення нової системи культур. Якщо Захід через варварське нашествя зазнав руйнувань в усіх сферах суспільного життя, і на його теренах виникає значна кількість варварських держав, то Візантія, здійснивши поступовий перехід від пізноантичних, рабовласницьких відносин до феодальних, не лише зберегла державну цілісність, а й значно зміцнила її. Їй вдалося зберегти великі міста і міську економіку, в той час як Західна Європа досить швидко аграризувалась. Візантія залишилась єдиним і останнім оплотом греко-римських культурних традицій. Гомер був у Візантії зразком і наставником майже такою мірою, як і Біблія. І лише напередодні падіння Ромейського царства виникає думка, що велика спадщина якоюсь мірою скоувала самостійну творчу активність. Григорій Схоларій (сер.XV ст.) нарікав, що, мовляв, давні греки все сформували, не лишивши нащадкам можливості рухатись уперед [27, 180-181]. Про ставлення Візантії до античної спадщини можна сказати, що воно було безпосереднім; навіть освоєння та розвиток християнського віровчення відбувалося через призму античної філософської традиції, аж поки воно остаточно не було обґрунтоване на підставі церковних канонів та авторитетів Святого письма.

Для Західної Європи, де античність у всіх її проявах виявилася зруйнованою, і де варвар та римлянин, котрі ще недавно сходились у смертельному двобої, християнство стало єдиним світоглядним підґрунтям, на якому вони могли поєднатися. Занепад міст та аграризація населення унеможливлювали виникнення чи збереження значних культурних центрів, тому антична культурна традиція продовжувала існувати лише завдяки зусиллям непересічних особистостей (Бл.Августин, Боецій тощо), котрі шукали синтезу рафінованої філософської думки античності з християнським віровченням. Так, Боецій був переконаний, що інтелектуально-культурний простір нової епохи повинен ґрунтуватися на творах Платона та Арістотеля. В цілому ж ставлення до античності було негативним.

Це з усією категоричністю висловив Тертуліан: справжній християнин має зневажати філософію як безумство цього світу, «що спільного між Афінами і Єрусалимом, між Академією і Церквою, між еретиками і Християнами?» [53, 155]. До античності Західна Європа повернеться обличчям уже на основі продуманих та послідовно пережитих ідей християнського віровчення. Проте це звернення приведе до раціоналізації теології і сформується в знаменитому «Розумію, щоб вірити» П.Абеляра. Протиставлення християнства античності або, іншими словами, їх «дистанціювання», характерне для раннього середньовіччя. Згодом, в добу зрілого середньовіччя, активне

використання античної спадщини, профільзоване через сформоване християнське світобачення, зумовить опосередкований характер її сприйняття. Така ситуація зумовила творчий (з позицій християнства) підхід до її освоєння. Античність постала не просто минулим, яке треба відкинути або прийняти, а чимось таким, що необхідно використати як важливу умову розвитку нової епохи.

Безпосередність сприйняття Візантією античної спадщини не давала можливостей для її відстороненого, творчого освоєння. Григорій Схоларій по-своєму був правий, коли казав, що греки не залишили нащадкам можливості рухатись уперед. Надто вагомим та непохитним був їх аторитет. Коли в IV - V ст. у Візантії сперечалися про природу Христа (христологічні та тринітарні суперечки) та місце його в Трійці, Захід хвилювали інші проблеми - свободи волі та незалежність людської волі від божественного провидіння. У цих диспутах досить чітко виявилися відмінності культурної спрямованості Західної Європи та Візантії. Згодом вони поглибляться і призведуть до відособлення східної - православної та західної - католицької церков. Проте суть питання далеко глибша ніж розмежування церков: Заходу вдасться сформувати свою субекумену, Візантія ж це питання не розв'язала. І не тому, що зійшла з історичної арени, а саме й зійшла з арени історії, що не впоралась з ним.

Чому ж Візантія не створила своєї субекумени? Як уже зазначалось, для субекумени характерним є випродукування своєї філософської традиції та світової релігії. Якщо говорити про філософську традицію, то Візантія не вийшла за межі філософських традицій греко-риського світу і тут дійсно "греки все сформували", а тому нічого іншого не залишилось як коментувати та використовувати уже напрацьоване. Стосовно релігії справа дещо складніша: візантійські теологи зробили значний внесок в розробку християнського віровчення. Проте, незважаючи на прагнення до реалізації ідей християнського екуменізму, Візантія не стала об'єднавчим центром усіх християнських народів або хоча б значної частини їх.

Нездійснення Візантією себе як субекумени зумовлене особливостями її внутрішнього культурного простору та характером взаємовідносин з народами, що перебували в полі її впливів. Особливості внутрішнього культурного простору Візантії були зумовлені пентархією - одночасним існуванням п'яти рівноправних патріархій: в Римі, Константинополі, Александрії, Антіохії та Єрусалимі. В цих умовах лише підтримка імператорської влади дозволяла константинопольській патріархії посідати домінуюче становище. Не маючи права автаркії, православна церква перетворилася

на духовного провідника інтересів держави. Християнізація сусідніх народів була швидше експансією імперських інтересів, ніж поширенням християнського духу. Поряд із Константинополем у Візантії збереглися і продовжували діяти локальні культурні центри: Александрія, Афіни, Бейрут тощо. Це зумовило певну внутрішню різноманітність культурного життя, інтегрування якого в цілісну систему культури на основі християнської ідеології дало можливість випродукувати самобутню і самодостатню культуру, а отже забезпечити значну сталість та самозбереження Візантії. Водночас ця самодостатність спричинила до свого роду «культурного нарцисизму»; не зважаючи на інтенсивні зовнішні зносини, Візантія не сприймала своїх сусідів як рівноправних партнерів, зневажала їх культуру. Її культурний простір залишався непроникним для зовнішніх впливів, його силові лінії були замкнені на самих себе. Звідси ортодоксальність церкви, що значною мірою зумовило відокремлення (на ґрунті христологічних суперечок) від неї несторіан, християн св. Фоми, монофіситів, монофелітів тощо. Субекумена завжди відкрита зовнішньому світу, її самодостатність зберігає ідентичність, але не відмежовується від чужого, вона завжди готова прийняти в своє смислове поле чуже. Візантія виявилася закритою і не лише відмежовувалась від чужого, але й відштовхувала від себе те, що могло стати частинами її субекумени. Регіональний діалог, в процесі якого могла б сформуватися субекуменальна культурна єдність, на ґрунті ортодоксального християнства не склався. Нарцисизм візантійської культури не сприяв зростанню культурних зв'язків, а відтак уповільнювалась і внутрішня культурна динаміка. Замкнена в своїй самодостатності, вона не нагромаджувала "зразків поведінки", а слідувала одному, з її точки зору, єдино вірному. Жорстке централізоване управління імперії стало соціально-політичним виявом її культурного стану. Це був механізм підтримки її цілісності, а тому його безсилля чи руйнація зумовили і руйнацію цілісного культурного поля. Щоб динамічно розвиватись, Візантія повинна була або стати складовою певної субекуменальної єдності культур, або випродукувати свою субекумену. Однак характер її культури не дозволив здійснитись ні тому, ні іншому. Візантія, за влучним висловом Й. Мандельштама, залишилась «бездітною».

Цілковитою протилежною ситуацією склалася у Західній Європі. Зруйнований Рим не міг культурно підвестися над масою варварських народів. У своїй недовісті він сприймався лише як зразок, якому хотіли слідувати. Не обтяжена державною опікою церква вирішувала свої завдання в тому числі і державотворчі. Не вдаючись до розгляду всієї складності та суперечливості соціально-культурних процесів, які

відбувалися, зазначимо, що на XV ст. католицька церква охопила своїм впливом значну частину Західної Європи. В цьому релігійно-культурному полі, де не було культурних протиставлень, нагромаджувалась різноманітність «зразків поведінки. Відкритість чужому, за умови прийняття ним християнських цінностей та смислів, інтенсифікувала динамізм поступу західноєвропейської коаліції культур, сприяючи її поступовому переростанню в субекумену. Остання, як синхронно, так і діахронно являє собою усталену єдність. Про це свідчить не лише її християнська основа, але й той факт, що ті чи інші культурні явища, виникаючи в одній її частині, згодом охоплювали, звичайно модифікуючись, увесь культурний простір. Так, архітектурні стилі романський і готичний виникли у Франції, а стали надбанням усієї Західної Європи. Те саме можна сказати і про ідеї гуманізму, просвітництва, романтизму тощо.

Отже, Європа як культурна субекумена - це завершальна спроба наднаціональної єдності, що у свій час сформувалася в силовому полі західного християнства. Як культурна цілісність вона характеризується інтегративністю, самодостатністю та внутрішньою активністю, що дозволяє їй підтримувати динамічну сталість.

1.2. Витоки європейської культурної парадигми

Поняття «парадигма» своїми витокami сягає часів античності, де воно вживалось у значенні зразка, моделі, що використовувалась при зведенні споруд. Згодом Платон використав це поняття для «прояснення» відношення світу ідей та світу чуттєво даних предметів.

У діалозі «Тімей» - картині вічно сущого Космосу як парадигмі, осягнення якої підвладне лише розуму, протиставляється космос чуттєвих даностей, що перебувають у вічному становленні й лише наближено відтворюють Космос-парадигму.

Проте загальнозживаності та певного методологічного статусу воно набуло в структурі постпозитивістськї орієнтованої філософії науки. Т.Кун у праці «Структура наукових революцій» широко користується даним поняттям для аналізу розвитку наукового знання та тих кардинальних змін, що відбуваються в ньому на певних етапах історичного розвитку. За Т.Куном, парадигма - це вихідна модель, схема постановки наукових проблем та шляхів їх вирішення, що домінує протягом певного історичного періоду в науковому обігу. «Освоюючи парадигму, вчений оволодіває відразу теорією, методами та

стандартами, які звично самим безпосереднім чином переплітаються між собою» [37, 149].

Та все ж, незважаючи на широку зживаність, поняття «парадигма» не набуло чіткого категоріального статусу. Спроби як самого Т.Куна, так і його послідовників досягти цього успіхів не мали; будь-які дефініції не вичерпують усієї глибини суті того, що за ним стоїть. Як небезпідставно зазначає В.О.Кутирєв, поняття парадигми не вміщуючись у межах теоретичної форми свідомості і здатне функціонувати стосовно діяльності, стосовно людини як такої. Зміною парадигми можна характеризувати взаємодію людини і світу в усіх вимірах. [38, 50].

Саме цим і можна, мабуть, пояснити факт його широкого використання в різних галузях знання при спробах охарактеризувати не завжди з'ясовану внутрішню єдність певного явища. Широке використання даного поняття свідчить, що ідея парадигми як теоретичної установки, що визначає цілісне бачення предмета у своєрідній «наперед заданості» його розвитку, не зважаючи на відсутність логічної експлікації, несе в собі значний евристичний потенціал. Разом з тим, як показує аналіз, цей потенціал може бути реалізований лише за умови достатньо чіткої визначеності явища, про парадигму якого йтиметься.

Культурна парадигма - це свого роду «програма», в якій закладений спектр можливих шляхів розвитку, котрі в залежності від історичних умов можуть набувати певних форм вияву. При цьому загальна основа зберігається і повниться через свою реалізацію в дійсність, поки не вичерпає себе власною повнотою. Культурна парадигма не виявляє свою дієвість у причинно-наслідковій формі, а лише у вигляді певних тенденцій. Парадигма - це свого роду передзаданість поступу, проте, як це парадоксально - ця передзаданість не трансцендентна, а здійснена самою людиною. Як така, вона зумовлена певними світоглядними настановми і перш за все тими, що зумовлюють онтологію людини. Поняття «культурна парадигма» виявляє свій евристичний потенціал лише стосовно цілісного процесу або такого, що розгортається в цілісність. За такої умови можна стверджувати, що вона потенційно несе у собі визначальні тенденції розгортання даного цілого. У свою чергу цілісність завжди пов'язана з системністю, а відтак парадигма фактично є властивістю системного цілого. При такому баченні парадигми вона постає і як свого роду «добуток» з емпірії культурно-історичного процесу, і як щось трансцендентне стосовно конкретностей індивідуального буття. На

цьому рівні парадигма виявляє себе як архетипи, що підсвідомо задають людині її спосіб буття та принципи її діяльності.

Архетипи, як вони тлумачаться в сучасній літературі, являють собою прообрази, що в символічній формі на ґрунті минулого колективного досвіду несуть у собі інтенції осягнення людиною зовнішнього світу. І як такі, на підсвідомому рівні відображають архаїчну синкретичність досвіду відношень людини до світу. Архетипи дані людині безпосередньо, самим фактом її соціалізації в певному соціокультурному середовищі.

Той факт, що вони укорінені на рівні підсвідомості, не дає можливості їх чіткого визначення, а тому маємо справу з їх описовими характеристиками. Це зумовлено тим, що архетипи не дані на кшталт звичних об'єктів пізнання; вони не перед нами вони в нас самих; їх підсвідомий характер не дає можливості цілісно смислової об'єктивації; вони явлені як синкретичні образи, сповнені необмеженої символіки. Певне раціоналістичне тлумачення архетипів можливе лише на шляхах філософської рефлексії з приводу граничних онтологічних засад нашого буття.

Формуються вони в процесі передачі трансперсонального досвіду як його вузлові смисложиттєві моменти. Архетипи, зазначає М. В. Кузьмін, це свого роду «алгоритми», що розгортаються у соціокультурному середовищі і є «генами» соціокультурного організму як цілого. Архетипи - базово-ідейні вісі колективного буття і їх роль у соціокультурному поступі зумовлена статичними та динамічними властивостями. Як певні усталені прообрази відношення людини до світу, вони «накладають певні межі на можливі колективні форми буття людини» [36, 106].

Водночас їх динаміка пов'язана з індивідуалізацією людського буття, оскільки смисли їх розкриваються дедалі більше у ході індивідуалізації людини [36, 106]. Як прообрази вони акумулюють та транслюють трансперсональний досвід, проте їх символічно-смисловий спектр розкривається лише мірою розвитку індивідуальності, іншими словами, - через індивідуальне існування. Завдяки втіленості в певні символічні форми, архетипи характеризуються невичерпністю смислу, здатністю породжувати різноманітні образи та їх варіації. Те, що смисли в архетипах «закодовані» в певних символах, зумовлює невичерпність останніх.

Функціональна значимість архетипів може бути виражена античною формулою «майбутнього характеру раннього, згідно якої явища, що виявили себе помітним чином на початковому етапі

розвитку, обов'язково розвивються в домінуючі форми на завершальних фазах.

«Початок» мов би діалектично взаємодіє з «кінцем» у вигляді початкової потенційності та завершальної актуальності» [35, 73].

Поняття «архетипу» і «культурної парадигми» схожі, проте не тотожні. Та чи інша культура містить у собі значну кількість архетипів, однак не всі мають парадигмальний характер, тобто не всі вони виконують роль гранично загального «азимуту», за яким розгортається динаміка даної культури.

Визначальна соціокультурна значимість культурної парадигми полягає в тому, що розвиток певної культури не пролягає від віхи до віхи, а «здійснюється так, що від самого початку закидається наперед уся потенційна сітка цілого. Подальший розвиток лише актуалізує окремі її ланки, розкриваючи потенції цілого по сегментах, наче пелюсткам квітки. Це - особливий, нелінійний світ, де потенційне сусідує з реальним, ініціюючи «сьогоднішнє» через «завтрашнє»» [35, 73].

Виходячи з того, що культура є спосіб колективного буття та індивідуального існування людини у світі [13, 7]. зазначимо, що європейська культурна парадигма постає як парадигма власне європейського способу буття. Підвалини останнього закладені Грецією і Римом, без яких не було б і сучасної Європи. Саме античність визначила ті світоглядні настанови, котрі складатимуть основу європейської культурної парадигми, іншими словами, зумовлюють онтологію європейської людини.

Загальновідома прихильність греків до строгої впорядкованості оточуючого світу. Наскільки вона була важливою для них, легко перекопати, аналізуючи міфи та студіюючи праці давньогрецьких філософів. У них, хоч і по-різному і в різних формах, постійно присутня ідея впорядкованості світу. Водночас, порядок виявляється пов'язаним з ідеєю цілісності. Проблема впорядкування як і проблема цілісності та її експлікацій - те, чим жила і з кола чого так і не вийшла думка стародавніх греків; проблеми упорядкування та цілісності світу - це альфа і омега підвалин давньогрецької культури. Мислення грека оперувало цілісностями і в межах цілісностей, чому й слугувала міфологія. Міф же «є закарбоване в образах пізнання світу у всій його красі, жахові та двозначності його таємниць» [21, 14]. У міфі предмет і дія завжди нероздільні. Синкретична цілісність міфологічного мислення знаходила свій вияв у прагненні до завершеності та повноти окремого. З усією рельєфністю це проявилось у космогонічних міфах, котрі, моделюючи картину світу, ставали основною ланкою міфологічного

світогляду, а способи цього моделювання - способами бачення Універсуму. Сприймаючи світ як цілісність, античне мислення не могло ігнорувати наявні в ньому протилежності, тому фіксуєчи їх, прагнуло водночас їх долати, оскільки суперечливість не вписувалася в розуміння цілісності як чогось синкретичного. Питання протилежностей та їх єдності є певною мірою традиційним для античної думки, бо її становлення пов'язане з доланням міфологічного дуально-опозиційного бачення світу.

Онтологічно, методом долання протилежностей стає медіативний образ –«культурний герой», що досить часто постає у вигляді зооморфної істоти, котра нейтралізує чи долає протилежності. Медіативний образ - це порушення, відхилення від норми, а відтак вихід за межі цілісності. Культурний герой як медіативний образ, навіть коли він постає не у вигляді зооморфної істоти, а в людській подобі теж є порушенням норми і, відповідно, виходом за межі цілісності. В умовах мислення цілісностями та в межах цілісностей медіативний спосіб долання протилежностей зумовив появу потвор: диких, невгамовних, буйних норовом та нестримних в бажаннях. Такими постають образи кентаврів. Як такі, вони знаходяться на межі цілісностей і протистоять їм. Більше того, якщо брати ці медіативні образи не узагальнено, а в їх конкретній індивідуальності, впадає у вічі певна невідповідність їх форми та змісту. Кентаври Хірон та Фол, в образах яких поєдні людські та тваринні риси, з точки зору мислення цілісностями є потворними, але водночас вони постають і як втілення мудрості та доброзичливості, а це ще більше поглиблює їх суперечливість. Відсутність цілісності в медіативних образах - крок до внутрішньої диференціації, а відтак і крок за межі синкретичної цілісності. Цікаво що, за Пендаром, перший кентавр був народжений від Іксіона - царя лапіфів та богині Нефели. Етимологічно ім'я Іксіон означає «зверненість зовні; Нефела - хмара. Образ хмари - це образ постійного руху, змін та розпаду. Саме так в образно-чуттєвій формі було схоплене давніми греками розуміння способу виходу за межі цілісності в пошуках більш вищої гармонійної цілісності.

Вихідною цілісністю для грецької міфології був Хаос, тобто невпорядкований, безформний стан чогось. Проте це не зовсім справедливо щодо тлумачення Хаосу Гесіодом (а саме спираючись на його «Теогонію» реконструюється давньогрецька космогонія). Як зазначає Ф. Х. Кессіді «Хаос Гесіода означає не безладдя, а ... свого роду вмістилище світу, світовий простір, який асоціюється з образом «з'яючої темної безодні», з «з'яючим розривом», або «з'янням». Хаос Гесіода - певне, якісно не визначене буття, первинний, проте не

розрізнений стан, в якому залягають «джерела та межі» землі, неба, моря і Тартару» [30, 123]. Він речовинний, проте не є річчю, оскільки для речі «завжди можливо визначити її початок, середину і кінець; це означає, вона завжди є певне ціле, або, точніше єдинороздільна цілісність» [39, 380]. Щоправда, Хаос має кінець, оскільки переходить у впорядкований Космос. Проте цього недостатньо, щоб визначити його як річ. Тому в гранично узагальненому вигляді він може бути визначений як нероздільне, внутрішньо недиференційоване, а відтак і якісно не визначене ціле. Хаос - це неупорядкована першопотенція світу. В неупорядкованому, хаотичному світі людина бути не може, але оскільки вона є, певно, що світ змінився - став упорядкованим. У такій своїй визначеності світ поставав для стародавнього грека як Космос.

Ідея Космосу - одна з наріжних ідей античної культури. Давньогрецьке «космос» традиційно тлумачиться як «краса» або «порядок». Проте, якщо розглядати його в контексті упорядкування Хаосу, в ньому можна виявити ще один аспект. На це звертає увагу А. М. Павленко у своєму есе – «роздумі» «Буття біля свого порогу». Він проводить паралель між поняттям «Космос» і давньоруським словом «лепота» - однокорінним з дієсловом «лепити». «Лепота» і «Космос» охоплюють не лише момент краси, але й привносять те цілісне, що визначається як «влаштоване», «побудоване», «впорядковане», адже «лепити» й означає «влаштовувати», «виробляти», «вितворяти» - буквально виліплювати той організм, який в традиції закріпився за терміном «Космос» [49, 40]. Даний аспект тлумачення терміну «Космос» виявляє в упорядкуванні момент певної дії. А якщо є дія, то є і суб'єкт дії. Такий «суб'єкт» дійсно є, якщо його розуміти в античному дусі, а не в смислі Нового часу. О. Ф. Лосев зауважує, що наше поняття «суб'єкт» етимологічно не споріднене з латинським «subjectum», яке походить від «subicio» і дослівно перекладається як підкинута, підкладене під конкретну якість та властивість, якою наділена дана річ [39, 318]. У нашому, сучасному розумінні - це об'єкт. Виходячи з цього, слід зазначити, що ідея Космосу - внутрішньо структурованої, ієрархічно упорядкованої цілісності з самого початку осмислювалась як процес самовпорядкування самодостатнього світу. Останній не потребує чогось трансцендентного для впорядкування, він сам є і об'єкт і суб'єкт упорядковуючих дій. Боротьба (гігантомахія, кентавромахія тощо) як форма такої діяльності ведеться істотами (гіганти, боги, кентаври, герої), котрі породжені цим же світом.

У філософській літературі вже не раз вказувалось, що поняття «Космос» формувалось в процесі облаштування людиною своїх справ. Згодом соціоморфні уявлення перетворюються в «пояснювальні моделі»

світобудови. Наступний крок «полягав у зворотному русі думки, тобто в перетворенні «олюдненого» космосу в архетип, що задавав принципи пояснення усього сущому ...» [8, 31]. В цілому для античної свідомості характерне сприйняття Космосу в душі піфагорейської музично-числової гармонії сфер. Саме гармонія усвідомлювалась як якісно визначальна характеристика Космосу.

Вчення про гармонію, що є важливою складовою античної думки, «це вчення про цілісності. Гармонія - це внутрішня єдність, узгодженість, урівноваженість протилежностей, котрі складають ціле і перш за все Космос. Через гармонію будь-що набуває визначності та сталості. Гармонія - це результат боротьби протилежностей...» - стверджує Геракліт [56, 200]. Боротьба внутрішньо притаманна гармонії, оскільки гармонія утворюється не з будь-чого, а з різних та протилежних сторін, - розвиває думку ефесець, «сполучення: ціле і неціле, збіжне розбіжного, співзвучне неспівзвучного, з усього - одне, з одного усе». і далі: «Так і всю світобудову, тобто небо і землю, і увесь Космос в цілому упорядкувала єдина гармонія через змішування протилежних начал» [56, 199]. В такій своїй якості гармонія постає визначальною характеристикою цілісності, вона – «душа» Космосу. Проте гармонія несе у собі і негативний момент - тенденцію до спокою та сталості, а вони «властивість мертвих», тому гармонія постійно порушується боротьбою, через яку вона оновлюється. Боротьба внутрішньо притаманна гармонії, зберігає її, а відтак і Космос як структурно організоване та гармонійно упорядковане ціле. Боротьба, отже, стала способом існування нової, тепер уже впорядкованої цілісності, тобто умови перейшли в основу (Гегель).

Таким чином, синкретична, сповнена всеохопністю потенцій цілісність Хаосу через боротьбу перейшла в органічну цілісність Космосу. Пронизуючи усю античну міфологію, усі сфери життєдіяльності античної людини, боротьба була об'єктом уваги філософської думки, де вона осмислювалась як спосіб упорядкування та гармонізації світопорядку і в такому значенні найпоширеніше усвідомлена у філософії Геракліта.

Перш ніж продовжити, вдомося до одного зауваження, яке матиме значення в подальшому. Природа самодостатнього цілого така, що воно може бути подолане лише в цілому. Але ж воно не може бути подолане абсолютно, оскільки воно причетне буттю, а буття, як зазначав Парменід «не підвласне загибелі». Воно не «було» ніколи і не «буде», оскільки воно «є» зараз [56, 290]. Тому Хаос як цілісність, що здавалася подоланою становленням Космосу, виявляє себе не лише в процесі цього становлення, але й у самому Космосі. Нестримність, шаленність,

страхотливий вигляд титанів, кентаврів тощо є ні чим іншим, як виявом Хаосу, а порушення гармонії небесних сфер обертається какофонією - хаотичним нагромадженням, тобто тим же хаосом. Подолане ціле не зникає, воно час від часу дає про себе знати, ніби корегуючи «взяту» першопочатково логіку розвитку. Тобто після упорядкування світу Хаос продовжує перебувати в його підвалинах. Перед нами не що інше, як діалектичне взаємоподолання та взаємопородження. Тут проявляється та закономірність, що будь-яке явище, котре досягло повноти, в результаті чого стає можливою його гранична узагальненість, «поступається місцем іншому, проте не абсолютно. В абсолютному смислі нічого не зникає, ніякий повноцінний досвід, а лише осідає в глибинах пам'яті, у підсвідомості щоб в необхідний момент сповістити про себе» [22, 52].

Розглянута логіка космогонічного становлення є водночас і логікою становлення світоглядних уявлень, котрі задавали спосіб світовідношення та його осмислення. Логіка боротьби як способу упорядкування (становлення) світу, відповідного людині, пронизує не лише міфологію, але й філософську думку. Інакше не могло й бути, адже становлення філософської думки на самостійний шлях розвитку було процесом переходу від міфа до логосу, від міфологічного ототожнення до художнього порівняння і від художнього порівняння до наукової аналогії та абстрактного поняття [30, 303].

Таким чином, доходимо висновку, що в смисловому полі античної культури боротьба набула значення провідного способу становлення гармонійно впорядкованого світу. Все це значною мірою визначило певні риси способу буття європейської людини у світі. Визначальність боротьби як способу упорядкування світу зумовлена тією світоглядною уявою, що першоосновою, першовитоком усього є Хаос. Звичайно, цьому твердженню можна заперечити: мовляв, філософія відійшла від поняття Хаосу і запропонувала своє рішення «первоначала» (вода, апейрон, повітря, вогонь тощо). Але що являють усі ці «первоначала» як не по-філософському переосмислений Хаос? Адже всі вони позначані майже одними і тими ж характеристиками: невизначене, безмежне, нескінченне, те, з чого все виникає і куди повертається. Як і Хаос, вони сповнені потенційності світу. Усі ці характеристики можуть безпосередньо бути віднесені до Хаосу, тобто суть розуміння першооснови, першовитоку істотно не змінилася. Світ, який міг би постати на такій першооснові, теж був би не чим іншим, як Хаосом, а відтак непридатним для людського буття. Як «звільнитись» від цієї безмежності та невизначеності? Міфологічне мислення античної людини знайшло одну відповідь - шляхом боротьби за впорядкування

світу. У запеклій боротьбі Зевс встановлює свою владу і «вирішує» дану проблему. Релігійно-міфологічне розуміння упорядкування світу та підтримування цього порядку богами «далеке від понять натурального закону та уяви про природну (причинну) зумовленість усього, що відбувається у світі» [30, 124]. За своєю суттю давньогрецькі боги «ті ж самі люди, тільки абсолютизовані, той самий звичний світ, проте взятий як певний космос і з абсолютної точки зору...» [38, 316]. Виходить, що світ упорядковується людиною, людиною абсолютизованою, тобто піднятою над конкретністю свого існування хоча і конкретно-чуттєвою у своїх проявах. Боги сваряться між собою, прагнуть насолити один одному і т.п., тобто поведуться як звичайні люди в їх безпосередності. Таким чином, людина в ідеально чуттєвій формі протиставила себе світові. Аби щось переробляти, треба дистанціюватись від нього.

На що ж спирається людина у цій своїй упорядковуючій діяльності? Що є засобом боротьби з Хаосом?

Заперечуючи ціле, відпавши від нього та протиставивши йому себе, людина могла знайти опору або в цілісності того ж Хаосу, або в самій собі. Інших альтернатив нема. Знайти опору в цілісності світу, відпавши від неї, вже неможливо. До того ж Хаос як неупорядкована потенція світу був тим, що грек не приймав, втілюючи в цьому понятті-образі все, що лякало та суперечило уяві про належне. Усім своїм єством він поставав проти нього. Залишався один шлях - спертися на самого себе. А це означало впорядкувати світ так, як йому належить бути за потребою та уявою. Перший крок на цьому шляху - пошук "нової" основи світу, нове бачення світу, який тепер повинен постати як структурно впорядковане ціле, як Космос. На думку відомого дослідника міфології В. Н. Топорова, космос «протистоїть хаосу: космос завжди вторинний відносно хаосу як в часі, так і за складом елементів, з яких він складається. Космос виникає в часі і в багатьох випадках - з хаосу (часто шляхом доповнення, «прояснення» властивостей хаосу: п'ятьма перетворюється у світло, пустота - в заповненість, аморфність - у порядок, безперервність у дискретність, безвидність - у «видимість» тощо) або з елементів проміжкових між хаосом та космосом. Космос характеризується «тимчасовістю» не лише у своєму початку (оскільки він виник), а нерідко і в кінці, коли повинен загинути в результаті певного катаклізму (всесвітнього потопу, пожежі) або поступового зношення "відпрацювання" космічного початку в хаосі» [43, 9-10]. Будучи вторинним відносно Хаосу, Космос, за Емпедоклом, «один, проте космос не складає усього Всесвіту, а (утворює) лише певну, невелику частку Всесвіту, інша ж (частина його) являє собою необроблену матерію» [5; 300]. Розуміння Космосу як упорядкованого

цілого вимагало іншого первоначала, ніж Хаос. Пошуками такого першоначала займалася вся досократична філософія. Фалес, Анаксимандр, Анаксимен та інші цікавляться не тим, з чого виник світ, а питанням про те, що лежить в основі різноманітності його проявів, що зумовлює його гармонійну цілісність.

За своєю глибинною сутністю пошуки першоначала - це пошуки заданості Космосу. Історично поняття «Космосу» виникло в дофілософський період і, як уже зазначалось, перетворилось в архетип, що задавав античній людині принципи пояснення усього сущого. Його матеріально-чуттєвий характер зумовив і конкретно-чуттєву форму першоначала, в іпостасі якого були "запропоновані": вода, апейрон, повітря, вогонь.

Перед нами логіка перевертання, коли те, що повинно постати як задане, саме зумовлює свою заданість. Ця логіка, характерна для міфологічного мислення, що свідчить про укоріненість, як на той час, філософської думки в силовому полі міфології.

Першоначала, «запропоновані» філософською думкою, у своїх характеристиках, як уже зазначалось, ще подібні до Хаосу, проте в них є і суттєва відмінність. Коли Хаос, так би мовити, «існує об'єктивно», то першоначала, хоч і постають в конкретно-чуттєвій формі, в своїй суті загальної основи всього сущого покладені людиною. Вони продукт інтелектуальних зусиль, спрямованих на осмислення першоначал Космосу як упорядкованого цілого. Разом з тим, якщо Хаос усвідомлювався як неупорядкована першопотенція світу, то першоначала мілетців сповнені потенції порядку співмірного людині. Усі перетворення філософського першоначала, в результаті чого можливість порядку стає дійсністю, «отримують своє осмислення лише завдяки іманентно властивому їм, але не звідному до них логосу, тобто смислу та доцільно спрямовуючому інтелекту (хоча сам логос в античності часто розумівся набагато ширше). Цей логос також не є повноцінна особистість чи повноцінний розум. Та все ж є доцільно організуюча сила, без якої хаос не міг би перетворитися в космос» [10, 146]. Як доцільно організуюча сила, котра усім і через усе керує, логос виявляє свою всезагальність, проте не співпадає зі світом одиничних предметів та явищ. Логос «є слово і думка», - зазначає О. Ф. Лосев. І хоч за його ж характеристикою він не є повноцінним розумом, все ж раціональне начало в ньому досить відчутне. Логос не є винятково уможливающим, раціональним поняттям, як не є він і чуттєво-матеріальною стихією, він - діалектична єдність першого і другого, і в своїй суперечливій всезагальності є тим підґрунтям, з якого постануть паростки європейського раціоналізму.

Розуміння світу як Космосу, гармонія якого спрямовується та підтримується Логосом, здавалося б, повинно відійти від ідеї боротьби як способу його упорядкування. Проте первинні архетипові настанови свідомості задавали інший тон. в своїй основі і потребує поліпшення, втручання людини, а не ідея іманентності Тому для Геракліта Логос проявляється через боротьбу, більше того, він сам є гармонія і боротьба. Через боротьбу постає гармонія Космосу. «Уява про те, що світ неупорядкований у своїй основі і потребує поліпшення, втручання людини, а не ідея іманентності Логоса світу, стала головною установкою свідомості» [22; 81].

Неспокійна думка античної людини, розмірковуючи над питаннями космічності (впорядкованості) світу, випрацювала ще одну настанову, яка стане одним з наріжних каменів європейського раціоналізму.

Як можна впорядкувати наявне ціле? "Відкинути" і почати з нуля? Але ж це буде творення з нічого. Такого антична людина не могла й помислити. Залишалось одне: розкласти його на складові й упорядкувати співмірним собі, своєму розумінню, спродувати нове ціле. Отже, розчленування - штучно створена неупорядкованість (хаос) - нове ціле. Зароджувалась установка на аналіз та синтез як методи впорядкування світу.

Таким чином, світоглядна уява про першопочатковість Хаосу зумовила такі формотворчі принципи буття європейської людини, як упорядкування світу, боротьби як способу упорядкування та рацію (світ влаштований раціонально, а відтак розум є надійним засобом його упорядкування співмірно людині). Усе це обумовило особливості буття європейської людини у світі, котра лише в діянні відчуває свою причетність буттю. "В діянні першовитоки Буття" - патетично заявить Фауст.

1.3. Принципи європейської парадигми культури в їх інваріативності

Упорядкування. Ідея порядку (упорядкованості) світу є однією з наріжних у здійсненні людиною свого буття, вона зумовлена необхідністю зробити світ придатним для її існування. Упорядкування світу - це співвіднесеність світу і людини в плані здійснення останньої буттям. Водночас, це й питання визначеності нею свого місця в системі світобудови.

Буття людини не проста констатація її наявного існування; активний характер людської діяльності, в процесі якої не лише продукуються зовнішні умови існування, але й стверджується людськість в самій людині свідчить: людина не просто є, вона здійснює своє буття у світі, тобто покладає способи і форми власної буттєвості. Відтак світ втрачає випадковість навколишнього середовища відносно людини і постає як дійсність, зумовлена її діяльністю. Продукуючи своєю активністю умови свого існування та способи і форми самореалізації, людина упорядковує світ власного буття. Звідси й постає необхідною ланкою в системі світобудови, а не випадковою істотою, котра блукає її неосяжними теренами.

Світ - завжди світ людини і своєю якісною визначеністю виявляє лише у відношенні до неї. Без людини немає світу, а лише байдужа до всього об'єктивність. Таким чином, «світ» як категорія «фіксує сферу відносин буття - власного буття людини, її буття у світі та буття світу для неї» [42, 28]. Відношення - це наріжний камінь людського буття у світі і, як таке, воно складає основу упорядкування світу.

Упорядкування світу, незалежно від форм та способів якими воно здійснюється, є виявом усвідомлення людиною самої себе, своєї єдності зі світом і водночас нетотожності йому. Як таке, воно важливий чинник духовно-практичного освоєння людиною світу.

У процесі співвідношення людини і світу виникає ситуація небайдужості сторін та можливості їх смислової взаємодії. Характер цієї взаємодії зумовлює як тип культури, так і особливості життєвого світу людини, реалії її буття. Через відношення як до світу в цілому, так і до окремих його виявів, людина усвідомлює себе, здійснює себе, стверджує себе буттям. Характер здійснення людини буттям, - це сумірність людини і світу, збіг або розбіжність їх масштабу. Й тут можливі три варіанти: 1) світ за своїми масштабами перевищує масштаб людини; 2) людина певним чином переважає за своїми масштабами світ; 3) людина і світ за своїми масштабами перебувають у стані певної рівноваги. Відповідно у першому випадку ставлення до світу виступає як стражденність, у другому - як діяльність, у третьому - як споглядальність або спілкування [46, 70]. У залежності від домінування тієї чи іншої форми відношення "людина - світ" (у дійсності не існує теоретично чистих діяльності, страждання, чи споглядання) можна говорити про культуру діяльну чи споглядальну, а відтак - діяльну чи споглядальну впорядкування світу. Що ж стосується стражденності, то така форма відношення "людина - світ" може розглядатись як тимчасова або перехідна. Подібний стан не є автономним та самодостатнім; він сповнений внутрішньої напруги, пов'язаної з

інтенсивними пошуками самовизначеності. Це - стан, коли усталене та загальновизнане руйнується, втрачаючи ціннісне значення, а нова система цінностей ще не визначилася. Стабілізація такого стану зумовлює деформованість буття, яка, відтінюючи сталість наявного, може висвітлювати як його недовершеність, так і можливі шляхи її подолання. Стражденність - вияв нездійсненості буттям як така, вона суттєво обмежена в покладанні нових способів упорядкування світу.

Упорядкування світу - є творення людиною середовища власного існування, фіксація та усвідомлення його виокремленості в безмежжі усього наявного та потенційно можливого і, як таке, воно ґрунтується на протиставленні «своє – чуже». Упорядкований світ - це світ свій, світ освоєний людською активністю. В дійсності він не існує як щось фізично дане. Світ є для людини лише в горизонті її людського існування і відкритий для неї тільки в перспективі смислів, оскільки людське буття є осмисленим, тобто окресленим (обмежованим) певними смислами. Відтак, упорядкування світу є ні чим іншим, як покладанням в ньому смислів. Світ як упорядковане ціле являє смислову сітку явищ, [42, 41]. тобто таких явищ, що даються людині не у своїй безпосередній наявності, а через їх смислову значимість. Таким чином, упорядковуючи світ, людина прилучається до буття і робить це через повнення його смислами.

У процесі впорядкування (повнення смислами) світ набуває визначеності, значення в площині «для мене», тобто постає не у фізичній байдужості, а у своїй предметній даності, як середовище, де лише і може здійснюватись людське буття, на чому і в чому може виявлятися людська активність.

Проблема впорядкованості світу, його придатності як середовища людського буття пов'язана з ідеєю середини, як "рівновіддаленості" від крайніх виявів світу. Як така, вона передбачає усвідомлення меж (обмеженості) здійснення людини буттям, що є своєрідною «гарантією» стабільного становища людини, створюючи необхідний «життєвий комфорт» серединного буття. Такі межі мають часову і просторову визначеність. Першу окреслюють вічність як небуття часу, позачасовість, загальна форма небуття та мить як якісна визначеність буття. Вічність і мить опосередковують одна одну і через це їх взаємне опосередкування вони лише і можуть бути задані людині як часовий горизонт її буття. Свою смисложиттєву значимість обидві виявляють через здійсненість буттям (буттєвість) «тепер» і «зараз». Що стосується просторових визначеностей упорядкованого (серединного) світу, то ними виявляються усе і ніщо. І вічність і мить, не належать безпосередньо до світу людського буття, що не охоплює усе, але воно й

не «ніщо»проблематичне в плані здійсненості, хоч завжди відчутно наявне. Як крайнощі, що окреслюють горизонт людського буття, усе і ніщо опосередковують одне одного і в цій взаємоопосередкованості завжди задані людині як просторові межі її здійснення буттям. Їх опосередкована заданість людині, як чогось трансцендентного, реалізується в певній локальності смислового поля культурного простору. В цілому ж просторово-часова визначеність упорядкованого світу постає як буття «тут і зараз».

Світ упорядкованого буття у своїй визначеності, як світ освоєний, протистоїть тому, що не є впорядкованим, не є своїм. Межа впорядкованості опирається усьому, що не узгоджується зі смисловою сіткою явищ упорядкованого світу. Разом з тим вона не є сталою, раз і на завжди визначеною, вона рухома і задається способом упорядкування, передусім смислами і на цій основі - предметно. Межа впорядкованого світу покладена як межа конкретно-історичних можливостей людини повнити світ смислами, робити його своїм - освоювати. Розмежовуючи впорядковане і невпорядковане, межа водночас поєднує їх. Поєднуючи світ людського буття та те, що ним не є, але потенційно може стати, межа сповнена потенції здійснення людини буттям.

Покладання як мислене припущення, ствердження, творення чогось як реального, або реальне породження буття у тому чи іншому аспекті, органічно поєднує і думку, і дію. Воно несе у собі можливість появи того, що покладається. Водночас, оскільки акт покладання є актом конкретного суб'єкта, то покладання веде до появи того, хто покладає. В результаті відбувається становлення буття, відмінного від буття природи, а саме: культури як самопородження людиною самої себе. Таким чином, через покладання породжується буття культурних феноменів (світ культури), з необхідністю передбачаючи наявність індивідуально-особистісного буття. Звідси випливає, що «культура - безпосередньо зрощена з дійсністю особистісного буття... виникає та існує там, де є особистість та персональне відношення до світу» [13 51]. Саме в покладанні і через покладання буття людини постає як культурне буття. В конкретностях свого існування людина перебуває в культурі як середовищі, де вона лише і може здійснюватись буттям. В цьому аспекті упорядкування світу постає культуротворчим процесом, в якому, створюючи умови свого існування, людина продукує і себе як культурну істоту.

Будучи замкненим на людину як смисловий центр, упорядкований світ, охоплений силовим полем людських смислів, котрі утворюють центри та лінії смислової напруги, визначають його

дискретність та континуальність. Водночас це визначає той факт, що в упорядкованому світі усі феномени опосередковуються відношеннями до них людини. Це - світ опосередкованих відносин. Таким чином, упорядкування світу не є зовнішнім щодо людини актом, а її внутрішньою проблемою, проблемою покладання певного порядку здійснення нею власного буття, способів та характеру цього здійснення.

Розум. Сутність розуму в смисловому полі європейської культурної парадигми спробуємо з'ясувати через розгляд його як засобу упорядкування світу. Разом з тим слід зазначити, що поняття «розуму» носить конкретно-історичний характер. На це свого часу звернув увагу П. В. Копнін [34, 124]. і постійно наголошував В. С. Біблер, доводячи наявність в нашій літературі ототожнення розуму з «розумом пізнаючим», тобто з розумом Нового часу, та впертому нехтуванні інших його історичних проявів [11; 3].

Європейський розум як парадигмальне явище, тобто таке, що проймає увесь європейський культурний поступ, у своїй безпосередності постає розумом упорядковуючим, тобто його відношення до світу не пасивно споглядальне, а творчо активне. Розум освоює світ у формах логічного мислення, котре ґрунтується на імперативі порядку і послідовності. Повною мірою це знайшло свій вияв у розроблених Арістотелем законах правильного мислення. Як духовно-практичний інструмент освоєння (упорядкування) світу, розум найбільш повно виявляє такі характеристики: цілепокладання, аналітичність, здатність до якісного синтезу, абстрагування та аксіоматичність (покладання апріорних принципів в основи дискурсивного мислення). Він постає тим інструментом, яким не лише продукувались і відкидалися філософські системи, але й тим підґрунтям, на якому зводились та руйнувались соціокультурні устрої. Звичайно, кожна епоха, як і кожен мислитель, мали свій кут зору на даний феномен, проте, не зважаючи на відмінність, було і дещо спільне - прагнення розглядати сутність розуму через призму цілі.

Онтологічна основа цілепокладання - невідповідність між упорядкованими буттям людини і буттям оточуючого середовища, як байдужої до людини об'єктивності.

Як уже зазначалось, людина не просто перебуває у світі, вона здійснюється в ньому буттям. Тобто між нею і світом повинна існувати певна відповідність, в результаті якої не лише людина здійснюється буттям, але й світ повниться її буттєвістю. Неупорядкованість світу - це неможливість зазначеного здійснення. Як істота творчо-активна, людина, спираючись на власний розум, прагне долати непридатність світу для свого здійснення буттям шляхом формування мети,

визначення засобів та ідеального плану дій, спрямованих на упорядкування світу. Отже, «процес цілепокладання становить нерозривну єдність двох моментів - ідеального покладання цілей (процес цілеформування) та реального покладання їх в об'єктивно-предметну дійсність практикою (процес цілереалізації) [60, 49].

У силовому полі європейської культури розум усвідомлювався таким, що самостійно здійснює цілепокладання і є втіленням суверенності мислення, не визнаючи ніякої зовнішньої щодо себе доцільності. «Розум у західноєвропейській традиції... утворює самостійну продуктивну силу, одну з головних – у багатьох випадках вирішальних – засад індивідуального та соціального буття» [52, 67]. Вже у витоках європейської культури найбільш енциклопедичний мислитель античного світу Арістотель писав: «А найбільш гідні пізнання першоначала і причини, оскільки через них і на їх підставі пізнається все решта, а не вони через те, що їм підпорядковано. І наука, найбільшою мірою панівна і головніша допоміжна, - та, яка пізнає мету, ради якої належить діяти в кожному окремому випадку (Арістотель має на увазі філософію, яка, користуючись розумом, пізнає мету і благо, оскільки лише йому досяжні поняття мети, блага, найкращого); дана мета є в кожному окремому випадку те чи інше благо, а у всій природі взагалі – найкраще» [6; 69].

Для Арістотеля поняття мети, блага і розуму тісно поєднані, більш того, сам розум є «здатність цілей». Мета - суще-для-себе, все решта для неї. Ось як про це пише Стагірит: "Те, ради чого, - це кінцева мета, а кінцева мета - це не те, що існує ради іншого, а те, ради чого існує інше; так якщо буде такого роду останнє, то не буде безмежного руху; якщо ж немає такого останнього, то не буде і кінцевої мети. А ті, хто визнає безмежний (рух), мимоволі заперечують благо як таке; тим часом ніхто не брався б за яку-небудь справу, якби не мав не мети дійти якоїсь межі. І не було б розуму в тих, хто чинить так, оскільки той, хто наділений розумом, завжди діє ради чогось, а це щось - межа, оскільки кінцева ціль є межа» [6; 96-97]. Саме мета перепиняє кратілів потік безкінечного руху від одного до іншого, надає цьому руху завершеності. Мета формує розум, який у своїй дійсності є «здатність цілей». Будь-яке діяння позбавлене мети, за Арістотелем, нерозумне, оскільки є недовершеним, не цілісним, а відтак і не пов'язаним з благом. Завершеність, досягнення цілі і є цілісність, якої прагне в своєму здійсненні буттям людина.

Арістотелівське бачення розуму пронизує всю європейську культуру. І хоча, звичайно, воно зазнавало певних трансформацій, проте в своїй основі зберігало інваріант «здатності цілей».

Щоб переконатись у цьому, звернемось до Канта, який залишив теж досить ґрунтовне вчення про розум. Попри те, що двох мислителів розділяє два тисячоліття - технологічність розуму залишається незмінною. «Будь-яке наше знання, - зазначає Кант, - починається з відчуттів, переходить потім до розсудку і закінчується в розумі, вищим від якого немає в нас нічого для обробки матеріалу споглядання і підведення його під вищу єдність мислення» [29, 340]. У мисленні як здатності формувати єдність у сфері нашого досвіду, Кант виділяє два рівні: розсудок, що продукує єдність з допомогою правил (категорій), і розум, котрий формує єдність правил за принципами. Тобто розум організує не чуттєвий матеріал, не досвід, а сам розсудок. «Розум прагне звести велику різноманітність знань розсудку до найменшого числа принципів і таким чином досягти вищої єдності» [29, 346]. За Кантом є два способи застосування розуму: формальний (логічний) і реальний (трансцендентальний). В першому випадку акцент робиться на здатності розуму давати опосередковані висновки, тобто умовиводи; в другому береться до уваги здатність розуму продукувати особливі поняття - ідеї. Дослідження трансцендентного використання розуму - прерогатива філософії, зазначає Кант, оскільки саме з допомогою трансцендентальних ідей він формує найбільш систематичну єдність знання.

Що ж являє ця вища єдність знання? «Вища формальна єдність, що ґрунтується виключно на поняттях розуму, є доцільна єдність речей, і спекулятивний інтерес розуму спонукає розглядати світобудову так, як би вона виникла з наміру вищого розуму... Такий принцип відкриває нашому розуму... зовсім іншу перспективу - поєднати речі в світі відповідно до телеологічних законів і завдяки цьому дійти до найбільш систематичної єдності» [29, 81]. Тобто, єдності через мету, за Кантом, являє вищу форму єдності взагалі. Саме це й дає йому підставу називати розум «здатністю цілей». І не випадково в кантівській системі категорій розсудку немає категорії цілі, адже вони формують єдність лише на рівні причини, тобто не виходять за межі сфери досвіду. Ціль же - принцип розуму. Проте розсудок не може обійтись без цього принципу, оскільки буде позбавлений регулятиву. Таким чином, саме мета, доцільність для Канта вищий принцип теоретичного пізнання, а ті закономірності, що встановлені розсудком і які виявляють причинний зв'язок явищ, виявляються лише системою засобів для реалізації цілей. (Маємо на увазі не суб'єктивні цілі людини, а об'єктивну доцільність).

Проте при аналізі розуму Кант йде далі і виявляє практичні його корені, показуючи, що цілерозкриваюча здатність розуму зумовлена його головною функцією - бути законодавцем у сфері

моральності - формувати цілі для людської діяльності та встановлювати ієрархію цілей.

Одвічною сферою розуму, наголошує Кант, - є сфера свободи: ідея блага, котра складає серцевину практичного розуму і має в теоретичному розумі свій аналог у вигляді принципу доцільності. Ідея блага - вище поняття розуму взагалі, до його поділу на теоретичний і практичний. Морально-практичні корені розуму Кант розглядає в етиці, де виявляється не лише його регулятивна, але й конструктивна функція: принципи розуму, тобто його цілі, стають реальними причинами дій. Практичний розум - це розумна воля. «Воля - є вид практичності живих істот, - зазначає Кант, - оскільки вони розумні» [28, 289]. Діяти, виходячи з принципів розуму, - означає керуватися ідеєю блага. «Воля є здатність вибирати лише те, що розум, незалежно від прихильності, визнає практично доцільним» [28, 250]. Й далі: «світ моральності - це дійсна царина розуму, царина цілей [28, 275] як речей-в-собі: адже там, де розум набуває конструктивної функції ми виходимо за межі явищ і опиняємося у світі речей-в-собі, тобто вільних розумних істот або осіб. Особи, пояснює Кант, це об'єктивні цілі, тобто предмети, існування яких саме по собі є ціль» [28 269].

Як бачимо, тлумачення розуму в Арістотеля і Канта багато в чому співпадають, і перш за все в тому, що розум є «здатність цілей». Як така дана здатність полягає не лише в формуванні цілей, але й в розробці засобів для їх здійснення, адже ціль набуває значущості лише через свою реалізацію. Ціль взагалі є, - як зазначає Гегель, - в середині самої себе спонука до реалізації [18, 195]. Реалізація цілі потребує засобу, яким постає людська діяльність, котра, щоб бути подібним засобом, повинна узгодитись з ціллю і стати доцільною діяльністю. Доцільна діяльність - це розумна (узгоджена з розумом) діяльність (Vernunftigkeit). «Розум є доцільне діяння» [19, 11]. Відтак, функціонально розум постає як раціональність. Саме раціональність, як функціональна іпостась розуму стає формотворчим принципом життєвого світу та діяльності європейської людини, котрий визначає її ставлення до природи й самої себе.

Що стосується аналітичності та здатності до якісного синтезу, то онтологічно підвалиною даних характеристик розуму стала уява про цілісність світу. Цілісність світу зумовлює або його цілісне прийняття в неупорядкованості (не освоєності), тобто вимагає адаптуватися в ньому як його частка, або так само цілісно не прийняти, що в принципі не можливо (людина не існує поза світом). Греки вибрали шлях аналітики - розчленування цілісного світу та «перекомпоновку» його за допомогою синтезу у відповідності з порядком, передбаченим самим же розумом. В

результаті відбулося відновлення цілісності світу, правда, вже якісно іншої. З байдужої об'єктивності вона постала в площині «для мене», тобто упорядковано освоєною, іншими словами, набула статусу реальності.

Розум «поновлює» ним же зруйновану цілісність світу, абстрагуючись від його байдужої до людини об'єктивної наявності та проектуючи на підставі аксіоматичних принципів образи упорядкованого світу, який в своїй доцільності постає світом людського буття.

Таким чином, розум, як зазначав П. Флоренський, - є діяльність за проектом або здатність такої діяльності. Цілепокладання - ось що характерне для розуму [55, 56]. Цілепокладальний, конструктивний характер розуму зумовив не адаптивний, а проєктивний характер європейської культури. Європейська людина не пристосовується до світу, а переупорядковує його за проектом, сконструйованим у відповідності з нормами та принципами розуму. В своїй проєктивності європейський розум спрямований зовні, де покладає себе в усьому, що протистоїть йому. Як такий, він повною мірою демонструє свою могутність, котра є зворотньою стороною виявленої в ньому Гегелем хитрості. Суть останньої в опосередковуючій діяльності, котра, зіштовхуючи об'єкти, не втручається безпосередньо в процес їх взаємодії, проте здійснює в ньому свою ціль [17, 397]. Проектуючий розум внутрішньо розкриває себе як сукупність проєктів, знарядь, схем, образів, сповнених спонукою до втілення. У своїй спрямованості на зовні він розкриває себе як зростаюча сукупність знарядь, котрими опосередковується реалізація спроектованих ним цілей. Таким чином, розум, акцентований в своїй проєктивності, сповнений потенційності бути технікою, сама ж техніка - матеріалізований і актуалізований проєктивний розум.

Уся повнота потенцій розуму в силовому полі європейської культури поступово зредукувалась до калькуючо-проєктивної його форми, що повною мірою реалізувалось в цивілізації Модерну.

Боротьба. В силовому полі європейської культурної парадигми боротьба постає як провідний спосіб упорядкування світу через примусову дію. Такий характер відношення до світу зумовлює необхідність дистанціювання впорядковуючого начала від того, що належить упорядкувати, в чому є потреба покласти новий порядок (перевпорядкувати) спроектований розумом. Розколотий таким чином світ постає внутрішньо суперечливим, а його цілісність може підтримуватись лише через боротьбу. Боротьба, несучи в собі руйнацію, виступає в той же час і як продукуюче начало, котре за логікою

європейського розуму встановлює нову гармонійну цілісність. Виконуючи функцію руйнування наявного, боротьба повертає його від сталості до хаосу, тобто вона пов'язана певною мірою зі зворотнім рухом. Водночас вона відкриває спектр варіантів подальшого поступу, зумовлюючи перехід від простих до більш складних форм, від менш упорядкованих до більш упорядкованих станів. Цим можна пояснити те, що в європейській культурі, на відміну від східної, утвердився примат руху, дії, звершення, пошуку та творення. Динаміка стала критерієм достатності буття – життєвою цінністю. Прагнучи утримати постійно зникаючу гармонію буття, європейська людина динамізує свій соціокультурний поступ.

Боротьба - це діяльність, внутрішнім рушієм якої є прагнення реалізувати певну мету. Як така, вона завжди спрямована на перевпорядкування, тобто покладання нового (іншого), відмінного від наявного порядку речей. В своїй дійсності перевпорядкування не що інше, як підпорядкування наявного впорядковуючому началу, котре через покладання в ньому своєї мети ставить його в залежність від себе. Відтак боротьба, як спосіб упорядкування, породжує проблему панування (домінування) впорядковуючого начала над тим, в чому воно покладає певний порядок. Домінування через покладання певного порядку з необхідністю ставить питання про владу. Боротьба як засіб підтримування гармонійної цілісності через покладання певного порядку набуває соціокультурної значимості лише в ситуації суб'єкт-об'єктної розколотості світу. В своїй дійсності вона є засіб, яким частина прагне стати репрезентантом цілого, не визнаючи водночас такого права за іншою частиною. В цій ситуації частина може ствердити себе як ціле лише через владу, тобто підпорядкувавши собі іншу частину, покладаючи в ній свій смисл та нав'язуючи свою волю. Відтак влада постає необхідною умовою при якій частина може репрезентувати ціле. Як така вона набуває значення соціокультурної цінності. В смислового полі європейської культури будь-яка влада постає найвищою цінністю. Звідси захоплення та насолода владою. Не опосередкована відповідальністю та обов'язками, вона постає як самодостатня ціль і цінність.

Ідея боротьби та єдності через боротьбу пронизує увесь європейський соціокультурний поступ, визначаючи його характер та наслідки.

1.4. Початкове утвердження європейської парадигми культури

Формування регулятивних принципів європейської культурної парадигми, як нам вдалося з'ясувати, сягає своїми витокami доби античності. Проте античність не лише породжує, але є й історично першою формою їх розгортання в систему культури, котра стала підвалинами європейського культурного поступу.

Зважаючи на те, що нами було вже розглянуто становлення регулятивних принципів культурної парадигми в їх системній взаємозалежності, зупинимось лише на деяких моментах, котрі досі ще не були акцентовані.

Для всієї античної культури уява про буття світу у просторі та часі пов'язувалася перш за все з ідеєю порядку [4, 266]. Дана ідея виникає на ґрунті уяви про хаос як невпорядковану першопотенцію світу, позбавлену просторово-часової визначеності, байдужої, або й ворожої людині. В понятті «хаос» було втілено все, що не відповідало уяві про належне. Саме ця уява стала основою покладання порядку світу. Як така, вона не мала натурального підґрунтя, а породжена потребою людини здійснюватись буттям. Певний світопорядок є необхідною умовою такого здійснення; невідповідність наявного порядку належному породжувала потребу змінити його, переупорядкувати, покласти новий порядок.

Позбавлена натурального підґрунтя, уява про належне продукувалася античним розумом (Логосом), котрий покладав порядок у видноколі належного. Його здійснення пов'язане з доланням наявного, і як таке реалізується через боротьбу. Все в античній культурі - краса і гармонія, свобода і рабство, приватне та громадське реалізувалось буттям у ритмі боротьби. Сама ж боротьба в смисловому полі даної культури постає в предметно-чуттєвій формі. Її соціально культурний вираз - агон, тобто змагальність, провокував еллінську душу - пробуджував, приводив у рух, надихав. Агон активізував та актуалізував все невичерпне багатство потенційних сил «прекрасної індивідуальності», вивільняв воістину атомну енергію невтомних «аретичних» душ нащадків Ахілла [57, 56]. Агоністика охоплювала все суспільне життя Еллади, і імманентно передбачала переможця - героя [21, 79]. Як зазначалось, цей герой - медіативний образ. Отже, він не є самодостатньою цілісністю, тобто не має в собі власної мети. Та й боротьба, реалізовувана через нього, теж не самодостатня, а завжди підпорядкована певній цілі. Не маючи в собі мети, боротьба реалізує мету, задану розумом. Розум - єдине, атрибутивною характеристикою чого є цілепокладання. Водночас варто зазначити, що античний розум

тлумачився не суб'єктивно-особистісно, а об'єктивно-космічно. Це - доцільно спрямовуюча ідея космосу, і він, як і хаос та боротьба, суть першопотенції світу.

Як зазначалось, цей герой - медіативний образ. Отже, він не є самодостатньою цілісністю, тобто не має в собі власної мети. Та й боротьба, реалізовувана через нього, теж не самодостатня, а завжди підпорядкована певній цілі. Не маючи в собі мети, боротьба реалізує мету, задану розумом. Розум - єдине, атрибутивною характеристикою чого є цілепокладання. Водночас варто зазначити, що античний розум тлумачився не суб'єктивно-особистісно, а об'єктивно-космічно. Це - доцільно спрямовуюча ідея космосу, а він, як і хаос та боротьба, суть першопотенції світу.

Упорядковуючий розум античності покладав усе у векторі регулятивної ідеї цілісності, надаючи їй тілесно виразної форми. Звідси посилення уваги до проблеми активності форми, зокрема у Арістотеля. Форма огранювала, надавала та оберігала цілісність предмета, відмежовувала його від невпорядкованого хаосу. В цьому плані вирішувалась і проблема розуміння: зрозуміти "щось" у його бутті означало сформувати чітке поняття, тобто огранити це "щось" словом. Саме в цьому приховуються витoki дефініції, що з азартом агону відпрацьовувалась в педантичних діалогах Платона. Античне розуміння - це огранення речей думкою, виділення незмінності особливого, що робить даний предмет самим собою, а не чимось іншим. У даному процесі речі відтворювались силою розуму, немов елементарні вузлики дійсного мислення. Античний розум - розум ейдетичний, який визначав хаос та ейдетизував його в космос - упорядковане та гармонізоване буття. Сповнюючи усе суще, космос самодостатній у своїй безпосередності і являє «сам для себе свій абсолют» (Лосев О. Ф.). У своїй самосповненості античний космос постає єдністю, де матеріальність життєвого процесу, позбавлена власної ініціативи, і позаособова формотворча ідея, розполосовані в таких життєвих ситуаціях, як раб і рабовласник.

Космос в античності - просторово-часова упорядкованість світу, - цілісна, кінечна, замкнена, наочна і сама в собі урівноважена. Цим зумовлена принципова роль у процесі впорядкування таких понять, як «міра» (метрон) та «межа» - на противагу «непомірному» та «безмежному», наочного та статурного - на відміну збагненному лише шляхом аналогії, пластичного та цілісного - на противагу аналітичному та механічному.

Порядок світу, оскільки він може бути досягнутий у своїй цілісності, просторово обмежений, бо гармонія в будь-яких своїх виявах

не допускає надмірностей. Проте наочність упорядкованого світу не обмежувала його осягнення лише зором, більш того, навіть передбачала збагнення його "поглядом" думки. Осягнення світу з позицій тілесно-наочних інтуїцій дає підставу розглядати упорядкування світу в смислово-полі античної культури як процес ейдотизації, тобто продукування його як довершеного і завершеного в образі - наочно здійсненої сутності. Іншими словами, впорядкування світу - процес ейдотизації хаосу в космос як просторово-часову цілком наочну річ. Як такий, він - абсолютне тіло, прекрасне і божественне, що у своїй абсолютності охоплює усе суще, творячи наявну, мислиму і єдино відому реальність буття античної людини. Таке бачення світу поставало як моделююче; в ньому був знайдений спосіб вицленування універсальної сутності світу, схованої за різноманітністю емпіричної дійсності. В основі такого світу лежить божественний, космічний розум - Логос, саме він покладає ейдотизацію хаосу в космос. В дійсності, тобто в процесі людської діяльності та її результатах, цей безособовий космічний процес знайшов відображення в понятті «мімесіс» - наслідування. Суть мімесісу в осмисленому наслідуванні цілісної гармонії космосу та продукуванні (ремесництві в його античному розумінні) тілесно довершених образів. Уся давньогрецька пластика стосується переважно космічних феноменів (боги та храми для них), незначна кількість зображень конкретних людей лише підтверджує цей висновок. Адже ті, кого зображали (атлети, філософи, стратеги тощо), за уявою еллінів, піднялись у своїх діяннях до космічної довершеності. Боги ж були безпосереднім втіленням космічного порядку.

Цікаво, що коли римляни - а це вже надвечір'я виявив античної культурної парадигми - відійшли від мімесістичного зв'язку космосу та людини і спробували подивитись на неї не через гармонізуючу призму космосу, а безпосередньо, перед ними постав увесь спектр образів безпосередньої людської буденності. Найпоказовішим у цьому плані є римський скульптурний портрет. І хоч техніка виконання його довершена і робляться спроби створити величні образи імператорів, проте це все штучне і не має відношення до краси та гармонії космосу. В цьому теж позначилася покладальна дія античного розуму: який тепер покладав вже не космічну довершеність, а визнавав силу хаотичного начала і свою безпорадність перед ним. Єдине, що він міг «запропонувати», - бути мужнім перед його жажливістю. «Ми не в змозі змінити світові відносини, - зазначав у цьому зв'язку Сенека. Ми можемо лише одне: віднайти високу мужність, гідну добродесної людини, і з її допомогою переносити усе, що дає нам доля, та віддатися на волю законів природи» [5, 268]. Водночас належить підкреслити:

якщо для еллінів розум у своїй ейдотичності виявив перш за все діяльно-споглядальні риси, то у римлян він демонструє свої дієво-організуючі (навіть адміністративно-регулюючі) спрямування. Коли для елліна головне - мімесувати божественну гармонію космосу, для римлянина головне - порядок в державі. Звідси відмінність в акцентуванні сфер інтелектуальних пошуків: перші виявили свій геній у сфері філософії, другі - в розробці права.

Отже, у смислово-полі античного етапу розгортання європейської культурної парадигми світ у першовитоках постає як хаос. Щоб бути в ньому, людина повинна перевпорядкувати його - ейдотизувати в космос. Засобом цієї «процедури» є розум (Логос), а способом - боротьба (агон). Як зазначає В. Н. Топоров, «перехід від неорганізованого хаосу до упорядкованого космосу складає внутрішній зміст міфології... Але й за межами «міфопоетичної епохи» космологічний світогляд та сукупність відпрацьованих в його армежах операційних прийомів продовжує зберігати свій вплив на спосіб інтерпретації власне не космологічного матеріалу, зберігає значення зразка та моделі» [54, 6]. Зберігали це значення і породжені міфологічною свідомістю поняття хаосу, космосу, розуму (Логосу) та боротьби.

Принагідно нагадаємо, що елліни називали модель як цілісний зразок парадигмою. Навіть тоді, коли давньогрецький міф став надбанням історії, він продовжував існувати на підсвідомому рівні, як і породжена ним уява про першопотенції світу.

1.5. Європейська парадигма культури в силовому полі середньовічної культури

Наступна історична форма утвердження європейської культурної парадигми - культура Західноєвропейського середньовіччя. Розглянута з боку її рівневої структури, як зазначають відомі медієвісти француз Ж. Ле Гофф та росіянин А. Я. Гуревич, вона постає не лише як культура кліриків, або "вчена культура", але й культура народна, або "фольклорна". Проте, оскільки в центрі нашої уваги знаходиться питання прояснення парадигмальних принципів європейської культури, а не розгляд середньовічної культури в цілому, таке розмежування повною мірою враховуватись не буде, оскільки парадигмальні півципи культури зберігають свою визначальну роль незалежно від того це буде «вчена культура» чи «фольклорна», хоча певна специфіка проявів і матиме місце. Взагалі, формотворчі принципи культурної парадигми

виявляють себе стосовно певної епохи як цілісності, а не стосовно окремих її зрізів.

Джерелами, на підставі яких спробуємо здійснити аналіз проявів парадигмальних принципів європейської культури, будуть Біблія та твори одного з видатних отців церкви - Аврелія Августина, в яких знайшла завершальний виклад теологія раннього християнства, ставши наріжним каменем середньовічної картини світу.

Парадигмальні принципи середньовічної культури, незважаючи на її відмінність від античної, залишилися тими самими. Проте якщо в античності зазначені принципи виявлялись в силовому полі «речовинності» та «тілесності» і ґрунтувалися на принципі абсолютного об'єктивізму (Лосев О. Ф.), то в добу середньовіччя вони трансформуються силовим полем трансцендентної духовності, а їх вияви опосередковуються Абсолютною Особистістю, тобто Богом.

Такий кардинальний переворот передбачав принциповий перегляд цінностей і стосувався самих підвалин людського буття. Цьому сприяли: крах Західної Римської імперії, становлення нової світоглядної системи - християнства та "вихід на історичну арену нових народів, чия активність часто знаходила собі стимул або санкцію перед лицем носіїв старої культури саме в християнстві; фоном для усього названого був крах античного порядку та підготовка, а потім і становлення феодалізму [3, 9]. В цьому величезному русі народів значну роль відіграв, на думку Р. Гвардіні, германський елемент і, зокрема, такі його властивості, «як внутрішня динаміка, порив до безмежного, який виявлявся і релігійно - в характері нордичної міфології, й історично - в мандрах та походах германських народів, що не знають спокою та відпочинку. Цей порив виявляв себе і всередині християнської віри - в могутньому русі середньовіччя за межі світу» [15, 129]. Не будемо аналізувати, наскільки справедливі твердження про притаманність внутрішньої динаміки виключно германському елементові. Адже він лише один зі складників тієї лавини народів, що хлинула на Римську імперію в п'ятому столітті, а перші її хвилі Рим відчув ще наприкінці другого. Але слід визнати справедливою думку Р. Гвардіні стосовно ролі внутрішньої динаміки варварських народів в руйнації античного, а згодом становленні середньовічного порядку світу. Варварський елемент ніс в собі дієве (боротьбиське) культурно-творче начало, яке Рим на той час втратив. Вся його дієвість була спрямована не на творення, а на збереження наявного порядку речей, відтак він випадав зі смислового поля європейської культурної парадигми, а продукувати нову в нього не було ніяких потенцій.

Зіткнення-зустріч римського і варварського світів явив незнаний раніше процес взаємодії культурної периферії з культурним центром, яким на той час було Середземномор'я, - перш за все з його духовними досягненнями. Сповнена нереалізованої культурної потенційності, внутрішньо динамічна варварська периферія почала активно запозичувати, засвоювати надбання центру. В результаті потенційність периферії сповнюючи собою культурні традиції центру, що вичерпав свої творчі можливості, відкривала обрії нового поступу. Руйнуючи культурні предметності центру, варварська периферія водночас збагачувалась його найвищими духовними досягненнями, котрі згодом складуть підґрунтя інституалізації нових культурних традицій. Проте в цьому суцільному потоці руйнації та освоєння не відбулося «докорінної зміни об'єму найпростіших, елементарніших категорій культури» [15, 129].

Центральна ідея християнського світобачення ідея Творця і творення служила альфою і омегою розуміння світу і усього сущого в ньому. В системі середньовічної культури Бог постає як істинне, абсолютне та цілісне буття. Воно є незмінним, а отже, не існує в часі, його атрибутом є вічність як відсутність будь-якої змінюваності. Тобто, Бог - поза часом. «Ти не в часі був - раніше часів ... - пише захоплено Августин, - ... Роки Твої не приходять і не відходять, ... Усі роки Твої одночасні і нерухомі ... "Роки Твої як один день", і день цей не настає щоденно, а сьогодні, оскільки Твій сьогоднішній день не поступається місцем завтрашньому і не змінює вчорашнього. Сьогоднішній день Твій - це вічність» [1, 11. XIII]; як такий, Бог непідвладний змінам, в цьому ж і істинність його буття. «Істинно існує лише те, що перебуває незмінним», - зазначає Августин. Будь-яка зміна - це часткова смерть, вияв неповноти буття. Бог як незмінне існує вічно і цілокупно в сучасному, а тому завжди актуальний, він не знає можливості, в ньому усе дійсне. Для Августина можливість, у метафізичному смислі, є матерія взагалі. Бог, як істинно суще та абсолютно незмінне, не може сприйматись як щось матеріальне. У своїй визначеності - він скрізь і ніде, а тому він є сама "велич" безмежна та безкінечна. Разом з тим, як наголошує Августин, найвище буття є і найвище благо. Дані характеристики абсолютного буття притаманні лише Богу, котрий зі сторінок Старого заповіту говорить, що він є «Сущий».

Однак у християнській доктрині Бог не зводиться до сукупності якостей, а постає як найвища, особистісно суцільна істота. Саме на такому розумінні Бога постійно наголошував Августин, пов'язуючи його з наявністю волі в божому інтелекті. «Воля Бога належить до самої субстанції його» [1, 11.X]. Як особистісно суще, християнський Бог

наділений такими атрибутами, як всеблагість, мудрість, справедливість і як такий він суттєво відмінний від байдужого до всього античного фатуму, котрий постає тепер як божий промисел, боже провидіння. Тепер супранатуралістичне, надсвітове буття Бога тісно пов'язане з ідеєю креаціонізму - ідеєю творення «без будь-якої внутрішньої необхідності та зовнішньої заданості у вільній всемогутності, одним лише словом веління...» [15, 129]. В результаті Бог постає єдиним джерелом всього суцього, що формує, регулює та контролює світ як єдине впорядковане ціле. Бог постійно піклується про своє творіння, його відношення до світу - це «безперервна творчість» ("creatio continua"). Якщо Бог, зазначає Августин, "відніме від речей свою, так би мовити, продукуючу силу, то їх так же не буде, як не було раніше, до того як вони були створені" [2, 12, XXV]. Акт творення вияв божої благодаті, а не його природи, що виключає його з фатального кола природного руху. Цим середньовічна картина світу страхується від розчиненості Бога в природі, до чого згодом прийде європейська культура, втративши культуротворчі потенції. «Бог звичайно присутній у світі, оскільки світ створений Ним, Ним підтримується і наповнюється; проте Він не належить світу, Він - його незалежний господар» [15, 129].

Таким чином, Бог в системі середньовічної культури постає абсолютним творчим началом. Він самодостатній, і як такий в принципі, не потребує світу. Проте світ є тим, через що він виявляє свою буттєвість, через що він повниться буттям. Іншими словами, Бог як абсолютна самість, що існує поза світом, над світом і до світу, не вимагає нічого, що було б поза ним, він сам в собі суще. Та все ж здійснюється він у своєму абсолютному існуванні лише через творення кінцевого у своїй дійсності і залежного від нього світу.

Істинним буттям, або власне буттям, згідно з Августином, володіє лише Бог, усе інше існує тільки тією мірою, якою воно причетне до нього. Звідси і проблема упорядкування світу в системі середньовічної культури має своїми витокami існування Бога.

Слідуючи, у своїй глибинній суті, принципів впорядкування світу, середньовіччя поклало початок «руйнації Космосу» (А. Койре) в його античному розумінні. Це був процес поєднання аристотелівської моделі нерухомого світу з християнським світобаченням, котре органічно єдналося з феодалними суспільними порядками. «Ієрархія суспільства була відтворена в ієрархії самої світобудови, ... - зазначав Дж. Бернал. Цей велетенський, складний, хоч і організований космос був також ідеально раціоналізованим. Він поєднував у собі найбільш

логічно установлені висновки стародавніх з незаперечними істинами Св. письма та церковної традиції...» [9; 182-183].

Базуючись на принципі особистості, взятої з абсолютної позиції, середньовіччя сповнює упорядкування духом креаціонізму, що відразу позбавило світ космічної довершеності та самодостатності. Його порядок і буття постали такими, що опосередковані творчою волею Бога. Світ твориться Богом не з причини необхідності, а лише як акт вільного волевиявлення. Воля Бога не має зовнішньої, стосовно себе, причини. Тому питання про те, чому Бог творить світ, виходить за смислове поле християнського світобачення. Водночас його воля не свавільна, вона, як зазначає Августин, узгоджена з його розумом, премудрістю та милосердям [2, 9, ХУІ]. Відповідно з ним Бог і творить світ [2, 9, XXXІІІ]. В результаті реалізації творчої волі Бога світ сповнився його діяльнісним провидінням. Бог-особистість споконвічна, ніким не створена і незмінна - єдиний Бог в трьох іпостасях, творець усіх речей, видимих і невидимих, духовних і тілесних, небесних і земних, включаючи і людину, єдине боже створіння, наділене тілом і духом, Творячи безкінечне різномайття світу, він виходив з тих довершених прототипів (ідей), що є в його інтелекті.

В божому інтелекті усі ідеї досконало узгоджені; божа премудрість співвідносить ідею кожної речі з іншими та з цілим. Для речей тваринного світу божественні ідеї постають зразками, за якими вони творяться, підґрунтям та причинами їх буття. Дана точка зору Августина на механізм божественного творення стала, загально визнаною в середні віки. Як зазначав Е. Жільсон, «після Августина концепція Божого Слова, витлумаченого як повнота ідей, за зразком яких Бог створив світ, буде притаманна практично усім християнським теологам» [61, 71-72].

Отже, для християнського світогляду не існує природи чи порядку речей самих по собі, світ існує лише посередництвом найвищого Творчого Начала.

Що являє собою порядок світу, створеного Богом ?

Порядок тварного світу відбиває порядок свого творця, порядок речей відбиває порядок божественних ідей (прототипів).

Перші два розділи книги Буття змальовують процес божественного творення, в основі якого лежить принцип ієрархії елементів світу - від неорганічних до одухотворених. Ієрархія постає способом упорядкування світу, тобто вона складає підвалини світових та екзистенційних порядків буття. У своїй суті середньовічний порядок світу постає як ієрархія атрибутів; кожен наступний рівень, зберігаючи атрибути попереднього, доповнює їх ще й своїм власним. Тобто різні

сфери сушого співвіднесені і утворюють ієрархічний порядок буття: неживого, рослинного, тваринного. В людині ж сконцентрований увесь всесвіт, де розгортається новий порядок - порядок мікрокосмосу з усією повнотою його ступенів та значущостей.

Перед нами своєрідний «ланцюг буття» [32], де кожен елемент поєднаний з іншим зв'язками взаємозалежності і які є виявом божої премудрості та всеблагості. В цій ієрархічній взаємозалежності поставав порядок світу, поставав по земному наочно і зрозуміло. Втім, цей «ланцюг» швидше нагадував драбину, на шаблях якої тварний світ розташувався залежно від рівня наближеності до найвищого Творчого Начала. Такий характер світобудови ґрунтувався на трьох ідеях: ідеї повноти творення як вияв щедрості Творця, ідеї безперервності сушого та ідеї градуїованості та доповнюваності атрибутів, що складають світобудову. Ієрархія єднала розмаїття предметного світу в єдину цілісність, яка мала для середньовічної людини принципове значення в плані її здійснення буттям. Разом з тим, ієрархічно впорядкований світ розглядався як зразок для впорядкування відносин в людському суспільстві, точніше в ролі єдиного способу соціальної взаємодії. До того ж, якщо в античності формування нормативних уявлень про упорядкованість світу йшло від соціальних порядків, котрі ставали пояснювальними моделями порядку космосу і лише після цього "олюднений" космос поставав як принцип пояснення і упорядкування сушого, то середньовіччя поклато спочатку принцип упорядкованості - ієрархію божественного творіння. Тобто, упорядковуючий рух здійснювався протилежними напрямками: в античності - від конкретностей людського буття до всезагальності космосу, в середньовіччі - від божественної всезагальності до конкретностей буття. «Людина кинулась угору за межі світу до Бога, щоб від нього знову звернутись до світу і формувати його» [15; 130]. Слід зазначити, що рух людини угору, до Бога, це не рух "олюднення", а рух запитальний. Як відповідь на нього - Боже Одкровення.

Таким чином, всеохоплююча та скрізь проникаюча ієрархія місця, функцій і зв'язків елементів тварного світу є виявом божественного порядку. Суть його - теологічно передбачена гармонія, яка втілила божественну волю та розум. Залежність цієї гармонії від вічного та незмінного трансцендентного начала зумовлює її статичність. Проте в своїй статичності божественна гармонія не даність, вона задана, її належить досягти через долання зла. Зло постає тим чинником світу, долання якого прокладає шлях до гармонії та добра, без такого долання божественна гармонія залишається недосяжною.

Звідки зло у світі, адже світ продукт божого творення?

Щоб з'ясувати це, звернемося до пояснень Августина, космогонія якого свого роду коментар біблійного тексту, подібний коментарям Василя Великого та Григорія Ниського.

Так ось, до акту творення світу не існувало нічого, окрім Бога, відтак Бог створив світ «з нічого» і це «ніщо», як свого роду «матеріал», з якого постають речі, входить до складу створеного світу. Проте «ніщо» не позитивно суще, воно у своїй суті небуття, або недосконалість буття. В наслідок акт божественного творення актуалізує не лише буття, але й небуття. Все, що в речах, - те від Бога, чого нема, не вистачає, недостатньо - від «ніщо». Недовершеність речей - це вияв того, що вони створені з "нічого". Те, що в них довершене, вказує на їх причетність до абсолютної довершеності, якою є Бог. Така позиція приводить Августина до висновку, що світ є єдністю добра абсолютного, втіленням якого є Бог, і недостатнього, неповного - тобто зла, котре є атрибутом тварного світу. Як такі, що створені Богом, речі ієрархічно причетні його абсолютній доброті, адже вони є матеріальним втіленням божественних ідей. Проте створені з нічого, як і тварний світ в цілому, речі не здатні сповнитись добром в його абсолютності. «Але ж усе не здатне вмістити Тебе, - писав Августин, воно вміщує лише частину Тебе... Ти цілий і ніщо не може вмістити Тебе цілого» [1, 1. III].

Отже, метафізичне підґрунтя зла неповнота, недосконалість речей, котрі у своєму бутті ієрархічно нижчі від абсолютно сушого Бога. Зло - це відсутність повноти буття, тому воно не субстанцій не, а похідне від ієрархії буття, нерівноцінної сповненості абсолютним буттям різних її рівнів. Водночас зло - це і недостатність, неповнота божественного порядку, а тому долання зла є шляхом відновлення божественної довершеності світобудови, що порушеної через гріхопадіння.

Проте цей аспект упорядкування змушує глянути на середньовічну картину світу дещо під іншим кутом зору, ніж це робилося досі.

Середньовічна картина світу пронизана бінарноопозиційним вертикалізмом. Зважити на це суттєво необхідно, оскільки згадана опозиційність накладає свій відбиток на проблему впорядкування, як вона постає в середньовічній культурі.

Характерна риса середньовічної картини світу полягає в тому, що в ній постійно здійснюється перехід астрономічної картини в релігійну, вірніше, в релігійно спричинену не-картину [15, 130]. Такий стан зумовлений тим, що середньовіччя, сприйнявши птоlemeївську схему світобудови, пов'язало її з біблійним вченням про споконвічність Бога, який творить світ і постійно про нього піклується. Принагідно

зазначимо, дане питання досить ґрунтовно розглянуте Р. Гвардіні, тому скористаємося його міркуваннями.

З точки зору середньовічного світобачення, космічне ціле - це куля, в середині її земля, навколо неї розташовані сфери, на яких закріплені небесні світила.

Ієрархія тварного світу має певну відповідність в ієрархії світу божественного. Співвідносність цих світів - співвідносність вічного і тлінного, високого й низького, тобто ця співвідносність бінарноопозиційна. В метафізичному плані Богові, як вершині небесної ієрархії протистоїть глибинна середина землі, яка в своїй протилежності світу небесному постає пеклом. Водночас Р. Гвардіні вважає, що дана протилежність може бути не лише негативною, але й позитивною. Така ситуація складається тоді, коли відбувається перехід в середину людини, до її серця, тоді це буде «глибина душі». Душа ж, як відомо, має безпосередньо божественне походження [Бут.2,7], що з усіх істот, єдино, людину робить подобою божою. Проте в такому випадку перед нами уже не проблема опозиції "божественне - тварне", а проблема інобуття Бога.

Традиційно вважається, для середньовічного світобачення основною проблемою є відношення "Бог - світ". Такий підхід ґрунтується на фізично-космічному баченні даного відношення. Тобто Бог усвідомлюється на кшталт фізичної причини творення. Однак Бог, наголошував Августин, має особистісний вимір (воля, розум тощо), і як такий, співвідносний з чимось подібним, а саме - з людиною. Цікаво, визначаючи людину як «розумну душу, що володіє тілом» [40, 315]. Августин акцентує на нематеріальному характері душі, що позбавляє будь-яких її просторових та часових визначень. Її функції - розум, пам'ять і воля. Не заглиблюючись в аналіз Августином проблеми душі, зазначимо, що основні її характеристики богоподібні, за винятком того, що вона має початок. Мабуть, саме це дало підставу прийти Августину до висновку, що «усе творіння реалізовано в людині, бо вона і мислить розумом, і відчуває, і рухається тілом в просторі» [40, 315]. Отже, можемо стверджувати: для середньовіччя засадниче світоглядне відношення «людина – світ» не є суттєвим, оскільки світ усвідомлюється не інакше як створений Богом. Тому смислово акцентованим постає не світ - він є похідним, а творча першопричина - Бог. Ось чому світоглядне відношення «людина – світ» в смислового полі середньовічної культури, трансформується у відношення «людина – Бог».

Під цим кутом зору проблема впорядкованості світу в системі смислових координат середньовічної культури постає в двох планах:

перше - це впорядкування світу як космічного цілого (макрокосм), активним началом цього процесу постає Бог; друге - це впорядкування світу людського буття (мікрокосм), суб'єктом якого є людська індивідуальність, буття якої обмежене у часі та просторі. Звичайно, що ці два плани впорядкування співвідносяться за принципом ієрархії. Людина впорядковує світ свого буття, прагнучи до його відповідності світові небесному. Звідси певна відповідність ієрархії цих двох світів.

Разом з тим спостерігається і певна відповідність у засобах та способах упорядкування. Як уже зазначалось, Бог - генетичне і субстанційне начало, яке знаходиться в стані перманентного творення: без нього світ "опустився" б в небуття, з якого «піднятий» незалежною волею Бога, узгодженою з його розумом, премудрістю та всеблагістю. Як творець світу, Бог - джерело натурального порядку. Він, з точки зору Августина, не що інше, як натуралізація довершених прототипів або ідей, що є в божественному розумі, і котрі утворюють низхідну драбину форм буття, починаючи з вищої - нематеріальної й вічної, що втілює в собі абсолютне буття, й закінчуючи нижчою, що тілесно-матеріальною існує в часі і котра ледь-ледь підноситься над небуттям. Відтак світ, постаючи з волі Бога, упорядковується його премудрістю. Іншими словами, засобом упорядкування космічної цілісності світу виступає божественний розум. Порядок універсуму - втілення порядку божої премудрості. Порядок речей є відбитком порядку ідей. Августин, постійно виявляючи захоплення результатами божого творення, де єдність, порядок і краса невід'ємні та іманентні властивості, у своєму прагненні досягнути це, постійно посилався на слова Старого заповіту де говориться, що Бог «усе розташував мірою, числом та вагою» [Прем. 11,21]. Число, міра і вага - те підґрунтя, на якому базується ієрархічний порядок тварного світу.

Проте є ще світ безпосередньо людського буття. Це - світ теж тварний, тому й залежний від абсолютного творчого начала. Але водночас це і світ, де божественний порядок може утвердитись лише посередництвом певних зусиль вінця божественного творення - людини. Людина - єдиний продукт божого творення, наділений душею, основними функціями якої є розум, пам'ять і воля, а сферою реалізації - світ безпосереднього людського буття. Проте в результаті акту гріхопадіння, цієї космічної катастрофи в системі божественної світобудови, світ сповнився злом, і бути в ньому - значить постійно перебувати в стані вибору між благочестям та злом.

Акт гріхопадіння явив світові новий стан буття - стан свободи. Онтологічно вона обернулася для людини важким випробуванням. Знехтувавши заборону Бога і скуштувавши плоду з дерева пізнання

добра та зла, перші люди зробили крок по шляху гріха (зла). Свою ієрархічно нижчу, тварну волю вони протиставили волі Бога. Гріх (зло) - взагалі полягає в порушенні світової ієрархії, коли нижче посідає або прагне посісти місце вищого. Гріх (зло) - у повстанні людини проти Бога, створеного проти волі творця. Та все ж людина - істота богоподібна і, будучи наділеною свободою волі, може вибирати шлях добра чи шлях гріха (зла). Якщо перший - це шлях, накреслений людині Богом, то на другий шлях її штовхає диявол. Що вибере людина, залежить від неї самої. Покладання нею свого буття в горизонті добра - це вияв її самості як подобі Божої, в той час як здійсненність буттям на обрії гріха (зла) виявляє лише її відверненість від Бога. Такий вибір - вибір певного порядку світу: порядку добра чи порядку гріха (зла). Звичайно, уся система (в будь-якому разі на офіційному рівні) середньовічної культури акцентувала на першому, абсолютним критерієм якого вважалось Боже одкровення. Воно вказує шлях досягнення порядку гармонійного буття. Шлях божого одкровення - це шлях, на якому людина може реалізувати в собі подобу Божу.

На що може спертися людина в реалізації даного вибору, що може стати для неї опорою в осягненні божественної гармонії?

Як уже зазначалось, людина - єдина істота, наділена душею, атрибутами якої є розум, пам'ять і воля. Душа - те, що безпосередньо дане людині Богом, аби вона могла б спертися в осягненні одкровення на власний розум, який однак не здатний осягнути суть Божого промислу. Як такий, розум позбавлений самодостатності і потребує опори у вірі - в божественний авторитет, зафіксований у святому письмі. «Вірю, щоб розуміти», - ця формула Августина вела до висновку, що головним джерелом людських знань є віра. Віра ж за його свідченням - акт волі, а не інтелекту.

Ситуація, в якій опинилась людина відповідно до смисложиттєвих орієнтирів середньовіччя (християнства), зумовила проблему співвідношення розуму та віри. Дана проблема одна з наріжних для усієї середньовічної культури. В її тлумаченні та можливих варіантах вирішення можна виділити, як зазначав Е. Жільсон, три головні напрямки. Перший представлений групою мислителів, яку він називає «групою Тертуліана». Суть його полягала у визнанні того, що «Одкровення було дане людям замість всякого іншого знання, включаючи науку, етику і метафізику. ...з тих пір, як Бог відкрився нам, вже не потрібно думати самим. Досягнення спасіння - єдине, що має значення для кожного, а все, що для цього потрібно знати записане в Святому Писанні ...» [25, 7] Дана позиція, утверджуючи самодостатність Божого одкровення, акцентувала його абсолютну протилежність

розуму. Другий напрямок умовно може бути названий «групою Августина»: це - невтомні зусилля, спрямовані на «зрошення віри і раціонального мислення», [25; 11]. У «Сповіді» Августин окреслив шлях, що веде до істини: від віри до одкровення і від нього до розуму. Божественне одкровення проголошується вихідною позицією раціонального знання. Відтак, «осягнута розумом віра є віра в християнське Одкровення» [25; 14. Третій напрямок - латинські авероїсти з їхньою доктриною подвійної істини [25, 28-29]. Як бачимо, незалежно від позиції тих чи інших мислителів, християнське віровчення завжди розглядається через його співвіднесеність з розумом. У запереченні чи визнанні розуму явно чи неусвідомлено присутнє визнання його значущості в процесі упорядкування світу людського буття відповідно з одкровенням.

Таким чином, середньовіччя, попри всю свою відмінність від античності, не відмовилось від розуму як засобу упорядкування світу. У видноколі Універсуму він постає як розум абсолютного суб'єкта - Бога, на рівні ж тварного світу - розум, який прилучає людину до одкровення, даного Абсолютним творчим началом. «Для середньовічної людини зрозуміти світ означає зрозуміти будь-який предмет, усі явища світу, саме безкінечне буття, насамкінець життя людини як продовження, втілення, еманацию загального суб'єкта, означає причастити (усвідомити як частку - М. З.) тлінне буття до іншого, вищого надбуттєвого смислу» [11, 295].

Виявив свою парадигмальність і принцип боротьби як спосіб упорядкування світу. В структурі Універсуму це знаходить свій вияв у постійному протиставленні божественного і сатанинського начал у їх прагненні за домінування над світом. Проте така боротьба не є безпосередньою, вона опосередкована людським буттям і ведеться на його теренах. Цікаво, що генетично маємо не абсолютно протилежні начала. Диявол - ангел, що «відпав» від Творця і існує власною, ієрархічно нижчою волею, тобто диявол - це ангел, котрий порушив божественний порядок і вибрав зло. Отже, він не самостійна причина, оскільки виявляє свою волю не через абсолютну творчість, а лише через дію в уже створеному Богом. У концепції Августина це протистояння отримує осмислення через боротьбу двох ворожих царств: царства світла і царства п'тьми, царства Бога і царства диявола. Царство диявола пов'язується з державою, царство Бога з церквою, котра і є «Град Божий». Між церквою та державою, персоніфікованих в особах папи та імператора, розігрувались значні конфлікти, що накладало відбиток на всю історію середніх віків. Проте смисл цієї боротьби не стільки

політичний, скільки культурний: це боротьба за певний характер упорядкування людського буття.

Водночас боротьба добра і зла ведеться не лише на рівні громадського життя, ще більш драматично вона розгортається на індивідуально-особистісному рівні, де проявляється як боротьба за душу людини і ведеться в цій душі, за реалізацію в людині її богоподібності. Онтологічний характер цієї боротьби зумовлює її безкомпромісність, ніякого примирення протилежних начал - одна пряmolінійна боротьба, що продовжується до кінця.

Таким чином, основні принципи європейської культурної парадигми, звичайно у трансформованій формі, зберігали своє значення наріжних каменів здійснення людини буття і в системі середньовічної культури.

1.6. Новоевропейські модифікації європейської парадигми культури

Наступна форма ствердження європейської культурної парадигми, не зважаючи на принципову відмінність, виростала з попередньої і на перших кроках, значною мірою несла на собі її відбиток.

Уже в межах схоластичних диспутів стосовно субстанційної основи загальних понять, котрі звичайно ж йшли в межах християнського світогляду, готувався раціональний переворот XVII століття. Водночас, слід зазначити, наукові відкриття, котрі зруйнують середньовічний порядок світу, не носили пізнавального характеру в тому сенсі, що не здійснювали пізнання природи як об'єктивної реальності. Так Галілей та Кеплер, закладаючи підвалини наукової астрономії, перебували в смисловому полі середньовічної уяви про небесну досконалість. У відкритих ними законах, що раціонально пояснювали обертання планет навколо сонця, Кеплер вбачив не відображення фізичного явища, а наслідок Божественного прагнення до найкрасивіших ліній (середньовіччя повністю сприйняло ідею Арістотеля про рух по колу як найдовершеніший); відкриті закони повинні були описати споконвічні, Божественні у своїй суті лад та гармонію світу. Те ж можна сказати і про М. Коперніка, у висновках якого явно відчувається ідея пошуку гармонії в будові Всесвіту, котра була одним з основних мотивів якими він керувався, створюючи нову раціональну теорію. Це не було результатом недетермінованих зусиль особистого розуму. Як зазначав сам М. Копернік, філософ «займається пошуками істини в усіх справах, тою мірою, як це дозволено Богом

людському розуму» [33, 11]. Той же Г. Галілей прийняв тезу про те, що книга природи написана символічним письмом, і завдання мудреця розшифрувати його, щоб збагнути Божественне творення. Правда, зробив невелике, проте глибоке за своєю перспективою уточнення - написана вона мовою математики. Усе це породжує думку, що не відкриття самі собою, а ті світоглядні висновки, які могли бути зроблені і робилися, руйнували старий порядок світу.

Становлення нової уяви про світ, котрий на відміну від Бога, нічого не диктує людині, відбувалося не відразу. Інерційність світоглядних позицій зумовила той факт, що питання відношення Бога і природи, незважаючи на визнання її об'єктивного характеру, продовжувало турбувати уми мислителів. Що правда, тепер воно втратило смисложиттєве значення і сприймалося як нераціоналізований залишок минулого, який треба тим чи іншим чином узгодити з новими світоглядними настановами. Однією з форм такого узгодження став пантеїзм, котрий позбавив Бога антропоморфних рис і розчинив його у природі. В результаті воля Бога, його всеблагість та інтелект ототожнилися з натуральною закономірністю природи. За своєю суттю це була натуралізація Бога. Друга форма згаданого узгодження - деїзм, котрий, зайнявши менш рішучу позицію ніж пантеїзм, мімізував роль Бога, звівши його до першопричини - творця світу. Тепер це безособове творче начало, що дає природі закони, котрі в подальшому діють самі собою і не потребують божественного втручання. Проте ця світоглядна данина минулому не затьмарювала головного, а саме: дати раціональне пояснення причинам усього сущого. На місце культу Бога приходять культ природи.

Нова картина світу не вимагала ідеї трансцендентного первоначала, як і ідеї ієрархії, що визначала порядок світобудови. Позбавлена статусу центру світобудови, Земля перестала сприйматись як Всесвіт і постала лише як одна з планет. Отже, руйнувався принцип ієрархії світопорядку; увага акцентувалася на понятті "рівності". Дане поняття носило абстрактний характер і охоплювало лише кількісну характеристику явищ природи, саме це робило можливим дійсно наукове пізнання світу.

Руйнування ієрархічної системи світобудови «означало крах ідеї ієрархічно упорядкованого, наділеного кінцевою структурою світу, - світу, якісно диференційованого з онтологічної точки зору; вона була замінена ідеєю відкритого, безмежного і навіть безкінечного Всесвіту, об'єднаного та керованого одними і тими ж законами; Всесвіту, в якому усі речі належать одному й тому ж рівню буття, на противагу традиційній концепції, котра розрізняла та протиставляла один одному

два світи - земний і небесний. Земні і небесні закони віднині були злиті воедино» [31; 130]. На місце ієрархізованої структури смислових образів, кожен з яких втілював якийсь бік трансцендентного прообразу, постав світ природи, порядок якого об'єктивна даність.

Звичайно, уява про ті чи інші природні явища та їх властивості існувала завжди, проте сприймалися вони (в їх сукупності) скоріше як оточуюче людину середовище, ніж як щось об'єктивно суще, і являли інтерес не самі собою, а як символи світу Божественних прообразів-ідей. Сприйняття світу як чогось натурального, як природи відбулося в Нові часи. Саме тоді було чітко усвідомлено, що природа – «це не просто оточуючий світ. ...природа - це певна сукупність процесів, пов'язаних між собою причинно-наслідковими зв'язками, це щось ціле, упорядковане натуральним чином, тобто таке, що виключає дію якихось духовних начал та цільових причин» [26, 97]. Умоглядні ідеї М. Кузанського, а згодом Дж. Бруно та відкриття Г. Галілея заклали підвалини філософії безмежного та безкінечного світу, що мало принципове світоглядне значення. Генрі Мор - неоплатонік з Кембріджа, захоплений ідеєю безкінечності світів, писав, що вони «безмежні в часі та просторі. Стіна Всесвіту, котра колись замикала його, впала з гуркотом, як впала Троя, замкнений світ перетворився на безкінечний універсум» [8, 298]. Відтак Бог позбувся свого місця в системі світобудови, якою вона постала на ґрунті наукових досягнень. Відкриття Й. Кеплера та І. Ньютона зробили ідею першопричини об'єктивно непотрібною. І хоча ці мислителі не були атеїстами, їх ідеї та відкриття стали наріжними каменями антитеїстичної світобудови. Цікаво, що коли королева Швеції Христина, вражена безкінечністю Всесвіту, висловила сумнів стосовно того, що тепер людина не зможе зберегти своє центральне місце, визначене їй творцем, Р. Декарт зауважив, що колись ще кардинал М. Кузанський висловив подібну думку, проте зберіг віру і Боже Одкровення.

Нова карта світу у своїй цілісності уже не була зовнішньо обмежена. Її цілісність та єдність базувались тепер не на монізмі Абсолютного Творчого Начала, а на єдності законів, яким підпорядковане його існування і які з об'єктивною необхідністю проявляються в усіх його точках. Філософський зміст цієї картини полягав у тому, що на зміну теологічному поясненню світобудови з його ідеєю ієрархії та нескінченними пошуками відповіді на питання, для чого те чи інше явище або річ служить чи в чому її призначення, прийшло прагнення з'ясувати, як щось улаштовано та як воно функціонує. Теологічне осягнення світу змінилось причинно-наслідковим.

Таке сприйняття світу - не продукт суто Нового часу, а являло своєрідний синтез античного та середньовічного її усвідомлення. Так, для античності світ уявлявся як автономна обмежена сфера, скерована законами, які людина, хоч і не повною мірою, проте здатна досягнути, спираючись на досвід та розум. Середньовіччя через християнське світобачення (віровчення) явило ідею служіння природи людині. Природа створена Богом як засіб для людського існування. Як така, вона підвладна Богу (якщо він того бажає) і людині (якщо на неї зійшла Божа благодать), тобто природа може бути предметом, над яким, при певних умовах, можуть здійснюватись певні перетворення. Людина, як вершина Божого творення, наділена душею з її атрибутами розуму та волі, спираючись на які здатна маніпулювати природою. Саме синтез цих двох концепцій природи, трансформований у руслі висновків з новітніх наукових відкриттів, мірою того, як з них витіснявся релігійний зміст, утворили підвалини новоевропейського розуміння природи. В якості об'єктивної реальності природа постає сукупністю об'єктів, позбавлених в принципі ознак суб'єктивності і однозначно детермінованих механістичними законами. Як така, вона не могла вмістити в собі образ людини з її здатністю цілепокладання, незалежною волею та самодетермінацією.

Тілесно людина належить природі, проте як істота, наділена розумом та волею, усвідомлює невичерпуваність свого буття природними зв'язками. Відтак вона виводить себе з них і протиставляє їм - виникає дуалізм світу природи та людини. На цьому ґрунті починає формуватися уява про самотність людського буття, знаходячи свій вияв у понятті «суб'єктивність». «Суб'єктивність проявляється перш за все як "особистість" (Personlichkeit), як образ людини, що розвивається на ґрунті власних обдарувань та власної ініціативи. Як і природа, особистість щось первинне, таке, що далі не підлягає обговоренню» [15, 139]. На арені світу з'являється самотійна, необмежена нічим зовні істота. В результаті на одному полюсі згаданого дуалізму постав світ природи, а на іншому людина як суб'єкт - носій цілеспрямованих, значущих дій. Тепер - це не суб'єкт у його античному розумінні і не абсолютний суб'єкт середньовіччя, а автономний, діяльний індивід, що протистоїть світу і у своїй діяльності керується лише власним розумом та волею. Між ним і світом природи розгортається світ власне людського буття, який у своїй безпосередності постає культурною реальністю. Проте повернемося до питання новоевропейської упорядкованості світу.

Взаємозв'язок та взаємозалежність речей і явищ природи, їх взаємоузгодженість давали усі підстави вважати природу доцільно, а

відтак і розумно улаштованою. Проте тепер ця доцільність уже не сприймалась як вияв волі та інтелекту трансцендентного начала, а як об'єктивно притаманна самій природі. Обмежити осягнення усього цього символічним тлумаченням Одкровення, в нових соціокультурних умовах, вже було не можливим. Розвиток промислового виробництва вимагав проникнення в сутність предметів та явищ природи, тобто пізнання. Пізнання механізму природної доцільності та сутності явищ природи в їх об'єктивності мало не лише прагматичне значення, але й смисложитеве. В процесі пізнання об'єктивних характеристик природи людина відкривала для себе натуральність буття, не дане їй безпосередньо. «Природа, - зазначав Р. Гвардіні, - набула статусу ціннісного поняття - це обов'язкова для усякого пізнання та творчості норма правильного, здорового і досконалого - одним словом «натуральне». Вона стає мірилом усіх проявів людського буття: «натуральна» людина і образ життя, «натуральне» суспільство і держава, виховання - це мірки дійсні з XVI по XX століття: візьміть наприклад, поняття «*honnete homme*» XVI - XVIII віків, «натуральну людину» Руссо, «розумність» Просвітительства, «натурально-прекрасне» класицизму .

Поняття «природи» відображає, таким чином, щось останнє, таке, що далі не розкладається. Те, що може бути виведене з неї, обґрунтовано остаточно. Те, що може бути обґрунтоване у відповідності з нею, виправдане» [15, 138]. Однак, щоб обґрунтувати та улаштувати своє існування у відповідності з природою, тобто натуральним чином, людина повинна знати як улаштований порядок світу, як функціонують причинно-наслідкові зв'язки предметів та явищ, врешті-решт, власну природу. Відтак пізнання усвідомлюється необхідною умовою упорядкування нею власного існування. Воно стає тим чинником, через який виявляє свою інструментальну роль пізнаючий розум, установлюючи відповідність між світом та діючою в ньому людиною, об'єктивним порядком речей та суб'єктивними намірами людини.

Що значить для розуму Нових часів пізнати предмети чи явища природи? Перш за все знайти в них те, чим вони є самі собою незалежно від пізнаючого розуму, іншими словами, виявити самість предмета. Проте, як не парадоксально, виявити свою самість предмет не може безпосередньо, бо тоді відпала б сама потреба пізнавати. Свою об'єктивність існування, а відтак і свою сутність предмет може виявити лише шляхом взаємодії з людиною - носієм пізнаючого розуму. Тобто, взаємодія стає містком між предметом та пізнаючим розумом. У цьому процесі обидва являють свою самість. Як об'єкт пізнання, предмет у

своїй самості "опирається" пізнавальним зусиллям суб'єкта, дії якого активні і мають на меті пізнати суть предмета. Своїми діями пізнаючий розум, по суті, ставить предмету питання, тобто постає у своїй запитувальній іпостасі. Питання не є зовнішнім стосовно пізнаючого суб'єкта, воно продукт його власної діяльності і продиктоване його суб'єктивними цілями. Таким чином, те, що зовні виглядає як прагнення пізнати предмет в його об'єктивності, насправді прагнення отримати певну, наперед задану метою відповідь (або спростувати її). Отже, пізнання постає прагненням віднайти уже згадану відповідність між об'єктивним порядком речей та суб'єктивними намірами людини.

Розум Нового часу прагне пізнати сутність речей - ту таємницю світу, котра записана мовою (досить згадати Галілея) математики та фізики (перш за все механіки). Тобто, сутність (таємниця) речей має кількісний вираз і придатна для практичного маніпулювання. Таким чином, пізнаючи сутність речей, людина отримує можливість продукувати порядок світу у відповідності з суб'єктивними намірами. В цьому процесі європейський розум конститується як наука, котра стає зразком, моделлю істинної діяльності взагалі. Саме тут витікає майбутнього сцієнтизму та технократичного мислення.

У цій ситуації особливої актуальності набуває питання методу. Перше слово належало Френсісу Бекону, котрий обґрунтував індуктивний метод як єдино, на його думку, науковий. Необхідно, зазначав він у «Великому відновленні наук», «відкрити людському розуму нову дорогу, абсолютно відмінну від тої, яка була відома нашим попередникам, і дати йому нові засоби допомоги, щоб дух міг користуватися своїми правами на природу» [7, 61]. Такі засоби учений вбачав в індукції: «Для наук варто чекати добра лише тоді, коли ми будемо підійматися істинною драбиною... від окремоостей до менших аксіом і потім до середніх, одна вище одної, і, насамкінець, до найзагальніших» [7, 61]. За Беконом існують лише два шляхи пізнання сутності речей та явищ природи. Один з них полягає у переході від відчуттів та окремоостей до найбільш загальних аксіом і від цих постулатів, істинність яких приймається за встановлену та непорушну, до суджень та відкриття аксіом більш низького рівня, тобто мова йде про метод дедукції. Другий добуває перші відомості з відчуттів та окремоостей, підіймаючись поступовим та безперервним рухом до найбільш загальних та кінецьних аксіом [7; 19]. Виходячи з одного й того ж, ці два шляхи, зазначав Бекон, суттєво різняться. У першому випадку відразу починають встановлюватись абстракції та марні узагальнення, у другому - просуваються поступовими кроками від того, що раніше та краще відоме у порядку природи, до невідомого [7, 22].

Беконівський емпіризм був відображенням нового, експериментального природознавства, де індуктивний метод визначальний. Мету наукового пізнання він вбачав у збільшенні влади людини над природою.

Молодший сучасник Ф.Бекона Р. Декарт теж вбачав головну мету науки у завоюванні людиною влади над природою, підпорядкуванні сил природи людині, її блага. Практична користь - ось кінцева мета науки. Така наука повинна давати достовірні знання, а не умоглядні спекуляції. Шлях до такого роду знань він бачив протилежним беконівському. Поділяючи точку зору, що шлях до істини починається з сумніву, Декарт разом з тим продовжував: сумнів є акт мислення, його достовірність підтверджується самим мисленням. Сумнів у концепції Р. Декарта покликаний зруйнувати наявну культуру, щоб очистити шлях становлення нової - раціональної за своєю суттю. Звідси знамените декартівське *cogito ergo sum*, а відтак і визначальна роль розуму в процесі пізнання. У цьому руслі він намагався вирішити і проблему методу, який, на його думку, повинен звільнити пізнання від випадковостей та перетворити його в організовану діяльність. Іншими словами, перетворення науки в різновид виробництва, котре продукувало б наукові істини. Головним засобом пізнання повинна стати математика, на підвалинах якої необхідно зводити систему науки, спроможну забезпечити людині панування над природою.

Емпіризм Ф. Бекона та раціоналізм Р. Декарта - головні напрямки в прагненні людини Нового часу осягнути та упорядкувати світ, у своїй протилежності утворювали той простір, в якому лише й міг функціонувати пізнаючий розум. Асимілюючи в теоретичних поняттях буття предметів, він виявляв свою тотожність буттю. Як зазначає В. С. Біблер, «Лише тоді ... розум повністю пізнав предмет, лише тоді предмет пізнаний без залишку, переведений в статус пізаного предмета, якщо я зрозумів його буття як сутність; сутність –я к поняття» [11, 8]. , а поняття - це те чим розум може маніпулювати. Прагнучи виявити сутність речей світу в цілому, проникнути за безпосередню даність їх природних властивостей, пізнати не їх фізичну, а метафізичну суть, пізнаючий розум, по суті, здійснює мислене перетворення оточуючого світу в світ свого буття - світ культури.. В цьому суть переупорядкування світу в Нові часи. Пізнаючий розум вирішує дану проблему як суто наукову, тобто шляхом теоретичного осмислення, фіксує порядок світу в узагальнено-логічній формі, в результаті чого той постає у вигляді раціонально випродукованої системи ідей про світ та утворюючи його об'єкти. Порядок світу мислиться за образом і подобою діючого в ньому суб'єкта, здійснюючого акт думки і «уявлявся

в якості хоч і неспівмірним за масштабами з самою людиною, проте співмірним її мисленним діям раціональної конструкції, в якості об'єктивного цілого, самоупорядкованого, самовідтворюваного та законодавчого» [40, 38].

Об'єктивність світобудови, притаманний їй безособовий натуральний порядок мислили субстанційно співвіднесеними з загальними формами людської діяльності, з характером та способами організації людської суб'єктивності, котра прирівнювалась до діяльності розуму. В результаті світ поставав не як натуральна даність, а як дійсність, сповнена людських смислів. «Космічна організація, світовий порядок не мислили як щось антитетичне відносно до загальних форм людської діяльності. Навпаки, пропонувалась свого роду первісна співвіднесеність космічного порядку з цими загальними формами» [40, 38]. Пізнаючий розум Нового часу явив світ позбавлений потреби в Божественному суб'єкті і який існує суто об'єктивно. А оскільки він постав ще й абсолютно раціонально збагненним, то розум заявив претензії повністю відтворювати його механізм мовою теоретичних понять та логіки. В особі Декарта робиться спроба акту Божественного творення перекласти на мову розуму та явити як натуральний космогонічний процес переходу від хаосу до порядку, здійснюваний без участі зовнішніх надприродних сил.

У прагненні пізнати не Бога, а об'єктивно існуючий (бездуховний) світ, позбавлений у кількісних визначеностях, будь-яких моральних сутностей, розум звільнився від тиску релігійної моралі. Мораль і пізнання розійшлися, а не спрямований на осягнення вищої сутності, розум постав суто пізнавальним інструментом, засобом впорядкування світу.

Водночас і людина втратила статус вищого продукту творення, змінивши свою роль у системі світобудови. Вона перестала бути слугою, рабом Божим, бо усвідомила власне призначення як творчість за законами розуму. В раціоналізованому, механістичному світі людина здатна відтворювати його "механізм" раціональними засобами, адже в ньому немає таємниць, не підвладних розуму. Важливим виявляється не те, як Бог творив речі (це, можливо, людина й справді не спроможна осягнути), важливе інше - спробувати ті ж самі речі "створити" з допомогою людського інтелекту. І якщо отримаємо аналогічний результат, немає підстав вважати теоретичні засоби гірші, ніж Божі.

Раціонально вибудована світоглядна модель теоретично дозволяла людині виходити з її власних інтересів. Звільнившись від зовнішньої залежності, вона протистала світу. І якщо в Середні віки людина перебувала в Божественній світобудові і для неї не виникало

питання, який світ сам собою, важливим було інше - як бути в цьому світі? В Нові часи ситуація змінилася. Щоб здійснюватись буттям, людина мала знайти відповідь на питання про сутність світу як об'єктивно суцього, тобто природи. Звідси цінність науки як інституалізованої форми пізнання та власне самого знання, в той час як для середньовіччя важливим було розуміння. Відбулись зміни і у визначенні межі упорядкованого та неупорядкованого світів. Коли для середньовіччя вона покладалась відношенням благочестя та гріха, в Нові часи її покладають відношенням пізнаного (знання) і не пізнаного (не знання). Людина почувала себе «у себе» там, де її знання про оточуюче давали можливість здійснюватись буттям і, навпаки.

Характерне для Нового часу прагнення привести усвідомлення світу у відповідність із дійсністю існування на засадах раціоналізму зумовило активне, діяльнісне розуміння людини та її буття. Діяльність постала ключовим моментом в осмисленні її сутності як в індивідуально-сообистісних так і в колективних формах, їх взаємовідношеннях між собою і до природи. "У найбільш загальному вигляді діяльність є вихід людини за межі наявної дійсності посередництвом зміни предметного світу (до складу якого входить і людська суб'єктивність). Загальний смисл діяльнісного акту полягає в опосередкуванні. Діяльнісний акт виступає як те, через що самостверджується та самовизначається людина. Усе, через що людина покладає себе, відноситься до діяльнісного буття. В найзагальнішому смислі діяльність являє собою опосередкування усіх світових процесів власним буттям людини" [51, 22]. Таким чином, суть діяльності розкривається у зміні наявного порядку світу відповідно з цілями, заданими раціонально. Як вияв бажаного порядку, цілі не іманентні об'єктивно існуючому світу. Реалізуючи цілі та здійснюючись в межах цілей, діяльність змушена долати наявне, продукуючи дійсність у відповідності з цілями. Наявне постає не як онтологічна цінність, а як предмет, що підлягає перетворенню. Діяльність «не визнає» буття у його безпосередній даності. Діяльнісне ставлення до світу опосередковує наявне належним (буття небуттям). У цій ситуації наявне буття, «буття як є» - не самоцінність, а щабель до належного, останнє у свій час відповідно стане таким же щаблем.

Як зазначає В. С. Біблер, «культура новочасового мислення - це культура «втягування» усіх минулих і майбутніх культур в єдину цивілізаційну драбину» [11, 8]. В такій своїй іпостасі діяльність виявляє себе формою боротьби за переупорядкування світу відповідно тому, яким він постає з точки зору належної доцільності.

У своїй реальності діяльність, у формі боротьби з усім наявним, за утвердження належного, що ґрунтується на постулатах розуму, стає способом буття людини у світі. Проте таке, як справедливо зазначає С. Пролєєв, «є не більше, ніж відправний пункт людської життєдіяльності. Справжнім же досягненням цієї життєдіяльності (і відтак її «істинним буттям») є вибудований людиною, перетворений людською діяльністю світ ... Отже, якщо людина своєю діяльністю сама створює світ – «новий світ» (і це певною мірою дійсно так), - то справжнім видкоколом людського самовизначення виявляється не реальний, існуючий світ, а цілком власний людський проект» [51, 29]. І проект цей - продукт її власного розуму.

Протиставлення людини і природи зумовило внутрішнє саморозрізнення культури і цивілізації. Цивілізація стала формою нового технократично переупорядкованого світу. Принагідно зазначимо, що в кінці ХХ ст. європейська цивілізація постала перед інформаційним переупорядкуванням світу.

Таким чином, поняття «порядку» (переупорядкування), «розуму» (раціональності) та «боротьби» (діяльності) і в Нові часи зберігають значимість парадигмальних інваріантів європейської культури. Водночас, слід зазначити, що акцентування пізнавальних модальностей розуму зумовило утвердження раціональності, відмінної від класичної «мудрості» з її установкою на розуміння цільових причин; у свою чергу, абсолютизація діяльнісного (боротьбиського) способу упорядкування світу викликало «протиставлення людини і природи, духа і матерії, свободи і необхідності виводило «людський вимір» за межі предмету наукової раціональності» [58, 101]. Продуковане на підставах розуму людське буття, постало надприродним процесом; людина випала з центру буття її сутність та існування розійшлися.

У перспективі усе це робило відчутними межі європейської культурної парадигми, а усвідомлення цього ставило питання про її переосмислення.

1.7. Смислові межі європейської парадигми культури

Три наріжні камені, на яких ґрунтується європейська культурна парадигма, - порядок (перевпорядкування), розум (раціональність) та боротьба (діяльність) вважались і певною мірою й досі вважаються онтологічними цінностями. Європейська людина постійно прагне порядку, апелює до розуму як найвищого авторитету й не зупиняється ні перед чим, не шкодує зусиль, щоб змінити те, що не відповідає

належному, раціонально влаштованому порядку. Три згадані принципи усвідомлювались як ідеї, реалізація яких є метою історії, а у своїй смисложиттєвій значущості сприймалися як регулятивні ідеї, у видноколі яких тільки й може здійснюватись власне людське буття. Проте кінець дев'ятнадцятого століття і особливо двадцять значною мірою похитнули таку переконаність. Все більше усвідомлюється той факт, що означені віхи європейського культурного поступу не є надійними та достатніми орієнтирами здійснення людиною свого буття, особливо на індивідуальному рівні.

Як складне архетипове утворення культурна парадигма не виявляє своїх меж однаково у всіх складниках. Кожен з них, не зважаючи на взаємозалежність, «наділений» певною мірою свободи вияву своєї архетиповості, а відтак і своїх меж. Спробуємо розглянути кожен з них на предмет з'ясування історичних меж або історичних форм прояву.

Характерна особливість нашого часу - новоевропейське поняття світопорядку, об'єктивно суцього та раціонального у своїх підвалинах, а відтак і збагненого розумом, починає викликати сумнів. Як і те, що людина у своєму протистоянні природі здатна безмежно її перетворювати на засадах розуму. Усе це знайшло вияв у різному характері протиставлення двох типів філософствування: класичного, що ґрунтується на раціоналізмі та об'єктивізмі, і сучасного, в основі якого ірраціоналізм та суб'єктивізм.

Перший крок від раціонального усвідомлення порядку світу зробив А. Шопенгауер, у філософії якого раціональні підвалини світу були підмінені ірраціональною волею. В результаті - принципово прозорі причинно-наслідкові зв'язки світового порядку втратили здатність бути вичерпно осяжними і постали як вольові. Основою осягнення такого світопорядку стали інтуїтивно сформовані та пережиті мотивації людини, тобто людина пізнає не світ в його даності, а переживає свої мотивації і волю. Головне - не пізнання, а проникнення у сутність явищ, світ «речей-в-собі». Така позиція хоч і кардинально відмінна від класичного типу філософствування, все ж не виходила за межі європейської культурної традиції. Вона ще в її силовому полі, попри те, що пробудила не актуалізовані до цього ірраціональні шари. В своїй історичній суті це були засоби, до яких вдався Шопенгауер при вирішенні завдання, котре дійсно йшло всупереч класичній традиції філософствування. Вперше в історії європейської філософської думки ним зроблено спробу осягнути світ зсередини, щоправда, не світ в його об'єктивності, а світ як самореалізацію Світової Волі. Втілюючись у різноманітності процесів

та подій, остання не є «річ-у-собі», оскільки постійно виявляє себе, іноді в досить яскравих формах. Проте у цих виявах Світова Воля усе більше й більше страждає і відчуває себе нещасливою. Звідси вольовий порядок світу - це стражденний порядок, для якого страждання є іманентною характеристикою.

Таким чином, уже у витоках неklasичне прояснення порядку світу виявило той факт, що у своїй раціоналізованій формі він не є абсолютною цінністю, швидше постає як необхідна, однак недостатня умова здійсненності людини гідним її буттям. Зведений до логічної конструкції, світопорядок виявився далеким від безпосередностей життя і не міг служити смисложиттєвим орієнтиром. Особливо це відчувалось на рівні емпіричного індивіда, існування якого ніяк не узгоджувалось з оптимістичними, раціонально вивіреними схемами світобудови.

Критикуючи панлогізм як квінтесенцію раціоналізованого порядку світу, Ф. Ніцше писав: «Логіка є спроба зрозуміти дійсний світ за відомою, створеною нами схемою суцього, правильніше кажучи: зробити його для нас більш доступним формуванню та обчисленню» [47, 516]. Наука, яку так звеличували Нові часи, вбачаючи в ній мало не абсолютне благо, на думку того ж Ніцше, спотворює дійсність, оскільки замінює «життя» як воно є саме по собі «сущим», зручним для наукового пізнання об'єктом, очищеним від випадковостей та багатоманітності виявів. Вона прагне перетворити світ у суцільну, осяжну без винятків упорядкованість. У цьому прагненні науки до впорядкованості та регламентації на принципах розуму майже не залишилося місця для вияву особистісного начала. Для новоевропейського мислення порядок світу поставав не інакше, як у межах гносеологічного відношення «суб'єкт - об'єкт», проте світ людського буття не укладається в цю схему. Є чимало буттєвих станів, де людина постає не як об'єкт чи суб'єкт, а як самодіяльна творча істота, як вільний злет духу. Людина не може жити, спираючись лише на наукові знання того, як влаштований світ; складовими її буття є і такі чинники, як надія, віра та любов, котрі, переважно, і визначають його сенс, і котрі не вкладаються в прокрустове ложе суб'єкт-об'єктної схеми.

Чому ж так сталося, що раціонально довершений порядок світу, зі становленням якого пов'язували стільки надій мислителі Просвітництва, не виправдав історичних сподівань?

На попередніх етапах, упорядковуючи світ, людина співвідносила його з собою в якісному вимірі. Нові часи, здійснюючи це співвідношення на раціональних засадах, взяли за орієнтир лише один вимір людини і світу - раціональність, що базується лише на кількісних характеристиках. Як світ, так і людина постали лише у одному вимірі,

образно кажучи - площинному, в той час як людське буття за своєю суттю «голографічне». Відтак втрачалась самоцінність індивідуального буття, що постало як одна з багатьох одномірних піщинок безкінечного в кількісному вимірі світу.

Все це зумовило зміни в усвідомленні порядку як гармонійної, всеосяжної та раціонально влаштованої даності. Раціоналізований характер порядку світу, якому ще недавно, здавалось, можна було повною мірою довіритись, все більше сприймався як байдужий щодо людини, а, отже, й ненадійний, навіть небезпечний. Поняття порядку втрачає значення сталості та надійності, що було так характерні для Нових часів. На попередньому етапі культурного поступу світопорядок ґрунтувався, хоч і на трансцендентній, але чітко усвідомлюваній причині. Таке трансцендентно-причинне усвідомлення порядку світу завжди давало людині можливість біль-менш впевненої визначеності свого буття. Справа в тому, що минуле, як ближче в часі до певної сакральної події, сприймалось в якості більш істинного, а тому могло служити взірцем для сьогодення. Звідси смисложиттєва роль традицій. Нові часи відкинули трансцендентну причину усього суцього, а разом і обмеженість світу, котрий постав безкінечним та раціоналізованим у своїх підвалинах. Відкрилася вже нічим не обмежена можливість пізнавати та, спираючись на розум, влаштовувати світ належним чином. Водночас минуле, традиція втратили провідне смисложиттєве значення. Актуалізувалась така риса розуму, як цілепокладання. Відкрилась значущість майбутнього. Людина відкрила для себе можливість та привабливість покладання свого буття. Якщо в середні віки вона не відчувала себе владною над своїм майбутнім (Страшний суд від неї незалежний), то визначаючи на підставі розуму певні цілі, людина отримала як мету своєї буттєвості - майбутнє, цілком залежне від неї. Майбутнє, як те, чого ще не має, - це невизначеність, отже, людина покладає своє буття у невідоме. Втрачено надійні орієнтири. Звідси - невпевненість та недовіра до раціонального світопорядку.

Принагідно зазначимо, подібні відчуття виникали не одразу. Поки визначальна роль розуму не виходила на практичний рівень, до нього ставилися з абсолютною довірою. «Все повинно було постати на суд розуму, - писав Ф. Енгельс, - і або виправдати своє існування, або відмовитись від нього. Мислячий розум став єдиним мірилом усього суцього» [24, 16-17]. Але промислові та соціальні революції, що прокотились Європою у XVIII та XIX ст. й поставили за мету на ділі реалізувати окреслений розумом порядок, дещо змінили ситуацію. Порядок, що постав в результаті реалізації раціонально сформованих цілей упорядкування, виявився далеким від бажаного. Розум як єдиний

орієнтир-поводир людського буття Нових часів втрачав ореол непогрішимості і надійності.

Поступово погляд на суть порядку міняється. Розуміння порядку як абсолютного заперечення хаосу змінювалось усвідомленням певної значущості останнього в розвитку складних систем, до яких належить і суспільство.

Певною мірою довіра до раціоналізованого порядку зумовлювалась і втратою якісного відчуття безкінечності, за яким стояло усвідомлення невичерпності тріумфу довшеної першопричини. І як би наука не намагалась раціонально осмислити безкінечність світу, вона залишалась у кількісних визначеностях кінечних предметів.

Спрямовуючи свій розум до перемоги над хаосом, людина створила систему «катування» (Ф.Бекон) буття - світ техніки та технологій. Для останніх не існує якісного виміру як світу так і людини. Спираючись лише на кількісні виміри буття, вони нівелюють усе до посередності нійдійного чинника свого функціонування. В них повною мірою знайшов свій вияв конструючий характер європейського розуму, що вже не стільки покладає порядок скільки конструє його відповідно до ним же обраних цілей. Технізація стає важливою характеристикою новоевропейської культури, способом реалізації незнаного раніше ставлення людини до дійсності. Його особливостями є:

- перетворення природи в матеріал та джерело постачання енергії;
- уніфікація, яка не осягає багатоманітності та диференційованості буття;
- функціоналізація, що принижує індивідуальну самостійність речі;
- протиставлення суб'єкта і об'єкта, при якому об'єкт включений в систему добуваючого надання, свідомість дистанційована від суцього, а суб'єкт, ототожнений з опредмечуванням, стає лише моментом розвитку технічних засобів;
- підпорядкування усього плануючому та проектуєчому розрахунку, в тому числі і калькуляції;
- настанова на панування, яка не обмежується лише здійснення волі, а є способом онтологічної конституції і світу, і речі, і природи;
- вирішальне значення виробництва, зредукованого до праці, а оброблюєчому добуванню та виготовленню;
- утилізація усього та заміна природної рече ерзацами;
- зростання ризику разом з технічним прогресом та безпекою техніки для усієї цивілізації, пов'язане з тим, що добуваюче витробництво виявляється забуттям буття, що техніка тягне за собою відмежування від істини буття його уречовлювання;

- технізація природознавства і усієї науки, яка виникає разом з поворотом новоєвропейського мислення в XVII ст. і обумовила технізацію світу [48, 31].

Одним з перших, хто піддав глибокій аналітиці онтологічні основи техніки, був М. Гайдегер. Вбачаючи в техніці спосіб конструювання світу, він вказує на ризик та небезпеку техніки для сучасної цивілізації, наголошуючи, водночас, на неминучості технічного орудування людиною речами. Але річ, що конститується у видноколі техніки, втрачає свою індивідуальність та самостійність і підпорядковується владі збірного начала, позбавленого цілісності, а отже не самодостатнього.

На цьому ґрунті сформувався світ техніки та технологій. Для останніх не існує якісного виміру як світу, так і людини. Спираючись лише на кількісні виміри буття, вони нівелюють усе до посередності надійного чинника свого функціонування. Нові часи сприймали техніку через призму корисності та благополуччя людини, і цим виправдовували негативні наслідки її функціонування. Але уже в середині двадцятого століття стало зрозумілим, що техніка не пов'язана безпосередньо ні з користю, ні з благополуччям, хоча і може стосуватися як одного, так і другого. І все ж домінуючим у її використанні постає питання володарювання. Давньогрецьке «архе» (в його значенні начала як зверхності, панування, влади) в культурному поступі Європи виявило свою архетиповість безпосередньо практичним чином. Володарювання як фактор, пов'язаний з порядком, є свідченням того, що людина вже не просто упорядковує світ, а й прагне підпорядкувати його своїм інтересам та цілям - бути володарем світу. Людина Нового часу переймається переконанням, що сталість порядку, його надійність, як необхідні умови її впевненості та благополуччя, перебувають в залежності від володарювання, влади. Тут йдеться про владу не в політичному сенсі, вірніше, не лише в політичному, а в широкому, так би мовити, в культурному - як підпорядкування сущого якомусь началу. Зростання володарювання сприймається як безумовний прогрес. Звідси таке його «обожнювання» та прагнення до нього в усіх сферах людської життєдіяльності. Пізнання, промисловість, політика тощо стають необхідними умовами володарювання та становлення належного порядку. Багатозначність влади та її зв'язок з упорядкуванням світу людського буття не дає підстав для однозначної (позитивної чи негативної) оцінки даного культурного феномена. В дійсності все залежить від цілей, для досягнення яких вона використовується.

Нові часи започаткували тенденцію до зростання влади над сущим - речами та людьми. Досягши небаченого в історії рівня, володарювання стало чи не головною метою будь-якого виду людської діяльності. Водночас, виявилось, що моральні якості людини не встигають за таким «прогресом», адже встановлення певного рівня і характеру підпорядкованості вимагає й певного рівня відповідальності за підпорядковане.

Як писав Антуан де Сент-Екзюпері, «Ми несемо відповідальність за тих, кого приручили» (приручення - форма підпорядкування). На жаль, людина не завжди до цього готова. Розмежування Макіавеллі влади і моралі та підпорядкування її цілям користі різних форм "соціальної тотальності" (М. Вебер) відкрило шляхи до нічим не стримуваного володарювання. Іншими словами, зловживання владою. Водночас складається ситуація об'єктивної влади, коли вона починає сприйматися як щось незалежне від людини - як таке, що діє самостійно, ґрунтуючись на «правилах», сформованих розумом та у відповідності з проблемами, породжуваними життям. Як наслідок, породжена необхідністю упорядкування світу людського буття ідея підпорядкування і влади набула гіпертрофованих форм в силовому полі нічим не обмеженого новоєвропейського розуму.

Упорядкування через підпорядкування не може бути безкінечним. Справа в тому, що підпорядковане, потрапляючи в орбіту діяльності впорядковуючого, втрачає самість і стає елементом певним чином упорядкованої системи. Оскільки система порядку покладається людиною, все, що потрапляє в орбіту її упорядковуючої діяльності, стає складовою її буття. Дана метаморфоза була проаналізована К. Марксом на прикладі перетворення природи в «неорганічне тіло людини». Саме тут криється межа впорядковуючої діяльності людини. Вона не може безмежно впорядковувати світ, підпорядковуючи його своїм цілям, оскільки такі дії обертаються проти неї, постаючи в образі шопенгауєрської волі, котра у прагненні реалізувати свою могутність сама себе руйнує, проте знову і знову продовжує безкінечні пошуки та боротьбу.

Людське буття - сфера свободи, упорядковуючи світ, людина діє як вільна істота. Однак не маючи зовнішніх (трансцендентних) (як-от Бог) чи внутрішніх (мораль) меж здійсненності буттям, вона потрапляє в залежність від самої себе, свого розуму та волі. Пізнаючий розум Нового часу в його механістичному варіанті, що осягає світ переважно у кількісних характеристиках без згаданих обмежень, перетворюється в сваволю, а розум - у засіб проектування нових перспектив упорядкування. Водночас слід зазначити, що

новоєвропейський світопорядок з його панлогічним оптимізмом виштовхнув за межі раціональної довершеності людину. В механістично детермінованому світі їй просто не було місця. Такий стан речей суперечив самій суті принципу впорядкування. Не обмежена певним порядком людина змінила настанову свого ставлення до світу з усвідомлення його порядку на вольове поведження з ним. В результаті принцип упорядкування в Нові часи набув форми підпорядкування світу людині. Це знайшло вияв в універсалізації діяльності як способу такого підпорядкування. Найбільш ґрунтовним втіленням цього стала Марксова концепція практики як «поцейбічного» самоутвердження соціального суб'єкта.

Вияв меж раціоналізації порядку світу звичайно не означає краху парадигмальності принципу впорядкованості, а лише свідчення його історичної вичерпаності. Людина існує у світі, і упорядкування як встановлення відповідності між світом та діючою в ньому людиною, між об'єктивним порядком речей та суб'єктивними цілями і намірами людини має смисложиттєве значення. Людина завжди упорядковувала світ як необхідну умову свого здійснення буття і завжди здійснюватиме його. Інша справа, в яких формах це відбувається.

Для нашого часу характерне усвідомлення людиною значущості свого особливого «Я», котре в своїй самості - унікальний та неповторний світ, безмежний у виявах своєї суті. Водночас безпосередньо фіксованим є факт конечності індивідуального існування. Звідси виникає смисложиттєва проблема вияву в конечностях індивідуального існування безмежності особистісного «Я». Саме в цьому сповненому колізій, смисловому полі і відбуватиметься, на наш погляд, становлення нової форми впорядкування світу. На жаль, поки що сучасне життя штовхає людину не до реалізації безмежностей своєї сутності, а до задоволення безпосередніх потреб свого конечного існування.

Пізнаючий розум Нового часу з його оптимізмом домінував в інтелектуальній атмосфері Європи до середини ХІХ ст. Підґрунтям даного оптимізму було переконання, що людина як розумна істота спроможна осягти та підпорядкувати світ своїм інтересам. Завдання розуму - з'ясувати та пояснити людям їх природну здатність до пізнання, а відтак і до підпорядкування природи, відпрацювати методи такого пізнання, знайти граничні ґносеологічні підвалини для пізнавальних процедур, успіхи яких повинні б розвіяти невігластво та обскурантизм, а результат - ліквідація соціальної несправедливості, тиранії та злиднів.

Переконання у всесиллі розуму було тим стрижнем, що пронизував усю духовну атмосферу епохи Просвітництва. Обґрунтувати і захистити права розуму - завдання, над яким інтенсивно працювала філософська думка Просвітництва. Провідні діячі цієї епохи вважали себе місіонерами розуму, історичне покликання яких - прояснити людям їх природу та озброїти знаннями. А знання - сила, достатня для вирішення усіх людських проблем. Якщо розум заявить про свої права та матиме умови для їх реалізації, права людини будуть забезпечені, Адже говорячи про розум, просвітители мали на увазі права людини.

Як уже зазначалось, розум Нового часу - розум пізнавальний. Інша визначальна його характеристика пов'язана з розвитком промисловості та активними соціальними перетвореннями. Промислові та соціальні революції ставили за мету перетворення природного та соціального середовища у відповідності з цілями та нормами, сформованими завдяки розумові. Так виникла раціональність (Vernunftigkeit - розумна діяльність) як діяльність, що цілком ґрунтується на засадах розуму і крім нього ніяких інших критеріїв не визнає. Раціональність тісно пов'язувалась з розвитком тогочасної науки, відповідними їй ідеалами та нормами наукового пізнання. Успіхи природознавства та домінування в ньому класифікаторських тенденцій формували в ній стійку установку на узагальнення та вияв стійких форм буття і мислення. Ця орієнтація продовжувала служити культурі доти, поки не вичерпався розлад між розумом та моральними почуттями, поки не стала кричущою невідповідність між стійкими, соціально апробованими формами діяльності та мислення й особистісними інтересами людини, що в культурно-філософській рефлексії виявилось у розведенні понять свідомого і несвідомого, соціального і індивідуального (особистісного), у зближенні понять необхідного та випадкового. Це був свого роду бунт проти раціональності, яка в своїй механістичній суті цілком ототожнювалась із необхідністю і відкидала будь-яку випадковість. Виникнення такої колізії на етапі раннього Просвітництва могло бути пояснено відходом від сталого порядку речей, тепер же пояснювалося жорсткою механістичною детермінованістю раціонального порядку. Зростанню антираціоналістичних настроїв сприяла і вироджуваність всеохоплюючих раціоналістичних філософських систем, місце яких посідали конкретні методики впорядкування практичного та наукового досвіду. В теоретичній сфері раціоналізм зближується з натуралізмом та позитивізмом, а на рівні буденної свідомості трансформується у засіб розрахунку корисних практичних ефектів, в «принцип утилітаризму». Змішування методів формальної впорядкованості та "принципу

корисності" породжує тип свідомості, де суб'єктивна раціональність виявляється відірваною від об'єктивної логіки речей, а іноді й протиставленою їй.

Найбільш сповненим оптимізму стосовно розуму, - ранне Просвітництво. Але розчарування, наступило порівняно швидко і спонукало до пошуків порятунку в так званому «безпосередньому знанні», в емпіризмі, що замикає знання в межах чуттєвих даних, а згодом - в діалектиці. В теоретичній формі ідеї Просвітництва своє найбільш повне втілення знайшли в німецькій класичній філософії, а культ розуму досяг апогею в філософії Гегеля. З точки зору Гегеля, усе суще в кінцевому рахунку реалізація розуму, маніфестація його проявів, які стають все більше й більше складними. Його формула «Що розумне - те дійсне, і що дійсне, те розумне» стала гімном розумові. Щоправда, вже тоді Гете, хоч і був прихильником раціоналізму, зауважив: "Не все суще ділиться на розум без залишку» [20, 395].

Абсолютизація розуму, утвердження всього сущого лише тому, що має відношення до розуму й підпорядковане його верховному володарюванню - така позиція логічне продовження і водночас завершенням традицій раціоналізму, висунутих епохою Просвітництва. Прагнення Гегеля довести, що розум охоплює і вичерпує уся реальність, змусило німецького філософа зредувати всю динаміку сущого до логіки понять, з якою воно повинне було узгодити своє здійснення буттям. «Всю природу, усе суспільне життя, усе мислення, уся їх історія та структура він зображає в ланцюжках силогізмів, котрі наділяються повнотою життя. ...Увесь процес життя понять, категорій, силогізмів, що розгортається таким чином, постає при цьому зовсім не результатом суб'єктивних роздумів, а самим втіленням генези і побудови світового порядку» [14, 86-87]. Філософія Гегеля величний, проте завершальний акорд історичної симфонії класичного раціоналізму.

Перебуваючи на гребені традицій Просвітництва, Гегель уже не міг цілком залишатись в його фарватері, а тому змушений був виходити за його межі. Якщо для просвітителів права розуму - права людини, то для Гегеля розум - надіндивідуальне всесвітньоісторичне начало. Право світового розуму вище від приватних прав, і в зверхності своїх прав він може бути марнотратним та безжалісним у своєму марнотратстві. Проте, він не лише марнотратний, але й хитрий, ба навіть підступний. Хитрість розуму полягає в «опосередковуючій діяльності, котра дає об'єктам діяти один на одного відповідно до їх природи та виснажувати себе в цій взаємодії, не втручаючись разом з тим безпосередньо в цей процес, все ж здійснює лише власну мету» [16, 318-319]. Суть останньої

- історична закономірність, яка прокладає шлях незалежно від бажань окремих індивідів. Історичний поступ є результатом діяльності окремих людей у відповідності з їхніми особистими інтересами. Кожен переслідує власні цілі, а в результаті виникає нове, інше, порівняно з тим, що було в індивідуальних намірах.

Гегелю вдалося відкрити суть історичної закономірності. Однак наслідуючи діалектику духу, а не реальних речей, за якою в результаті немає нічого, чого б не було в меті (мета - початок будь-якого діяння), він ототожнив розум та закономірність. Звідси історія людства, яку він розглядав як поступ світового розуму в усвідомленні свободи, повинна було дійти рівня вияву абсолютної свободи. «Абсолютну свободу» проголосила французька буржуазна революція, але вона принесла і жах, тобто терор. Терор непродуктивний, оскільки породжує лише зникнення, тобто є негативною дією. «Єдиним витвором та дією загальної свободи тому є смерть, до того ж ... найбанальніша смерть, що має значення не більше, ніж коли розрубати качан капусти чи випити ковток води» [57, 101]. Гегелівська хитрість розуму» - як неконтрольованість подій - постала «хитрістю нерозумності» Розум і його похідна - свобода обернулись своєю протилежністю. Наслідок - обезцінене, позбавлене змісту життя. Гете виявився правим: не все здатне ділитися на розум без залишку. Прагнення Гегеля охопити одноманітністю розуму усе суще не досягло мети. Його блискуче сконструйована з точки зору логіки філософська система - взірць логічної побудови, залишилась далеко від реалій життя.

До середини XIX ст. раціональність та зв'язані з нею логічність, порядок думки та дій усвідомлювались як специфічна основа європейського мислення. Будь-які спроби змінити її сприймалися як замах на самі підвалини європейської культурної традиції. Водночас дедалі більше усвідомлювався той факт, що традиційна раціональність і її похідні не забезпечують потребу людини в духовному і практичному освоєнні умов своєї життєдіяльності.

Разом з тим наукова, механістична в своїй основі картина світу з її прагненнями осягти світ в його об'єктивності, залишила за рамками своїх конструкцій людину, яка будучи суб'єктом волі, не вписувалась в жорсткі схеми механістичної детермінації. Характерна для класичного раціоналізму суб'єкт-об'єктна дихотомія протиставила людину і природу, дух і матерію, свободу і необхідність і виштовхнула людський вимір світу за межі його раціоналізованого порядку. Водночас і проблема формування смисложиттєвих орієнтирів, така важлива для здійснення людини буттям, теж залишилась поза його увагою. Наукова раціональність, - зазначає В. С. Штир'ов, - у своєму прагненні

відслідковувати природні зв'язки в їх об'єктивній даності, не мала для цього можливостей. Вона змушена розглядати людину або як природній феномен, тіло серед інших природних тіл, або визнати обмеженість своїх можливостей в осягненні усього сушого і вдатися до свого роду принципу доповнюваності, щоб пізнати людину [58, 102]. Несумісність механістичної раціональності та людини (наділена волею та розумом, а отже здатністю самовизначатися, вона не могла бути осягнена, подібно до предмета природи) стало об'єктом осмислення в кантіанстві. В результаті було сформовано поняття «філософської раціональності», завдання якої - осмислити граничні підвалини відношення людини та світу, а сама наукова раціональність («теоретичний розум») постала лише однією із форм відношення людини до світу, яка, виявивши свою обмеженість, з необхідністю повинна була доповнюватись ціннісними формами свідомості, «практичним розумом». «Винесення «смісложиттєвого виміру» свідомості за межі наукової раціональності, відмова від спроб онтологічного обґрунтування людських цінностей та ідеалів в системі наукового пізнання, зведення завдань останнього до аналізу «об'єктивного стану справ», котрий розглядається принципово поза контекстом ставлення до нього людини, слід визнати, справді звільняє науку та наукову раціональність від залежності від усякого роду упереджених ціннісних та ідеологічних орієнтацій, але, разом з тим відкриває дорогу для спроб зробити її взагалі морально безвідповідальною, позбавити її громадської і людської позиції, сприяє утвердженню тої контрпозиції сцієнтизму та гуманізму, котра стає одним з штампів свідомості сучасної культури» [58, 102].

Таким чином, у середині XIX ст. фактом культурного життя став протест проти теоретичного раціоналізму та панлогізму. Він розгортався під прапором осягнення дійсної реальності, реальності "життя", вищої будь-якої логіки, що не бажає рахуватися з найдовершенішими логічними схемами. Раціоналізм у його класично механістичній формі звів відношення безпосередньо наявної дійсності та мислення про неї до їх тотожності. Отже, схеми мислення, всупереч природі речей, набули самостійного життя, стали зручним заміником дійсної реальності, котра, в свою чергу, спіритуалізувалась, втрачаючи риси реальності, «неслухняної» безпосередності, що опирається спробам її замінити. Класичний раціоналізм, по суті, мав справу з уявною реальністю, тому як завгодно міг нею маніпулювати. Оперуючи витворами своєї діяльності, він перебував у магічному колі логічних схем і все, що не вкладалося в їх прокрустове ложе, визнавалось несуттєвим.

Реакцією на постулати раціоналізму, які спрощували ставлення думки до дійсності та недооцінювали труднощі перетворення її в дійсність, здійснення розуму в історії, стала та широка течія в історії європейської думки, котра отримала назву ірраціоналізму.

Першим, хто відверто зайняв антираціоналістичну позицію, був, як відомо, А. Шопенгауер. Витоки його філософствування цілком в межах класичної раціоналістичної традиції, а те, що йому вдалося виплекати силою свого інтелекту, протилежне їй. Те, від чого відштовхнувся Шопенгауер, була кантівська ідея «речі-в-собі». Як відомо, Кант поставив перед собою завдання піддати критичному аналізу розум, оскільки оптимізм раннього Просвітництва з його догматичною апологетикою розуму (розум, мовляв, усе може) породжував скептицизм. Щоб не дати скептикам абсолютно заперечувати можливості розуму, необхідно було протверезити догматиків, виявити межі, в яких розум є дійсним господарем. Не вдаючись до розгляду філософської позиції Канта в цілому, зазначимо, що для нього розум і дійсність - речі різні. Разом з тим, розум для Канта не існує сам по собі, він - людський предикат. Дані ідеї не могли не імпонувати Шопенгауеру, для якого гегелівський панлогізм та тотожність мислення і буття були абсолютно не прийнятні. Повною мірою сприймаючи кантівське розмежування феноменального та ноуменального буття, він остаточно пориває з доктриною тотожності в будь-яких її виявах. Реальність не може бути поняттям і навіть його "інобуттям", зауважує Шопенгауер, вона самостійна і незалежна від світу, що постає в наших чуттєвих образах («речах-для-нас»). Правда, для нього незалежна реальність не є об'єктивно суцільним (матерією). «Будь-який об'єкт як річ-в-собі є воля, а як явище – матерія» [59, 313]. Не ставлячи за мету аналізувати питання, чому кантівська «річ-в-собі» трансформувалась у Шопенгауера в однозначне визначення волі, звернемо увагу на той бік його філософії, яка мала значення для історичної долі європейського раціоналізму. А нею було те, що мислитель відкинув апріорний гносеологізм - цю провідну тенденцію філософії Нового часу, починаючи з Декарта. «Саме тому, що світ створений без допомоги пізнання, усе його існування, - наголошує Шопенгауер, - не розчиняється в пізнанні, й остатнє вже наперед має передумовою буття світу, через що джерело цього буття знаходиться не в галузі пізнання... Встановлюючи нашу важливу і докорінну істину, ми повинні йти не лише від інтелекту до пізнання світу як це робив Кант, але й, як прагну я, від допущення наявності світу до інтелекту. Тоді це, в широкому сенсі слова, фізіологічне дослідження слугуватиме

доповненням до ідеологічного, як кажуть французи, або, вірніше, - до трансцендентального дослідження Канта» [59, 292].

Таким чином, Шопенгауер чітко визначив шлях долання аберації традиційного раціоналізму, а саме: надання примату онтології над гносеологією.

Як уже зазначалось, традиційна раціональність виштовхувала людину за межі раціонально впорядкованого світу, в результаті чого виникала контрверза гуманізму та сцієнтизму. Вихід з глухого кута дегуманізації полягав в усвідомленні того, що людина як суб'єкт пізнання теж включена в тканину наукового знання. До речі, дана ідея має свої витoki у філософії Канта, котрий з відмінності «речі-в-собі» та "явища" виводив принципову залежність змісту наукового знання від настанов та передумов суб'єкта пізнання. У «Критиці чистого розуму» він доводить, що образ світу, котрий ми споглядаємо, не механістичне відображення зовнішньої реальності, а її реконструкція. Людина не пасивний спостерігач, а будівничий, що зводить світобудову, спираючись на свій чуттєвий досвід взаємодії з зовнішнім світом, перероблений фільтрами її свідомості, до яких Кант відносить простір та час. Простір та час, за Кантом, - це апіорні форми, за посередництвом яких людина впорядковує свій чуттєвий досвід, а відтак і порядок світу.

Розвиток квантової механіки привів до усвідомлення значущості даної філософської ідеї для самосвідомості сучасної науки. Як зазначав В. В. Налімов, «навіть у суто експериментальній діяльності - в якій би галузі науки вона не здійснювалась - суттєвою є роль спостерігача, котрий веде дослідження» [44, 16]. Ще більш еретичні думки, з точки зору класичної науки, висловлюють зарубіжні науковці: «Квантова фізика, ... не веде більше до об'єктивного опису зовнішнього світу», - стверджує Луї де Бройль, [44, 36]. «Відбиток суб'єктивності лежить на фундаментальних законах фізики». І далі: «Ми знаходимо дивні сліди на берегах невідомого. Ми розробляємо одну за одною глибокі теорії, щоб дізнатися про їх походження. Зрештою нам вдається розпізнати істоту, котра полишила ці сліди. І - лише подумати! - це ми самі» - стверджує Артур Едінгтон [44, 37].

В усіх галузях наукового знання з'явилися теорії, які ніяк не вписуються в образ класичної науки. В математиці - це теорія множин, витoki якої можна знайти в уяві Платона про множинність як єдине. Виявилось, що континуум має властивість цілісності і його не можна розглядати як дискретне зібрання одиниць. В геометрії - уява, що простір може бути заданий множинністю різних геометрій, серед яких неможливо віддати перевагу якійсь одній. Таким чином слід визнати,

що в науці ми маємо справу не з картиною об'єктивної реальності, а з її частковими моделями, що вибудовані на підставі певних вихідних настанов суб'єкта, його передумов, вибраних ним позицій та ін. Наукова модель реальності є результатом взаємодії, якщо бажано, «гри» суб'єкта науково-пізнавальної діяльності з реальністю.

Підбиваючи підсумок, зазначимо, що виникнення так званої «кризи раціоналізму» виявилось не кризою «розуму» як парадигмального принципу європейської культури, а кризою «раціоналізму» як форми розумної діяльності (Vernunftigkeit), вірніше її абсолютизації, що відбувалось в культурних межах Просвітництва і була спрямована на підпорядкування усього суцього логіці механістичного детермінізму. Спрямований переважно на кількісне осягнення світу, він не охоплював своїм жорстоким логіцизмом реальностей безпосереднього людського існування, а тому був змушений редукувати людину у всьому розмаїтті її життєвих проявів до логічно прозорих схем. У своєму нестримному прагненні здобувати та переформувувати знання, раціоналізм Нового часу - це те, що Кант і Гегель називали розсудком. Такі його ознаки як формалізм, алгоритмізація, аналіз (прагнення до розчленування цілого), зумовили той факт, що втраченим виявилось цілісне осягнення світу, а в центрі уваги постали кількісні характеристики буття, а не його смисли. Новоевропейський розум перестав продукувати смисли. В результаті виник культурний феномен, який В. Франкл назвав «вакуумом смислів», що не могло не позначитися на безпосередностях людського існування.

Власне, ж розум є наріжним каменем європейської культури. Як такий, він зберігає свою парадигмальну значимість. Свідченням цьому є хоча б те, що його критичні рефлексії з приводу підвалин європейського способу буття у світі, що є характерною ознакою культурологічних пошуків ХХ ст., прояснюють шляхи подальшого культурного поступу, виводячи людину з глухих кутів, в які вона потрапила в результаті абсолютизації своєї здатності підпорядковувати собі суще.

У смисловому полі європейської культури діяльність постає в боротьбистській, спрямованій на подолання наявного буття, буття «як є», формі, складаючи основу здійснення людини буттям. Як зазначає В. С. Пролеєв, «у найбільш загальному вигляді діяльність є вихід людини за межі наявної дійсності посередництвом змін предметного світу (до складу якого входить і людська суб'єктивність). Загальний смисл діяльнісного акту полягає в опосередкуванні. Діяльнісний акт постає як те, посередництвом чого самоутверджується і самовизначається людина. Усе, посередництвом чого людина покладає себе, відноситься до діяльнісного буття. В найбільш загальному смислі діяльність являє

собою опосередкування усіх світових процесів власним буттям людини» [51, 22]. В філософсько-світоглядному плані проблема діяльності постає як діяльнісне розуміння людини.

Діяльнісне розуміння людини дозволило в теоретичному плані прояснити провідні аспекти людського здійснення буттям. Підґрунтям для даної теоретичної конструкції служить діяльнісноперетворююча позиція людини, завдяки якій вона конституювалась як найбільш творчо-активна, реально існуюча сила в системі світобудови. В той же час абсолютизація діяльнісного розуміння людини, що ґрунтується на переконанні в безмежності пізнавальних та перетворюючих її можливостей, все більше виявляє свою обмеженість. В цьому плані діяльність виявляє себе хоч і важливим, проте всього лише одним з можливих ракурсів розуміння людини. Ось тут і постаємо перед необхідністю осмислити діяльнісне бачення людини з точки зору його онтологічних меж.

Найбільш повно та обґрунтовано онтологічні межі діяльнісного з'ясування людини, на нашу думку, проаналізовані в статті В. С. Пролєєва «Онтологічні межі людської діяльності». Основні пункти, в яких, за В. С. Пролєєвим, виявляються онтологічні межі діяльності, такі. По-перше, діяльність, як спосіб існування людини, породжує щось наддіяльнісне в тому сенсі, що воно не передбачається цілком як її регулятивним началом. А саме - потерпання. Це - не побічний продукт діяльності, а стражденний аспект сутності людини, породжений її діялісно-перетворюючою активністю. Логіка, за якою - чим розвиненішою стає діяльність, тим меншим є стражденне начало людини, зростає її гармонія з зовнішнім світом, усім ходом історії європейської культури - свідчить про свою обмеженість. Стражденність не зменшується, а катастрофічно зростає, особливо виявляючи свою деструктивність на рівні індивідуального буття. «Чим сильніша, багатогранніша та розвинутіша сама діяльність, тим стражденніша людина» [51, 22]. Зростання могутності діяльності, цього боротьбистського начала в людській життєдіяльності і відповідне, по суті синхроне, зростання страженності - є свідченням того, що боротьба, перетворення, безперервне прагнення до долання наявної даності буття вичерпало себе в якості власне людського способу здійснення буттям. Це не означає, що діяльнісне начало повинне бути подолане. Людина є і залишається діялісною істотою. Мова може йти лише про межі її діялісної активності.

По-друге, сама діяльність локально обмежена, оскільки здійснюється і може бути оцінена лише в межах здійснюваних нею цілей. Самі ж цілі формуються у процесі діяльності (досягнення одних

породжує інші). «Проте сам цей процес конституювання цілей, їх безпосереднє становлення не може бути пояснений діяльністю (хоч не може бути прояснений і без діяльності - оскільки лише в контексті останньої цілі набувають свого смислу). Саме регулятивне начало діяльності виявляється недіялісним феноменом. Онтологічний поворот в сучасній філософії спрямовує свідомість саме до недіялісних підвалин цілепокладання, серед яких визначальну роль відіграють такі феномени як життєвий світ, неререфлексовані шари досвіду, національна ментальність» [51, 22]. Таким чином, хоч конституювання цілей відбувається недіялісним способом, все ж ініційоване воно діялісним буттям людини, тобто хоч діяльність безпосередньо не продукт цілий, проте останні не можуть конституюватись за її межами. Водночас доцільність діяльності не охоплює усієї повноти людського буття, оскільки зводить людину лише до цілепокладаючого суб'єкта. В результаті, реалізуючи свої цілі, людина втрачає повноту свого буття. Діялісне з'ясування підвалин людського буття залишає поза увагою ті з них, котрі носять недіялісний безпосередній характер. Діяльність ігнорує безпосередності людського буття. Беручи суще в предметній даності, діяльність «не визнає» буття «як є». Безпосередність людського буття руйнується також через редукцію існування людини до її сутності, адже з позиції діяльності сутністю людини виявляється її здатність виходити за межі наявного, долати його з метою надання йому належної, у відповідності з цілями, форми. Таким чином руйнується можливість здійснення людини буттям як буттям у світі.

По-третє, діялісне буття постійно виводить людину за межі наявного, в результаті людина змушена постійно продукувати свій світ - світ власного буття. Горизонт її здійснення буттям як людини, виявляється, задається нею самою. «Таким чином, людина в ролі суб'єкта діяльності стверджує своє буття як позасвітовий процес і сама стає позасвітовою істотою» [51, 23]. Діялісний підхід прояснює людське буття як таке, що є цілком похідним від самої її волі та розуму. Проте уся повнота людського буття не вичерпується проявами волі та «проектами» розуму, а тому воно не охоплюється діялісними вимірами. Не буття людини є похідним від її діялісності, а навпаки, щоб діяти, людина повинна перш за все бути.

Четверта межа «діялісної версії людського буття покладається онтологією моральності і її буттєвій ролі як гаранта свободи та самоідентифікації людини» [51, 29]. Оскільки діяльність бере усе суще в ролі предмета, чим долає його безпосередню даність, вона не дає можливості людині надійно самоідентифікуватись, тобто

співвіднести себе з чимось сталим. Не може ж вона співвіднести себе з тим, що постійно долається. Ідентифікація ж є важливим чинником здійснення людини буттям, і вона постійно здійснює цей акт. Отже, є речі, котрі не постають для неї в ролі предмета, тобто не залежні від її діяльності й дані людині безпосередньо. З такими явищами, як національна культура, Батьківщина тощо, людина утворює живу безпосередню єдність. Перетворення подібних речей у предмет руйнує дану єдність, а звідси й людську екзистенцію. І хоч ці "речі" екзистенційно важливі, вони теж не вичерпують собою людського буття. Між ними і людиною виникають певні відносини, котрі у своїй дійсності носять недіяльнісний характер в тому сенсі, що вони не мають на меті перетворення наявного (буття «як є») в належне. Така недіяльність - це швидше недіяння в його даосистському розумінні. В європейській культурній традиції її певним аналогом може бути християнське розуміння любові. «Любов'ю людина відноситься та приймає те, що не може бути покладене та утримане її діяльністю» [51, 30]

Зазначені онтологічні межі діяльності - не абсолютне заперечення її як одного з важливих чинників здійснення людини буттям, вони лише вказують на те, що діяльнісно-перетворююча форма людського існування, котра служила підґрунтям та основою діяльнісної концепції людини, історично вичерпала себе. Як долання наявного буття, діяльність з необхідністю передбачає насильство, адже наявне буття, буття «як є» - це реальність, і як таке воно опірне будь-яким змінам. Долання зазначеної опірності вимагає відносин «насильства». Саме боротьбистська форма діяльності, тобто така, що передбачає насилля над наявним, явно демонструє свою історичну обмеженість.

Розділ 2

Європейська людина у соціокультурних визначеностях

2.1. Становлення наріжних визначеностей людини

Регулятивні принципи культурної парадигми, як вже зазначалось, зумовлені певними світоглядними настановами і передусім тими, що зумовлюють онтологію людини. Їх визначальний характер у здійсненні людини буттям спонукує до з'ясування тих соціокультурних умов в яких ці принципи можуть набувати своєї дієвості, а відтак, маємо на меті розглянути соціокультурні визначеності людини в родовій та індивідуальних формах буття.

Названі визначеності, на нашу думку, можуть бути розглянуті в двох аспектах: філогенетичному та онтогенетичному. Перший передбачає розгляд людської природи, тобто тих чинників, які наріжні у становленні роду *Homo sapiens*, якісно відрізняючи його від того, що ним не є. Дана визначеність - це визначеність людини як родової істоти і здійснюється вона в горизонті світу - сукупності потенційних та актуальних форм буття, яким через людину відкривається можливість набути напружених конкретностей реальності. В другому випадку, свою визначеність людина реалізує через відношення з соціокультурним середовищем - граничним видноколом здійснення індивідуальним буттям.

Означене завдання ставить нас перед необхідністю звернутись до витоків антропогенезу, пам'ятаючи, що саме «людське начало не може мислитися іншим чином, як виникнення таких визначеностей людини, котрі вже не можуть бути втраченими на наступних етапах її історичного розвитку, оскільки покликані втілювати загальнолюдську сутність та єдність людського роду» [53, 81]; водночас цей початок «утворює вузол багатьох самовизначеностей людини» [53, 81]. Вони ніби підвалини її буттєвості перейдуть в існування і утворять наріжний момент буття людини як такої. За своєю сутністю антропогенеза була процесом становлення не лише людини в її емпіричній наявності, але й способу яким ця наявність може бути.

У розв'язанні поставленого завдання будемо спиратися на версію антропогенезу, запропоновану В.М.Вільчек [10]. На наше переконання, вона враховує наявні продуктивні гіпотези виникнення людини і, зокрема одну з найбільш послідовних - трудову теорію походження людини, загальний нарис якої подано Ф.Енгельсом.

Водночас ця гіпотеза долає головне протиріччя трудової теорії, суть якого полягає в певній логічній непослідовності.

Звично говорять: первісна людина «здогадалася», «зрозуміла», «придумала» тощо. При цьому нерідко забувається, що вона - наш тваринний предок. І щоб володіти хоча б частиною якостей, котрі необхідні йому (предкові), щоб у відповідності з даною теорією, стати людиною, він уже попередньо повинен би нею бути. Щоб зняти це протиріччя, треба з'ясувати, яким чином пралюдина могла щось «придумати» чи «зрозуміти». Коротше кажучи, необхідно, «не породжуючи нових сутностей», пояснити, яким чином штучні феномени могли скластися природним чином, адже наш тваринний предок існував у формах даних самою природою.

Свою версію В.Вільчек ґрунтує на положеннях філософської антропології сформованих А. Геленом та М. Шеллером і розвинутих у працях Е.Фромма, а також у доповідях учасників XVIII Всесвітнього конгресу філософів (1988 р.) у Брайтоні. Суть цих положень полягає в тому, що з біологічної точки зору людина є неповноцінна істота; А. Гелен, зокрема, стверджував, що вона не здатна жити за готовими природними трафаретами. Фактично не заперечуючи даної тези, В.Вільчек пише: «Тварини мають уроджений, інстинктивний (або добре узгоджений з інстинктами - "видовий") план життєдіяльності, а людина його не має. Ця самоочевидна істина і дає ключ до таємниці походження людини. ...Пралюдина - це досить пластична, слабо спеціалізована, ... істота, котра на відміну від інших мавп, втратила досить надійну комунікацію з природним середовищем та собі подібними: інстинктивну видову програму життєдіяльності» [10, 144]. Така істота у світі "вільної необхідності" приречена на загибель, оскільки безпосередність тваринного існування стала їй недоступною. Однак будь-який живий організм наділений від природи певним запасом життєтривкості, в основі якого інстинкти збереження життя та продовження роду і реалізації яких підпорядковані усі інші. В критичних ситуаціях деякі з них можуть відігравати роль своєрідного дороговказу, слідуючи якому відкривається можливість реалізувати головне - самозберегтися. Для пралюдини таку роль відіграв інстинкт імітації (наслідування). Позбавлена розвиненої інстинктивної програми життєдіяльності пралюдина стала несвідомо наслідувати інших тварин, що безпосередньо укорінені в природі. Результат - "вихід" за межі жорсткої програми життєдіяльності. Пралюдина "відпала" від світу тотальної визначеності, оскільки була позбавлена можливості існувати наперед заданим чином. Ставши "вільновідпущеником природи" (Гердер) вона виявилася "викинутою з ситуації, котра була визначеною,

наскільки визначеними можуть бути інстинкти, в ситуацію невизначену, неясну, відкрити" [50, 11]. Це була ситуація негативної свободи, позитивний зміст якої ще належало реалізувати.

Отже, часткова втрата (ушкодженість, ослабленість) комунікації із середовищем існування (дефект генетично даного плану діяльності) та подібними собі (дефект плану відносин) є першопочатковим відчуження, а його наслідок - "відпадання" пралюдини від природної тотальності. Воно поставило її перед необхідністю самовизначитися, покладаючи плани та способи своєї життєдіяльності. Тобто, творити себе в органічній єдності своєї самості та умов її маніфестації. Творчість стає формою діяльності абсолютно необхідною для існування людини. В творчості вона постійно відчужує себе, але водночас і стверджує, визначає себе в своїй людській якості.

Тварина не визначається, бо є певною твариною від свого народження, людська ж визначеність не дана, а задана людині. І лише від неї самої залежить, як ця заданість реалізується у дійсність. Відмінність людини від тварини полягає в тому, що остання безпосередньо визначена у своєму існуванні і наділена повнотою життєдіяльності, а у своїх проявах завжди цілісна. Що ж стосується людини, то вона у своїй невизначеності має повноту свого буття як екзистенційну проблему. А цілісність її проявів ніколи повною мірою не реалізується і завжди носить процесуальний характер. Людина нестримно прагне до повноти та цілісності буття, і лише в цьому прагненні залишається постійною.

Отже, першофеноменом, який зустрічаємо у витоках антропогенезу, є *невизначеність*. У своїй дійсності це негативна визначеність людини як такої, що не є природою. Це - визначеність її, як ніщо, котре потенційно може бути всім. Таким чином, у своїх першовитоках людина постає істотою, визначеність якої не дана натуральним чином. Відтак невизначеність постає наріжним каменем підвалин родових визначеностей людини.

У своїй негачії щодо природи пралюдина ще значною мірою належала їй (заперечуюче живе запереченням заперечуваного). І в ситуації відсутності позитивної визначеності вона відтворювала втрачену єдність з природою, а відтак і власну визначеність, ідентифікуючи себе з природними предметами, бо ті поставали як найбільш "зрозумілі" в своїй визначеності (відпале прагне повернутись у цілісність та визначеність природного порядку). Таким предметом, вважає В.Вільчек, стала тварина (найвірогідніше споріднена за видовими характеристиками), яка існувала за неушкодженою програмою життєдіяльності. Наслідування та імітація поведінки тварин

- це вже не життєдіяльність за інстинктом, не безпосередність існування в природному середовищі, коли істота сама є його частиною. Тварина і природне середовище її існування утворюють певну цілісність, їх єдність настільки органічна, що про відношення тут не може бути й мови. Адже відношення за самим його визначенням (від-ношення) виникає в ситуації відсторонення, дистанціювання предметів чи явищ, між якими воно виникає. Тварина «не виділяє» себе із середовища, а отже і «не усвідомлює» свою самість. Вона не робить предметом для себе ні середовище, ні своє відношення до нього. Така відстороненість виникла в результаті ушкодження чи втрати пралюдиною видової програми комунікації. Проте у своїй фізіологічній даності вона продовжувала залишатись укоріненою в природі хоча б у тому плані, що підтримувати своє фізичне існування могла лише споживаючи її продукти. Отже, пралюдина повинна була знаходитись не лише в негативному, але й позитивному відношенні до природи, що й виявилось в наслідуванні поведінки нормальних тварин. Це вже було існування не за інстинктом, а за образом і подобою. Як наслідок, виникла можливість «відновити» втрачену єдність з природою. Проте подібне відновлення, в дійсності, віддаляло її від безпосередностей втраченої єдності. Між людиною і природою з'явився посередник, а сама єдність стала опосередкованою. Виникаючи у витоках людського становлення, опосередкованість відношення до всього суцього стає ще одним чинником власне людських визначеностей.

Таким чином, в ситуації негативної визначеності наш тваринний предок, для збереження себе як живої істоти повинен був вийти за межі безпосередності свого тваринного існування, а відтак і своєї наявності як тварини. "Втраченість" пралюдиною безпосередності свого відношення до світу зумовила необхідність самовизначеності та обґрунтування свого буття в ньому. Шляхом, яким була реалізована ця необхідність,- стала опосередкованість відношення до всього суцього. Навіть власне буття, як найбільш чітко усвідомлювана безпосередність не дане людині безпосередньо. Щоб маніфестувати свою буттєвість, вона потребує посередника. І не суть важливо, що ним може виявитися вона сама. В продукуванні безпосередностей свого буття людина опосередкована цілою системою складних і не завжди «прозорих» регуляторів. Це стосується також і відносин у самій людині - відношення душі та тіла (духовного та тілесного), що складає одну з наріжних проблем християнської онтології. Як переконливо довів В.В. Зеньковський, вони опосередковують одне одного [21]. Отже, опосередкованість відношення до всього суцього - один з важливіших чинників власне людської визначеності.

Виникнення опосередкованого характеру існування мало своїм наслідком той факт, що людина «вернула» втрачену єдність зі своєю протилежністю (природою). Проте тепер це вже не єдність частини і цілого, за своєю сутністю це єдність цілісностей, а відтак і відношення їх може ґрунтуватися лише на принципі взаємодоповнюваності. В результаті появи людини світ природи перестав бути тим, чим був до того. Він втратив самодостатність своєї цілісності, і відновити її він уже не може. Те, що може відновити втрачену цілісність, лежить за його межами. Тепер це залежить від людської діяльності. Вірніше було б говорити про становлення нової цілісності, оскільки світ уже ніколи не буде таким, яким він був до людини, а тому його цілісність може постати лише у якійсь новій якості.

Тварина-посередник - це майбутній тотем, тобто «тварина-законодавець», «учитель», метафорично осмислений згодом як «родоначальник», «предок», Проте відомі нам тотеми звичайно ж не первинні, вони результат багатьох перетворень. Та все ж саме на цьому шляху започатковувалось становлення тотемізму як чинника, що дав можливість пралюдині «відновити» втрачену єдність з природою. На цю його рису вказують такі відомі дослідники архаїчних культур, як Дж. Фрезер, Берндт Р.М. Елькін, А.П. Елькін та ін. Останній, наприклад, прямо вказує, що тотемізм «зв'язує аборигенів з явищами природи та її мешканцями в єдине ціле, складові частини якого дають одне одному життя[5,161].

Отже, негативна визначеність людини, або, говорячи гегелівською термінологією, «всередині-себе-буття» дається їй через «відпадання» від природної тотальності і штовхає до пошуків позитивної визначеності в ситуацію «для-себе-буття». Іншими словами, до пошуків підґрунтя власного здійснення буттям. Таке підґрунтя вона не могла знайти в природі, «становище людини у світі не має природних підвалин. А якщо є підвалини, то лише ті, які створюються, і в цьому сенсі людина і людська історія суть історія самопродукування»[33,60]. Набути власне людської визначеності та усвідомити свою самість людина може лише завдяки співвідношенню з чимось надприродним. Тобто її людська визначеність лежить «за» природою і «над» природою. Іншими словами, в площині чогось, що не визначене натуральним чином. Таке підґрунтя було знайдено в тотемі.

Суть того чи іншого тотема визначається не його природними характеристиками, а відношенням до нього людини. Він існує лише посередництвом даного відношення, тобто визначеність предмета природи в якості тотема, покладена людиною. Імітуючи, наслідуючи способи життєдіяльності тотема, людина привласнювала покладене

нею, але «збагачене» безпосередністю природного існування. Відтак через опосередкованість відношення до світу природи пралюдина отримала можливість продукувати та відтворювати безпосередність власного життя. Різномаття тотемів та зміна їх при необхідності, на що звертає увагу В.Вільчек [10,144], створює підґрунтя для універсальності людських проявів життя. і все ж, узгоджуючи свою діяльність з природою та мірамі речей, людина реалізує своє життя власною мірою.

Людська діяльність проникає за зовнішню даність речей, в результаті чого вони постають не у своїй природній цілісності, а певними сторонами (характеристиками), акцентованими їх значимістю для людини. Світ втрачає свою цілісну даність, хоч емпірично таким і залишився. Натомість постає як смислово структурований у відповідності з людськими цілями. Покладаючи у ньому свої цілі, людина самоздійснюється, а світ повниться значеннями та смислами. Тобто це вже не світ природи в її об'єктивній байдужості, а світ людського буття, світ, у якому потенційні можливості універсуму отримують напружену актуальність реальності. Тотем, як предмет природи, пронизаний людською доцільністю, піднятий над природною даністю, котра складає лише підґрунтя його наявності. Покладене в ньому доцільним відношенням, подвоює його буття, зумовлюючи належність до світу культури. Як такий, він предмет, покладений в площині певного значення, тобто сутність його не дана натуральним чином. Проте вона і не довільно сконструйована, а похідна від доцільності самого людського буття, котре в своїй суті не проста наявність чогось, а певний порядок в якому предмети та явища набувають значення не самі по собі, а залежно від відношення до них людини. Даний порядок - це світ, у якому людина здійснюється власним буттям. Його архітектоніка - система значень, символів, смислів тощо. У цьому смислово упорядкованому світі предмети відіграють роль носіїв певних значень та смислів. Будь-який предмет даного світу постає як феномен культури лише в якості носія певних значень. Позбавлений їх, він випадає зі світу актуальностей людського буття і постає звичайним предметом природи, або як артефакти - свідчення значень, що відійшли в минуле.

Отже, культура виникає як своєрідний спосіб адаптації в ситуації невизначеності та загальмованості природних механізмів відношення пралюдини до навколишнього світу. Проте якщо адаптація тварини до зміни середовища не змінює її видової суті, а корегує її власний організм у відповідності зі змінами середовища, стосовно людини ситуація дещо інша. Суть її в тому, що адаптація тут відбувається не безпосередньо - шляхом власних змін, а

опосередковано. Самоналогоджуючись на програму життєдіяльності тотема, пралюдина забезпечувала стабільність власного існування у конкретних умовах зовнішнього оточення. При зміні ситуації змінювався тотем, тобто знаходився більш відповідний ситуації канал адаптації. При цьому пралюдина залишалась сама собою. Подібне можливе лише за умови, коли важливим є не сам посередник в його природній даності, а зразки поведінки, наслідуючи які можна задовольнити потреби власного існування. Висловлюючись метафорично, це адаптація навиворіт: не людина пристосовувалась до середовища, а шляхом покладання творила середовище власного здійснення буттям - культуру. І коли в природі адаптація відбувається шляхом природного відбору, то в культурі - штучного. Культура стає другою природою, до якої в своєму індивідуально-особистісному бутті людині теж доводиться пристосовуватись.

Тотем перший предмет природи, який втратив байдужість існування і постав у його значущості для людини, постав як культурний феномен. Його значимість не лежала в фізіологічній площині. Це була значимість, що виходила за межі безпосередності натуральних відносин. Важливим, а отже і набувало певного значення, стало не те, що даний предмет може безпосередньо задовольнити потреби фізіологічного існування, а те, що посередництвом його дані потреби можна задовольнити.

Як посередник тотем – «місток», перекинутий від людини до природи. Це - штучне утворення котре за своєю сутністю є примноження буття, надбудова над фізичним існуванням людини. Він виводив людського першопредка за природну тотальність у сферу, де активність у формі життєдіяльності, зміст якої складає безпосередне продукування особинами свого власного життя, поступається діяльності, спрямованій на доцільну зміну предметів природи та творчості нових форм буття і посередництвом цього свого власного.

Між людиною і природою виникає цілий світ спродукованих її активністю предметів та явищ, сповнених символіки та значень, котрі складають середовище власне людського буття - світ культури. Як такий, він є умовою і гарантом здійснення власне людським буттям. І чим значнішим є його масив, тим більше в людині виявляється її людська сутність, її природа. Згодом, у міру визрівання особистісних форм людської буттєвості, значення, переломлені через індивідуальний досвід, трансформуються в смисли. В результаті світ людського буття постане як смислова сітка явищ [38,41].

Отже, людина визначається як істота, яка продукує середовище свого власного буття - світ культури, що опосередковує її відношення до світу природи.

Першим, власне культурним феноменом постає тотем. За своєю сутністю це - відчужена форма людської діяльності, в якій на ранніх етапах розвитку відбувалося становлення суспільної природи та сутності людини. Як такий він покладений людиною.

Відтак покладання - той абсолютний культурний акт, завдяки якому культура стає можливою. Як мислене припущення, ствердження, створення чогось реального або реальне породження буття в тому чи іншому аспекті, покладання органічно поєднує в собі як думу, так і дію. Покладання несе в собі можливість появи того, що покладається водночас, оскільки конкретний акт покладання є і актом конкретного суб'єкта, то покладання веде до появи того, хто покладає. Як наслідок відбувається становлення буття, відмінного від буття природи, а саме культури як самопородження людиною самої себе. Отже, у покладанні присутня можливість «Я» - культурного, і воно перш за все є «Я»-трансцендентне, оскільки беремо культуру як таку, культуру «чисту», тобто у покладанні маємо «Я» - трансцендентнокультурне. Це «Я» як здатність покладання стверджує і породжує певний вид буття - буття культурних феноменів (світ культури) і водночас несе в собі буття «Я» - індивідуально-особистісного. А це значить, що «культура - безпосередньо зрощена з дійсністю особистісного буття. Культура виникає та існує там, де є особистість та персональне ставлення до світу» [8, 51]. Саме у покладанні і через покладання буття людини постає як буття у культурі, культурне буття. У своєму конкретному існуванні людина знаходиться в культурі як у середовищі свого безпосереднього буття.

За І.Кантом, покладання може бути логічним (мисленим) і реальним. Однак коли у понятті річ покладається у своїй можливості, то покладання речі як реальної (абсолютне покладання) тотожне її існуванню. Кантівське покладання речі як реальної по суті є утвердження себе зовні, тобто об'єктивізація у чомусь, що людиною не є. Цим, що не є людиною і водночас нею покладається як умова свого здійснення буттям - суть культура. Лише в покладанні і через покладання культура стає реальністю, тобто буття культури повинно постійно покладатися. Покладання як чистий культурний акт у своєму розгортанні є покладання людського буття, сутність якого розкривається через спосіб яким воно здійснюється, іншими словами, через культуру. Таким чином, покладаючи своє буття у світі, людина покладає і культуру, як спосіб цього буття. Отже - покладання альфа і

омега людського способу буття. Це означає, що для збереження і відтворення свого специфічного буття людина повинна постійно виходити (покладати) себе за межі своєї наявності і завжди бути чимось більшим, ніж вона реалізує себе в дійсності. Тобто людина постійно трансцендує себе за межі наявного і лише у цій єдності наявного та трансцендентного вона постає в усій повноті індивідуально-особистісного буття.

Проте повернемося до проблеми тотема і тотемізму. До цих пір у центрі нашої уваги переважно була роль тотема як посередника між пралюдиною і природою. Що ж стосується їх власного відношення, то в ньому тварина посередник отримує свою визначеність як тотем, людина ж наслідуючи його, підпорядковується йому. А оскільки в своїй безпосередній даності тотем - природний предмет і наслідуються його природна «неушкодженість», то визначеність людини могла здійснюватись єдино доступним, натуральним чином - через кривну спорідненість. Тотем сприймається як «родоначальник», «першопредок» тощо. Проте таким він постає, в першу чергу, стосовно певної архаїчної групи. Тобто через відношення з тотемом пралюдина визначається не як самість, а як особина, належна до даної групи. Єдність же останньої визначена кривністю з тотемом. Принагідно зазначимо, що єдність крові втрачає тут домінуючий характер натуральності змісту. Натомість сповнюється, правильніше б сказати, доповнюється, соціокультурним. Таке особливе (через кривну спорідненість із тотемом) походження дозволяло окремій архаїчній групі усвідомлювати свою відмінність від іншої, свою індивідуальну самість.

Отже, тотемізм став ще й чинником, котрий дозволив сформуватись уяві про «своє» та «чуже» - ключові моменти самоусвідомлення, а отже і самовизначення архаїчної людини. «Своє» сповнене, власної активності, врешті-решт воно спродуковане нею та окреслене (обмезоване) відношенням з тотемом. Воно передбачає свою протилежність – «чуже», яке в своїй необмежаності (а якщо й обмежане то незрозумілим тотемом) позбавлене визначеності, а отже позначене негативними якостями, Бути своїм, значить, перебувати в смислового полі даного тотема У цій ситуації людина отримує свою людську визначеність в якості частини даного цілого і лише як така може називатись людиною.

Відомі форми покарання в архаїчних колективах: скажімо, остракізм (вигнання з колективу, тобто за його межі), за своїм змістом були позбавленням людини її людської визначеності. Подібна негачія у тій чи іншій формі зберігається протягом усієї людської історії. Таким

чином, не стільки кривність у її натуральній формі, скільки відношення людини і тотема формувало спільність архаїчного колективу, чинник за своєю сутністю культурний. Щоб бути повноправним членом родового колективу, необхідно було не лише народитися в ньому, а ще й пройти обряд ініціації в структурі якого тотемні посвячення посідали чільне місце. Особливість такого колективу полягала в тому, що його члени взаємодіяли не як організм, а як механічний конгломерат. Відношення окремих індивідів до цілого являло собою не відношення самостійних та наділених особливим змістом особистостей, а відношення однакових, взаємозамінних особин одного виду єдність яких покладена в горизонті тотема. Дане ціле стало сутністю цих особин, які ще не мають ніякого свого змісту, а в своїй дійсності пуста форма, в якій безпосередньо, відразу і усучіль проявляється суспільний зміст. Як зазначав О.Ф.Лосев "Не відрізняючи себе від свого колективу, первісний індивідуум мислив і самого себе, і будь-якого індивідуума взагалі здатним бути носієм будь-яких якостей та властивостей всяких інших індивідуумів і навіть усього колективу" [32, 13].

Недиференційованість позбавлених особистісного змісту, а отже і визначеностей, індивідуумів зумовила те, що першопочатково людина визначається в іпостасі роду. Тобто, генетично першою визначеністю людини стає її родова визначеність, що є необхідною умовою усіх можливих її визначеностей. Наріжні характеристики даної визначеності відсутність наперед заданої визначеності (невизначеність), що спонукує до необхідності самовизначатися, продукуючи форми та способи своєї визначеності. Як наслідок, виникає «надприродний» власне людський спосіб буття у світі - культура, котра постає як універсальний спосіб творчої самовизначеності людини через покладання смислів; опосередкованість відносин до всього суцього (безпосередність свого буття людина продукує опосередковано), між нею та природою постають артефакти культури, сукупність яких не тільки опосередковує (єднає та дистанціює) їх відношення, але й водночас складає середовище, в якому людина лише й може здійснюватись буттям.

Проте людина в іпостасі роду - це людина в собі, їй ще належить сповнитись собою, маніфестувати свою самість, визначитися в формах індивідуального буття. Якщо тварина виявляє себе через «підпорядкованість» своєму виду, то людина покладаючи буття «для себе», виявляє характеристики роду як необхідну умову здійснення індивідуально-особистісним буттям і які в своїй дійсності лише й можуть маніфестуватись через її індивідуальну неповторність.

При з'ясуванні питання наріжних визначеностей людини наша увага акцентувалася на відношенні "людина - природа", котре складає об'єктивно необхідну умову буття людини взагалі. Проте воно занадто загальне, щоб стати підвалинами індивідуально-особистісних визначеностей людини. Звичайно ці визначеності вже передбачають її належність до роду *Homo sapiens*. Отже, родові визначеності - це підвалини індивідуальних визначеностей людини. Як такі, вони перейдуть в існування, однак ніколи не вичерпають собою індивідуально-особистісні визначеності людини. Абстрактні теоретизування у руслі діалектики єдності загального та одиничного тут нічого не прояснюють. Адже сама родова визначеність людини не є самодостатньою, оскільки в своїй дійсності вона існує лише через і завдяки самовизначенням емпірично-конкретних, існуючих "тут і зараз" індивідів. Тобто вона сама іманентно передбачає індивідуальну визначеність людини. Водночас, щоб маніфестувати свою індивідуальну визначеність, людина повинна здійснитись у своїй людській якості, діяти у відповідності з родовими визначеностями, які вона покладає як умову своїх індивідуально-особистісних визначеностей.

Проблема даних визначеностей - це прояснення того, що таке людина в її відношенні до соціокультурних обставин свого буття. У процесі цих відносин вона водночас і дистанціюється, виявляючи свою нередукованість до них, і усвідомлює свою залежність від даних обставин. У цьому суперечливому процесі і продукується її визначеність як самості. Набуваючи індивідуально-особистісних визначеностей, людина виявляє свою здатність не просто виособлюватись з соціокультурного оточення, але й відстоювати свою самість, чим підтримує та зберігає суспільство, створюючи необхідне внутрішнє різномайття як умову його рівноваги та задаючи необхідну динаміку - умову сталості в соціально-історичному поступі. Проте виособлення не абсолютне відчуження, відрив від соціокультурного середовища. Адже людина може здійснювати свою буттєвість лише в ньому. Як зазначав К.Маркс, людина в буквальному сенсі суспільна істота, не лише як істота, якій властиве спілкування, але й як істота, яка лише в суспільстві може виособлюватись [37, 18]. Таким чином, визначеність людини як самості передбачає і визначення нею соціальності як основи свого буття. Якщо суспільство, як основа здійснення людини індивідуальним буттям, задає межі даного здійснення, то індивідуальне буття виявляє межі суспільства в його людській якості. Іншими словами, якою мірою воно є власне людським суспільством, а не конгломератом людиноподібних істот.

Соціокультурна визначеність людини через відношення може розглядатися в двох площинах: перша, це - відношення суспільства до людини, друга - відношення людини до суспільства. Якщо в першому випадку людина отримує свою визначеність (функціональну або рольову), то в другому - вона самовизначається. Самовизначеність людини тотожна її здійсненню буттям. Вона вимагає безперервних динамічних відносин з соціокультурним середовищем. Для підтримання їх динамічної рівноваги вона повинна вносити в середовище необхідний порядок, тобто виявляти свою активність, покладаючи в ньому смисли в горизонті яких вона здійснюється буттям. Саме існування людини як самості полягає в безперервному синтезуванні себе з соціокультурного оточення. Її буття, як власне людське буття, не є даністю, воно задане і людина повинна постійно продукувати себе як людина. Те, що людина покладає себе в соціокультурному середовищі, зумовлює той очевидний факт, що у відношенні до неї воно постає результативною характеристикою її діяльності. Іншими словами, соціальне буття опосередковане діяльністю людини. Водночас його характеристики передзані конкретному індивіду. Отже, людина покладає себе в соціокультурному середовищі не як особлива субстанція, а як активне творче начало, що організує взаємодії. Соціокультурне середовище - це тотальна цілісність, що спонукає людину до прагнення повноти та цілісності свого індивідуального буття. Лише при цій умові людина не стане лише особливим виявом соціальності, а постане як особливий центр, що регулює та контролює процеси, які в ній відбуваються. Для цього їй необхідно виявляти свою активність як гранично альтернативну соціокультурному середовищу. В цьому процесі людина виявляє свою активно-творчу сутність, «викликаючи» до дійсності можливості, потенційно наявні в соціокультурному середовищі, а в кінцевому рахунку і в універсумі в цілому. Людина постійно перебудовує наявний соціокультурний порядок, постаючи творчою та продукуючою силою соціокультурного світу.

У системі «людина - соціокультурне середовище» немає симетричної відповідності. Якщо останнє характеризується повнотою буття і завжди цілісне у своїх проявах, то людині притаманне постійне прагнення до повноти та цілісності. В цій ситуації індивідуальне різномайття буття постає тим, що певною мірою компенсує дану невідповідність. Необхідність цього різномайття зумовлена тим, що людина не має спадкової програми життєвої діяльності, а тому лише через індивідуальне різномайття та активно-творче відношення до соціокультурного середовища вона здатна підтримувати динамічну рівновагу співвідношення з ним як умову свого індивідуального буття.

Повна відповідність людини і соціокультурного середовища реалізується лише на рівні родового буття, на індивідуальному рівні це може досягатися лише частково. Проте саме на цьому рівні в наслідок невідповідності соціокультурного середовища та обраної конкретною людиною спрямованості здійснення буттям, розгортаються найбільш драматичні колізії людського існування.

У відношенні до середовища індивідуальне буття можна охарактеризувати як невизначеність, що змушує людину виявляти свою активно-творчу природу. В цій ситуації впливи соціокультурного середовища на індивіда не можуть бути спрямованими, тобто абсолютної відповідності мети і результату в спробах формувати певних індивідів суспільство досягти не може. Можливості соціокультурного середовища відносно індивіда лежать в іншій площині - створення умов та вияв меж здійснення людини індивідуальним буттям. В дійсності соціокультурне середовище не визначене що до людини. Вірніше, визначене лише в кінцевому рахунку як підґрунтя її буття. Але ж і людина не визначена стосовно нього. Її визначеність задана потенційно, а от якою мірою вона нею сповниться, питання відкрите.

Людина приходить до життя і покидає його, незалежно від власної волі; мабуть, саме тому вона така немічна як при народженні, так і в момент смерті. Ця немічність - екзистенційне свідченням її нездатності безпосередньо бути в потоці життя сповненого як необхідного, так і випадкового. Життя дане людині, дане як «чистий» факт існування. Його даність полягає в тому, що час, місце та умови існування не вибрані нею самою. Усе це свідчить, що індивідуальна визначеність не дана їй, а лише задана як фактом народження людською істотою так і всім соціокультурним середовищем. Тобто онтогенетично людина повторює ситуацію філогенези. Невизначеність, а ще точніше відсутність наперед заданої індивідуальної визначеності ставить людину перед необхідністю онтогенетично визначатися. Ця самовизначеність не абсолютна, оскільки може здійснюватись лише в межах, даних їй родовою приналежністю. Як уже було з'ясовано, визначатися людина може через відношення та шляхом продукування власного способу буття. У своєму індивідуальному здійсненні буттям людина співвідноситься із соціокультурним середовищем, яке у своїх визначальних характеристиках дане їй як результат діяльності попередніх поколінь. Що стосується способу буття, а ним, як відомо, є культура, то у своїй філогенетичній загальності він даний людині як спосіб бути людиною.

Приходячи у світ, людина застає уже наявні форми та способи бути у світі. Щоб бути в ньому, вона повинна освоїти дану спадщину,

цей досвід буття, тобто, соціалізуватися. Соціалізація - процес взаємовідносин, які в системі людського буття носять опосередкований характер. В індивідуальному розвитку першим таким посередником стають батьки, через стосунки і спілкування з ними дитина набуває досвіду певних типів соціокультурної комунікації, навчається бути у світі. Соціалізація - входження, неготового до самостійного існування індивіда в наявний світ культури. При цьому дана система цінностей та досвіду буття засвоюється як система значень та символів, важливих, але зовнішніх стосовно його індивідуального існування. Усе це необхідна умова становлення людини як істоти належної до роду *Homo sapiens*, проте не спроможна зробити її особистістю. Засвоюючи вже наявні способи буттєвості, людина адаптується до соціокультурного світу, однак у своїй даності він залишається для неї чужим.

З'являючись на світ не як тіло в фізичному просторі, а активне начало в культурно-історичному полі людського буття, людина в своєму прагненні здійснюватись буттям поляризує дане поле, покладаючи в ньому смисли - орієнтири своєї буттєвості. Через покладання смислів індивід долає безпосередню даність свого існування і трансцендентує себе у видноколі належного. Він не просто освоює наявну соціокультурну даність, а на його підставі формує своє бачення світу, своє відношення до світу і як наслідок - середовище свого індивідуально-особистісного буття. Як таке, воно суть покладання смислів в горизонті яких відкривається можливість здійснюватись буттям. Тобто дане середовище не є відсторонено зовнішнім стосовно людини, а завжди знаходиться в площині «для себе», постаючи в своїй дійсності як реальність безпосередностей індивідуально-особистісного буття. А оскільки через покладання смислів здійснюється творча самовизначеність людини і способом такої самовизначеності є культура, середовище індивідуально-особистісного буття постає як культурна реальність. Організація дійсності, завдяки якій людина не просто перебуває у світі, чи має відношення до вироблених в історичному поступі цінностей, але й посередництвом якої самовизначається, - є культурна реальність. Вона - наслідок специфічно людської форми активності - творчості. Людина не просто покладає себе у світі, а у своїй самості постає із небуття. Отже, становлення людської самості через продукування культурної реальності не що інше як прорив з небуття до буття.

Усе це спонукує дещо по-іншому, ніж у межах класичної європейської філософської традиції, глянути на проблему небуття.

Вже стало своєрідною «філософською нормою», незалежно від розуміння суті небуття, виводити його з буття через заперечення

останнього. Таким чином, небуття поставало (як то у Гегеля) зворотною стороною буття, свого роду похідною від нього. Мабуть, саме тому, замкнена на бутті, філософська думка розглядає небуття лише як негативне буття, іншими словами - буття, яке заперечується і як таке позбавлене самості [52, 161].

Покладання як самовизначення через майбутнє, тобто через те чого ще немає, змушує визнати очевидним факт: культура включає в себе як буття, так і небуття. Покладання культурного явища - це момент його становлення і воно невідривне від свого небуття. Воно розмежує, а по суті трансформує небуття у його протилежність - буття. При цьому не протиставляючи і не розриваючи їх онтологічну єдність. Те, що у витоках будь-якого культурного акту лежить покладання, свідчить, про те, що культурні феномени як умову своєї визначеності передбачають своє заперечення. Інакше кажучи, буття культурних феноменів ґрунтується на можливості їх заперечення, тобто на можливості небуття. Негативне буття не просто виступає в культурі заперечуваним буттям, воно дійсно небуття і як таке, наділене самістю, оскільки заперечує єдино достеменне - буття людини. Небуття не звичайне заперечення фактичної наявності буття, а утвердження його фактичної оформленості. У небутті фактично немає заперечення, оскільки заперечення саме собою - чинник зворотнього покладання і в цій своїй іпостасі замкнене на людину як щось значуще для неї. Ця значущість полягає в окресленні меж людської буттєвості.

Буття людини, як і будь-якого культурного акту, що виражає спосіб її буття, оточене небуттям воно починається і закінчується небуттям. У цій «оточеності» небуттям виявляється її (людини) безпосередня визначеність як тимчасової та минулої істоти. Однак, як уже зазначалось, людина завжди щось більше своєї безпосередньої даності, і ця її «більшість» проявляється, знову ж таки, через відношення з небуттям шляхом рефлексії та покладання. Коли у першому випадку (рефлексія) людина осмислює граничні витоки буття, долаючи свою початковість (кінечність) в минулому, то у другому (покладання) долає свою кінечність в майбутньому. Ось чому так важливо людині знати історію народу і генеалогію свого роду. Прагнення таких знань - це не просто допитливість, а дієвий спосіб сперечатися із небуттям, що «оточуючи» буття людини, постійно «прагне» обмежити її буттєвість вузькими рамками «тут і зараз». Зафіксоване народною мудрістю кредо здійснення буттям: збудувати дім, посадити дерево, виростити дитину, є прагненням, хоч і опосередкованим (по-іншому людина не може), долати небуття.

Отже, здійснення людини буттям - це постійне долання небуття, а точніше прагнення трансформувати його негації у свою буттєвість. Через небуття людина отримує свою індивідуально-особистісну визначеність. Тобто, небуття не є чимось трансцендентним відносно наявного світу людського буття. Як справедливо зазначає А.М.Чанишев, «буття - зворотна сторона небуття, точніше форма існування небуття» [52, 161].

Індивідуально-особистісна визначеність людини - це діалектична взаємозалежність буття і небуття. Усе, що виникає, «вагітне» як буттям, так і небуттям. І тією мірою, якою індивідуальна визначеність повниться буттям, вона сповнюється і небуттям, діалектична суперечливість яких становить основне протиріччя людської екзистенції. Розв'язання даного протиріччя - вічна проблема індивідуальних визначеностей людини.

Індивід - творче і динамічне начало світу, колективність, незалежно від її форми, переважно носій стабільності і спадковості. Те, що індивіди продукують реальності свого буття як представники тих чи інших форм колективності, зумовлює єдність соціокультурної різноманітності. Індивід постає центром де замкнена людська різноманітність, адже у своїй дійсності вона є наслідок різноманітності індивідуальних життєвих проявів. Як автономне самоутворення індивід обстоє своє відособлення від природного та соціального середовища через продукування культурних реальностей. Він не лише особлива одиниця соціокультурного простору, саме його існування в іпостасі такої одиниці полягає в безперервному покладанні своєї самості. Щоб не майнути метеором в шарах соціуму, індивід повинен замикати себе на колективність, що дає можливість мати її за підґрунтя своєї буттєвості. Але, щоб бути, індивід повинен вносити в наявне соціокультурне середовище певний порядок, упорядковувати його. Основою такого упорядкування виступають смисли. Так, якщо природне середовище упорядковується у відповідності з родовими значеннями, то соціокультурне - груповими та індивідуальними смислами. Такий поділ, правда, дещо умовний. У дійсності мова може йти про акценти або домінування певних смислів в процесі упорядкування родового чи індивідуального буття людини. Разом з тим слід пам'ятати, що смисли несуть в собі системні особливості буття людини. Отже, мова може йти і про внесення людиною у середовище системних особливостей родового чи індивідуального буття. Іншими словами, індивід покладає себе у середовищі не як особливий «елемент», а як особлива «сила», яка організує взаємодію себе і середовища. Суть цієї взаємодії полягає в тому, що індивід як активне

начало повинен постійно підтримувати сталість свого відношення до середовища, виходячи із потреби своїх особистісних визначеностей. Тобто його активність повина організовуватись як гранично альтернативна соціокультурному середовищу умова існування. Це сприяє соціокультурній різноманітності, а відтак підтримує і стабільність самого середовища.

Таким чином, індивід виявляє свою самість як власний автономний світ. "Людина не може просто повторювати зразки свого виду: вона повинна жити сама. Людина єдина істота, яка не відчуває себе в природі "як дома" [49, 106]. У своєму ставленні до соціокультурного середовища індивід опосередкований культурною реальністю, що є виявом не пасивності існування, а активності здійснення буттям. Культурна реальність виявляє себе як смислові координати індивідуально-особистісного буття, і постає в своїй дійсності опосередкуванням людиною самої себе та утвердженням своєї самості. Опосередкованість відношення людини до соціокультурного середовища виявляє не голе їх протиставлення, а єдність через постійне взаємозаперечення. Соціокультурне середовище в своїй сталості та однозначності «прагне» підпорядкувати мотиви і дії окремих індивідів, чим покладає межі мінливості та динаміки індивідуального здійснення буттям. У свою чергу індивіди тією чи іншою мірою, в тій чи іншій формі заперечують наявну соціокультурну сталість. Водночас людина заперечує і себе в безпосередності свого існування, чим виявляє негативну єдність з собою. Як наслідок, постійна потреба виходу за межі своєї наявності - постійний "пошук" позитивної єдності з собою. Отже, індивідуально-особистісна визначеність людини не є щось раз і назавжди дане чи здобуте. Це - постійне опосередкування своєї наявної безпосередності. Набута в такий спосіб самість залежить від змісту і характеру культурної реальності, яка стає основою здійснення людини індивідуально-особистісним буттям. Мірою її смислонасиченості зумовлюється і міра автономності індивіда, його самостійність у здійсненні буттям.

Отже, в своїх індивідуально-особистісних формах буттєвості людина не належить ні світу природи, ні світу соціальності. Водночас вона й не існує поза суспільством і без відносин з природою. У своєму індивідуальному здійсненні буттям вона вплетена в природні зв'язки та соціальні відносини, де перші складають об'єктивну умову існування людини взагалі, в той час як другі - є необхідне підґрунтя її індивідуальних визначеностей. У своєму індивідуальному бутті людина перебуває в опосередкованих відносинах як зі світом природи, так і з різними формами свого колективного буття. В своїй дійсності людина

«індивідуально суспільна істота» [35, 590]. Ця суперечлива єдність індивідуального і соціального в житті конкретної людини складає онтологічні підвалини її індивідуальних визначеностей, сповнених колізій та трагізму. Життя людини - це постійна взаємодія колективних та індивідуальних її форм, у процесі яких виявляється не лише їх взаємозалежність, але й продукується взаємне відчуження. Колективні форми людського існування наділені власним буттям, котре не співпадає з буттям емпіричних індивідів і навіть їх сукупністю. Вони прагнуть підпорядкувати мотиви та дії окремих індивідів своїм власним життєвим спрямуванням. До того ж колективні форми буття більш статичні та однозначні порівняно з мінливим, динамічним та багатограничним індивідуальним досвідом.

Таким чином, у своїй індивідуальній визначеності людина реалізує родові визначеності, але здійснює це не безпосередньо, а опосередковано. В своєму індивідуально-особистісному здійсненні буттям вона не є індивідуалізованим виразом соціальності, а постає активним началом, котре творить світ свого особистісного буття і вже посередництвом цього продукує соціальність - необхідну умову своїх визначеностей. Генетично соціальність - це підвалини індивідуально-особистісного буття. Через безпосередність відносин з ним виявляються крайнощі здійснення індивідуальним буттям: конформізм та індивідуалізм. Що стосується індивідуалізованих соціокультурних визначеностей людини, то вони охоплюються поняттями «індивідуальність» та «особистість».

2.2. Проблемність соціокультурних визначеностей людської індивідуальності

Тією чи іншою мірою проблема людини перебуває в полі філософських пошуків із часів Сократа. Древній мудрець вважав єдино вартим філософської уваги пізнання людини. Він уперше поставив таке ординарне і таке глибоке за своєю суттю питання: «Що є людина?». Проте марно шукати у Сократа дефініцію людини. Сократівські діалоги Платона, а саме на їх підставі переважно реконструюється його філософія, являють нам всебічний, діалектичний за своєю суттю аналіз людських якостей. Правда, правильніше, мабуть, було б говорити, що вони не стільки виявляють суть людських якостей, скільки відсутність у людини постійних, передзаданих якостей. Відсутність у Сократа визначеності людини, змушує звернутись до змісту і форми того методу, яким він здійснював зазначений аналіз. Як відомо, змістом

цього методу є іронія, а формою діалог. Зміна предмету філософського прояснення зумовила і зміну методу, оскільки емпіричні спостереження та логічний аналіз у досократівському варіанті виявили свою неефективність. Спрямовані на досягнення фізичних речей з їх об'єктивними властивостями, вони виявилися неадекватними стосовно предмета з непритаманними для світу природи динамікою та релятивністю властивостей. Сократ не лише повернув увагу філософії до людини, але й підвів до того висновку, що не можна досліджувати людину тим же шляхом, що й природу фізичних речей. Він виявив той факт, що людина не звичний емпіричний об'єкт, а у своїй дійсності постає результируючою багатьох соціокультурних чинників. Тому досягнення її може бути адекватним лише в ситуації безпосереднього спілкування, тобто, шляхом діалогу.

Ідея діалогу як шляху досягнення людини виявилася досить евристичною, проте всю свою значимість (і це симптоматично) вона виявила в XX ст. у працях М. Бахтіна, М.Бубера та В. Біблера, де постала методом досягнення смислу і суті людського буття як буття у світі.

Незважаючи на те, що Сократ «не наважився» дати безпосередню відповідь на поставлене ним питання, в його діалогах, як зазначає Е.Кассіреп, присутня непрямая відповідь. «Людина виявляється істотою, яка постійно шукає саму себе (своєю безпосередньою життєдіяльністю Сократ доводив це - М. З.), яка в кожний момент свого існування випробує та ще раз і раз перевіряє умови свого існування» [27, 7]. Ця відповідь, що іманентно присутня в сократівських пошуках визначеностей людських якостей, свого роду класика, оскільки подальший хід осмислення проблеми людини так чи інакше виходив з тих висновків, до яких підвів своїми пошуками Сократ.

Суть цих висновків полягає в наступному:

- людина не є звичайний фізичний об'єкт, а продукт (результуюча) певних соціокультурних чинників, від народження до смерті вона знаходиться в системі реальних, живих різноманітних зв'язків з іншими людьми. Людина «до» та «поза» зв'язками з іншими людьми - нонсенс, вона завжди існує і розвивається в суспільстві та через суспільство;

- досягнення людини можливе лише через осмислення відносин в яких і через які вона виявляє свої людські якості. Водночас із сократівських діалогів, хоч і не явно, напрошується ще один висновок, суть якого в тому, що людина у своїх відношеннях детермінована не лише «середовищем» існування, але й власною самістю, оскільки наділена розумом та свободою волі. Цей висновок ґрунтується на тому,

що відстоюючи необхідність досліджувати «справи людські», Сократ вбачає їх основу в об'єктивно значущих інстанціях, котрі знаходяться в людському розумі.

Таким чином, із сократівського прагнення «зрозуміти життя» (О.Ф.Лосев) беруть свій початок два способи осягнення людини. Перший - пізнання людини через її відносини з природним та соціальним оточенням, трансцендентним началом (Богом) та з самою собою; другий - через розкриття її власної унікальної природи. Прояснення людини через систему відносин - це своєрідне прояснення її «зовні». Такий підхід розкриває людські якості, хоч і залишає в тіні власне буття людини як самості. На це спрямований другий підхід, який умовно можна назвати "внутрішнім" (підходом «з середини»). Звичайно, чітке розмежування їх можливе лише умовно. В філософських концепціях вони нерідко взаємодоповнюються, хоч акцент на якомусь одному все ж простежується досить чітко. Так, у християнській антропології людина осмислюється через її відношення до Абсолютного Творця - Бога. Через дане відношення усвідомлюється сенс буття людини, її самість як подоби божої. Епоха Відродження започаткувала прагнення осмислити людське буття виходячи з неї самої. При цьому людина усвідомлювалась як жива цілісність. Свого апогею, в межах класичної філософської традиції, цей підхід досяг у філософії Декарта з його уявою про мислення як єдино граничне свідчення людського існування. Вбачаючи в розумі та мисленні сутнісну характеристику людини і будучи не в змозі ігнорувати людську тілесність, картезіанська філософія стала на позиції дуалізму душі і тіла. Подальший поступ новоєвропейської філософії в осягненні проблеми людини був пов'язаний з осмисленням взаємодії в людині неділимої та безсмертної душі та ділимого і тлінного тіла

По-іншому осмислити зазначений дуалізм, зробив спробу І.Кант. У результаті людина постала як істота, належна до двох світів - світу природи, де вона підпорядкована натуральній необхідності, і світу свободи, де постає істотою, котра морально самовизначається. Основні питання теорії пізнання, етики та теології (Що я можу знати ?, Що я повинен робити ?, На що я можу сподіватися ?) можуть, за Кантом, бути редукованими до головного питання: «Що таке людина ?». В цілому ж німецька класична філософія прагнула осмислити людину, що власними, перш за все духовними, зусиллями творить світ культури. При цьому вона розглядається не в якості емпіричного індивіда в його одиничності, а як носій загальнозначущої свідомості, представник (втілення) абсолютного ідеального начала - духу, світового розуму тощо.

Відправний пункт прояснення проблеми людини для філософії марксизму - усвідомлення людини як уособлення глибинних тенденцій соціальної еволюції. Традиційно це пов'язують з шостою тезою К.Маркса «Тез про Фейєрбаха». Правда, при цьому не завжди усвідомлюється, що теза про сутність людини як сукупність (ансамбль) суспільних відносин, охоплює лише одну грань індивідуального буття - її залежність від соціального середовища. Залежність ця очевидна: людина у своїх людських визначеностях може відбутися лише в суспільстві і через спілкування із подібними собі, а самі її визначеності завжди конкретно-історичні. Проте при такому підході залишається в тіні людська самість. Людина в своїй цілісності не є дзеркальним відображенням (втіленням) конкретно-історичного ансамблю суспільних відносин. Як наділена волею та розумом істота, вона сприймає їх через призму своїх інтересів. Таким чином, суспільна сутність задана людині, однак якою мірою вона буде реалізована в індивідуальному бутті конкретної людини, питання завжди відкрите. Відтак, К.Маркс виявив засадничу умову здійснення людини індивідуальним буттям, що ж стосується аналізу власне даного буття, то зважаючи на той раціоналістичний соціокультурний контекст, в якому сформувалась і розвивалась його філософська думка, в цьому просто не було потреби. Питання вважалось саме собою зрозумілим. Як вважав К.Маркс і на цьому наголошував Ф.Енгельс, йому вдалося пролити світло на підвалини людського буття, віднайшовши як визначальні його упорядкованості - соціально-економічні чинники, і це головне. Тобто, Маркс прояснив суспільні відносини як те первоначало, з чого починається і без чого не може здійснитись людське в людині. Сутність же самої людини була усвідомлена як індивідуальне буття суспільних відносин. При такому підході охоплюється, хоч і визначальна, проте лише одна сторона людського буття. Людина ж у її цілісності залишається непроясненою, оскільки не есплікується людська самість. Маркс неодноразова зазначав, що суспільство не сукупність індивідів та їх діяльності, хоч без цього воно не може бути взагалі. Виникаючи в своїй дійсності як продукт взаємодії людей, воно постає як цілісність, котра у своїй суті дещо якісно інше ніж проста сукупність. Людина як цілісність теж не сукупність суспільних відносин, хоч останні і є наріжним каменем її здійснення буттям. У своїй цілісності як самість, вона рівна соціуму, тому в своїй сутності не може бути вичерпана навіть сукупністю усіх суспільних відносин.

Що стосується неklasичних форм філософствування, незалежно від їх спрямування, усі вони прагнуть осягнути людину в самості її унікальної природи. Цей короткий екскурс в історію прояснення

проблеми людини дає підстави зробити висновок, що у своєму історичному поступі філософська думка розглядала людину або в її самості, або як похідну від чогось загального (трансцендентне начало, суспільство тощо). Такі підходи відображають наявність двох взаємозалежних форм визначеностей людини: неіндивідуалізованої та індивідуалізованої.

Сама ж проблема соціокультурних визначеностей людини полягає в тому, що маємо справу з суперечливістю буття людини. Так, з одного боку, необхідно враховувати вихідну залежність окремої людини від соціокультурних умов, в яких відбувалась чи відбувається її становлення як людини, з другого, зважаючи на активний характер людської життєдіяльності, необхідно враховувати певну автономність в самообґрунтовані власного буття окремим індивідом. Відтак проблема соціокультурних визначеностей людини - це проблема її самовизначеності, визначеності через відношення до соціокультурного оточення та до самої себе (самоусвідомлення). Мета даної самовизначеності - здійснення буттям. А оскільки буття людини пов'язане з упорядкуванням світу у відповідності зі смислами, то самовизначеність пов'язана з покладанням смислів.

Світова філософська думка в таких своїх напрямках, як філософська антропологія, персоналізм, екзистенціалізм, релігійна філософія, сучасна комунікативна філософія та інші вже давно звернула свою увагу на проблему індивідуально-особистісного буття. Що ж стосується вітчизняної філософської думки, то в останні десятиріччя вона зробила суттєві власні кроки у розробці зазначеної проблеми [6]. Не маючи на меті аналіз усього цього доробку, зазначимо лише, що він вийшов за межі бачення людини лише як родової істоти, проаналізувавши чимало аспектів індивідуально-особистісного буття. Проте розробка даної проблеми далека від свого завершення (якщо її взагалі можна завершити). Так, і сьогодні вслід за авторами монографії "Мировоззренческая культура личности" - К., 1986, можемо стверджувати, що однією з "світових загадок" філософії продовжує залишатися таємниця утворення людської індивідуальності. Справа в тому, що, з одного боку, сферою впливу та утвердження індивідуальності є соціальність, де усі люди мислять та діють єдиним для них людським чином, виявляючи тим самим свою "родову" сутність, людську "тотальність" свого буття. З другого, в своєму образі думок та дій кожен виявляє особливості своєї індивідуальності, котра не покривається характером життєдіяльності інших [38, 8]. Як ми уже переконались, індивідуальність не може сформуватись та утвердитись поза соціальністю. Однак особливість та унікальність індивідуальності

не може бути прояснена лише соціальністю, в якому б ракурсі ми не аналізували це питання. Спроби прояснити індивідуальність як конкретно-особливий вияв соціальності зводять її до чогось вторинного відносно тієї ж соціальності, позбавляючи самотності та суверенності особистісне «Я». У результаті чого воно розглядається як повністю залежне від соціальності з усіма практичними та моральними наслідками.

Останнім часом дедалі більше почала окреслюватись ситуація, що вимагає розуміти індивідуально-особистісний вимір людського буття як вияв загальнолюдськості. Відтак він постає як вузол, де сплелися загальність суспільного та унікальність індивідуального. В ньому фіксується реальність зв'язку часів і через нього підтримується, а при потребі відновлюється безперервність культурно-історичного поступу. Як конкретність загальнолюдськості, індивідуальність відображає історичний процес становлення можливості спеціального виокремлення, суть якого полягає у вільному самовизначенні індивіда. Основою цієї можливості, більше того, потреби загальнолюдського поступу, є зростаюча інтеграція людства.

Те, що індивідуальність несе у собі загальнолюдськість і не має емпіричних меж свого розвитку, її відкритість та самопокладання, ставить питання про переосмислення в культурологічному плані таких понять, як «індивідуальність» і «особистість». Важливим стає аналіз умов, при яких можливим є індивідуально-особистісне буття, або говорячи кантівською термінологією, - як можлива індивідуальність та як можливе особистісне буття.

2.3 Людина у її індивідуалізованих визначеностях

Проблема індивідуалізованих визначеностей людини - це проблема багатоманітності видів та способів реалізації індивідом себе як суб'єкта соціокультурного процесу. Попередній виклад дає нам підставу зробити висновок, що у своїй родовій сутності людина визначається відношенням до чогось поза нею і через продукування власного (людського) способу буття; останній у своїх предметних виявах постає середовищем її існування. У своєму здійсненні індивідуалізованим буттям людина повинна відтворювати родові визначеності, оскільки вони складають необхідне підґрунтя буття людини як такої. І якщо наріжним відношенням людини в її родовій визначеності є буття у світі, то таким же фундаментом індивідуалізованих визначеностей стає її існування в суспільстві.

Людина, зазначав К. Маркс, у прямому смислі «суспільна істота» - не лише як істота, якій властиве спілкування, але й як істота, яка лише в суспільстві може виособлюватись [36, 18]. Проте відношення “людина - суспільство” не первинне, а наслідок довгого процесу соціокультурної генези. В своїй дійсності воно виникає завдяки складному процесові виособлення людського індивіда з соціального цілого.

У витоках соціокультурної генези індивід - завжди органічний член певної локальної спільноти (роду, племені), в межах якої його відносини із собі подібними - це взаємини тотожностей. Вони вже наявні у тваринному світі, визначаючи розподіл функцій та ієрархічне становище особини в стаді тварин; від них залежало місце індивіда в первісній людській спільноті. Проте біологічні відмінності не можуть самі собою сформувати людську індивідуальність.

Усвідомлення індивідом своєї належності до тієї чи іншої спільноти, на чому обґрунтовано наголошував Б. Ф. Поршньов [46], виникає не в силу його емпіричної належності до общини. Ця належність дається індивідові самим фактом його народження і отримує соціокультурну санкцію кровною єдністю в тотемі. Підставою для такого усвідомлення є відносини спільноти, до якої він належить, з іншою. У цьому процесі в його поле свідомості потрапляє і власна спільнота. Правда не об'єктивною даністю, а чинником реальності його буття. Іншими словами, щоб з'явилося поняття «ми», необхідним було відношення з «вони», яке з необхідністю несло в собі усвідомлення спільнотою самої себе. Отже, виникнення уяви про «них» детермінує, чи принаймні, прискорює, формування уявлення про «ми», спонукаючи до самовизначення стосовно «вони». Виникнення уявлення про «вони» зумовлює усвідомлення індивідом своєї належності до “ми” і неналежності до «вони». Це усвідомлення фіксується через систему обрядів, звичаїв і табу, котрі підкреслюють і закріплюють належність індивіда до даної спільноти – «ми». Така приналежність й усвідомлюється через протиставлення: «ми» - «вони». Відрізняючи себе зовні від «вони», спільнота водночас уподібнює внутрішньо своїх членів один одному.

Таким чином, відрізнення від «вони» зумовлювало усвідомлення внутрішньої єдності «ми». Проте між «ми» і «вони» може виникнути не лише протиставлення, але й співробітництво - тобто певне взаємне тяжіння, і в результаті виникає соціокультурний симбіоз, де водночас присутні і «вони», і «ми» - відчуженість і певна єдність. Це не «ми» (оскільки тут акцентується не внутрішнє, а зовнішнє) проте і не “вони” - тут не домінує протиставлення. Це – «ви», - визнання того, що «ми» і «вони» не абсолютно протиставленні, і як такі можуть творити

нову єдність. Отже, термін «ви» за своєю сутністю перехідний. Якщо протиставлення «ми» – «вони» спонукає до внутрішньої єдності спільноти, її визначеності як певної цілісності, то соціокультурний симбіоз єдності й протиставлення, зафіксований поняттям «ви», сприяє становленню внутрішнього, індивідуального різномаття спільноти. Знімаючи в собі єдність і протиставлення, «ви» прокладає місток до усвідомлення людиною своєї індивідуалізованості та незвідності своєї визначеності до репрезентанта общини. У такій ситуації зняття протиставлення - належність до «ми» втрачає репрезентативний для індивіда характер. Він вже не елемент (частка) «ми», протиставленого «вони». Він опиняється у вакуумі визначеності, вірніше сказати, на роздоріжжі визначеностей. «Ми» тепер не здатне вичерпати соціокультурні визначеності людини. До того ж «ви» розмиває, позбавляє сталості подібні визначеності. Така ситуація іманентно несла потенцію індивідуалізованих визначеностей людини, більше того, викликала потребу таких визначеностей. Їх здійснення - це виокремлення індивідуального я з спільного «ми» та певна міра їх протиставлення.

Проте генетично індивідуалізована визначеність людини здійснюється не безпосередньо нею самою. Щоб робити певний вибір, ідентифікуючи себе з певним “ми”, вона вже повинна перебувати в протиставленні, а, отже, бути виокремленою з іншого «ми», тобто індивідуально визначеною. В дійсності індивідуальна визначеність людини починається із визнання за окремим індивідом чогось такого, що вирізняє його з внутрішньо недиференційованого «ми». Власне «таким», зазначає Е. Ю. Соловійов, є визнання вини та відповідальності людської особини за дотримання норм, за яким існує «ми» [47, 49].

Ще зовсім нерозрізнена з точки зору поділу праці, володіння, власності тощо окрема людина вже з глибокої давнини усвідомлювалась як “центр” певних санкцій, зумовлених порушенням норм, що окреслювали межі здійснення буттям певної спільноти. Переконливе свідченням цьому уже згадувана практика остракізму, характерна для всіх примітивних суспільств. Вигнання зі спільноти мало на меті позбавити людину її родової визначеності як людини, оскільки позбавляло тих соціокультурних зв'язків, в системі яких вона визначалась такою. Російською мовою особина, піддана остракізму, поіменована терміном «зверг» - той хто (извергнутый), викинутий (вывергнут), вигнаний, вилучений з роду, поставлений за його смисловими межами. Тобто фіксується метод, за допомогою якого здійснюється подібна санкція. Українська мова виявляє її сутнісний зміст – «нелюд», «недолюд» - тобто, той, хто не є людиною – «звір».

Особина, зазнавши остракізму, втрачає людську визначеність, і норми, за якими існує «ми», на неї не поширюються. Позбавлена соціокультурної визначеності, вона в дійсності свого існування постає як тварина. Отже, осудна людська особина - перша форма індивідуалізованості і виявляється вона через негачію, тобто у відповідності з логікою родових визначеностей людини: індивідуальне те, що не є «ми». Подібне визнання генетично прерогатива «ми» і схоплюється терміном – «він». З боку спільноти тут маємо самозаперечення свого внутрішнього недиференційованого «ми», його меж і сутнісних визначеностей, і протидію будь-яким спробам порушити традицію, сформовану немов скріплювальний каркас спільноти.

У запереченні людської особини і її самості “ми” виявляє значущість останньої сутнісної межі власного буття. Визначена в такий спосіб індивідуалізованість, у свою чергу, теж перебуває у відношенні негачії до спільноти, оскільки остання накладає на індивіда певні обмеження в його здійсненні буттям. Відношення негачії позбавляє людську особину визначеності не лише як належної до заперечуваної спільноти, але й визначеності як родової істоти, де останнє опосередковане попереднім. Подібна невизначеність зумовлює необхідність прилучення до іншого “ми” - умови здійснення родовим буттям взагалі.

У ситуації, зумовленій негачією відношень, цілком реальним постає трансформація ми» на «вони» і, навпаки. Останнє - не звичайна сукупність людських особин, а певна соціокультурна реальність, тобто спільнота в органічній єдності з притаманним лише їй способом буття у світі - культурою. Як смислове середовище і умова існування даної спільноти, культура постає тією дійсністю, в яку повинен вживатися індивід, ідентифікуючи себе з певним «ми». Але таке віднесення себе до певної спільноти вже не може бути тотожним первісній синкретичній єдності індивіда і колективу. Ця відмінність полягає в тому, що посередництвом негативної визначеності з боку колективу людська особина починає усвідомлювати свою індивідуалізованість, що стає наріжним каменем самоздійснення людини індивідуальним буттям, її здатностей прилучатися до певного «ми» і водночас дистанціюватись від нього. До того ж індивід - не мікро-«ми», ущільнене до точки, а діалектична єдність «ми» і «вони». Ці складові відіграють роль граничної межі індивідуалізації.

Поки соціокультурний поступ не відзначається динамікою, а відносини між спільнотами спорадичні, проблеми ідентифікації для індивіда не виникає. Але досить ситуації кардинально змінитися, як

індивід змушений самовизначатися як у плані віднесення себе до певного «ми» (етнічного, станового, професійного, конфесійного тощо), так і в плані особистісного здійснення буттям. Останнє важливе тому, що «ми» завжди прагне підпорядкувати собі (втиснути в заданий нею порядок буття) індивіда. Проте щоб зберегти свою індивідуалізованість, останній повинен покласти власний порядок буття, що, сповнюючись особистісними смислами, постає культурною реальністю. Саме так формується фундаментальне соціокультурне відношення: «людина (індивід) – суспільство» - відношення, сповнене напруги та життєвих колізій, відношення, яке є наріжним як для історичного поступу суспільства, так і для здійснення людини індивідуальним буттям.

Дане відношення, попри всю його буденну ординарність, не є безпосереднім. Воно опосередковане належністю людини до певної соціальної субструктури (етнічні утворення, станові, професійні та конфесійні групи тощо). Лише на цьому базисі формується її відношення до суспільства, тобто всезагальної умови її існування. У своїй дійсності, а не в теоретичних схемах, відношення «людина – суспільство» носить опосередкований характер. Тому аналіз зазначеного відношення вимагає з'ясування самого процесу опосередкування. На жаль, таке прояснення не завжди здійснюється. Через це людина розглядається не в конкретності її індивідуального існування, а як своєрідний інваріативний образ.

Отже, буття людини в її індивідуалізованих визначеностях має опосередкований характер, інакше кажучи, передбачає наявність певних відносин, котрі формують межі його здійснення і в своїй дійсності постають тим соціокультурним простором, де людина набуває своїх індивідуалізованих визначеностей. Говорячи про опосередкованість людського буття, треба мати на увазі не лише опосередкованість у її зовнішній даності, але й внутрішню, опосередкованість людиною власного існування. Саме останнє (як самообґрунтування людиною самої себе, своєї самості) і складає суть культурологічного аналізу визначеностей індивідуального буття. Водночас слід зазначити, що подібний аналіз, незважаючи на те, що він впливає із самообґрунтування людиною здійсненості буттям, не бере останнє в його безпосередності. Взагалі ж, будь-які спроби розглянути людське буття у безпосередності не можуть вийти за рамки чистого «є». Навіть екзистенціалізм як філософський напрямок що доклав значних зусиль для вирішення аналогічного завдання, усе ж тою чи іншою мірою, занурювався в проблему опосередкованості людської екзистенції. Такі основоположні поняття екзистенційної філософії, як скажімо «закиненість у світ, «відчуженість», «межова ситуація» тощо, є

свідченням того, що людське буття здійснюється через відношення, а, отже, опосередковано.

Осмыслити людське буття у його індивідуалізованих формах можна за двома векторами: через співставлення з іншими соціокультурними феноменами, або прояснити власною природою. Цілком очевидно, зазначені підходи не завжди реалізуються в ідеальній послідовності, а тим більше - в реальній дійсності, де здійснення людини буттям розгортається в широкій амплітуді - від «розчиненості» її в соціальному цілому, до крайніх виявів індивідуалізму в протиставленні зазначеному цілому. Ці два способи прояснення людської індивідуальності не суть теоретичні побудови; в них виявляється фундаментально-історичний факт - постійна нероздільність і водночас незлитність зовнішньо орієнтованої, безпосередньо суспільної та орієнтованої внутрішньо, індивідуально-особистісної сторін людського буття.

У своїх засадах людська життєдіяльність базується на двох взаємопов'язаних процесах: адаптація, вживання в соціокультурне середовище та додання заданості його меж. Перефразовуючи відоме теологічне положення, можна стверджувати, що родова визначеність дається людині самим фактом її існування у певному соціокультурному середовищі. Що ж до індивідуалізованих визначеностей, то вони задані і їх належить ще випродукувати. Інакше кажучи, свою людськість - онтологічну цінність індивідуального буття, людина формує в собі сама.

Як нами раніше з'ясовано, визнання за людиною її індивідуалізованості з боку спільноти (через її осудність) є негативною визначеністю і тільки виявляє той факт, що вона не належить цілком суспільству. Її родова визначеність, об'єктивно необхідна, проте не достатня умова здійснення індивідуальним буттям. Отже, ні біологічні передумови, наприклад: особливості біологічної конституції, ні соціальні умови, ані їх поєднання не можуть самі собою сформувати позитивну індивідуальну визначеність людини, якщо не «замкнені» на її власну внутрішню активність.

Загальна властивість людської активності полягає в тому, що вона завжди є діяльним суб'єктно-об'єктним відношенням. А там, де існує яке-небудь відношення, воно існує для мене; тварина не «відноситься»; для неї її «відношення» до іншого не існує як відношення [35,29]. Активність людини як відношення специфікується тим, що в її смисловому полі будь-який зв'язок постає у площині «для мене», чим конститує людину як джерело активності - суб'єкта. Водночас вона дистанціює інший бік відношення, перетворює її в об'єкт. Унаслідок активність людини виступає відношенням нерівноцінних сторін, до того

єдиним носієм відношення (тобто тим, що відноситься) є сама людина, оскільки лише вона «приносить» у світ такий аспект буття, як «буття для себе». Це означає, що людська активність постає як діяльність та покладання.

Діяльність як форма відношення до світу позбавлена природної передзаданості, не може бути зведена до адаптивних дій, а являє собою адаптивно-адаптуючий зв'язок зі світом [34], оскільки спрямована не лише на пристосування до наявних умов, але й на їх свідоме перетворення. Людська діяльність на родовому рівні в усіх своїх відношеннях творча. Без генетичної програми адаптації до природи, «виштовхнута» за її межі, людина приречена на творчість. Саме через творчість та її результати, в яких вона покладає себе, свої потреби, людина прагне подолати власне первісне відчуження.

У творчості, цій вищій формі активності, найбільш повно знаходить виявлення сутність людини, притаманний лише їй спосіб буття у світі. В той же час тут перед нами не самостійний вид діяльності, а те, що адекватне самій суті людської екзистенції, у процесі якої постає сама людина - деміург себе і світу свого буття. Слушно зазначав Гегель: проблема творчості - це проблема саморозвитку суб'єкта і розгортається вона як розв'язання людиною протиріч власної життєдіяльності.

Аналізуючи екзистенційну суперечливість людини, Е.Фромм наголошував, що вона призводить до стану постійної хиткості, відрізняючи її від тварини, котра живе в гармонії із середовищем, оскільки має певну екологічну нішу, до якої вона пристосувалася і яка певною мірою пристосована до неї в процесі еволюції. Екзистенційна хиткість може набути відносної сталості, коли людина з допомогою культури знаходить більш-менш адекватний шлях вирішення своїх екзистенційних проблем. Але в процесі творення людиною самої себе ця відносна стабільність знову і знову порушується. Кожен новий стан хиткості змушує людину шукати нову рівновагу [49], спонукує трансцендентувати себе за задану наявну ситуацію, ставати в практичне відношення до неї. Здатність стати над будь-якою наявною ситуацією, - зазначає В.С.Швирьов,- «надбудувати» її, вписати в більш широкий контекст соціального буття, а отже, знайти засоби такого руху в даній ситуації, який неможливий, коли обмежитися наявною даністю, й становить сутність діяльності як специфічної форми власне людського відношення до дійсності [53, 40]

Народжуючись, людина потрапляє у соціокультурне середовище, дане їй, як світ, у якому належить здійснюватись буттям, входить у смислове поле власне людського способу буття, вчиться бути

людиною. В результаті вона визначається у площині роду чи певної соціальної ролі. В соціокультурному відношенні таке «визначання» робить її подібною іншим членам соціуму - індивідом. Як такий, він його суб'єкт, котрий своєю діяльністю (або бездіяльністю) сприяє його відтворенню приблизно в тих же соціокультурних параметрах, котрі застає при своєму народженні [25, 39]. Отже, в аспекті відношення соціуму до індивіда останній виступає лише як його представник, і саме в цьому вимірі визнається його значущість. Тобто в зазначеному відношенні людина отримує родову та рольову визначеність. Проте ці визначеності не вичерпують усіх іпостасей власне людського буття, що у своїй дійсності маніфестує таке різноманіття, яке не може бути ними охоплене.

Цікаво, що свого часу ще І.Кант ставив питання, яким треба бути, щоб бути людиною? [25, 206] Якщо вона залишається лише в межах тих визначеностей, які задані їй родом чи належністю до певного етносу, клану, касти, професії тощо, подібна визначеність мало чим відрізняється від натуральних визначеностей жорстко детермінованої необхідності, що мають місце в природі. Але ж ніяка природна форма не має індивідуального змісту. Людина випадає з цього порядку. Вона не просто особина, що репрезентує свою спільноту. Бути людиною - значить бути індивідуальним (неподільним за етимологією слова, отже цілісним), тобто, відмінним від іншого. Якщо для тварини інший потрібен, щоб продовжити рід, то людині, аби знайти (виявити) себе. Це потрібне не родові, а самій людині, для якої репрезентація роду лише одна з життєвих функцій, тільки умова здійснення власне людським буттям. Пралюдина не сприймає природу як «інше», вона явлена їй лише її власною, людською мірою. Інакше кажучи, вона не визначена як щось принципово відмінне від людини. Щоб подібне відбулось, людина повинна була стати собою (тим, що не є природою), тобто, визначити природу як «інше».

Подібне відбувається і у ставленні людини до соціуму. У своєму здійсненні індивідуальним буттям вона «визначає» його хай і як необхідну умову своєї буттєвості, проте не отожднює їй, тобто як «інше». А як істота, наділена самосвідомістю, вона ще й усвідомлює свою незвідність до ролі репрезентанта. І коли тварина виявляє себе через повну підпорядкованість родові, то людина лише через вияв своєї індивідуальності, маніфестує і свою родову сутність.

Немає людськості, де немає індивідуальності. Людський індивід в його здатності здійснюватись індивідуальним буттям і є вияв самодостотності людського буття.

Що є вихідною умовою здійснення людини індивідуалізованим буттям?

Найперше - відсутність наперед заданої визначеності. Людина приходить у світ соціокультурно не визначеною. В 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 підкреслювалось 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, в 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» (Гегель), спрямовує предмети природи проти них самих, формуючи умови свого родового здійснення буттям, то у індивідуалізованому здійсненні буттям вона аналогічно використовує наявну соціокультурність.

До індивідуалізованих соціокультурних визначеностей людини належить віднести такі способи здійснення людини буттям, які охоплюються поняттями «індивідуальність» та «особистість».

Тривалий час у вітчизняній літературі на підставі звільгаризованих тлумачень марксистського підходу до проблеми відношення «людина – суспільство» домінувала точка зору, згідно якої дані 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 позапсихологічних, об'єктивних (хоча й не вихідних) визначень індивіда за рівнем виокремленості з колективу. В обох цих позиціях виразно проглядає спроба пояснити індивідуалізовані визначеності людини як вторинні щодо її родових та рольових визначеностей.

У цілому ж можна говорити про три основні підходи, що означилися в проясненні зазначених понять: психологічний, коли даними термінами означають 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, що відрізняють індивідуальність від особистості. Серед них називають виокремленість, цілісність, самобутність, активність, неповторність тощо. Наявність даних 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 дещо більш глибинного, що не явлене безпосередньо, але є тим сутнісним чинником, який охоплюється термінами «індивідуальність» та «особистість». До того ж в усіх цих спробах прояснити подібним чином індивідуалізованість людського буття відчувається бажання бачити в ній певну якісну визначеність, що досягається раз і назавжди, до того ж - у готовому вигляді.

В основі подібних намагань досить поширена, але методологічно хибна настанова, згідно якої 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.

I, нарешті, третій - культурологічний підхід, зумовлений актуалізацією особистісного начала в історичному поступі. Прагненням культурологічного прояснення зазначених термінів характеризуються праці Л.М. Баткіна, М.М. Бахтіна, В.С. Біблера, А.Я. Гуревича та інших [2]. Проте, як визнає А.Я. 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 симптоматично. Неясність понять, іноді недбалість в оперуванні ними - наша застаріла хвороба» [14, 76].

Симптоми, про які говорить А.Я. Гуревич, пов'язані з домінуванням протягом тривалого часу в нашій літературі соціологічного тлумачення понять «індивідуальність» та «особистість», зумовлене притаманним для радянських часів соціологічним редукціонізмом стосовно людини. В результаті цього людина в своєму індивідуальному бутті сприймалася 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», існуюче 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 різноманіття 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 стосовно емпіричного індивіда, котрий у своїй дійсності маніфестує розмаїття людської буттєвості.

Принципово інший 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 перепродуковуються і здійснюється реальний прорив до нової логіки, до самозміни культури. Це живий організм логіко-культурного діалогу, що виникає шляхом вільного вибору індивідом 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 тому до останнього подиху здатною перевірявати себе і свою долю [3, 63]. Ця думка дає ключ до розуміння суті здійснення людини буттям, хоч безпосередньо й не прояснює її індивідуалізованих визначеностей і, зокрема, відмінностей індивідуальності та особистості. До того ж все зазначене - свого роду 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 смислі) і що задає можливість здійснюватись власне людським буттям.

Природа людини полягає у відсутності наперед заданої визначеності у здійсненні буттям, опосередкованому відношенні до всього сущого, трансцендентуванні за наявні соціокультурні обставини та продукуванні власного способу буття. Дане тлумачення людської природи спирається на тому непересічному відкритті філософії ХХ ст., що 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" (Маркс К) 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 [50, 106]. А це значить, 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 окремі 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 свого роду координати його здійснення буттям. Сама ж людська природа у всій повноті реалізується у соціокультурному поступі людства. Емпіричний індивід у своїй буттєвості лише частково реалізує її. Чинники, що характеризують людську природу, як-от відсутність апіорної програми здійснення буттям, опосередкованість у відношенні до всього сущого 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 в собі оволодіти, покласти новий порядок буття і на цій підставі продукувати власний спосіб існування, не знаходять повної міри реалізації. До того ж домінуючими в особистісному існуванні стають лише декілька з них. Все це породжує неповторне різноманіття 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 суть однобічні, неповноцінні, оскільки беруть 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 долання 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 виступають смисли, які виявляються 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 як і як такі, 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. Спонукальними мотивами 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 чьому 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 у відповідності з обставинами.

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 схоплює 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 смислового горизонті.

Якщо особистість «замкнена» на обставини, знаходить в них підґрунтя своєї буттєвості, то індивідуальність відключається від них, втрачаючи в них опору. Наявні соціокультурні обставини обезцінюються, втрачають значення причини і мотиву поведінки. Виникає ситуація зовнішньої неумотивованості.

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 одночасно завершена причина самої себе, оскільки ні перед нею, ні за нею нічого не стоїть, вона нікого не репрезентує. В своїй безпосередності індивідуальність немає 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. В такій

іпостасі людина завжди незручна для суспільства і сприймається як аномалія. Парадоксальна річ, але ця аномальність зумовлюється тим, що індивідуальність максимальною мірою і в повному обсязі реалізує родові визначеності людини.

Якщо особистість невизначена, якою мірою вона реалізуватиме своєю буттєвістю соціальне ціле і як така вона визначається в смислових координатах сучасності, то індивідуальність у своїй негачії щодо наявних соціокультурних обставин продукує власні координати здійснення буттям. Отже в своїй буттєвості вона звекторована тим, чого ще нема - майбутнім. Як сукупність потенційно можливого, воно 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», уведені професором Віденського університету В. Франклом [48], несе в собі не просто усвідомлення відсутності смислів, а невміння, нездатність «розпакувати» (В.В. Налимов) їх та покладати 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 те в смислового полі чого 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, задавані індивіду суспільством і якими він тією чи іншою мірою переймається, можуть співпадати 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.В. Налимов) 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 трансцендентуючої позиції відкриває нові смислові

горизонти. В 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, в яке 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 і 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 та безпосередності.

Як форма буття людини в самостійному та самостверджуючому існуванні, індивідуальність заявляє про свою «присутність» шляхом 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 втрапить здатність критичної самооцінки, а відтак і можливість виявляти можливі смислові горизонти своєї буттєвості. Відсутність індивідуальностей або абсолютна їх неація з боку суспільства, зумовлює соціокультурну стагнацію останнього, котра вичерпує наявний культурний потенціал. Актуалізація індивідуальності теж не позбавлена негативних наслідків, оскільки розхитує усталене, внаслідок виникає ситуація, яку теж можна охарактеризувати як "хаос смислів". Все це зумовлює те, що суспільство і 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 і 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 неявлених, 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.

2.4 Історичні форми індивідуального самовизначення

Проблема індивідуального буття - це проблема самовиявлення 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 потенціальних 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 реалізуватись 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, в 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 схоплені поняттями «особистість» та «індивідуальність».

Регулятивно індивідуалізація має за основу зростаючу рухомість соціальних структур, що розбалансовує зв'язки індивіда з різного рівня соціальними групами. Водночас індивідуалізація зумовлена «прогресуючим витісненням групових джерел інформації надгруповими, масивами. Як наслідок відбувається розмивання (ерозія) традиційної моделі групової людини, котра черпала свої мотиви і знання, моральні норми і світоглядні настанови з відносно стійких групових культур» [17, 40]. 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 в певних його формах. У своїй дійсності воно постає як суперечність між суспільством і людською особою. 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 опірня 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, відносно якого він постає не як самостійний його учасник, а як позбавлена самостійності частка. В 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.

Негація (остракізм) стає єдиною можливою у цій ситуації визначення людської індивідуальності. Позитивно визначитися, тобто самовизначитися може лише синкретичне ціле, яким постає архаїчний колектив. Саме він і може розглядатись як цілісна самодостатня «особистість».

Отже, в умовах архаїчного колективу індивід постає як свого роду акциденція, повністю занурена в субстанційне ціле, яким і постає зазначений колектив. Акцидентний характер буття індивіда яскраво виявляється в його імені. В архаїчних народів індивідуальні імена були родовим, племінним сімейним надбанням, а їх присвоєння було прерогативою колективу. Самі вони означали конкретні відносини свого носія до інших членів общини, рід його знань тощо [40, 282-302]. Ім'я як соціальний знак фіксувало акцидентність 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 який той сприймав як власне надбання, як свою сутність. Сутність колективу була сутністю індивіда, а визначеність останнього була даною. До того ж вона була обмежена рамками племені, свого роду кордоном власне людської визначеності як стосовно іноплеменника, так і стосовно себе. Визначеність ця суто кількісна і аж ніяк не якісна, і мірилом її виступає порівняння себе з іншим членом колективу. Індивід інтегрований в колектив не як його автономний член, а як частка органічного цілого, буття якої і визначеність якої повністю зумовлені буттям та визначністю цього цілого. Така розчинність індивіда в общині, як зазначає І.С. Кон, була водночас і синхронічною і діахронічною: його буття невід'ємне від буття інших членів общини, він відчуває себе органічною часткою багатьох поколінь предків - і не лише реальних, але й міфічних (таємних). В результаті життя людини було створене символічні перетворення дій, що відбувалось в далекому минулому. Традиція переживається як безпосередня комунікація з предками. Безпосередність відносин в їх синхронності та діахронічності зумовлює відсутність «дистанції», необхідної для усвідомлення власного «Я». Єдність з предками - це не усвідомлення своїх «коренів», а реальне переживання минулого в собі. Минуле не десь там у часі - воно тут, у сьогоденні. А отже, індивід «особисто» відповідальний не лише за себе, але й за своїх предків та співплемінників. Водночас у своїх вчинках він теж не є самостійним. В них безпосередньо явлені як його сучасники, так і предки - тобто те соціальне ціле часткою якого він є [28, 44-45].

У своїй цілісності та самодостатності архаїчний колектив постає як колективна індивідуальність. Як така, вона визначається

зовнішньо - через означення певних характеристик, репрезентованих окремими особинами, котрі в своїй частковості ніколи не висчерпують її повноти. Будь - яка характеристики кількісно невичерпні, а отже визначеність спільноти через них ніколи не є визначеністю її як цілісності. Така визначеність фіксується терміном «вони» з акцентуванням певних характеристик. Самовизначення спільноти як колективної індивідуальності фіксується терміном «ми», що є виявом усвідомлення нею своєї самості, через відмінність від іншого («вони»), тобто негативно.

Все це свідчить, що індивідуальність не може бути визначена зовнішнім чином. Індивідуальність - це завжди самовизначеність, а отже і горизонт свого здійснення буттям вона визначає сама.

Що стосується індивіда, то його індивідуалізована визначеність знаходиться на межі архаїчного колективу - це негативна визначеність, оскільки здійснювалась зовнішнім чином.

Розпад синкретичної цілісності архаїчного колективу був зумовлений становленням індивідуально - особистісного розмаїття. В результаті змінився характер відносин у системі «індивід – спільнота». Якщо в архаїчному колективі він був безпосереднім і являв собою стосунки типу “субстанція - акциденція”, то розпад первісної соціальної цілісності зумовив те, що вони стали опосередкованими. Це зумовило необхідність - потребу самореалізації та самоутвердження індивіда - особистості, а свою індивідуальну, хоча й позбавлену цілісності самість. Як наслідок, перед індивідом відкрилась можливість здійснюватись буттям, а отже й визначатись єдино можливим в цій ситуації шляхом - опосередковано. Опосередкованість стає необхідною умовою здійснення власне індивідуальним буттям.

Як уже зазначалось, визнання за індивідом можливості здійснюватись власним буттям мало місце вже в архаїчному суспільстві. Індивідуальна визначеність людини мала тут негативний характер і здійснювалась на межі давності людського буття взагалі.

Для доби античності (Еллада періоду класики) така межа ґрунтувалась на поєднанні фаталізму та героїзму. Ось як її характеризує О.Ф. Лосев: «Новоєвропейська людина з фаталізму робить досить 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»

[31, 25]. 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 тієї лише поправкою, що «людське в античності є тілесно людське, проте аж ніяк не особисто людське» [29, 60]. Іншими словами, вона являла можливі алгоритми такого здійснення, яка в історичному поступі європейської культурної субекумени наповнюється екзистенційним змістом.

Героїзм, як зіткнення людського і божественного планів буття, 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 свого особистого буття, в 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. В своєму прагненні реалізувати свою мету він не спонукується зовнішньо - волею богів, а лише власною волею. Отже він перебуває в стані свободи, котра у своїй ідеальності така спокуслива, але своїй 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 зпродукованої ним соціокультурної 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 являло Європейське середньовіччя. Перш за все, зазначає О.Ф.Лосев, воно створило велике вчення про особистість [31, 25]. Але це абсолютна, самодостатня особистість Бога - непорушна, сама в собі причина і наслідок, особистість «замкнена» на вічність, а не на час, а отже, екзистенційно нездійсненна. Проте ця епоха дала зразки і земного, власне людського здійснення індивідуальним буттям.

Згідно з християнським світобаченням, все у світі передвизначене початковим задумом Абсолютного творчого

начала, трансцендентного у своїй буттєвості. Така світоглядна настанова, здавалося б, виключає будь-яку можливість бути чомусь іншому, ніж те, що є. Виключеним являється увесь спектр свободи - необхідної умови здійснення індивідуальним буттям. І все ж саме християнство відкрило перед людиною можливість індивідуально - особистісного буття.

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 здійсненні нею вчинки, притаманне середньовічній людині. Уся система міжособистих стосунків феодального типу передбачає існування особистостей, володіючих певним юридичним та моральним статусом. Ієрархія не виключає особистість, вона лише визначала соціально визначеним особистостям відповідні місця [14, 83].

Як уже зазначалось, індивідуально - особистісним буттям людина здійснюється через ставлення до світу як основи її буття взагалі, та до соціокультурних обставин як підвалин власне людського буття зокрема. Для середньовічної людини світ її буття постав у дуальній опозиційності світу небесного і світу земного. Останній, у своїй дійсності, це система соціокультурних обставин, що охоплювали увесь спектр безпосередностей її існування в генералізуючій образ середньовічної колективності – «universitas». Під поняттям «universitas» підводилась усе розмаїття форм середньовічних асоціацій - світських і церковних, міських і сільських, навчальних і професійних. У своїй сукупності вони утворювали середньовічний соціум, і в той же час кожна з них в собі була його моделлю. Як частина єдиного «тіла», вони відрізнялися у своєму відношенні до цілого лише своїми функціями. Уся ця ієрархічна система пронизувалась стосунками «служіння» та «послуг» членів єдиного цілого один одному посередництвом цього цілого. Як наслідок, кожен член «universitas» - лише функція, необхідна для його існування, водночас він і ціль в собі, оскільки внутрішньо відтворює ціле. В результаті життя середньовіччя акцент робився на функціональності членів «universitas». Середньовічна людина була невіддільна від свого середовища, її життєвий світ був обмежений становою та корпоративною приналежністю. І як не складалась доля, сеньйор залишався сеньйором, лицар лицарем, а ремісник ремісником. В соціокультурному плані вона визначалась перш за все функціонально; *stabilis loci* (сталість у просторі) - цей чернечий ідеал стосувався не

лише існування людини в фізичному просторі, але й у соціокультурному.

Організація суспільного життя, що ґрунтувалась на принципі особистої залежності, системі підпорядкування, корпоративної та родової зв'язаності, по - суті не залишала місця для власне індивідуального здійснення буттям. Будь-які її прояви - вірність, мужність, чесність тощо - неминуче знеособлювались, оскільки усвідомлювались не як вияви особистісні, а лише як явлені через індивіда станові чи корпоративні характеристики. Тобто, людина знеособлювалась. Вона менш за все мислила себе індивідом, постаючи свого роду репрезентантом общини, цеху, чернечого чи рицарського ордену. Усі ці інституції культивовані у своїх членів групову солідарність, гуртуючи їх проти зовнішнього (стосовно них) світу. І справа не лише у станових чи корпоративних інтересах; світ групових безпосередностей буття - це світ свій (покладений власною активністю, освоєний), а тому зрозумілий і в принципі - безпечний. На противагу йому, все зовнішнє - чуже, незрозуміле, а отже, вороже у своїй незрозумілості. Перед зовнішнім людина середньовіччя постійно відчувала страх, котрий не менш, ніж корпоративні інтереси, замикав її в межах парцельованих світів.

Середньовічна людина не особливо проймалась своїми відмінностями від оточуючих. Так, раннє середньовіччя, по суті, не знає проблеми індивідуального авторства. «Автор, будь то творець життя, саги, проповіді, мініатюри, рукопису або якогось технічного удосконалення, розглядав своє творіння перш за все з точки зору колективної, артільної роботи над цілим, яке вже було йому передзадане. Такий поглядом не виключав авторської самосвідомості, проте творча самооцінка полягала не в протиставленні себе світові, не у ствердженні своєї самобутності, не схожості з іншими, а у смиренно гордовитому усвідомленні майстерності, з якою автор виявив і зумів застосувати успадковані “цехові” навички та знання, в тому, що він з максимальною повнотою і досконалістю висловив істину, що належить усім» [15, 209]. Людина середньовіччя не віддільна від свого середовища. Навіть фізично вона ніколи не була сама: ні на роботі, ні на молитві. Англійська приказка XIII ст. «Сеньйор не сідає за стіл один», зафіксувала цю неавтономність. «Не оригінальність, не відмінність від інших, а навпаки, максимально діяльне включення в соціальну групу... - така громадянська мужність, яка вимагалась від індивіда» [15, 273]. «Бути» тут означає бути часткою, а самоутвердження, явлене в почутті власної гідності, стає самоутвердженням васала. Така точка зору мала ідейні підвалини в

християнській ідеї покликання, згідно з якою кожен покликаний виконувати певні завдання. І це знайшло відображення в словах апостола Павла : «Нехай кожен лишається в стані такому, в якому покликаний був» [42].

У цій ситуації все, що «випадало» чи то за межі «соціальних парцел», чи усталеного порядку речей, викликало підозру та осуд, а отже сприймалось як соціальне.

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» [7, 7], а світ цей являє собою дуальну опозиційність світу небесного і світу земного людина цієї епохи повинна була теж оцінювати себе і визначатись в цих двох вимірах буття.

У обширі свого земного, світського існування людина, як уже зазначалось, максимально знеособлювалась, постаючи швидше репрезентантом «соціальної парцели», а ніж 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 являла в асоціальних або таких, що знаходяться на межі соціальності, формах. Враховуючи те, що людина середньовіччя визначалась переважно функціонально, в образі земного буття її індивідуальність могла бути явлена 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 його, - або прочани, або бродяги. Клірик, що блукав дорогами, був і прочанином, і бродягою в одній особі - за ним закріпилось ім'я «вагант» [11, 439]. 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 [36, 475], 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 в тій чи іншій формі - звучить протягом усього середньовіччя. Її лейтмотив: світ, що потопає в гріхах, не заслуговує нічого, крім презирства та огиди. Не останню роль у поширенні подібних проповідей відіграли реалії середньовічної Європи - нескінченні феодальні усобиці та постійна зовнішня небезпека (нормани, сарацини, угорці). Вихід - схватитися за стінами монастирів, що частково було пов'язане не лише з благочестивими помислами, а й зі звичайним порятунком. Не любив світу, - закликала церква, - як усе тлінне та минуше, 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 «долав» світську недосконалість та розлад.

У смислових координатах середньовіччя земне буття не є довершеним і набуває сенсу у співвіднесеності з буттям небесним, вічним - сталим і нетлінним у своїй позачасовості. Людина живе у власному сенсі лише тоді, коли вона перебуває з Богом. - отже, істинний християнин повинен бути кліриком, ченцем або чимось у цьому роді. Сама 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 не мов 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 - «серединне місце» між світом гріховним і світом божественним. І хоч монастир являв собою спільноту ченців, що жила за єдиними правилами, кожен з її членів особистісно вибудовує свої стосунки з Богом. «Особистісність підкреслюється нерівністю заслуг та зусиль людей, що прямо стоять

перед Богом. Вони наділені різною спроможністю в розумінні благого і відповідно різною любовною причетністю Богів. 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» [39, 60]. 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 якого ведуть пости, аскетичні вправи і благочестиве "розуміння діяння" - безкорисно - любовне, особистісне спілкування з Богом. Кінець подвижницького життя - Царство Боже [26, 38-39]. Слід зазначити, що аскетизм був притаманний не лише ченцям, певною мірою аскези дотримувались усі суспільні стани, проте саме серед ченців він досяг своїх крайніх виявів. Саме тому ідеалом середньовічного суспільства був «монах, святий, аскет, людина максимально відчужена від земних інтересів, турбот і спокус, а тому більше інших наближений до бога» [15, 223].

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 обширії земного буття і чернець - аскет в обрії світу небесного - склали одне антитектичне 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. В дійсності вона визначала трансцендентну, духовну у своїй суті, спрямованість індивідуального здійснення буттям.

Таким чином перехід від античного героя, що жив земними турботами і явив видноколо зовнішніх, переважно тілесних (речовинно - пластичних) форм здійснення індивідуально - особистісним буттям, до аскета спрямованого до духовної єдності з Богом, явив новий рівень і нові форми усвідомлення людиною своєї самості.

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

На рубежі XIII - XIV ст. досить очевидно заявив про себе ідейний феномен, що може бути названий кризою релігійного раціоналізму. Звичне для релігійного світогляду підпорядкування окремого загальному (людини божественному порядку речей) вступало в протиріччя з реаліями життя. Нові соціокультурні умови руйнували феодально - церковну систему культурних координат. Життя все більше вагітніло земним змістом - сповнювалось динаміки і скидало з себе усі

канони та упереджені настанови. Світ у його безпосередності та чуттєвій багатогранності протиставляє словесному, абстрактному світу схоластики та церкви. Насушною стає потреба змістити акцент із загального на окреме.

Наріжним каменем нової світоглядної орієнтації став номіналізм Дунса Скота та Вільяма Оккама. Останній з великих схоластів з усією прямою стверджував, що Бог творить не загальним, а індивідуальним чином. Отже реальними є лише індивідуальні речі, а універсалії (поняття) продукт нашого розуму, воно ґрунтується не на онтологічній реальності загального, а на подібності індивідуальних речей. Така постановка питання відображала процес поступового усвідомлення того, що за родовими означеннями стоять одиничні, індивідуальні речі, а отже необхідно розпізнавати за універсальним началом індивідуально - особистісне буття.

Епоха Відродження хоч і поривала з середньовіччям, проте не відкривала релігії, Бога, церкви. Вона заперечила середньовічний характер релігійності. Була поставлена під сумнів жорстка заданість впливу трансцендентних цінностей на реальне життя людини. Самі цінності, залишились в цілому, незайманими, але була усунута середньовічна мораль як та серединна, що пов'язувала життя земне і життя потойбічне. В результаті виникла свого роду "соціокультурна лакуна", яка заповнювалась стихійним самоутвердженням людської особистості, що виявлялось у нічим не обмеженому вияві людської суб'єктивності та універсальних злетах творчого генія. «Відкинувши середньовічну релігійну мораль, гуманісти боролись не з догмами, а зі спробами їх жорсткого застосування в людській практиці» [43, 40].

І все ж християнство залишилось джерелом багатьох прозрінь та одкровень. У святому письмі людина Відродження черпала прагнення прилучитися до вищої духовності. Те дійсно високе, чого могла досягти людина того часу, вона сприймала як возсіяння після пільми середньовіччя божественного світла. Людині Відродження важливо було утвердити своє самостійне існування, але так, щоб це не було вигнанням будь-якої благородної ідейності з людської думки та людського існування. Важливо було не перетворювати людину в тварину, для якої важливо лише поїсти - попити. Людина Відродження хотіла залишитися духовною істотою - хай поза всяким культом і поза всякою конфесією, але все ж не поза тим духовним благородством, яке раніше людина черпала зі своєї свідомості про вищий і надлюдський ідеал істини і краси [30, 97].

Осміслене через цю призму життя набувало особливої цілісності, в якій духовне і матеріальне, небесне і земне, язичницьке і християнське

поліфонічно єдналися. Реальність більше не вміщувалась у будь - які наперед задані межі.

Нова епоха прагнула переосмислити уявлення про світ, людину етичні норми. Традиційній для середньовіччя уяві про приналежність людини було протиставлене переконання, що вона є найвищою цінністю. «Бог... створив людину найкращою, найблагороднішою, наймудрішою, найсильнішою і, врешті-решт, наймогутнішою», - писав Джонаццо Манетті у своєму трактаті «Про гідність і вищість людини» [22, 64].

«Хресність» середньовічного життєвого шляху зумовлювала роздвоєність людини: християнство забиравало її душу, станово-корпоративні об'єднання - тіло. Тепер же вперше людина «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, не 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 творінь визначений в межах установлених нами законів. Ти ж, не стиснутий ніякими межами, визначаєш свій образ відповідно свого рішення, на волю якого я тебе віддаю» [44, 507].

Така зміна світоглядних акцентів зумовила свого роду «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 добродетельності. На зміну гріховному світосприйняттю та смиренності у відношенні до Вищого творчого начала приходять 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. В 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 відношення до світу прийшло на зміну пасивно -

споглядальному. В людині була розбурхана раніше всіляко пригнічувана та приспана, жаждоба самовиявлення.[37, 475] 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 являє себе 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» [36, 346]. Така характеристика діячів Відродження з її акцентом на інтелекті та вченості стала розхожою. 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 уявляється тепер гідною не лише 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 в якому існує людина, постає сповненим божественним смислом, а людина - особистістю, що намагається абсолютно здійснити себе у «своєму гордому індивідуалізмі» [30, 90-95]. Ренесансна людина відчувала у собі сили, подібні силі Творця, і, не обмежуючи себе нічим, ставила перед собою онтологічні завдання - 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 усього 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» [4, 190]. 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 вигнанню, темниці, тортурам, у поєднанні ж з науками воно - батьківщина, свобода, насолода» [1, 97]. Прагнення відокремитись чи усамітнитись у поєднанні з прагненням творити, не замикало людину на саму себе, а навпаки, виводило її на обшир світу, відкриваючи обрії творчої свободи. Що правда, 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, «поміляються ті історики естетики, які беруть в Ренесансі лише саме чистеньке, саме бездоганне, саме передове і не помічають стихійний індивідуалізм Відродження, то давайте брати його без будь-якого лакування і без будь-якого фальшування» [30, 111]. І тут варто згадати, що титани, за міфологічною уявою давніх греків, - це перше покоління богів, які у своїх завершеннях 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 логічно 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. Розкріпачена людина прагнула максимальної свободи і перш за все свободи у її зовнішній діяльності. Ідеологічним підґрунтям такого прагнення і стало телеманське «Роби, що хочеш». Необмежене розкріпачення особистості, дух індивідуалізму, жадоба нічим не обмеженого самоствердження у поєднанні з невиправданою 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; ...постаять

поруч з самими піднесеними помислами - самі низькі інстинкти» [16, 193]. Людина, позбавлена творчих духовних орієнтирів, часто ставала носієм деструктивності. Абсолютизація ролі індивіда, на противагу середньовічній абсолютизації надсвітлової, божественної особистості оберталась тим, що О.Ф. Лосєв назвав «зворотнім боком титанізму». В цьому плані Відродження знало не лише вражаючий злет людського генія та нестримні творчі пошуки, - уславилось 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 [30, 120].

Усі це прояви «зворотного боку титанізму» (Лосєв О.Ф.) повною мірою знайшли свій вияв у життєвому шляху сімейства Борджіа, тому для їх загального означення використовуємо 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 нестримними самовиявами - сваволею, що й стає підвалиною виявів широкого спектру аморальності. Та все ж творчість стала способом самоствердження особистістю своєї самості; людина вперше усвідомлено продукувала світ власного буття, сповнений земними смислами. В 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 стає насильством над достаменністю буття, результатом чого постає щось протилежне йому - антиприродне, відмінне, те, що стоїть на межі природного і антиприродного 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 критерії? Згодом у пошуках відповіді європейська людина звернеться до ідеї розуму; ренесансна ж людина виходила з того, що благість притаманна самій людській природі.

Проблема критерію благоді - 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 плоти, певна стриманість у відгуках на зовнішній виклик...» [45, 555]. Гуманісти відкликалися на будь-які запити своєї епохи. У своєму прагненні бути задоволеними собою та шанованими іншими вони з нечуваною легкістю вдавалися до інтриг, політичних і військових авантур, аморальних вчинків. Свобода від зовнішньої регламентації та нестримне прагнення індивідуального самоствердження породжували вражаючі вияви соціокультурної деструктивності.

Ренесансне опертя 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'єктивізація 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» [51, 418]. Проте абсолютизація самодостатнього індивіда можлива лише до певних меж, і межі ці - соціокультурне середовище. Людина не може безмежно стверджувати свою самість, ігноруючи суспільне ціле; у своїй дійсності таке самоствердження сповнене іманентної деструктивності. Ренесансний індивідуалізм з його розголосом 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 у титанічному самоствердженні індивіда. Такі межі у вигляді великих державних організмів з їх розвинутою системою соціокультурних та правових норм почали складатися у XVII ст. Абсолютистські монархії, що утвердились 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 промінати своє середньовічне місцеve самоуправління на загальне панування буржуазії і публічну владу громадського суспільства» [35, 431-432]. Відбувається зіткнення особистості і суспільства - реально рівновеликих та невичерпних як у практичному, так і в духовному плані. Щоправда, постали 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.

Особистість починає приймати вимоги суспільства як власні, більше того, приймати точку зору суспільства на себе. Виникає ситуація, коли людина починає втрачати самодостатність у здійсненні буттям. Наштовхуючись на суспільні межі, титанічна особистість змушена «роздвоїтись» і подивитись на себе очима іншого. Критерій її буттєвості зміщується з абсолютизованого «Я» на соціальне ціле. З'являється внутрішня націленість, на місце безмежного самовиявлення приходить самопізнання. Проте точка зору суспільства (зовнішній погляд) не може охопити усе розмаїття індивідуального буття, тому індивід починає сприйматися не у власній самоті, а як різновид, тип. Зовнішній погляд вдається до узагальнення, прагне класифікувати індивідуальне різномайття. В цьому проявляється промисловий розподіл праці, де людина набуває значущості, виконуючи певну (але завжди одну) функцію, яка задана їй зовні незалежною від неї системою виробництва. Як наслідок, вона сприймається не як комплекс особистісних характеристик, а як носій суспільних відносин, котрі у своїй об'єктивності дають їй форму і зміст. Відтак типізація -

класифікація індивідів з позиції суспільства стає способом їхніх соціокультурних визначаностей. У цій ситуації індивід постає не об'ємно, а площинно, абстрактно у якомусь одному вимірі.

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. Індивід отримав певний суспільний, громадський 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 заporукою 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 "ограничений", 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 має 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 піднятися над ним, стати його дійсним господарем.

Соціокультурна сутність окультурення розуму або, що одне й теж 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.

Отже, продукуючи власні світоглядні орієнтації, Просвітництво продовжувало розгортати започатковану Відродженням революцію розуму, перетворюючи раціоналістичні культурні настанови у "пояснюючі моделі" природи і суспільства. Це був перший крок Просвітництва у формуванні зазначеної орієнтації. Наступним став зворотній рух, коли "раціоналізований", втиснутий у логічні схеми світ став архетипом, що задавав принципи пояснення належного буття. Внаслідок цього поняття розуму та натуральності постали мірилом цінностей та граничним критерієм людських дій. Концепт розуму почав виконувати евристичну функцію стосовно усього сушого. 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". «Раціоналізувавши» 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 здійснюватись 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.

У соціокультурних умовах, коли здійснення людини буттям зводиться до співучасті в соціальному цілому, розвивається несаможиттєвість індивіда. Як наслідок, виникає феномен «людини маси», який виявив свою соціокультурну сутність у ХХ ст. І був детально проаналізований у творі Х. Ортеги-і-Гассета «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» [41, 18].

Як така, «людина маси» є концентрованим виявом тої світоглядної настанови, що світ улаштований раціонально, а його організація подібна людському інтелекту, точніше - такій формі людського розуму, як розум фізико-математичний, який на переконання новоевропейської 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 [13, 144]. 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 «не прагненні» 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.Тіліх назвав «мужністю бути часткою». Але частковий індивід у своєму здійсненні індивідуальним буттям завжди залишатиметься в смисловому 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 кимсь конкретним, а анонімною державою, яка усе більше персоніфікує у собі не лише розум у його дійсності, але й соціальне ціле взагалі. При цьому пошук смислу буття залишається тою регулятивною ідеєю, в обширі якої виникають й інші можливі моделі індивідуальної буттєвості, що з усією очевидністю явлені ХХ століттям.

Як зазначалось, людина «знаходить» смисли та покладає свою буттєвість у соціокультурному середовищі, що складає простір, в якому вона лише й може здійснюватись власне людським буттям. Як таке, воно дане людині, в той час форма індивідуальної буттєвості задана. Її особливості залежать від сприйняття індивідом соціокультурної дійсності та покладених смислів, які не дані безпосередньо, а задані як можливість осмислення буття.

Проте ХХ століття поставили подібну можливість під сумнів. Декларована Просвітництвом раціональність світу усе відчутніше демонструє свою протилежність. Сприйняття світу сповнюється сумнівами у його доцільній влаштованості. Найбільш достаменним в ситуації подібного світовідчуття виявляється власна свідомість, але уже не в картезіанському «Cogito, ergo sum», а як воля, психічний процес. Така свідомість нестерпна, оскільки сповнена трагедійності, що починає заповнювати життєві лакуни, де раніше володарював раціоналістичний оптимізм. Самоусвідомлення людини в подібній ситуації з усім його трагізмом висловив персонаж Ф.М.Достоевського: «Хай уже краще я був би створений як усі тварини, тобто існуючим, але не усвідомлюючим себе розумно; свідомість же моя є не гармонія, а дисгармонія, тому що з нею я нещасливий» [18, 425-426].

Розум втрачає статус надійного життєвого орієнтиру. «Метафізика світла», що ґрунтувалася на взаємозв'язку розумного вселенського світла і розуму людського і яка пронизувала європейську філософську традицію від Платона до Гуссерля, зазнала краху. Усвідомлення цього стали філософські концепції А.Шопенгауера, С.Керкегора та Ф.Ніцше. Виникло метафізичне протиріччя: розумна за просвітницькими мірками людина постала перед світом, що «відкрив»

раціональну прозорість. У своєму прагненні самовизначеність (звичайно ж раціонально) вона приходять до висновку: життя не має сенсу і не може бути раціонально улаштоване. Виникає ситуація абсурду, зумовлена прагненням людини самовизначитися раціональним чином в ситуації оточеності “стінами ірраціонального”. Як зазначає А.Камю: «Сам собою світ просто нерозумний, і це все, що про нього можна сказати. Абсурдним є зіткнення між ірраціональністю і потупленим бажанням прозорості, поклик якого відгукується в самих глибинах людської душі. Абсурд рівною мірою залежить і від людини, і від світу. Поки він – єдиний зв’язок між ними. Абсурд скріплює їх так міцно, як здатна приковувати одну живу істоту до іншої лише ненависть» [24, 34].

Людина, захоплена абсурдом буття - це людина абсурду (Абсурдист). Як така, вона випадає з норм культури, випродукованих на підвалинах розуму; наслідок – відчуття «закинутості у світі», що став для неї чужим у своїй нерозумності. Обрані ідеали знецінюються, перетворюючись у свою протилежність, покладені смисли, як координати упорядкування буття, трансформуються в нісенітницю, а сама буттєвість у хаос безглуздостей, що у своїй абсурдності варті лише неґації. Абсурдист полишається наодинці з собою, йому нема кому і перед ким поклонитися, немає з чим себе співвідносити. Способом його буття стає нігілізм, оскільки лише заперечуючи загально визнані цінності він може утверджувати свою самість. Опертися в цьому самоствердженні Абсурдист може тільки на власну волю, котра усвідомлюється єдино надійним засобом бути. Абсолютом для нього постає він сам, а отже відпадає необхідність виражати себе в духовних прагненнях та опредмечувати у смисложиттєвих діяннях. Втрачається сенс розгортати своє «я», долаючи його конечність та виводячи себе за межі даностей. Це може стати логічним кінцем власне людського існування, тобто життям без смислу і без його пошуків. фантастичною недоречністю в безмежжі ірраціонального хаосу, життям без вибору, віри, надії та любові, а отже без відповідальності.

Усе це зумовлює ситуацію в якій поняття добра і зла анігілюються, втрачаючи своє смислове значення. Як писав А.Камю: «Якщо ні в що не віриш, якщо ні в чому не бачиш смислу і не можеш утверджувати яку-небудь цінність, усе дозволено і нічого не має значення. Немає доказів «за», немає доказів «проти», і вбивцю неможливо ні засудити, ні виправдати. Що спалювати людей в газових печах, що присвячувати своє життя догляду за прокаженими – ніякої різниці. Добродесність та злий намір стають справою випадку або примхи» [23, 121-122].

Поява абсурдиста як можлива модель індивідуального здійснення буття була поставлена і осмислена Ф.М.Достоевським (Крилов «Біси»)

Проте тут, у своїх історичних витоках, він ще сповнений надії, віри і своєрідної любові; він лише постає перед абсурдністю буття, сама ж ситуація абсурду для нього нестерпна. Це ще не закінчений Абсурдист. Не анігільоване людське начало прирікає його на страждання – він не полишає пошуків смислу і знаходить «нову страшну свободу мою». Водночас йому відкривається головний атрибут божества: «Я три роки шукав атрибут божества мого і знайшов: атрибут божества мого – Сваволя!» [19, 472].

Страх проймає від цього відкриття, адже відкривши сваволю як абсолют власної буттєвості, він стає в рівень з Богом. Проте таким незавершеним Абсурдист є мимоволі, а тому є нещасним, оскільки перед абсурдом життя змушений заявити своє свавілля. Нещастя породжується страхом свавілля. «Усі нещасливі тому, що усі бояться заявити свавілля. Людина тому і була до сих пір такою нещасною та бідною, що боялася заявити самий головний пункт сваволі і своєволіла з краю, як школяр. Я жахливо нещасний, оскільки боюсь. Страх є прокляття людини... Але я заявляю свавілля, я зобов’язаний увірувати, що не вірую» [19, 472]. Граничним виявом цієї сваволі стає самовбивство. У цьому акті і явлення «нової страшної свободи» – свободи убивати. «Я три роки шукав атрибут божества мого і знайшов: атрибут божества мого – Сваволю! Це все, чим я можу в головному пункті показати нескореність і нову страшну свободу мою» – заявляє Кирилов” [19, 472]. У своїй завершеності Абсурдист постане в ХХ столітті, коли відчуття абсурдності життя стане однією з характерних рис епохи. Приймавши абсурд, він позбавиться страху і повною мірою явить сваволю. Нескореність безглуздості існування вгамується визнанням її першопочатковості, а самовбивство, як заперечення цінностей абсурдного життя, абсолютизуючись переростає у прагнення вбивати.

Отже, якщо у своїх витоках Абсурдист лише постає перед абсурдом буття, то як завершений, він сприймає абсурд як початкову даність. Різниця між ними, за влучною характеристикою С.І.Великовського, це – різниця між «боговтратою» і «смисловтратою» [9, 51].

Якщо перший у своїх раціонально-оптимістичних прагненнях намагається постати в рівень з Богом, внаслідок чого втрачає його трансцендентний критерій своєї буттєвості, то у своїй буттєвості, то у своїй завершеності Абсурдист усвідомлює безглуздість своєї

богоборчості, а відтак залишається лише перманентне утвердження сваволі як способу існування. У соціокультурній ситуації, позначеній абсурдом, людина в пошуках своєї індивідуалізованої визначеності стає на шлях заперечення буття, що відкрилось їй своєю безглуздістю. Свою буттєвість Абсурдист ґрунтує на ідеї, що ніщо у світі немає сенсу, а саме буття, що сліпе протиборство сил, позбавлене ціннісних оцінок. Усвідомлюючи своє безсилля перед абсурдом, він вибудовує своє здійснення буттям як гранично альтернативне абсурдним обставинам, акцентуючи власну волю. Останнє у своїй дійсності означає прийняття абсурду як способу бути. Прагнення покласти порядок існування на підвалинах абсурду (бути означає покласти порядок буття) приводить Абсурдиста до нігілізму стосовно наявних обставин та перманентної дії. Ця нігілістична динаміка штовхає його до маси, стає стихією його буттєвості. Лише у цьому процесі руху без позитивного продукуючого сенсу Абсурдист рятується від небуття.

Ситуація абсурду - це лише одна з характеристик людського існування в ХХ столітті. За своєю сутністю вона сповнена руйнації і, як така, не може бути тотальною, а отже, і Абсурдист не вичерпує собою форм індивідуального здійснення буттям. Інша модель індивідуальної буттєвості пов'язана з визнанням того, що смисл буття полягає у самому бутті і не треба рефлексивних мук його пошуку. Буття завжди осмислене. Як засвідчує соціальна психологія, вибір смислових орієнтирів, у відповідності з якими індивід вибудовуватиме своє індивідуальне життя, відбувається переважно в період юнацтва та молодості. Здійснивши у цей період вибір мети свого життя та сформувавши особисте життєве завдання, індивід у подальшому спрямовує свої зусилля на їх реалізацію, діяльнісно продукуючи себе і свою соціокультурну нішу. Діяльність набуває смисложиттєвого значення, індивід з необхідністю стає Діячем.

Свою індивідуальну сутність Діяч завжди об'єктивує, оскільки лише так він може соціокультурно визначитися. Необхідною умовою даної визначеності є свідомо поставлена мета своєї буттєвості. Як зазначав Гегель: «Та мета, для справджування якої я повинен бути діяльним, повинна якимось чином являтися і моєю ціллю. хоча та ціль для якої я дію, має ще і багато інших сторін, до яких мені немає ніякого діла. Безмежне право суб'єкта полягає в тому, що сам він знаходить задоволення у своїй діяльності і у своїй праці» [12, 22].

Для Діяча дана ціль завжди своя, а отже він увесь у своїй діяльності. Його здійснення буттям - це свідомий цілеспрямований процес розкриття та опредмечування своєї сутності в багатогранній, але завжди локалізованій метою діяльності. У своєму прагненні до

визначеності, Діяч продукує як себе так, і світ своєї буттєвості. Як такий, він лише у діянні відчуває свою причетність буттю. Фаустівське «В діянні першовитоки Буття» стає для нього життєвим гаслом. Індивідуальна визначеність Діяча залежно від спрямованості діяльності може мати позитивну чи негативну соціальну значимість. Історія ХХ століття дає чимало прикладів як Діячів позитивного, гуманістичного спрямування, так і негативного, тиранів, що своєю діяльністю руйнують світ. Діяч позитивного спрямування увесь в конкретному виді праці, де його активність спрямована на відтворення того, що вже творчо знайдене чи створене. Подібна діяльність - це творчість-репродукція, в процесі якої індивід-діяч творить умови свого здійснення буттям, а в соціальному плані підтримує динамічну сталість наявного соціокультурного цілого.

Діяч негативного, руйнівного спрямування, привносячи у світ свою інтерпретацію спрямованості життя, протиставляє свій смисл як єдино вірний смислу інших, смислу усього людського світу, логіці соціокультурного буття. Охоплюючи своєю діяльністю інших, він руйнує їх буттєвість, сприймаючи їх як засіб реалізації власних цілей. Покладаючи руйнацію як граничну мету і смисл людського життя, він «творить» абсурдні обставини, в яких постає як головним режисером, так і провідним актором. Усе це зближує його з людиною абсурду і як такий, нерідко закінчує своє життя як Абсурдист.

Абсурдист і Діяч як моделі індивідуальної буттєвості зумовлені ситуацією, коли смисл життя чи його відсутність (абсурд) однозначно приймаються. Проте, можлива ситуація незавершеності смисложиттєвих пошуків. У цій ситуації індивід доходить висновку, що віднайдений смисл не задовільняє своєю частковістю та недовершеністю, а тому змушений шукати новий. Пошук смислу життя перетворюється в ідеал, досягнення якого спонукує індивіда до постійної креативності. У цьому процесі він постійно опредмечує і розпредмечує себе, постаючи перманентним Творцем. Як Діяч він постійно в процесі діяльності, проте ця діяльність не локалізована один раз віднайденим смислом, а розгортається в широкому діапазоні можливого, до того ж вона не об'єктивує кимось і колись випродуковану ідею, а сама є пошуком і об'єктивацією ідей.

Творець - це свого роду «відгук» на «поклик» буття. В цьому плані його діяльність - це не просто об'єктивація «відгуку», але й переживання цього «покликання». Як Діяч Творець може бути захоплений потоком нестримної діяльності, коли знайдений смисл життя заповнює горизонт можливого, і він починає повторювати самого себе. Творчість як «відгук» на «поклик» буття, згасає, поступаючись дії за

інерцією. Починається зміщення акценту з діяльності як засобу до діяльності як мети. Запобігти цьому може лише «зупинка» та «вслуховування» в поклик буття, що дозволить явити нові горизонти буттєвості, а отже «розпакувати» нові смисли. Відома Творцеві і ситуація бездіяльності, коли покладені смисли реалізовані, а нові не піддаються «розпакуванню». Відсутність смислу – ситуація абсурду. Проте, для нього вона не є абсолютною, тому Творець ніколи не стає Абсурдистом.

Вихід з цієї ситуації він знаходить у недіяльному діянні. Його активність зміщується у внутрішній світ, де намагається окладати смисли розбудови-творення власного «Я». Його активність змінює вектор з зовнішнього на внутрішній. Щось подібне добре осмислено в традиціях даосизму і знайшло відображення в понятті «увей» - не діяння. [20, 155]. Цим він (Творець) уникає ситуації тимчасової абсурдності та запобігає руйнації власної цілісності. Поте європейська людина не є даосом, а тому, звільнившись від тимчасової абсурдності, знову почати пошук і покладання смислів своєї індивідуальної буттєвості в їх зовнішній явленості.

Творець через покладання смислів динамізує свою буттєвість, що дозволяє йому компенсувати неповноту абсурдного та діяльнісного здійснення буттям, проте і ним не вичерпується можливість індивідуальних форм людської буттєвості. Соціокультурні обставини виявляють ще одну подібну форму.

Постаючи перед питанням про смисл буття, індивід може дійти висновку, що він не у сваволі (Абсурдист) і не в самому бутті (Діяч), і не у перманентному його пошуку (Творець). Така людина виявляється у парадоксальній ситуації: існуючи «тут і зараз», вона відмовляється пов'язати смисл свого життя з цим світом. Її життєва спрямованість – це потустороннє, за межові, уявне буття. По суті вона «ігнорує» саме питання про смисл життя, незважаючи на те, що її власне буття ставить питання «що є життя?». Фантастичність ситуації проявляється в тому, що втікаючи від питання про змістовність життя, індивід не може уникнути необхідності відповідати на нього. Проте наявні способи відповіді не задовольняють його, і він вдається до продукування фантастичної відповіді про сенс власного буття. Приймаючи як даність, що смисл буття поза наявним існуванням, «фантастична людина» спрямовує себе до цієї «достаменності». Парадокс полягає в тому, що пізнавати власну, не від світу цього достаменність Фантасту доводиться через конкретну, безпосередньо живу діяльність культури. Шукаючи смисл власного буття у втечі від життя та його «покликів», він, бажає того чи ні, змушений відповідати на питання: що є смерть? що є час?

Але відповідати на них Фантаст може лише співвідносячись з наявною дійсністю культури. Лише там, в усьому її масиві, він має можливість знайти відповіді.

Разом з тим, у цій уявній «достаменності» Фантасту доводиться все ж з'ясувати для себе, у чому безпосередньо в цьому за межовому світі полягає специфіка його індивідуальності, які її духовні підвалини та часові віхи? Проте сама його індивідуально-особистісна сутність залишається невиявленою, оскільки прагнення розташувати себе поза життям, поза живою діяльністю культури не дозволяє йому розгорнути своє «я» і в реальному часі та просторі. Його діяльність - це зусилля, спрямовані на досягнення «достаменного» буття, а воно для Фантаста поза простором та часом наявного життя. Подібно і його творчість спрямована не на продукування порядку цього світу, а на пошуки предметностей трансцендентного порядку.

Фантаст – образ досить напружений, нестабільний і, як наслідок схильний до внутрішніх змін, які виштовхують його за власні межі. І хоч цей вихід переважно уявний, він зближує його з Творцем, а іноді й відкриває шлях до трансформації в нього. Позиція за межовості, пов'язана для Фантаста з напруженою роботою уяви. Вона не лише відкриває для Фантаста можливість стати Творцем, але й для Творця через фантазії продукувати нові погляди на смисл буття, творити незвичні образи істинності життя, які можуть явити нерозкриті ще грані його особистого змісту і запропонувати нові способи буття.

Між розглянутими моделями індивідуальної буттєвості немає непрохідних граней, людина може змінювати їх протягом життя, відчуваючи та усвідомлюючи можливість набутти бажаної з її точки зору індивідуальної визначеності або сповнюючись певною з них такою мірою, що перехід у протилежну стає неминучим. Та все ж можна говорити про відносну співвіднесеність їх з базовими для Новітнього часу формами індивідуального здійснення буттям. Так, Абсурдист безпосередньо тяжіє до Людини маси, в той час, як Діяч - до Людини влади. Що ж стосується Фантаста, то гіпертрофованість ненависті до питання про смисл буття може зблизити його з Абсурдистом, а отже втягти у спосіб буття Людини натовпу. Як зазначалось, Творець може наблизитись до моделі Діяча, а відтак постати у смисловому полі Людини влади.

Описані моделі індивідуальної буттєвості свідчать про вибірковість людини в продукуванні індивідуальної форми свого буття. Отже, у своєму здійсненні індивідуальним буттям вона не існує безпосередньо в усій системі соціокультурних обставин, що дані їй у своїй об'єктивній однозначності. І хоч вони несуть у собі можливість

індивідуальної буттєвості, остання не дана безпосередньо, а задана і її перетворення в дійсність вимагає власних зусиль по продукуванню своєї соціокультурної «ніші» – культурної реальності, складові якої постають для індивіда не у об'єктивній байдужості, а у смисложиттєвій значимості, тобто, як реальності її і лише її буттєвості.

Отже, культурна реальність не є чимось довільно спродукованим, а результат зусиль, спрямованих на індивідуальне здійснення буття в об'єктивно наявних соціокультурних умовах. Як така, вона має в самій собі свою власну істинність, осягнення якої не може бути вичерпано раціонально чи ірраціонально, оскільки вона не є істинність природного, а індивідуально-особистісного буття і може бути вичерпана лише його тяглістю. А останнє питання завжди відкрите, оскільки це буття не завжди закінчується з припиненням тяглості фізичного існування індивідів.

Розділ 3.

Культурна обумовленість особистісного буття європейця

3.1. Опосередкованість – фундаментальна характеристика буття людини у світі

Питання про культурний зміст опосередкованості як визначальну характеристику буття людини у світі знаходиться в предметному полі відношення «людина-світ». У світоглядному плані дане відношення «може бути розглянуте як розщеплення Природи на дві сторони, з яких одна (Людина) може бути осмислена як Природа, в своїй безкінечній інтенсивності згорнута до точки, а інша (Світ) – як вона ж, екстенсивно розгорнута (зокрема в просторі та часі)» [1, 22].

Таке розуміння відношення «людина-світ» виявляє цілий вектор проблем, з якими неминуче масмо зіткнутися, якщо спробуємо його осмислити. Проте нас цікавитиме не світоглядний зміст запропонованого розуміння світу та людини, а саме це відношення, його культурний зміст.

Відношення є перший і найбільш інтимний рівень власне людського буття. Специфіка відношення полягає в тому, що воно – початкові, і в цьому сенсі визначальний рівень людського існування. «Зміст всякого відношення – діяльність спрямована на постійне виділення свого «Я» з наявної ситуації. Будь-яка конкретна ситуація – це завжди «Я» - «Я» в ситуації» [6, 30]. Через відношення людина продукує свою визначеність і врешті-решт себе як самість. Характер відношення визначає спосіб існування останньої.

Як уже зазначалося, наш тваринний предок, щоб зберегтися в якості живої істоти, змушений вийти за межі безпосередності свого тваринного існування, а відтак і своєї наявності як тварини, безпосередньо відкритої для зовнішніх впливів. Неможливість (втраченість) пралюдиною безпосередності свого відношення до світу зумовила необхідність самовизначеності та обґрунтування свого буття в ньому. Шляхом, яким була реалізована ця необхідність, стала опосередкованість відношення людини до світу.

Природа сама в собі не знає опосередкування, як не знає вона і відношення взагалі. Вся її так звана доцільність ґрунтується на безпосередніх зв'язках, саме тому природа не знає випадковостей, не знає вибору та свободи.

Виникнення опосередкованого характеру існування мало своїм результатом той факт, що людина вступила в єдність зі своєю протилежністю (Природою), проте це не єдність частини і цілого в своїй суті, це єдність цілісностей, а відтак і відношення їх може ґрунтуватися лише на принципі взаємодоповнюваності. В результаті появи людини світ перестав бути тим, чим він був до того. Він втратив самодостатність своєї цілісності і відновити сам по собі він уже не може. Те, що може відновити втрачену цілісність, лежить за його межами. Тепер це залежить від людської діяльності. Вірніше було б говорити про становлення нової цілісності, оскільки світ уже ніколи не буде таким, яким він був до людини, а тому і його цілісність може постати лише в якійсь новій якості.

Виключена з природної тотальності людина не може безпосередньо відноситься до оточуючого її природного середовища, одночасно, не будучи тотожною будь-якій формі соціальності, вона і в своїх соціальних зв'язках теж опосередкована.

Неможливість (втраченість) людиною безпосередності свого відношення до світу породжує необхідність самовизначеності та обґрунтування свого буття в ньому. Граничними координатами самовизначення виступають: світ, соціум та власне «Я». Оскільки в основі самовизначення лежить відношення, то маємо три основних аспекти відношень: відношення до світу, відношення до різних форм соціальної колективності і відношення до самої себе. Суть усіх цих відношень полягає у збереженні та підтримці динамічної рівноваги між сторонами відношення, завдяки чому світ людського буття постає як упорядкований. Виходячи з того, що активною стороною відношення є людина, то увесь тягар упорядкування лежить на ній.

В умовах первісного соціального синкретизму, коли світ уявлявся як самодостатній (хоч його самодостатність потенційно вже була втрачена), його упорядкування (покладання його упорядкованості) – це функція людини як колективного цілого, і здійснювалось вона у міфологічній формі. Суть його зводилась до пошуків відповіді (у формі оповіді) на питання «Як є світ?». Підтримування рівноваги між світом і первісним колективом базувалось на основі традицій. Тому культура на цьому етапі – це культура традицій. Розглянута в ракурсі відношення «людина-світ», вона постає як засіб адаптації людини до природного середовища, і головна її функція – це підтримка стабільності наявного. У функціональному плані така культура може бути охарактеризована як адаптивна. Будь-які зміни в такій культурі відбуваються лише під тиском зовнішньої необхідності, зумовленої порушенням стану рівноваги між первісним колективом та середовищем його проживання.

Якими б не були причини, що зумовили порушення рівноваги, вони в основі своїй не залежали від людини. Новації, які з необхідністю виникали при цьому, були лише засобом відновлення порушеної рівноваги, а тому досить швидко набували статусу традиції. Культура ще не сформувала внутрішні «механізми» розвитку, тобто, не була здатна до саморозвитку. Виникнення такого «механізму» пов'язане зі ставленням особистісного буття, звільненого від пут соціального синкретизму.

Ідея творення світу трансцендентним началом, утвердження якої пов'язане зі становленням світових релігій, кардинально змінила ситуацію, звільнивши людину від потреби упорядкування світу. У цій сфері людська думка змогла «полювати» питання «Як є світ?» і зосередитись на питанні «Яким є світ?», чим було відкрито шлях науці Нового часу. Звільняючись від цього «тягаря», людина звільнялась і від пут колективного цілого. Тепер воно могла зосередитись на покладанні світу свого власного індивідуального буття. В культурі помітну роль починають відігравати новації, що зумовило її динаміку.

Таким чином, відношення постає як визначальна характеристика людського буття, сутнісною рисою якого є опосередкованість. Навіть власне буття, як найбільш чітко усвідомлювана безпосередність, не дана людині безпосередньо, лише самим актом народження її людською істотою. Вже сама її тілесна конструкція, якою б довершеною і розвинутою вона не здавалась, не дає змоги безпосередньо задовольняти потреби фізіологічного виживання. Продукти природи, з допомогою яких задовольняються ці потреби, не можуть бути взяті і використані безпосередньо – органи людини, як і організм в цілому для цього не пристосовані. Між людиною і природою, як посередник і регулятор їх відносин, пульсує праця. Аналіз цього феномена був здійснений К. Марксом, і тому тут немає потреби детально на цьому зупинятися. Та не лише відношення людини до оточуючого середовища носить опосередкований характер, але й відношення людини до людини та будь-яких проявів її колективності теж не є безпосереднім. Тут задіяна ціла система досить складних і не завжди «прозорих» регуляторів. Навіть відношення в самій людині – відношення її душі та тіла (духовного та тілесного), що складає одну з наріжних проблем християнської онтології, теж має опосередкований характер. Вони опосередковують одне одного, що переконливо довів Зеньковський В. В. [7, 30]. Опосередковане відношення людини до самої себе, пов'язане з запереченням себе у своїй безпосередності в результаті чого людина набуває крок на шляху особистісного буття, що, говорячи гегелівською термінологією, є «всередині-себе-буття», і, як

особистісне, воно ще не визначене. В подальшому воно визначається перш за все як суще для себе, аж поки не набуде конкретної напруженості (проблемності) особистісного буття. В основі усього цього «шляху» лежить негативна єдність людини з собою. Останнє проявляється в постійному виході за межі своєї наявності. «Це вихід або вискакування людини за її власні якості або за дану, стихійно чи натурально, ситуацію. Це такий вихід, щоб можна було з цієї трансцендуючої позиції чимось в собі оволодіти. Встановити порядок... становище людини в світі не має природного підґрунтя. А якщо є підґрунтя, то лише те, яке створюється. І в цьому смислі людина і людська історія суть історія самостворення. Але це самостворення < > означає, що ми живучи в природі, її трансцендуємо. Ті підвалини, які ми під себе підкладаємо, щоб виникнути в якості людей, знаходяться через вихід людини за власні природні (натуральні) рамки [11, 60-61]. Тобто, щоб людина була, вона повинна співвіднести з чимось, що знаходиться «за» природою, «над» природою, іншими словам з тим, що не визначено натуральним чином. Як таке, воно безумовне, необмежене, тобто – абсолютне. В своїй дійсності вона постає як символ; «... люди винайшли символи. Бог є символ. Будь-який символ не є ствердження, а іносказання (алегорія). А якщо іносказання здійснено, людина може співвіднести з самим символом, не відтворюючи усе те, що в ньому заповане. ...Якщо ще розробити різні технічні процедури цього співвіднесення себе з Богом, на цьому можна ґрунтувати мораль... Таким чином, це означає, що релігія була тим «котлом», в якому вироблялись моральні норми, що зв'язували людей. Усі способи упорядкування (всупереч хаосу) співвідносились з якоюсь, неприродною чи надприродною основою» [11, 59]. В своєму індивідуальному бутті людина не належить ні світу природи, ні світу суспільства. Вона завжди десь на межі. Як соціокультурний феномен воно посідає маргінальне середовище. Напружена суперечливість такого становища зумовлює потребу творити свій світ. Реальність цього світу зовсім інша, ніж реальність природи чи реальність суспільства. Реальність людського, «життєвого світу» - це феномен, де об'єктивне й суб'єктивне не існують у своїх самостійних іпостасях. Реальність цього світу опосередковує відношення людини як зі світом природи, так і з світом суспільства, світом свого колективного буття.

Таким чином, опосередкованість відношення «людина-світ» спонукує людину творити свій, власне людський спосіб буття у світі, водночас розширяючи горизонт її індивідуального здійснення буттям.

3.2. Покладання як спосіб продукування культурної реальності

Аналіз історичних форм здійснення людини індивідуально-особистісним буттям показав, що незалежно від історичного етапу, людина не просто існує у певних соціокультурних умовах, а здійснює в них свою буттєвість. Це стає можливим внаслідок того, що вона продукує власну систему смислотворчих координат – культурну реальність, яка у своїй безпосередності складає світ її індивідуально-особистісного існування.

Що ж являє собою культурна реальність як умова і необхідний продукт здійснення людини індивідуально-особистісним буттям?

Класична філософська думка, як і новоєвропейська наука, тлумачать поняття “реальність” як щось таке, що існує незалежно від людини та її теоретичних конструктів (теорій, гіпотез тощо). Стосовно останніх, то вони сприймалися, як зручний, надійний та достовірний засіб осягнення світу. Але, як такі, вони не відображають буття світу в його цілісності, а лише вказують на нього. Саме в цьому сенсі слід розуміти слова М. Гайдегера, що, осягти світ у його цілісності, необхідно проходити повз науки без презирства до них. [15, 45].

Наукова теорія, взята сама по собі, не відображає буття у його цілісності, а бере якийсь його вимір, до того ж бере в «очищеному» від випадковостей вигляді, а відтак, позбавляє його унікальності, неповторності, одним словом, індивідуальності і прагне втиснути в сухі та однозначні висновки своїх положень. Людина ж існує в цілісному і завжди освоєному нею світі, а отже тлумачення «реальності» як чогось, що поза людиною, мало що дає для пояснення проблем індивідуально-особистісного буття.

Чи означає це, що цінність наукових теорій можна піддавати сумніву? Звичайно, ні. Йдеться про те, що вони, як і будь-який інший вид людського промислу, мають свої межі, і будь-яка спроба абсолютизувати їх обертається проти людини.

Світ розмаїтий. В ньому присутнє як унікальне так і ординарне, як повторюване так і те, що відходить раз і назавжди. Прагнення науки віднайти об'єктивну «первоцеглину», з якої шляхом кількісних перетворень можна було б вивести усю повноту світу, є виявом того, що останній береться нею лише у повторюваності кількісних характеристик. При цьому завжди щось залишається поза межами створеної моделі світу. В.В.Налімов мав рацію, стверджуючи, що у світі є Таїна [12, 27], котра завжди залишається за межами найбільш досконалих теорій. Теорія ніколи не дасть завершеної картини цілісного світу, свого роду усвідомленням цього стала філософська думка

постмодерну, яка у своєму занепокоєнні входженням нашої цивілізації у новий історичний етап – етап девальвації всеохоплюючих систем, всеосяжних мегапарадигм та інших, як вважається, фантомів “ілюзорної свідомості”, вдається до руйнації довіри до понять, принципів, регуляторів, які встигли набути статусу фундаментальних очевидностей у соціально-історичних науках, оскільки не бажає бути слугою розуму, Істини, Науки [10, 59]. Натомість пропонує бути критичним у ставленні до раціональних дискурсів та практик.

Не тотожне поняття «реальність» поняттю «сущє». Щоб «щось» набуло статусу реальності, воно повинно існувати, проте не все існуюче є реальним. Через реальне сущє набуває певної ієрархічної диференційованості. Воно вже не просто існує, а повниться значенням для іншого. тобто «щось» набуває статусу реального лише у його «бутті для іншого». При цьому, і це суттєво, це «буття для іншого» повинно усвідомлюватися цим «іншим». Здатністю усвідомлювати існування чогось поза собою, усвідомлювати у його відношенні до себе, наділена лише людина. Отже, «щось» набуває статус реального лише у його відношенні до людини. Мірою того, як людина освоює і освоюється в Універсумі як сукупності потенційних можливостей її буття, останнє й перетворюється у світ для неї, тобто у світ реальностей. Як такий, він постає не у байдужій сукупності феноменів, а як упорядкованість, вихідним моментом якої є людина. Освоїтися в цьому світі означає самовизначитися в ньому, розкрити для себе порядок світу. На це спрямований процес соціалізації людини, але цього недостатньо, щоб посісти своє місце в цьому світі, тобто здійснитись індивідуально-особистісним буттям. Це більш високий рівень освоєння людиною світу, який, на відміну від початкового – осягнення світу, може бути названий рівнем знаходження світу.

Осягаючи світ, людина не лише дізнається щось про нього, а й осягає значення світу для свого буття. Проте визначитися у своєму індивідуальному існуванні людина не може, осягаючи лише значення для себе світу. Це значення переломлюється через свій індивідуальний досвід, в результаті чого значення світу трансформується в смисл, який співвідносить будь-яке явище, будь-який предмет з людиною: якщо щось позбавлене смислу, воно перестає існувати для людини. Смисл- це зміст людського буття, взятий в особливій ролі: бути посередником у стосунках людини зі світом і з самим собою. Смислом проникається не лише розум, але й неконтрольовані глибини душі, він безпосередньо торкається почуття людини. Смисл не завжди усвідомлюється людиною, і не кожен смисл може бути виражений раціонально – більшість смислів приховані у несвідомих глибинах людської душі.

Проте, незважаючи на це, смисли стають підґрунтям і визначальним чинником у здійсненні людини індивідуальним буттям. Саме смисли визначають, що ми шукаємо і що відкриваємо у світі та самих собі. Світ сповнюється смислами, а отже він уже не просто є в незалежній від людини даності. У тих чи інших своїх проявах він стає для неї життєво важливим. Ті чи інші його прояви набувають для неї особливого значення – смислу; вони стають життєвими координатами, що визначають місце людини у світі, її відношення до нього.

Таким чином, смисли стають важливим чинником самовизначення людини у світі. Утрата смислів - це втрата життєвої орієнтації, осягнення смислів – набуття повноти відношення зі сватом. Можна сказати, що смисли - це граничні підвалини самовизначення людини у світі. Саме на підставі смислів формуються два базові відношення людини до світу, в результаті чого світ може поставати для неї як «свій» і як «чужий». Культура – це той універсальний спосіб, яким людина робить світ «своїм», перетворюючи його в середовищелюдського (смислового буття). Таким чином, увесь світ перетворюється у носія смислів, у світ культури. Отже в соціокультурному плані реальним є те, що має смисл для людського існування.

У вітчизняній літературі поняття «культура» і «культурна реальність» досить часто використовуються, як тотожні, в той час як, на нашу думку, незважаючи на їх органічну єдність, між ними наявна суттєва відмінність. Ототожнення цих понять в принципі не породжує проблем, якщо не виходити за межі аналізу проблем буття людини як родової істоти. Проте, коли постаємо перед завданням прояснити ті чи інші аспекти індивідуального буття, то їх не тотожність дає про себе знати. Те, що культура органічно пов'язана з буттям людини, певною мірою є очевидним. Коли її характеризують як другу природу, то це не метафора, а вираз її глибинної суті. Культура як філогенетично так і онтогенетично “стоїть” при народженні і становленні людини (при-роді, при народженні). Тобто, культура є водночас і шлях, історично здійснений людством з моменту його виникнення, і головний результат, підсумок цього шляху. Але якою мірою культура як культурно-історичний процес є реальністю для людського індивіда, і чому вона не тожна культурній реальності?

Поняття «культурна реальність» не є штучним. Воно відображає певні аспекти здійснення людини буттям, і його поява зумовлена кардинальними змінами, що відбуваються у людському існуванні протягом ХХ ст. Подібно до того, як ХVІІ і ХVІІІ ст. у зв'язку із зростанням гносеологічної проблематики активізували проблему

об'єктивної реальності, що на той час співпадала з фізичною реальністю, так і в наш час у зв'язку з актуалізацією онтологічної проблематики, актуалізується проблема людського існування в цілому та індивідуального буття - зокрема. Постала проблема культури і такого її модусу, як культурна реальність. Проте, якщо предметне поле, що охоплюється поняттям «об'єктивна реальність», є більш-менш окресленим, то цього не можна стверджувати стосовно поняття «культурна реальність».

Культурна реальність - це форма організації життєвого світу, що фіксує особистісну визначеність людини як цілісності. Саме через неї вона набуває відносної самостійності особистісного існування як стосовно світу природи, так і від колективних форм свого власного буття. Тобто, культурна реальність, опосередковуючи буття індивіда у світі, дозволяє зберегти йому свою самість та набути індивідуально-особистісної визначеності. Разом з тим, вона виявляє себе як принцип, що впорядковує особистісний життєвий світ, наповнюючи його певними смислами. У своїй безпосередності щодо людини та у своїй функції опосередкування, її відношення до світу культурна реальність виявляє не пасивність людського існування, а активність індивідуального здійснення буття. Опосередковуючи відношення людини до світу, культурна реальність виявляє себе як смислові координати особистісного буття. У своїй дійсності вона постає як опосередковувана людиною самої себе і тим самим самоутвердження своєї самості.

Індивідуально-особистісна визначеність людини не є чимось на зразок раз і назавжди даного чи здобутого. Це постійне опосередкування своєї наявної безпосередності. Набути в такий спосіб самість залежить від змісту та характеру культурної реальності, яка стає основою особистісного буття. Проте, набуваючи через опосередкування культурною реальністю особистісної визначеності, людина потрапляє в залежність від створеного нею, стає бранцем реальностей свого буття. Об'єктивуючи в собі людину як індивідуальність, культурна реальність водночас є необхідною умовою та продуктом її буття. Як така, вона опосередковує відношення людини до культури, «оберігаючи» її від «розчинення» в безмежному масиві останньої. Тобто, відношення індивіда до культури у її просторово - часових виявах не є безпосереднім, воно опосередковане смисложиттєвою «мережею» предметів, явищ та відносин, що складають його буття тут і зараз. Культурна реальність локалізує онтологічну визначеність людини, вказуючи на те, якою мірою індивід є творцем власного життя, наскільки його доля визначається власними зусиллями. Іншими словами, якою мірою він є особливе буття, і що саме в його існуванні

робить його цим особливим, суверенним буттям, а не «продуктом» оточуючих обставин.

Якщо говорити про реальність культури як культурно-історичного процесу, то цього статусу вона набуває лише через посередництво культурної реальності, втрачаючи при цьому свою безвідносність стосовно індивідуально-особистісного буття. Набуваючи значення «для мене», вона повниться смислами, стаючи складовою реалій індивідуального існування. Таким чином, культура - це реалізована в певних культурних феноменах реальність індивідуального буття, що відійшла в минуле, і в свою чергу культурна реальність - це культура в її можливості. Перетворення її в дійсність (трансформація індивідуальних ідеалів, цінностей, взагалі індивідуальних способів буття в колективні) є момент становлення культури як такої.

Задамося банальним питанням: чи сприймає пересічна людина трагедії Есхіла як культурну цінність? Із високим ступенем імовірності можна стверджувати: ні! Тому, що вони не існують у значенні «для мене», у своєму здійсненні буттям вона не знаходить в них якогось сенсу, не вбачає в них смисложиттєвого значення. Вони існують для неї, в кращому випадку, як факт культури, про який вона щось чула або подібно до книги, що прикрашає полицю. Цінність культурних феноменів завжди індивідуальна в тому сенсі, що кожен із них по-різному розкривається для різних людей, епох і народів. Не складає цінності культурних феноменів і їх всезагальна визнаність. Як відомо, Л.Толстой не вважав «Мону Лізу» Леонардо да Вінчі шедевром живопису, не розумів і не визнавав він творчість Шекспіра, яку розглядав як конвенційно прийнятну цінність, сумнівну у своїй культурній значимості. Цінність культурних феноменів як таких - у їх «оберненості» до людини, у їх відношенні до усього того, що складає сенс і мету її існування. Ставлення Л.Толстого до згаданих митців є показовим ще і тому, що індивід, покладаючи смисли та продукуючи соціокультурну нішу як культурну реальність свого буття, здатний протистояти конвенціональним цінностям соціуму, а отже - і можливості використовувати його, як засіб значно звужуються. Такий індивід важче піддається тиску соціуму, що зрештою позитивно позначається на соціальному цілому, оскільки забезпечує його внутрішню розмаїття - умову динамічної рівноваги останнього.

Виходячи з усього сказаного, культурну реальність можна визначити як зпродуковану на основі смислів систему предметних та духовних цінностей, що окреслюють обшир індивідуального здійснення буття. Це свого роду фортеця суверенного перебування індивіда у бутті. Вона «споруджується» з «цегли» навколишнього

соціокультурного середовища у відповідності зі смислами, що виступають координатами індивідуальної життєдіяльності. Конкретні предмети, відносини та способи діяльності в їх єдності з людиною, для якої вони набули смисложиттєвого значення, складають зміст культурної реальності. Таким чином, культурна реальність - це складна ієрархізована система культурних феноменів у їх безпосередньому відношенні до людини. Є всі підстави услід за схоластами, говорити про рівні культурної реальності. Усе, що складає зміст, є реальним для індивіда, але реальним різною мірою. Стосовно самої міри, то вона від смисложиттєвого навантаження тих чи інших феноменів.

Культурна реальність пов'язана з існуванням людини тут і тепер, проте сьогодні її іпостасі не є самодостатніми, а мають своє обґрунтування в минулому й набувають певного сенсу через покладання й майбутнє. Саме через зв'язок з минулим можна певною мірою виявити її наповненість. По суті це буде наповненість минулим і майбутнім. Річ у тому, що сьогодні буття людини пов'язане з освоєнням минулого, в результаті чого воно набуває своєї ідентичності торуванням шляхів у майбутнє, які й надають людському існуванню певної спрямованості. Як наслідок, минуле наповнює культурну реальність різними формами ідентифікації та пошуками шляхів її реалізації, в той час як майбутнє присутнє тут у вигляді певних цілей, ідеалів, різного роду прогностичних і навіть утопічних програм, які символізують та визначають бажане, чим роблять його об'єктом намірів. Звичайно, сконцентрований у них проект майбутнього не є сталим, а модифікується з часом, проте залишається постійним компонентом культурної реальності.

Системотворним началом культурної реальності є індивід, який, досягаючи значення для себе тих чи інших предметів та духовних явищ, визначає їх як смисложиттєві для свого буття, тобто покладає в них смисли, які й визначають горизонт його здійснення буттям. Беззастережний та абсолютний характер смислів зумовлює їх значення в якості координат, в межах яких людина впорядковує простір та час свого індивідуального буття. Таким чином, культурна реальність не є чимось, що знаходиться поза людиною, а включає в себе як організуючу та продукує ланку.

Як своєрідний «будинок», «аура» людського існування, культурна реальність не може бути охарактеризована в термінах «наукова» – «ненаукова» – вона екзистенційна й повинна бути витлумачена і пояснена як умова індивідуального здійснення буттям.

У підвалинах культурної реальності знаходиться певна картина світу, в якій відношення усіх аспектів буття структуровані і динамічним

чином співвіднесені з людиною. В будь-якому випадку ця картина своя, неповторна, що вказує на її індивідуалізований характер. Для успішної життєдіяльності особливе значення має не її відповідність об'єктивній реальності, а її адаптивні властивості. За своїм функціональним призначенням ця картина світу покликана служити, з одного боку, адаптації людини до оточуючого середовища, а з іншого – адаптуванню його до себе. Уява про світ, що лежить в основі культурної реальності, через процес соціалізації передається від покоління до покоління і відкладається на рівні підсвідомих структур.

Адаптація людини до світу починається з поїменування речей, що водночас є й початком формування культурної реальності. Поїменування речей – це визначення їх місця в загальній системі світобудови. «Ім'я як форма організації культурної реальності виражає собою самість та нередукованість поїменованого буття, визначає його місце у світопорядку, вказує на співвіднесеність поїменованого з людиною (олюдненість буття)» [13, 54]. Пройменовуючи, людина осягає світ, творить безпосереднє середовище свого буття, проте уже не в ролі об'єктивно існуючого елемента природи чи соціуму, а як щось відмінне від них. Виникає динамічне взаємовідношення людини як індивіда з природою та соціуму, в якому рівновага та нерівновага взаємопов'язані. Постає єдність на засадах взаємодоповнюваності. Людина не може існувати поза світом, проте і світ стає залежним від людини. У сучасній науковій думці така залежність знайшла своє відображення у розробці так званого антропного принципу, який ставить перед наукою завдання не лише пізнати як влаштований світ, але й чому він так влаштований. А це вже рівень філософського прояснення, оскільки він пов'язаний з питанням про місце людини в системі світобудови.

Усе це свідчить, що адаптація людини до навколишнього середовища і адаптування його до себе знаходиться в діалектичному взаємозв'язку. Суть останнього в тому, що індивід, як було сказано раніше, покладає себе в соціокультурному середовищі не як його елемент, а як активне начало, яке організує свою взаємодію з ним. Зважаючи на уніфікуючу дію соціуму, індивід організує свою активність як гранично альтернативну до середовища умову свого власного здійснення буттям. Звідси така риса культурної реальності, як опірність уніфікуючому тиску соціокультурного середовища. Недостатність її може бути шкідливою, оскільки сприяє відносно швидкому руйнуванню цілісності індивідуального буття. Певна міра конфліктності, стосовно соціуму, а саме в цьому виявляється опірність культурної реальності, - створює внутрішню напругу, що дає можливість витримувати зовнішній тиск, зберігаючи свою цілісність.

Внутрішня напруга разом із гнучкістю та адекватністю захисних механізмів є необхідною умовою збереження особистісного «я». Як така, культурна реальність постає як щось об'ємне. У своїй об'ємності вона лише є виявом здійснення індивіда буттям, але й визначає його стосунки з іншими. Тут можуть виникати досить цікаві ситуації, пов'язані зі смисловою «потужністю» культурної реальності. В цьому плані показовою є характеристика М. Горьким людської сутності Л.Толстого: «Його особистість,- зазначає він,- яка надміру розрослася – явище дивовижне, майже потворне, є в ньому щось від Святогора-богатиря, якого земля не тримає» [5, 172]. В чому «потворність» такого індивіда, чому зпродукована ним культурна реальність як результат і середовище здійснення ним своєї буттєвості не узгоджуються з наявними соціокультурними обставинами («земля тримає»)? Сприйняття його як потворності саме й зумовлене тим, що він виходить за міру межі наявних соціокультурних обставин. Як такий, він не може бути визначений зовнішнім (за усталеною мірою) чином. Він не укорінений у наявній дійсності, а тому постійно конфліктний стосовно неї. Це індивідуальність, котра «розпаковує» можливі горизонти здійснення буттям, стає між наявним і можливим. Його ставлення до них це – ставлення до цілісностей, оскільки і сам є «не розпакованою» цілісністю. Ось як далі характеризує Л.Толстого М. Горький: «В ньому є щось, що завжди збуджувало в мені бажання кричати усім і кожному: дивіться, яка дивовижна людина живе на землі! Оскільки він, так би мовити, всеоб'ємлює і перш за все людина - людина людства» [5, 172]. Саме індивідуальність у її цілісному здійсненні буттям і є «людиною людства», яка вміщує у собі усе людство в сфокусованій цілісності його минулого та нерозпакованої цілісності майбутнього. У своєму ставленні до наявного вона заперечує її як цілісність і, в той же час, так же цілісно стверджує (проголошує) можливе. В обох випадках це - духовно-практичне ставлення, і в його основі лежать покладені індивідуальністю смисли, а отже, продукована нею культурна реальність постає як щось дивовижне, як таке, що і захоплює і відштовхує водночас. Її «смилова потужність» зумовлює як те, якою мірою сприймаються закладені в неї ідеї, так і її долю в цілому. Надмірна потужність культурної реальності зумовлює її, говорячи мовою фізики, «схлопування до точки». Як наслідок, її продуцент постає одинаком, вершиною – «чудовиськом» серед рівнини сьогоденної буденності. У своїй надмірності, як-от у прикладі з Л.Толстим, вона постійно конфліктна не лише відносно останньої, але й самої себе (про це свідчать щоденники Л.Толстого), що зумовлює внутрішній дискомфорт. Разом з тим, смислова надмірність може стати

як регулятивним чинником, так і своєрідною «чорною діркою» у якій зникає (поглинається) самостійність та автономність культурних реальностей значно меншого потенціалу. У першому випадку вона відкриває обшир наявних спрямувань соціокультурного поступу та здійснення людини буттям, у другому – перетворює індивідів на масу, що не діє самостійно, не «розпаковує» покладених індивідуальністю смислів, а лише «реалізує» їх лінійну спрямованість. Звичайно ж зазначений приклад не є типовим. В дійсності індивідуальність передбачає особистість. У своїй дійсності вони складають «об'ємний» образ людини у її самоздійсненні буттям. Якщо індивідуальність мислить і діє цілісно, то її особистість – аналітико-практично. Проте як в одному, так і в іншому випадку в основі здійснення буттям лежать життєві смисли.

Індивідуальне буття не є автентичним, якщо воно не здійснюється як трансцендентування, вихід до чогось іншого, ніж наявне. Як таке, воно завжди на межі наявного і покладеного. Долаючи тяжіння наявного та докладаючи зусиль до реалізації (здійснення) покладеного, індивід перебуває у стані невизначеності, а отже – напруги, пов'язаної з продукуванням реальностей свого буття на основі покладених смислів. Відомий австрійський психолог і філософ В. Франкл зазначає, що здійснюватись буттям, «бути людиною – означає бути зверненим до смислу, який вимагає здійснення і цінностей, що вимагають реалізації» [15, 285].

Смисл не є чимось суб'єктивним, людина не продукує його, а «знаходить на стиках свого індивідуального досвіду та соціокультурного середовища, що у своїй даності виявляє себе як об'єктивна даність. Саме тому смисл постає для людини як імператив, що вимагає свого здійснення. Таким він є з причин кінечності, обмеженості та незворотності буття людини у світі, неможливості відкласти щось на потім, неповторністю тих можливостей, які надає людині кожна конкретна життєва ситуація. Покладаючи смисли, людина обирає спрямованість свого здійснення буттям. Як зазначає В.Франкл: «Сенс смислу в тому, що він спрямовує хід буття» [15, 285], а отже і трансцендентування, оскільки здійснення індивідуальним буттям передбачає останнє.

Індивідуальний смисл, за В.Франклом, виражається цінностями творчості, переживання та відношення (ставлення) [15, 302]. Проте тлумачить він ці цінності переважно у соціологічному та психологічному плані, але, на нашу думку вони мають ще й культурологічне значення. В цьому аспекті творчість – це те, в чому найбільш безпосередньо реалізується індивідуальне буття. Як уже

ззначалось, позбавлена наперед заданої визначеності людина приречена на творчість, приречена продукувати реальності свого буття.

Творчість взята в плані покладання індивідом смислів своєї буттєвості, є долання пануючої у соціокультурному світі даності, вихід у «світ інший», вільний від зовнішньої необхідності – світ духовності. І лише від самої людини залежить, увійде вона до нього чи ні, прийме чи «втече» від нього. Тут усе вирішує сам індивід, наділений волею, прагненням здійснюватись буттям та вірою і надією. У творчості найбільш повно реалізується притаманний людині спосіб буття у світі. Це адекватний самій суті людської життєдіяльності процес, в якому продукується людська індивідуальність і водночас творяться (перетворюються) зовнішні соціокультурні обставини – культурна реальність, що в ній закріплюється індивідуалізована визначеність людини.

Творчість це – процес перевпорядкування даних соціокультурних обставин у відповідності з покладеними смислами, а оскільки останні, як зазначалось, не несуть суб'єктивний продукт, то через творчість людина виявляє і являє різноманітність можливостей буття.

Творчість в першу чергу спрямована на себе, тому вона незримо постає як перетворення особистих поглядів, почуттів, думок. Це завжди висока внутрішня напруга, внутрішній діалог, саморефлексія, боротьба в собі і з самим собою, самозаперечення своєї даності; творчість – це пошук, самовідкриття, а отже і самовизначеність. Як така, вона передзана людині, іманентно притаманна їй з причини її онтологічної невизначеності. Вона «розламує» небуття, через покладання людиною смислів, а покладання смислів є не що інше, як покладання міри буттєвості, сповненої особистих прагнень та надій. Разом з тим, конечність індивідуального існування зумовлює те, що творчість як «розламування» небуття є водночас і «розламуванням» вічності та прорив до часовості як форми буттєвості. Розриваючи полон «сонливої вічності» (О.Блок), людина водночас відкриває її для себе. Вихід у часовість відкриває смисложиттєве значення вічності, тобто абсолютів у здійсненні буттям.

Здійснюючи через творчість свою буттєвість, індивід сповнює її собою (буттєвість завжди конкретна та індивідуальна у своїй дійсності), формуючи простір як ще одну форму своєї буттєвої визначеності. Отже, через творчість індивід продукує міру своєї буттєвості, її часову та просторову визначеність.

Проте людина не лише творить реалії свого буття, але й переживає їх, оскільки в них покладені смисли, заради яких вона і

здійснює свою буттєвість. Переживання індивідом своєї буттєвості виявляється перш за все у самовідчутті, що є вихідним свідченням міри реалізації покладених смислів, а отже – і міри самоідентичності, адже саме в останньому полягає здійснюваність індивідуального «Я». А оскільки індивідуальна життєдіяльність здійснюється у вчинках, то людина переживає свої вчинки як зовнішню явленість покладених нею смислів.

Таким чином, здійснення буттям – це не лише покладення смислів, але й переживання вчинків як виявлення здійснюваності індивіда буттям. Переживаючи вчинки як вияв буттєвості, індивід оцінює їх, а отже знаходиться у певному відношенні до них: оцінювання передбачає дистанціювання. Його специфіка полягає в тому, що це відношення «творця» і «створеного». Реалізований смисл набув у вчинку відносної самостійності і в акті переживання дистанціюється від індивіда, який здійснює рефлексію своєї життєдіяльності, робить предметом своїх почуттів. У своїй дійсності – це суб'єктивне відношення і оцінюється індивідом як його суб'єктивний стан, що в залежності від міри реалізації покладених смислів, може приймати дві протилежні форми: позитивну (задоволення від здійсненого, переконаність у правильності обраних життєвих орієнтирів, оптимізм в оцінці майбутнього) і негативну (незадоволення, песимізм, розгубленість).

У першому випадку індивіду вдалося сформувати свою соціокультурну нішу – культурну реальність і узгодити її з даним соціокультурним цілим. Покладені смисли як життєві орієнтири максимально реалізовані (хай навіть лише на певному етапі життя), а отже, можна говорити про здійсненість буттям. В іншому, життєві орієнтири виявилися частково, а то й значною мірою нереалізованими – соціокультурна ніша у формі культурної реальності виявляється досить аморфною і не має достатньої опірності. Не маючи належних власних орієнтирів, індивід приймає цінності соціального цілого як свої, тобто обирає як життєвий шлях конформізм. Як наслідок, обмежуються індивідуальні вияви та пригнічуються творчі потенції, причини подібного феномену можуть бути різними, але визначальною, на нашу думку, є відсутність волі до здійснення власним буттям.

Проте, навіть у ситуації, коли індивіду вдалося сформувати свою соціокультурну нішу (культурну реальність), його існування неможливе в закритій сфері внутрішньої бездіяльності, яка ніколи не буває самодостатньою. Здійснення буттям ставить індивіда перед необхідністю постійно екстравертувати себе за наявну зреалізованість смислів. Ця внутрішня нестабільність людського існування спонукує до

самозабезпечення динамічної рівноваги своєї буттєвості, що неможливе без покладання нових смислів, а це у свою чергу передбачає взаємодію із соціокультурним середовищем, адже у ньому індивід знаходить і водночас покладає смисли.

Соціокультурне середовище є даність, але не об'єктивно-натурального порядку, а історично-культурного, тобто, створена самою людиною, що не анігує її об'єктивного характеру. Як така, вона є необхідною умовою здійснення людини буттям взагалі, а отже індивід не може відмежуватися від неї. Виникає онтологічне протиріччя: щоб здійснюватися буттям, людина повинна мати як умову соціокультурне середовище, але щоб здійснюватися власним індивідуальним буттям, вона повинна виходити за межі даних соціальним цілим життєвих орієнтирів. У своїй дійсності, це протиріччя творця і створеного – і як таке, воно бумерангом повертається в індивіда, оскільки лише в ньому через покладання особистісних смислів та продукування на їх ґрунті культурної реальності своєї соціокультурної ніші – воно знаходить своє вирішення. Суть останнього – в опосередкуванні відносин «людина – соціокультурне середовище».

Опосередковуючи це відношення, культурна реальність стає чинником реалізації індивідом своєї самості, своїх індивідуалізованих визначеностей, умовою бути активним творчим началом культурно-історичного процесу.

Отже, основу культурної реальності складають смисли, які тією чи іншою мірою несуть у собі прагнення людини здійснюватися індивідуальним буттям.

Проте людина не може обмежитися смислами, які реалізуються переважно «тут і зараз» Як зазначав В.І. Шинкарук, «наше життя не фактичне бування і предметна діяльність в тому просторі і часі, який окреслюється «тут і тепер», а те, яке виходить за цей простір і час: простягається в просторі і часі буття роду, народу, батьківщини, суспільства, людства, просторі й часі, які формуються тією ж географією, історією, мистецтвом та ін. Тому справжнє наше життя – це переживання, буття через дистанціювання від «осьдечки», входження до світу культури, до світу, даного в уяві. Це – духовне життя» [18, 29]. Тому рано чи пізно, але людина приходить до проблеми загального, надіндивідуального смислу, який, підпорядковуючи собі конкретні, робить індивідуальне буття цілісним і спрямованим до певної надконкретної мети, що постає регулятивним чинником, в обрії якого і реалізується індивідуальна буттєвість людини.

Проблема надсмислу виводить нас у сферу духовних вимірів людського буття, оскільки ніяка предметність не може постати у ролі

граничного орієнтиру здійснення буттям. Сама ж духовність завжди виступала як принцип самопродукування людини, як вихід до вищих ціннісних інстанцій, як заклик до звершення того, що не здійснюється натуральним шляхом. Духовність в кінцевому рахунку призводить до свого роду смислової космогонії, поєднанню образу світу з моральним законом особистості.

У своїй надбудовності та регулятивності надсмисли відкривають перед людиною можливість долати кінечність та незворотність буття, надають їй внутрішньої сили та здатності бути суб'єктом буття. А це у свою чергу передбачає, як основу, християнську триєдність: «віра-надія-любов». Смісложиттєвий характер цих світоглядних констант детально проаналізований В.І.Шинкаруком. Характеризуючи віру, він зазначає, що вона належить до загальних феноменів культурні, отже, найістотніших ознак людського в людині. [18,35]. Віра – це форма сприйняття очікуваного і жаданого майбутнього як прийдешнього [18, 37]. Надзвичайно велика роль віри у здійсненні людини індивідуальним буттям, що постає початково як світ можливостей, і де вона є своєрідним духовним випередженням перетворення можливості на дійсність. Щоб активно й успішно діяти, людина повинна вірити у здійснюваність і необхідність того, що вона робить, адже «віра охоплює не лише і не стільки «теоретичну», пізнавальну діяльність, скільки практичну реалізацію цілей життя людини» [18, 39].

Не менш значну роль у спрямованості здійснення людини індивідуальним буттям відіграє надія як одна з форм сприйняття майбутнього, де бажане й життєво необхідне в прийдешньому бачиться й очікується як реальність, що має напевно здійснитись [18, 40]. Надія як духовний чинник здійснення людини буттям стала предметом філософського осмислення не так давно. Особливу роль в цьому відіграла праця німецького філософа Ернста Блоха «Принцип надії», який розглядає надію як загальний принцип практичного здійснення людського життя.

Проте, якщо віра і надія знаменують собою поєднання ідеального і реального, постаючи як форми спрямованості людини до чогось, що виводить за межі її матеріально-життєвих потреб за обрії її інтересів та безпосередньо життєвого досвіду, то в любові через переживання унікальності іншої особистості долається самотність, що виникає як своєрідний «продукт» виходу заданість обставин сьогодення. Слід зазначити, що любов у даному випадку – це не «eros» – любовний потяг і не «filij» – любовна схильність, радіння душею, а почуття, що виражається давньогрецьким терміном «agape» – готовність

жертвенного служіння, тобто – це взаємовідносини на рівні смислових вимірів життєдіяльності, в яких інша людина постає найвищою цінністю буття. Як така, вона сповнює віру і надію найглибшими підвалинами духовності. Це особлива форма ствердження людини у світі: в органічній єдності з трансцендентуванням вона сповнює його глибоким смислом, ілюмінуючи в ньому егоїстичність індивідуального здійснення буттям, оскільки відкриває шлях до першооснов людського в людині, стає чинником формування її справжньої самості та розвитку її духовності. Як атрибутивна ознака людського в людині, любов є прагнення до цілісності буття [18, 30-31], що не можливе без звернення її до надсмислу. Духовні кризи та глухі закутки життя, в яких нерідко опиняється людина, свідчать про недостатність лише «практично заземлених» смислів. Можливо саме тому людина у такі моменти звертається до пошуків надсмислу, будучи неспроможною знести обставини свого існування, що сповнилися стражданням. У цій ситуації людина, як зазначає В.Франкл, може і повинна зайняти осмислену позицію і сповнити страждання глибоким життєвим смислом.

В залежності від того, який надсмісл обраний і якою мірою індивід присвячує себе його реалізації, можливий «відхід від реального життя», а можливе і сповнення власного існування глибоким внутрішнім смислом.

Отже, культурна реальність ґрунтується не лише на смислах, а включає в себе і надсмісл. Саме останній і визначає вектор здійсненості людини індивідуально-особистісним буттям. Тобто, культурна реальність - це не лише реальність безпосереднього людського буття в єдності його предметних і духовних артефактів, структурованих у відповідності з покладеними смислами та динамічним чином співвіднесених з індивідом, а й генеральна спрямованість у здійсненні індивідуально-особистісним буттям, що у ХХ столітті розгортається в обширі від Бога до Мамони. У своїй діалектичній взаємодоповнюваності культурні реальності, як реальності індивідуального буття, утворюють строкату і динамічну картину буття соціуму. Розглянута під таким кутом зору людська індивідуальність – це згорнута можливість соціокультурного буття; зважаючи на те, що буття людини завжди осмислене, можна сказати, що індивід – це згорнуті смисли, які він, здійснюючись буттям, розгортає у просторі та часі, набуваючи індивідуально-особистісної визначеності.

Буття людини у світі – це постійне розгортання, постійне явлення себе через покладання смислів. Як таке, воно характеризується відкритістю та невизначеністю (знову наголосимо, що однією з антропологічних констант є невизначеність людини у здійсненні

буттям), а отже, буття людини – це завжди завершеність. Єдине, відносно чого розгортання має чітку визначеність, - так це початок. Розгортання завжди визначається початком, який задає (парадигму) його визначальні параметри. Як таке, воно являє себе, постійно вказуючи на свій початок, розкриває себе через свій початок, тобто, постійно опосередковує розгортання. Отже, розгортання є водночас і рух до початку. Закінчення розгортання є “повернення” до початку, вірніше, - породження нового початку.

Незавершеність – одна з форм екзистенційного страху, що постійно витає над людською буттєвістю. У своїй сутності – це форма явлення небуття, нагадуючи індивіду про кінченість (часовість) його існування, а отже, може бути чинником, що спонукає активізацію ним своєї буттєвості, тобто, пошукам і покладенню смислів та розгортанню їх у конкретні акти життєдіяльності.

Ця фундаментальна властивість людини особливо проблематизувалась в нашу епоху, позначену відчуттям загальних «смисловтрат». Екологічні катаклізми, незнана раніше соціальна динаміка, коли протягом одного покоління система життєвих цінностей може зазнавати кількарізних змін, лавиноподібне зростання інформації, внаслідок чого головною турботою стає не вивчення та запам'ятовування нового, а забування старого. За своєю суттю – це нісенітниця. Чи варто що-небудь запам'ятовувати, заздалегідь знаючи, що у цей час інші винаходять те, що спростовує вивчене і запам'ятоване, це – нестримний рух як самоціль без надії кудись прибігти і зупинитись [9, 141].

Зсуви в умонастроях, що зумовили «смисловтрату» в духовній ситуації ХХ століття, стали лейтмотивом для багатьох західних філософських течій; певною мірою ця проблема отримала і практичне втілення, про що свідчить розроблена В.Франклом теорія логотерапії.

Та все ж людина Нового часу наполегливо чинить опір втраті смислу свого буття. І не лише чинить опір, але й активно його шукає, іноді знаходить, а іноді просто створює. Більше того, сам пошук смислу життя нерідко постає тим абсолютним, який стає для індивіда виправданням його існування. І не так уже й важливо, що це може породжувати смислові сурогати. Важливіше інше – пошук смислу життя стає тією загальною культурно значимою цінністю, у відповідності з якою людина «конструює» себе, формує свою соціокультурну нішу – культурну реальність, продукуючи тим самим свою індивідуальну форму буття.

Пошук смислу буття стає свого роду регулятивною ідеєю, в обширі якої розгортаються задані соціокультурною ситуацією Нового

часу крайні форми здійснення людини індивідуально-особистісним буттям («людина маси» і «людина влади»). Виникає спектр можливих моделей індивідуальної буттєвості, що з усією очевидністю явлені ХХ ст.

Як зазначалось, людина «знаходить» смисли та покладає свою буттєвість у соціокультурному середовищі, що складає простір, в якому вона лише й може здійснюватись власне людським буттям. Як таке, воно дане людині, в той час форма індивідуальної буттєвості задана. Її особливості залежать від сприйняття індивідом соціокультурної дійсності та покладених смислів, які не дані безпосередньо, а задані як можливість осмислення буття.

Проте кінець ХІХ-ХХ століття поставили подібну можливість під сумнів. Декларована просвітництвом раціональність світу усе відчутніше демонструє свою протилежність. Сприйняття світу сповнюється сумнівами у його доцільній влаштованості. Найбільш достеменним в ситуації подібного світовідчуття виявляється власна свідомість, але уже не в картезіанському «Cogito, ergo sum», а як воля, психічний процес. Така свідомість нестерпна, оскільки сповнена трагедійності, що починає заповнювати життєві лакуни, де раніше володарював раціоналістичний оптимізм. Самоусвідомлення людини в подібній ситуації з усім його трагізмом, висловив самовбивця з “Вироку” Ф.М.Достоевського: “Хай уже краще я був би створений як усі тварини, тобто існуючим, але не усвідомлюючим себе розумно; свідомість же моя є не гармонія, а дисгармонія, тому що з нею я нещасливий”.

3.3. Смыслова структура культурної реальності

У своєму прагненні досягти існування автентичного людській сутності людина привносить у світ значення «для себе», в результаті чого вона повниться світом не пристосовуючись до нього, а здійснюючи в ньому свою буттєвість. Це стає можливим в результаті того, що вона продукує власний, сповнений її смислами спосіб буття у світі – свою культуру. У своїй діяльності ця культура є для неї єдиною реальністю – культурною реальністю.

Стаючи на точку зору опосередкованості буття людини у світі, маємо можливість осмислити його в єдності та взаємозалежності

тілесних та духовних виявів. Адже при усіх спробах досягнути людське буття як цілісність, це реалізовано не було. Аналізуюча думка зосереджувалась або на тілесності, і тоді духовне начало в людині відносилось переважно на рахунок релігії, або на духовності, і тоді тілесність людини тлумачилась як щось таке, що не відповідає людській сутності, а то й взагалі вороже їй. В першому випадку абсолютизувався матеріальний, предметний бік людського існування, а духовність поставала лише як, більш-менш точно, відображення колізій цього існування, в другому абсолютизувалась духовна сторона існування людини, в результаті людська тілесність поставала як щось другорядне, а все, що з нею пов'язане, сприймалось як гріховне.

До сих пір вітчизняна філософія оперує переважно категоріями та поняттями, випрацьованими з позиції суперечливості тілесного і духовного, в той час як онтологічне осмислення людського буття вимагає понять, котрі могли б утримувати в собі (не «зливаючи» і не протиставляючи) людську тілесність і духовність. І перш за все необхідне поняття для досягнення опосередкованості людського буття – опосередкованості як його визначальної характеристики.

Наукові розробки співробітників Інституту філософії НАН України дають підставу вважати, що такою категорією може бути поняття «культурна реальність», котра є гранично узагальненим позначенням форм організації життєвого світу як безпосередньої даності людського буття. Що стосується опосередкування, то воно постає загальним принципом існування життєвого світу. Таким чином, культурна реальність, опосередковуючи буття людини, постає, водночас, і як форма організації людського світу і як загальний принцип його існування.

Поняття «культурна реальність», як бачимо, не є штучно створеним, а відображає певні аспекти здійснення людини буттям і його поява зумовлена кардинальними змінами, що відбувались в людському існуванні протягом ХХ століття. Подібно до того як ХVІІ-ХVІІІ століттях, у зв'язку зі зростанням значення гносеологічної проблематики актуалізувалась проблема фізичної реальності, яка на той час співпадала з об'єктивною реальністю, так і в наш час, у зв'язку з актуалізацією онтологічної проблематики, проблематики людського існування в цілому та індивідуального зокрема, виникла проблема культури і такого її модусу як культурна реальність. Проте, якщо предметне поле, що охоплюється поняттям «об'єктивна реальність» є більш-менш окресленим, то цього не можна стверджувати стосовно поняття «культурна реальність».

Якщо форма організації цілісності людського світу, культурна реальність є зовнішнім виявом внутрішнього змісту цього світу (життєвого досвіду). Саме через цей зовнішній вияв, життєвий світ «демонструє» свою наповненість і свою структуру – сталі і стійкі складники та їх зв'язки.

Культурна реальність, як форма організації життєвого світу, фіксує особистісну визначеність людини як цілісності. Саме через неї вона набуває відносної самостійності особистісного існування – як від світу природу так і від колективних форм свого власного буття. Тобто, культурна реальність, опосередковуючи буття людини у світі, дозволяє зберегти їй свою самість та набуті особистісної визначеності. Разом з тим, вона виявляє себе як принцип упорядкування особистісного життєвого світу, наповнення його певним смыслом. Змістом же культурної реальності є не сам по собі спосіб буття людини у світі, а його стан, ті процеси, котрі характеризують взаємодію утворюючих його складників їх динаміку і зміну. В такому розумінні культурної реальності її зміст має процесуальний характер. В свою чергу, це передбачає осмислення її як структури, що розвивається. В своїй безпосередності щодо людини та, опосередковуючи її відношення до світу, культурна реальність зумовлює не пасивність людського існування, а активність буття. Опосередковуючи відношення людини до світу, культурна реальність виявляє себе як смислові координати особистісного здійснення людини буттям. У своїй дійсності вона постає як опосередкування людиною самої себе і тим самим утвердження своєї самості.

Особистісна визначеність людини не є щось на зразок раз і на завжди даного чи здобутого, це постійне опосередкування своїй наявної безпосередності. Набута в такий спосіб самість залежить від змісту та характеру культурної реальності, котра стає основою особистісного буття. Проте, набуваючи через опосередкування культурною реальністю особистісної визначеності, людина попадає в «залежність» від створеного нею, стає «бранцем» своєї культури, оскільки провідні аспекти її буття визначаються сутністю та спрямованістю культурної реальності.

Культурна реальність об'єктивує в собі людину як індивідуальність, водночас є необхідною умовою та простором її життєдіяльності. Як така, вона опосередковує відношення людини до культури, «оберігаючи» її (людину) від «розбавлення» в нескінченному масиві останньої. Через культурну реальність особистісна буттєвість локалізується «тут» і «зараз». Справа в тому, що в культурній реальності домінує один часовий вимір «зараз», в той час як культура

знає усі три часові виміри: минуле, сьогодення і майбутнє. Безпосередньо людина включена в культурну реальність, а через її посередництво вона знаходиться у відношенні з культурою в її часових та просторових проявах.

Якщо говорити про реальність культури, то цього статусу вона набуває лише через посередництво культурної реальності, проте, при цьому вона втрачає свою безвідносність стосовно особистісного буття, набуває значення «для мене», тобто повниться смыслом, а в результаті стає складовою або сприяє формуванню культурної реальності. Таким чином, культура – це реалізована, опредмечена в певних культурних феноменах реальність існування буття і, як така, вона існує лише в її опосередкованості до людини. Саме через культурну реальність остання виявляє себе як культуру, розкриваючись в значенні «для мене» вона втрачає свою безвідносність, свою опосередкованість. Таким чином, культура в своїй дійсності постає переважно як культурна реальність, а, вірніше, маємо справу з їх не розмежуванням, отождоженням, що породжує в реаліях особистісного буття низку проблем. Мимохідь зазначимо, що культурна реальність – це культура в її можливості. Перетворення культурної реальності в дійсність є момент її (культури) становлення.

Задаємося банальним питанням: чи сприймає пересічна людина трагедії Есхіла як культурну цінність? Переконливо можна стверджувати – ні. Чому? Вони не існують в значенні «для неї», її буттєвість у світі не знаходить в них для себе якогось сенсу, а відтак вони не є для неї цінністю. Вони існують для неї, в кращому випадку, як факт культури, про який вона щось чула, або як річ у вигляді красивої книги, яка прикрашає її полицю. Тобто, вони існують для зазначеної людини опосередковано, якщо взагалі існують як культурний феномен.

Цінність культурних феноменів завжди індивідуальна, в тому сенсі, що кожен з них по-різному розкривається для різних людей, епох і народів, а відтак і культурна реальність, яку вони складають, завжди індивідуальна. В гранично узагальненому розумінні вона постає як певна система культурних цінностей (феноменів) у їх відношенні до людини. Цінність світу для людини не у «стерильній» його об'єктивності, абстрактній «всезагальності» і не у максимально повній сумі знань про нього, а у його оберненості (відношенні) до людини, в його відкритості усьому тому, що складає мету і сенс її існування.

Виходячи з усього сказаного, культурну реальність можна визначити як зпродуковану на основі смислів систему предметних та

духовних цінностей, що окреслюють видноколо індивідуального здійснення буття людини у світі. Формується вона в процесі життєдіяльності людини; спосіб життєдіяльності визначає характер, зміст та спрямованість її. Таким чином, якщо поняття «світ» корелюється з колективними формами буття, то поняття «реальність» корелюється з індивідуальним буттям. Конкретні предмети, події та способи діяльності в єдності з людиною, для якої вони набули смисложиттєвого значення складають, зміст культурної реальності.

Культурна реальність пов'язана з існуванням людини «тут» і «тепер», проте сьогоденність її іпостасі не є самодостатньою, а має своє обґрунтування в минулому і набуває певного сенсу через покладання в майбутнє. Саме через зв'язок з минулим і майбутнім можна, певною мірою, виявити її наповненість. По суті це буде наповненість минулим і майбутнім, оправа в тому, що сьогоденне буття людини пов'язане з освоєнням минулого, в результаті чого вона набуває своєї ідентичності, та торуванням шляхів у майбутнє, що надає людському буттю певної спрямованості. В результаті минуле наповнює культурну реальність різними формами ідентифікації та пошуками шляхів її реалізації, в той час як майбутнє присутнє тут у вигляді певних цілей, ідеалів, різного роду прогностичних і навіть утопічних програм, котрі символізують та визначають бажане, чим роблять його об'єктом намірів. Звичайно, сконцентрований в них проект майбутнього не є сталим, а модифікується з часом, проте залишається постійним компонентом культурної реальності.

Системоутворюючим чинником культурної реальності (її началом) є людина, яка, осягаючи значення для себе тих чи інших предметів та духовних явищ, визначає їх як смисложиттєві для свого буття, тобто, покладає в них смисли, які й визначають горизонт цього буття. Їх беззастережний, абсолютний характер зумовлює їх значення в якості координат, в межах яких людина упорядковує простір та час свого індивідуального здійснення буттям. Таким чином, культурна реальність не є чимось, що знаходиться поза людиною, а включає в себе її як організуючу та продукуючу ланку.

Культурна реальність, як своєрідна «аура» людського існування не може бути охарактеризована в термінах «наукова», «ненаукова», вона екзистенційна і повинна бути витлумачена і пояснена як умова людського (індивідуального) існування.

В підвалинах культурної реальності знаходиться певна картина світу, в якій відношення усіх аспектів буття структуровані і динамічним чином співвіднесені з людиною. У кожному випадку ця картина своя, неповторна, що вказує на її індивідуалізований характер. Для успішної

життєдіяльності особливе значення має не її відповідність об'єктивній реальності, а її адаптивні властивості. Зазначена картина світу за своїми функціональним призначенням покликана служити, з одного боку, адаптації людини до світу, до оточуючого середовища, а з іншого - психологічній адаптації його до себе.

Через призму культурної реальності світ постає як ієрархічний. Усе в ньому має своє місце, усе взаємопов'язане та гармонізоване. Уява про світ (картина світу), що лежить в основі культурної реальності, передається від покоління до покоління і відкладається на рівні підсвідомих структур.

Адаптація людини до світу, посередництвом культурної реальності, починається з поіменування речей. Водночас це і початки формування індивідуальної культурної реальності. Поіменування речей - це визначення їх місця в загальній системі світобудови. Ім'я як форма організації культурної реальності виражає собою самість та нередукованість поіменованого буття, визначає його місце у світопорядку, вказує на поєднаність поіменованого буття з людиною (олюдненість буття) [13, 54]. Поіменовуючи, людина творить безпосереднє середовище (свого буття, проте вже не в якості об'єктивно існуючого елемента природи чи соціуму, а як щось відмінне від них. Виникає динамічне взаємовідношення людини як особистості з природою та соціумом в якому рівновага та нерівновага взаємопов'язані. Постає єдність на засадах взаємодоповнюваності. Людина не може існувати поза світом, проте і світ стає залежним від людини. В сучасній науковій думці така залежність знайшла своє відображення у розробці так званого антропного принципу, котрий ставить перед наукою завдання не лише пізнати, як влаштований світ, але й чому він так влаштований. А це вже рівень філософського прояснення, оскільки воно пов'язане з питанням про місце людини в системі світобудови.

Образ світу, як він представлений в культурній реальності, - це дуже складна і водночас жорстка структура, полісемантична, з ланцюжками взаємозамін своїх компонентів. Коли мова йде про ієрархію культурної реальності, мається на увазі ієрархія смислів. Способи вираження цих смислів можуть варіюватися. А втім, і самі ці способи не випадкові. Можливість виразити певний смисл саме таким, а не іншим чином перед задана архетипами, хоч зовні здається, що ці способи мають випадковий характер.

Об'єктивуючи в собі смисложиттєві орієнтації людини, культурна реальність звільняє людину від необхідності (у всякому разі полегшує) самовизначитися в кожній новій ситуації. В умовах стабільності соціокультурної ситуації значимість культурної реальності

не усвідомлюється, проте в умовах її нестабільності, а особливо при кардинальних змінах вона стає не лише відчутною, а й необхідною для збереження індивідуального буття. Справа в тому, що в умовах руйнування наявних соціокультурних структур особливої гостроти набуває проблема само ідентифікації людини, що безпосереднім чином пов'язане з формуванням нею реальностей свого здійснення буттям.

3.4. Буття і небуття як смислові межі культурної реальності

Стало своєрідною «філософською нормою», незалежно від розуміння небуття, виводити його з буття через заперечення останнього, а відтак небуття постає зворотнім боком буття, свого роду похідною від нього. Мабуть, саме тому замкнена на бутті філософська думка розглядає небуття лише як негативне буття, тобто буття, яке заперечується, і як таке воно позбавляється самості. Єдиною працею, в якій зроблена спроба всебічно розглянути небуття як замість – це «Трактат о небытии» А.М. Чанишева.

Покладання на самовизначення через майбутнє, тобто через те, чого ще немає, змушує визнати той факт, що культура включає в себе як буття, так і небуття. Покладання культурного явища - це момент його становлення, і як таке воно невід'ємне від свого небуття. Воно розмежовує, а по суті трансформує небуття в його протилежність (буття), при цьому не протиставляючи і не розвиваючи їх онтологічну єдність. Те, що у витоках будь-якого культурного акту лежить покладання, вказує на те, що культурні феномени як умову своєї культурної визначеності передбачають своє заперечення. Іншими словами, буття будь-якого культурного феномена базується на можливості його заперечення, тобто на можливості його небуття. Негативне буття не просто виступає в культурі як буття, яке заперечується, воно дійсно небуття і як таке наділено самістю, оскільки заперечує єдино достеменно (дійсне буття) – буття людини. Небуття є не просто запереченням наявності фактичного буття, а є утвердження фактичної його визначеності. У небутті немає фактичного заперечення, оскільки заперечення саме по собі чинник зворотного покладання, і в цій своїй іпостасі воно замкнене на людину, як щось значуще для неї. Значущість ця полягає в окресленні меж людської буттєвості.

Буття людини, як і будь-якого іншого культурного акту, що виражає спосіб її буття, оточене небуттям – воно починається і

закінчується небуттям. У цій “оточеності” небуттям виявляється її (людини) безпосередня визначеність як тимчасової та минулої істоти. Проте, як уже зазначалось, людина завжди більше своєї безпосередньої даності, і ця її “більшість” проявляється знову ж таки через її відношення з небуттям шляхом рефлексії та покладання. Якщо у першому випадку (рефлексія) людина осмислює граничні витоки свого буття, долаючи свою початковість (конечність) в минулому, то у другому (покладання) вона долає свою конечність у майбутньому. Тому так важливо для людини знати історію свого народу через генеалогію свого роду. Прагнення таких знань - це не просто допитливість, а дієвий спосіб “сперечатися” з небуттям, котре, “оточуючи” буття людини, постійно “прагне” обмежити її буттєвість вузькими межами «тут» і «зараз». Подібно до цього, уже згадуване кредо здійсненості людини буттям (збудувати дім, посадити дерево, народити та виростити дитину) теж є прагненням, хоч і опосередкованим (по-іншому людина не може), долати небуття.

Таким чином, здійснення людини буттям - це постійне долання небуття, а вірніше - прагнення трансформувати його негатию у свою буттєвість. Через небуття людина отримує свою визначеність як просторову, так і часову. Отже, небуття не є чимось трансцендентним відносно наявного світу людського буття. Як справедливо зазначає Чанишев А.М. «буття – зворотна сторона небуття, точніше форма існування небуття» [17, 161]. Відтак проблема часу людського буття може бути прояснена не через його фізичну іпостась, а через небуття, котре існує не існуючи та не існуючи існує, постаючи як час [17, 161]. Час людської екзистенції – це діалектична взаємозалежність буття і небуття. Все що виникає “вагітне” як буттям, так і не буттям. В тій мірі, в якій щось повниться буттям, воно сповнюється і небуттям, діалектична суперечливість яких складає основу протиріччя людської екзистенції. Постійне розв'язання даного протиріччя – це вічна проблема особистісного здійснення людини буттям. Водночас, це ті смислові межі, які визначають цілісність та достотність людського існування.

3.5 Культурна реальність як безпосередність індивідуального буття

Вихідною реальністю для людини є її життя. Вихідним онтологічним фактом життя є наявність людини. Щоб жити, людина повинна, перш за все, бути. Що значить для людини бути? Дане питання імпліцитно несе в собі декілька субпитань, котрі його уточнюють, а

відповідь на які прояснює, окреслюючи його межі, основне. Так от, з'ясування питання «що значить для людини бути?» передбачає пояснення субпитань: «де бути?», «як бути?», «для чого бути?». Оскільки питання телеологічності людського буття виходить за межі даного дослідження, то зосередимо увагу на перших двох. До того ж, саме в їх площині маємо на меті продовжити розгляд культурної реальності як умови здійснення людини індивідуальним буттям.

Людина, як і будь-що живе, існує в певному середовищі, котре відмінне від неї, проте саме в своїй відмінності складає необхідну умову її існування. Попередньо ми уже визначилися, що людина існує у світі і цим світом, в якому вона власна і може здійснювати свою людську життєдіяльність, - це світ культури, котрий водночас є і продуктом, і середовищем її буття. Зазначене стосується, в першу чергу, людини як родової істоти, що ж до її індивідуального буття, то, як уже зазначалось, воно не може здійснюватись і поза ним. Відтак виникає проблема їх взаємовідносин, котрі, як ми вже переконалися, не є безпосередніми, а опосередковані і опосередкованість ця пов'язана з культурною реальністю.

Людина приходить до життя, як і покидає його, незалежно від суб'єктивної волі. Можливо, саме тому вона така немічна і в момент народження, і в момент смерті. Ця немічність є екзистенційним свідченням її неготовності безпосередньо бути в потоці життя, що сповнене як необхідного, так і випадкового. Життя дане людині, дане як «чистий» факт існування: його даність полягає в тому, що час, місце та умови існування не вибрані нею самою. Єдино можливою умовою виживання в цій ситуації стає наявність посередника. Відпавши від природної тотальності, людина сприймає світ як те, що знаходиться поза нею і в цьому своєму поза знаходженні сповнений невизначеності, а іноді й страху. Людина не може існувати в такому світі. Не може існувати безпосередньо, як органічна частина цього світу. Проте, якщо вона є, то повинна існувати. Вирішення цього завдання може бути здійснено двома шляхами: перший – це адаптація, зміна себе у відповідності з характеристиками середовища, другий полягає у виборі такого характеру існування, який, не змінюючи принципово сторони взаємодії (зберігаючи їх самість), встановлював би між ними стан динамічної рівноваги. Людина пішла другим шляхом, характерною рисою її відношення до оточуючого середовища, її буття стало опосередкування. Лише опосередковуючи своє відношення до світу і може існувати людина. Опосередкування виконує дві важливі для життєдіяльності людини функції: з одного боку «захищає» її від

безпосереднього впливу світу, що йому протистоїть, а другого, є свого роду пугівником її буття в світі.

Те, що людина може існувати лише через опосередкування до всього суцього, є переконливим онтологічним свідченням того, що її буття – це завжди буття як відношення. У зарубіжній та вітчизняній (Батхін) літературі наявна своєрідна традиція розглядати людське буття як спів-буття. Проте спів-буття не обов'язково є відношенням, воно може бути свого роду «паралельним» буттям без відносин. Буття ж людини, як ми переконалися, є постійним відношенням. Саме ці відносини складають культурно-історичне поле наявної соціальності, наявних форм діяльності та форм свідомості.

В індивідуальному розвитку першим таким посередником постають батьки, через відношення з ними дитина набуває досвіду певних типів соціальної комунікації, навчається бути в світі. В філогенетичному плані першим посередником людини, в її становленні людиною, як показав В.Вільчек [4], постають тотеми, які теж явлені (сприймаються, усвідомлюються) в формі батьків (прабатьків). В обох випадках людина втягується у світ власне людського буття через опосередкування, котре, в якості його підвалин, в історичному поступі перейде в спосіб власне людського існування у світі.

Приходячи у світ, людина застає створені попередніми поколіннями форми способів буття у світі, і перші її кроки на шляху соціалізації – це освоєння цієї спадщини, цього досвіду бути. З'являючись у світі не як тіло в просторі тіл фізичної реальності, а в культурно-історичному полі людського буття, людина своєю появою, поляризує це поле, перетворює наявні способи життєдіяльності в спосіб власного існування. Людина не просто освоює наявне, а на його підставі формує своє бачення світу, своє відношення до світу, середовище свого, преш за все індивідуального, існування, тобто особистісну культурну реальність. На цьому шляху вона набуває своє обличчя, формує свою самість.

Необхідність самовизначення - це не лише особистісна проблема, хоч вона і здійснюється в першу чергу на особистісному рівні, скільки суспільна. Окрема людина може існувати і не набуваючи значного рівня самості. Суспільство такої «привілеї» не має.

Функціональне призначення культурної реальності - бути опосередковуючою ланкою між людиною та середовищем. Генетичний розвиток людини через колектив до особистості зумовив ієрархію середовищ існування і відповідно ієрархію культурних реальностей. На ранніх етапах безособового, колективного існування людини таким середовищем було природно-предметне середовище. Проте, як уже

значалось, людина не відноситься до свого середовища безпосередньо. На ранніх етапах це зумовлено, як прийнято вважати, нерозвиненістю матеріальних та духовних умов людського існування. Проте, гадається, суть набагато глибше. Людина випала з тотальності природи, проте, як її «уламок» не наділена повнотою та цілісністю, вона не могла б існувати та й в дійсності вона не могла відпасти як індивід, а лише як колектив, тобто, як певна компенсуюча індивідуальну «уламковість» колективність, що наділена цілісністю та повнотою. Лише в такому випадку людина могла протистояти природному середовищу.

Середовище (природне і соціальне) та індивід складають єдине ціле. В цій єдності індивід постає своєрідним «трансформатором», котрий переводить середовище у продукovanу за певними смислами реальність. Продукуючи небувале, індивід являє у світ специфічно людську форму активності – творчість, котра у свою чергу виявляє свободу як важливий атрибут буття людини у світі. Екзистенційно свобода і творчість взаємопов'язані, звичайно, якщо розуміти творчість досить широко - як притаманний лише людині атрибут життєдіяльності.

Індивід - це творче і динамічне начало світу, в той час, як колективність є переважно носієм стабільності та спадковості. Те, що індивіди продукують реальності свого буття (культурні реальності), будучи представниками тих чи інших форм колективності, призводить до формування єдності соціокультурної різноманітності. Індивід постає центром, на якому замикається ця різноманітність, і як такий він покладає своє відношення до цієї різноманітності, а відтак остання постає як соціокультурне середовище його буття. Як автономне самоутворення індивід обстоює своє відособлення від природного та соціального середовища через продукування культурних реальностей. Індивід - не лише особлива одиниця (монада), саме його існування в іпостасі такої одиниці полягає у безперервному самопродукуванні. Щоб не майнути метеором в шарах соціуму, індивід повинен замикати себе на колективність, що дає можливість мати останнє за підґрунтя своєї буттєвості. Проте, щоб, бути індивід повинен вносити в наявне середовище певний порядок, упорядкувати його. Основою такого упорядкування постають смисли. Природне середовище упорядковується у відповідності з родовими смислами, а соціокультурне - груповими та індивідуальними. Такий поділ дещо умовний, мова повинна йти про акценти, або домінування певних смислів в процесі упорядкування родового чи індивідуального буття людини. Водночас, слід пам'ятати, що смисли несуть в собі системні особливості буття людини, так, що мова може йти і про внесення

людиною у середовище системних особливостей родового чи індивідуального буття. Іншими словами, індивід покладає себе у середовищі не як особливий «елемент», а як особлива «сила», котра організовує взаємодію себе і середовища. Суть цієї взаємодії полягає в тому, що індивід як активне начало повинен постійно підтримувати сталість свого відношення до середовища. Характерною особливістю його є «динамічна рівновага» (Вернадський). Виходячи з цього, індивід організує свою активність як гранично альтернативну до середовища умову свого власного існування. Водночас, своїми діями він підтримує і стабільність самого середовища.

Людина вносить у середовище новий спосіб буття - культуру. Усе це вказує на безпідставність спроб розглядати людину у відриві від соціокультурного середовища. В результаті предметом вивчення повинна бути не людина взагалі, а індивід. Індивід проявляється у своїй дійсності, як власний, автономний світ, монада, опосередковано пов'язана з середовищем. Виникнення індивідуального відбувається як виособлення, автономізація у соціокультурному середовищі. Але, як тоді конкретизується визначення соціокультурного середовища?

Перше, що можна беззастережно констатувати, так це пристосованість людини до соціокультурного середовища. Проте, чи в цьому полягає її активність? Адже це шлях уподібнення середовищу, розбавлення в ньому. Подібна ситуація характерна для перших етапів філоонтогенези людини, іншими словами, вона характерна для етапу виникнення культури, яка постає як засіб пристосування (адаптації) до природного середовища. Виникає принципово новий спосіб буття і адаптація, як його чинник, здійснюється уже не шляхом природного відбору, як то мало місце в умовах біологічної адаптації, за рахунок «усвідомлених» дій, що правда, спрямовується вона ще природними чинниками. В основі цього лежить міфологічне бачення і розуміння світ. А відтак і буття людини в ньому. Така форма активності може бути названа споглядалною. В цій ситуації середовище постає як залежне від людини та її активності. Проте така уява вступає у протиріччя з уже виявленим нами обособленням людини, - це, по-перше, по-друге, перекреслює висновки про нерівновісний характер спрямовано ті відношення людина-середовище. Більше того, під питанням виявляється індивід як активне начало у складі відношення людина-середовище. Якщо він - активне начало, то до чого тоді пристосування, якщо ні, то тоді активним є середовище, і індивід втрачає свою самість (самовизначення та самодетермінованість). Суть в тому, що індивід викликає до дійсності (робить дійсними) ті можливості, котрі потенційно має у собі середовище. Способами цього є споглядалність,

стражденність та діяльність. В цьому виявляється активне начало людини щодо середовища. Більше того, саме людина робить соціокультурне середовище середовищем, упорядковуючи його стосовно себе.

Соціокультурне середовище не є у відносинах з індивідом незалежною змінною відносно нього. Воно залежне та перемінне (динамічне). Тож розглянемо кожну з іпостасей середовища у реальному житті індивіда.

Якщо виходити з безпосередності відношення індивіда до середовища свого буття, то воно постає як незалежне від нього, оскільки індивіду немає іншого способу бути собою у системі динамічної рівноваги, окрім пристосування до нього. В цьому проявляється залежність індивіда від середовища. З точки зору формальної логіки, якщо щось виявляє себе як залежне від чогось, то те, від чого воно залежне, постає як незалежне у цій єдності. Подібно до цього можна розглянути і середовище відносно індивіда, щоправда тут треба враховувати несиметричність відношення «індивід-середовище» що виявляється у ролі індивіда як активного начала. Відтак, соціокультурне середовище постає у відношенні індивіда як результативна характеристика його життєдіяльності - як культурна реальність. Проте тепер відношення індивіда до середовища постає не як безпосереднє, а як опосередковане. Його певні закономірності апіорі задані індивіду. В дійсності вони виявляються як межі вияву своєї індивідуальності і немає абсолютної детермінованості їх вияву характеристиками соціокультурного середовища.

Процесуально середовище відноситься до індивіда як невизначеність, як джерело «збурень», тому індивіду і доводиться активно пристосовуватись до середовища, вносячи до нього упорядкованість, оскільки воно постає як контрагент взаємодії; «ці способи внесення порядку в світ і в біологічні стани суть одночасно способи конструювання та відтворення людської істоти» [11, 58]. В результаті маємо процес безперервного динамічного устанавлення та підтримки взаємної релевантності. Себто, у системі «людина – середовище» останнє, як назалежна змінна наділена набором ступенів свободи, котрий відмінний від ступенів свободи індивіда. Ця відмінність - своєрідний «набір» можливих відносин індивіда та середовища. Її можна визначити як горизонт можливих індивідуальних проявів. Це індивідуальна програма буття, котра водночас визначає і межі можливих взаємодій індивіда та середовища. Цю роль виконує культурна реальність, яка опосередковує буття індивіда. Усе це характеризує оберненість індивіда до середовища, його цілеспрямовану

орієнтацію в ньому, хоч і спонтанність не виключаються повністю. Усе це явлено обособленістю культурної реальності, ядром якої є певна картина світу. Мінливість її не визначена якраз по середовищній спрямованості. Ось чому відповідність з середовищем реалізується лише в онтогенезі. Індивід задає свого роду програму устанавлення відповідності з середовищем, чим вибирає її у відповідності з мірками своєї життєдіяльності.

Саме тут, при аналізі взаємодії середовище – людина, виявляється методологічна значущість поняття «культурна реальність». Якщо людина, охоплюючи своєю діяльністю усе соціокультурне середовище (створює та змінює його), то сама ця діяльність і стає власним визначенням людини, проте не як ізольованого індивіда, а у складі відношення людина - середовище. Водночас, включення середовища в цей колообіг не є одноразовим актом, а постійно відновлюється, відтак саме це відновлення стає формою існування людини. Кожен виток цього коловороту здійснюється заново. Кожен індивід проживає своє життя, а не продовжує чиясь. В такому випадку пристосування неправомірно відносити лише на рахунок людини, а тим більше розуміти як якісну визначеність середовища. Воно є особливий тип взаємодії, котрий реалізуються у соціокультурних процесах. Система «людина – середовище» є особливою формою динамічної рівноваги, в якій у безперервному становленні знаходяться духовні та матеріальні складники людської життєдіяльності, і де індивід постає безперервним генератором новацій та регулятором упорядкованості.

Таким чином, маємо усі підстави стверджувати, що саме індивідуальне буття задає людській спільноті динаміку поступу та необхідний рівень внутрішнього різномайття. Сама ж можливість індивідуального буття ґрунтується на здатності людини продукувати особистий спосіб буття, свою культурну реальність.

Гене́за культурної реальності відбувається шляхом диференціювання та ускладнення - від колективно безособових її форм до особистісних. Еволюція типів культурної реальності зумовлена становленням індивідуально-особистісного начала в історії, і в цьому процесі вона стає більш складною та смислонасиченою. У своїй дійсності розвиток культурної реальності є постійна взаємодія культурної спадщини, наявних реалій індивідуального буття та проєкцій бажаного (покладання майбутнього).

Основа особистісної культурної реальності складає культурна спадщина певної форми колективного буття. Саме через неї індивід засвоює архетипи даної культури, набуваючи перших, майже не усвідомлюваних, смислових орієнтирів своєї самовизначеності, свого

здійснення буттям. Особистісна культурна реальність, стаючи надбанням колективних форм буття, тобто трансформуючись у культуру, збагачує її, а привносячи до них свій динамізм, порушує їх сталість. Особистісний культурний досвід, зростаючи на ґрунті колективної спадщини, «відривається» від неї, щоб згодом повернутися та привнести нове. Досвід колективу доповнюється досвідом особистості. Архетипова сталість буття колективу доповнюється та революціонується динамічним досвідом особистості.

Архетипові підвалини тої чи іншої культури стабільні, їх руйнація – це втрата даною формою колективності свого способу буття, а відтак і самої себе. Спосіб колективного буття більш консервативний, ніж культурна реальність індивіда, оскільки більш обтяжений архетипами та традиціями, які не відсіюються, не відбираються і не редукуються, а накопичуються, втрачаючи свою актуальність, проте зберігають потенційний вплив. Колективність не може «відбирати» архетипи свого існування, особистість в цьому плані має більше ступенів свободи і здатна здійснювати відбір, у всякому разі поле та динаміка, вибору у індивіда більші.

Олюднення світу – це перш за все упорядкування його. Упорядкування ідентичне підвищенню інформативності. Упорядкування – це завжди упорядкування у відношенні чогось, і це щось є і метою критерієм упорядкування. Оскільки упорядкування світу пов'язане з його олюдненням, то цією метою і критерієм стає людська індивідуальність, форми якої мають конкретно-історичний характер. Що стосується підвищення інформативності у процесі упорядкування, то суть цього полягає в тому, що, упорядковуючи світ, людина повниться ним, але й світ повниться нею. Перед нами інформаційна єдність людини та світу на підвалинах взаємодоповнення. Хаос це є нуль інформації, скоріше, це мінімум інформованості або вірніше, нерозгорненість інформаційного потоку, його невизначеність в тому сенсі, що вік не співвіднесений з людиною в плані її життєдіяльності. Проте інформація все ж є, хоча б у тому плані, що людина фіксує наявність хаосу. Чисте «є», тобто гегелівське першопочаткове визначення буття.

Окрема людина набуває самовизначеності, тобто стає особистістю тоді, коли набуває здатності виходити за межі архетипово жорсткого масиву колективних форм буття та починає творити свою реальність, свій спосіб ствердження буттям.

Спосіб буття, взятий процесуально, є постійне упорядкування своєї життєдіяльності. У цьому процесі людина взаємодіє з оточуючим її соціокультурним середовищем. По суті, вона «добуває», а вірніше

продукує порядок з цього середовища, співвідносячи його з собою. Проте слід зазначити, що упорядкованість не добувається з середовища, а продукуються індивідуально у відповідності з особистими смислами буття. Таким чином, упорядкування світу є процес самопродукування людиною самої себе. Цей процес пов'язаний з насиченістю інформацією, яка надходить з оточуючого середовища. Людина повинна засвоїти культурну спадщину та освоїтися в наявній ситуації існування. Та все ж на шляху до індивідуальності (особистості) вона повинна вийти за межі цієї ситуації, продукуючи реальність власного буття. Саме у цьому плані необхідно розуміти те, що людина продукує упорядкованість з оточуючого середовища.

Індивідуальність – це власний (продукований власними зусиллями) світ буття – як в духовних, так і в матеріальних його вимірах. Суть її в упорядкуванні буття тут і тепер та покладанні проєкції майбутнього. Народна мудрість зафіксувала це у своєрідному імперативі здійснення буттям: «У своєму житті людина повинна поставити дім, посадити дерево та виховати дитину». Без такого особистісного світу людина залишається в залежності від певного типу соціальної колективності, соціальних тотальностей, як вони називаються, в органічній соціології. Це комфортно, оскільки звільняє від ситуації вибору, а відтак і відповідальності. Індивідуалізація руйнує цей комфорт, полишаючи людину наодинці зі світом, робить її відповідальною. Проте, саме на цьому шляху може ставитися питання про свободу. Індивідуалізація звільняє людину від соціальної залежності, це не є абсолютне звільнення, таке принципово є можливим, просто ця залежність робиться менш жорсткою та менш впливовою на долю окремої особи.

У процесі історичного поступу людина набуває усе більшої, хоча й відносної незалежності від чинників середовища, разом з тим індивідуалізація культурної реальності зумовлює і набуття людиною свободи від нівелюючих вимог колективності. Усе це пов'язане зі становленням індивідуальності, усвідомленням нею самоцінності свого життя, вияву себе та утвердженням своєї автономності. Роль індивідуальності в історичному поступі поступово зростає. Історія починається зі стадної особи, гвинтика в колективній індивідуальності і «рухається» в напрямку автономної індивідуальності, більше того, особистості. При цьому постійно здійснюється як пристосування до середовища так і його долання. Поступово в історії стає домінуючим друге, в цілому ж історія постає як боротьба особистісного та колективного начал в людині. В результаті цієї боротьби перед

людиною відкривається можливість свободи як важливої умови її здійснення буттям.

Проблема індивідуального буття - це проблема самовияву та самоствердження людської особистості як соціокультурної цілісності. Це становлення та самоствердження особистісного «Я» не стільки у формі трансцендентного абсолюту, хоча. Історично і це мало місце, скільки в конкретності існування особистісного світу, існування тут і тепер. У своїй дійсності воно есплікується в питаннях реалізації особистістю своїх потенціальних можливостей, утвердження мети в собі, перетворення бажаного в дійсне, тобто в різноманітні вияви того, що можна охопити терміном «здійснення буттям» у всіх можливих проявах. Особистість повинна реалізуватись у своєму бутті; буття повинно стати для неї реальністю, а це значить сповнитись смислами, перетворитись з простого перебування «тут» і «тепер» в осмислений та цілеспрямований процес життєтворення, ствердження себе як світу свого особистісного «Я», своєї культурної реальності.

В умовах «первісної цілісності» індивіда, його безпосередньої єдності з суспільним середовищем маємо особистісний характер відносин, що правда особистість тут постає у колективній формі, тобто первісний колектив і є цілісна відноситься до собі подібних безпосередньо, тобто не виявляє своєї соціокультурної самості, а лише свою природну даність (стать, вік, фізичні особливості).

Таким чином, якщо виходити з того, що особистість є призмою для аналізу людського буття, то слід визнати, що для архаїчного суспільства такою особистістю постає первісний родовий колектив, а індивіди лише його елементи. Особистість індивіда могла проявитись лише на межі (та за нею) цього колективу та й то лише в якості його представника, тобто не у своїй самості, а лише як репрезентант наявного цілого.

Культурна спільнота архаїчного колективу базувалась на різного роду табу та традиціях, а тому екзистенційно людина повинна була звільнитись спочатку духовно і лише на цьому ґрунті могла продукувати та присвоювати матеріальні умови свого індивідуального існування, тобто звільнитись особистісно. Найбільш вагомими початковими умовами такого продукування володіли шамани, вожді та їм подібні, саме їх, мабуть і можна вважати першими індивідуальностями чи протоіндивідуальностями. Щоправда, їх індивідуальність вимагала неіндивідуалізованого колективу, вони на свій кшталт теж були його складниками. Як показав Дж. Фрезер, за ними були закріплені певні функції, принципово важливі для життєдіяльності колективного цілого; нездатність виховувати їх тягло за

собою санкції (смертна кара тощо) з боку останнього. Зважаючи на це, можемо стверджувати, що шамани, вожді тощо - це протоіндивідуальності. У них ще не має власного "Я", немає власності, кожен з них ще не належить собі, не володіє собою і не розпоряджається собою. Матеріальна власність є відображенням наявності цього «Я». Через «Я» поняття «Моє» як фіксація освоєного людиною світу. Освоєний світ - це не просто світ пізнаний чи практично пристосований для людського існування, не освоєний світ, тобто, він по-перше, повниться людською буттєвістю, а, по-друге, обмежений цією буттєвістю. Проте, це не зовнішня межа у її фізичному розумінні, а межа «окреслена» смислами як вияв внутрішньої сповненості світу людським буттям. Тут доречно поставити питання: а чи знаємо ми якийсь інший світ? З впевненістю можна сказати, що не знаємо. Ми знаємо лише світ людського буття або те, що стало у якое відношення до нього, тобто почало повнитись буттєвістю. А відтак буття за своїм визначенням антропологічне. Іншого буття просто не існує, у всякому разі воно не дане нам. Навіть коли говоримо про буття природи, підкреслюючи його об'єктивність, все одно, воно постає перед нами через призму людського відношення до нього. Об'єктивний характер природи - це завжди відкрите питання. Прагнення пізнати буття природи в її об'єктивності, тобто максимальній «нескаламученості» впливами пізнаючого суб'єкта, на чому стояла уся новоевропейська наука, у ХХ ст. постало перед необхідністю враховувати ці впливи. Таким чином, світ постає як світ людського буття, світ, який лише через людину і повниться буттям.

В архаїчних суспільствах основною метою та спонуканням усієї людської діяльності виступає сама людина, хоча її розвиток і був обмежений горизонтом колективного буття і у своєму здійсненні підпорядкований йому. Людина постає тут переважно як натуральний індивід, а не як особистість, не як соціокультурний феномен. Подібна орієнтація людської діяльності зумовила те, що людські цілі в оберненій, трансформованій формі ставали епіцентром усієї соціальної активності, створюючи основи для її внутрішньої цілісності. У будь-якому акті свого відношення до світу, людина чиєї епохи вбачала втілення самої себе. Подібне відношення зумовило напівхудожній характер людської діяльності, яка на цьому етапі може бути охарактеризована як цілісна і у своїй, практично-духовній формі має на меті людину, тому головною її оцінкою стає корисність. Подальший поступ породжує відчуження, що призводить до руйнації цілісного характеру діяльності. Щоправда, слід зазначити, що це була ще не розвинена, нерозгорнута в усіх можливих діяльність. Внутрішньо

недиференційований характер цієї діяльності зумовлював безпосереднє здійснення людини. Вихід на перший план виробництва ради вигоди (не задоволення безпосередньо потреб колективно-індивідуальних, а здійснення виробництва ради інших цілей) зумовило те, що в цих умовах індивідуальне самоздійснення стало можливим лише опосередковано.

В ситуації безпосереднього відношення між обставинами колективного буття та вчинком індивіда, по суті, немає дистанції. В усьому домінує смислове поле колективного буття, поглинаючи собою індивідуальне. Немає опосередкування, немає внутрішньої роботи духу існування регламентуються традицією. Тому те, що раніше було назване "безпосереднім самоздійсненням", є не що інше як соціальноінстинктивна діяльність - діяльність за схемами традицій.

Розпад «первісної цілісності» індивіда призводить до появи індивідуально-особистісного різномайття, що зумовило появу опосередкованості як важливої умови власне людського буття. Якщо для архаїчного колективу як особистості головна мета буття у світі зводилась до збереження своєї сталості та цілісності, що зумовлювало домінування у способі його буття традицій (новації могли з'явитися лише під тиском зовнішніх обставин), то руйнування первісної колективної особистості зумовило потребу самореалізації та самоствердження індивіда особистості, котрий репрезентує уже не колективність, а свою індивідуальну, хоч і позбавлену цілісності самість. Позбавлена даної самим актом своєї появи у світі, цілісності буття, людина набуває можливості існувати єдино можливим у цій ситуації шляхом - опосередковано. Опосередкованість стає визначальною характеристикою людського буття.

Щоб мати можливість здійснюватись власне людським буттям, індивіду необхідно соціалізуватися, тобто засвоїти певні соціальні норми, що стануть передумовами його особистісного буття. Останні не дані йому безпосередньо, самим актом появи у світі. Вони засвоюються індивідуально і опосередковано і не лише в тому плані, що як буття індивіда так і існування суспільних норм опосередковують один одного, зумовлюючи взаємну буттєвість. Існування норм і традицій залежить не стільки від підтримки їх сталості, а зумовлене тим, наскільки вони сприяють здійсненню індивідуального буття людини.

Вищим виявом індивідуального здійснення буття є особистість. В своїй дійсності це не щось емпірично наявне,- це радше, як справедливо зазначає, В.С.Біблер, регулятивна ідея [3, 292]. Регулятивна ідея особистості - це не наявне буття, а горизонт здійснення індивідуального буття, горизонт напруги індивідуального буття, що

постійно виводить кого на межу смисложиттєвих, граничних питань індивідуального здійснення буттям. У цій граничній напрузі кожен момент індивідуального буття постає як концентрація усього життя, концентрація-вчинок, де початок і кінець, замикаючись, втрачають своє наявно-буттєве значення і де виявляється та усвідомлюється уся глибина відповідальності за самодетермінацію індивідом свого власного буття. Це водночас і перспектива, і ретроспектива здійсненності буттям, здійсненності як реалізації свого призначення у світі. Це, як наголошує Біблер В.С., - зосередження життя та особистої відповідальності індивіда за результати власної детермінації.

Для доби античності (Еллада періоду класики) зазначене «пограниччя» охоплюється поняттям «акме» - серединка відмітка індивідуального життя, яка в водночас є і найяскравішим виявом життєвих потенцій. В момент акме виявляється причетність індивіда, його відповідальність не просто за своє власне існування, а й за космічний всезагальний перебіг подій, усвідомленням того, що його власне життя не є билінкою, яку гне вітер фатуму в незбагненному для нього напрямку, а складає необхідну складову космічного виру подій. Людина - не безневинна жертва долі, а її співучасник. «Акме» виявляє своєрідне коло індивідуального буття: людина її життя зумовлені долею, але ж біля витоків цієї долі стоїть вона сама, її залежність від фатуму, її несвобода виявляється продуктом її власної діяльності. Людина постає співмірною космічному цілому - вона мікрокосм. Розірвати це коло людина може теж лише цілісно, тобто здійснивши вчинок, ставши на грань світопорядку. Вчинок лежить на межі упорядкованого світу і у своїй суті є заперечення наявної упорядкованості і покладання нового порядку речей. Заперечення однієї цілісності іншою може бути здійснено теж лише цілісно, а їх заперечувальне взаємовідношення опосередковується хаосом. Вчинок - це вибір людини, крок, яким вона виходить за межі наявної ситуації, протиставляв себе їй, виявляючи свою самість. Вчинок - явище парадигмальне, оскільки несе в собі у згорнутому вигляді логіку наступного життєвого шляху. Цей шлях не заданий, а вибраний, самозаданий, покладений самою людиною.

Вчинок не є чимось спонтанним (зовні це може здаватися і так) у своїй глибинній суті, він є виявом несумісності наявного життєвого світу (життєвої ситуації) та прагнень людини, звідси стражденність таких ситуацій. Над наявним у свідомості людини, нависає тінь минулості, воно починає сприйматися як таке, що повинне відійти та поступитися тому, що покладається людиною, хай навіть попервах і в думці. Здійснивши вчинок, людина розриває коло своєї самозаданості,

покладаючи водночас інше. Головне тут у тому, що людина усвідомлює власну самодетермінацію, а усвідомивши діє, діє не зважаючи на можливість трагічності своєї долі, - діє, як герой. Це екзистенційна ситуація з її пограничним відчуттям свободи. В результаті герой усвідомлює себе причетним до космічного порядку, а відтак не рівним звичайним смертним, оскільки вони лише актори космічної трагедії, в той час як герой здатен покласти світ власного буття, свій світопорядок, що підіймає його над буденністю. Увесь цей процес постає як боротьба за всезагальну космічну справедливість. Безпосередньо вона виявляється як протидія зовнішнім виявам фатуму, проте в заключний момент виявляє свою внутрішню, особистісну природу. Людина веде боротьбу з собою, її доля - це вона сама, і у своєму здійсненні героєм (особистістю) вона бореться з собою, опосередковуючи саму себе. У цьому опосередкуванні самим себе індивід досягає особистісної цілісності як певної завершеності циклу буття, визначеного долею. Водночас, «відкривається» можливість осмислити (і переосмислити) власну долю та перевірити її. Герой (особистість) постає над своєю долею. «Світ, порядок, закони, боги, доля - увесь космос виявляється існують на підставі вирішальної дії та селів смертного. Трагедія лише відкриває у світі кого онтологічні основи - загадку механізму, котра чекає вирішення, первопочатковий і віковичний позов. Лише тому, що суще стоїть у цьому позові з собою, можливе в ньому таке суще, як людина - усвідомлююча, мисляча, наділена волею, вільна, відповідальна, яка зосереджується в собі або являюча собою саму онтологічну невирішеність, що лежить в основі сущого. У підґрунті того, що з усією космічною і навіть божественною могутністю буття визначає людину і її свідомість, трагічно загострений зір помітить незалежну волю самої людини, її самовизначення» [2, 23].

Ствердження особистісного «Я» як культурної реальності, тобто як свого неповторного способу буття у світі, передбачає таку характеристику цього буття, як опірність усьому тому, що нівелює, узагальнює, докладає зусиль до згладжування різномаття особистісних виявів існування. Це те, що П. Тіліх назвав «ствердженням всупереч». Розвиваючи свою думку, він робить висновок, що таке утвердження пов'язане з жертвністю; людина, здійснюючись буттям, повинна постійно приносити в жертву те, що хоч і постає як можливе (як варіант можливого) буття, та все ж не співпадає з генералізуючим напрямом її (людини) здійсненням. В результаті жертвність постає як одна з важливих характеристик проблеми буття [14, 107-108].

Такий вид жертвності можна назвати внутрішньою жертвністю або частково-конкретною. Людина жертвує задоволеннями, сімейним чи

матеріальним благополуччям, щоб здійснитись в головному сенсі її життя. Проте й інший вид жертвності, коли, щоб утвердити особистісне буття, людина змушена жертвувати собою, власним існуванням. Все це жертви ради здійснення свого буття, а відтак, вони сповнені смислу, смислу самоствердження. Це реальна жертвність, оскільки вона здійснюється у площині «для себе». Не можна вважати жертвністю самогубство, якщо воно здійснюється в ситуації втрати смислу буття. Жертвність як одна з характеристик індивідуального буття, імпліцитно несе в собі питання вибору, а відтак проблему свободи, як такого чинника без якого особистісне здійснення буттям не можливе.

Всі людські відносини - це практично-життєві відносини, а оскільки людина є завжди людиною культури, то її відносини теж набувають характеру культурних; їх культурність транслюється лише у практично-життєвому смислі, тобто в площині «для мене» [8, 14]. Існування будь-чого у площині «для мене» зумовлюється наявними смислами. Фундаментальним смислом індивідуально-особистісного існування є цілісність буття. Втрачена в результаті руйнації «первісної цілісності», зона перетворюється у смисложиттєвий орієнтир здійснення буттям. Недосяжна у своїй безпосередності, вона досягається тепер опосередковано - через продукування деперсоніфікованих абсолютів. Реалізувати це важко, адже тоді слід було б абстрагуватися як від власного існування, так і від присутності в ньому взагалі. Для людини, котра відноситься до світу предметно-чуттєво, це, по суті, не можливо, а тому абсолют постає для неї у персоніфікованій формі, визначальною рисою якої є всезагальність. В міру того, як ця персоніфікована всезагальність поставала над світом, відбувалось усвідомлення значущості індивідуально-особистісного буття, його неповторності та унікальності

ВИСНОВКИ

Індивідуально-діяльнісний характер європейської культури у своїх підвалинах, як було показано, зумовлений особливостями європейської культурної парадигми, у підвалинах якої лежать архетипи "упорядкування", "розуму" та "боротьби" /агону/. Як така, вона за своєю суттю передбачає розвинену людську індивідуальність та персональне ставлення до світу. Людська індивідуальність була і залишається тим чинником, навколо якого обертався увесь соціокультурний поступ Європи. Різні епохи являли і різні форми здійснення людини індивідуальним буттям: від античного "героя" до "людини маси" і "людини влади", що почали визрівати в соціокультурних процесах Нового часу і які повною мірою явили себе протягом XX століття. Проте залежність соціокультурного поступу від індивідуальних якостей людини її суверенності та відповідальності з усією очевидністю стала усвідомлюватись у наш час, коли раціональність як наріжний чинник буття європейської людини у світі трансформувалась в "інструментальний розум", а його принципи почали сприйматися як універсальне мірило буття взагалі. Ця ситуація багато в чому зумовила ерозію індивідуально-особистісного буття, породивши цілу низку праць (починаючи з "Занепаду Європи" О.Шпенглера), в яких досить песимістично оцінюються перспективи європейського способу буття людини у світі.

Аналіз сучасної європейської соціокультурної ситуації та її осмислення в літературі показав, що вона характеризується супаречливою єдністю двох протилежних тенденцій: зростанням ролі індивідуально-особистісного буття і водночас поглибленням тенденції до його уніфікації. Це зумовлене особливостями європейської культурної парадигми, засадничі принципи якої, з одного боку, визначили європейську культуру як діялісно-індивідуалістичну, а з другого,- у своєму кількісно-лінійному розгортанні зумовили зазначену колізію. Даний висновок спонукав нас до необхідності розгляду європейської культурної парадигми, аналіз якої показав, що формотворчими принципами буття європейської людини у світі є упорядкування (пероупорядкування) світу, розум (раціональність) як засіб цього упорядкування і боротьба як спосіб упорядкування. Становлення цих принципів сягає своїми витокami часів античності, де рух від Хаосу до Космосу осмислювався як необхідна умова здійснення людини буттям взагалі. Ідея впорядкованості світу у формі Космосу стала наріжною для античної культури, набувши статусу "пояснювальної моделі" світобудови в цілому і буття людини зокрема.

Гармонія як вияв упорядкованості Космосу постає з боротьби (Геракліт), яка є не чим іншим, як способом упорядкування світу. Боротьба або, у більш м'яких формах, просто змагальність (агон) пронизує усе античне життя, постаючи способом утвердження людиною своєї індивідуальності. Засобом перетворення можливості порядку в дійсність Космосу стає Логос. Це доцільно організуюча сила, яка усім керує, чим виявляє свою всезагальність, і хоч, за характеристикою О.Лосева, він не є повноцінним розумом, проте раціональне начало в ньому досить відчутне. Не є він умоглядним поняттям, як не є і чуттєво-матеріальною стихією. У своїй дійсності він - єдність першого і другого, і у своїй всезагальності є тим підґрунтям, з якого постануть паростки європейського раціоналізму.

Засадничі принципи культурної парадигми зумовили онтологію європейської людини та стали підґрунтям її визначеностей. Проведений аналіз дозволив зробити висновок, що такими визначеностями є: відсутність наперед заданої визначеності у здійсненні буттям або, що одне й теж,- соціокультурна невизначеність, яка має своїм наслідком творчий характер людської життєдіяльності; продукування власного способу буття - культури, яка водночас виявляється і "знаряддям" пристосування до навколишнього середовища й підпорядкування його своїм потребам, в результаті чого і середовище, і сама людина в ньому стають предметом постійної рефлексії; продукуючи культуру як спосіб і специфічно видове середовище, людина втрачає безпосередність існування у світі, відношення людини до світу стає опосередкованим; кожна людина приходить у світ уже готових форм і способів буття, що постають як об'єктивна даність, але заявляється вона не як тіло у фізичному просторі, а як активне начало у соціокультурному полі і як така, вона поляризує його, покладаючи смисли - орієнтири своєї буттєвості. Через покладання смислів індивід долає даність свого існування і трансцендентує себе у видноколі належного Не просто освоює наявну соціокультурну даність, а на її підставі формує своє ставлення до світу, і як наслідок,- середовище свого індивідуально-особистісного буття, свою соціокультурну нішу - культурну реальність. Культурна реальність,- це система предметних і духовних цінностей, що визначають спосіб і видноколо буття людини у світі. Спосіб її продукування, пов'язаний з особливостями життєдіяльності індивіда. Ті чи інші предмети, явища та духовні цінності, набуваючи смисложиттєвого значення утворюють зміст культурної реальності. У ній іпостасі це вже не просто предмети чи духовні явища, а цінності, що окреслюють обшир індивідуальної буттєвості та виявляють спосіб, яким це буття реалізується. Системоутворюючим чинником культурної

реальності виступає індивід, який через свій досвід, осягаючи значення для себе тих чи інших предметів та духовних явищ, визначає їх як смисложиттєві для свого буття, тобто покладає в них смисли, які й визначають видноколо цього буття. Їх абсолютний характер зумовлює їх значення як координат, за якими упорядковується світ індивідуально-особистого Існування. Тобто, культурна реальність не є чимось, що знаходиться поза людиною, а включає її, як організуючу та продукуючу ланку. Це своєрідна "аура" індивідуального буття, його продукт і необхідна умова. Будучи формою і способом організації індивідуальної буттєвості, вона виявляє індивідуально-особистісну визначеність людини як цілісності, а опосередковуючи її відношення до колективних форм соціокультурного буття, вона стає необхідною умовою збереження нею своєї самості та набуття індивідуалізованих визначеностей.

Отже, культурна реальність не є чимось довільно спродукованим, вона -результат зусиль, спрямованих на індивідуальне здійснення буттям в об'єктивно наявних соціокультурних умовах. Як поняття, вона фіксує ті кардинальні зміни, що відбулися в людському існуванні протягом ХХ століття. Подібно до того, як у XVII - XVIII ст., у зв'язку зі зростанням значення промислового знання, а отже і гносеологічної проблематики, актуалізувалась проблема фізичної реальності, так і в наш час у зв'язку з актуалізацією антропологічної проблематики виникла проблема реальності культури, а проблеми індивідуального буття людини знайшли відображення в понятті "культурна реальність".

Здійснення людини індивідуальним буттям як розгортання (явлення) власної самості через покладання смислів з необхідністю передбачає автономізацію простору, який повинен сповнитись її індивідуальністю. Потреба автономізації простоту постає в різних формах, як-то: житло, одяг, предмети побуту тощо. Як елементи культурної реальності, вони не просто суть предмети, а специфічна знакова система, що означає місце людини в суспільстві. Як форми самовияву індивідуально-особистісного існування, вони об'єктивують у собі неповторне і нередуковане "я", відмежуючи від того, що ним не є, тобто окреслюючи простір індивідуально-особистісного буття. Від повноти цієї об'єктивації залежить повнота індивідуальної буттєвості; критерієм останньої може бути особиста переконаність або довіра до запевнень інших.

Важливим чинником формування особистісного простору є формування зв'язків з іншими індивідами. У ньому процесі індивід виходить за межі предметного кола своєї культурної реальності -

Формує коло відносин, де його особистісне "я" стикаються з іншим "я" і де його смисли, як орієнтири здійснення буттям, стикаються з іншими смислами. Саме тут на межі виявляються такі характеристики культурної реальності, як опірність та пластичність, від яких залежить збереження індивідом своєї самості та підтримка необхідного рівня культурної комунікативності.

Що стосується часової визначеності культурної реальності, то вона має чітко виражену смислову значимість для людини. Тобто, не тривалість як таку, а тривалість у її значимості для людини. Усе смисложиттєве розгортається в інтервалах особистісного часу. Роздуми, мрії, спогади, надії - усі ці феномени мають суто індивідуальний хід часу.

Аналіз наріжних визначеностей людини став ПІДГРУНТЯМ спроби культурологічного прояснення таких форм здійснення індивідуальним буттям, які охоплюються поняттями "індивідуальність" та "особистість". В культурологічному плані особистість - це людина, що визначається у смислових координатах сучасності, тобто, в обширі усталеного буття, де однобічно спалахнула потенційність минулого. Вона "замкнена" на обставини, зберігаючи їм «вірність» і знаходячи в них підґрунтя своєї буттєвості. Функціонально особистість створює необхідний рівень індивідуального розмаїття як умову повноцінного існування соціального цілого.

На відміну від особистості, індивідуальність втрачає в них опору, "відключається" від них. Наявні соціокультурні обставини обезцінюються для неї, втрачають значення причини і спонуки поведінки. індивідуальність здійснюється буттям в ситуації зовнішньої невмотивованості. "Зраджуючи" наявні обставини, індивідуальність протистоїть їм, маніфестує незалежність від них. Вона безпосередня у своїй буттєвості, і як така, завершена причина самої себе. Вона безпосередньо відкрита колізіям буття, а у своєму здійсненні звекторована тим, чого ще нема, тобто майбутнім. Як сукупність потенційно можливого, воно складає простір, де здійснюється буттям індивідуальність, яка у своїй дійсності, зовнішньо постійна невизначеність. Буття індивідуальності - буття всупереч даності. Покладаючи вектори можливого, індивідуальність виходить за дану соціокультурну ситуацію, відкриваючи нові смислові горизонти У своїй реальності щодо індивідуальності останні опосередковують її відношення до наявних соціокультурних обставин, стаючи водночас ціннісними критеріями, з позицій яких вони й оцінюються. Нове смислове відносколо стає підґрунтям, на якому індивідуальність формує

свій спосіб буття, що об'єктивується в середовище її існування - культурну реальність.

У плані реалізації наріжних визначеностей людини індивідуальність - це резерв невизначеності. Згусток неявиливих, але потенційно можливих способів буття, необхідних суспільству, щоб бути готовим до змін у кризові моменти історичного процесу. Соціокультурна необхідність та значущість індивідуальності полягає у покладанні нових горизонтів здійснення буттям, в той час як особистість робить їх дійсністю.

Виходячи з того, що наріжні визначеності людини реалізуються автономним і неповторним чином, виділяються історичні форми здійснення людини індивідуально-особистісним буттям. Так, для доби античності такою формою постає герой- здійснення буттям всупереч визначенням долі. Середньовіччя явило форми індивідуальної буттєвості, пов'язані з випаданням із наявної суспільної ієрархії, що уособились в образах купця та ваганта. Як один, так і другий, виходячи на межу наявної соціокультурної даності, відкривали обрії нових способів буття: і купець у сфері соціально-виробничій, а вагант у сфері особистісного світу, не опосередкованого трансцендентним началом. Проте середньовіччя знало ще одну форму індивідуальної буттєвості зумовлену "вертикалізмом" благочестивих помислів про Бога, це чернець-аскет. Вагант і купець у обширі земного життя - а чернець-аскет в обрії світу небесного - склали одне антитетичне ціле, у відносколі якого середньовічна людина могла явити свою самість, власну детермінованість у здійсненні буттям.

Доба Відродження створила соціокультурну ситуацію, в якій життєва практика індивідуального буття розгорталася в обширі від інтелектуала до ні в чому нестримного «борджізму».

Нові часи у своєму історичному розгортанні породжують такі форми здійснення індивідуальним буттям, як "людина маси" та "людина влади". Між ними розгортається цілий спектр індивідуальної буттєвості, які з усією очевидністю явлені ХХ століттям. В роботі проаналізовані такі з них як, Абсурдист, Діяч, Творець та Фантаст. Між цими моделями індивідуальної буттєвості немає непрохідних граней, людина може змінювати їх протягом життя, відчуваючи та усвідомлюючи неможливість набути бажаної з її точки зору індивідуальної визначеності або сповнюючись певною з них такою мірою, що перехід у протилежну стає неминучим. Та все ж можна говорити про відносну співвіднесеність їх з базовими для новітнього часу формами індивідуального здійснення буттям. Так, Абсурдист безпосередньо тяжіє до "людини маси", в той час, як Діяч до «людини влади». Що ж

стосуються Фантаста, то гіпертрофованість ненависті до питання про смисл буття, може зблизити його з Абсурдистом, а отже втягти у спосіб буття «людини натовпу». Як зазначалось, Творень може наблизитись до моделі Діяча, а відтак постати у смисловому полі «людини влади».

Описані моделі індивідуальної буттєвості свідчать про вибірковість людини у продукуванні індивідуальної форми свого буття. Отже, у своєму здійсненні індивідуальним буттям вона не існує безпосередньо у всій системі соціокультурних обставин, що дані їй у своїй об'єктивній однозначності. І хоч вони несуть у собі можливість індивідуальної буттєвості, остання не дана безпосередньо, а задана, і її перетворення у дійсність вимагає власних зусиль по продукуванню своєї соціокультурної «ніші» - культурної реальності, складові якої постають для індивіда не у об'єктивній байдужості, а у їх смисложиттєвій значимості, тобто як реальність її і лише її буттєвості.

Отже, аналіз особливостей здійснення людини індивідуальним буттям у смисловому полі європейської культури приводить нас до висновку, що здійснення людини індивідуальним буттям залежить від здатності продукувати свою соціокультурну «нішу» - культурну реальність. У своїй дійсності вона являє собою систему предметних і духовних феноменів, що окреслюють обшир її індивідуальної буттєвості. Основу культурної реальності складають покладені смисли, що постають координатами індивідуально-особистісного здійснення буттям.

Література

Вступ

1. Белл Д. Культурні суперечності капіталізму // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія. - К., 1996.
2. Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода). - К., 1991.
3. Вебер А. Германия и кризис европейской культуры // Культурология. XX век: Антология. - М., 1995.
4. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избранные произведения. - М., 1990.
5. Горелов А. От расщепленного человека к целостной личности // Общественные науки и современность. – 1991. - №1.
6. Замошкин Ю.А. За новый подход к проблеме индивидуализма // О человеческом в человеке. – М., 1991.
7. Зеленов Л. А. Принципы самоорганизации социума // Мир человека. - Нижний Новгород, 1993.
8. Мамардашвили М. Называть вещи своими именами // Знание - сила. 1990, № 12.
9. Печчеи А. Человеческие качества. - М., 1985.
10. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983.

Розділ 1

1. Августин А. Исповедь. / Августин Аврелий. Исповедь; Абельяр П. История моих бедствий. – М., 1992.
2. Августин Блаженный. О граде Божием.- Мн.: Харвест, м.: АСТ, 2000.
3. Аверинцев С. С. Два рождения европейской рациональности // Вопросы философии.- 1989.- № 3
4. Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья. (общие замечания) // Античность и Византия. - М., 1975.
5. Антология мировой философии. В 4 томах. - Т.- 1. Ч. 1. - М., 1969.
6. Аристотель. Сочинения в четырёх томах. - Т. 1. - М., 1976
7. Бэкон Ф. Соч.: В 2-х томах- Т. 2. - М. – 1978.
8. Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма. - М., 1987.

9. Бернал Дж. Наука в истории общества. - М., 1956.
10. Беседа с профессором А.Ф.Лосевым // Вопросы философии. 1984, № 4.
11. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры: Два филос. введения в двадцать первый век. - М., 1990.
12. Біблія або Книги Святого письма Старого і Нового заповіту із давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. - М., 1988.
13. Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода). - К., 1991.
14. Волков Г. Н. Сова Минервы. - М., 1985.
15. Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. - 1990.- № 4.
16. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. - Т. 1. - М., 1930.
17. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Наука логики. - Т. 1. - М., 1974.
18. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. - Т. 3. - М., 1972.
19. Гегель Г.В. Феноменология духа // Соч.: В 14 т. - Т.4. - М., 1959.
20. Гете И.В. Избр. соч. по естествознанию. - М., 1975.
21. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. - М., 1987.
22. Григорьева Т.П. Дао и логос (встреча культур).- М., 1992.
23. Делор Жак, Пьер Асснер, Жак Ле Гофф, Алэн Турен Что такое Европа? // Свободная мысль.- 1992.- №10.
24. Энгельс Ф. Анти-Дюринг.- М., 1956.
25. Жильсон Э. Разум и откровение в Средние века. // Богословие в культуре средневековья. - К., 1992.
26. История и культура. - К., 1991.
27. Каждан О. Феномен Візантійської культури // Всесвіт.- 1975 - № 10.
28. Кант И. Сочинения в шести томах.- Т.4. - Ч.1. - М., 1964.
29. Кант И. Сочинения в шести томах. - Т. 3. - М., 1964.
30. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). - М., 1972.
31. Койре А. Очерки истории философской мысли. - 1985.
32. Концепція "великого ланцюга буття" своїми витокми сягає вчень Платона та Піфагора і у своїй суті була сприйнята християнством. В майже незмінному вигляді слугувала підґрунтям розуміння світобудови аж до XVIII ст.
33. Коперник Н. О вращении небесных сфер. - М., 1964
34. Копнин П.В. Диалектика, логика и теория познания. - М., 1974.
35. Крымский С.Б. Культурные архетипы или знание до познания. // Природа.- 1991. № 11.

36. Кузьмін М.В. Самоорганізація та соціоеволюція. // Філософська та соціологічна думка. 1994. № 9-10
37. Кун Т. Структура научных революций. - М., 1977.
38. Кутирев В.О. Людина і світ: три парадигми взаємодії // Філософська і соціологічна думка. 1991. №7.
39. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2-х книгах. Книга 1. - М., 1992. - С. 380.
40. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). - М., 1979.
41. Мамардашвили М. К., Соловьёв Э. Ю., Швырёв В.С. Классика и современность: две Эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире: Философия и наука. - М., 1973.
42. Мировоззренческая культура личности. - К., 1986.
43. Мифы народов мира.- Т. 2. - М., 1986.
44. Налимов В. В. В поисках смыслов. - М., 1996.
45. Нарынский М. Найти своё место // Свободная мысль.- 1993. № 3.
46. Нестеренко В. Г. Вступ до філософії: онтологія людини. - К., 1996.
47. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. Пол.собр.соч., т. 9. - М., 1910
48. От редакции // Вопросы философии, № 10. - 1993.
49. Павленко А.Н. Бытие у своего порога. Дар. // Человек. 1994. № 1.
50. Померанц Г. Теория субэкумен и проблема своеобразия восточных культур // Ученые записки тартуского гос. ун-та, 1976. - Вып.392. Труды по востоковедению, № 3.
51. Пролеев С. В. Онтологические границы человеческой дельности. // Онтологічні проблеми культури. - К., 1994.
52. Пролеев С. Феномен університету та європейська „автономія розуму” // Філософська думка. 2003. № 3.
53. Творения Тертулиана, христианского писателя, в конце второго і начале третьего века. Часть первая. - СПб., 1847.
54. Топоров В.Н. Космогонические мифы // Мифы народов мира. Т. 2. - М., 1982.
55. Флоренський П.А. Homo faber // Половинкин С.М. Флоренский П.А. Логос против хаоса. - М., -1989.
56. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. - М., 1989. -
57. Чумаченко Б. М. Вступ до культурології античності. Стародавня Греція. - К., 2003.
58. Швырёв В. С. Рациональность как ценность культуры. // Вопросы философии.- 1992. № 6.
59. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. - Т. 2. - М., 1901.

60. Яценко О.І. Цілепокладання як чинник науково-теоретичної та практичної діяльності // Філософська думка. 1975. № 2.
61. Gilson E. History of Ghristian Philosophy in the Middle Ages, L., 1972,.
62. Levi-Strauss G. Dynamigie culturelle et valeurs, In: App roches de la scieece du developpement socio - economigie. P., 1971.

Розділ 2

1. Абрамсон М.Л. От Данте к Альберти. - М., 1979.
2. Баткин Л.М. 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.
3. Баткин Л.М. О логико-историческом определении индивидуальности //Одиссей. Человек в истории. 1990. - М., 1990.
4. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. - М., 1991.
5. Берндт Р.М., Берндт К.Х. Мир первых австралийцев. - 1981.
6. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. - М., 1991; Быстрицкий Е.К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. - К., 1991; Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода). - К., 1991; Дилигентский Г.Г. В защиту человеческой индивидуальности. // Вопросы философии. 1990, № 3; Резвицкий И. И. Личность. Индивидуальность. Общество: Проблема индивидуализации и ее социально философский смысл. М., 1984; Кон И.С. Открытие "Я". - М., 1978; Культура и развитие человека. - К., 1989; Мировоззренческая культура личности. - К., 1986; Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. - М., 1990 та інші.
7. Бродель Ф. Структура повседневности: возможное и невозможное. - М., 1986.

8. Быстрицкий Е.К. Бытие, личность, культура : задачи и опасность онтологического подхода. // Человек, бытие, культура. Ч. 1. - Киев - Переяслав - Хмельницкий, 1991.
9. Великовский С.И. В поисках утраченного смысла. - 1979.
10. Вильчек Вс. Алгоритмы истории. // Нева, 1990, № 7.
11. Гаспаров М.Л. Поэзия вагантов. // Поэзия вагантов. -М., 1975.
12. Гегель Г.В. Феноменология духа // Соч.: В 14 т. - Т.4. - М.,1959.
13. Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4.
14. Гуревич А.Я. Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры. // Одиссей. Человек в истории. 1990. - М., 1990.
15. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. - М., 1972.
16. Данте и всемирная литература. - М., 1967.
17. Дилигентский Г.Г. В защиту человеческой индивидуальности. // Вопросы философии, N 3, 1990.
18. Достоевский Ф.М. Полное собрание художественных произведений в 13-ти томах. - Т.ХІ. - М. - Л.:1926 - 1930.
19. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30-ти томах.- Т.
20. Завадская Е.В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. - 1975.
21. Зеньковский В.В. Единство личности и проблема перевоплощения // Человек, № 4, 1993.
22. Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV - первой половины XV века : Сборник источников. - Новосибирск, 1975. - с. 64.
23. Камю А. Бунтующий человек. // Камю А. Бунтующий человек. - М.: 1990.
24. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. - М.:1990.
25. Кант И.Приложение к наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного // Кант И. Соч.: В 6-ти тт. - Т. 2. - М., 1964.
26. Карсавин Л.П. Культура средних веков. - К., 1995.
27. Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. - М., 1988.
28. Кон И.С. В поисках себя. - М., 1984.
29. Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). - М., 1963.
30. Лосев А.Ф. Эстетика Возраждения. - М., 1982.
31. Лосев А.Ф. Из бесед и воспоминаний // Студенческий меридиан, 1988, N 12, с. 25.

32. Лосев А.Ф. Антична я мифология в ее историческом развитии. - М., 1957.
33. Мамардашвили М. Введение в философию // Новый круг, 1992, № 2.
34. Маркарян Е. С. Очерки теории культуры. - Ереван, 1969.
35. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. - М., 1956.
36. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., Т. 20.
37. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., Т 25. - Ч. 1.
38. Мировоззренческая культура личности. - К., 1986.
39. Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абельяра. - М., 1995.
40. Никонов В.А. Имя и общество. - М., 1974 ; Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф - имя - культура. Труды по знакомым ситемам. Тарту, 1973, вып. 6.
41. Ортега-и-Гасет Х. Бунт мас // Ортега-и-Гасет Х Вибрані твори. - К., 1994.
42. Перше послання до коринтян, 7, 20.
43. Петров М.Т. Итальянская интеллигенция в эпоху Ренесанса. - Л., 1982.
44. Пико делла Мирандола Д. Речь о достоинстве человека // История Эстетики. Памятники мировой Эстетической мысли. - М., 1962, Т. 1.
45. Померанц Г. Выход из транс. -М., 1995.
46. Поршнёв Б. Ф. Социальная психология и история. - М., 1979
47. Соловьёв С. Ю. От обязанности к призванию, от призвания к праву // Одиссей. Человек в истории. - М., 1990.
48. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: 1990.
49. Фромм Е. Анатомия человеческой деструктивности // Человек, № 1, 1993.
50. Фромм Е. Человеческая ситуация. - 1995.
51. Хрестоматия по западноевропейской литературе. Эпоха Возрождения. - М., 1947.
52. Чанышев А. М. Трактат о небытии // Вопросы философии, № 10, 1990.
53. Человек и мир человека. - К., 1977.
54. Швырёв В.С. Научное познание и деятельность. М., 1984.

Розділ 3

1. Арсеньев А.С. Размышления о работе С.Л.Рубинштейна «Человек и мир» // Вопросы философии, № 5, 1993.

2. Ахутин А.В. Открытие сознания (Древнегреческая трагедия) // Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. – 1990.
3. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. – М., 1991.
4. Вильчек Вс. Алгоритмы истории. // Нева, 1990, № 7.
5. Горький М. Литературные портреты. М.: 1964.
6. Зайчик С.А. Воля к мысли // Человек, № 4, 1993,
7. Зеньковский В.В. Единство личности и проблема перевоплощения // Человек, № 4, 1993.
8. Культура и развитие человека. – К., 1989.
9. Кутырёв В.А. Человек или робот ? Этюды биополитического пессимизма. // Мир человека. – Нижний Новгород. 1993.
10. Лук'янець В.С., Соболев О.М. Філософський постмодерн. – К.: 1998.
11. Мамардашвили М. Введение в философию // Новый круг, 1992, № 2.
12. Налимов В.В. В поисках смыслов. – М.: 1993.
13. Пролев С.В. Имя вещи. // Человек, бытие, культура. – Ч. 1.- Киев – Переяслав-Хмельницкий, 1991.
14. Тиллих П. Мужество быть (Фрагмент книги) // Новый круг, 111, № 1, 1993.
15. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: 1990.
16. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог умер» // Вопросы философии, 3 7, 1990.
17. Чанышев А. М. Трактат о небытии // Вопросы философии, № 10, 1990.
18. Шинкарук В.І. Поняття культури. Філософські аспекти // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К.: 1996.

Наукове видання

Зайцев
Микола Олександрович

Особистісне буття в смисловому полі європейської культури

Монографія

З 17 Зайцев Н. А. Личностное бытие в смысловом поле европейской культуры. – К.: Издательство НПУ им. М.П. Драгоманова, 2008. – с. ISBN

В монографии исследуются особенности осуществления человека индивидуально-личностным бытием в смысловом поле европейской культуры. Анализируются краеугольные принципы европейской парадигмы культуры и их исторические преформации, рассматриваются социокультурные определения человека и исторические формы индивидуального самоопределения.

Z 17 Zajtsev N O

Personal existence in the semantic area of the European culture. – K.: Publishing house NPU named by M.P. Draghomanov, 2008. – p. ISBN

In the manuscript it has been studied the peculiarities of the realization of a human being through the individual self-existence in the essential field of the European culture. It has been analyzed the key principles of the culture paradigms and their historical transformations, looked in the social-cultural determinations of a human being and the historical forms of his/her individual self-identity.