

Національний медичний університет імені О.О. Богомольця
Міністерство охорони здоров'я України
Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова праця на
правах рукопису

СУКЕННИКОВ ОЛЕКСІЙ В'ЯЧЕСЛАВОВИЧ

УДК 316.613.5

**ОСОБИСТІТЬ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН: ІСТОРИКО-
ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

09.00.05 – історія філософії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ О.В. Сукенніков

Науковий керівник: Васильєва Ірина Василівна, доктор філософських наук, професор

Київ – 2021

АНОТАЦІЯ

Сукенніков О.В. **Особистість як соціокультурний феномен: історико-філософський аналіз**. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.05 – історія філософії. – Національний медичний університет імені О.О. Богомольця міністерства охорони здоров'я України, Київ, 2021; Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України, Київ, 2021.

Актуальність дисертаційної роботи зумовлена змінами, які принесла з собою глобалізація. Вона істотно розширила можливості міжособистісної комунікації завдяки небувалому розвитку інформаційно-комунікаційних технологій, водночас зруйнувавши підвалини особистісного та групового самовизначення. Все, що для людини ще кілька десятиліть тому вважалося нормою та ідеалом, наразі знецінюється через нездатність забезпечити орієнтацію в нестабільному і суперечливому світі. Опинившись в новій для себе ситуації, людина не звільнилася від вирішення складних проблем, осердям яких залишається ідентичність. В умовах, коли традиційні форми ідентичності, які передбачають обмежений набір ролей і норм для самовизначення людини, змінюються творчим проєктуванням життєвого шляху, що ставить під сумнів можливість існування особистості та породжує небезпеку зникнення нечисленних народів через втрату самобутності, цікавість до проблеми самовизначення помітно зростає.

З огляду на важливий соціокультурний потенціал феномену особистості, мета дисертаційного дослідження полягала в розкритті сутності феномену особистість та виявленні ролі панівних на різних етапах

соціокультурного розвитку парадигмальних засад особистісного самовизначення людини.

Наукова новизна дослідження полягає у виявленні своєрідності світоглядного контекстусобистісного самовизначення людини в різні історичні періоди кризь призму її здатності до саморозкриття в діалогічному спілкуванні з рівноцінним Іншим.

В процесі дослідження обґрунтовано положення та висновки, що відзначаються науковою новизною та виносяться на захист:

Вперше:

✓ розкрито методологічну своєрідність історико-філософського дослідження феномену особистості та показано, що актуальне та практично орієнтоване історико-філософське дослідження проблеми особистості потребує широкого використання феноменологічного методу. Він дає можливість розглянути особистість в її самоочевидності й тим самим закласти підвалини для впорядкування та модернізації поняттєво-категорійного апарата сучасної соціогуманітарної науки. Експлікувавши особистість через її здатність до діалогічного спілкування з Іншим, він стане плідним теоретичним фундаментом практичної діяльності та полегшить самовизначення людини в сучасному світі;

✓ схарактеризовано ідейні підвалини антропологічного проекту Модерну та показано, що особистість як соціокультурний феномен постала на концептуальному тлі новоєвропейського вчення про суб'єкт. Він проявляється в опозиції до об'єкта (природи) завдяки здатності до мислення (наявності розуму). Свою активність суб'єкт проявляє не щодо фундаментальної істини, а щодо представленої перед ним та сконструйованої ним самим картини світу. Експлікація цих уявлень у соціальну площину призвела до утвердження нового антропологічного ідеалу – особистості, що вже звільнившись від зовнішнього тиску традиції

та проявляє свою сутність у вільному та раціональному творенні гуманного світу.

✓ виявлено, що своєрідність антропологічного проєкту Постмодерну зумовлена, з одного боку, необхідністю звільнити людину від репресивного тиску зовнішніх детермінант та розкрити її індивідуальність, а з іншого – прагненням зберегти й зміцнити соціальність, проте вже не у вигляді об'єктивно наявної соціальної системи або традиції, а життєвого світу визначеного комунікацією з Іншим. Це дасть можливість зруйнувати засадничу для доби Модерну опозицію самотнього Я та монолітного уніфікованого Ми. Завдяки руйнуванню наперед заданих соціальних кодів та визнанню повної свободи в самовизначенні людини, Інші постануть не ворожими Чужими, а лише відмінними, що, своєю чергою, вимагатиме від Я, визнання в Іншому людяності та поваги до його особистості.

Уточнено:

✓ поняттєво-категорійний апарат дисертаційного дослідження та показано, що сучасний інтелектуальний дискурс активно послуговується поняттями «людина», «індивід», «індивідуальність», «особистість» для дослідження соціокультурних трансформацій сьогодення, між тим не приділяючи особливої уваги уточненню їхнього змістового навантаження. Це призводить до суперечливих, а подекуди навіть хибних оцінок загальної перспективи розвитку людства й тим самим зумовлює впровадження в соціальну практику соціальних стратегій орієнтованих на дегуманізацію людини.

Набуло подальшого розвитку:

✓ дослідження своєрідності міфологічних уявлень про світ, на тлі якого виявлено антропологічний характер міфу. Він проявляється в незмінній орієнтації міфологічних уявлень на людину – вона вплетена в природу, проте не підпорядкована повністю їй, що відчувається на рівні

сповненого суперечностей повсякденного життя. Шукаючи визначеності та стабільності, людина ототожнювала себе з соціумом, який ставав надійним фундаментом людського життя, коли в ньому наявна така ж само гармонія, як і в природі. Її людина створювала самостійно з допомогою ритуалу, що об'єднував в єдину цілісність увесь доступний їй світ. У відтворенні природної гармонії та створенні власного стабільного світу вперше проявилось інтенція людини брати на себе відповідальність за створення власного світу.

✓ висвітлення контексту формування та особливостей тлумачення проблеми людини в філософії Давньої Греції на тлі якого показано, що, попри широко декларований у сучасному інтелектуальному дискурсі антропологічний поворот, у давньогрецькій культурі людина так і не стала вільною. Попри позірну активність, вона невідступно підкорялася зовнішньому диктату Єдиного (Логосу), що засвідчувало непорушне прагнення до єдності Істини, Добра і Краси. Своєрідність такої позиції полягала у виокремленні самостійного, розумного і самосвідомого «Я», підпорядкованого вищій інстанції – Розуму. Це призвело до того, що давньогрецька культура навіть у часи свого найвищого розквіту орієнтувалася на відтворення типового, в тому числі й в людині.

✓ дослідження соціокультурних та світоглядних підвалин зародження ідеї особистості. На його тлі виявлено, що виникнення поняття «особистість» було зумовлене потребою переосмислення давньогрецької онтології з нових світоглядних позицій – згідно з християнством, світ створений, і створений він завдяки свободі волі Бога (його могло і не бути), а не існує з необхідністю, як доводили давні греки, та розробкою відповідного новим світоглядним переконанням поняттєво-категорійного апарата.

✓ висвітлення контексту формування ренесансного світогляду, у процесі якого показано, що гуманістичні ідеали ренесансу стали підсумком переосмислення антропологічних ідеалів середньовічної інтелектуальної традиції. Ренесансна людина – це той же носій божественних потенцій, вона співпричетна до Бога, який визначив її земне призначення – творити й перетворювати світ послуговуючись своїм власним розумом. Для цього людина повинна розвинути свій природний потенціал та набути універсальних знань, тобто стати рівнозначною іншим «універсальною людиною».

Ключові слова: індивід, дивід, людина, особистість, індивідуальність, контекст, ідентичність, міф, антропологічна програма, Модерн, Постмодерн, парадигма, Розум.

ANNOTATION

Sukennikov O.V. **Personality as a sociocultural phenomenon: historical and philosophical analysis.** – Qualifying scientific work as a manuscript.

Dissertation for the degree of candidate of philosophical sciences in specialty 09.00.05 – history of philosophy. – Bogomolets National Medical University, Ministry of Healthcare of Ukraine, Kyiv, 2021; National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2021.

The relevance of the dissertation is stipulated by the changes that globalization has brought. It has significantly expanded the possibilities of interpersonal communication through the unprecedented development of information and communication technologies, while destroying the foundations of personal and group self-determination. Everything that was considered a norm and an ideal for a person a few decades ago is still being devalued due to the inability to provide orientation in an unstable and contradictory world. Modern

man has found him/herself in a new situation, which, however, has not freed him/her from solving complex problems, with identity remaining their core. In conditions when traditional forms of identity, which provide a limited set of roles and norms for human self-determination, change the creative design of life, calls into question the possibility of the existence of the individual and creates the danger of extinction of a few peoples due to loss of identity, interest in the problem of self-determination is growing markedly.

Taking into account the important socio-cultural potential of the personality phenomenon, the purpose of the dissertation research was to reveal the essence of the personality phenomenon and identify the role of the dominant paradigmatic foundations at various stages of socio-cultural development in the process of personal self-determination of a person.

The scientific novelty of the study is to identify the uniqueness of the worldview context and personal self-determination of man in different historical periods through the prism of his/her ability to self-disclosure in dialogical communication with an equal *Other*.

In the process of research, the provisions and conclusions, distinguished by scientific novelty, are substantiated and submitted for defense:

For the first time:

- the methodological peculiarity of the historical and philosophical study of the problem of personality has been revealed and it has been shown that the actual and practically oriented historical and philosophical study of the problem of personality requires wide use of the phenomenological method. It provides an opportunity to consider the personality in his/her self-evidence and thus lay the foundations for the organization and modernization of the conceptual and categorical apparatus of modern socio-humanitarian science. It would become a fruitful theoretical foundation for practical activity and self-determination of a person, explicating a person through his/her ability to dialogue with the *Other*.

- the ideological bases of the anthropological project of Modernism have been characterized and it has been shown that the personality as a sociocultural phenomenon has been formed on the conceptual background of the new European doctrine of the subject. The subject is manifested in opposition to the object (nature) due to the ability to think (the presence of human brain – intelligence). The subject shows his/her activity not in relation to the fundamental truth, but in the picture of the world presented to him/her and constructed by him/her. The explication of these ideas in the social plane has led to the establishment of a new anthropological ideal – a person who, freed from the external pressure of tradition, manifests his/her essence in the free and rational creation of a humane world.

- it has been revealed that the originality of the anthropological project of Postmodernism is predetermined, on the one hand, by the need to free man from the repressive pressure of external determinants and disclose his/her individuality, and on the other – by the desire to preserve and strengthen sociality, but no longer in the form of objectively existing social system or tradition, but of the world of life determined by the communication of the *Other* and thus to destroy the basic for the Modern Age opposition of the lone *I* and the monolithic unified *We*. Due to the destruction of predetermined social codes and the recognition of complete freedom in human self-determination, *Others* do not appear hostile *Strangers*, but only different, which in turn requires the *I* to recognize humanity in the *Other* and respect his/her personality.

Clarification has been made regarding:

- conceptual and categorical apparatus of dissertation research and it has been shown that modern intellectual discourse actively uses the terms “human being”, “individual”, “individuality”, “personality” to study contemporary socio-cultural transformations, while not paying much attention to clarifying their semantic load. This leads not only to contradictory and sometimes erroneous assessments of the general perspective of human development, but also causes

the introduction into social practice of social strategies focused on the dehumanization of man.

The following has received further development:

- research of the peculiarity of mythological ideas about the world, against the background of which the anthropological character of the myth is revealed. It is manifested in the constant orientation of mythological ideas on man – it is woven into nature, but not completely subordinated to it, which is manifested at the level of everyday life full of contradictions. Seeking certainty and stability, man identified him/herself with society, which was becoming a stable foundation of human life, when the same harmony was seen in it as in nature. Man was creating harmony on his/her own with the help of a ritual that united the whole world available to him/her into a single whole. In the reproduction of natural harmony and the creation of one's own stable world, man's intention to take responsibility for the creation of his/her own world was manifested for the first time.

- coverage of the context of formation and peculiarities of interpretation of the human problem in the philosophy of ancient Greece against which it has been shown that despite the widely declared in modern intellectual discourse anthropological turn in the ancient Greek culture, man did not become free – in all his/her fullness of activity, he/she relentlessly obeyed the external dictates of the *One (Logos)*, which manifested itself in the unity of Truth, Goodness, and Beauty. The originality of this position was manifested in the proclamation of an independent, intelligent and self-conscious “I”, which, however, still remains subordinate to a higher authority – Intelligence. This led to the fact that ancient Greek culture, even in its heyday, focused on the reproduction of the typical, including in man.

- study of socio-cultural and ideological foundations of the origin of the idea of personality. Against this background, it has been found that the emergence of the concept of “personality” was stipulated by the need to rethink

the ancient Greek ontology from a new worldview – according to Christianity, the world is created and created by the free will of God (it would not exist), and does not necessarily exist as the ancient Greekshad been proving, and the development of a conceptual and categorical apparatus corresponding to new worldviewbeliefs.

- highlighting the context of the formation of the Renaissance worldview, during which it has been shown that the humanistic ideals of the Renaissance emerged in the process of rethinking the anthropological ideals of the medieval intellectual tradition. Renaissance man is the same bearer of divine potentials, he/she is complicit in God, who has determined his/her earthly purpose – to create and transform the world using his/her own intelligence. To do this, a person should develop his/her natural potential and acquire universal knowledge, i. e. become a “universal person” equivalent to others.

Keywords: individual, person, personality, individuality, context, identity, myth, anthropological program, myth, Modern, Postmodern, paradigm, Intelligence.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Стаття у закордонному періодичному виданні:

1. Sukennikov O. V. Contents of the concepts of “essence of man” and “nature of man” as part of philosophical anthropologism. *Innonative solutions in modern science*. 2020. № 7 (43). P. 108–122.

Статті у наукових фахових виданнях України:

2. Сукенніков О. В. Людина як першоджерело міфічного буття. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2020. Вип. 3. С. 24–29.

3. Сукенніков О. В. Соціально-культурний феномен особистості. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2020. Вип. 27. С. 53–57.

4. Сукенніков О. В. Висвітлення сутності постмодернізму як прямої протилежності соціального проекту модерну. *Humanities studies: Збірник наукових праць*. 2020. С. 56–69.

5. Сукенніков О. В. Проблема особистості в парадигмі модерну. *Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії*. 2020. С. 70–78.

Публікації у збірниках матеріалів наукових конференцій:

6. Сукенніков О. В. Філософія Гегеля як апогей модерного європейського антропоцентризму. *Science and Technology. Abstracts of XII International Scientific and Practical Conference. 21 – 22 December 2020. Manchester, Great Britain: Nika Publishing*. 2020. P. 148–152.

7. Сукенніков О. В. Образ людини як протиставлення європейського антропоцентризму. *Досягнення і перспективи науки, освіти та виробництва: 2020. [зб. наук. пр.]. Матеріали I міжнародної науково-практичної інтернет-конференції (м. Київ, 23 грудня 2020 р.)*. Київ: Наукова платформа «Open Science laboratory». 2020. С. 156–160.

8. Сукенніков О. В. Проблема людини у постмодернізмі. *Роль інновацій в трансформації образу сучасної науки. Матеріали IV Міжнародної науково-практичної конференції 23 – 24 грудня 2020 р.* Київ: ГО «Інститут інноваційної освіти». 2020. С. 48–52.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	13
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНА ОСНОВА ДОСЛІДЖЕННЯ	23
1.1. Дефінітивна характеристика поняття «особистість» у соціально-філософському дискурсі.....	23
1.2. Джерелознавча та методологічна база історико-філософського дослідження феномену особистості	39
<i>Висновки до I розділу</i>	54
<i>Список використаних джерел</i>	56
РОЗДІЛ 2. ПЕРСПЕКТИВИ ОСОБИСТІСНОГО САМОВИЯВЛЕННЯ ЛЮДИНИ В ДОМОДЕРНІЙ КУЛЬТУРІ.....	65
2.1. Антропологічний вимір міфологічної свідомості.....	65
2.2. Між міфом і логосом: місце та роль людини у давньогрецькому світогляді.....	83
2.3. Особистість у середньовічній світоглядній парадигмі	115
<i>Висновки до II розділу</i>	130
<i>Список використаних джерел</i>	135
РОЗДІЛ 3. СУЧАСНІСТЬ У ПОШУКАХ ОСОБИСТОСТІ: КОЛІЗІЇ ТА ПРОБЛЕМИ	144
3.1. Образ людини у дзеркалі ренесансного гуманізму	144
3.2. Соціальний суб'єкт як передумова становлення особистості в добу Модерну.....	167
3.3. Перспективи особистісного самовизначення людини в ситуації Постмодерну	203
<i>Висновки до III розділу</i>	216
<i>Список використаних джерел</i>	220
ВИСНОВКИ.....	229

ВСТУП

Актуальність теми дисертації. Глобалізація як системний процес торкається всіх сторін й аспектів життєдіяльності сучасної людини, безпосередньо впливаючи на формування особистості. З одного боку, вона розширює можливості міжособистісної комунікації завдяки небувалому розвитку інформаційно-комунікаційних технологій, а з іншого – породжує почуття самотності, відчуженості та невизначеності – глобалізація руйнує підвалини особистісного та групового самовизначення. Все, що для людини ще кілька десятиліть тому вважалося нормою та ідеалом, наразі знецінюється через нездатність забезпечити орієнтацію у нестабільному та суперечливому світі.

Глобалізація супроводжується стрімким зростанням можливостей інформаційних технологій, що призводить не тільки до підвищення рівня інформованості людини та суспільства, а й істотного розширення особистісного простору – виникають нові форми міжособистісних відносин, а зв'язок між країнами й народами стає тіснішим. Людина опиняється в зовсім новій для себе ситуації, що, проте не звільняє її від вирішення складних проблем, осердям яких незмінно постає ідентичність. В умовах, коли традиційні форми ідентичності, які передбачають обмежений набір ролей і норм для самовизначення людини, змінюються творчим проектуванням життєвого шляху, що ставить під сумнів можливість існування особистості та породжує небезпеку зникнення нечисленних народів через втрату самотності, цікавість до проблеми самовизначення помітно зростає.

Зміни спричинені соціокультурними трансформаціями сьогодення вже неодноразово ставали предметом наукових розвідок. Тут доречно згадати

праці З. Баумана, Дж. Гайдта, Ф. Гваттарі, Е. Гіденса, Ж. Дельоза, Е. Тоффлера, М. Фуко, Ф. Фукуями та багатьох інших зарубіжних дослідників, які присвятили свою увагу розкриттю контексту самовизначення сучасної людини, висвітлили своєрідність та причини зміни її ціннісно-сміслових орієнтацій. Утім, наявні сьогодні напрацювання відомі тільки невеликому колу зацікавлених у сталому суспільному розвитку та здатних до критичного мислення інтелектуалів. На противагу до них, переважна більшість пересічного населення виявляє чимале занепокоєння руйнуванням субстанціональних, фіксованих форм ідентичності. У свободі творчого самовираження людини традиціоналісти вбачають елементи дегуманізації, котра в перспективі призведе до зникнення не тільки окремих народів, а й самої людини.

З позиції здорового глузду та змісту чинної освітньо-виховної системи занепокоєння спричинене руйнуванням традиційних форм самовизначення людини – це закономірна реакція спільноти на загрозу для її існування. Утім, у більшості випадків така перспектива усвідомлюється завдяки активній позиції схильного до авторитарності лідера. У боротьбі за суспільний вплив, він домагається збереження чинних цінностей без уваги на виправданість своєї позиції у світі суспільного добробуту. Ця тенденція дуже добре проявляється в загальній стурбованості соціокультурними трансформаціями сьогодення, котре у більшості випадків породжене суспільними маніпуляціями та нерозумінням загального напрямку змін і спричинених ними суспільних та особистісних перспектив.

Суперечності, а нерідко й конфлікти, що породжені нерозумінням та внутрішнім спротивом змінам у всіх сферах життєдіяльності суспільства, демонструють необхідність подальшого всебічного дослідження впливу соціокультурних трансформацій на окрему людину, а нею й усього суспільства. Особливо гостро ці питання стоять перед українським

суспільством. Шукаючи шляхів подолання перманентної системної кризи, воно має з нових позицій та без жодних суспільних упереджень осмислити ті концепти та цінності, які зможуть забезпечити сталий суспільний розвиток та ефективний міжкультурний діалог. Альфою й омегою таких досліджень традиційно залишається особистість, як носій та творець ціннісно-сислового ядра культури.

Проблема самовизначення особистості вже неодноразово ставала предметом інтелектуального дискурсу. Тут доречно буде згадати праці Ю. Габермаса, М. Гайдеггера, Е. Кассіра, А. Камю, Ф. Ніцше, Х. Ортега-і-Гассета, Ж. П. Сартра, З. Фрейда, М. Шелера, А. Шопенгауера, К. Юнга, К. Ясперса та ін. Ці та багато інших відомих вчених та мислителів досліджували означену проблему з різних світоглядних та методологічних позицій та зробили вагомий вклад у розвиток антропологічної проблематики й дослідження феномену особистості.

Попри наявний сьогодні масив літератури присвяченої антропологічній проблематиці, в сучасному інтелектуальному дискурсі відчувається гострий дефіцит історико-філософських досліджень феномену особистості. Такі дослідження дають можливість ґрунтовно і повно розкрити сутність цього феномену, виявити концептуальні та соціокультурні передумови його становлення та окреслити перспективи подальшого розвитку.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Робота виконувалася у системі наукових досліджень кафедри філософії, біоетики та історії медицини Національного медичного університету імені О. О. Богомольця. Тема дисертаційного дослідження затверджена вченою радою медичного факультету Національного медичного університету імені О. О. Богомольця (протокол № 1 від 12 грудня 2015 р.).

Мета дослідження полягає у розкритті сутності феномену особистість та виявленні ролі панівних на різних етапах соціокультурного розвитку парадигмальних засад особистісного самовизначення людини.

Досягнення мети дисертаційного дослідження здійснюється через вирішення таких основних завдань:

- ✓ уточнити поняттєво-категорійний апарат дисертаційного дослідження;
- ✓ розкрити методологічну своєрідність історико-філософського дослідження феномену особистості;
- ✓ дослідити своєрідність міфологічних уявлень про світ та розкрити місце й роль в ньому людини;
- ✓ розглянути контекст формування та особливості тлумачення проблеми людини в філософії Давньої Греції, визначити межі та можливості особистісної самореалізації людини в цей час;
- ✓ розкрити соціокультурні та світоглядні підвалини зародження ідеї особистості в період Середньовіччя;
- ✓ окреслити контекст формування ренесансного світогляду та висвітлити внутрішні суперечності тогочасного гуманізму;
- ✓ схарактеризувати ідейні підвалини та експлікувати своєрідність антропологічного проєкту Модерну;
- ✓ експлікувати своєрідність антропологічного проєкту Постмодерну.

Об'єкт дослідження – особистість як соціокультурний феномен.

Предмет дослідження – історико-філософська ретроспектива особливостей самовизначення людини.

Методи дослідження. З огляду на те, що проблема особистості може досліджуватися в межах психології, антропології педагогіки, соціології, соціальної філософії, соціології, релігієзнавстві тощо, важливе значення під час написання роботи відіграв *міждисциплінарний* підхід. Він дозволив

істотно розширити простір наукового пошуку завдяки залученню теоретичних та методологічних напрацювань у суміжних галузях та уникнути одностороннього погляду на досліджуваний об'єкт. Не менш вагомому роль у процесі виконання історико-філософського дослідження відіграли принципи об'єктивності, неупередженості, цілісності, єдності історичного та логічного, критичності тощо.

Історико-філософське дослідження феномену особистості супроводжувалося інтерпретацією текстів і контекстів. З огляду на це, у процесі роботи над дисертацією використовувалися базові принципи філософської герменевтики, в тому числі й принципи іманентної критики, герменевтичного кола, невичерпності автентичного тексту, «третього елементу» та ін. Вони використовувалися у єдності з феноменологічним методом, що дав можливість відсторонитися від різних теоретичних нашарувань та дослідити, з одного боку, особистість, а з іншого – світоглядні контексти її прояву, в їхній самоочевидності.

Застосування методу соціокультурного аналізу, дало можливість розглянути місце та призначення людини в різних світоглядних та соціокультурних контекстах і тим самим сформулювати підвалини для критичного та неупередженого погляду на перспективи залучення сформованих у різні історичні періоди антропологічних програм у сучасну соціальну практику. Метод соціокультурного аналізу в дисертації поєднувався з парадигмальним підходом. Він дозволив відсторонитися від кумулятивної схеми розвитку знання та розглянути минуле як рівнозначну сучасності духовну ситуацію.

Поряд з наведеними принципами й методами під час виконання дисертаційного дослідження використовувалися такі загальнонаукові методи як аналіз та синтез, ретроспектива, порівняння, систематизація, порівняння тощо.

Кожен із зазначених методів використовувався для вирішення конкретних дослідницьких завдань.

Наукова новизна дослідження полягає у виявленні своєрідності світоглядного контексту особистісного самовизначення людини в різні історичні періоди кризь призму її здатності до саморозкриття в діалогічному спілкуванні з рівноцінним Іншим.

В процесі дослідження обґрунтовано положення й висновки, що відзначаються науковою новизною та виносяться на захист:

Вперше:

✓ розкрито методологічну своєрідність історико-філософського дослідження феномену особистості та показано, що актуальне та практично орієнтоване історико-філософське дослідження проблеми особистості потребує широкого використання феноменологічного методу. Він дає можливість розглянути особистість в її самоочевидності й тим самим закласти підвалини для впорядкування та модернізації поняттєво-категорійного апарата сучасної соціогуманітарної науки. Експлікувавши особистість через її здатність до діалогічного спілкування з Іншим, він стане плідним теоретичним фундаментом практичної діяльності та полегшить самовизначення людини в сучасному світі;

✓ схарактеризовано ідейні підвалини антропологічного проекту Модерну та показано, що особистість як соціокультурний феномен постала на концептуальному тлі новоєвропейського вчення про суб'єкт. Він проявляється в опозиції до об'єкта (природи) завдяки здатності до мислення (наявності розуму). Свою активність суб'єкт проявляє не щодо фундаментальної істини, а щодо представленої перед ним та сконструйованої ним самим картини світу. Експлікація цих уявлень у соціальну площину призвела до утвердження нового антропологічного ідеалу – особистості, що вже звільнившись від зовнішнього тиску традиції

та проявляє свою сутність у вільному та раціональному творенні гуманного світу.

✓ виявлено, що своєрідність антропологічного проєкту Постмодерну зумовлена, з одного боку, необхідністю звільнити людину від репресивного тиску зовнішніх детермінант та розкрити її індивідуальність, а з іншого – прагненням зберегти й зміцнити соціальність, проте вже не у вигляді об'єктивно наявної соціальної системи або традиції, а життєвого світу визначеного комунікацією з Іншим. Це дасть можливість зруйнувати засадничу для доби Модерну опозицію самотнього Я та монолітного уніфікованого Ми. Завдяки руйнуванню наперед заданих соціальних кодів та визнанню повної свободи в самовизначенні людини, Інші постануть не ворожими Чужими, а лише відмінними, що, своєю чергою, вимагатиме від Я, визнання в Іншому людяності та поваги до його особистості.

Уточнено:

✓ поняттєво-категорійний апарат дисертаційного дослідження та показано, що сучасний інтелектуальний дискурс активно послуговується поняттями «людина», «індивід», «індивідуальність», «особистість» для дослідження соціокультурних трансформацій сьогодення, між тим не приділяючи особливої уваги уточненню їхнього змістового навантаження. Це призводить до суперечливих, а подекуди навіть хибних оцінок загальної перспективи розвитку людства й тим самим зумовлює впровадження в соціальну практику соціальних стратегій орієнтованих на дегуманізацію людини.

Набуло подальшого розвитку:

✓ дослідження своєрідності міфологічних уявлень про світ, на тлі якого виявлено антропологічний характер міфу. Він проявляється в незмінній орієнтації міфологічних уявлень на людину – вона вплетена в природу, проте не підпорядкована повністю їй, що відчувається на рівні

сповненого суперечностей повсякденного життя. Шукаючи визначеності та стабільності, людина ототожнювала себе з соціумом, який ставав надійним фундаментом людського життя, коли в ньому наявна така ж само гармонія, як і в природі. Її людина створювала самостійно з допомогою ритуалу, що об'єднував в єдину цілісність увесь доступний їй світ. У відтворенні природної гармонії та створенні власного стабільного світу вперше проявилось інтенція людини брати на себе відповідальність за створення власного світу.

✓ висвітлення контексту формування та особливостей тлумачення проблеми людини в філософії Давньої Греції на тлі якого показано, що, попри широко декларований у сучасному інтелектуальному дискурсі антропологічний поворот, у давньогрецькій культурі людина так і не стала вільною. Попри позірну активність, вона невідступно підкорялася зовнішньому диктату Єдиного (Логосу), що засвідчувало непорушне прагнення до єдності Істини, Добра і Краси. Своєрідність такої позиції полягала у виокремленні самостійного, розумного і самосвідомого «Я», підпорядкованого вищій інстанції – Розуму. Це призвело до того, що давньогрецька культура навіть у часи свого найвищого розквіту орієнтувалася на відтворення типового, в тому числі й в людині.

✓ дослідження соціокультурних та світоглядних підвалин зародження ідеї особистості. На його тлі виявлено, що виникнення поняття «особистість» було зумовлене потребою переосмислення давньогрецької онтології з нових світоглядних позицій – згідно з християнством, світ створений, і створений він завдяки свободі волі Бога (його могло і не бути), а не існує з необхідністю, як доводили давні греки, та розробкою відповідного новим світоглядним переконанням поняттєво-категорійного апарата.

✓ висвітлення контексту формування ренесансного світогляду, у процесі якого показано, що гуманістичні ідеали ренесансу стали підсумком переосмислення антропологічних ідеалів середньовічної інтелектуальної традиції. Ренесансна людина – це той же носій божественних потенцій, вона співпричетна до Бога, який визначив її земне призначення – творити й перетворювати світ послуговуючись своїм власним розумом. Для цього людина повинна розвинути свій природний потенціал та набути універсальних знань, тобто стати рівнозначною іншим «універсальною людиною».

Теоретичне і практичне значення одержаних результатів. Отримані в процесі дослідження теоретичні результати, сформульовані в дисертації положення та висновки можуть бути використані в розробці окремих напрямів і проблем соціальної філософії, філософської антропології, а також соціальних та педагогічних програм. Запропоноване у дисертаційному дослідженні уточнення змісту поняття «особистість», розкриття його генезису і сутності та сприятиме проясненню сучасних цивілізаційних трансформацій, а результати дослідження можуть бути корисні при розробці управлінських рішень, пов'язаних з подальшим розвитком гуманітарної сфери українського суспільства.

Матеріали дисертації можуть бути використані при підготовці та читанні лекцій, проведенні семінарів по курсу філософська антропологія, соціальна філософія, історія філософії та ін. дисциплін.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною науковою роботою автора. Висновки, положення наукової новизни одержані автором самостійно у підсумку опрацювання вітчизняних та світових наукових джерел присвячених обраній тематиці.

Апробація результатів дослідження. Результати та основні положення дисертаційного дослідження доповідались і обговорювались на

засіданнях кафедри філософії, соціології та історії медицини Національного медичного університету імені О. О. Богомольця, науково-теоретичних семінарах кафедри філософії Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова та міжнародних науково-практичних конференціях, зокрема: XII Міжнародній науково-практичній конференції «Наука і технології» (Велика Британія, Манчестер, 2020), I міжнародній науково-практичній інтернет-конференції «Досягнення і перспективи науки, освіти та виробництва: 2020» (Україна, Київ, 2020), IV Міжнародній науково-практичній конференції «Роль інновацій в трансформації образу сучасної науки» (Україна, Київ, 2020).

Публікації. Основний зміст дисертації автор представив у 8 наукових публікаціях, зокрема, 5 наукових статтях, 4 з яких розміщені у фахових виданнях, визначених ДАК Міністерства освіти й науки України, 1 – надрукована в журналі, що входить до міжнародних наукометричних баз, інші 3 у матеріалах конференцій.

Структура дисертаційного дослідження відповідає його загальній меті та розкриває логіку вирішення завдань. З огляду на це, дисертації складається зі вступу, трьох розділів, які містять вісім підрозділів, та висновків. Загальний обсяг дисертації – 231 сторінка, з них – 187 основного тексту. Список використаних джерел до першого розділу включає 101 джерело, з них 18 – іноземною мовою; до другого – 104, з них – 15 іноземною мовою, до третього – 111, з них – 17 іноземною мовою. Загальний список використаних джерел налічує 217 джерел, 48 з яких іноземною мовою.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНА ОСНОВА ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Дефінітивна характеристика поняття «особистість» у соціально-філософському дискурсі

Поняттєвий апарат є основою існування будь-якої науки, оскільки це не так просте позначення об'єктів, предметів і явищ, як вираження діяльності свідомості семантико-семіотичним способом, тобто як те, за допомогою чого реалізується потенціал на основі досвіду, що набувся з використанням розуму, почуттів, і фізичного тіла. З його допомогою відбувається пізнання людиною самої себе, природи й суспільства [6]. Навіть у буденному житті людина не може обійтися без визначень, які зазвичай постають як самоочевидні істини, над якими не задумуються, які не вимагають уточнення. Ці визначення забезпечують людині орієнтацію у світі, допомагають їй виконувати свої соціальні функції, не розгублюючи свою енергію на деталі.

Засновані на загальному здоровому глузді поняття, цілком припустимі у повсякденному житті, проте не працюють у науковій сфері. Вона потребує чітких та однозначних дефініцій, зміст яких поділяють всі, чи хоча б значна більшість членів наукової спільноти. Поняттєвий апарат дозволяє науковцям говорити однією мовою та чітко й однозначно пояснювати суть явищ і процесів досліджуваної області. З цієї причини в будь-якій сфері наукових досліджень велика увага приділяється поняттєво-категорійному апарату, а кожен фахівець прагне до того, щоб, з одного боку, використаний ним поняттєвий апарат вибудовувався в логічну систему, а з іншого, – щоб

результат його досліджень, розширювали знання й уявлення про визначену предметну область та сприяли розвитку поняттєвого апарату.

Приділяти увагу розвитку поняттєвого апарату особливо важливо у випадках, коли мова йде про нові напрямки досліджень. Зазвичай, вони виникають у часи соціокультурних трансформацій, які призводять до зміни тієї парадигмальної сітки, що визначає особливості суспільного світобачення, а з ними й місце людини у світі. Подібна ситуація спостерігається сьогодні. Трансформації, що зараз відбуваються істотно відрізняється від змін, що відбувалися раніше, а тому дослідники визначають їх по-різному. Наприклад, Ю. Габермас говорить про «епоху нової невизначеності» [74], Е. Гідденс про «світ, що вислизає» [16], І. Валлерстайн про «кінець знайомого світу» [12], З. Бауман про «світ плинної сучасності» [8], а Ф. Фукуяма про «великий розрив» [72]. Попри досить відмінні визначення соціокультурних трансформацій, всі згадані дослідники погоджуються з тим, що критерії, стандарти, норми, цінності та ідеали, якими кілька століть жило європейське суспільство швидко втрачають свою валідність.

Зміни, що відбуваються в сучасному світі можна порівняти з відомою метафорою Л. Толстого «все змішалось в домі Облонських». Хаос наукових шкіл, парадигм, дослідницьких програм, які бачать і водночас не бажають бачити один одного, поєднується з невизначеністю соціальних та культурних орієнтацій самої людини. Якісні зміни, що відбуваються у різних сферах суспільства, торкаються і змінюють людину, її духовні й поведінкові структури, тим самим актуалізуючи питання пов'язані з перспективами людства в цілому та відповідно кожної окремої людини. Тут доречно згадати роботи М. Гофмана [19], Н. Загурської [26], В. Ільїна [28], Б. Стрерлінга [65], Ф. Фукуяма [73] та ін. Вони пропонують ґрунтовний аналіз перспектив розвитку людини за умови подальшого інтенсивного

впровадження передових технологій та наголошують на поступовій зміні образу образу самої людини. Такі висновки, зазвичай поєднуються з добре вираженою дегуманізацією, що, між тим не призводить до різкого зростання наукового інтересу до проблеми особистості, як носія певних культурних та моральних цінностей. Зазвичай сучасні дослідники звертають більше уваги на проблеми самовизначення людини в сучасному швидкозмінному світі, гендерної рівності, питання пов'язані з вивченням психічних розладів особистості тощо.

Маргіналізація проблеми особистості внішньому інтелектуальному дискурсі, на нашу думку, зумовлена усталеністю категорійного ряду: людина – індивід – особистість – індивідуальність. Послуговуючись ним, науковці – педагоги, психологи, соціологи, культурологи та філософи, зазвичай апелюють до тлумачних словників [54], де, приміром, поняття «людина» визначається як жива істота, що має здатність до мислення і мовлення, здатність створювати знаряддя і користуватися ними в процесі суспільної праці, тобто постає одночасно й соціальною істотою, що в процесі своєї життєдіяльності помітно змінює довкілля. Ця інтенція проглядається в роботах Б. Ананьєва [0], О. Леонтьєва [43], Р. Немова [52] – вони розглядають людину як комплексну біосоціальну істоту, що сформувалася в процесі онтогенезу, а тому їй притаманні деякі природні, генетично обумовлені якості, здібності та властивості, а також афективно-рефлексійні ознаки. Між тим, на наш погляд, дещо видається нерозумним називати людиною кожного представника *Homo sapiens*, апелюючи до його особливостей будови тіла. Всупереч усім іншим живим істотам, людина – це завжди дещо більше, ніж її фізіологія, її формує ще й сукупність інших якостей. Звісно, говорячи про людину ми не можемо забувати про те, що людини без фізіології не може існувати, що дає підстави вважати неповним

представлене Н. Ліфаревою тлумачення поняття «людина» тільки з огляду на соціальні якості, притаманні людям, незалежно від того, чи є вони у цієї конкретної людини [45], нічого говорячи про біологічну природу цих якостей.

Належність людини до людського роду закріплено в понятті «індивід», що означає деякий початковий стан людини у філогенетичному й онтогенетичному розвитку. В основі поняття індивіда знаходиться факт неподільності, цілісності суб'єкта і наявності властивих йому особливостей [433, с. 176]. З огляду на це, індивід постає продуктом розвитку життя, взаємодії з середовищем, а не середовища, узятого самого по собі. Інакше кажучи, індивід – це носій певних біологічних властивостей. Людина як біологічний індивід, на думку Х. Сабірова, має природний потенціал, який передається у спадок, а в процесі соціалізації набуває соціальної спрямованості та наповнюється змістом. Інакше кажучи, вчений вважає, що біологічна природа людини – це матеріальний фундамент на якому проявляється її соціальність [61].

Згідно з панівними в сучасній соціогуманітарній науці переконаннями, у підсумку взаємодії індивіда з соціальним середовищем постає цілий спектр соціальних якостей, що забезпечують його адаптацію та інтеграцію в суспільство та сприяють ефективній суспільній діяльності завдяки опануванню пріоритетними для суспільства нормами, цінностями та зразками. Інакше кажучи, індивід за своєю природою є суб'єктом праці, носієм певних суспільних відносин. Це відбувається тому, що людина, включаючись в систему суспільних зв'язків, виступає як суб'єкт – носій свідомості, яка формується і розвивається в процесі діяльності [6]. Крім того, індивід, що включився в систему суспільних стосунків, змушений опанувати знаряддя й засоби виробництва, необхідні в процесі його

суспільної діяльності, в отриманні інформації, в пізнанні життєвих культурних цінностей, властивими цьому суспільству [6].

Поряд з поняттям «індивід» сучасна соціогуманітарна наука послуговується поняттям «індивідуальність». Зазвичай його використовують для підкреслення неповторності людини у всіх повності її фізіологічних особливостей та соціальних якостей людини. З огляду на це, поняття «індивідуальність» використовують для протиставлення унікального типовим якостям, що властиві без виключенням людям. Особливо яскраво це проявляється а амбівалентних за спрямуванням педагогічних стратегіях, які орієнтують молодих людей на розвиток власної індивідуальності, представляючи її якістю, що сприяє розкриттю міри людського в людині.

Розглядаючи людину у горизонті прояву її унікальності, доречно згадати висновки В. Мерліна. Дослідник вважає, що не тільки людина, а й тварини володіють індивідуальністю, що постає у процесі пристосування тварини до середовища, яке, своєю чергою, накладає відбиток на психіку кожної тварини. Попри це, тварини не стають особистостями. Особистістю, згідно з переконанням вченого, може бути тільки людина. Всупереч тваринам, які можуть тільки пристосовуватися до навколишнього середовища, людина має унікальну здатність витворювати свій власний світ [49]. Саме тому, на думку М. Кельнера, індивіда не варто розглядати як біосоціальну істоту, оскільки всі компоненти його спадково-біологічних структур не існують самостійно, вони завжди включені в контекст функціонування соціально обумовлених компонент особистості [33]. Цю позицію поділяє й І. Сеченов. Дослідник вважає, що організм неможливий без зовнішнього середовища, що підтримує його існування, а тому наукове дослідження організму не може бути здійснене без всебічного розгляду

середовища, що впливає на нього, бо кожен організм включений в систему об'єктивних біологічних стосунків з середовищем [62, с. 533].

Розкриті підходи цілком суголосні панівним у сучасному інтелектуальному дискурсі підходам та визначенням. Тут, як відомо, особистість розглядається як сукупність засвоєних у процесі соціалізації соціально значущих рис та якостей людини, які реалізуються в соціальному житті людини [0; 64; 80]. Подібну думку поділяє й відомий соціолог П. Сорокін. Він вважає, що людина істотно відрізняється від усіх інших живих істот, перевершуючи їх своїм становищем та гідністю, а тому в особистісному, і в історичному розвитку формується поступово, шляхом включення у деяке над-органічне ціле, у соціальне життя. «У момент народження, – пише П. Сорокін, – людина не особистість, не суб'єкт над-органічного життя. Її «Я», її ім'я, наукові ідеї, релігійні погляди, естетичні смаки, моральні переконання, манери й звичаї, заняття, економічне становище та соціальний статус, доля і життєвий шлях – все це не визначене. В цей момент вона схожа на фонограф, на якому ще можна програти будь-який запис» [63, с. 159].

Як бачимо, для П. Сорокіна, особистість – це унікальний соціальний продукт, який виникає в процесі залучення представника *Homo sapiens* у певний чітко визначений соціокультурний простір. Це ж, своєю чергою, означає, що її внутрішній потенціал, її ядро, нерозривно визначене панівними в певному соціокультурному середовищі світоглядними уявленнями, нормами, звичаями та ціннісними орієнтаціями. Наші зауваги цілком відповідають парадигмальним підвалинам сучасної психології. Тут особистість зазвичай розглядається через здатність індивіда до набуття психосоціальних навичок [75, с. 221], чи міру залучення людини до сфери суспільних відносин [43].

В українській соціогуманітарній науці, поняття «особистість» використовують для позначення людини, носія самосвідомості (усвідомлення власного Я як окремого суб'єкта), якій властива суспільна природа, суспільний досвід, втілений в поняттєвих знаннях, трудових, пізнавальних, комунікативних, ігрових уміннях і навичках, суб'єкт свідомого віддзеркалення світу. Наприклад, відомий український психолог Г. Костюк вважає, що індивід стає суспільною істотою, особистістю разом з появою у нього свідомості й самосвідомості, а з ними – системи психічних властивостей, що розкривають спроможність людини включатися в суспільне життя та виконувати соціальні функції. Об'єктивна соціальна сутність особистості завжди реалізується суб'єктивними психологічними засобами. Одночасно соціальне, що зумовлює психічне людини, визначає його соціальні стосунки з іншими людьми. Людина, згідно з висновками вченого, є індивідом на усіх етапах онтогенезу і за будь-яких умов, проте особистістю вона може бути або перестати бути нею [35]. Розвиваючи ідеї Г. Костюка, Н. Ліфарєва стверджує, що особистість – це людина, взята у системі стійких соціально зумовлених психологічних характеристик, які проявляються в суспільних за природою зв'язках і стосунках та визначають моральні вчинки людини, як, як відомо, мають важливе значення для особистісного та колективного самовизначення [45, с. 15].

Цілком задовільні, на перший погляд, хрестоматійні визначення особистості крізь призму соціально значущих рис та характеристик, які виникають у процесі набуття людиною соціального досвіду, викликають цілий спектр запитань, що не мають однозначної відповіді. Так, наприклад, ні в кого не викликає сумніву, що людина доби Античності мала свідомість і самосвідомість, й, як свідчить вислів Сократа: «міщевості і дерева нічому не хочуть мене навчити, не те що люди в місті» [56, с. 49], рефлексувала над

своїм життям та брала активну участь у соціальному житті. Та чи можемо ми назвати її повноцінною особистістю? Це питання до сьогодні залишається відкритим і потребує ретельного обговорення, в процесі якого виникають питання «В якому віці?», та «Якого саме досвіду?» має набути людина для того, щоб стати особистістю. Адже, навіть позірний огляд ключових психологічних теорій дає підстави говорити, що людина починає набувати деякого «соціального досвіду» починаючи від часу свого народження.

Шукаючи відповіді на це питання, розглянемо запропоновану З. Фрейдом топографічну модель особистості. Вона складалася з трьох головних структурних компонентів: Воно, Я та Над-Я (Супер-Его) [75, с. 112]. Вони, як доводив учений, формуються в результаті природного розвитку та соціалізації людини, і показують становлення людини на шляху від природного до духовного. Зокрема, на рівні Воно людський організм функціонує цілком несвідомо, а його життя визначається інстинктивними біологічними спонуканнями. Тобто, Воно є природною основою, тлом для розвитку особистості, що керується зазвичай тільки принципом задоволення [75, с. 112]. Без уваги на це, саме на рівні Воно можуть виникати первинні процеси мислення, які в цей час виявляються як фантазійна форма людських уявлень, в яких покищо повністю відсутнє розрізнення реального і нереального, «Я» і «не-Я». Це, на думку З. Фрейда, є головною причиною того, що маленькі діти не здатні відкладати задоволення своїх первинних потреб.

Другим структурним компонентом, який виникає в процесі психічного розвитку людини є рівень Я. Його формування відбувається приблизно від 1,5 до 3-х років. В цей час дитина починає послуговуватися принципом реальності – в неї з'являється уявлення про зовнішній щодо неї світ, який

може істотно обмежувати задоволення її власних потреб. Принцип реальності дає можливість індивіду гальмувати, переадресувати та поступово давати вихід природній енергії Воно, зважаючи на соціальні обмеження і власну совість. До прикладу, задоволення статевої потреби може відкладатися до того часу, доки не з'явиться відповідний об'єкт і обставини [75, с. 114]. Завдяки цьому відбувається поступове витіснення лібідо, а природна енергія перетворюється у соціально значущі дії.

Ще одним компонентом особистості, згідно з вченням З. Фрейда, є Над-Я, котре нерозривно пов'язане суспільними нормами й стандартами поведінки. Вчений наголошує, що люди не народжуються з Над-Я, а набувають його у процесі взаємодії спочатку з батьками та найближчими родичами, дещо згодом – вчителями та іншими соціально значущими фігурами. Над-Я – це морально-етична сила особистості, яка з'являється разом з розрізненням дитиною «правильного» і «неправильного». Над-Я, згідно з переконанням вченого, починає формуватися у віці від 3-х до 5-ти років. В цей час головним орієнтиром дитини є очікування батьків щодо хорошої та поганої поведінки. Дещо згодом соціальний світ дитини розширюється (завдяки школі, релігії та групам однолітків), а сфера Над-Я виростає до меж прийнятної в нових групах поведінки [75, с. 115-116]. Інакше кажучи, Над-Я, згідно з переконанням З. Фрейда, – це ніщо інше, як індивідуалізоване віддзеркалення «колективної совісті» соціуму.

Відтворення базової структури особистості запропонованої З. Фрейдом надзвичайно цікаве в контексті розгляду проблеми особистості. Згідно з поглядами вченого, особистість формується у процесі розвитку людської психіки, а її становлення нерозривно пов'язане з природним елементом, тобто тілом, та соціальним елемент. Він проявляється через формування уявлення про іншого (рівень – та залучення до соціального досвіду (рівень – Над-Я). З огляду на це, З. Фрейд вважає, що психічно здорова особистість –

це особистість, сфери психіки якої перебувають у гармонічній єдності, без надання виразної переваги одній з них. Між тим, такий підхід говорить про те, що особистість формується в той момент, коли людина сприймаючи соціальні норми, стандарти й цінності, може ефективно діяти в суспільстві. Утім за такої умови, особистість – це індивідуалізований носій соціального досвіду, а не вільна і самодостатня інстанція.

Обмеження та недоліки теорії особистості З. Фрейда першим помітив та ґрунтовно проаналізував його учень та колега К. Юнг. Розробляючи власну теорію особистості, він переглянув ряд положень психоаналізу З. Фрейда та показав, що формування моделей поведінки не визначене тільки ранніми роками, а відбувається протягом усього життя. Людина постійно набуває нових умінь, досягає нових цілей, тим самим постійно проявляючи свій потенціал. З огляду на це, формування особистості, К. Юнг розглядав крізь призму головної життєвої мети індивіда, що, на думку вченого, полягає в «набутті себе» (своєї «самості»). За К. Юнгом, самість – це потенційний центр особистості, в якому поєднується свідоме і несвідоме, та який постає своєрідним особистісним регулятором, що визначає не тільки напрям, а й мету розвитку та саморозвитку людини. Ця мета, у кожному випадку полягає у максимальному розкритті потенційних можливостей людини.

Зауважимо, що досягнути повної та свідомої самості, на думку К. Юнга, можуть далеко не всі. Людська самість, як об'єднання протилежностей, охоплює Тінь суб'єкта, тобто негативну, витіснену свідомістю сторону буття людини. Найчастіше, чим більше односторонньо спрямована свідомість, тим більшого розмаху набуває Тінь (бажання несумісні з чинними соціальними стандартами). Зіткнення з Нею на шляху реалізації несвідомої самості є випробуванням, яке витримує не кожен. Багато хто йде від такої зустрічі, продовжуючи жити неповноцінним

життям вибраних для себе соціально схвалюваних ролей. «Такі люди, – зауважує К. Юнг, – ... якоюсь прекрасною видимістю прикривають свою смертельну порожнечу» [81, с. 162]. Процес же свідомої індивідуації на шляху досягнення повної самості з необхідністю передбачає не просто зустріч з власною Тінню, а й її конструктивне перероблення й інтеграцію в нову цілісність. Це призводить не тільки до іншого бачення себе і своїх проблем, а й до вміння піднятися над обставинами. Інакше кажучи, згідно з аргументами К. Юнга, особистістю можна стати тільки в процесі власного саморозвитку, й тільки за умови, що людина усвідомлює свій власний, даний від народження життєвий шлях, коли вона здатна піднятися над обставинами та наявними соціальними ролями.

Загалом К. Юнг, на відміну від З. Фрейда, вважає, що особистість як деяка якість індивіда формується не так в процесі його залучення до соціального досвіду – в цей час людина характеризується переважно набуттям певної соціальної ролі, як згодом, тобто в момент, коли людина стає спроможною піднятися над обставинами, усвідомивши власну унікальність та власний життєвий шлях. Інакше кажучи, особистість проявляються тоді, коли людина підіймається над соціально значущими заради досягнення власної цілісності. З огляду на це, особистість, за К. Юнгом, – це завжди свідомий вибір себе самого, вибір власного життєвого шляху. Між тим, не варто ігнорувати й зауважень З. Фрейда щодо важливості біологічного (несвідомого) елемента особистості, який є тим незмінним тлом без якого особистість як така не може сформуватися, бо, бажаємо ми того чи ні, але людина характеризується не тільки духовними характеристиками, а й тілом, яке відіграє важливу, проте не ключову роль в процесі становлення особистості.

Розкриті нами теорії особистості вказують на існування двох, відмінних підходів до тлумачення цього феномену. З одного боку, сучасний

інтелектуальний дискурс вбачає в особистості типового носія соціокультурного досвіду, тобто людину, що в процесі соціалізації засвоїла сукупність соціально значущих рис та якостей, які допомагають їй інтегруватися в соціум та стати його повноправним представником. Поміж тим, з іншого боку, вчені наділяють особистість винятковою здатністю підноситися над соціумом завдяки усвідомленню власної унікальності. Тут доречно згадати теоретичну спадщину Л. Баткіна. Він вважає, що людина, як носій соціального досвіду, підіймається до рівня особистості тільки завдяки здатності стати причиною самої себе (*causa sui*). Звісно, така трансформація не звільняє людину-особистість від суспільно заданих підстав, норм і зразків, а проявляється у визнанні права «інших людей жити відповідно настільки ж особистими підставами, можливо, зовсім іншими, вона привласнює таке право і собі» [7, с. 8]. Таким чином, підсумовує вчений, особистість «завжди “не як всі” і – в деяких межах – унікальна незалежно від ступеня особистої яскравості, від свого масштабу, значного або скромного. Тому що новоевропейське «Я» не зводиться ні до яких груп і спільнот» [7, с. 8].

Означену нами суперечливість та багатогранність феномену особистості дуже ретельно проаналізував В. Джеймс. Розмірковуючи над проблемою особистості, вчений прийшов до висновку, що особистість притаманна суб'єкту, що усвідомлює себе. З огляду на це, особистість не існує у відриві від багаточислового людського «Я». Його основу формує «біологічне Я», тобто наша тілесна оболонка. Усвідомлення людиною самої себе не може відбуватися поза усвідомленням своєї фізіологічної унікальності. Зауважимо, що «біологічне Я», згідно В. Джеймса – це лише одна з підмножин людського «Я», або ж говорячи сучасною мовою ідентичності. Не менш важливою її складовою є «матеріальне Я», яке формують всі ті предмети, з якими людина себе ототожнює. Найпростішим

прикладом у даному контексті, звісно ж може стати одяг, який є невіддільною частиною нашого «матеріального Я». Поряд з одягом, його формує все те, що людина може окреслити словом «моє». Тут можна згадати речі у кімнаті чи власний будинок зі встановленими нами тут порядками й законами [24, с. 185]. Їх дуже влучно відображає давня англійська приказка: «Мій дім, моя фортеця», яке нагадує нам про те, що «матеріальне Я» завжди окреслює межу, або кордон, що пролягає між Я і не-Я.

«Соціальне Я», за визначення В. Джеймса, це все «те, чим визнають дану людину оточуючі» [24, с. 188]. До елементів «соціального Я» відносяться, перш за все, риси особистості, цінності, правила і норми поведінки, що сформувалися у людини під впливом її найближчого оточення: батьків, вчителів, друзів та ін. Людині не байдужа оцінка її діяльності іншими, оскільки «ми маємо природне бажання привертати до себе увагу сторонніх і справляти на них позитивне враження», а тому всі ці значущі для оточуючих якості можуть стати такими й для самої людини й настільки, що вона може назвати їх своїми [24, с. 188].

Кожна людина, згідно з висновками В. Джеймса, має багато «соціальних Я». Їх кількість залежить від того, «скільки існує окремих груп або гуртків, думкою яких вона переймається... Ми, – зазначає вчений, – перед дітьми виявляємо себе зовсім з іншого боку, ніж перед клубними співтрапезниками, намагаємося бути різними перед тими, кого ми наймаємо працювати для нас, і перед тими, хто наймає нас, а з друзями ми тримаємося інакше, ніж з першою і другою групою» [24, с. 188-189].

Третім елементом особистості, за В. Джеймсом, є «духовне Я» чи культурний суб'єкт. Це невід'ємний елемент соціального та природного суб'єктів, оскільки «духовне Я» постає вищим рівнем розвитку людини. «Духовне Я» формують цінності, смисли, установки, вироблені самою

людиною, а тому воно постає джерелом особистісної активності. В її основі лежить воля, що проявляється у здатності приймати рішення в невизначеній ситуації.

Отже, культурний суб'єкт, згідно з переконаннями В. Джеймса, – це автономна від зовнішніх приписів людина, яка здатна приймати рішення, керуючись не тільки соціальною звичкою, наперед визначеними правилами соціальної поведінки, а й всупереч їм. Звичайно, тут мова йде не так про дисонанс соціальних зразків та особистої поведінки, як про здатність людини проявляти волю, керуючись раціональними або етичними тощо принципами. Вони іманентно присутні в суспільній свідомості, проте у більшості випадків не постають ключовим мотивом людської поведінки. Для прикладу згадаємо заповідь «Не вбий», яка пронизувала суспільну свідомість від зародження християнства, між тим тільки у ХХ ст. стала основою суспільної практики. Попри це, все ж не варто думати, що до цього часу, і всупереч обставинам та соціальним нормам, люди не дотримувалися її керуючись своїми внутрішніми приписами.

Загалом розкриті підходи до тлумачення змісту особистості, яскраво засвідчують, що цей феномен має складну структуру, що й породжує розмаїття підходів до його вивчення. Це завдання значно ускладнюється тим, що особистість є предметом спеціального розгляду відразу кількох дисциплін (психології, соціології, історії, політології, філософії та ін.), кожна з яких вивчає її власними методами й зі своєї власної точки зору. З огляду на свою специфіку ці дисципліни здатні пізнати лише окремі сторони особистості, виявити її приватні (наприклад, психологічні) особливості, але тільки разом узяті вони можуть дати цілісне уявлення про неї.

Поміж тим, всі означені підходи погоджуються з тим, що особистістю стає людина з певними рисами характеру, індивідуальними особливостями

й схильностями, й виступає носієм конкретно-історичних громадських відносин, що впливають на них. Проте людина не народжується особистістю, а стає нею у міру опанування соціального досвіду, матеріальної та духовної культури. В якій мірі й що саме засвоїла людина з усього багатства досвіду і знань, накопичених багатьма поколіннями людей, яку користь приносить суспільству, – це й складає соціальність особистості. Справжнього розвитку особистість досягає, коли у неї формується потреба в духовному розвитку, в соціально значущій діяльності. Чим різноманітніший і гармонічніший спектр цих потреб, тим повніше людина проявляє свою сутність, тим вище соціальні якості особистості, тобто зрілість особистості прямо пропорційна рівню і характеру її соціальності [57].

Даючи визначення особистості, говорять: особистість є індивідуальне буття суспільних відношень. Це визначення несе в собі наступне розуміння: 1. Особистість – це соціальне в нас (особа – буття суспільних відношень). 2. Особистість – це індивідуальне буття в нас (особистість – індивідуальне буття суспільних відношень) [51]. Воно формується: 1) через присвоєння людиною знань, образів та ідей з Великого ідеополя суспільної самосвідомості, через накопичення в історії розвитку людства сутнісних ідей і знань про людину; 2) через свідомий цілеспрямований розвиток самою людиною власних психічних функцій; 3) через свідомий цілеспрямований розвиток самою людиною власної особистості [51].

Як бачимо, буття особистості немислиме поза соціальним середовищем, без суспільства. Саме тому, говорячи про особистість, люди намагаються зафіксувати ступінь соціального в людині, її соціально значущі риси та якості, що характеризують міру її залучення в систему суспільних стосунків [25; 98]. Як підкреслював В. Ядов, особистість – це цілісність соціальних властивостей людини, продукт суспільного розвитку і

включення індивіда в систему соціальних стосунків за допомогою активної діяльності й спілкування [82]. Між тим, щоразу коли мова йде про особистість, ми передбачаємо щось, що виходить за межі суто соціального, мова йде про деяке над-соціальне внутрішнє почуття, яке визначає поведінку та вчинки людини та виводить її за рамки соціальності, що незмінно обмежена деякою культурною традицією, у сферу загальнолюдського, у сферу того, що підіймається над традицією, над соціумом. З огляду на це, особистість постає не просто як типовий носій соціально значущих рис та цінностей, а як вільний у помислах та діяльності соціальний суб'єкт.

Висвітленні нами підходи розвінчують уявну простоту проблеми особистості. Відсутність однозначної дефініції, поєднується з розмаїттям підходів до тлумачення цього феномену вже у синхронній перспективі. Утім, коли вказані суперечності екстраполюються у діахронний вимір, ми отримуємо повний колапс. Він зумовлений тим, що людина як носій соціокультурного досвіду людства існувала в усі історичні періоди, в усіх соціокультурних середовищах. Утім, коли ми розглядаємо особистість як вільного у помислах і діяльності носія соціальних вартостей ситуація виглядає зовсім інакше, бо в кожен історичний період, місце, роль та призначення людини у світі, межі її вільного вибору та соціальної відповідальності істотно різнилися. З огляду на це, цілком закономірно виникає запитання: «Чи у всі історичні періоди, людина була особистістю?». Особливо гострим воно постає у світлі того, що поняттям «людина» інтелектуальний дискурс послуговується давно, натомість поняття «особистість» відносно недавнє – воно з'явилося тільки лиш в добу Середньовіччя, де використовувалося для позначення індивідуальної субстанції, тобто Бога. Дещо згодом його почали використовувати й щодо людини.

Пошук відповіді на ці дискусійні питання засадничої для сьогодення антропологічної проблематики актуалізує цілісне історико-філософське дослідження проблеми особистості. Воно дає можливість виявити загальну логіку розвитку людини, розкрити відмінності у тлумаченні місця та ролі людини в різні історичні періоди у вимірі її особистісного буття, тим самим сформувані теоретичні підвалини для розробки ефективних та відповідних часу та цивілізаційним вимогам соціальних проєктів.

1.2. Джерелознавча та методологічна база історико-філософського дослідження феномену особистості

Вказавши у попередньому підрозділі дисертації на потребу цілісного історико-філософського осмислення проблеми особистості, ми повернули в поле суспільної уваги дуже дискусійне сьогодні питання співвідношення філософії та історії філософії. Власне кажучи, мова йде про те, чи можемо ми претендувати на вирішення проблеми особистості, послуговуючись тільки напрацюваннями класиків?

Для розв'язання цієї проблеми, можна звернутися до досвіду «сусідів», тобто природознавців, у яких це питання вже давно вирішене. Наприклад, ніхто з них не намагається навчити студентів основ сучасної механіки за допомогою читання «Математичних почав натуральної філософії» І. Ньютона. Навіть оригінальні праці А. Ейнштейна або Н. Бора не вивчаються в курсах квантової механіки чи теорії відносності. Стати істориком фізики, навчитися читати наукові тексти минулого – дуже складне завдання, що вимагає кількох років спеціальної підготовки. Для дослідників природних спеціальностей абсолютно очевидно, що фізика (біологія, географія і т. п.) – це один предмет, а історія відповідної дисципліни – зовсім інший.

Всупереч природознавцям, філософи, розглядаючи певну проблему, переглядають праці класиків – Платона, Аристотеля, Р. Декарта, І. Канта, А. Шопенгауера та ін., намагаючись з їх допомогою зрозуміти суть досліджуваного предмету. Власне кажучи, в сучасному інтелектуальному дискурсі панує переконання, що історія філософії сама по собі – форма філософського роздуму, а філософія сама по собі – форма історико-філософського дискурсу. Воно постало під впливом філософії Г.В.Ф. Гегеля, який у «Лекціях з історії філософії» [15] обґрунтовує нерозривний зв'язок між філософією та її історією. Для філософа, що прагне до об'єктивності, виведення такого зв'язку слугує захистом від домислів та фантазій під час «викладу самої історії» [15, с. 68]. Та чи можемо ми розглядати історію філософії тільки як дороговказ, як компас, що допомагає людині віднайти шлях у лабіринті текстів, думок та ідей?

Попри суперечливість думок щодо функцій історії філософії, Г.В.Ф. Гегель побачив та зафіксував внутрішню «колізію» історії філософії. З цього приводу він пише: «Щодо історії філософії нам раніше всього може спасти на думку, що в цьому предметі міститься добре виражена внутрішня суперечність. Бо філософія хоче пізнати незмінне, вічне, суще саме по собі; її мета істина. Історія ж повідомляє про те, що існувало в один час, а в інший зникло через витіснення цим іншим. Якщо ми виходимо з того, що істина вічна, то вона не входить у сферу того, що минає і не має історії» [15, с. 74]. Тобто, виходить, що історія постає поверхнею, на якій філософія лише проявляється у вигляді окремо взятих учень або ідей, проте насправді розташована на значно глибшому рівні, де закони часу безсилі. Історичний процес тут ніяк не проникає всередину філософії, вона існує в позаісторичній площині – там же, де царство чисел і геометричних фігур, для яких чужі тимчасові характеристики: становлення, розвиток і зникнення.

Без суперечності поглянути на історію філософії, доводить Г.В.Ф. Гегель, ми можемо лише за умови розгляду філософії, як об'єктивного процесу становлення філософії, в якому суб'єкт – це засіб, а не вихідний принцип. «Події та діяння, що становлять предмет цієї історії, – зауважує німецький мислитель, – тому суть такого роду, що до їхнього змісту та складу входять не так особистість й індивідуальний характер цих героїв, як те, що вони створили, і їхнє творіння тим кращі, чим менше ці творіння можна ставити в провину або заслугу окремому індивідууму, чим більше вони, навпаки, постають складовою частиною сфери вільної думки, загального характеру людини <...>. Вона в цьому відношенні протилежна до політичної історії, в якій індивід є суб'єктом дій і подій через особливості свого характеру» [15, с. 69].

Попри цілий ланцюг суперечностей, гегелівська теорія філософії як історії філософії довгий час практично безроздільно домінувала в українській гуманітарній науці, залишаючи поза увагою цілий пласт ідей та концепцій, які могли б істотно розширити наші знання про духовну спадщину людства. Зацікавлення до них, що проявилось під впливом істотних соціокультурних трансформацій кінця ХХ ст., помітно знецінило гегелівську схему кумулятивного розвитку знання та розроблену ним теорію історії філософії, поміж тим не зумовило переосмислення обґрунтованого мислителем логічного зв'язку між минулим і сьогоденням [15, с. 31]. З огляду на це, в сучасній філософії, до сьогодні безроздільно панує переконання, що «історик філософії має справу з вивченням минулого сучасної філософії», а тому він дивиться на минуле телеологічно, тобто намагається з минулого «витягнути» сучасність. Як мантра звучить в сучасній науці вислів «Без минулого, немає майбутнього».

Певну долю раціональності у згаданих твердженнях знаходимо й ми, поміж тим не поділяємо його безапеляційно. Така позиція обумовлена

панівними в сучасній науці акумулятивними підходами до розвитку науки та, хоч і не значним, проте досвідом історико-філософських досліджень. Він дає підстави припускати, що на минуле не варто розглядати телеологічно: минуле не завжди є справжнім підмоцком сьогодення, а теперішнє не варто вважати простим і логічним підсумком минулого. Після робіт Т. Куна [39] стало очевидним, що вислів «post hoc non propter hoc» (після цього, а не внаслідок цього) значно краще передає співвідношення теорій минулих і наступних, вплив минулого на сьогодення.

Відмінність між гегелівським логічним зв'язком і хронологічною послідовністю добре проявляється на прикладі переходу від гео- до геліоцентризму. Послуговуючись гегелівською схемою кумулятивного розвитку знання, маємо визнати, що становлення геліоцентризму відбулося завдяки внутрішньому розвитку геоцентризму, а вчення М. Коперника стало результатом логічного розвитку геоцентричної системи Аристотеля-Птоломея. Насправді ж, відбувалося і відбувається зовсім не так: для отримання нових теорій необхідно відкинути старі та радикально змінити точку зору. Генезис нової концепції аж ніяк не у вихідній теорії. Звісно, послідовники гегелівської схеми кумулятивного розвитку знання пояснювали вказану суперечність апелюючи до діалектики (теза – антитеза – синтез), вказуючи на те, що минуле у «знятому» вигляді присутнє в сьогоденні, тим самим виправдовуючи свій телеологічний погляд на минуле.

Немає сумніву, що аргументи прихильників кумулятивізму небезпідставні. Справді, у деяких чітко визначених межах, ми дійсно можемо прослідковувати історичний поступ знання. Тут доречно можна згадати логіку розвитку давньогрецької натурфілософії, поступ філософської думки в період Нового часу, епоху Просвітництва тощо. Водночас подібний підхід не дає можливості виявити та пояснити перехід

від міфологічного до філософського світогляду в добу Античності, від античного до середньовічного світогляду тощо. Нерозв'язаною проблемою кумулятивного підходу до розвитку знання залишається й феномен християнства, яке протиставило знайомому всьому античному світу принципу «око за око», мало прийнятну етичну вимогу «коли вдарили тебе в праву щоку – підстав ліву».

Розкриваючи методологічний потенціал гегелівської схеми кумулятивного розвитку знання, не можна оминати увагою й застороги П. Обенка щодо статусу філософських висловлювань. Він вважає, що в історії філософії незастосовні використовувалися логічним позитивізмом критерії істинності й хибності. «Великі філософські системи непроникні для спростування» [84, с. 55], вони запрошують до створення нових інтерпретацій. Кожна система по-своєму визначає самі умови істинності, звідси й труднощі, що ставлять під сумнів критерії, якими послуговуються представники аналітичного підходу. За П. Обенком, справжні критерії порівняльної оцінки філософських систем повинні бути іншими: перш за все потрібно брати до уваги їхню плідність і дієвість, здатність до розширення кордонів мислення і створення найбільш ефективних моделей. Тобто, цінність філософської системи визначається її спроможністю до розширення простору для мислення. Французький дослідник визнає, що «мова тут йде про критерії в деякому роді естетичні», але саме в цьому він бачить сильну сторону своєї позиції: це «... слабкі критерії щодо логічної необхідності, проте вони мають перевагу збереження свободи нашого рішення в плані повного або часткового прийняття системи, відмови від неї та обґрунтування альтернативної пропозиції тощо» [84, с. 56].

Зауваги П. Обенка цілком і повністю підтверджують обґрунтовану нами доцільність відмови від гегелівської кумулятивної схеми розвитку знання у процесі історико-філософського вивчення феномену особистості,

між тим виправдовуючи її використання для вирішення окремих дослідницьких завдань. Зокрема, ми вважаємо безпідставною повну відмову від принципу єдності історичного і логічного з огляду на те, що в нас немає можливості спростувати зв'язок між «об'єктивною» дійсністю і її відображенням у теоретичному пізнанні, між логічним розвитком думки й реальною історією предмета, хоча б в певний визначений період дійсності.

З огляду на зроблені зауваження, цілком доречним видається використання принципу єдності історичного і логічного в контексті історико-філософського дослідження феномену особистості. Його релевантність зумовлена необхідністю розкрити хронологію розвитку антропологічної проблематики в історико-філософському дискурсі та виявити особливості тлумачення місця та ролі людини в деякий чітко визначений період. З огляду на це, не менш важливого значення набуває принцип логічного – він дає можливість розкрити та експлікувати у вигляді абстракцій засадничі антропологічні проблеми певного історичного періоду, розкрити їхні нормативні та об'єктивні сторони, виявити та представити їхню сутність в системі абстракцій [37, с. 192-193]. Інакше кажучи, принцип єдності історичного і логічного, з одного боку, забезпечує коректність історико-філософського дослідження, а з іншого – дозволяє дистанціюватися від емпіричного змісту досліджуваного предмета – в нашому випадку від дослідження індивідуальних рис певної людини (в тому числі й філософа), як історичної випадковості, та зосередити свою увагу на загальних тенденціях розвитку антропологічної проблематики в певний історичний період та визначити особливості панівної в цей час соціальної програми.

Вказуючи на важливе значення сформованих в різні історичні періоди соціальних програм для розгляду проблеми особистості, ми, все ж дистанціюємося від гегелівської схеми історичного поступу знання, а тому

розглядаємо їх не як минуле, що в «знятому» вигляді присутнє у сьогоденні, не як деяку вихідну основу історичного розвитку на шляху від «варварства до «цивілізації», а як рівнозначні за основними параметрами духовні ситуації. Концептуальною основою такого підходу стали праці Р. Арона [5], З. Баумана [8], Д. Белла [86], Дж. Гайдта [91], Е. Гіденса [16], Е. Тоффлера [67], А. Турена [68] та багатьох інших дослідників, які, виокремивши три основні періоди в історичному поступі людства, – аграрна, індустріальна та постіндустріальна цивілізації (Д. Белл), суспільства Першої, Другої та Третьої хвилі (Е. Тоффлер), – спростували лінійність розвитку історії завдяки розкриттю спричинених ними глибинних перетворень в усьому ладі культури.

В цьому контексті показовими видаються погляди Е. Тоффлера, який, взявши за основу перетворення в техносфері, виокремив три основні хвилі цивілізаційних змін та відповідні їм духовні ситуації. Перша, на думку вченого була пов'язана з сільськогосподарською революцією. Вона визначила обличчя і спосіб думання всієї доіндустріальної цивілізації. Попри зовнішні культурні відмінності, всі народи цього періоду поєднувала прив'язаність до землі – вона була «була основою економіки, життя, культури, сімейної структури й політики» [67, с. 12]. Зокрема, поділ праці був простим, а життя окремої людини та всього народу було організоване навколо сільського поселення, орієнтованого на вироблення товарів для власного споживання. Це ж, своєю чергою, заклало підвалини для формування авторитарної влади та чіткого станового поділу: правитель, знать, священники, воїни, раби чи кріпаки. У всіх доіндустріальних суспільствах влада була авторитарною, а становище людини визначалося фактом її народження [67, с. 12].

Друга хвиля цивілізаційних змін, як зауважує Е. Тоффлер, розпочалася під впливом індустріалізації, яка докорінно змінила спосіб життя та

думання всього європейського суспільства [67, с. 53-54]. В цьому контексті насамперед привертає увагу виокремлені мислителем стандартизація та уніфікація: мільйони людей стають приблизно в один час, спільно залишають передмістя, прямуючи до місця роботи, синхронно запускають машини. Потім одночасно повертаються з роботи, дивляться ті ж самі телепрограми, що і їхні сусіди, майже одночасно вимикають світло.

Засадничі риси суспільств (й людини) Другої хвилі (стандартизація, уніфікація, синхронізація, концентрація, максимізація, централізація) – за прогнозами Е. Тоффлера, зникнуть під тиском цивілізаційних трансформацій прийдешньої Третьої хвилі. «Ця нова цивілізація, – зазначає вчений, – несе з собою нові сімейні відносини; нові способи праці, любові й життя; нову економіку; нові політичні конфлікти, і, крім всього цього – змінену свідомість. Шматочки нової цивілізації існують вже зараз. Мільйони людей, – зазначає дослідник, – вже налаштовують своє життя у ритмі завтрашнього дня. Інші люди, що бояться майбутнього, біжать в безнадійне, марне минуле; вони намагаються відновити вмираючий світ, в якому вони з'явилися на світ» [67, с. 31].

Не вдаючись до ретельного аналізу особливостей Третьої хвилі цивілізаційних змін, бо, як відомо, багато передбачень Е. Тоффлера не справдилися, вважаємо за доцільне окремо зупинитися на думці вченого щодо можливості синхронного співіснування відмінних за своїм внутрішнім кодом цивілізацій. З цього приводу він пише: «Перша хвиля змін все ще не вичерпала себе до кінця XVII ст., коли в Європі раптово виникла індустріальна революція і почалася друга велика хвиля планетарних змін... Таким чином, два окремих, явно відмінних один від одного процеси змін поширювалися по землі одночасно, проте з різною швидкістю» [67, с. 39]. Така ж само ситуація, як було засвідчено вище, спостерігається й з початком Третьої хвилі.

Висновки Е. Тоффлера загалом поділяє й Д. Белл, між тим зазначаючи, що «життя в доіндустріальних суспільствах, які досі є основною формою існування для більшості населення світу, визначене насамперед взаємодією з природою. Робоча сила зайнята переважно в добувній промисловості: сільському і лісовому господарстві, гірничій справі й рибальстві. Людина використовує грубу м'язову силу, діє успадкованими від попередніх поколінь методами, а його сприйняття навколишнього світу формується під впливом природних умов певної місцевості ...» [86, с.198.]. Як бачимо, Д. Белл, на відміну від Е. Тоффлера, вважає, що аграрна цивілізація не вичерпала себе в певний історичний період, а співіснує з індустріальною та постіндустріальною у синхронному вимірі. Зроблене зауваження дуже цікаве в контексті історико-філософського дослідження феномену особистості. Воно дає підстави говорити, що внутрішні коди цих цивілізацій продовжують визначати життя і поведінку людиною згідно з закладеною в них нормативною основою.

Виокремлені Е. Тоффлером стадії цивілізаційного розвитку суспільства та відповідні їм духовні ситуації (у термінології Т. Куна [39] парадигми), мають важливе методологічне значення в розрізі історико-філософського дослідження феномену особистості. Сформований у відмінних соціокультурних середовищах образ людини визначає засадничі для певного суспільства суспільні ідеали, а з ними й вектор розвитку соціальної практики. Остання, як свідчить український досвід останніх років, з великою засторогою може сприйматися певними соціальними групами й навіть породжувати громадянські конфлікти. В цьому контексті доречно згадати прагнення сучасних українських християн-традиціоналістів до збереження сімейних цінностей та їхню боротьбу проти утвердження гендерної рівності та представників ЛГБТ-спільноти, загальне суспільне занепокоєння реформами сучасної системи шкільної та університетської

освіти тощо. Ці, та багато інших суперечностей сучасного українського (й не тільки) суспільства, мають багато причин, не останнє місце серед яких посідають ідеали та норми сформовані в несумісних між собою цивілізаційних світах домодерної, модерної та постмодерної цивілізації.

Визначення засадних в межах певної історично сформованої парадигми соціальних стандартів не можливе поза використанням культурно-історичного підходу. Він дає можливість розкрити особливості тлумачення місця, ролі та значення людини у світі в певний історичний період й у певному чітко визначеному соціокультурному середовищі. Таким чином, ми отримаємо можливість відтворити контекст формування тієї світоглядної матриці, яка задавала межі на напрям самовизначення людини. Такі дослідження, як показав П. Обенка, мають важливе практичне значення – вони розкривають вплив інтелектуальної культури на сферу матеріального виробництва [85,с. 23]. Особливо ж плідними вони є в контексті обґрунтованої К. Ясперсом екзистенціальної комунікації. Вона дає можливість показати всю історію філософії та певний конкретний етап її розвитку, як реальність «вічного сьогодення», в якому особистості різних епох і культур зустрічаються один з одним та розкривають особливості свого мислення та світобачення [83, с. 120]. На наш погляд, таке екзистенціальне спілкування сприяє поглибленню знань людини про світ і себе й тим самим сприяє її самовизначенню.

Використання культурно-історичного підходу у процесі історико-філософського розгляду феномену особистості вимагає залучення у поле дослідницької уваги теоретичних здобутків тих мислителів, які розкрили особливості розуміння ролі та місця людини у світі в різні історичні періоди. Реалізації цього завдання можуть сприяти праці В. Віндельбанда [13], Г.В.Ф. Гегеля [15], Е. Кассіра [32], Ф. Кессиді [34], О. Лосева [47], Б. Рассела [58], М. Шелера [76] та багатьох інших мислителів, які з різних

світоглядних позицій висвітлили історичний поступ філософської думки. Попри те, що в роботах згаданих мислителів історичний поступ антропологічної проблематики розкривається лиш оглядово, вони мають вагоме значення для розкриття ролі та місця людини в певний історичний період з огляду на представлену в них історіографію філософії.

Історико-філософська реконструкція проблеми людини в екзистенціальному фокусі людської ситуації, як доводить відомий французький методолог історії філософії І.Ш. Зарка, потребує всебічного і ґрунтовного висвітлення духовного клімату епохи – контексту формування тих ідеалів і норм, які визначали напрям та межі самовизначення людини у світі [**Ошибка! Неизвестный аргумент ключа.**, с. 26]. Це зумовлено тим, що філософські концепти постають в певний момент людської історії, а їхня поява пов'язана з конкретним суспільством і його проблемами. «Філософська думка, – зауважує дослідник, – не розвивається на небі ідей, байдужих до подій світу» [101, с. 26], а тому для розуміння різних смислових відтінків філософських концептів та соціальних програм потрібно розкрити особливості духовної ситуації (рівень розвитку наукового знання, політичні обставини, дискусійні проблеми епохи, засадничі для неї світоглядні позиції) та виявити чинники, що призвели до їхнього постання.

Розкриттю контексту (соціокультурної ситуації) формування певного образу людини в історико-філософському дослідженні можуть сприяти праці З. Баумана [8], Д. Бела [86], Е. Гідденса [16], Е. Тоффлера [67] та ін. дослідників, які приділили увагу розкриттю загальних тенденцій розвитку європейського суспільства. Подібні напрацювання формують своєрідну парадигмальну матрицю, що полегшує «екзистенціальну комунікацію з минулим», між тим мало сприяють розкриттю особливостей тлумачення місця, ролі та призначення людини в кожен конкретний історичний період.

Більш плідними у цьому зрізі історико-філософського дослідження контексту можуть стати праці Л. Баткіна [7], П. Біциллі [10], О. Горфункеля [18], М. Гуковського [20], П. Гуревича [21], М. Кагана [29], Ф. Кессиді [34], Л. Леві-Брюль [41], К. Леві-Стросс [42], О. Лосєва [47], Е. Тайлор [66], О. Фрейденберг [70], М. Фуко [71], М. Еліаде [79], К. Ясперса [83] та ін.

Підкреслюючи актуальність історико-філософського дослідження феномену особистості, ми цілком свідомі того, що порушена проблема має міждисциплінарний характер, а тому комплексне та всебічне її дослідження не можливе без використання міждисциплінарного підходу. Він дозволяє істотно розширити простір наукового пошуку завдяки залученню теоретичних та методологічних напрацювань у суміжних галузях наукового пошуку, тим самим уникнути одностороннього погляду на досліджуванні об'єкти [50].

Використання міждисциплінарного підходу в історико-філософському дослідженні феномену особистості не тільки помітно розширює горизонт наукового пошуку завдяки залученню напрацювань зроблених в галузі психології, педагогіки, релігієзнавства тощо, а й цілком відповідає покликанню історії філософії. Воно, як було показано, полягає не так у відтворенні історичної послідовності розвитку філософських учень чи виявленні рецепції одного філософського вчення в іншому, як у виявленні контекстів, що стимулюють філософський розмисел [100, с. 107]. Інакше кажучи, залучення до історико-філософської ретроспективи антропологічної проблематики теоретичних напрацювань у суміжних галузях забезпечить цілісний виклад досліджуваної проблеми.

Попри істотні зміни в методології, історико-філософське дослідження – це завжди інтерпретація текстів тих мислителів, які сформували ідейний фундамент світоглядної матриці своєї доби. З огляду на це, у горизонт

історико-філософської реконструкції проблеми особистості буде корисно залучити праці П. Абеляра [0], Діонісія Ареопагіта [3], Аристотеля [4], Ф. Бекона [11], Вольтера [14], Т. Гоббса [17], Ж. Дельоза [Ошибка! Неизвестный аргумент ключа.], І. Канта [30], Ж.Ф. Ліотара [Ошибка! Неизвестный аргумент ключа.], Дж. Лока [46], Ф. Ніцше [53], Ф. Петрарки [55], Платона [56], Ж.-Ж. Руссо [60], М. Фуко [71], А. Шопенгауєра [78] та ін. Вони дають можливість розкрити основні тенденції розвитку філософської думки, виявити ідейні передумови та колізії історичного становлення феномену особистості, водночас відкрити простір для «екзистенціальної комунікації з минулим»(К. Ясперс) та засвоєння історичного досвіду. В цьому вимірі, історія філософії постає унікальним життєвим уроком і для окремої людини, і для суспільства в цілому – вона прояснює людині межі та можливості її самовизначення з огляду на засадничі для неї соціальні норми, вподобання, цінності та стандарти.

Нерозривний зв'язок історико-філософського дослідження проблеми особистості з інтерпретацією текстів та контекстів вказує на необхідність утримання у фокусі уваги базових принципів філософської герменевтики. З огляду на заперечення П. Рікером [59] та Г. Гадамером [22] їхньої формалізації, ця методологічна вимога може виглядати дискусійною, проте не безпідставною у світлі методологічних зауважень вже згаданого нами П. Обенка. У своїх працях вчений приділяє чимало уваги висвітленню розриву між мовою планованою і мовою фактичною, а тому закликає інтерпретатора віднайти й зафіксувати всі можливі значення тексту та зрозуміти автора краще, ніж той розумів себе сам [84, с. 49]. Слід зазначити, що ця методологічна вимога цілком суголосна принципу невичерпності автентичного тексту, сформованого Ф. Шлейєрмахером [77, с. 77].

Розуміння тексту (у найширшому значенні цього слова), як доводить П. Обенк, не можливе поза контекстом його формування, а тому

інтерпретація з необхідністю передбачає включення деякого «третього елемента» у процес розуміння: перший – це інтерпретатор, другий – текст, а третій – це контекст, духовна ситуація, що породила цей текст. Вона, згідно з висновком вченого, постає тим, що актуалізує цей текст, запрошуючи інтерпретатора до інтерпретації, яка відбувається на засадах суб'єкт-суб'єктної взаємодії. На наш погляд, цю методологічну вимогу можна назвати діалогічним принципом філософської герменевтики. В цілому його приписи цілком суголосні принципу «герменевтичного кола», який розкриває залежність тексту і контексту. Зокрема, інтерпретація тексту потребує контексту, який формується у процесі первинної інтерпретації тексту. Чим ґрунтовніше трактується текст, тим глибше розуміється контексту, і навпаки: розширення контексту поглиблює текст і розкриває нові його значення [69, с.116-177].

Засадниче значення у процесі історико-філософського осмислення проблеми особистості належить феноменологічному методу. Його розробка нерозривно пов'язана роботами Е. Гуссерля, а екстраполяція у гуманітарну проблематику з діяльністю М. Бахтіна [40]. Беручи за основу знамениту тезу Е. Гуссерля «до самих речей», вчений доводить, що розкриття суті феномену відбувається завдяки редукції помилкових теоретизувань – різного роду привнесень в досліджуваний об'єкт. Завдяки цьому ми зможемо побачити певний феномен, у нашого випадку особистості, в його самоочевидності. Власне кажучи, розкрити сутність особистості, ми зможемо тільки тоді, коли поглянемо на неї її власними очима. На перший погляд, ця дещо суперечлива вимога, дуже важлива в процесі історико-філософського дослідження проблеми людини, адже вона дає можливість подивитися на неї, не з позиції зовнішнього спостерігача, а її власними очима. Ця вимога феноменологічного підходу зумовлена глибоким внутрішнім переконанням М. Бахтіна у тому, що світ людина сприймає зі

свого власного місця «як конкретний і єдиний [9, с. 124]. З огляду на це, він може розпадатися на різноманітні моменти й відносини.

Говорячи про особливості феноменологічного дослідження проблем особистості М. Бахтіним, винятковий науковий інтерес мають думки вченого щодо відмінності особистості та речі, яка, згідно з висновками дослідника, полягає в тому, що річ має тільки зовнішність – у речі нема ніякого невідчужуваного, недоступного іншому нутра. Річ завжди прозора, проникна і може бути пізнана іншим в односторонньо активному пізнавальному акті. Тобто, пізнання речі не залежить від її власної активності і навіть не передбачає її. Натомість особистість, розвиває свою думку мислитель, характеризується наявністю унікального внутрішнього світу, «невідчужуваного нутра». Це нутро, як доводить М. Бахтін, непроникне для іншого в процесі односторонньої пізнавальної діяльності. З огляду на це, пізнання особистості передбачає не тільки активність того, хто її пізнає, а і її самооб'явлення. Інакше кажучи, пізнання особистості можливе тільки в діалогічному процесі; монолог перетворює особистість у річ. Це ж, своєю чергою, дає підстави говорити про те, що річ і особистість – це своєрідні межі (полюси) пізнання [Ошибка! Незвестный аргумент ключа.,с. 159-160].

Виявлена М. Бахтіним дихотомія речі й особистості, аа наш погляд, може мати вагомий теоретичний потенціал для дослідження феномену особистості. Вона дає можливість говорити про те, що головною сутнісною рисою особистості є здатність до вільного саморозкриття та висловлення своєї позиції у постійному діалозі з Іншим.

Розкриваючи методологічну основу дослідження вважаємо за доцільне згадати й доцільність використання загальнонаукових методів наукового пошуку, а саме: аналізу і синтезу, дедукції, індукції, абстрагування, порівняння, аналогії тощо.

Висновки до I розділу

На підставі аналітичного розгляду теоретико-методологічних підвалин дисертаційного дослідження, зокрема, проаналізованого поняттєвого апарата та висвітленої джерелознавчої й методологічної основи дослідження, можемо зробити наступні висновки:

1. Поняттєвий апарат є основою існування будь-якої науки, оскільки поняття – це тільки просте позначення об'єктів, предметів і явищ, а й вираження діяльності свідомості семантико-семіотичним способом, тобто поняття постає тим, за допомогою чого реалізується потенціалздобутий на основі досвіду, що набувався завдяки використанню розуму, почуттів і фізичного тіла. За допомогою понять відбувається пізнання людиною самої себе, природи й суспільства. У буденному житті, люди зазвичай послуговуються самоочевидними істинами, натомість наукове дослідження не може обійтися без однозначних дефініцій.

2. Уточнення поняттєвого апарата вкрай важливе в умовах постання нових напрямків дослідження. Вони виникають у часи соціокультурних трансформацій, які призводять до зміни тієї парадигмальної сітки, що визначає особливості суспільного світобачення, а з ними й місце людини у світі. Подібна ситуація спостерігається сьогодні: хаос наукових шкіл, парадигм, дослідницьких програм, які бачать і не бажають бачити один одного, поєднується з невизначеністю соціальних та культурних орієнтацій самої людини.

3. Докорінні соціокультурні трансформації сьогодення, з огляду на їх нерозривний зв'язок з ментальними та поведінковими структурами людини, актуалізують дослідження загальних перспектив розвитку людства та нерозривно пов'язаних з ними психологічних та соціальних проблем

сьогодення. Розглядаючи ці питання, дослідники послуговуються поняттями «людина», «індивід», «індивідуальність» та «особистість», вважаючи їх давно усталеними, а тому без зайвих застережень беруть за основу соціальних програм і стратегій, що нерідко призводить до їхньої практичної неспроможності та гострих дискусій.

4. В сучасному інтелектуальному дискурсі поняття «особистість» використовується для позначення людини, що має стійку систему соціально значущих рис, що виникають в процесі засвоєння та активного відтворення соціального досвіду чи людину, що здатна на свідомий вибір власної ідентичності, а з нею й власного життєвого шляху. За певних умов, обидва підходи можуть мати певний пояснювальний потенціал, навіть попри те, що не можуть слугувати надійною опорою для орієнтації людини в сучасному світі.

5. Сучасне знецінення гегелівської кумулятивної схеми лінійного розвитку знання вимагає істотного переосмислення всієї теорії історії філософії. Минуле актуальне для сьогодення не як вихідна точка його розвитку, а як рівнозначна духовна ситуація, інтерпретація якої розширює кордони мислення та формує нові світоглядні контексти для самовизначення людини й суспільства. З огляду на це, актуальне історико-філософське дослідження феномену особистості потребує використання парадигмального та соціокультурного підходу, які, у єдності своїй, дають можливість розкрити контекст формування та своєрідність ідеалів та норм, якими послуговується людина у процесі свого самовизначення

6. Важливе значення у процесі історико-філософського дослідження феномену особистості відіграють базові принципи філософської герменевтики (герменевтичного кола, невичерпності автентичного змісту тексту тощо) та феноменологічний метод. Останній, дає можливість

дистанціюватися від зайвих теоретизувань та подивитися на феномен особистості в його самоочевидності.

Список використаних джерел

1. Абеляр П. Історія моїх страждань. Львів: Літопис, 2004. 136 с.
2. Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания. 3-е изд. М.: Питер; 2010. 282 с.
3. Ареопагит, Дионисий О божественный именах. URL: <http://www.hesychasm.ru/library/dar/tname.htm#g11>
4. Аристотель. Нікомахова етика / Αριστοτελους. Ηθικα Νικομαχεια. К.: Аквілон-Плюс, 2002. 480 с.
5. Арон Р. Вступ до філософії історії: Есе про межі історичної об'єктивності. пер. з фр. Оксана Йосипенко, Сергій Йосипенко. Київ: Український центр духовної культури, 2005. 580 с.
6. Ашхамахов К.И. Аберрация в интерпретации понятий «индивид», «индивидуальность» и «личность» в социологии. Вестн. Майкоп. гос. технол. ун-та. 2009. №3. С. 11-14.
7. Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно- исторических основаниях и пределах личного самосознания. М.: Российск. гос. гумат. ун-т, 2000. 1005 с.
8. Бауман З. Текучая современность; пер. с англ. М.: Питер, 2008. 238 с.
9. Бахтин М.М. К философии поступка. Философия и социология научного знания. М.: Наука, 1986. С. 80–160.
10. Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб.: Мифрил, 1995. XXVIII + 244 с.
11. Бэкон Ф. Великое восстановление наук. Новый Органон. URL: <http://www.lib.ru/FILOSOF/BEKON/nauka2.txt>

12. Валлерстайн И. Миросистемный анализ. Введение; пер. с англ. 2-е изд., испр. М.: URSS, 2017. 299 с.
13. Виндельбанд В. История философии. Киев: «Ника-Центр» ; «Вист-С», 1997. 553 с.
14. Вольтер. Трактат о веротерпимости (написанный по поводу казни Жана Каласа в 1763 году). URL: http://www.antimilitary.narod.ru/antology/voltaire/voltaire_calas.htm
15. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. СПб. : Наука, 2001. 349 с.
16. Гидденс Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь; пер. с англ. М.: Весь мир, 2004. 116 с.
17. Гоббс Т. Левіафан. Пер. з англ. К.: Дух і Літера, 2000. 606 с.
18. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М.: Высш. школа, 1980. 368 с.
19. Гофман М. Человек – постчеловек. Аналитика культурологии. 2009. № 15. С. 185-192.
20. Гуковский М. А. Итальянское Возрождение. 2-е изд., испр. и доп. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1990. 624 с.
21. Гуревич П. С. Философская антропология. 2-е изд., стер. М.: Издательство «Омега-Л», 2010. 607 с.
22. Гадамер Г. Истина і метод. Том 1: Герменевтика І: Основи філософ. Герменевтики. Київ: Юніверс, 2000. 464 с.
23. Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 672 с.
24. Джемс У. Научные основы психологии. Минск : Харвест, 2003. 528 с.
25. Ерина Е.Б. Философия. Общество и личность: учеб.-метод. пособие. Новороссийск: НГМА, 2004. 230 с.

26. Загурская Н.В. Постчеловек: положение человеческого существа в ситуации после постмодерна. Человек постсоветского пространства: Сборник материалов конференции. Под ред. В.В. Парцвания. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2005. Выпуск 3. С. 245-250.

27. История философии: история или философия? Алёшинские чтения – 2015: Материалы междунар. конф. Москва, 10–11 декабря 2015 г. / Отв. ред. Т.А. Шиян. М.: РГГУ, 2015. 302 с.

28. Ільїн В. Епоха «пост»: людина в перспективі нової духовності. Філософсько-світоглядні засади буття людини. 2010. № 5. С. 43-49.

29. Каган М. С. О времени, о людях, о себе. СПб.: ИД «Петрополис», 2005. 308 с.

30. Кант І. Критика практичного розуму / пер. з нім., прим. та післям. І. Бураковського ; наук. ред. А. Єрмоленко. Київ: Юніверс, 2004. 240 с.

31. Капустин С. А. Вклад У. Джемса в представления о личности как психологической реальности. Национальный психологический журнал. 2017. № 1(25). С. 64-71.

32. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. 784 с.

33. Кельнер М.С. Козлов АМ. Основные направления современной буржуазной философии: учеб.-метод. пособ. М.; 1969. 39 с.

34. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). М.: Мысль, 1972. 312 с.

35. Костюк Г. С. Избранные психологические труды. М.: Педагогика; 1988. 304 с.

36. Кравченко А. И. Социокультурная антропология: учебник. М.: ИНФРА-М., 2018. 331 с.

37. Краткий философский словарь. М.: АСТ, Слово, 2010. 479 с.

38. Кротов А.А. Методология современных историко-философских исследований во Франции. Вопросы философии. 2017. № 6. С. 52-62.
39. Кун Т. Структура научных революций: Пер. с англ. М.: АСТ, 2003. 605 с.
40. Кучинский Г.М. М.М. Бахтин и феноменологический метод исследования личности. Психологический журнал. 2007. №3(15). С. 4-13.
41. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 607 с.
42. Леві-Строс Клод. Первісне мислення / Пер. з фр., вступне слово та примітки С. Йосипенка. К.: Український Центр духовної культури, 2000. 324 с.
43. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность: учеб. пособ. М.: Смысл, 2004. 345 с.
44. Ліотар Ж.Ф. Ситуація Постмодерну. Філософська і соціологічна думка. 1995. Вип. 5-6. С. 15-38.
45. Ліфарева Н.В. Психологія особистості: навч. посіб. Київ: Центр навч. літ., 2003. 240 с.
46. Локк Дж. Два трактата о правлении. Сочинения: в 3 т. Москва: Мысль, 1988. Т. 3. С. 137–405.
47. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. 525 с.
48. Мамардашвили М. Философия и личность. Человек. 1994. №5. С. 5-19.
49. Мерлин В.С. Очерк психологии личности. Пермь: Кн. изд-во; 1959. 173 с.
50. Мирский Э.М. Междисциплинарные исследования и дисциплинарная организация науки. М. 1980. 243 с.

51. Мухина В.С. Личность: мифы и реальность: альтернативный взгляд, системный подход, инновационные аспекты. 4-е изд., испр. и доп. М.: Нац. кн. центр; 2014. 1084 с.
52. Немов Р.С. Психология: учеб. 2-е изд., стер. М.: КноРус, 2016. 718 с.
53. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Сочинения : в 2 т. Литературные памятники / составление, редакция изд., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. Москва: Мысль, 1990. Т. 2. С. 5–237.
54. Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка: 100 000 слов, терминов и выражений. 28-е изд., перераб. М.: Мир и Образование, 2017. 1375 с.
55. Петрарка Ф. Сочинения философские и полемические. М.: РОССПЭН, 1998. 477 с.
56. Платон. Федр / Перевод, введение, интерпретация, указатель имен, примечания А. А. Глухова. СПб.: Издательство РХГА, 2017. 232 с.
57. Попович М.В. Бути людиною. Київ: Києво-Могилянська академія; 2011. 223 с.
58. Рассел Б. Історія західної філософії / Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Таращука. К.: Основи, 1995. 759 с.
59. Рікер П. Про інтерпретацію. Після філософії: кінець чи трансформація? / упоряд. К. Байнес. К.: Четверта хвиля, 2000. С. 312-333.
60. Руссо Ж.-Ж. Эмил, или О воспитании. Педагогические сочинения : в 2 т. / под ред. Г. Н. Джибладзе; сост. А. Н. Джурицкий]. Москва: Педагогика, 1981. Т.1. 656 с.
61. Сабиров Х.Ф. Человек как социологическая проблема: (Теоретически-методологический аспект). Казань: Тат. кн. изд-во; 1972. 414 с.
62. Сеченов И. М. Избранные произведения. Т. 1. Физиология и психология. М., 1952. 772 с.

63. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. 543 с.
64. Спиркин АГ. Философия: учеб. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Юрайт: ИД Юрайт; 2012. 828 с.
65. Стерлинг Б. Будущее уже началось : что ждет каждого из нас в XXI веке? : пер. с англ. Екатеринбург : У-Фактория, 2005. 264 с.
66. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. 573 с.
67. Тоффлер Э. Третья волна. М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. 784 с.
68. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. М.: Научный мир, 1998. 204 с.
69. Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. 742 с.
70. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М.: Наука, 1978. 605 с.
71. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977. 404 с.
72. Фукуяма Ф. Великий разрыв; пер. с англ. М. : АСТ, 2008. 476 с.
73. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М.: ООО «Издательство АСТ» ОАО «ЛЮКС», 2004. 349 с.
74. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: двенадцать лекций; пер. с нем. 2-е изд, испр. М.: Весь Мир, 2008. 414 с.
75. Хьелл П., Зиглер Д. Теории личности. 3-е изд. СПб.: Питер, 2008. 607 с.
76. Шелер М. Человек и история. THESIS: Теория и история экономических и социальных институтов и систем. 1993. Т. 1, № 3. С. 132-154.

77. Шлейермахер Ф. Герменевтика. СПб.: «Европейски Дом», 2004. 242 с
78. Шопенгауер А. Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы / пер. с нем. Ю. Айхенвальд, Ф. Черниговец, Р. Кресин. Минск: Литература, 1998. 1408 с.
79. Элиаде М. Тайные общества. Обряды, инициации и посвящения. М.: СПб.: Университетская книга, 1999. 356 с.
80. Общая социология: учеб. пособ. / под ред. А.Г. Эфендиева. М.: ИНФРА-М; 2011. 652 с.
81. Юнг К. Психология бессознательного. М.: Канон, 1994. 320 с.
82. Ядов В.А. Семенов А. А., Водзинская В.В. и др. Саморегуляция и прогнозирование социального поведения личности: Диспозиционная концепция. 2-е изд. М.: ЦСПиМ; 2013. 376 с.
83. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. СПб.: Наука, 2000. 272 с.
84. Aubenque, Pierre. Le conflit actuel des interpretations: analytique ou herméneutique?. Zarka, Yves Charles. Comment écrire l'histoire de la philosophie?. Paris: PUF, 2001. Pp. 45–58.
85. Aubenque, Pierre. Yatil une histoire spécifique de la métaphysique?. Zarka, Yves Charles; Pinchard, Bruno. Yatil une histoire de la métaphysique? Paris: PUF, 2005. Pp. 15–25
86. Bell D. The cultural Contradictions of Capitalism. New York: Basic Books. 1998. 301 p.
87. Bibeau G. What is human in humans? Responses from biology, anthropology, and philosophy. J Med Philos. 2011 Aug;36(4):354-63. doi: 10.1093/jmp/jhr025.
88. Chen S.X., Benet-Martínez V, Harris Bond M. Bicultural identity, bilingualism, and psychological adjustment in multicultural societies:

immigration-based and globalization-based acculturation. *J. Pers.* 2008. Vol. 76(4)/. Pp. 803-838. doi: 10.1111/j.1467-6494.2008.00505.x.

89. Dekkers W. Viewing a person through the body: the relevance of philosophical anthropology to medical education. *Korean J Med Educ.* 2009. Vol. 21(4). Pp. 335-46.

90. Dewey J., Deen P., Hickman L.A, editors. *Unmodern philosophy and modern philosophy.* Carbondale; Edwardsville: Southern Illinois univ. press, cop.; 2012. 351 p.

91. Haidt J. The New Synthesis in Moral Psychology / J. Haidt // *Science*, 2007. Vol. 316, - P. 798-1002. doi: 10.1126/science.1137651

92. Hoshmand L.T. Moral implications of globalization and identity. *Am Psychol.* 2003. Vol. 58(10). Pp. 814-815.

93. Lamont C. *The philosophy of humanism.* 7 ed.. New York: Continuum; 1990. 326 с.

94. Lan Y., Li W.X. Personality, category, and cross-linguistic speech sound processing: a connectivistic view. *ScientificWorldJournal.* 2014. Vol. 2014. Pp. 586-504. doi: 10.1155/2014/586504.

95. *Mobilis in mobili: личность в эпоху перемен / Под общ. ред. Александра Асмолова.* М.: Издательский Дом ЯСК, 2018. 546 с.

96. Pernu T. K. Philosophy and the front line of science. *Q Rev Biol.* 2008. Vol. 83(1). Pp. 29-36.

97. Storozhuk S., Hoyan I., Fedyk O., Kryvda N. Worldview and ideological priorities of modern society: ukrainian and euro-atlantic context. *Ideology and Education in Post-Soviet Countries—Issue № 2 (13), 2019, Pp. 255-272.*

98. Teichman J. The definition of person. *Philosophy.* 1985. Vol. 60(232). Pp. 175-85.

99. Turner S.P., Risjord MW, editors. *Philosophy of anthropology and sociology.* Amsterdam: Elsevier, 2007. 883 p.

100. Vieillard-Baron, Jean-Louis. *Méthodologie pour l'étude des problèmes de réception en histoire de la philosophie*. Ed. Zarka, Yves Charles. *Comment écrire l'histoire de la philosophie?* Paris: PUF, 2001. Pp. 95-109.

101. Zarka, Yves Charles. *Que nous importe l'histoire de la philosophie?* Ed. Zarka, Yves Charles. *Comment écrire l'histoire de la philosophie?* PUF, Paris, 2001. Pp. 19-32.

РОЗДІЛ 2. ПЕРСПЕКТИВИ ОСОБИСТІСНОГО САМОВИЯВЛЕННЯ ЛЮДИНИ В ДОМОДЕРНІЙ КУЛЬТУРІ

2.1. Антропологічний вимір міфологічної свідомості

Проблема людини, сенсу людського буття, століттями залишалася однією з центральних проблем філософії. Мислителі кожної епохи, кожної філософської школи намагалися розгадати таємницю людини. Це прагнення ніколи не було не порожньою цікавістю. Знання про саму себе потрібні людині для повсякденного життя для того, щоб вона могла бути Людиною. На перший погляд, це завдання видається до банального простим, адже найперше людина визначається своїми біологічними характеристиками. Вони вирізняють її з-поміж інших живих істот, вказуючи на приналежність до людського роду. Утім, як відомо, подібна приналежність є важливою, проте не обов'язковою умовою становлення людини. Людина формується у процесі соціалізації, тобто у процесі засвоєння та відтворення соціокультурного досвіду людства. Це ж, зважаючи на історично змінний характер останнього, дає нам підстави припускати, що розуміння сутності та призначення людини, й тим більше особистості, в різні історичні періоди та в різних соціокультурних середовищах істотно різнилися.

Наші припущення дещо суперечать теоретико-методологічним заувагам Е. Дюркгейма. У праці «Первісні форми релігійного життя» (1912) мислитель прагнув розкрити сутнісну характеристику всього людського роду шляхом ретельного вивчення особливостей первісних форм людського мислення [27, с. 52]. Трохи згодом, подібне завдання поставив перед собою й К. Леві-Строс. Він вважав, що розкрити своєрідність певного

соціокультурного феномену можна через виявлення загальних систем елементів, що лежать у його основі. Власне кажучи, мова йде про те, що пояснення самотності чи унікальності певного соціокультурного феномену відбувається шляхом розкриття фундаментальних особливостей бачення світу в даній культурі. Останнє, на думку дослідника, нерозривно пов'язане з міфологічною свідомістю, котра задає всебічний зміст колективної свідомості та формує певну соціальну граматику, представлену у вигляді стійких соціальних структур [40, с. 30-35].

Попри те, що ряд положень структурної антропології К. Леві-Строса зазнали гострої критики в науковому середовищі, запропонована вченим методологічна програма має важливий теоретичний потенціал для історико-філософського дослідження феномену особистості. Зокрема, застосування методу структурного аналізу відкриває шлях до виявлення стійких ментальних моделей, що спонукають людину не тільки до засвоєння та відтворення соціального досвіду, а й переосмислення ціннісної системи суспільства. Такі історико-філософські розвідки сприятимуть проясненню цілого комплексу соціально-психологічних проблем, пов'язаних з самовизначенням людини у сучасному світі.

Переходячи до розкриття загальних закономірностей міфологічної свідомості та колективних уявлень первісних суспільств, вважаємо за доцільне дистанціюватися від сформованих під впливом новоєвропейської наукової філософії та панівних у сучасній масовій свідомості уявлень про те, що міф – це художня вигадка, неправдива розповідь, казка, легенда або що, навіть попри те, що вони мають під собою певне раціональне зерно. Так, згідно з заувагами О. Лосева, міф постає вигадкою у тому випадку, коли ми розглядаємо його з позиції наукового, релігійного чи художнього світогляду, тим самим обмежуючи та спрощуючи його світоглядний

потенціал. Останній, на думку вченого, повною мірою розкривається за умови, коли ми досліджуємо міф в контексті суспільної свідомості первісної людини. Тільки так, ми можемо зрозуміти причини щирого пошанування давніми греками свого розлогого пантеону богів, функції різноманітних амулетів первісних племен, причини релігійного фанатизму вираженого у самокатуванні тощо. Ці та багато інших колективних уявлень, яскраво засвідчують, що міф для міфічної свідомості – це найбільш конкретна, максимально інтенсивна й напружена реальність. Для міфічної свідомості, міф – це не вигадка, а справжня реальність, яка, до того ж надзвичайно далека від випадковості й свавілля [42, с. 95]. Для первісної людини він є розлогою й впорядкованою світоглядно-практичною системою, яка регулює усталений соціальний порядок та забезпечує психологічну монолітність первісного колективу.

Спотворення сутності та функцій міфу у первісному суспільстві, як справедливо зауважує Л. Леві-Брюль, найчастіше спричинене термінологічними суперечностями, що виникають через некритичне застосування парадигмальної сітки сучасного світогляду у процесі дослідження особливостей первісного мислення. Такий підхід, на думку французького мислителя, формується на основі хибної віри у незмінність та універсальність розумових функцій людини на всіх етапах суспільного розвитку [39, с. 27]. Проте насправді це зовсім не так, що, як відомо, виявив ще Г. Гегель. Розкриваючи своєрідність природної («безпосередньої») релігії, мислитель виявив притаманну їй єдність духовного з природним. На цьому рівні суспільної свідомості, доводить мислитель, «для-себе-буття» людини та «для-себе-буття речей» ще не розділені тією бездонною прірвою, яка робить природу потаємною, надаючи їй негативних конотацій [21, с. 418]. Завдяки цій нерозривній єдності з природою, людина, як надзвичайно

влучно стверджує Х. Ортега-і-Гассет, «зберігає ту дрімотну апатію, в якій живе рослина» [51, с. 111]. Це ж, своєю чергою означає, що міфологічний світогляд вплітає людину і суспільство у природний процес. Тут людина ще не спроможна формувати тих моральних правил та настанов, що проявляються на рівні релігійного світогляду чи абстрактних понять (Бог, субстанція, причина, час тощо), притаманних філософії. Міфологічний суб'єкт живе у злагоді з природою, своїми власними інстинктами та потягами та повністю включений у загальний природний процес та світовий коловорот і не знає нічого, що могло б постати поза ним. Інакше кажучи, на рівні міфологічної свідомості, людина живе у повній гармонії з собою та Всесвітом.

Загалом у міфологічній свідомості «природа стає єдиним великим суспільством, суспільством життя. Людина в цьому суспільстві не наділена особливими повноваженнями: вона – частина суспільства, причому ні в якому відношенні не вища будь-якого іншого його члена. Життя має вище релігійне значення і в нижчих, і в вищих його проявах. Людина і тварина, тварина і рослина – всі знаходяться на одному і тому ж рівні... Ті ж самі принципи солідарності і нерозривної єдності життя характерні не тільки для просторової організації, а й для часу – вони можуть бути застосовані не тільки до одночасних явищ, а й до їх послідовності» [33, с. 538].

Властивий міфологічній свідомості синкретизм, не дає підстав говорити про те, що чуття людини не вловлюють тієї різноманітності предметів та явищ, яку сьогодні спостерігаємо ми. Попри це, вважаємо за доцільне погодитися з твердженням Л. Леві-Брюля і визнати, що міфологічна свідомість не здатна сприйняти фізичні явища та процеси у тому сенсі, в якому сьогодні сприймаємо їх ми. Спостерігаючи за подувами вітру, дощем чи стрімким потоком води, первісна людина не накладала на

них причинно-наслідкові зв'язки, а сприймала їх в контексті синкретичної єдності світу. Інакше кажучи, на рівні міфологічної свідомості, чуттєві дані, які ймовірно слугували первинним гносеологічним матеріалом, оточувалися таким самим товстим пластом соціальних уявлень. Між тим, на відміну від сучасної людини, носій міфологічної свідомості «навіть не підозрював про можливість подібного розрізнення ядра та обвідного його шару уявлень, у нього сприйняття ще зовсім нерозчленоване» [39, с. 35].

Беручи до уваги визначені Л. Леві-Брюлем особливості міфологічної свідомості, маємо підстави говорити про неповторне бачення реальності міфологічним суб'єктом. Для нього, міфологічні персонажі та образи (боги, циклопи, титани, демони тощо) постають живою реальністю і мисляться буквально, тобто як такі, що існують насправді. Такий погляд на реальність, як доводить О. Фрейденберг, сформувався завдяки притаманній міфологічній свідомості схильності до «ототожнення ідейної образності речей з речами як такими й до того ж цілком субстанційного» [70, с. 167]. Інакше кажучи, міфологічна свідомість не знала властивого сучасній людині розрізнення між уявним (ілюзорним або оманливим) та справжнім, між образом і реальним предметом. Цей синкретизм міфологічної свідомості породжував не тільки цілковиту байдужість до суперечностей, а й нескінченний ланцюг містичних асоціацій, що вибудовані на підставі містичних зв'язків предметів та явищ й нерідко суперечать здоровому глузду. Утім, для міфологічної свідомості немає нічого суперечливого в містичному уподібненні людини з тваринами, рослинами чи речами, або ж у сприйнятті зображення як реального двійника зображуваного.

На думку Л. Леві-Брюля, синкретизм міфологічного мислення та нерозрізненість уявлень, спричинені вірою у співпричетність між істотами та (або) предметами. Через це, в первісних колективних уявленнях усі

явища та предмети не підпорядковуються законам причинності. Для сучасної людини вони алогічні, абсурдні й безглузді через незбагненну для сучасної людини здатність бути одночасно тим, що сприймається безпосередньо, і чимось зовсім іншим. Утім, для міфологічної свідомості, містичні сили та якості, які знаходяться поза зримими предметами, постають такими ж безсумнівними, як і самі предмети. Цю особливість Л. Леві-Брюль називає «законом партиципації» (причетності та співпричетності), вважаючи її головною особливістю міфологічного образу світу.

Визначений Л. Леві-Брюлем «закон партиципації» вибудовується на уявленні, що «в-собі-і-для-себе-буття» є гармонічним і не передбачає ніякого роздвоєння, суперечності розчиняються в цій гармонії, у підсумку чого, як доводить Г. Гегель, формується деяке надчасове буття, в якому недиференційованим залишається поняття, як мисленнєвий конструкт та реальність, факт, який відповідає вказаному поняттю. Тобто, за Г. Гегелем, в основі міфологічного синкретизму лежить уявлення про нерозривну єдність поняття та фізичної реальності позначеної ним [21, с. 419]. Ця засаднича для міфологічної свідомості єдність природного та духовного, на нашу думку, визначила своєрідність міфологічного уявлення про бога, який на цьому рівні суспільної свідомості не міг зрости до рівня тотального, проявляючись, так само як і все природне, тільки у вигляді одиничного, тобто через обожнення Сонця, Місяця, неба або їхній природних стихій. Завдяки проявам духу через одиничне, у міфологічній свідомості слово залишається незмінно пов'язаним з певною річчю, істотою чи фактом, так само як ті з необхідністю будуть визначені словом. Ця нерозривна єдність проявляється у всій повноті своєї конкретності, формуючи широкий простір для розвитку міфологічного містицизму, нерідко визначеного розмаїттям

вербальних позначень. Це ж, своєю чергою, дає нам підстави спростувати ще актуальні сьогодні просвітницькі упередження щодо пізнавального потенціалу представників ранніх культур, які мали розлогий словесний арсенал завдяки тому, що позначали динаміку природних явищ, властивості природних об'єктів та містичних зв'язків між ними різними словами, що схоплювали істотні в певній конкретній ситуації характеристики.

Між тим, засаднича для «природної релігії», а в сучасній термінології – міфологічної свідомості, єдність природного і духовного, на думку Г. Гегеля, надзвичайно чітко проявляється у своєрідності міфологічних уявлень про бога, який незмінно постає у вигляді природної визначеності одиничного існування, тобто проявляється в образі Сонця, неба чи навіть людини в її одиничній природності, причім, згідно з висновками Г. Гегеля, без якого конкретного змістового наповнення. Природна визначеність бога, на думку німецького філософа, не дає підстав думати, що на ранніх стадіях суспільного розвитку, людина поклонялася природним предметам як божеству, навіть попри те, що цей момент у ній досить чітко проглядається. Втім, на думку Г. Гегеля, він є другорядним і підпорядкованим, оскільки, за переконанням мислителя, «природна релігія – це релігія духовного, проте взятого у його зовнішніх рисах, в його природності та безпосередності» [21, с. 431].

Декларуючи притаманний раннім культурам та світобаченням пріоритет духовного над природним, Г. Гегель, так і не спромігся довести цю думку до логічного завершення. Зокрема, неодноразово декларуючи твердження про те, що духовне, тобто людина, вже на рівні «природної релігії» шукає ті незмінні божественні зв'язки, що утримували єдність та гармонію світу, мислитель не зумів вийти за рамки власного вчення про прогрес історії, а тому вважав, що на рівні міфологічної свідомості людина

проявляється у власній безпосередності. На думку вченого, на цьому рівні людськими вчинками керують природні потяги, а не універсальні та всезагальні закони. «Це – зауважує мислитель – лиш перше, дике перебування духу в собі; страх, усвідомлення заперечення, правда, хоч і проглядається, проте – це страх не перед богом, а перед випадковим, перед силами природи, що проявляють свою міць щодо неї» [21, с. 433].

Висновки Г. Гегеля щодо своєрідності первісних вірувань поділяв й відомий свого часу на освітніх теренах Російської імперії дослідник давніх вірувань архімандрит Хрісанф (В. Ретінцев). Так само як і німецький мислитель, він вважав, що унікальність та своєрідність давніх вірувань визначена притаманним їм натуралізмом. У більшості випадків, наголошує мислитель, він проявляється в «обожнюванні природи й буття кінцевого, обмеженого» [78, с. 13]. А це означає, що створенні міфологічним мислення уявлення з необхідністю та нерозривно пов'язані з потоком явищ природи й людського життя і не підносяться над світом видимим, що й стає причиною того, що для міфологічної свідомості, природа є тією силою, що задає закони й повеління для людини. Розвиваючи здавалось би вже очевидну для того часу думку, архімандрит Хрісанф водночас прагне виявити зовсім нові для свого часу змістові акценти у дослідженні міфологічної свідомості та зосереджує увагу на її схильності до обожнення внутрішніх психічних переживань людини. Для первісної свідомості, наголошує вчений, «її власні уявлення, її внутрішні, психічні стани, – її скорботи та радість, її захоплення і невдоволення... здаються не її власною самодіяльністю, а зовнішніми сторонніми силами, – богами» [78, с. 13]. Це ж, як видається, є прямим свідченням усвідомлення міфологічним суб'єктом існування сфери духовного, що проявляється в обожненні суті людини, її розуму та властивостей свідомості, проте в єдності з її природним еством.

Внутрішня схильність міфологічної свідомості до обоження «природного духу» всебічно розглянута Д. Овсянником-Куликовським на прикладі давніх вірувань індоаріїв. Головну увагу мислителя привернув поширений у них культ вогню. Він, як доводить мислитель, постав на тлі наївного захоплення давніми аріями природними властивостями вогню. Завдяки властивій представникам усіх ранніх культур безпосередності, вони не могли залишити поза своєї увагою здатність вогню світи вночі, виднітися здалеку та здійматися до неба під дією вітру. Не менше захоплення, на думку мислителя, зумовлювала спроможність вогню «пожирати» дрова, рослини та іншу пропоновану йому їжу. Дивуючись та захоплюючись властивостями вогню, давні індоарії, як доводить Д. Овсянник-Куликовський, дивилися на вогонь як на живу істоту – божество Агні, що, так само як і людина, наділена розумом та волею. Таке переконання є прямим свідченням того, що на ранніх стадіях суспільного розвитку «людина найвищою мірою суб'єктивна і уявляє собі речі не інакше, як приписуючи їм свої власні атрибути» [48, с. 191].

Висновки російсько-українського дослідника в цілому суголосні заувагам Є. Мелетинського щодо соціальної природи міфу. На думку вченого, вона була зумовлена тим, що у ранніх культурах людина «ще не виділяла себе чітко з навколишнього природного світу, а тому експлікувала на природні об'єкти свої власні властивості, приписувала їм життя, людські пристрасті, свідоме, доцільну господарську діяльність, можливість виступати в людиноподібному фізичному вигляді, мати соціальну організацію тощо» [45]. Є. Мелетинський вважає, що притаманна міфологічній свідомості єдність природного та людського виникла не так через інстинктивне відчуття єдності з природним світом чи стихійне розуміння доцільності в самій природі, як через невміння якісно

відмежовувати природу від людини, підсумком чого, на думку мислителя, й стала антропоморфна природа богів.

Притаманна міфологічній свідомості схильність дивитися на світ крізь призму власної суб'єктивності надавала міфам вагомого соціогенного значення. Керуючись законом партиципації, міфологічна свідомість без жодних застережень екстраполювала на природні процеси та явища соціальні форми життя, і навпаки. В цьому контексті показовою може стати, наприклад, робота М. Сумцова «Про весільних обрядах, переважно російські» [66], де мислитель на багатому етнографічному матеріалі обґрунтовано демонструє схильність міфологічної свідомості переносити події людського життя на небесну сферу [66, с. 35], водночас підкреслюючи загальну єдність світобудови в міфологічній свідомості крізь призму весільних обрядів. Зауважимо, що праця М. Сумцова, поряд з вказаним, показує притаманну міфологічній свідомості схильність об'єднувати та нівелювати протилежності. На соціальному рівні ця інтенція проявлялася в образі родини, що сполучає у нероздільне ціле чоловіка та жінку, а у природному середовищі у єдності бінарних опозицій – дня й ночі, сонця й місяця, зими й літа, весни та осені тощо.

Вказуючи на притаманну міфологічній свідомості здатність переносити на природні об'єкти людські властивості та риси, тим самим надавати богам антропоморфного вигляду, вважаємо за необхідне додатково наголосити на граничній конкретності їхнього змістового наповнення. Попри те, що це твердження суперечить вище згаданим заувагам Г. Гегеля, ми вважаємо за доцільне погодитися з вибудованими на конкретному письмовому матеріалі, висновками Д. Овсянико-Куликовського про те, що «для стародавніх народів, які стояли на тому ж рівні розвитку, сказати що такий-то, Агні, Індра, Аполлон, Зевс та ін., є бог,

– означало нічого не сказати або, в крайньому випадку, сказати дуже мало. Потрібно було визначити – чого саме цей бог є» [50, с. 197]. Таке сприйняття зумовлено тим, що для міфологічної свідомості поняття «бог», а точніше сказати «природний бог» було рівнозначне поняттю «діяч», «управитель» чи «владика». За визначеної Г. Гегелем відсутності абстрактних та всезагальних понять, кожен такий владика проявлявся тільки в межах певної чітко визначеної сфери прояву та діяльності, забезпечуючи тим самим сукупність чітко визначених благ.

Зауважимо, що ці, на перший погляд, досить далекі від теми нашого дослідження зауваги Д. Овсянико-Куликовського, розривають особливості міфологічного тлумачення ролі та призначення людини. Згідно з висновками українського мислителя, міфологія наділяє людину величезною силою, покладаючи на неї завдання утримувати світовий порядок [50, с. 205]. Це завдання надзвичайно чітко проглядається в контексті міфологічного тлумачення безсмертя, яке, згідно з ведичним вченням, могло бути абсолютним або відносним. Першим були наділені тільки незалежні від людини вічні божества, тобто Агні (вогонь) і Сома (п'янкий напій, що породжував голос). Натомість безсмертя людини, було лиш відносним, тобто зводилося до безперервності роду, котре проявлялося у вічному коловороті життя та смерті й не могло бути реалізованим поза культом предків. Він давав можливість прирівняти людину та богів – пригадування імен та якостей померлих у процесі ритуального пошанування незмінно відроджували їхні образи в людській свідомості, тим самим забезпечуючи їм вічне існування. Таким же самим чином, згідно з висновками Д. Овсянико-Куликовського, забезпечується й безсмертя богів

Розкриваючи призначення людини в міфологічному світогляді давніх аріїв, Д. Овсянико-Куликовський використовує притаманний тогочасному

російськомовному інтелектуальному дискурсу поняттєвий апарат, а тому в його концепції прослідковується ототожнення понять «культ» та «ритуал». Між тим, в сучасному інтелектуальному дискурсі, ці поняття зазвичай розглядаються як відмінні. Зокрема, під культом (передусім релігійним), як свідчить Нова філософська енциклопедія, розуміють «богошанування взагалі». І тільки у вузькому значенні – це слово означає «комплекс релігійних акцій, що виражають вшанування Бога або богів з боку прихильників тієї чи іншої релігії. Кожна релігія має особливий культ. Разом з тим можна виділити загальні елементи в різних культурах: молитви, жертвопринесення, громадські богослужіння, пости, релігійні свята, процесії, паломництва до «святих місць», а також приватні дії, пов'язані з релігійним оформленням значущих подій людського життя (народження, повноліття, вступ в громаду, шлюб, хвороба, смерть)» [47, с. 340]. Натомість ритуал тлумачиться як зовнішня форма культу, що проявляється через індивідуальні або колективні дії спрямовані на вшанування божества. Поряд з іншим, ритуал розглядається як форма «символічної дії, що виражає зв'язок суб'єкта з системою соціальних відносин і цінностей та позбавлена будь-якого утилітарного або самоцінного значення» [69, с. 560].

Зауважимо, що розрізнення понять «культ» та «ритуал» могло бути характерним і для міфологічного світогляду, що засвідчує відмінність змісту латинського слова «*cultus*», яке означало шанування або поклоніння та «*ritualis*». Останнєв латину прийшлоз санскриту, в межах якого корінь «ар» – означав «приводити в рух, рухатися». Натомість слово «рита» (Rta-) – мало кілька значень: як прикметник воно означало «відповідний, правильний», однак коли воно використовувалося як іменник, то означало «закон», «порядок», «істину», «священний обряд» і «жертвоприношення» [29, с. 13–14]. За твердженням Т. Єлізаренкової, слово «рита» (Rta-)

зустрічається ще у Ригведі, де означає «закон колообігу всесвіту, який регулює правильне функціонування космосу і життя. За законом рита сходить і заходить сонце; одна пора року в установленому порядку слідує за іншою. Все повторюється, і, дотримуючись закону рита, людина відтворює циклічність космічних явищ в циклічності ритуалу, підтримуючи тим самим порядок у космосі та в людському суспільстві, тобто створюючи умови для нормального та успішного життя. Рита є одночасно й етичним законом в суспільстві: добре і правильне лише те, що цим законом відповідає: шанування богів і принесення їм жертв; нагородження жерців, які вчиняють жертвопринесення, і поетів-риши, що створюють молитви. Всі ці поняття з негативним знаком належать до сфери анрита. Тобто поганим і несправедливим є не шанування богів, не принесення їм жертв, скупість у відношенні жерців і риши тощо» [Цит.: 29, с. 13–14.].

Зауваження Т. Єлізаренкової щодо використання слова «рита» (Rta-) вкрай важливе для пояснення ролі та значення людини в давній міфології. Людина тут не була сліпо підпорядкована природі, як гадав архімандрит Хрісанф, а була покликана підтримувати світову гармонію, що проявляється у безперервному коловороті життя і смерті. Між тим, саме це велике космічне призначення, не давало людині можливості постати в образі самоцінної особистості. Для міфологічної свідомості, людина відокремлена від традиції та від соціуму, не має жодної цінності, бо тоді вона порушує природний та синкретичний порядок життя, руйнує ту, вічну гармонію, яка постійно відтворюється завдяки різноманітним культовим практикам. Вони, як показав Е. Дюркгейм у роботі «Елементарні форми релігії» (1912), мають важливе консолідуюче значення – постійне повторення певних стереотипних дій слугує нагадуванням про єдність групи [27, с. 644].

Як бачимо, для міфологічної свідомості, ритуал – це форма регуляції соціальної поведінки. Тут панує переконання, що чинні норми та правила були успадковані від предків, а тому мають імперативний характер для будь-якого члена групи. «Загальноприйняті стандарти поведінки в аборигенів, – як підкреслюють Р. Берндт і К. Берндт, – вважаються спадщиною минулого. Згідно з їхніми уявленнями, великі міфічні предки створили той спосіб життя, який тепер ведуть люди. А, оскільки самі міфічні предки вважаються вічними та безсмертними, то такими ж незмінним, раз і назавжди встановленими, має бути й чинний устрій життя» [11, с. 255].

З огляду на це, ритуал, як відтворення встановленого одвіку світопорядку, став головним чинником реалізації людини, яка саме тут набувала власного значення – культова практика відкривала можливість для встановлення нерозривного зв'язку живих, мертвих та ненароджених, у циклічному колі вічного переродження. Це позбавляло окремо людину власної самоцінності, бо ж, як було вже зазначено, цінність кожної людини була визначена її роллю у відтворенні вічного коловороту життя, вічної гармонії світу. Показово, що ця гармонія стосувалася не тільки соціального, а й природного середовища, органічною частиною якого була й людина. У підсумку цього, ритуал та породжені ним містичні переживання зумовлені безпосереднім розмиванням одиничного у загальному, розглядалися як справжнє життя, як те, що робить людину людиною [98, с. 21]. Однак, підкреслена нами людськість людини набувала певного значення в контексті того ж міфологічного мислення з притаманним йому суміщенням діахронії й синхронії, при якому минуле (міф чи міфологізований переказ) виступає як пояснення сьогодення, а іноді й майбутнього [68, с. 12-13].

Наведені вище дослідження досить однозначно вказують на те, що в міфологічній свідомості не було місця для одиничних предметів, явищ чи істот. Не стала виключенням і сама людина. Вона реалізувалася тільки через входження в рід, як, наприклад, жінка у весільній обрядовості входить у рід чоловіка, чи підліток проходить ініціацію та стає членом чоловічої громадити [67; 81]. Не менш виразно, як мінімум у слов'янській культурі, проявлялася родова єдність, що передбачала як вертикальний, так і горизонтальний зріз. В цьому контексті, покажемо, на наш погляд, може стати притаманна слов'янам віра в переселення душ. Відгомонам цього, на думку І. Огієнка, є мотиви казок, де неодноразово експлікується думка про те, що душа царівни ховається в яйці, покладеному в осокорі, і коли яйце замінили й розбили, царівна померла. Може душа переходити й у звірину або в рослину, тому не вбий самотньої мурашки зимою в хаті, – то може душа близьких твоїх родичів» [31, с. 239]. Не менш показовим прикладом є й притаманний українському народу культ домовика, якого, як зауважує І. Огієнко, зазвичай називали Чур, Цур або Пек. Вказані імена, на думку дослідника, походять від слова «Щур» – «обожнений предок», що охороняє родинне майно та межі світу родини [31, с. 125]. У сучасній мові нагадуванням про давній культ предків слугують слова «відчуратися» – відійти від когось, частіше за все від своєї родини та «спекатися» – позбутися (ворогів, недобрих людей тощо).

Міфологічна віра в переселення душ у єдності з культом предків, що чітко проглядаються у всіх конкретно-історичних виявах міфологічної свідомості, стали світоглядним тлом тлумачення феномену смерті. Так, згідно з переконанням Е. Кассіра, міф, на противагу пізнішим формам суспільної свідомості, рішуче заперечував саму можливість смерті. «У певному сенсі, – пише мислитель, – міфологічне мислення як певна

цілісність може бути витлумачена як постійне і стійке заперечення феномена смерті – самим твердженням непорушної єдності й безперервності життя міф відкидає смерть. Первісна релігія – це, можливо, найбільш послідовне, яскраве і рішуче утвердження життя в усій людській культурі... » [33, с. 538]. В той час, як в містичному життєвому просторі первісної спільноти, смерть розглядалася як своєрідний етап у розвитку життя, стосовно чужого це поняття набувало негативного змісту [33, с. 538]. На наш погляд, це переконання окреслювало межі самовизначення та презентації людини в суспільстві.

Попри притаманну міфологічній свідомості інтенцію на самовизначення людини у соціумі шляхом відтворення усталених зразків поведінки, видається, що саме в цей час проростають перші паростки становлення особистості. Її прообразом у давній культурі може стати постать шамана, який займав доволі амбівалентне значення у просякнутому міфологічними уявленнями первісному соціумі. Згідно з цілком аргументованими висновками М. Еліаде, «шамани – це особистості, котрі виділяються на тлі своїх суспільних груп певними рисами, які в культурах сучасної Європи вважаються ознаками «покликання» або принаймні «релігійної кризи». Від інших членів спільноти їх відрізняє інтенсивність їхнього особистого релігійного переживання» [82, с. 11].

Немає сумніву, що шаман, як органічна частина первісного соціуму, мав важливі соціальні функції, які, проте за висновком М. Хоппала, у різних народів могли істотно різнитися [76, с. 18]. Попри раціональність подібних зауважень, все ж вважаємо за доцільне дещо узагальнити сферу діяльності шаманів з огляду на те, що зазвичай їх вважали духовними вождями народу. Шамани здебільшого виконували функції жерців та здійснювали ритуальні жертвопринесення, які, як вже було показано вище, часто-густо були

спрямовані на збереження космічної гармонії та сприяли утвердженню засадничих для збереження групи стереотипних форм поведінки [8, с. 7]. Завдяки цьому, шаманів вважали охоронцями й навіть трансляторами етнічної свідомості та пам'яті, що виражалася поетичними співами під час шаманської драми. До того ж не варто забувати, що шаманів вважали «провідниками душ», лікарями, провісниками та віщунами майбутнього.

Усі без винятку соціальні функції шамана реалізувалися в контексті панівних у певному соціальному середовищі функцій і були орієнтовані на відтворення усталених колективних уявлень та стандартизованих форм поведінки, що цілком і повністю підтверджується особливістю відбору шаманів. Попри регіональні відмінності, наразі є всі підстави говорити про три основні методи: 1) спадкова передача шаманської професії; 2) природне покликання («заклик» або «вибір»); 3) власна воля (як, наприклад, це зустрічається в алтайців) або воля роду (тунгуси та ін.). Звісно, народження, поклику чи навіть волі роду не достатньо, щоб людина стала шаманом – для цього вона має пройти певні випробування, отримати напучення та опанувати знання старших шаманів. Навчання шаманів та їхні випробування здебільшого були дуже складним супроводжуються різноманітними тілесними катуваннями, що, як цілком слушно зауважує М. Еліаде, повністю спростовує аргументи дослідників, щодо психічних відхилень шаманів [82, с. 14]. Навпаки, складність здобуття шаманських знань дають підстави говорити, що шаманами ставали сильні чи, навіть більше – непересічні представники первісної спільноти.

На користь нашого припущення слугує й доволі унікальне місце шамана у первісному суспільстві. Воно зумовлене екстатичним досвідом, який отримує майбутній шаман у процесі випробувань, містичної смерті та переродження в іншій іпостасі – шамана. Стаючи носієм культурного

спадку, що проявляється у магіко-релігійному покликанні, шаман відрікається від свого звичного суспільного статусу й стає слухняним знаряддям, в руках сакрального (богів, духів, предків тощо) [82, с. 19]. Ймовірніше за все, відмінним (чи Іншим) сприймають шамана й члени соціуму, які нерідко й самі можуть виконувати різноманітні ритуали та магічні акти для розширення своїх життєвих можливостей, між тим не бажаючи змінювати свого соціального статусу. На противагу до них, шаман знаходиться у безпосередньому зв'язку з сакральним, й маніпулює ним значно успішніше за інших членів групи, а тому, вочевидь, сприймається ними як Інший. Він знаходиться у безпосередній взаємодії зі світом богів та духів, постаючи разом з ними співтворцем фізичного та культурного світу. Це ж, своєю чергою, говорить про те, що «в системі шаманізму культура усвідомлюється не просто як вислід діяльності надлюдських істот, а як процес безпосередньої взаємодії самої людини з вищими світовими силами, при цьому дії шамана як першолюдини часто носять активний спонукальний навіть щодо духів характер» [84, с. 9].

Наведені нами особливості становлення та діяльності шамана, дають підстави вбачати у його міфологічному образі провісника особистості, тобто людини, яка завдяки своїй активності, своїм власним зусиллям, а часто навіть всупереч суспільній більшості здатна брати на себе відповідальність за інших та витворювати унікальний та культурний простір. Ця особливість виводить шамана виокремлює шамана з органічного цілого первісної спільноти, перетворюючи його на надродову істоту, котра, у процесі містичного спілкування з духами, здатна конкретизувати та чітко виражати людські потреби та наміри та брати на себе відповідальність за їхню реалізацію. Інакше кажучи, шаман, якого ми тлумачимо у найширшому значенні слова, а тому не розмежуємо зі

знахарем та магом, постає охоронцем та творцем соціального та культурного простору, а тому може розглядатися як прообраз особистості.

2.2. Між міфом і логосом: місце та роль людини у давньогрецькому світогляді

Становлення проблеми людини у Давній Греції, з одного боку, відбувалося на межі переходу від міфологічного до філософської світогляду, а з іншого – впливало зі своєрідності тогочасного соціокультурного життя. Зокрема, за твердженням Ф. Кессиді, у «класичній Греції життя суспільства як єдиного цілого слалося на взаємодії громадянина і поліса, на полісному патріотизмі: поліс існує для громадян, а громадяни для поліса» [34, с. 19]. Між тим, це твердження не варто сприймати аж надто буквально, оскільки в олігархічній Спарті людина повністю поневолювалася державою, у підсумку чого правові відносини та самі громадяни були лише засобом в руках держави для здійснення своїх військово-політичних цілей. Деяко інша ситуація спостерігалася в демократичних Афінах, де людина знаходила значний простір для своїх творчих здібностей у різних сферах діяльності, оскільки суспільне право і закон тут розглядалися як експлікація закону космічного, тобто вони, як справедливо зауважував Геракліт, розглядалися як те загальне, що захищає суспільство і громадян від свавілля, пов'язує всіх законом (правовою ідеєю) і яке треба захищати «як міські стіни» [34, с. 19].

Не менш важливе значення для розвитку проблеми людини у Давній Греції відіграли домагання демосу правову рівність на основі закону. Саме завдячуючи їм, класичний демократичний поліс навіть уявити не можна було без панування закону, який і визначив своєрідність грецької пайдеї («виховання»). Ствердження принципу рівноправності та гласного

обговорення «справ промовами», практика виборів і звітності посадових осіб, громадський контроль над державними установами, участь в судових органах та виконання інших громадських функцій зумовлювали залучення широких верств демосу в усі сфери суспільно-політичного і культурного життя поліса. Натомість включення широких верств демосу до рішення суспільно-політичних питань, обговорення державних справ тощо вимагало від кожного громадянина певного рівня освіти, знань і навичок, які з часом стають (особливо навички в риторичі) невід'ємною потребою кожного громадянина, що бере участь у житті поліса [34, с. 25–26].

Мистецтво володіти словом, майстерність в публічних виступах поступово набувають винятково важливого значення в суспільно-політичному житті демократичних полісів, натомість сила слова починає переважати над іншими знаряддями влади. Слово стає формою політичної та інтелектуальної діяльності, мистецтвом переконувати, засобом свідомого вибору політичної лінії, способом здійснення правосуддя. Мова, спрямована до народу, як до вищої інстанції, що, за принципом більшості поданих голосів, могла прийняти або відхилити обговорювану пропозицію, повинна була набути максимальної художньої обробки та стрункості, бо тільки так вона могла впливати на почуття і розум аудиторії.

Високий рівень особистої свободи, що добре проглядався у політичному житті античного соціуму, навіть в епоху його найвищого розквіту проявлявся у єдності з тогочасною етичною та міфологічною системами. Це дало можливість досягти небувалого розквіту у сфері образотворчого мистецтва й передусім скульптури, яка, на думку О. Лосєва, найкраще показувала особливості тогочасного світогляду [41, 43]. Між тим, як справедливо зауважує Г. Гегель, усвідомлення особистої свободи, яке сьогодні розглядається як одне із найбільших надбань грецької культури та

філософії, навіть у добу Перікла, не набуло тієї форми, яка б дозволила вивільнити з полону релігії та міфології індивідуальне, а тому греки так і не прийшли до усвідомлення цінності неповторного на рівні культури та особистості.

Свобода людини в період Античності проявлявся в органічній єдності з моральними настановами, особливостями міфологічної системи, завдяки чому тогочасна культура зуміла піднятися до небувалих вершин та створити свої найкращі зразки образотворчого мистецтва. І саме тому, навіть в період високої класики давньогрецької культури, у творах мистецтва відсутні вкрай індивідуалізовані, блискучі думки. Навпаки, в цих творах об'єктивується для свідомості та демонструється для людини щось велике, моральне з потужним божественним змістом. І тільки згодом, форма суб'єктивності стає вільною для себе й починає суперечити субстанційному – звичаям, релігії та закону.

Своєрідність грецького мислення добре проявилася в особливостях тогочасної полісної демократії. Її характерною рисою виступає визнання пріоритету громадських інтересів над приватними та висока оцінка суспільної природи громадянина поліса. З точки зору полісної демократії суспільна сутність людини та принцип першості громадських інтересів перед приватними вимагали активної участі громадян у вирішенні загальнодержавних питань. Наше зауваження повністю підтверджує надгробна промова Перікла, передана в «Історії» Фукідіда: «Ми, – каже Перикл, – розвиваємо нашу схильність до прекрасного без марнотратства і віддаємося наукам не на шкоду силі духу. Багатство ми цінуємо лише тому, що вживаємо його з користю, а не заради порожньої хвальби. Бідність у нас ні для кого не є ганьбою, бо більшу ганьбу ми бачимо в тому, що людина сама не прагне позбутися від неї працею. Одні й ті ж люди в нас одночасно

бувають зайняті справами й приватними, й громадськими... Адже тільки ми одні визнаємо людину, що не займається громадською діяльністю, не добромисним громадянином, а марним обивателем. Ми не думаємо, що відкрите обговорення може зашкодити ходу державних справ. Навпаки, ми вважаємо неправильним приймати потрібне рішення без попередньої підготовки за допомогою виступів з речами за і проти» (Фуکیدід, II, 40) [74].

Принцип суб'єктивної волі довгий час реалізується через поєднання з основами грецької моралі, законодавством та міфологією. Саме завдяки цьому, він в епоху культурного підйому давньогрецької культури породив великі досягнення образотворчого мистецтва, безсмертні поетичні та історичні твори. Завдячуючи йому, геній міг вільно втілювати свої задуми, навіть попри те, що тут принцип суб'єктивності ще не прийняв тієї форми, при якій особливість, як така, вивільняється і творити суб'єктивно особливе або, принаймні, відмінне від загальної основи, загальної моральності, загальної релігії, загальних законів.

Антична демократія, заснована на правовій рівності громадян і на принципі верховенства закону, виключала можливість розподілу громадян на два сорти (розумних і дурних, добродесних і скверних тощо). Греки відстоювали право кожного громадянина на власну думку, що звичайно призводило до формування такого концепту людини, який, за твердженням М. Шелера, визначив усю західноєвропейську культуру. «Різка виділення людини з природи в тому, що стосується переживань і почуттів, думки та теорії, – за твердженням мислителя, – почалося лише на висоті класичної давньогрецької культури. <> Бо тут і тільки тут знайшла вираз ідея про Логос, розум, дух, який, як специфічний початоквластивий тільки людині, ставить її вище всіх істот – він співвідносить її з самим божеством, а цим зв'язком не володіє жодна інша істота» [76, с. 133]. Інакше кажучи, у

давньогрецькому концепті «людина», М. Шелер вбачає ідею «людини розумної» («Homo sapiens»), яка зародилася у філософії Анаксагора, проте повноцінно оформилася тільки у Платона й Аристотеля, які виразили її у філософських категоріях.

Своєрідність запропонованого у роботах Платона та Аристотеля концепту «людина», на думку М. Шелера, виявляється завдяки порівнянню людини з твариною, проте без уваги на морфологічні чи фізіологічні критерії, оскільки у цьому зрізі людина мало виділяється з природного середовища. У греків мова йде про особливість людського світу, що живе, керуючись зовсім іншими, ніж природа законами. Усвідомлення цього, призводить до того, що у давньогрецькій суспільній свідомості неабиякого поширення набуває думка про те, що людський рід наділений особливою якістю, яку не можна звести до притаманної їй здатності діяти певним чином, як це можна спостерігати в рослинному чи тваринному світі. Людина, хоч і природна істота, проте живе за власними законами, а у своїй діяльності керується розумом [76, с. 136].

Тільки-но завдячуючи розуму, зауважує М. Шелер, людина може зрозуміти світ і саму себе, адже з його допомогою вона осмислює навколишній світ, формує раціональні типи поведінки, спілкується з іншими розумними істотами, максимально повно розкриваючи свій природний потенціал. Ця ідея, зауважує мислитель, вперше проявилася у давньогрецькій філософії, бо саме тут вперше чітко означена інтенція на уможливлення ототожнення людини з усім тим, що вважалося кращим. Вказана особливість, на думку М. Шелера, могла сформуватися тільки у підсумку усвідомлення тих ключових чинників, які забезпечували унікальне місце людини у світі. Звичайно, це усвідомлення відбувалося в парадигмальному полі тогочасного світогляду, що, однак, не применшує того значення, яке

відіграли греки в розкритті ролі та значення розуму в житті людини. За висновками мислителя, саме у грецькій філософії, розум вперше починає розглядатися як своєрідний рушій, божественна сила, яка забезпечує перманентне саморозкриття всесвіту через людину і для людини [76, с. 136-137].

Єдиним суперечливим моментом у розгляді проблеми людини, за твердженням Ф. Кассіді, є інститут рабства. Адже, попри загальне визнання унікального місця людини у Всесвіті, греки відносили рабів до розряду «істот» нижчої категорії, а подекуди навіть до розряду одушевлених предметів, як, наприклад, Аристотель [22, с. 183]. Це дало можливість багатьом дослідникам вважати, що Аристотель у поглядах на рабство не піднявся над забобонами свого часу. Утім, заради справедливості, варто визнати цілковиту закономірність таких переконань, бо за Аристотелем, людина поза суспільством (громадою і державою) – це або бог, або тварина, натомість людина – це істота суспільна. Відповідно, раби (зазвичай «варвари») були чужинцям, чужорідним елементом в полісі, позбавленим громадянських прав, що й ставало підґрунтям для постановня уявлення, що раби – це начебто й не люди у суспільно-політичному вимірі. Згідно з давньогрецькими уявленнями, раб може стати людиною тільки після отримання свободи. Інакше кажучи, антична класика не знає ідеї людини поза полісом і не відокремлює поліс від людини [34, с. 24].

Загалом немає підстав сумніватися в тому, що саме грецька демократія, визначила своєрідність грецької пайдеї з притаманною їй вірою у верховенство людського розуму, принцип розумного світорозуміння й уявлення про творче призначення людини. «Відкриття людини, – зауважує Ф. Кессіді, – ідея про громадянина поліса як самостійну цінність, визнання за нею права на ініціативу, віра в те, що вільна людина в стані зробити

правильний вибір, довіра до розуму людини та її волі – ось що є найважливішим досягненням грецької культури, досягненням, що визначило її всесвітньо-історичне значення» [34, с. 226].

Дійсно, віра в здатність людини зробити вільний вибір і приймати розумні рішення у сфері політичного життя приводила до розвитку своєрідного раціоналізму, який проте утвердився далеко не одразу. Спочатку грецька філософія зосередила свою увагу на вивченні Всесвіту, у підсумку чого, космологія тривалий час домінувала над усіма іншими сферами філософського знання. Практично водночас із зародженням натурфілософії, яка проявляється як основний напрям філософських пошуків, зародилася інтенція на розвиток антропологічної проблематики. Остання, чи не вперше проявляється у творчості Геракліта, який вважав, що ми не можемо «проникнути в таємницю природи, не розкривши таємницю людини». Це, своєю чергою, дало підстави Е. Кассінеру стверджувати, що найбільш точна характеристика філософії Геракліта виявляється словами: «Я досліджував самого себе» » [34, с. 447].

Таку ж оцінку філософії Геракліта зустрічаємо й у П. Гуревича. Ретельно розглядаючи надбання Ефеського мислителя, вчений наголошує на необхідності перегляду хибних оцінок його філософії. На перший погляд, вона видається теоцентричною, проте насправді це зовсім не так, бо ж Бога Геракліт вимірює критеріями людини. Тут цілком доречно згадати слова Платона з діалогу «Гіппій Більший». В одному з фрагментів філософ нагадує слова Геракліта: «З мавп найпрекрасніша потворна, якщо порівняти її з людським родом», однак продовжує Платон, з «людей наймудріший в порівнянні з богом здається мавпою, і по мудрості, і за красою, і по всьому іншому» [53]. Тут П. Гуревич, покладаючись на авторитет Платона, прагне показати ідейні паростки зовсім нового для давньогрецької натурфілософії

тлумачення людини. У Геракліта цей новий погляд вже намічено, утім своє концептуальне оформлення він здобуде у вислові Протагора «Людина є міра всіх речей, суцїх – що вони існують, не-суцїх – що вони не існують». Вона стала переломним моментом у самовизначенні давньогрецької людини, а тому доцільно буде повернутися до неї дещо згодом.

Зважаючи на те, що Геракліт не зміг довести до логічного завершення намічені нам філософські вектори, в сучасному інтелектуальному дискурсі, завдяки практично безроздільному пануванню гегелівської філософії, міцно утвердилося переконання, що належна увага до проблеми розуму вперше проглядається у філософії Анаксагора [20, с. 319]. Зауважимо, що таку позицію висловлював ще Аристотель, вказуючи на те, що Анаксагор, був «тверезим» у порівнянні з його попередниками та першим висловив думку про те, що розум ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) є причиною гармонії у всесвіті (Метафізика, I, 3)[3, с.43]. Попередники Анаксагора, на думку Аристотеля, схожі на «тих борців, яких ми називаємо ненавченими. Так само як вони, кидаючись з боку в бік, часто завдають хороші удари, але не згідно з правилами мистецтва, так і ці філософи не знали вони, мабуть, того, що навчали» (Метафізика, I, 4)[3, с. 44-45].

Отже, за переконанням Аристотеля, Анаксагор постав «тверезим серед п'яних», адже був першим, хто міркує свідомо і володіє свідомістю, бо зумів побачити, що тільки думка виступає тим в собі й для себе суцїм, яке впорядковує весь всесвіт. Подібну оцінку вчення Анаксагора зустрічаємо й у Г. Гегеля, який високо поціновує думку мислителя про те, що «загальне, це – не боги, не чуттєві першооснови чи елементи; це також не думки, що проявляються в процесі рефлексії, а думка сама по собі» [20, с. 319]. Саме вона, на думку німецького мислителя, є тією субстанційною основою, що впорядковує світ. Між тим, розмірковує далі дослідник, раціональний

принцип в Анаксагора, був цілком суголосний тогочасним суспільним уявленням, де не було місця для індивідуалізації. Інакше кажучи, розум у філософії Анаксагора, це не індивідуальний розум кожної людини, а своєрідний закон впорядкування космосу, органічною частиною якого постає й людина.

Попри те, що вчення Анаксагора стало теоретичною передумовою становлення концепту «людини розумної (раціональної)», все ж його класичне оформлення відбувається тільки у філософії Протагора, який наголошує на унікальності людини, котра є мірою всього суцього [24, с. 124]. Ця ідея, згідно з переконанням М. Гайдеггера, стала переломним моментом у розвитку західноєвропейської філософії – вона заклала ідею новоевропейського концепту суб'єкта, проте в доволі особливій формі [75].

Протагор, на відміну від більшості софістів, був не тільки вчителем, який давав освіту, а й глибоким і ґрунтовним мислителем, філософом, що розмірковував про найбільш загальні питання. Ключове положення своєї філософії він висловив так: «Людина є міра всіх речей, суцких – що вони існують, що несущих – що вони не існують». Ця теза Протагора, за переконанням Г. Гегеля, покладала мислення як визначене і змістовне, навіть попри те, що для цього необхідно було встановити, що ж дає мисленню цей зміст. Так, наприклад, якщо мислення та розум людини – це щось загальне, тоді варто визнати, що це загальне і є мірою усіх речей, що, звичайно, імпонувало Г. Гегелю. Між тим, мислитель не виключає й того, що у тлумаченні самого Протагора, мова могла йти й про кожен конкретну людину. У такому випадку, на думку Г. Гегеля, центром пізнання стане самолюбство, корисливість, тобто людина зі своїми життєвими інтересами. Саме така невизначеність змісту розумності – суб'єктивної чи субстанційної, й зумовила глибоку критику цього вчення [19, с. 24].

Розглядаючи вчення Протагора, М. Гайдеггер не погоджується з висновками Г. Гегеля та доводить, що у вченні Протагора мова йде про наявне в оточенні людини суще, що протиставляється усіляким проявам метафізичного. Інакше кажучи, М. Гайдеггер вважає, що для Протагора сущим є все, що існує в навколишньому світі людини й сприймається органами чуття. Раціональність такого висновку підтверджується відомим висловом давньогрецького мислителя: «Про богів я не можу нічого знати, ні того, що вони існують, ні того, що вони не існують, бо багато заважає пізнанню цього; заважає цьому як темрява предмета, так і швидкоплинність життя людини» [19, с. 24]. Тобто, згідно з філософськими засновками вчення Протагора, богів не варто розглядати як суще, оскільки їхній зміст метафізичний, а тому людина про них нічого конкретного сказати не може. Натомість речі, які існують в оточенні людини, є сущими, бо вони сприймаються чуттями, або як буде виявлено значно пізніше, їх існування засвідчується здоровим глуздом. Таку саму оцінку сущого зустрічаємо й в Е. Корета, який наголошує на тому, що суще проявляється через обмеження в бутті, через просторово-часовий вимір. Зважаючи ж на те, що просторово-часові характеристики притаманні передусім матеріальним речам, їх зазвичай і вважають сущими [37, с. 72–73].

Аналізуючи ключові філософські проблеми давньогрецького інтелектуального дискурсу, Протагор не міг оминати увагою й проблему людини. Звичайно, пряму відповідь на це питання у творчості самого мислителя віднайти надзвичайно складно, а тому для її окреслення, як зауважує П. Гуревич, доцільно звернутися до діалогу Платона «Теетет». Висвітлюючи власну філософську позицію у формі діалогу, Платон змушений звертатися до слів та поглядів найбільш авторитетних сучасників, серед яких, безсумнівно, одне із провідних місць посідав

Протагор. Так, розкриваючи сутність відомого тогочасного вислову «людина є мірою свій речей», Платон приходиться до висновку, що Протагор веде мову про кожну конкретну людину: «Людина – [у Протагора – *уточ. наше*], зауважує Платон – це ти, так само як і я?» [24, с. 125]. Беручи за основу правомірність платонівського тлумачення, М. Гайдеггер пропонує власну інтерпретацію вислову Протагора, а саме: «Для всіх “речей” (тобто усього того, що людина має у користуванні, застосуванні та постійному ужитку) людина (кожна конкретна) є мірою, для речей присутніх – що вони присутні, оскільки вони присутні, а для тих, яким не дано бути присутніми, – що вони не присутні» [75]. Фактично, у такому випадку, як справедливо зауважує Г. Гегель, мова йде про те, що Протагор, у дусі свого часу, розглядає людину не через субстанційну розумність, а з позиції її випадкових цілей. Інакше кажучи, у Протагора і софістів, людина взята у її конкретності, а не з позиції всезагальних характеристик, головною посеред яких, як доводив Г. Гегель, є розумність [19, с. 24].

Вказане положення отримало свій розвиток у філософії Сократа і Платона, які вважали людину мірою всіх речей тому, що вона є мисляча, а тому здатна формувати всезагальний та універсальний зміст. Натомість у софістів людина хоча й стає центральним елементом космічного цілого, однак вона ще не спроможна вийти за рамки суб’єктивності, а тому постає «як мірило» і носій істинного та хибного знання та чеснот в цьому конкретному суб’єктивному змісті.

Нові інтенції в давньогрецькій філософській думці, за твердженням Е. Кассіра, визріли лише за часів Сократа. Він ніколи не критикує своїх попередників, не прагне ввести нове філософське вчення. Однак, всі колишні проблеми постали в його філософії в зовсім новому світлі, зосередившись навколо нового інтелектуального стрижня [33, с. 447], який,

на наш погляд, задав новий вектор для розробки концепту «людина розумна». Зокрема, в розумах Сократа утверджується думка про те, що людина повинна знаходити не тільки мету своїх життєвих вчинків, а й кінцеву мету світу виходячи лише з себе, і досягти істини своїми власними силами. Істинне мислення мислить так, що його зміст разом з тим не суб'єктивний, а об'єктивний, однак ця об'єктивність розуміється тут в сенсі в собі й для себе справжньої загальності, а не в сенсі певної зовнішньої об'єктивності. Саме в цьому полягає зміст відомої задовго до Сократа, сентенції «Пізнай самого себе». Адже, пізнати себе – означає самому вирішувати міру бажаного і дозволеного, а значить – і міру правильного і неправильного як характеристику людини, її свідомості, і порівнювати цю міру в різних людей і богів. Саме тутна перший план вперше виступає розум людини як засіб вирішення усіх проблем, а з ним з'являється і перша версія антропоцентризму – пізнавальний антропоцентризм.

Ф. Кессиді у своїй роботі «Сократ» пише: «Знаменно і те, що дельфійський вислів, відомий до Сократа і після нього, закріпився за його ім'ям. І це не випадково: жоден з мислителів античного світу, окрім Сократа, не зробив орієнтацію на самопізнання основною рисою свого вчення і керівним принципом усієї своєї діяльності» [Ошибка! Неизвестный аргумент ключа., с. 52].

Загальновідомо, що у Сократа не було концептуально окресленої космологічної концепції, а наявні поодинокі роздуми з цього природу він вибудовує на тлі уявлення про нерозривний зв'язок людини та космосу. Між тим, усупереч своїм попередникам, Сократ надав людині привілейованого місця в космосі завдяки наявності розуму, логосу, між тим не применшуючи ролі її тілесної своєрідності. На думку Сократа, людина, завдяки особливості свого душевної та тілесної будови, значно перевершує

усіх інших істот, бо у випадку зміни хоча б однієї з її властивостей, вона не зможе виконувати ті функції, які з легкістю виконує у своєму традиційному образі [38].

Загальна інтенція на самопізнання, на думку Ф. Кессиді, визначає унікальність притаманного філософії Сократа антропоцентризму. Беручи до уваги роботи Ксенофонта, вчений доводить, що Сократ був цілком переконаний в тому, що саме боги, які турбувалися про людину, надали дари (вогонь, право використовувати рослини й тварини заради власної користі тощо), завдяки яким людина змогла зайняти своє привілейоване місце у Всесвіті. Утім, останнє, за твердженням Ксенофонта, забезпечується не тільки природними ресурсами чи культурними надбаннями, а насамперед наявною у світі гармонією, що проявляється не тільки в природному середовищі, а й екстраполюється на сферу соціального [38].

Підкреслене Ксенофонтом антропологічне спрямування роздумів Сократа досить красномовно представлене у діалозі Платона «Федр» [56]. В одному з епізодів, мислитель наводить бесіду Сократа з Федром під час прогулянки за воротами Афін, акцентуючи увагу на те, що опинившись за містом, Сократ поведився немов чужинець, який вихваляє невідому для нього місцевість. «Ти що ж, – запитав він [Федр – *уточ. наше*] Сократа, – вже не виходиш навіть за міські ворота?» Відповідь Сократа була дивовижною: «Вибач мені, добрий друже, та я ж допитливий, а місцевості та дерева нічому не хочуть мене навчити, не те що люди в місті» [56, с. 49].

Наведений вислів красномовно засвідчує, що навіть позірне звернення до античної спадщини, дає підстави визнати правомірність висновків Ф. Кессиді про те, що саме антропоцентризм є концептуальною підвалиною філософської позиції Сократа. Між тим, це не завадило Сократові звернутися практично до усіх тих проблем, які раніше ставили античні

філософи. А тому, навіть ретельне вивчення його спадщини, не завжди дає можливість чітко визначити центральне поняття його філософії. Попри те, що у своїх діалогах Сократ постійно пропонує всебічний аналіз ключових людських чеснот, проте дати власну дефініцію людини він так і не наважився.

Відсутність чіткого визначення центрального поняття філософії Сократа, на наш погляд, зумовлена своєрідністю його філософування, і передусім його іронією. Вона дає можливість пролити світло на поставлене питання в межах давньогрецького мислення. Головним досягнення Сократа і його поступом в дослідженні проблеми людини стало те, що він чітко й однозначно показав, що людина є унікальною істотою, природу якої не можна досліджувати таким самим чином як інші фізичні речі, тобто через наявність притаманних їй незмінних властивостей. На противагу до речей, людину можна досліджувати тільки крізь призму її свідомості. Таким чином, зауважує Е. Кассіер, запропоноване досократиками зовнішнє спостереження і висновки зроблені на його тлі виявляють свою цілковиту неефективність, адже зрозуміти думки людини ми можемо тільки в процесі спілкування. Таким чином, підсумовує дослідник, головне досягнення Сократа полягає не так у новизні запропонованого ним змісту, як у новизні його мислення та методу. Він першим здійснив поворот від «інтелектуального монологу» до діалогічної філософії, яка, однак, у Сократа поширювалася тільки на проблему людини [33, с. 448–449].

Беручи за основу зауваження Ксенофонта про те, що центром уваги Сократа була тільки людина в місті, маємо підстави припустити, що він був схильний до ототожнення істини з моральним самовдосконаленням. Наше припущення повністю підтверджують зауваги В. Віндельбанда про те, що для Сократа філософія виступала перш за все розмірковуванням людини

над етичними проблемами, серед яких провідне місце займали загальнообов'язкові закони добра. В його очах, пізнання з необхідністю зводилося до моральності, рівень якої різко зростав завдяки спільному пошуку істини в діалозі [17, с. 118]. Ймовірно саме тому, всі його роздуми стосувалися здебільшого проблем людського життя, а звідси черпала своє коріння й притаманна його філософії інтенція на ототожнення знання й добродійності. Істина, на думку Сократа, може народитися тільки у діалозі, а тому вона завжди постає результатом діалектичного розвитку, що проявляється через запитання та відповіді [24, с. 127].

Як бачимо, у філософії Сократа, істина не ототожнюється з емпіричним об'єктом, а постає результатом соціальної дії через яку й розкривається своєрідність природи людини. Зокрема, на думку Сократа, людину не можна розглядати як конечну істоту, позаяк вона знаходиться у перманентному пошуку себе та оптимальних умов свого буття. Такий підхід, відкрив можливість давньогрецькому мислителю поєднати гносеологічну та етичну проблематику та проголосити єдність знання та добродійності, які, на рівні соціокультурного буття давніх греків, розглядалися як взаємообумовлені, бо знання продукувалося з метою покращення соціального устрою та встановлення гармонії. Звідси черпає своє коріння і висновок Сократа про те, що істинне знання з необхідністю має призводити до добродійності.

Загалом у філософії Сократа людина розглядається як кожна індивідуальна людина, що перебуває у постійному пошуку самої себе на шляху до утвердження вічного і незмінного Блага, яке набуває об'єктивної всезагальності. Ця ідея хоча й у далекій перспективі формує світоглядне тло для утвердження більш пізньої ідеї всезагального, як того, що притаманне як кожній конкретній людині, так і людям загалом.

На протипагу Сократу, який доводив, що дії людини залежать від рівня освіченості й розглядав зло як результат незнання, Платон, шукаючи відповідь на ті ж етичні проблеми, намагався відмежуватися від чуттєвого світу. Його не задовольняли заведені у тогочасній соціальній дійсності звичаї та уявлення через те, що від яких залежить зміст ключових етичних та соціальних проблем. Тут доречно згадати переживання Платона з приводу страти Сократа. Його вирок, як відомо, був цілком законним, що й стало причиною відмови Сократа від втечі з в'язниці, між тим, навіть для тогочасних афінян страта мислителя та патріота міста не здавалася справедливою. Цю суперечність вочевидь гостро переживав Платон, а тому й поклав її в основу своєї філософії.

Розчарування пов'язане зі смертю вчителя та загальне невдоволення Платона тогочасною звичаєвою практикою, змусило його шукати відповіді актуальні для нього питання у площині, що не залежить від випадковості, а утверджується як вічна істина. Рухаючись у цьому напрямку Платон приходить до визнання ідеї як первинного надбання душі, яке постійно нагадує людині про себе в чуттєвому світі. Зокрема, на думку Платона, душа перед втіленням у земному житті «споглядає» ідеї своєю надчуттєвою частиною, а після втілення вона у темній реальності може тільки згадувати ці ідеї. Різниця ж між ідеєю та її земним виявом народжує подив, з якого і починається будь-яке пізнання, що детально висвітлюється Платоном у діалозі «Менон» [55].

В інших діалогах вказаний міф отримав подальший розвиток, де він розглядається вже як звичайне пригадування того, що дух людини бачив у минулі часи, що розгортається в її свідомості як справжнє, в собі й для себе суще. Цим актом пригадування Платон намагається показати, що душа, мислення, дух в собі й для себе вільний, а це твердження у древніх, як

зауважує Г. Гегель, особливо в уявленні Платона, знаходиться в безпосередньому зв'язку з тим, що ми називаємо безсмертям душі [19, с.144]. Дійсно, у Платона, безсмертя душі обґрунтовується на основі твердження про те, що сама душа вже є тим, що мислить, тобто мислення – це не властивість душі, а її субстанція. Воно виступає тим же, що й тяжкість щодо тіла. Адже, так само як тіло перестає існувати у момент зникнення тяжкості, душа перестає існувати, коли забрати у неї мислення. З огляду на це, мислення у Платона постає тим субстанційним фундаментом, який при всіх змінах залишається незмінним. Саме тому проблема безсмертя цікавить Платона не з релігійного погляду, а через необхідність розкрити внутрішню свободу мислення. Саме тому, зауважує Г. Гегель, для Платона проблема безсмертя душі має дуже важливе значення [19, с. 144], бо тільки через нього можна пізнати вічну природу мислення. Зокрема, згідно з вченням Платона, душа (або людська суб'єктивність) складається з розуму, волі й пристрасті. Цю думку досить однозначно експлікує афінський мислитель і в діалозі «Держава»[54], і в діалозі «Федр» [56], наголошуючи на тому, що зазвичай різні компоненти душі перебувають у суперечності, а тому потребують узгодження. Так, розум, спрямований до ідей, може диктувати людині одні вимоги, однак воля може прагнути зовсім іншого, руйнуючи той стан гармонії, який сьогодні ми називаємо розсудливістю. Процес внутрішнього протистояння в людській душі, на думку Платона, відбувається перманентно, адже воля і бажання ,як тілесні якості, душі не зникають аж до смерті людини. Між тим, розум, на думку Платона, залишається її незмінним атрибутом, оскільки є субстанційним фундаментом душі.

Виходячи з окреслених засновків, Платон пропонує власне розуміння щастя (блаженства). Його, на думку мислителя, можна досягти тільки у

надприродному світі після смерті. Тільки так душа може скинути кайдани тіла, а з ними й елементи душі пов'язані з тілом. Між тим, як типовий представник свого часу, Платон все ж змушений розглядати й можливості максимального наближення Блага, до земного життя. Ця ідея він розвиває у діалозі «Держава», де висвітлюючи особливості взаємодії різних елементів людської душі, мислитель визначає долю людини та спрямованість її діяльності. Приміром, зважаючи на те, що більшість людей перебуває під владою емоційної сфери, а тому керується егоїстичними пристрастями, а не розумом, Платон вважає за необхідне запропонувати власні засоби подолання себелюбства людей заради досягнення єдності в державі. Серед засобів запропонованих мислителем провідне значення відіграє скасування сім'ї і приватної власності, введення регламентації усіх аспектів громадського і приватного життя громадян «ідеальної» держави [54]. Зауважимо, що вказану ідею Платон кілька разів намагався практично впровадити на Сицилії за правління Діонісія. Однак, у підсумку слабого характеру тирана, цей задум так і не був реалізованим [19, с. 119].

Слід зазначити, що у Платона, так само як і у Сократа, проблема людини – це передусім етична проблема, проблема добродетності. Так, у діалозі «Менексен» мислитель пише: «ми вважали, що тим, хто приносить безчестя своїм родичам, не варто й жити й, що таке діяння не миле нікому з богів і людей – ні тим, хто ходить ще по землі, ні тим, хто похований вже під землею. Вам належить, пам'ятаючи наші слова, виконувати відважно все, що б ви не робили, знаючи, що там, де доблесть відсутня, безчесні й порочні будь-які надбання і справи. Адже ні багатство не прикрашає того, хто придбав його боягузливим шляхом (така людина збагачує суспільство іншого, а не себе), ні тілесна краса і сила, якщо вони притаманні боягузливій і скверній людині... до того ж впадає у вічі невідповідність, що

ще

більше підкреслює і виявляє боягузтво, а будь-яке вміння у відриві від справедливості та інших чеснот виявляється хитрістю, але не мудрістю» [Ошибка! Неизвестный аргумент ключа., с. 124]. Наведений уривок чітко демонструє, що Платон у своїх роздумах про людину надає провідного значення мисленню, розуму, який вважає субстанційним базисом вічної душі. Тільки завдяки мисленню людина здатна побороти тілесні елементи душі й сформувати ідеальне суспільство, в межах якого найменше будуть проявлятися слабкі сторони людини.

Спалах цікавості до проблеми людини, який спостерігався у ранній античній класиці отримав свій подальший розвиток у філософській спадщині Аристотеля. Між тим, як справедливо зауважує П. Гуревич, на відміну від своїх попередників, Аристотель зняв ту проблематичність, якою була наділена антропологічна проблематика до нього. У його роботах людина втратила своє особливе місце у Всесвіті як мінімум тому, що мислиться як така, що перебуває у світі, втім світ вже не мислиться в ній. Подібну думку висловлює й М. Бубер, який, аналізуючи антропологічну проблематику у вченні Аристотеля, наголошує на тому, що тут людина втрачає своє привілейоване місце у світі, і прирівнюється до інших речей. Людина має власне місце у Всесвіті, проте мислитель не надає людині якое привілейованого значення, утім і не принижує її [13, с. 12-13].

Попри зауваження М. Бубера щодо своєрідності розгляду проблеми людини у філософській спадщині Аристотеля, все ж не варто ігнорувати того, що підхід Стагірита мав непересічне значення для розвитку антропологічної проблематики в західноєвропейському інтелектуальному дискурсі. Всупереч довготривалому навчанню а Платонівській Академії, Аристотелю цілому ряді питань не погоджувався зі своїм учителем, що

засвідчує його відомий вислів: «Платон мені друг, але істина – дорожча». Звичайно, це зауваження стосувалося передусім онтологічної проблематики, однак не стала виключенням і проблема людини. Наприклад, Аристотель стверджував, що до того як почати виховувати людину, потрібно зрозуміти її сутність та природу. Зауважимо, що для багатьох античних філософів ця проблема також була актуальною, оскільки філософам важливо було співвіднести з сутністю космосу сутність людини.

Розглядаючи проблему природи та сутності людини у філософії Аристотеля, зауважимо, що поняття «сутність» та «природа» речі, в різних інтелектуальних традиціях могли набували різного змістовного навантаження. Так, приміром, Е. Коррет стверджує, що сутність – це те, «завдяки чому дещо є тим, що воно є» [37, с. 84]. Таким чином, міркує далі мислитель, сутність ніколи не пізнається нами та поняттєво не схоплюється безпосередньо в собі самій, а лише у своїй опосередковуючій функції як обмежуючо-визначаючий принцип. Саме тому, підсумовуючи свої роздуми, підкреслює мислитель, сутність не є суцим, яке існує саме по собі, вона внутрішній конститутивний принцип, завдяки якому суще є тим, чим воно є. Інакше кажучи, сутність завжди пов'язана з суцим, сутністю якого вона є [37, с. 86].

Подібне визначення зустрічаємо й у різних філософських енциклопедіях. Тут сутність здебільшого визначається як «внутрішній зміст предмета, що виражається в єдності всіх різноманітних і суперечливих форм його буття...» [46]. Сутність завжди протиставляється явищу, як зовнішній формі існування суцого, і водночас існує у єдності з ним. Звичайно, в історико-філософській думці існували різні підходи до відношення сутності та явища, між тим ідея зв'язку між ними не була спростована. Навіть Платон, доводячи, що сутність (ідея) може існувати до

речі, а відтак і незалежно від речі, мусив визнати, що на рівні соціокультурного буття ідея (сутність) та річ взаємопов'язані, бо тут кожна реальна річ має власну ідею, сутність, яка визначає її місце в соціокультурному бутті. З цього приводу Платон писав: «ідеї перебувають в природі у вигляді зразків, інші ж речі схожі з ними й суть їх подоба, сама ж причетність речей до ідей полягає не в чому іншому, як тільки в уподібненні їм» [56, с. 165]. Тобто, за Платоном, світ чуттєвих речей не відокремлений непрохідним муром від світу «ідей», а перебуває з ним у відношенні причетності.

На відміну від Платона, Аристотель вважав, що сутність, як вічний принцип буття речей (або «форма речей») не існує окремо від одиничних речей [3, с. 28]. Водночас мислитель наполягав на тому, що зміст сутності не сталий, не даний раз і назавжди, а складається з якостей сталих, або родових, та привхідних, тобто якостей, які є випадковими, або скороминущими. Цю думку Аристотель обґрунтував на прикладі понять «людина» і «освічена людина», які здебільшого позначають одне і теж, у нашому випадку людину, для якої освіченість є чимось привхідним. Між тим, розмірковує ділі Стагірит, коли йдеться про якусь конкретну людину, то обидві характеристики для неї будуть привхідними та відрізнятимуться лише тим, що одна позначає скороминучий стан сутності, а інша родову ознаку [3, с. 169-170]. Тобто, за Аристотелем, кожна конкретна річ або явище мають свою власну сутність, яка у кожному випадку невіддільна від одиничного прояву. Сутність, для нього це форма, яка робить річ саме тим чим вона є.

Розглядаючи поняття сутності, Аристотель не оминає своєю увагою й поняття природи речі, яку не варто цілковито ототожнювати з сутністю, попри те, що ці поняття взаємопов'язані. Зокрема, на відміну від сутності,

яка в Аристотеля ототожнюється з формою, або змістом речі, природа, або у давньогрецькій термінології «фюзис», це власна ціль речі, яка складає основу усього її існування [7, с. 127]. Це поняття розкриває початок, а тому відповідає на питання «звідки рух», а не «з чого», або «від чого». Фактично, за Аристотелем, природа речі чи явища пов'язана передусім з ціллю, а тому виявляється як початок руху, закон руху та його кінець. Природа речі пізнається за аналогією до того, як відноситься «мідь до статуї, або дерево до ложки, або матеріал і безформна [речовина] ще до прийняття форми, до всього, що володіє формою, так і вона [природа – *уточ. наше*] стосується суті, як певного реального предмету» [3, с. 165].

Експлікуючи вказані зауваження у контекст антропологічної проблематики філософської спадщини Аристотеля, варто визнати, що за природою людина істота соціальна [6, с. 27]. Між тим, це визначення не розкриває цілковитої природи й тим паче сутності людини, бо ж зосереджує увагу радше на ознаці людини, що витікає з її природи. Натомість дійсною природою людини, на думку Аристотеля, буде її психіка, й передусім такі форми її проявів як почуття, пристрасті, схильності, звичаї тощо, а також сама людина у своєму фізичному вигляді. Аристотель розкриває зміст природи людини за допомогою наступних характеристик: закономірності («Природа, на нашу думку, нічого не робить даремно»)[5] та мінливості («Страждання виводить з рівноваги й спотворює природу того, хто страждає») [6]. Не менш важливими характеристиками природи людини є: динамізм, двозначність, обмеженість, слабкість тощо. Усі характеристики, крім динамізму (який не призводить до ущербності якостей людини чи її природи), формують деяку збитковість, недосконалість природи, оскільки згадані нами сутнісні характеристики можуть призводити до неповноцінності. Для прикладу візьмемо вже загаданий нами вираз

«освічена людина», який одразу нагадує про «неосвічену людину», тобто вказує на певну неповноцінність, незавершеність природи людини.

Наведене вище зауваження щодо збитковості (неповноцінності) як однієї з характеристики природи людини, буде досить доречним для пояснення іншої її характеристики, а саме динамізму природи людини. Динамізм розкриває не так неповноцінність, як незавершеність, відкритість людини, яка постійно прагне до власного звершення. Найповнішою є завершена, реалізована природа як світу, так і людини. «Вищою, – наголошує Аристотель, – треба вважати діяльність вже реалізованої природи» [5, с. 18]. З огляду на це, істинною природою людини за Аристотелем є завершеність, точніше, інтенція на звершення динамічної основи життєвих якостей людини. Що стосується завершення природи людини, то мислитель її вбачає у соціальності, якої людина може досягти завдячуючи вихованню і мистецтву, оскільки вони «мають на меті заповнити те, що бракує від природи» [5, с. 212].

В той час, як природа людини, за Аристотелем, реалізується через своє звершення у соціальному вимірі, сутність завжди виступає породженням природи. Однак, на відміну від динамічної природи, сутність статична, а тому природа здатна породжувати безліч сутностей, і в цьому контексті можна знову ж таки повернутися до вже згаданого нами прикладу «людина» й «освічена людина», де через динамічну природу людини, проявляється сутнісна відмінність і понять, і самих феноменів. З огляду на це, маємо підстави говорити, що сутність людини розкривається не через дотримання чи розвиток людиною своєї природи, а в тому, щоб спробувати наблизитися до своєї сутності, виявляючи в собі щось вище і більш значуще, ніж природа. В такому стані, тобто без природних та інших якостей, людина осягає саму себе, тобто власну сутність. Саме таку

інтенцію мають зауваження мислителя про те, що «не потрібно [слідувати] умовлянням типу «людині розуміти людське» і «смертному – смертне»; навпаки, наскільки можливо, треба підійматися до безсмертя і робити все заради життя, як найвищого в самому собі; звичайно, якщо за обсягом це мала частина, то за силою і цінністю вона все далеко перевершує» [61, с. 220]. На цьому тлі, Аристотель пропонує власне бачення людської сутності: «Мабуть, сама [людина] і буде частиною її, як тільки вона являється головною і найкращою [її частиною]» [6, 161]. Інакше кажучи, за Аристотелем, сутністю людини є «сама людина».

Отже, за Аристотелем, сутність людини проявляється не тоді, коли людина слідує своїй природі, як тоді коли керується вищим в собі – Розумом, який тлумачиться як сенс і сутність космосу, органічною частиною якого і є людина [61, с. 210]. Коли людина осягає власну сутність за допомогою Розуму, вона стає насправді щасливою, бозавершує свою природу, себто включається в істину природу життя. Зауважимо, що розум, за Аристотелем, не ототожнюється з душею, а становить ту частину людської природи, що спрямована на пізнання загального – філософії й математики. Зважаючи ж на те, що об'єкти розуму позачасові, він і сам знаходиться за межами темпорального. На відміну від розуму, душа, яку Аристотель вважає рушієм тіла, є темпоральною – вона спрямована на фізичні предмети та явища, характеризується такими здібностями як прагнення, бажання, пристрасть, воля, відчуття, задоволення тощо [4, с. 373]. Однак, розум має вищу функцію – мислення, яке не має нічого спільного з тілом, а відтак і органами чуттів. Виходячи з цього, розум, за Аристотелем, безсмертний, натомість душа помирає разом із тілом, рушієм якого вона була [4, с. 436].

Щоб зрозуміти теорію Аристотеля про душу, варто зосередити увагу на тому, що душа – це «форма» тіла і, що просторовий обрис – це один із родів «форми». Що стосується єдності обрису і душі, то вона розкривається в тому, що обидві характеристики надають єдність деякій частині матерії: кусок мармуру, який з часом стане фігурою, ще не відокремлений від решти мармуру, він ще не є «реччю», бо не має єдності обрису. Він з'являється тільки після того, як майстер виготовив фігуру, котра надає куску мармуру змістової та формальної єдності. Таким чином, головною властивістю душі є здатність робити деяке матеріальне тіло, змістовною цілісністю, яка забезпечується через надання йому фізичного обрису.

Зауважимо, що зводити властивість душі тільки до окреслення зовнішнього контуру, тобто оформлення речі, було б неправильно. Адже, на думку мислителя, всі окремі речі та органи мають власну природу («фюзис»), між тим більшість з них повністю позбавлені будь-якої зовнішньої щодо них мети. Показовим прикладом в даному контексті можуть бути очі, які хоч і мають власну природу, проте не можуть нічого бачити поза тілом. За тим же принципом, можна навести велику кількість речей, суб'єктом яких є яка-небудь тварина або рослина як ціле, чого не можна сказати про будь-яку їх частину. У цьому сенсі форма надає субстанційність, яку Аристотель називає «душею». Натомість «розум» – має зовсім іншу природу, він мінімально пов'язаний з тілом. Більше того, на думку Аристотеля, розум властивий лише невеликій кількості істот, а тому не може розглядатися як рушійна сила душі [4, с. 442]. Зауважимо, що метою життя розумної душі є щастя, якого, на думку Аристотеля, можна досягти тільки через споглядання, яке виявляє не природні, а божественні якості в людині. Інакше кажучи, життя згідно з розумом, який є проявом

божественних якостей в людині, дає можливість людині піднятися над тлінністю її земного життя у сферу вічного та досягти щастя [6, с. 454].

На підставі вказаного зауваження, маємо можливість виявити своєрідність тлумачення Аристотелем індивідуальності. Так, на відміну від сучасного підходів до її тлумачення, давньогрецький мислитель був переконаний, що розум, як прояв божественних якостей в людині є безособовим і має спільні для усіх людей характеристики, відповідно індивідуальність як вираз неповторності людини могла проявлятися крізь призму єдності душі та тіла. Так, приміром, у філософії Аристотеля, людська індивідуальність проявляється в тому, що одній людині смакують устриці, іншій – ананаси. Між тим, тим коли люди думають про загальне, наприклад, про математичні аксіоми, відмінність у їхньому мисленні зникає, бо вони погоджуються з одними й тими ж висновками. З огляду на ці уточнення, дають підстави стверджувати, що за Аристотелем, індивідуальність проявляється тільки на рівні чуттєвості й повністю нівелюється на рівні раціонального.

Логічним продовження обґрунтування божественної та надчасової природи розуму, є аргументи Аристотеля щодо його безсмертя. Між тим, на думку мислителя, це ще не дає підстав говорити про безсмертя людини, як це доводив Платон. Навпаки, Аристотель вважає, що людська душа тісно пов'язана з тілом й помирає разом з ним, а безсмертя можна досягти тільки через надідивідуалізоване розумне. З огляду на це, людина аби досягнути безсмертя, має примножувати божественну частину своєї природи. І саме це, на думку Аристотеля, є проявом найбільшої добродетності. Однак, коли б людина досягла в цьому повного успіху, то перестала б існувати як окрема особистість.

Отже, за Аристотелем, сутністю людини є сама людина, що й змушує її постійно прагнути до Розуму, реалізуючи свою справжню природу одночасно і через її завершення, і через її подолання. «Втім, – як пише М. Хорьков, – людина реалізує природу, не тільки слідуючи своїй суті. Природу людини завершує і держава. Однак політичне життя зовсім не входить у визначення сутності людини. Держава, по суті своїй, або ідеальна, блага держава лише сприяє втіленню сутності людини. І в цьому полягає природа держави. Звідси зрозуміло, чому справжня природа людини реалізується в ідеальному суспільному житті й чому держава є динамічним інститутом, що саморозвивається. Це відбувається значною мірою через специфіку розуміння Аристотелем природи й сутності людини» [77, с. 202].

Загалом в Аристотеля, так само як і в його попередників, проблема людини актуалізується в контексті етичної проблематики, яка вирішується за допомогою розуму. Саме він відокремлює людину від інших живих істот та формує своєрідність її соціальної природи. Остання, реалізується тільки у державі, котра розкриває етичні чесноти людини.

Попри безумовний авторитет Аристотеля, все ж, видається, що його погляди на людину в порівнянні з багатьма його попередниками й передусім софістами не вирізнялися особливою оригінальністю. Його головним здобутком стала неперевершена здатність до систематизації сформованих його попередниками ідей. Утім, саме це стало однією з головних причин того, що філософія Аристотеля на довгий час пригальмувала розвиток самостійної особистості, навіть попри її чималу соціальну затребуваність. Цю інтенцію людини епохи високої класики, добре віддзеркалила давньогрецька трагедія через образ героя, котрий зазнав істотної трансформації в порівнянні з попереднім періодом архаїки,

коли вона перебувала в просторі міфу. Ця відмінність надзвичайно яскраво проявилася у зміні ставленні героя до своєї долі. Зокрема, як свідчать поеми Гомера, герої архаїчних міфів не боролися зі своєю долею, вважаючи її частиною свого єства. Згідно з їхніми переконаннями, «... властивості живої істоти в цьому світі мають не менше значення, ніж фізичні закони для світу науки, і що здається випадковість дорожніх зустрічей і подій пояснюється саме цими особливими властивостями» [52, с. 100]. Через це, герої міфів ніколи не розділяють себе і свою долю та покійно виконують своє призначення.

На перший погляд, герой трагедії багато в чому схожий на героя міфу – здебільшого це сильна особистість, зазвичай цар, що схожий на вождів древності, яких, як відомо, вважали посередниками між сакральним і профанним світами, що забезпечують добробут свого народу, а в разі неналежного виконання своїх обов'язків – прирікають його на лиха [73, с. 89]. Саме таким постає перед глядачами Едіп – герой трагедії Софокла «Цар Едіп» [65], коли на місто Фіви, де він править, звалюються з невідомих причин різноманітні лиха, люди, так само як представники давнього племені, звертаються до царя, вважаючи його кращим посеред людей [65, с. 153].

Проте, розгортання трагедії вказує на те, що у лихах народу Фів винен саме цар, дії якого порушили встановлений світопорядок. Стає відомо, що раніше Едіп, вважаючи себе «сином Долі», що дарує блага смертним [65, с. 203], вирішує відвернути Рок, який навис над ним, проте, сам того не відаючи, втілює в життя жахливе пророцтво, від якого тікав: він вбиває власного батька, одружується з матір'ю й стає царем. Так, поступово Едіп починає розуміти, що його життям керує «сила, вища за людиню» [65, с. 188]; вона дарує смертним щастя чи горе й повелює

людям жити в злагоді з долею, що йде своїм шляхом [65, с. 219, 221]. Проте Едіп не може прийняти таку жахливу долю і сам карає себе, засліплюючи. Цим вчинком він демонструє собі, людям і долі, яка в трагедії постає окремою діючою силою, що він здатний відповісти за вчинені, бодай і через незнання кроки.

Як бачимо, сюжетною основою цієї трагедії постає міф, тут присутня притаманна давньогрецькому світогляду ідея долі, між тим змінюється поведінка героїв. Цар Едіп – постає перед глядачем людиною мислячою, він не бажає сліпо коритися долі, а хоче самостійно керувати власним життям. Це внутрішнє бажання у греків періоду високої класики тільки проглядається у глибинах суспільної свідомості, проте ще не отримує своєї практичної реалізації.

Загалом давньогрецька трагедія та й сам тогочасний театр був тим місцем, де вперше драматично проявився конфлікт між людською свободою і раціональною необхідністю цілісного і гармонійного світу, як їх розуміли античні греки. В театрі людина вперше виступила проти наперед визначеності та гармонійної єдності світу, які усвідомлювалися як раціональна і моральна необхідності. Трагедія стала тим місце, де людина розпочала запеклу боротьбу з богами, та зі своєю долею. Ілюстрацією цього може бути не тільки «Цар Едіп», а й трагедії Евріпіда «Гекуба» [28] та Софокла «Антигона» [64]. Тут чи не вперше в історії людства проявляється інтенція на ще зовсім чужу для греків емансипацію жінок [14, с. 16–20].

Загалом, маємо всі підстави стверджувати, що інтенція на формування емансипованої, незалежної особистості вперше проявилася у давньогрецькій трагедії, герої якої зазвичай не могли повністю уникнути своєї долі, і разом з тим, чи не вперше повстали проти сліпого поклоніння

перед богами. Звичайно, висвітлена у ряді трагедій інтенція на утвердження свободи не могла бути осмислена, чи хоча б усвідомлена у сучасному її тлумаченні, античною людиною. Остання, попри зовнішній спротив залишалася підвладною тим законам, які панували у світі. Між тим, саме у давньогрецькому театрі вперше проявилася інтенція на боротьбу, яка принесла повноцінні результати тільки через багато віків, а «обмежена свобода» набуде свого кінцевого вигляду.

Внутрішня суперечність між суспільними звичаями та внутрішнім бажанням стала свідченням віддзеркаленої трагедієюсвітоглядної кризи. Вона вже шукає шляхів свого подолання та формує нові світоглядні підвалини для становлення особистості. Очевидно, саме тому, антропологічна проблематика не втратила свого провідного значення і в пізній античній філософії. Однак, в цей час провідного значення набула етична проблематика.

Нові інтенції у вирішенні антропологічної проблематики найяскравіше проглядаються у стоїцизмі. Його представники були зорієнтовані на формування таких світоглядних підвалів, якими б могла керуватися людина на шляху досягнення мудрості. На їхню думку, тільки збайдужілий до пристрастей зовнішнього світу та безпристрасний мудрець, може досягнути внутрішньої душевної свободи. З цією метою, стоїки обґрунтовували раціональне влаштування світу за допомогою Логосу (космічного розуму), невід'ємною частиною якого виступала й людська душа [24, с. 138]. Так само як і їхні попередники, стоїки вважали, що для пізнання дійсної природи людини варто дистанціюватися від усіх зовнішніх, а відтак і випадкових рис її буття, адже «ніщо з того, що не належить людині, оскільки вона, людина, не може розглядатися як таке, що властиве людині. Все це не варто розглядати як необхідне для людини,

позаяк воно не продукується її природою на шляху досконалості... \diamond Оскільки у випадку, коли щось із цього було притаманним людині... не могла б бути вартою похвали та людина, яка відмовляє собі у чомусь подібному. Зазвичай же ми вважаємо хорошою ту людину, яка найповніше зрікається та не страждає від відсутності того, що не властиве їй від природи» [33, с. 450].

Як бачимо, стоїки спростовували природний характер зовнішніх, привхідних властивостей людини та переконували своїх сподвижників у тому, що сутність людини виявляється через внутрішні настанови. Успіх, громадські посади, майновий стан і навіть здоров'я можуть змінюватися протягом життя і навіть знецінюватися. А тому, єдине, що має справжнє значення – це внутрішнє налаштування душі. Для них, цілком очевидно, що сутністю може бути тільки те, що не «змінює людину на гіршу, не робить гіршим і її життя і не зашкоджує ні зовнішній, ні внутрішній стороні її істоти» [33, с. 450].

Загалом у стоїків прослідковується притаманна філософії Сократа інтенція на самозвернення, як головне завдання людини. Однак, як зауважує Е. Кассіерер, це зобов'язання тлумачиться тепер у ширшому сенсі, позаяк у нього є не тільки моральний, а й онтологічний вимір, який проявляється у зверненні до того внутрішнього ества, яке називається розумом [33, с. 451]. Тільки той, хто керується розумом може перебувати у гармонії як з собою, так і з всесвітом, оскільки уклад Всесвіту та влаштування людини керуються єдиними законами, а відтак постають різними проявами космічного цілого. Людина довела властиву їй здатність до критичного мислення та усвідомила що ключову роль у співвідношенні «Я» – «Всесвіт», відграє саме «Я», бо воно здатне самостійно обирати свою власну форму. Саме життя нестійке і мінливе, а тому істинна цінність життя

полягає у прагненні до вічної гармонії та порядку, які не передбачають мінливості. І аж ніяк не почуттями, а тільки силою нашого судження можемо ми збагнути цю впорядкованість. Сила думки – ось головна сила людини, основа істини та моралі. Бо тільки в цьому людина цілком залежить від самої себе, тут вона вільна, автономна і самодостатня.

Головний здобуток запропонованого стоїками концепту «людина», на думку Е. Кассіра, полягає в тому, що він відкрив для людини розуміння внутрішньої єдності з природою, яке супроводжувалося усвідомленням моральної свободи. У свідомості стоїка між вказаними положеннями немає суперечності – природа і людина співвіднесені одна з одною, оскільки людина перебуває у повній гармонії з Всесвітом і знає, що ніщо зовнішнє не може загрожувати цій рівновазі. Такий двоїтий характер цієї стоїчної «незворушності» [33, с. 450].

Попри те, що філософія стоїків знаходиться у парагмальному полі античної філософії, все ж саме в ній намічаються перші світоглядні підвалини для утвердження такого цілком нового феномену як особистість. Звичайно, у стоїків, ще не має особистості у повному сенсі цього слова. Однак саме у постійному самозапиті людини, який поєднується з відстороненням від усього того, що не визначає сутності кожної окремої особистості, з'являються передумови до формування того внутрішнього стрижня людини, який відкриє можливість для утвердження вільної у своєму розвитку особистості.

Підкреслені нами інтенції на формування концепту особистості, не мали достатньої сили для формування особистості в давньогрецькому світогляді. В античності, як справедливо зауважує О. Лосєв, людське розглядалося як «тілесно людське», а тому людина в цей час розглядалася не як «вільна духовна індивідуальність», не як особистість. Людина згідно з

тогочасним уявленнями вважалася «природно повторимою у всій своїй індивідуальності», адже вона підкоряється закону «вічного повернення» та «круговороту душ» [43, с. 259]. Логічним наслідком вказаного переконання стала притаманна античному мисленню єдність «природи та духу», яка, попри тогочасний антропологічний поворот, не дала можливості сформуватися особистості «з її нескінченними культурними можливостями, з її невичерпними духовними глибинами» [43, с. 70].

Антична людина, пише О. Лосєв, – «це особистість природна, тобто це лише живе людське тіло. Щоправда, для цього тіла (оскільки воно саме людське, а не тваринне, не просто фізичне) теж потрібна своя «душа» свій «розум», своя «особистість», які б направляли його так чи інакше. Але оскільки визначальним тут залишається все ж тіло, а воно саме по собі сліпе і безособове, – сліпий і цей «розум». Він не може не визнавати над собою долі. Та структура буття, яка виключала б долю, або, принаймні, обмежувала б її, йому невідома. Ця тілесна особистість, не знаючи особистості як такої, не відчуваючи своєї цінності, неповторності, своєї абсолютної незвіданості, незамінності й духовної свободи, природно розцінює себе як якусь річ (хоча і живу) і будує своє соціальне життя в розрахунку лише на речове використання собі подібних» [43 с. 70].

2.3. Особистість у середньовічній світоглядній парадигмі

В українській гуманітарній науці, грецьке мислення зазвичай кваліфікується як принципово «безособистісне». Найбільш категоричний підхід до цього питання висловив О. Лосєв, який, взявши за основу платонізм крізь призму якого він розглядав грецька скульптура, зауважував наступне: «На темному тлі, внаслідок гри світла й тіні, виступає сліпе,

позбавлене кольору, холодне, мармурове, божественно прекрасне, горде й величне тіло-статуя. І світ – така статуя, і боги – теж такі статуї; і міста-держави, і герої, й міти, й ідеї – за всіма ними приховується ця первинна скульптурна інтуїція... Тут немає особи, немає очей, немає духовної індивідуальності. Тут щось, а не хтось, індивідуалізоване Воно, а не жива особа зі своїм власним ім'ям... І взагалі немає нікого. Є тіла, і є ідеї. Духовність ідеї вбита тілом, а теплота тіла притамована абстрактною ідеєю. Існують прекрасні, але холодні й щасливо-байдужі статуї» [43, с. 99].

Висновки відомого радянського мислителя, на наш погляд, видаються цілком правомірними, бо ж, дійсно, у платонізмі практично немає місця для виникнення особистості, оскільки тут саме душа, яка не перебуваючи у постійному та безперервному зв'язку з конкретною, «індивідуальною» людиною, гарантує існування людини як такої. Душі, як стверджується у діалозі Платона «Тімей», не тільки вічні, а й були створені однаковими й тільки у результаті втілення набувають певної «індивідуалізації» [57]. Між тим, за умови реінкарнації, яку, на думку Й. Зізіулеса, Платон все ж таки визнавав, така індивідуалізація буде реалізуватися при кожному втіленні [30, с. 28]. У такому випадку душа має розглядатися як не здатна до індивідуалізації, оскільки її якість залежить від здатності пригадати те, що вона спостерігала у світі ідей [55].

На відміну від Платона, у світогляді якого ідея особистості не могла виникнути в результаті концептуальних засад його філософської концепції, Аристотель значно ближче підійшов до усвідомлення даного концепту. Зокрема, утвердженню цієї ідеї, могла б сприяти його думка про єдність тіла та душі, а також про можливість досягнення безсмертя виключно завдяки долученню до сфери розумного. Однак, навіть у цих прогресивних роздумах, Аристотель все ж залишався у світоглядній парадигмі тієї

культури, представником якої він був, а тому він не міг помислити особистість безвідносно до загального, космосу та громадських (етичних) цінностей, яка керується тільки власним розумом. Навпаки, Аристотель, розглядаючи антропологічну проблематику, висвітлював її як типовий представник свого часу, тобто крізь призму етичної проблематики, продукуючи своєрідні зразки, ідеальні образи людини того часу.

З огляду на сказане, маємо підстави погодитися із Й. Зізіуласом у тому, що головною причиною неспроможності провідних давньогрецьких мислителів розвинути ідею особистості стала своєрідність грецького світогляду. В той час, як справедливо зауважує дослідник, провідне місце займав принцип єдності речей. Його не могла спростувати наявна множинність реально наявних речей, бо останні, на думку греків, перебували у єдності з розумом (Логосом), і буттям. Фактично, в уявленні греків, буття конкретної речі, зводилося до деякого необхідного зв'язку і «спорідненості» з «єдиним» буттям, а тому кожна «відмінність» розглядалася як своєрідна інтенція до «не-буття», спотворення або «відпадання» від буття [30, с. 28].

Онтологічний монізм, який від початку був притаманний грецькій філософії, призвів до виникнення поняття «космос», яке позначало гармонійну співвіднесеність всіх наявних речей між собою. Зауважимо, що в уявленні греків, навіть Бог не може уникнути цієї онтологічної єдності й вільно постати перед світом. Навпаки, Бог (боги), пов'язані зі світом онтологічною необхідністю, так само і світ пов'язаний з Ним (ними), що яскраво демонструє описаний у «Тімеї» Платона акт творення.

Іншими словами, грецька філософія формує оригінальну концепцію космосу, який постає перед нами як єдність та гармонія світу, сповнені внутрішньої динаміки та естетичної вишуканості. Між тим, в такому світі-

космосі не може трапитися нічого непередбаченого, тут неможлива свобода, як абсолютне і необмежене право на існування. Все те, що ставить під загрозу космічну гармонію і неможливо пояснити за допомогою «розуму» (логосу), який гармонізує світ, заперечується і засуджується. Не стала виключенням і сама людина, яка, так само як інші речі підпорядкована законам Логосу, а тому для неї свобода залишається чимось незбагненим і нездійсненим.

Попри те, що у світогляді давніх греків не сформувалося підвалин для утвердження ідеї особистості, на соціокультурному рівні її зародки проглядалися у своєрідності давньогрецького театру. Так, наприклад, тут широко використовувався термін «особа» (*persona* – лат.) – маска, яку одягали актори. Між тим, як зауважує Й. Зізіулас, цей термін був наявний у словнику давніх греків і межами театрального життя. Спочатку він використовувався для позначення тієї частини голови, що знаходиться «нижче черепа», і тільки згодом його почали ототожнюватися з маскою, яка використовувалася в театрі для зовнішнього зображення образу тієї людини, яку грав актор [30, с. 31–32].

Не менш важливе значення для становлення концепту особистості зіграло те, що маска (*persona* – лат.), яку одягав актор, надавала не тільки акторові, а й глядачеві деякого присмаку свободи, якої був повністю позбавлений реальний світ. Людина, одягаючи маску, ставала особою, хоча б на короткий час, і пізнала, що означає існувати як вільна, унікальна і неповторна істота. Утім у давньогрецькому світі бути особистістю означало, що людина додає щось до свого буття; «особа» не є істинною «іпостассю» (природою, або суттю) людини.

Загалом сформоване в культурі та світогляді античної Греції поняття «особа» не отримало суттєвих трансформацій і в римській культурі. Зміст

давньогрецького поняття «*προσωπον*» («особа», «маска») акумулюється в понятті «*persona*», яке використовують для окреслення цивільної ролі людини. Іншими словами, у культурі давнього Риму поняттям *persona* – позначається «роль, яку грає людина в суспільних чи правових відносинах, моральна чи «юридична» особа, яка ні колективно, ні індивідуально не має жодного стосунку до онтології особистості» [30, с. 34].

Вказане розуміння особи було зумовлене своєрідністю тлумачення людини у римській культурі. Адже, як відомо, римське громадянське право (*ius civile*) не мало у своєму арсеналі узагальненого поняття «особа» («*persona*»), бо цінність людини розглядалася тільки в контексті правового, а відтак і громадянського статусу (*status civitatis*). Поняття «людина» в цей час використовується тільки як граничне узагальнення, яке не має жодного відношення ні до право- ні до дієздатності у сфері громадянського та приватного права. Натомість «*persona*» – це категорія, яка чітко виявляє правовий та громадський статус людини й застосовується зазвичай до тих, хто має власні інтереси й має можливість проявляти волю за метою їх реалізації. Інакше кажучи, римська «*persona*» – це суб'єкт права, яким традиційно міг стати чоловік, бо ж саме він має розумну душу і тіло з чіткими людськими рисами і є персоною згідно з римським правом, тобто має свободу та громадянські та приватні права [36]. Нагадаємо, що повноправним суб'єктом римського громадянського права могла стати тільки вільна людина віком не менше 25 років, що посідає привілейоване становище в римській сім'ї (*persona sui iuris*) [36].

Зосереджуючи увагу переважно на проблемах суспільства та оптимізації суспільної організації, римська культура не зуміла закласти світоглядних підвалин для розвитку онтології людини. Головна увага тогочасного інтелектуального дискурсу зосереджувалася на етичних

питаннях, які зазвичай стосувалася проблеми взаємин між людьми (*persona*) та їхньої здатності до утворення спільнот, проблемами пов'язаними з укладанням угод та організацією людського співіснування у формі *держави*. Як наслідок, особистісність тут постає тільки як додаток до конкретного онтологічного буття, щось, що дозволяє одній і тій самій реалізувати не одну *prosopa* іграти багато різних ролей.

Так само як і в грецькій культурі, у римському світі *persona* тільки формально володіє свободою, адже реалізуючись як *civitatis* людина повністю підпорядковує свою свободу цілому, тобто державі. Між тим, на відміну від Греції, у римській культурі, *civitatis* – це не тільки привілей народження, а й власних здобутків, а це, своєю чергою, відкриває для людини можливість самостійно визначити своє місце і свою ідентичність у загальному цілому. Як наслідок, свобода отримує від держави право самостійно усвідомити своє місце в загальному цілому. Зауважимо, що вказана інтенція не зникає навіть тоді, коли авторитет держави ставиться під сумнів і людина повстає проти неї, а уникнувши покарання, знову і знову апелює до певної правової чи політичної сили, до певної концепції держави задля забезпечення собі нової ідентичності [30, с. 35].

Загалом попри те, що греко-римський світ не зумів підійти до усвідомлення вільної особистості, позаяк космологічні уявлення не дозволяли надати цьому вимірові онтологічної обґрунтованості, саме поняття «*πρόσωπον*» і «*persona*» стали дороговказами шляху становлення особистості. Реалізація цього концепту могла відбутися тільки за умови трансформації загальної картини світу, в межах якої б сформувалися передумови для звільнення людини від покори онтологічній необхідності, що заклало б підвалини для утвердження незалежного від зовнішніх чинників буття людини.

Вказані зміни відбулися у процесі розвитку християнського світогляду, в межах якого були закладені підвалини для формування концепту особистості. Останній бере свій початок у спробах провідних богословів пояснити своєрідність триєдиної природи Бога крізь призму ототожнення терміну «іпостась» та терміну «особа». Зауважимо, що греки, як було показано вище, вважали, що термін «особа» може виражати зовнішній прояв, який жодним чином не пов'язаний з сутністю, тоді як «іпостась» завжди стосувалася сутності. У підсумку ототожнення згаданих термінів, відбулося утвердження не тільки нового поняття, а й зовсім нового феномена. Зокрема, коли мова йде про триєдність Бога, з використанням слова «іпостась» ототожненим з особою, ми маємо на увазі вже не тільки зовнішній прояв, а сутнісний вимір. Іпостасі Бога – Отець, Син і Дух Святий – відтепер вже не тільки *persona*, або «*πρόσωπον*», а передусім іпостасі, особи, які виступають не як додаток до буття, а як саме буття [30, с. 40].

Формування нового поняття, як зауважує Й. Зізіулас, було зумовлене, по-перше, необхідністю переосмислення давньогрецької онтології. Зокрема, як уже було зазначено, в межах античного мислення світ розглядався як такий, що існує з необхідністю. Натомість біблійний переказ зумовлював зовсім новий підхід до цієї проблеми – світ створений, і створений він завдяки свободі волі Бога. Інакше кажучи, згідно з християнським уявленням, світ є, проте його могло й не бути.

Не менш важливе значення, за переконанням Й. Зізіуласа, зумовили й дискусії про триєдність Бога, у підсумку яких було встановлено догмат про «одну сутність та три особи» [30, с. 40]. У підсумку цієї трансформації, термін «особа» почав позначати не тільки зовнішній прояв, а і сутнісну

характеристику. Між тим, в цей час, цей термін стосувався не людини, а тільки Бога.

Екстраполяція особистісних рис Бога, й передусім Христа на людину розпочалася під впливом христологічних дебатів, які отримали своє остаточне вирішення на Халкідонському соборі (451 р.), де було встановлено догмат про поєднання у Христі двох природ: «...Господь наш Ісус Христос є один і той Самий Син, один і той же досконалий за Божеством і досконалий у людськості, істинний Бог і справжня Людина, один і той же, що складається зі словесної (розумної) душі й тіла, єдиносущий Отцю за Божеством і той же єдиносущий нам по людству, подібний нам в усьому, крім гріха... відмінність Його природ ніколи не зникає від їх з'єднання, проте властивості кожної з двох природ з'єднуються в одній особі й одній іпостасі так, що не розтинаються і не поділяються на дві особи...» [71, с. 17].

Для подальшого антропологічного дискурсу важливе значення мало зроблене Г. Флоровським зауваження щодо ототожнення понять «одна особа» і «одна іпостась» [71, с. 17]. Це розрізнення призвело до формування антропологічної невизначеності раннього християнського вчення. Зокрема, коли мова йде про «дві природи» Христа, які чітко розмежовуються між собою і поєднуються тільки в іпостасі, маємо всі підстави стверджувати про «безіпостасність» людської природи Христа, а це означає, що про нього можна говорити все те, що про кожну людину, окрім гріха, між тим не ототожнюючи його з людиною, бо він є «досконалий у людськості», проте не є людиною. Натомість людина створена за образом і подобою Бога, тільки співпричетна Його особистості. Людина не особистість, вона образ особистості, який максимально повно проявляється завдяки поверненню втраченої під час гріхопадіння богоподібності, яка, на думку

східнохристиянської богословської традиції, може відродитися тільки процесі обоження. Між тим, саме в цьому, здавалося б дискусійному твердженні криється головна передумова для формування концепту особистості людини, яка, з одного боку, проглядається як «личина», тобто має зовнішній вигляд, маску за якою приховується іпостась, що найповніше проявляється в «образі Божому» [32, с. 42-43]. Несучи в собі образ Божий, людина не тільки стає співпричетною Божеству, а й, як зауважував Діонісій Ареопагіт, сама перетворюється на Бога [26], у висліді чого з'являється потенційна можливість говорити про особистість людини. Остання, відповідно до східного віровчення, проявиться після «обоження» людини, яке супроводжуватиметься преображенням природи людини.

На відміну від Сходу, де залишилося панівною ідея співпричетності людини Богу, на Заході формується зовсім інший тип мислення. Зокрема, популярність вчення Аристотеля дала можливість стверджувати, що дійсне існування притаманне лише індивідуально-конкретному буттю, натомість універсалії позбавлені всякої онтологічної підстави. Саме тут, на думку О. Маховикова, проявлялося не тільки «явна суперечність догмату про іпостасну неподільність Трійці й справжнє існування, що визнавалося тільки за «персонами» цієї Трійці, а не за Богом взагалі» [44, с. 65], у висліді чого зароджуються підвалини формування вчення про особистість людини.

Говорячи про передумови екстраполяції якостей Бога на людину, варто передусім звернути увагу на зауваження Д. Кожина щодо специфіки вчення про особистість П. Абеляра. Розробляючи вчення про Трійцю, середньовічний мислитель стояв позиції концептуалізму, описавши її наступним чином: «Бог – Батько як Могутність, Бог – Син як Мудрість, Бог – Святий Дух як Благо. Ці розрізнення всередині «одиночної, індивідуальної й простої» субстанції вимагають відступу від догматичного

вчення та визнання того, що «божественні іпостасі «єдині за своєю природою, за субстанцією, за кількістю, але одночасно їх властивості особистісно (personaliter) відрізняються одна від одної так, що цей є цей, як той – не що інше, як той» [36].

Слід зазначити, що на відміну від своїх попередників, П. Абеляр, не обмежується розкриттям особистісних характеристик Бога, а екстраполює їх на людину. Люди, на думку мислителя, так само як і Три лики Бога, відрізняється один від іншого особистісно (personaliter), а не субстанційно. Інакше кажучи, внутрішньо людина тієї ж субстанції, що й інша людина, однак, це не стосується їхньої особистості [36]. Розкриваючи своєрідність вчення П. Абеляра про особистість людини, Д. Кожен, зосереджує увагу на тому, що в П. Абеляра, субстанційна єдність людей виявляється через тварну спільність природи людини, яка протиставляється нетварному Богу. Таким чином, за П. Абеляром, природа людини є спільною для усіх, попри те, що люди відрізняються один одного персонально (особистісно).

Визнаючи за людиною право на personaliter (особистість) П. Абеляр все ж таки не вважає, що людина може стати рівною Богу. У його антропологічному вченні увага була зосереджена на тому, що завдяки концепту «образ і подоба» Богу є всі підстави екстраполювати здатність Бога проявлятися у трьох Ликах на людину, яка на рівні соціокультурного буття може проявлятися у різних статусах-іпостасях. Приміром, одна й та ж людина, може бути не тільки головою родини, а й ремісником та громадянином [36]. Таким чином, людина, на думку П. Абеляра, стає особистістю в той момент, коли набуває деякої соціальної ролі. Між тим, не варто забувати, що набуття соціальної ролі у традиційному суспільстві було тісно пов'язане з соціальним статусом – persona, яка визнавалася суб'єктом правових відносин і володіла свободою та привілеями в суспільстві й

родині. Всупереч цьому, людина, що створена за «образом і подобою» Бога була особистістю завдяки тому, що від природи наділена свободою волі, а тому може самостійно й без примусу обирати між добром і злом. Утім у соціальному вимірі, особистістю й надалі вважали тільки ту людину, що мала громадянський статус і була повноправним соціальним суб'єктом.

Загалом, християнство виступає принципово новим етапом в осмисленні ролі та місця людини у світі. Його представники, апелюючи до біблійного переказу та вчення Отців Церкви, розглядають людину як «вінець божественного творіння». Саме тому Господь наділив її владою не тільки до розмноження та панування («І поблагословив їх Бог, і сказав Бог до них: Плодіться й розмножуйтеся, і наповнюйте землю, опануйте її, і владарюйте над морськими рибами, і над птаством небесним, і над кожним плазуючим живим на землі!» (Буття 1:28)), а й подобою Своєю. Вона вивищує людину над іншими живими істотами й отримує своє власне місце і призначення, що й робить її незалежною від загальних законів світобудови. «Християнство звільнило людину від влади космічної нескінченності, – писав М. Бердяєв, – в яку вона була занурена у стародавньому світі, від влади духів і демонів природи. Воно поставило її на ноги, зміцнило її, поставило її в залежність від Бога, а не від природи» [10, с. 15].

Відтепер людина розглядається як альфа й омега Всесвіту, а світ, природа та суспільне буття розглядаються крізь призму християнського антропоцентризму. Його витoki сягають вчення про «образ і подобу» Бога в людині. Мислителі доводять, що людська душа створена за невидимим образом Христовим в його передвічне буття. Людина ж постаючи як істота, що має і душу і тіло, є образом втіленого Господа Ісуса Христа, який і є її прообразом. Саме тому, на думку прп. Анастасія, людина здатна знайти «в

душі своїй образи та обриси всього того, що стосується Бога» [63, с. 69]. Схожу думку висловлював і Василь Великий. Він вважав, що зміст концепту «образ Божий» полягає у володінні людиною божественними якостями [16, с.298], однією з найголовніших серед яких є панування у світі і над світом. В основі цього панування лежить розум. «Наскільки (людина) поступається світові тілесною силою, – пише Василій Великий, – настільки перевершує його розумом», адже «людина – це істота, що панує» [16, с.298-299]. Своєю чергою, І. Дамаскін доводить, що вислів «“за образом” означає розум і свободу волі; вислів “за подобою” – уподібнення Богу через добродійність, наскільки це можливо» [Ошибка! Незвестный аргумент ключа., с. 209]. З огляду на це, підсумовує свої міркування мислитель, за образом «я володію буттям істоти розумної, «за подобою» ж я витворюю себе, стаючи християнином...» [16, с. 302-303].

Не вдаючись у богословські деталі розрізнення понять «образ і подоба» Богу, зосередимо увагу тільки на тому, що саме завдяки наявності в людині «образу Бога», вона має свободу вибору. Остання, зумовлена особливістю її місця у світі. Адже, перебуваючи на вершині ієрархічної будови світу, людина розташована на межі двох світів: вищий за людиною – світ божественний, нижчий – світ природний. А тому від того, куди спрямована людина – вгору або вниз – залежать чий образ вона прийме.

Утвердженню антропоцентризму сприяла не тільки християнська антропологія, а й вчення про створення світу. Він, так само як і людина, був створений Богом, а тому з необхідністю мав би нести в собі «образ і подобу Бога». Однак, в догматичному богослов'ї немає прямого підтвердження нашого припущення. Між тим, якщо взяти до уваги слова апостола Павла про те, що «тепер бачимо ми ніби у дзеркалі, у загадці» (1 до Кор. 13:12) та вчення Діонісія Ареопагіта про небесну ієрархію [26], то матимемо підстави

стверджувати, що так само як людина несе в собі образ Бога, світ несе в собі образ людини. Інакше кажучи, образ Бога у світі проявляється через людину. Через це, світ, що займає нижчий щодо людини ієрархічний щабель і віддзеркалюючи її гріховність, просякнутий злом. Тобто, мова тут йде про те, що кожен нижчий щабель віддзеркалює не тільки прототип, а й попередній щабель. На цьому тлі дуже чітко вимальовується місце та призначення людини у світі, «бо створіння покорилося марноті не добровільно, але через того, хто скорив його» (До Рим. 8:19-20). Цебто, людина, втративши власний образ Бога, затьмарює та руйнує його в усьому світі, який початку творення також мав в собі образ Бога. Проте гріхопадіння людинизатьмарило його віддзеркалення тут, що й породжує необхідність праведного життя та «обоження» людини. Тільки через нього можна відродити в ній «образ і подобу» Бога, що віддзеркалюється у світі.

Обновити в собі «образ і подобу» Бога людина може завдячуючи даній їй свободі вибору, яка й робить її «образом особистості». Тут доцільним нагадати, що у ранній домодерній культурі через її тісний зв'язок з античною спадщиною, особою (persona) вважали тільки повноцінних соціальних суб'єктів, статус яких був наперед визначений становим суспільством. Через це, середньовічна людина була вільна і невільна одночасно. З одного боку, людина мала можливість самостійно обрати напрям свого духовного розвитку, тобто обирати між Книгою Писання (Святе Письмо) і Книгою Творіння, між життям у сповненому гріха земному світі та прагненням до Царства Небесного, до життя духовного. Вказана інтенція, за твердженням Л. Баткіна [7, с. 63], виразно представлена у роботі Августина Блаженного «Сповідь» [1]. В цій автобіографічній праці, мислитель проникливо аналізує свій внутрішній світ та ті докорінні зміни в ньому, які були продиктовані релігійними пошуками душі. Його думки й

вчинки, зауважує А. Гуревич, можна розглядати як свідощтва заглиблення в надра власного Я. Опис Августином свого дитинства, підліткового віку та юності, спирається на дослідження таких аспектів особистості, як пам'ять і час. До того ж, розмірковує далі дослідник, час у «Сповіді» вже розглядається не тільки як міра руху (як це було в Аристотеля), а, насамперед, як багатство внутрішнього світу індивіда, цей час суб'єктивний, а отже й особистісний [23].

Таку ж оцінку роботи Августина Блаженного знаходимо й у працях Л. Баткіна, який, надаючи високу оцінку творчості Августина й передусім його «Сповіді», все ж зауважує, що притаманний його творчості психологізм «заведено розглядати як результат і підтвердження «відкриття» Гіппонським єпископом «унікальної, неповторної людської особистості».

◊ На ділі ж – нічого подібного! Ні «психологізму», ні ідеї «неповторної особистості» » [7, с. 62]. Такі висновки дослідника, ґрунтуються передусім на тлі того теоретичного матеріалу, що накопичився протягом століть. Зокрема, дослідник вважає, що під психологізмом слід розуміти не просто можливість розгледіти за зовнішністю і поведінкою індивіда якісь внутрішні спонукання і пристрасті (така властивість проявлялася ще в міфі), а проникнення в індивідуальне, особливе. У психологізмі вся увага зосереджується на подробицях (чужого або свого) неповторного душевного життя, і якраз цією «унікальністю», людина цікава і цінна. Що стосується неповторності, то, на думку Л. Баткіна, це поняття ніколи не може бути окресленим до кінця, бо індивідуальна неповторність – це не витвір домодерної парадигми, а світоглядна підвалина, якою послуговувався антропологічний дискурс в усі історичні періоди [7, с. 63]. Саме тому, особиста доля в епоху Середньовіччя розлягалася як набір акциденцій, крізь призму яких просвічувалася субстанційна природа людини. Інакше кажучи,

людина в цей час розглядалася так само як і в попередній період, адже мислилася не самотійно, а в контексті теоцентризму.

Зроблені попередні зауваги, дають підстави Л. Баткіну стверджувати, що Августин Блаженний ще не веде мову про особистість, а й сам не є особистістю. Вона, згідно з переконанням дослідника, завжди постає як секулярна, суверенна, *causa sui*. Натомість «Я» Августина – суцільно релігійне, причетне, містичне. Августин, розмірковує далі Л. Баткін, веде мову про себе не по горизонталі, тобто не в зіставленні себе (особливого) з іншими (теж особливими) людьми, а по вертикалі – хід його думки спрямований від себе, як одного з представників роду людського, до Творця. Саме тому, його «Сповідь» не варто розглядати як суто автобіографічний твір, навпаки: «сповідь» – це привід до виходу у містичне, до розкриття змісту божественного.

Висновки Л. Баткіна цілком правомірні не тільки в контексті тогочасного релігійного світогляду, а й соціокультурного буття. Бо й справді, людина епохи Середньовіччя, так само як і раніше, була обмежена становими, віковими, адміністративними тощо чинниками. В цей час людина ще повністю розчиняється у «життєвому світі» сільської громади, ремісничого цеху, монастирській братії, васальних зв'язках тощо. У середньовічній картині світу людина проявляється тільки в надрах колективу, згуртованої групи й стану, так що корінні риси його психіки та поведінки визначаються незмінно природою соціуму [23].

Загалом у середньовічному мисленні сформувалося доволі амбівалентне тлумачення особистості: з одного боку, особистістю могла вважатися кожна людина, бо вона несла в собі «образ Бога» і була наділена свободою волі, тобто могла свідомо обирати між добром та злом, однак, з іншого – людина не мислилася самотійно як *causa sui*, а залишалася

причетною до іншого, трансцендентного буття. Така неоднозначність спричинила до гострих дискусій щодо історичних джерел людини-особистості з огляду на відкриття внутрішньої автономії духу в середньовічному світогляді. Поза будь-яким сумнівом, це був дуже важливий крок на шляху становлення свободи людини, втім чи був він достатнім для становлення особистості – питання наразі відкрите. Чи можемо ми підпорядковану звичаям, групі та Богу людину вважати особистістю? Видається, що ні, коли ми говоримо про особистість, як про носія соціокультурного досвіду, що здатен підійматися над вимогами соціуму та розвивати власну унікальність. Навпаки, вже вільна у помислі людина Середньовіччя залишається гріховною. Її головне завдання – покаяння, що несумісне з гординою прояву власного Я.

Висновки до II розділу

Дослідження контексту становлення та особливостей домодерного світогляду, визначення заданих ним меж та можливостей особистісного самовизначення у конкретно-історичному вимірі, дає підстави зробити такі висновки:

1. Для міфологічної свідомості, міф – це не вигадка, а розлога й впорядкована світоглядно-практична система, що регулює усталений соціальний порядок та забезпечує психологічну монолітність первісного колективу. Особливість міфологічної свідомості полягає у відсутності властивого сучасному мисленню розрізнення уявного і справжнього, образу іреального предмета. Тобто, на рівні міфологічної свідомості духовне ще не виокремлене з природного й проявляється тільки через одиничне – слово тут нерозривно пов'язане з певною річчю, істотою чи явищем. Через це,

породженні міфологічним мислення уявлення незмінно та нерозривно пов'язані з потоком явищ природи та людського життя й не підносяться над світом видимим, що й стало причиною того, що для міфологічної свідомості, природа є тією силою, що пропонує закони, повеління й стандарти для керівництва людини.

2. Міфологічний суб'єкт живе у злагоді з природою, своїми власними інстинктами та потягами та повністю включений у загальний природний процес та світовий коловорот і не знає нічого, що могло би постати поза ним. В цей час людина не мислить себе індивідуально, тобто відокремленою від роду, а той з природи, так само як громада не відокремлювала себе з природи, на яку екстраполювала особливості внутрішнього життя та суспільних відносини. Завдяки цьому природа стала єдиним великим суспільством, а людина набула важливого космічного значення – її покликання зберігати гармонію та порядок у світі.

3. Наділяючи людину великою космічною силою, міф тим самим забирає в неї самоцінність. Для міфологічної свідомості, людина відокремлена від традиції та від соціуму, не має жодної цінності, бо вона порушує природний та синкретичний порядок життя, руйнує ту, вічну гармонію, яка постійно відтворюється завдяки різноманітним культовим практикам. Між тим, саме на цьому рівні розвитку суспільної свідомості проявляється інтенція на виокремлення людини з природного цілого та творення власного унікального світу.

4. Антологічний вимір міфу проявляється у прагненні людини до співтворчості світу в єдності з природними силами. Це надає людині особливого статусу – вона розуміє своє велике призначення і несе відповідальність за наявний світ. Без носія міфологічної свідомості, світу не існує. Тобто, попри притаманний міфологічній свідомості натуралізм, тут

вперше проявляється пріоритет духовного над матеріальних й тим самим експлікується думка, що призначення людини полягає у виокремленні з природного цілого (в тому числі й природного колективу) та творення унікального людського світу, що добре проявляється у феномені шамана.

5. На відміну від міфологічного мислення, у давньогрецькій філософії проблема людини набуває свого концептуального оформлення – в цей час людина стає самостійним предметом дослідження. Головною передумовою цього стало формування давньогрецького полісу. Саме тут людина остаточно виділяє себе з природи – відгороджується від неї муром. Завдяки цьому поступово руйнується цілий спектр міфологічних уявлень, а людина починає шукати нових світоглядних підвалин для свого життя. У висліді цього, міфологічний синкретизм поступово поступається місцем античному трансценденталізму. Згідно з ним, єдиною надійною підвалиною людського життя є Розум, проте не вразливий розум конкретної людини, а Логос – чисте мислення, що знаходиться у певній потойбічності, в метафізичному просторі.

6. Експлікуючи Логос як єдину надійну підвалину стабільного життя, давні греки розглядають людину в контексті тріади «людина-поліс-космос», яка впорядковується єдиним законом. Тобто, людина й надалі залишається органічно поєднаною зі світом – вона носій якостей космосу, які вона, дистанціюючись від випадковості та деталей, має розкрити в собі та полісі. Між людиною і космосом не існує розколу, а тому навіть у період високої класики, простір особистісного самовизначення людини залишаються вкрай обмеженими. Це стало причиною того, що в культурі Давньої Греції, принцип суб'єктивності ще не прийняв тієї форми, при якій особливість вивільняється, відривається від загальної основи – моральності, релігії, законів та звичаїв. Людина в цей час мислиться не як вільна особистість, а

як природно повторюваний типовий індивід, який підкоряється закону «вічного повернення» та «круговороту душ».

7. Попри панівну в світогляді давніх греків думку про загальну підпорядкованість людини законам Всесвіту, все ж саме тут з'явилися перші передумови становлення емансипованої, незалежної особистості. Ця інтенція, у рудиментарній формі, проявилася у давньогрецькій трагедії, герої якої зазвичай не могли повністю уникнути своєї долі, між тим неодноразово повставали проти сліпого поклоніння перед богами. Звісно, представлене у трагедіях прагнення до свободи та вільної реалізації власного життя не могли бути повністю сприйняті людьми, які своїм головним завданням вважали слідування законам Розуму.

8. Чільна увага давньоримського світу до проблем оптимізації суспільної організації зумовила істотне розширення простору самовизначення людини завдяки введенню соціального статусу *civitatis* – громадян римської імперії. В нових соціокультурних вимогах, це вже не тільки привілей даний людині від народження, а й результат її власних здобутків. Інакше кажучи, в давньоримській державі людина отримала можливість самостійно визначати своє місце в державному цілому, проте не здобула свободи: реалізуючись як *civitatis*, людина повністю підпорядковує свою свободу цілому – державі. Вагомою перепорою на шляху становлення автономної особистості було римське громадянське право (*ius civile*), що не мало у своєму арсеналі узагальненого поняття «особа» («*persona*»), бо цінність людини розглядалася тільки в контексті правового статусу.

9. Введення в інтелектуальний дискурс поняття «*persona*» стало дороговказом на шляху становлення особистості в середньовічній філософії. Тут вона розглядається в контексті тринітарної проблеми – поняття «*persona*» використовувалося щодо трьох іпостасей Бога, як різних

проявів одного і того ж феномену. Після тривалих дебатів навколо неї, термін «особа» («persona») почав позначати не тільки зовнішній прояв, а й сутнісну відмінність трьох осіб Бога – його іпостась. Натомість людина створена за образом і подобою Бога, тільки співпричетна Його особистості. Людина не особистість, вона образ особистості, який максимально повно актуалізується завдяки поверненню втраченої під час гріхопадіння богоподібності. З огляду на це, у середньовічному мисленні сформувалося вкрай амбівалентне тлумачення особистості: з одного боку, особистістю могла вважатися кожна людина, бо всі створені за «образом Бога» і наділені свободою волі, всі можуть свідомо обирати між добром та злом. Попри це, в цей час людина ще не мислилася самостійно як *causa sui*, бо вона є співпричетною до іншого, трансцендентного буття – Бога.

10. Головною перепоною на шляху автономної особистості в епоху Середньовіччя було уявлення про визначену Богом ієрархічність буття, яке у процесі екстраполяції у соціальний вимір визначило межі самовизначення людини становими, віковими, цеховими тощо критеріями. У середньовічній картині світу, так само як і раніше, людина проявлялася тільки в надрах колективу, який визначав головні риси психіки та поведінки кожної людини.

11. Попри вкрай обмежений простір особистісного самовизначення людини, саме в період Середньовіччя були закладені підвалини для формування особистості. Чільне місце в цьому контексті отримало вчення про гріхопадіння. Згідно з ним, проступок людини привів до появи нездоланної прірви між світом земним і небесним, що в перспективі своїй матиме важливе значення для розвитку вчення про автономного соціального суб'єкта.

Список використаних джерел

1. Августин, Святой Сповідь / Переклад В.С. Бойка; передмова і примітки П.О. Ніколова; худож.-ілюстратор І.І. Ячін; худож.-оформлювач Б. П. Бублик. Харків: Фоліо, 2012. 346 с.
2. Ареопагит, Дионисий. О божественный именах. Мистическое богословие Восточной Церкви. Харьков, 2001. с.386-571.
3. Аристотель Метафизика. М.: изд-во Эксмо, 2006. 608 с.
4. Аристотель. О душе / Перевод П.С.Попова, исправленный и дополненный М.И.Иткиным с примечаниями А.В.Сагадеева. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. М.: «Мысль», 1976. Т.1, С.371-448
5. Арістотель Політика. К.: Основи, 2000. 239 с.
6. Арістотель. Нікомахова етика / Αριστοτελους. Ηθικα Νικομαχεια. К.: Аквілон-Плюс, 2002. 480 с. (білінгва)
7. Ахутин А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М.: Наука, 1988. 208 с.
8. Байбурина А.К. (ред.) Этнические стереотипы поведения. Ленинград : Наука, 1985. 328с.
9. Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно- исторических основаниях и пределах личного самосознания. М.: Российск. гос. гумат. ун-т, 2000. 1005 с.
10. Бердяев Н. Человек и машина.(Проблема социологии и метафизики техники). Путь, 1933, №38. С. 3-38
11. Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев / Авт. предисл. В. Р. Кабо. М.: Наука, 1981. 447 с.
12. Боннар А. Греческая цивилизация. От Илиады до Парфенона: в 3 т. / пер. с фр. О. В. Волкова; предисл. проф. В. И. Авдиева. М.: Искусство, 1992. Т. I. 269 с.

13. Бубер М. Проблема человека /Пер. с нем. К.: Ника-Центр, 1998. 96 с.
14. Бузескул В. П. Женский вопрос в древней Греции. Харьков, Кн. маг. П.А. Брейтигама, 1905. 42 с.
15. Бэкон Ф. Великое восстановление наук. Новый Органон. URL: <http://www.lib.ru/FILOSOF/BEKON/nauka2.txt>
16. Василий Великий, свт. Творения. М.: Сибирская Благовонница, 2008. Том 1. 1136 с.
17. Виндельбанд В. История древней философии. Пер. с нем. под ред. А.И.Введенского. Киев: «Тандем», 1995. 368 с.
18. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима / пер. с польск. В. К. Роница. М.: Высш. школа, 1988. 496 с.
19. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии в 3-х кн.. Книга вторая. М.: Наука, 1994. 424 с.
20. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии в 3-х кн.. Книга первая. М.: Наука, 1993. 350 с.
21. Гегель Г. Философия религии. В 2-х томах. / Отв. ред. А. В. Гулыга. Пер. с нем. М. И. Левиной. М., «Мысль», 1975. Т. 1. 532 с.
22. Гиро П. Частная и общественная жизнь греков /Перевод с последнего французского издания Н. И. Лихаревой. Петроград. Издание т-ва О. Н. Поповой, 1915. 683 с.
23. Гуревич А. Человеческая личность в средневековой Европе: реальная или ложная проблема?. Развитие личности, 2003, № 1. С. 24-31.
24. Гуревич П.С. Философия человека. М.: ИФРАН, 1999. 221 с.
25. Дамаскин Иоанн. Источник знания. Изд.: Индрик 2002; 421 с.
26. Дионисий Ареопагит (Псевдо-Дионисий ; 5 в.). О небесной иерархии. Санкт-Петербург : Глагол [и др.], 1997. LXVI, 183 с.

27. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни : тотемическая система в Австралии / Эмиль Дюркгейм ; пер. с франц. В. В. Земсковой ; под ред. Д. Ю. Куракина. Москва : Элементарные формы, 2018. 808 с.
28. Еврипид. Трагедии. М.: Ладомир, Наука, 2006. Том 1. 644 с.
29. Емельянов В.В. Ритуал в Древней Месопотамии. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2003. 320 с.
30. Зізіулас Й. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви. / Пер. англ. В. Верлока, М. Козуб ; передм. Й. Меєндорф. К. : Дух і літера, 2005. 276 с.
31. Іларіон, Митрополит (Огієнко). Дохристиянські вірування українського народу [Іст.-реліг. моногр.]. Видавництво: Вінніпег, «Волинь» (1965) / Київ, Обереги, 1995. 424 с.
32. Карсавин Л.П. Прологомены к учению о личности. Путь, 1928, № 12. С. 32-46
33. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. 784 с.
34. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). М.: Мысль, 1972. 312 с.
35. Кессиди Ф. Х. Сократ. М.: Мысль, 1988. 221 с.
36. Кожин Д. Личность в средневековой Европе. URL: http://culturolog.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=21&Itemid=5
37. Корет Э. Основы метафизики. Киев: Тандем, 1998. 248 с.
38. Ксенофонт Воспоминание о Сократе. URL: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1348105100>
39. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 608 с.

40. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.
41. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. URL: <http://www.psylib.org.ua/books/lose000/index.htm>
42. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. 558, [1] с.
43. Лосев А. История античной эстетики. Ранняя классика. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/lose001/index.htm>
44. Маховиков А. «Человек-личность» как мировоззренческий проект в основании техногенной цивилизации Запада. Ценности и смыслы, 2016, №1 (41). С. 63-71
45. Мелетинский Е. Поэтика миф. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/melet1/02.php
46. Новая философская энциклопедия. URL: <http://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH754aa05c45963361080a75>
47. Новая философская энциклопедия. Москва: Мысль, 2010. 635 с.
48. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Психология мысли и чувства. Художественное творчество. Основы ведаизма. СПб. : Изд. т-ва «Общественная польза», 1909. 235 с.
49. Овсяннико-Куликовский Д.Н. «Ведийские этюды». «Индра – visvacarshani». / Д. Н. Овсяннико-Куликовский // Министерства народного просвещения. – 1891. – Ч. ССLXXIV – №3. – С. 1-17.
50. Овсяннико-Куликовский Д. Н. К истории культа огня у индусов в эпоху Вед; Основы ведаизма: Культа огня и опьяняющего напитка. Москва: Книжный дом «Либроком», 2012. 186 с.
51. Ортега-и-Гасет, Х. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. 424 с.

52. Пашина Д. П. Неопределимость мифа и особенности организации мифопоэтической картины мира. Вестн. Моск. ун-та. Серия 7. Философия. 2001, № 6. С. 88–106.
53. Платон Гиппий Большой. URL: <http://psylib.org.ua/books/plato01/14gippb.htm>
54. Платон. Держава . К.: Основы, 2000. 355 с.
55. Платон. Менон. Платон. Сочинения в 4-х тт. Спб.: Издательство Олега Абішко, 2006. С. 377-421.
56. Платон. Парменид / Перевод, введение, комментарии, приложение, указатель имен Ю. А. Шичалина. Спб.: Издательство РХГА, 2017. 264 с.
57. Платон. Тимей. Платон. Собрание соч.: В 3 т. Т. 3. Ч. 1. М.: Мысль, 1971. С.497-588.
58. Платон. Федр / Перевод, введение, интерпретация, указатель имен, примечания А. А. Глухова. Спб.: Издательство РХГА, 2017. 232 с.
59. Платон. Менексен. Платон. Полное собрание творений Платона в 15 томах. Ленинград: Academia, 1924. Т. 11. С. 99-125.
60. Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. М.: Прогресс, 1988 552 с.
61. Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней: В трех книгах. Издание 4-е, стереотипное. М.: Академический Проект: Фонд «Мир », 2004. 1008 с.
62. Рассоха И. Н. Апология софистов. Релятивизм как онтологическая система. Харьков: ХНАМГ. 422 с.
63. Синаит А. (Преподобный). Избранные творения / Вступ. статья, пер. и коммент. А. Сидорова при участии М. Никифорова. М.: Паломник; Сибирская благовонница, 2003. 479 с.

64. Софокл. Трагедии. Перевод В. О. Нилендера и С. В. Шервинского. — М., Л.: Akademia, 1936. Т.1. 232 с.
65. Софокл. Эдип-царь. Древнегреческая трагедия. Новосибирск: Новосиб. кн. изд-во, 1993. С. 151–221.
66. Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881. 206 с.
67. Тернер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 277 с.
68. Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд). Очерки истории естественнонаучных взглядов в древности. М.: Наука, 1982. С. 8-41.
69. Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983. 840 с.
70. Флоровский Г. (прот.) Византийские Отцы V–VIII веков. [Электронный ресурс] / Г. Флоровский. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vizantijskie-ottsy-v-viii-vekov/1
71. Флоровский Г., прот. Византийские Отцы V-VIII веков. Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2006. 336 с.
72. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М.: Наука, 1978. 605 с.
73. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1983. 703 с.
74. Фукидид История. URL: <http://www.e-reading.club/book.php?book=141381>
75. Хайдеггер М. Европейский Нигилизм. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/EvrNig_02.php
76. Хоппал М. Шаманы – культура – знаки. Тарту: Научное издательство ЭЛМ, 2015. 240 с.

77. Хорьков М. Л. Учение о природе и сущности человека в философии Аристотеля. *Философские науки*, 1993, №1–3. С. 198-202.
78. Хрисанф, Архимандрит. Религии древнего мира в их отношении к христианству. Историческое исследование. СПб.: Печатано в типографии духовного журнала «Странник», 1873. Т.1.: Религии Востока. 639 с.
79. Хюбнер К. Истина мифа / пер. с нем. И. Касавина. М.: Республика, 1996. 448 с.
80. Шелер М. Человек и история. THESIS: Теория и история экономических и социальных институтов и систем. 1993. Т. 1, № 3. С. 132-154.
81. Элиаде М. Тайные общества и обряды инициации и посвящения. София: ИД Гелиос, 2002. 356 с.
82. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. 480 с.
83. Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного. Архетип и символ / сост. и вступ. ст. А. М. Руткевича. М.: Ренессанс, 1991. С. 95–128.
84. Ятченко В.Ф. Український шаманізм: монографія. К.: Міленіум, 2011. 216 с.
85. Backman C. R. *The Worlds of Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2003. 608 p.
86. Bailey M. D. (2018). *Magic: The Basics*. Abingdon and New York: Routledge, 2018. 192 p.
87. Bauer, Susan Wise. *The History of the Medieval World: From the Conversion of Constantine to the First Crusade*. New York: W. W. Norton & Company, 2010. 768 p.
88. Blundell S., Cairns D., Rabinowitz N. Vision and Viewing in Ancient Greece. *Special issue of Helios*, 2013, Vol. 40, No. 1-2. 346 p.

89. Brown, Thomas. *The Transformation of the Roman Mediterranean, 400–900. The Oxford Illustrated History of Medieval Europe* (англ.) / Holmes, George. Oxford, UK: Oxford University Press, 1998. P. 1-62.
90. Charles H. K. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York : Columbia University Press, 1960. 272 p.
91. Davies O. *Magic: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 152 p.
92. Durkheim E. *Les formes elementaire de la vie religieuse*. Paris, 1912.
93. Flint V.I.J. *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton: Princeton University Press. 1991. 472 p.
94. Hanegraaff W. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 468 p.
95. Kryvda N., Storozhuk S., *Image of an “Enemy” as a Factor of Constructing the Ukrainian National Identity*. *Ideas. Philosophical journal. Special scientific issues* , 2020, V. 1 (15)-2 (16 (2020)). Pp. 57-66.
96. Moore J. D. *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Lanham, New York, Toront, Plymouth: AltaMira Press, 2009. 399 p.
97. Otto B.-C., Stausberg M. *Defining Magic: A Reader*. Durham: Equinox, 2013. 296 с.
98. Rappnport R.A. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge University Press, 1999. 557 p.
99. Storozhuk S., Matvienko I. *The gender dimensions of the renaissance social program*. *Науковий вісник НУБіП України. Серія: Педагогіка, психологія, філософія*. 2019 (5). P. 108-116.
100. Styers R. *Making Magic: Religion, Magic, and Science in the Modern World*. London: Oxford University Press, 2002. 304 p.

101. Styers R. *Making Magic: Religion, Magic, and Science in the Modern World*. London: Oxford University Press. 2004. 304 p.

РОЗДІЛ 3. СУЧАСНІСТЬ У ПОШУКАХ ОСОБИСТОСТІ: КОЛІЗІЇ ТА ПРОБЛЕМИ

3.1. Образ людини у дзеркалі ренесансного гуманізму

Попри те, що в домодерний період було сформовано світоглядні підвалини формування особистості, в цей час вона так і не змогла проявитися на соціокультурній арені. Це було зумовлено тим, що люди Середньовіччя незламно вірили, що їх створив Бог, а тому без докорів сумління могли приписувати каліцтва і слабкості, що в достатку оточували їх, як внесення деяких коректив у первинний задум. Фізична або моральна недосконалість розглядалася як знак Божого невдоволення: якщо у людини низька душа, скалічене тіло або нечисте сумління, то це тільки тому, що вона грішила. «Виродка» або немічного, письменник або художник неминуче зображували грішником. Іконографія й світська література не залишають в цьому жодного сумніву: юдеї, «сарацини», каліки неодмінно «потворні» – гримаси, деформовані тіла, несумірні кінцівки, відразливі шкірні хвороби, надмірні пігментація або волосяний покрив, що лякають або аномальні носи, очі, вуха. Такі риси можуть лише успішно пригнічувати милосердя чи доброзичливість. Середньовічний світ майже не відчував жалю до знедоленого в повному розумінні слова: промах сліпого висміювали, хворих виганяли, слабких зневажали; ніхто не намагався зрозуміти юдея або невірного: в кращому випадку їх побоювалися і цуралися, в гіршому – винищували, «встромивши меч в утробу настільки глибоко, наскільки можна». Не можна сказати, що в ті часи була відсутня будь-яка взаємодопомога, особливо з боку Церкви, однак милосердя нечасто доходило до визнання Іншого: в кращому випадку він отримував

трохи співчуття або терпимості як милостиню. Скромні кроки назустріч Іншому завжди супроводжувалися обережністю і навіть жалем – бо жертви гніву Божого, безсумнівно, винні: винні в тому, що не розібралися, чия віра істинна, або в тому, що поглумилися над нею. Не таким шляхом можна досягти порятунку та визволення, але лише через зовсім приватне життя, сповнене віри й надії; краще поступитися виноградником Церкви, ніж дарувати поцілунок прокаженому. Таке неприйняття було не тільки духовним, але і соціальним. Оскільки літературний твір або художнє полотно були адресовані «добрим людям» (аж до кінця XII століття – тільки аристократії, а згодом і «бюргерам»), то боягузливого лицаря, порочного клірика або грубого селянина зображували «потворними», в кращому випадку смішними [78, с. 16].

Здавалось б зовсім неприйнятний з погляду нашого часу світогляд, був цілком закономірним результатом теоцентризму, який не давав можливості сформуватися повноцінній особистості. Остання, проявлялася тільки через інтимне спілкування з Богом, однак, і це спілкування завжди опосередковувалося церквою, що робило людину залежною від цілого ряду соціальних інституцій, не даючи можливості проявити хоча б внутрішню свободу. Між тим, саме в межах цієї культури та християнського світогляду зароджуються ті ідеї, які визначають напрям європейського інтелектуального дискурсу на багато століть.

Ситуація починає істотно змінюватися починаючи вже з XIII–XIV ст. В цей час розпочали швидко відроджуватися, перетворюючись у центри міжнародної торгівлі, міста-держави Північної Італії. Завдяки цьому дрібні ремісничі центри Флоренції, Венеції, Мілану поступово переростають у великі підприємства, що носять не вже не цеховий, а ранньомануфактурний характер, а тому потребують великої кількості робочих рук – як

кваліфікованих фахівців, так і майже некваліфікованих робітників чорної праці. Число останніх в передових містах Італії стає настільки значним, що вони, перетворюючись на велику і досить грізну соціальну і політичну силу насамперед для тих підприємливих городян, які вже до початку XIV ст. витіснили феодалів з активного політичного життя, з землеволодіння, торгівлі, банківсько-лихварської справи, ремісничого виробництва і наполегливо прагнули монополізувати провідні позиції у всіх цих областях у своїх руках. Зростання економічної та політичної ролі міст та міського населення призвело до поступових змін у сільському господарстві: кріпосна залежність селян почала мало-помалу змінюватися різними формами оренди, найчастіше з частки врожаю [20, с. 330].

Економічні та політичні зміни, які розпочалися у тогочасній Італії були досить різкими й потребували осмислення, оскільки суперечили соціальним, етичним та політичним тощо нормами, які продукувала тогочасна католицька церква. Через це, в середовищі італійських інтелектуалів виникало непереборне відчуття того, що Священна Римська імперія на чолі з папою Римським не здатна забезпечити стабільний розвиток тогочасного суспільства ні в економічній, ні в політичній, ні в культурній сфері, бо керується «застарілими» світоглядними нормами. Зокрема, середньовічне християнство від початку свого зародження спонукало до пригнічення усього земного, що яскраво проявилось й у світоглядному і соціокультурному вимірі, у протиставленні «граду земного» та «граду божого» [1]. Між тим, збагачення італійських міст та зміна у формах матеріального виробництва, формувала підвалини для розвитку секуляризованих держави та культури [44, с. 97].

Нові світоглядні інтенції зародилися під впливом поступової зміни соціальної структури суспільства, що, своєю чергою, спричинило появу великої кількості надзвичайно заможних людей (як, наприклад, компанії

Барді та Перуцці). Нерідко вони були здатні профінансувати навіть провідні тогочасні держави, тим самим отримуючи можливість впливати не тільки на внутрішню, а й зовнішню політику. В середовищі цього «новонародженого третього стану» мало-помалу проявився живий інтерес до спадщини античності. З одного боку, він був зумовлений великою кількістю археологічних пам'яток, що збереглися на півострові, проте, з іншого – непереборним відчуттям внутрішньої суперечності, яку зумовлювала цілком логічна опозиція до християнської аксіології. Першим, що впадало у вічі «нової інтелігенції» навіть при позірному зіставленні пам'яток Античності й норм Середньовіччя, були відмінності в розумінні людини та значення її земного життя. Так, на відміну від середньовічного світогляду, в межах якого панувало зневажливе ставлення до людського тіла, яке традиційно вважали головним джерелом людської гріховності, антична культура, як зауважував О. Лосєв, була тілесною – твори мистецтва й передусім скульптура демонструвала вродливих, гармонійно розвинених у фізичному плані людей [44; 51, с. 53]. Саме тому, поступове знецінення християнської догматики та аксіології породжувало припущення, що духовно прекрасне не може бути фізично потворним, а тому Христос, який в цей час залишався ідеалом починає розглядатися не тільки як духовно прекрасна людина, а й гармонійно розвинена фізично. Цю ідею, прекрасно демонструє ренесансне мистецтво, де Христос зображується у вигляді такого собі античного атлета, як це представлено у творах Рафаеля чи Леонардо да Вінчі. Таким чином, зауважує О. Лосєв, людина епохи Відродження з необхідністю «мислиться фізично, тілесно, об'ємно і тримірно», що є стає підвалиною для розвитку нового образу людини [51, с. 55].

За твердженням М. Гуровського, саме в цей бурхливий і повний соціокультурних та світоглядних потрясінь період і зародився новий тип

людини – господаря життя. Висновок дослідника, цілком правомірний, адже тогочасний італійський городянин починає підійматися над класовими обмеженнями, завдяки енергійності, заможності, відчуваючи особливу гордість за власне становище. «Нова людина» – стає невгамовною у своїй жадобі до збагачення, а тому не тільки не бажає пригнічувати свої пристрасті на догоду морально збанкрутілому в той час католицькому духовенству, а й виставляє навіть найгірші свої риси на показ – вона пишається своєю індивідуальністю. Образ нової людини починає панувати в літературних творах, де все більше і більше уваги приділяється благам земного життя, земним радощам та досягненням [20, с. 330].

Чільна увага до земного життя та його благ, ч на думку багатьох дослідників, серед яких передусім хотілося б згадати Г. Гегеля, В. Віндельбанда, Б. Рассела та Й. Хейзинга та ін., все ж не дає підстав вважати, що в цей час відбувся повний розрив з попередньою світоглядною традицією і передусім християнським світоглядом. Так, приміром, на думку Й. Хейзинги, немає підстав недооцінювати християнський характер Відродження і переоцінювати значення античного впливу. Цей висновок нідерландського вченого, може бути цілком слухним, адже навряд чи можемо ми говорити про забуття античної спадщини в епоху Середньовіччя. Навпаки, якщо бути цілком справедливими, то як мінімум творчість таких провідних античних мислителів як Платон і, що головне, Аристотель, не тільки не забулася чи маргіналізувалася, а й отримала свій подальший розвиток. Звичайно, цей розвиток, як покажуть провідні інтелектуали епохи Відродження, був доволі специфічним, і зазвичай супроводжувався «штучним» підведенням їхньої філософської спадщини під парадигмальні установки християнства. Такою ж була ситуація й у мистецтві, канони й естетичні стандарти якого отримали християнізований зміст, зберігши між тим притаманну античному мистецтву інтенцію на

універсальність. Саме тому, узагальнює свою думку мислитель, «той, хто сприймає дух Ренесансу без абиякої упередженої схеми, знаходить в ньому набагато більше середньовічного, ніж начебто допустимо з теоретичної точки зору. Творчість Аріосто, Рабле, Маргарити Наваррської, Кастільоне – укупі з образотворчим мистецтвом – і за формою і за змістом рясніє середньовічними елементами» [86, с. 472].

Поряд з іншим, нідерландський дослідник наголошує на перебільшеній оцінці значення епохи Відродження в історичному поступі людства. Людина епохи Відродження, зауважує він, не менше прагнула влади, ніж в епоху Середньовіччя, і не менше була підпорядкована їй. Поряд з вказаним не варто забувати й про середньовічну інтенцію на утвердження індивідуалізму, який проявлявся не так на рівні соціокультурного буття, що було показано у попередньому розділі, як на рівні духовному, де проявлявся як «релігійний індивідуалізм, тобто обробіток власної душі в сподіванні чеснот і блаженства» [86, с. 351]. Загалом дослідник вважає, що епоха Відродження не на стільки оптимістична, як це може здаватися, на перший погляд.

Дійсно, уважне вивчення соціокультурного буття ренесансної людини потребує включення у контекст дослідження численних тогочасних проблем. Адже, поряд з блискучими досягненнями в культурі, передусім художній, епоха Відродження зазнала ряд страшних потрясінь. Тут можна згадати й не бувалий до цього спалах корупції в церковних колах, що породив тогочасний антиклерикалізм, жорстокі релігійні війни, неодноразові епідемії в результаті яких населення у тогочасній Європі зменшилася чи не на третину. Між тим чи не найстрашнішим феноменом цього часу стала інквізиція. Її рішення були дуже корумпованим та призвели до знищення великої кількості простого населення та багато світлих тогочасних умів, серед яких насамперед хотілося б згадати

Дж. Бруно. Третім екстраординарним і, що важливо, не надто позитивним елементом культури епохи Відродження, став розвиток окультизму. Його практики часто супроводжувалися вкрай жорстокими ритуалами та сприяли росту невігластва посеред населення. Все це, у єдності з початком тогочасної економічної кризи, змушує сумніватися в однозначно позитивній оцінці здобутків епохи Відродження [44, с.139].

Амбівалентність, яка проявилася у соціокультурному бутті людини епохи Відродження та її тісний світоглядний зв'язок як з епохою Середньовіччя, так і епохою Нового часу, зумовив досить неоднозначну оцінку цього періоду в інтелектуальному дискурсі. Приміром, Б. Рассел вважає, що епоха «Відродження не було періодом великих досягнень у сфері філософії, але вона дала відомі плоди, які стали необхідною передумовою величі XVII століття» [61, с. 598]. Не вбачав особливої величчя у світогляді цієї доби й Г. Гегель, а відтак у «Лекціях з історії філософії» філософ розглядав епоху Відродження як завершальний етап розвитку середньовічної думки. На його думку, у мислителів епохи Відродження, ми можемо побачити «устремління проникнути в справжнє і велике», між тим, «вони все ж досить безглуздо кружляли як в області своїх душевних переживань, так і в зовнішніх обставинах свого життя. Ми, таким чином, знаходимо у них велику оригінальність, суб'єктивну духовну енергію, але водночас зміст у них надзвичайно різноманітний і нерівноцінний, а в їхньому розумі панує велика плутанина» [19, с. 239]. Роздуми тогочасних мислителів, розмірковує далі Г. Гегель, «демонструють нам лиш неспокій їхнього характеру, розлад, обурення й внутрішні переживання, що спричинені навколишніми умовами життя і прагненням звільнитися від цього душевного стану, досягти стійкості. Ці дивовижні явища мають схожість з землетрусом, коли вулкан починає викидати з себе лаву; цей вулкан, що утворився в

глибинах, і створює нові творіння, які, однак, поки що ще дикі й невпорядковані[19, с. 239].

Загалом погоджуючись з оцінкою ренесансного мислення Г. Гегелем, все ж вважаємо її важливим і окремим, хоча й перехідним, етапом у становленні філософської думки. Адже, як справедливо зауважував О. Горфункель, «долі філософських учень як і долі самих філософів ми не можемо зрозуміти поза соціально-політичними та ідеологічним конфліктами епохи». Філософська думка мислителів ренесансу була нерозривно пов'язана зі своєрідністю тогочасного соціокультурного буття, зокрема боротьбою італійських городян за демократизацію тогочасних міст-держав проти абсолютизму, в тому числі й католицької церкви [18, с. 7]. Поряд з вказаним, важливе значення для розвитку тогочасного інтелектуального дискурсу мали Великі географічні відкриття. Вони спричинили руйнування європоцентризму та сформували підвалини для спростування системи Всесвіту Аристотеля-Птолемея. Поряд з іншим, Великі географічні відкриття зумовили різке розширення відомостей про навколишній світ і передусім живу природу – в цей час були здійсненні перші кроки на шляху до систематизації рослин і тварин. Натомість розвиток і трансформація антропологічних уявлень відбувалася завдяки розвою медицини.

Перехід до геліоцентричної системи Всесвіту, на перший погляд, міг слугувати причиною для спростування антропоцентризму, оскільки нові уявлення повністю руйнували панівне тривалий час розуміння Всесвіту, а відтак і місця в ньому людини. Між тим, на думку М. Шелера, все ж варто відмовитися від традиційної помилки, ніби основна теза М. Коперника в перший час його появи стала підставою для приниження людини. Навпаки це призвело до звеличення людини, що засвідчує умонастрій Дж. Бруно. Він вважає, що відкриття М. Коперником нової зірки на небі, тобто Землі

матиме доленосне значення й сприятиме усвідомленню того, що людина перебуває на небі, а тому більше не потребує небес Церкви. Це пантеїстичне уявлення, згідно з переконанням М. Шелера стало однією з головних підвалин для переосмислення ролі та місця людини у світі. За нового світогляду людина вважає себе одним (можливо з багатьох) мешканців Всесвіту, проте вірить, що її розум може проникати в природну видимість почуттів. Це ж, міркує далі мислитель, істотно підвищує самосвідомість людини та знаменує появу «людини розумної» [76, с. 133].

Попри правомірність оцінки М. Шелером тих здобутків, які несли з собою наукові відкриття, на наш погляд, мислитель все ж помиляється виводячи з них образ «людини розумної». Його прояви, як було показано у попередньому розділі, зародилися у філософії античної Греції, де розумність хоча й була обмежена етичним контекстом, проте вважалася головною характеристикою людини. Не відбулося істотного знецінення концепту людини розумної й в епоху Середньовіччя, бо панівний у християнському віровченні концепт гріхопадіння тісно пов'язаний з отриманою людиною здатністю до пізнання. Вкусивши заборонений плід, людина не тільки усвідомила власну недосконалість («Почув я Твій голос у раю і злякався [почуття страху – уточ. наше], бо нагий [недосконалість, незавершеність – уточ. наше] я, і сховався» (Буття 3:10)), а й здатність до мислення, розумності та логічного обґрунтування. Нагадаємо, що Адам виправдовуючи свій вчинок, веде логічне пояснення його причини, а саме, відповідаючи Богові, він говорить: «Жінка [а не я – уточ. наше], що дав Ти їй, щоб зо мною була [а тому, ти більше, ніж жінка], вона подала мені з того дерева, і я їв [винуватий у тому, що я порушив заборону – уточ. наше] (Буття 3:12). Подібну аргументацію зустрічаємо й у Єви, яка апелює до змія, тобто аргументує свій вчинок.

Попри дискусійність окремих висновків М. Шелера, на наш погляд, він дуже тонко вловив зміни, що хоч і поступово, проте відбулися в ренесансному світогляді. Цю думку не тільки поділяв, а й довів до свого логічного завершення К. Ясперс розкриваючи її на прикладі відмінностей поведінки Дж. Бруно й Г. Галілея на суді інквізиції. Зокрема, увагу мислителя привернуло те, що на вимогу інквізиції Дж. Бруно був готовий відмовитися тільки від деяких і, що цікаво, несуттєвих положень свого вчення, а тому й помер мученицькою смертю. Натомість Г. Галілей відрікся від положення про те, що Земля обертається навколо Сонця і залишився жити. І тільки згодом, як зауважує К. Ясперс, виник красномовний вислів, який нібито Г. Галілей тихенько побормотав після суду – «і все-таки вона обертається» [94, с. 421].

Змальована К. Ясперсом поведінка двох дослідників, їхня доля, досить красномовно виявляє особливості ренесансного світогляду та його нерозривний зв'язок з середньовічним мисленням. Дж. Бруно і Г. Галілей на суді інквізиції повелися згідно з покликом власної душі. За переконанням К. Ясперса, Дж. Бруно не зміг зректися свого вчення, бо він говорив про істину з якою він був тотожний, якою він жив. Інакше кажучи, попри наукові звершення, світогляд Дж. Бруно вибудовувався на тих же підвалинах, що й середньовічна віра, а тому вважав, що його істини можуть постраждати від зречення. На противагу до нього, Г. Галілей відрікся – він знав, що істина, яку він озвучив, лежить поза історію та часом, й не зміниться через його смерть [94, с. 421-422].

Наведений приклад, на наш погляд, дуже влучно розкриває своєрідність ренесансного мислення, яке, з одного боку, ще залишалося вкоріненим у середньовічний світогляд, а з іншого – закладало підвалини для переосмислення середньовічної антропології з притаманною їй вірою в те, що тілесна природа людини від самого початку гріховна і не може бути

виправлена в принципі, як би людина не прагнула це зробити в очах Бога. В цьому їй не допоможуть навіть добрі справи, бо вони не мають абсолютного значення для божественного абсолюту, що існує поза рамками добра і зла – суто людських, а значить – неправильних – понять. Єдиними чеснотами людини в такому випадку стають тільки терпіння у стражданнях і надія на порятунок.

На зміну запропонованого епохою Середньовіччя приниження земного життя та благ людини, в епоху Відродження приходить нова парадигма антропоцентризму. В цей час починає домінувати думка, що справді християнським ставленням до людини є не покаєння у гріхах, а – прощення, до якого закликав Христос. Крім того, поступово утверджується погляд, що Богові мало сенсу карати людину за те, що Він сам же в ній створив за «образом Своїм». Мало того, життєвий досвід чітко демонстрував, що розум допомагає в житті, а це означає, що Бог на боці розумних (а точніше мудрих, як сказано в Книзі Премудрості Соломона), а тому саме вони відповідають «образу і подобі Бога».

Переосмислюючи ключові концепти середньовічного світобачення, ренесансний антропоцентризм поступово приходить до іманентного зв'язку з гуманізмом і проявляється у формуванні нового розуміння відношення людини та Бога. Зокрема, в тогочасному світогляді поступово зародилася думка, що людина, що створена за «образом і подобою» Бога, володіє (як доводив ще Діонісій Ареопагіт у праці «Про божественні імена» [31]), тими ж властивостями, що й сам Бог. На цій концептуальній основі Дж. Піко дела Мірандолла розвиває цілком ренесансу інтерпретацію акту божественного творення людини у «Промові про гідність людини» [62]. Наприклад, цілком в дусі свого часу, мислитель інтерпретує визначене Богом для людини в час творення призначення, наголошуючи, що звертаючись до новоствореної людини, Бог сказав їй: «Не даємо ми тобі, Адаме, ні певного місця, ні

власного образу, ні особливого обов'язку, щоб і місце, і образ і обов'язок ти мав за власним бажанням, згідно з твоєю волею і рішенням. Образ інших творінь визначений у межах встановлених нами законів. Ти ж, не стиснутий ніякими рамками, визначиш свій образ за своїм рішенням... Я ставлю тебе в центрі світу, щоб звідти тобі було зручніше оглядати все, що є у світі. Я не зробив тебе ні небесним, ні земним, ні смертним, ні безсмертним, щоб ти сам, вільний і славний майстер, сформував себе... Ти можеш переродитися в нижчі, нерозумні істоти, але можеш переродитися за велінням своєї душі у вищі –божественні... «Той, хто відступить від божественного закону, стане твариною і цілком заслужено» » [62, с. 45].

Вищенаведені слова Дж. Піко делла Мірандоли надзвичайно чітко розкривають своєрідність ренесансного розуміння людини та вказують на те, що в цей час не відбулося повного розриву з християнською риторикою, котра між тим отримує нові змістові конотації. Зокрема, епоха Відродження пропонує власне розуміння «образ і подоба» людини Богу, яке тепер диференціюється за ступенем аксіологічної важливості. Здібність до творення, створення нового, стають головним даром, яким наділяє Господь людину. У висліді цього, у період раннього Відродження, активність людини у світі рішуче протиставляється спогляданню. Енергійна участь у громадянському та соціальному житті, де саме духовна культура з притаманними мовними засобами, служить способом заохочення людей, розглядалася як поведінка, що гідна людини, оскільки дає можливість повноцінно розкрити її дари [12, с. 16].

Загалом людина епохи Відродження відчуває в собі якісь вкрай необмежені потенції, які відкривають їй можливість піднятися до рівня божественного й осягнути його раціонально. Попри оптимістичний пафос тогочасної людини, її прагнення зрозуміти й пізнати глибини людських переживань та красу природи, у цей час вона глибоко переживає внутрішню

безпорадність через відсутність чітко визначених векторів власної самореалізації. Подекуди це навіть призводить до того, що людина, відчуваючи свої безмежні можливості рухається ніби без якоїсь визначеної мети, а тому виявляє не кращі людські якості. Тут доречно згадати не тільки й тогочасну корупцію, й деморалізацію католицької церкви. Чи не найбільш показовим уособленням цієї негативної сторони став папа Олександр IV (Борджіа), дії та непорушна святість якого формально підтверджувалася «Диктатом папи» (1075 р.) [30], проте на ділі він був радше «Дияволом», ніж святим.

Поступова руйнація світоглядних підвалин середньовічної людини, що перебувала не тільки у чітко визначеному світі, а й мала наперед визначену долю, призвела до того, що людина епохи Відродження опинилася у світі нескінченних творчих поривів, обумовлених безмежною свободою. В цей час, як влучно зауважує Ф. Петрарка, людина вже «вже майже все випробувала», не отримавши, проте ні спокою і вдоволення. Її надії та сподівання постійно змінюються, зумовлюючи постійні вагання [61, с. 6.]. Про цей внутрішній розлад ренесансної людини згадує Ф. Петрарка у збірці листів «Про справи повсякденні», вказуючи на те, що доля неначе грається з людиною, обіцяючи їй великі нагороди, між тим насправді часто дарує розчарування, ліками проти яких може бути тільки терпіння і невпинна праця [61, с. 39].

Добре усвідомлюючи породжений численними розчаруваннями ренесансної людини внутрішній розлад, Ф. Петрарка вбачає призначення людини не у служінні церкві, а у постійній битві з життям і долею, називаючи людське життя «військовою службою», яка не оминає нікого. У цій невпинній службі головне для людини встояти, бо тих хто впав, або схилився вона повністю розтовче [61, с. 40]. Війну із долею, на думку Ф. Петрарки, можна вести тільки завдяки культивуванню кращих людських

чеснот. «Проти напору долі, – зауважує гуманіст, – служить щитом мужність, боязких треба вважати беззбройними, чим більше страху, тим більше небезпеки» [61, с. 40]. Загалом, на думку Ф. Петрарки, від самої людини залежить її світовідчуття, щастя або ж горе. Тільки душа людини, вважає мислитель, наділена спроможністю все подолати й перемогти, адже щастя і горе людини тільки в її власній уяві та власному ставленні до них [61, с. 40].

Проявити свою свободу та врівноважити життя, за Ф. Петраркою, людина може тільки невтомною працею, як незмінною характеристикою людини. «Праця просвітлює; для чоловіка [людини – *уточ. наше*] немає нічого природнішого, ніж праця, людина народжений для неї, так само як птах для польоту і риба для плавання...», натомість томна бездіяльність дозволена тим, від кого не варт очікувати славного подвижництва [61, с. 42]. Цікаво, що розвиваючи такі думки, мислитель геть у душі протестантизму, виступає проти здеморалізованого католицького духовенства, яке мало-помалу втрачає легітимність в очах найосвіченіших тогочасних прошарків, а відтак не може більше залишатися посередником людини на шляху до вічного блаженства. Воно поступово перетворюється на особистий здобуток самої людини.

Необхідність подолати внутрішній розлад людини шляхом невпинної праці у земному житті й передусім суспільстві, стає підосновою для перетворення людини з пасивного спостерігача у творчого суб'єкта, який може досягти максимальної свободи шляхом раціонального пізнання світу. Сформована на тлі концепту спів-творчості людини та Бога ідея, поступово набуває гносеологічного виміру, зумовлюючи звернення провідних мислителів епохи Відродження до проблеми співвідношення божественного та людського розуму. Приміром, М. Кузанський, аналізуючи вказану проблему приходить до висновку, що саме завдячуючи мисленню, Бог

творить світ, який пізнає, завдячуючи своєму розуму, людина у вигляді понять про речі. Інакше кажучи, за переконанням мислителя, розум Бога постає абсолютною сутністю, якій уподібнюється (набуває подоби) мислення людини [43, с. 384]. З огляду на це, людський розум, і сам акт мислення починає розглядатися як запорука досягнення богоподібності, адже все причетне до Бога тільки через розум [43, с. 385].

Говорячи про своєрідність ренесансного мислення, не можна оминати увагою й зауваження Л. Баткіна про те, що розумність тлумачилася як знання, яким володіє кожна конкретна людина, і водночас як таке, що виходить за межі однієї людини, оскільки постає проявом вічного потоку розумності. Між тим, підкреслює дослідник, це, окремо взяте знання у свідомості однієї людини, вважалося чимось більшим і важливішим від надособового знання, адже воно завжди додавало щось від себе, тим самим формуючи підвалини для утвердження особистісного знання, чи навіть більше особистості [5]. І саме ця своєрідність людської розумності, на думку П. Гуревича, була головною ланкою на шляху від «індивіда» до «індивідуальності» [24, с. 5].

Непересічна увага до творчого та розумового потенціалу кожної конкретної людини, породила унікальний і невідомий домодерній культурі феномен – «інтелігенцію». Попри те, що це твердження видається дещо суперечливим з огляду на те, що зріле «міське середньовіччя створило численних інтелектуалів, викладачів «вільних» мистецтв тощо», інтелігенції в той не існувало. В епоху Середньовіччя нікому навіть «не приходило в голову, що, скажімо, між нотаріусом, філософом, іконописцем і астрологом є щось спільне... тисячі професорів і студентів в незалежних університетських корпораціях, цехових юристів, лікарів або художників мали строго вичленений, формалізований статус. Вони могли займатися своєю справою не просто тому, що володіли знаннями й вміннями, а

завдяки дипломам, званням, записам в корпоративному матрикулі, тобто на основі офіційної санкції й регламенту. Вони виступали як жорстко розмежовані суспільні групи» [5, с. 54].

Підкреслена дослідником соціальна стратифікація та ієрархізація суспільного життя, сформувалася не у підсумку необхідності виокремлення духовної праці, а передусім як результат практичного впровадження парадигмальної засади про ієрархічність буття. Завдяки їй, не тільки суспільство, а й небесний світ та його ангельські чини потребували диференціації. Внаслідок цього, «інтелігентні» цехи опинилися в одному ряду з торгово-ремісничими; уявлення про особливу соціально-культурну функцію усіх подібних професій та про інтелігенцію як носія концентрованої освіченості та духовності не існувало, оскільки цілісна духовність становила спеціальність кліриків [5, с. 54].

Зовсім інша ситуація спостерігається в епоху Відродження під впливом економічних, наукових, політичних та, що особливо важливо, світоглядних трансформацій. В цей час постає цілий прошарок людей, які, під впливом нового антропоцентризму, починають самовизначатися не тільки завдячуючи зовнішнім та формальним статусам, а керують власним розумом. «Нові інтелігенти» хоча й не об'єднуються у якість формальні групи, а подекуди навіть не мають формальної тогочасної освіти, між тим починають створювати нові суспільні цінності, цілі, керуючись критичним розумом, моральним цінностями та історичною доцільністю. Показово, що речниками нового світогляду стають вихідці з найрізноманітніших соціальних верств та прошарків, а саме: «папські чиновники й купці, республіканські канцлери і тирані, патриції й переписувачі, дипломати й лікарі, адміністратори й бібліотекари, університетські лектори та приватні вихователі, князі церкви та навіть жінки. «Тут, – пише Л. Баткін, – люди, що належали до самих іменитих сімей Італії, і сини ремісників; міцно

прив'язані до рідного міста і перекотиполе; службовці і незалежні; заробляють гуманістичної освіченістю на хліб насущний і заможні любителі; автори великих трактатів, теоретики... які організують і стимулюють зусилля інших» [5, с. 58].

Одним із найвидатніших представників цієї «нової інтелігенції» був Данте, який у своїй творчості зробив чи не першу спробу органічно поєднати теологію, філософію, поезію з паростками наукового знання. Зокрема, на відміну від багатьох своїх попередників, Данте хоча й розглядав християнські догмати як непорушну істину, все ж зумів на їхньому тлі сформувані власне бачення співвідношення природного і божественного начала та запропонувати оригінальний погляд на призначення людини у світі. Так, визнаючи догмат про творення, мислитель у дусі неоплатонізму обґрунтовує думку про своєрідне сходження сил божественного першоджерела до стихій «нижнього» світу органічно поєднуючи її з вченням про ієрархічну будову світу. У висліді цього формується переконання в тому, що божественне світло пронизує усі сфери світобудови, що дає підстави говорити якщо не «обоження», то все ж про своєрідне виправдання природного початку [25]. З огляду на цей засновок, природу Данте називає «мистецтвом бога» [24, с. 331] й тим самим знімає наявне у середньовічному світогляді протиставлення природного та божественного начал.

Переосмислення Данте засадничих для середньовічного мислення постулатів супроводжувалося змінами у визначенні ролі та місця людини у світі. Поет-мислитель, так само як і багато інших його сучасників, обґрунтовує подвійну природу людини, апелюючи до догмату про творення. Він зосереджує увагу на тому, що «Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий її Він створив, як чоловіка та жінку створив їх (Буття 1:27)», до того ж «створив Господь Бог людину з порошу земного. І

дихання життя вдихнув у ніздрі її, і стала людина живою душею» (Буття 2:7)). Саме тому людина є чимось середнім між світом земним і небесним, світом тлінним і нетлінним. Подвійна природа людини стає причиною її подвійного покликання. Так, першим завданням людини на її шляху до блаженства є прояв власної чесноти у земному житті, натомість друге блаженство – це блаженство вічного життя [24, с. 361].

Як бачимо, на противагу середньовічним схоластам, Данте, зберігаючи християнське тло власної філософської концепції, більше не говорить про відмову від земного життя заради досягнення вічного блаженства. Подвійна природа людини стає підвалиною для розмаїття її життєвих проявів. З одного боку, людина як земна істота має проявити себе у земному житті, тут вона керується розумом і, слідуючи моральним настановам, проявляє себе у громадському та політичному житті суспільства. В цьому аспекті ренесансної філософії й, зокрема, творчості Данте, добре проглядається вплив античної спадщини й передусім Аристотеля. Між тим, мислитель не віддає пріоритету земному життю, оскільки вважає, що вічного блаженства людина може досягнути тільки завдяки вірі в божественне об'явлення та за допомогою церкви як соціального інституту [24, с. 361].

Розвиваючи вчення про два види блаженства, Данте доводив, що доконечною умовою досягнення блаженства, як у вічному, так і земному житті, може бути тільки свобода людських вчинків. Така думка, дає можливість мислителю спростувати пріоритет божественного провидіння (провіденціалізм), що позбавляє людину можливості обирати свій власний шлях у житті, не зводячи його, однак, до жорсткого детермінізму тогочасних науковців. На думку Данте, людина, що наділена свободою волі, змушена нести моральну відповідальність за власні вчинки, а не перекладати відповідальність на якість зовнішні чинники [25; 24, с. 250]. Користуючись свободою, людина здатна до здійснення свого земного

подвигу, до виконання свого земного призначення. У трактаті «Бенкет» Дайте започаткував ренесансний концепт благородства, в межах якого не було місця для безоглядного наслідування спадщини предків чи сповідування моралі традиційного феодального устрою. Навпаки, він вважав, що благородство – це найвищий прояв внутрішньої суті людини, адже проявляється воно тільки завдяки свободі волі.

Загалом у міркуваннях Данте про людину вже добре проглядається ідейний розрив з середньовічною традицією. Зокрема, реабілітуючи земне життя людини, мислитель надає йому важливого морального забарвлення, визнаючи за людиною право на свободу вибору та вчинку, як важливі умови досягнення земного блаженства. Таким чином, мислитель заперечує християнський принцип провіденціалізму, тим самим закладаючи підвалини формування якісно нового образу людини – титана, що у співавторстві з Богом доводить до досконалості даний їй світ. Інакше кажучи, земним призначенням людини, Данте вважає не аскетичне самоприниження, не відречення від земних турбот, а досягнення земної досконалості, що, втім не має чітко визначених рис.

Зауважимо, що розвинена в епоху Відродження ідея людини-творця, титана, покликаною вдосконалювати світ, була не тільки світоглядним ідеалом, а й практичним закликком. Адже, тільки завдяки активній творчій діяльності, завдяки вдосконаленню світу людина могла реалізувати своє земне призначення й піднятися до рівня Боголюдини. Утім, як свідчить образ пана Журдена з загальновідомої п'єси Мольєра «Міщанин-шляхтич» [54], на цьому шляху ренесансна людина не мала чіткого та визначеного дороговказу, а тому нерідко шукала підстави своєї поведінки в самій собі. З одного боку, це реабілітувало людину, перетворюючи її у своєрідний абсолют, між тим з іншого – змушувало робити «надзвичайно дикі злочини», й не каятися в них, бо ж, як слушно зауважує О. Лосєв,

«останнім критерієм для людської поведінки вважалася тоді сама ж морально ізольовано особистість» [51, с. 136-137]. В даному контексті найбільш показовим прикладом видається літературний образ Отелло, який, як влучно показав В. Шекспір, у своїх вчинках покладається тільки на власні переконання, втім це не робить його ані гідним, ані богоподібним.

Зосередження ренесансного мислення на проблемі людини призвело до істотного переосмислення багатьох тогочасних уявлень. Зокрема, вбачаючи в людині органічне поєднання земного та божественного початку, більшість гуманістів (зокрема, Данте, Ф. Петрарка, К. Салютатті) визнавали існування двох світів, до яких може долучитися людини, між тим не надаючи пріоритету, однак і не маргіналізуючи жодного з них [17, с. 40]. Не заперечували вони й християнського вчення про гріхопадіння. Утім, як справедливо зауважує О. Горфункель, частіше за все вони поводитися так, ніби про нього забули, а тому у своїх теоретичних побудовах не брали його до уваги. З огляду на це, реалізація природи людини вже не потребувала, як у період середньовіччя, боротьби з власною природою, а навпаки – вимагала слідування природі, тобто нерозривній єдності душі та тіла. Таким чином, місце середньовічного конфлікту займають пошуки згоди й гармонії. Це стосується і природи самої людини, і положення людини у світі природи та в суспільстві [17, с. 41].

Антропоцентризм ренесансного дискурсу мав важливий ідейний потенціал для розвитку антропологічної та соціальної проблематики. Утім, їх виявилось замало для утвердження особистості в соціокультурному просторі тогочасного буття. Адже, попри пильну увагу до людини, одиничне в період Відродження «не дотягнуло до особливого, бо люди цього часу відрізняються один від одного так само, як відрізняються між собою рослини й тварини. Природна унікальність кожної людини ще не містить в собі абсолютної свободи вибору чи внутрішнього обґрунтування,

а тому не знає поняття особистості» [5, с. 135]. Інакше кажучи, в епоху Ренесансу сформувалися передумови для формування особистості: тогочасна людина, що наділена від природи певними рисами та творчими потенціями має самостійно віднайти своє власне місце у світі, між тим його пошук так і не призводить до формування особистості.

Звісно, зроблені висновки дещо суперечливі, адже реабілітація земного життя та земних благ у єдності зі свободою волі, визнавали за людиною право самостійно обирати свій шлях. Так, на відміну від домодерної епохи, коли людина могла вважатися особистістю тільки у соціально-психологічному контексті, тобто вона була особистістю лише як носій соціального досвіду, який вона сприймала несвідомо й некритично, в епоху Відродження людина бере на себе відповідальність не тільки за своє власне життя, а й намагається піднятися над традицією, вона свідомо конструює себе та свій «життєвий світ», не руйнуючи між тим дотла прийняті світоглядні та соціокультурні ідеали. Інакше кажучи, головною підставою для визначення людини епохи Відродження особистістю є те, що вона відроджує в собі цілісність тілесного та духовного, позбавляючись водночас наперед заданих соціальних ролей. Між тим, в горизонті особистості, як справедливо зауважує Л. Баткін, «індивід завжди «не як всі» і – в деяких межах – унікальний незалежно від ступеня особистої яскравості, від свого масштабу, значного або скромного» [7, с. 8].

З огляду на зроблене дослідником зауваження, цілком закономірно виникає запитання про те, наскільки автономним був сформований епохою Відродження «титан» від вкоріненості в соціальні групи та соціальні стереотипи. Адже, утвердження ідеалу «універсальної» людини, що самостійно обирає власний шлях у житті має сприяти звільненню людини від наперед визначених об'єктивними обставинами факторів людської ідентичності. На цьому шляху, людина керується тільки власним

критичним розумом і сама визначає ким вона є і ким вона хоче стати, нівелюючи тим самим усі зовнішні й незалежні від неї чинники. Між тим, в епоху Відродження навіть у середовищі гуманістів, такого усвідомлення не відбулося. Адже, як справедливо зауважує Л. Баткін, «ренесансній культурі, так само як і середньовічному християнству, не могла бути відома буржуазна ідея демократії, тобто повної рівності всіх людей як громадян, без уваги на будь-які інші, індивідуальні та соціальні відмінності між ними» [7, с. 90]. Навпаки, гуманісти, ведучи мову про гідність і благородство людини ніколи не вважали плебеїв достойними, й не вихваляли їх, як це зробить Ж. Ж. Руссо у роботі «Еміль» [67]. В ренесансній Італії «благородство» хоча й повністю перетлумачувалося, у підсумку чого, обраність залишалася цінністю, однак не в сакральному і не в феодалному розумінні. В нових умовах, найбільш гідним для людини стала її здатність виділятися серед інших. Між тим, ця здатність формується не довільно, а завдяки вченості, яка і забезпечує процвітання у всіх справах [5, с. 90].

За твердженням Л. Баткіна, гуманісти започаткували «інтелектуальний і літературний аристократизм», в межах якого цілком логічним видавався вислів Дж. Піко дела Мірандоли – «Хто не філософ – той і не людина». Тобто, в цей час людьми зазвичай вважалися ті, хто мав благородство (елітарність), що розглядалося як похідне від опанування «словесністю» і «вченістю», і що найголовніше – культурою. Остання була предметом особливої гордості гуманістів, адже її здобутки, зберігаючись у пам'яті людей, забезпечували їхнім творцям безсмертя [5, с. 90]. Ми, пише Дж. Понтано, «відрізняємося від інших живих істот і значно перевершуємо їх тільки двома речами – розумом і мовою. Мова свідчить про те, що ми думаємо або відчуваємо. А тому потрібно всіляко прагнути до того, щоб мова наша доводила б, що в нашій душі й думках немає нічого брудного, тупого, навіженого, немає ніякої заздрості, зарозумілості, легковажності,

пристрастей, похоті, жорстокості; навпаки, в серйозних справах у мові має бути гідність, у жартах – чарівність і тонкість, у важких обставинах – обачність, на суді – істина і суворість, в горі або нещасті – мужність, у радості й удачі – м'якість, доброта, гуманність. Слова повинні відповідати обставинам і супроводжуватися відповідними та гідними – виразом обличчя і жестами» [63, с. 306].

Літературний аристократизм гуманістів мав виражати зовнішню значущість, проте не переходити у станову зарозумілість, бо, «благородним» може бути правитель, а з ним і городяни та будь-яка інша людина. Визнаючи це, гуманісти все ж вважали, що «благородство» та «гідність», залежать від природних здібностей людини, а тому не можуть стати здобутком усіх без винятку людей. В основі такого переконання, лежала незламна віра у причетність людини до круговороту речовини й матерії в природі. Це переконання чи не вперше з'явилося у працях Дж. Бруно, де воно було висвітлене у питальній формі. «Хіба ви не бачите, – наголошує він, – наприклад, що те, що було насінням, стає стеблом і з того, що було стеблом, виникає колос, з того, що було колосом, виникає хліб, з хліба – хілус, з хілуса – кров, з неї – зародок, з нього – людина, з неї – труп, з нього – земля, з неї – камінь або інша річ, і так можна прийти до всіх природних форм» [10, с. 230].

За твердженням Л. Баткіна, уявлення про нерівність закладених природою здібностей («насіння») у період Відродження було дуже поширеним й давало можливість пояснити причини тієї нерівності, що існувала у соціокультурному бутті, підводячи під неї натуралістичну основу [5, с. 94]. У висліді цього, Дж. Манетті, Дж. Фічіно або Дж. Піко делла Мірандола та ін., ведучи мову про «гідність людини» мали на увазі «людину загалом», без прив'язки до станових привілей. Між тим, відстоюючи думку про наявність «природної нерівності», вони водночас

відстоювали наявність нерівності соціальної. Звичайно, вказана нерівність не вважалася вироком, а потребувала постійного індивідуального вдосконалення на шляху до досягнення богоподібності.

Загалом варто визнати правомірність думки Л. Баткіна про те, що гуманісти обстоюючи привілейоване місце людини у світі та її право на власне самовираження, тільки підійшли до формулювання концепту особистості, бо їхня свобода волі ще не була абсолютною, їхній світогляд ще не був самостійним, а виражався у тісній єдності з античністю [8, с. 29]. Важливим фактором несформованості ренесансної «особистості» стало ще й те, що увесь гуманістичний «пафос полягає в безпосередньому переживанні єдності Космосу, єдності Макрокосму і Мікрокосму. З огляду на цей духовний досвід, вони [гуманісти – *уточ. наше*], ставлячи проблему наближення людини до Бога, обожнювання людини, theosis'a, трактують її в містичному дусі, підкреслюють значення безпосереднього почуття своєї божественності, властивого людині» [8, с. 42]. Натомість, щоб «щоб бути особистістю, потрібно бути ні на що не схожим; але саме несумісність, оригінальність, якісна своєрідність особистості, у вигляді природного і необхідного доповнення припускають протистояння приватного життя і життя публічного; дві особи, зустрічаючись, як би анігілюють особливе кожної з них, вступають у рівні відносини», однак в епоху Відродження, «надіндивідуальне бере реванш» [5, с. 91].

3.2. Соціальний суб'єкт як передумова становлення особистості в добу Модерну

Проблеми, що були означені в ренесансному антропоцентризмі, набули свого концептуального оформлення у новоєвропейській філософії. В цей час антропологічна проблематика вирішувалася в контексті проблем

пов'язаних з розробкою наукової методології, що й спричинило до істотного переосмислення потенціалу та призначення людини та призвело до появи нового соціального ідеалу – «людини-суб'єкта». З огляду на це, дуже дискусійним видається твердження П. Гуревича про те, що проблема людини в Новий час маргіналізується і виходить на другий план [24, с. 16]. Навпаки, у тогочасній інтелектуальній думці, антропологічна проблематика не втратила своєї актуальності, а набула свого подальшого розвитку в ученні про суб'єкта пізнання, що у своїх діях керується власними приписами та принципами, очищеними від усього теоретичного навантаження, а відтак існує у формі об'єктивного знання – істини.

Нові змістові інтенції новоєвропейської філософії у вивченні антропологічної проблематики були намічені вже у філософії Ф. Бекона. Мислитель постає супротивником середньовічного та ренесансного антропоцентризму та постійно наголошує що «людина, слуга й інтерпретатор природи, стільки здійснює і розуміє, скільки збагнула в її порядку справою або роздумом, і понад цього вона не знає і не може» [11, с.67]. Крім того, на відміну від своїх попередників, Ф. Бекон вважає, що розум сам по собі, тобто розум окремої людини, «не має великої сили», а тому потребує різних знарядь – методів, які допоможуть пізнати закономірності світу. Власне саме з цією метою, мислитель розробляє своє вчення про ідолів (роду, печери, площі й театру [11, с. 20]), що затьмарюють розум, не даючи йому можливості пізнати істинну природу речей.

Розкриваючи зміст ідолів роду, мислитель досить однозначно вказує на потребу відмежуватися від підходів, які стверджують, «що почуття людини є міра речей». Інакше кажучи, Ф. Бекон вважає, що чуттєвість людини не може забезпечити нас істинними знаннями, так само як і «помилки окремої людини» (ідоли печери). Теж саме можна сказати й про ідолів площі, які

хоча й пов'язані із соціальними зв'язками людей, все ж виявляються не на рівні соціуму загалом, а в мові окремої людини [11, с. 21]. І тільки ідоли театру мають більш універсальний характер, бо можуть проявлятися на рівні індивідуальної та колективної свідомості, між тим, на наш погляд, це не дає підстав сумніватися в тому, що під суб'єктом (пізнання) Ф. Бекон розглядав тільки окрему людину.

Зауважимо, що Ф. Бекон, хоча й став одним із засновників вчення про суб'єкта, даного поняття ще не використовував. У роботі «Велике відродження наук. Новий органон» мова йшла тільки про розум людини, про людину в процесі пізнання чи радше про вчених (людей). Тобто, розвиваючи світоглядні підвалини вчення про суб'єкта пізнання мислитель зосереджує увагу на пізнавальних здібностях окремої людини – вченого [11, с. 242]. Такий підхід, на наш погляд, відіграв дуже важливе значення для утвердження ідеї «суб'єкта». Звісно, Б. Бекон не цікавила активність суб'єкта, бо людина для нього, лиш «слуга й інтерпретатор природи», позбавлений власної внутрішньої свободи, а тому приречена пізнавати природу. Інакше кажучи, суб'єкт пізнання у Ф. Бекона, мала позбутися психологічних та соціальних нашарувань, утім, чуттєвого досвіду він позбутися не може через приреченість пізнавати природу та світ.

Попри відсутність у філософському вченні Ф. Бекона свободи суб'єкта, як однієї з головних характеристик особистості, в нас немає жодних підстав знецінювати антропологічний потенціал його філософського вчення. В цьому контексті головним здобутком Ф. Бекона можна вважати центрування уваги на пізнавальному потенціалі окремої людини. До того ж саме на тлі його філософської спадщини в суспільній свідомості мало-помалу почала народжуватися віра у спроможність наукового знання сприяти суспільному розвитку. Ця, лиш означена мислителем ідея отримала своє концептуальне оформлення у філософії Т. Гоббса.

Продовжуючи започатковану Ф. Беконом лінію емпіризму, мислитель доводив, що наукове знання та філософія мають стати основою розвитку суспільства, адже відкривають можливість для перетворення природного та панування над ним.

Так само як багато інших тогочасних мислителів, Т. Гоббс вважав, що людина є невід'ємною частиною природи, а тому змушена підкорятися її законам. З огляду на це, пізнання людини варто починати з вивчення тих її характеристик, які постають результатом приналежності до природного світу. І тільки після цього, на думку мислителя, можна перейти від вивчення людини як тіла природи до природи людини, тобто її сутнісних характеристик. Власне кажучи, мова йде про те, що людина, як частина природного світу, має всі притаманні іншим живим тілам характеристики. З огляду на це, розмірковує далі Т. Гоббс, усі люди за своїми природними властивостями рівні.

Рівність породжує «рівність надій на досягнення наших цілей. Ось чому, якщо дві людини хочуть одну й ту ж річ, проте не можуть володіти нею одночасно, вони стають ворогами» [16, с. 151]. Війна, що виникає у підсумку жорсткої конкуренції заснованої на рівноцінному праві кожного на реалізацію власного інтересу, призводить до взаємного винищення людей, породжуючи «війну всіх проти всіх» [16, с.153]. Постійний страх за власне життя змушує людей прийти до угоди про створення держава – Левіафана. Вона захищатиме життя та майно людей, використовуючи «силу і засоби всіх людей на власний розсуд» заради їхньої власної безпеки.

Як бачимо, у філософії Т. Гоббса, держава вже не божественне, а людське творіння, сформоване суспільним договором. Її громадяни добровільно обмежують свою свободу і передають правителю та державним органам право на охорону миру і злагоди. Їхня внутрішня потреба у злагодженому, впорядкованому житті, захисті від власного та

чужого свавілля, вимагає жертви, яку люди приносять самостійно, керуючись власним розумом. Розкриваючи цей, цілком раціональний, як видається, вчинок людей, Т. Гоббс тим самим доводив право людини на власне рішення. Попри те, що причиною обґрунтованого мислителем раціонального рішення є страх, а не високі ідеали та внутрішні приписи, якими керується вільна людина, немає підстав сумніватися, що в філософії Т. Гоббса чітко означена інтенція на утвердження свободи та активності соціального суб'єкта [37, с. 160-161].

Вчення Т. Гоббса про державу несло в собі чималий концептуальний потенціал та відіграло амбівалентну роль у політичному житті новітньої Європи з огляду на своєрідність вирішення мислителем антропологічної проблематики. Нагадаємо, що прихильників соціально-філософського вчення англійського мислителя, приваблювала насамперед думка мислителя про те, що людська свобода проявляється для створення спільноти, бо людина не може повністю звільнитися з-під влади природних законів та соціальних закономірностей. Утім, подібні висновки поділяли не всі тогочасні мислителі. Наприклад, Дж. Лок у трактаті «Думки про виховання» зосередив увагу на тому, що характер і нахили людини, формуються не тільки під впливом природних процесів чи географічного середовища, а й залежать від виховання. «Я думаю, – пише мислитель, – що дитячу душу так само легко направити по тій чи іншій колії, як і річкову воду ...» [50, с. 6]. Тому все, що повинна отримати людина від виховання, все, що може і має впливати на її життя, необхідно своєчасно вкласти в її душу, оскільки навіть незначні або майже непомітні враження дитинства, мають дуже важливі й тривалі наслідки.

Підкреслюючи пріоритет виховання у становленні людини як соціального суб'єкта, Дж. Лок закладає можливість говорити про деяку

автономію суб'єкта безвідносно до зовнішнього середовища. Втім, саме в такому вимірі, людина постає вже не тільки як природна істота, а і як істота соціальна, тобто така, що живе за своїми власними законами. Заради такого життя людина має навчитися «слідувати тільки тому, що вказує розум як найкраще, хоча б безпосереднє бажання тягло його в іншу сторону» [50, с. 41]. Бо ж той, хто «не має влади над своїми нахилами, хто не в змозі встояти проти імпульсу задоволення або страждання даної хвилини й слідувати голосу розуму, який вказує, як потрібно вчинити, той не володіє істинними принципами чесноти та діяльності й ризикує опинитися ні на що не зданою людиною. Ця витримка, яка є протилежністю природної стихійності, повинна набуватися своєчасно; звичка до неї, як справжня основа майбутньої життєздатності та щастя, повинна впроваджуватися в душу якомога раніше, вже з перших проблиску свідомості й розуміння у дітей, і той, хто стежить за їхнім вихованням, повинен її зміцнювати в них з усією ретельністю і всіма можливими засобами» [50, с. 41].

Пильна увага Дж. Лока до проблеми виховання зумовлена особливістю його розуміння свободи. Всупереч Т. Гоббсу, Дж. Лок вважає, що свобода людини проявляється не в природному, а цивільному стані через підпорядкування законам громадянського співжиття. Постановля останніх, як стверджує Дж. Лок, дає можливість людині реалізувати свої бажання «у всіх випадках, коли цього не забороняє закон, і не бути залежним від непостійної, невизначеної, невідомої самовладної волі іншої людини» [49, с. 274]. Життя нової спільноти регулюється вже не природними правами кожної людини (самозбереження, свобода, власність) і прагненням особисто їх захищати, а постійним законом, загальним для кожного в суспільстві й встановленим законодавчою владою, створеною в ньому. Метою держави є збереження суспільства, забезпечення мирного і

безпечного співіснування всіх його членів, на основі загального законодавства.

Зроблені нами зауваги, дають підстави стверджувати, що Дж. Лок у своєму соціально-філософському вченні веде мову про автономного соціального суб'єкта, навіть попри те, що тут він ще не має внутрішньої активності. Людина Дж. Лока залишається пасивним результатом виховання, постаючи «службою природи» та соціуму. Попри те, що вона зуміла керуватись розумом відмовився від своєї природної рівності (чи нерівності) можливостей і підкорився цивільним законам, повноцінною особистістю тогочасна людина не стала. На наш погляд, це було зумовлено тим, що цивільний стан, сформований суспільним договором, уявлявся як органічна та невіддільна складова соціального суб'єкта. Інакше кажучи, новоєвропейський соціальний суб'єкт визначає себе не інакше, як в контексті громадянського суспільства, а тому не може трансформуватися у повноцінну соціальну особистість. Ймовірно, це було зумовлено тим, що тогочасна суспільна думка не була готова сприйняти ідеї автономії та визнати право людини керуватися тільки власним розумом, спрямовуючи свої природні потенції у самостійно визначеному напрямку. Зародження цієї ідеї проглядається у раціоналізмі Р. Декарта, Б. Спінози, Г. Ляйбніца та ін. мислителів, роздуми яких відкрили шлях для утвердження автономії суб'єкта.

Безумовний пріоритет у формуванні новоєвропейського раціоналізму належить Р. Декарту. Всупереч Ф. Бекону та його послідовникам, мислитель ставить розум людини у центр своїх філософських роздумів, й тим самим надає безумовного пріоритету суб'єкту [29, с. 467]. Його сутність виявляється через протиставлення матеріальному (у термінології У. Джеймса, природному суб'єкту) зводячи його тільки до мислення та самосвідомості. З одного боку, це дало можливість для обґрунтування

абсолютної свободи суб'єкта, що може проявитися тільки в мисленні. Адже, саме філософії Р. Декарта, а згодом Б. Спінози та Г. Ляйбніца, сягає своїм корінням ідея активності суб'єкта. У філософії ж самого Р. Декарта, ця активність була дуже обмеженою й приписувалася тільки розуму суб'єкта, що у своїй діяльності послуговувався апріорними ідеями, а тому діяльність розуму зводилася фактично до узгодження чуттєвих даних і вічних ідей. Поряд з вказаним не варто забувати й того, що Р. Декарт, так само як і інші мислителі раціоналісти, не зумів транслювати розвинені у гносеології ідеї у соціальний вимір, тим самим обмеживши суб'єкта тільки пізнавальними можливостями.

Чи не єдиним виключенням був Б. Спіноза, який поряд з гносеологічною проблематикою висловив ряд ідей, які мали непересічне значення для розвитку антропологічної та соціальної проблематики. В цьому контексті привертає увагу твердження мислителя про свободу як пізнану необхідність. Воно слугує для центрування увагу на тому, що «людина, яка керується розумом, стає вільнішою у державі, де вона живе згідно з загальними постановами, ніж на самоті, де вона кориться тільки самому собі» [72, с. 284]. Втім, у супереч Дж. Локу, Б. Спіноза вважає свободу рідкісним надбанням людського життя, привілеєм обраних – філософів та учених. На відміну від них, народ і тим паче нездатний до пізнання та усвідомлення необхідності натовп не може стати вільним, навіть за демократичної форми правління.

Розділивши нездоланною прірвою філософа та натовп, вільних і невольних, Б. Спіноза впритул підійшов до проблеми особистості, проте не зміг усвідомити та концептуально її оформити. Стверджуючи свободу як усвідомлену необхідність, мислитель тим самим заперечив свободу волі, а з нею й вільне та не обмежене жодним примусом самовиявлення людини. На думку мислителя, покликання людини полягає у пізнанні задуму Творця, а

для цього вона має вийти за межі власного досвіду, власних потреб та прагнень. Звільнившись від своїх природних потягів та соціальних вимог людина стає здатною не тільки усвідомити необхідність, а й дорости до вільної від зовнішніх приписів особистості, що у своїй діяльності покладається не на соціальні звички, а на власні ідеали, а тому здатна приймати рішення, керуючись не тільки соціальною звичкою, а й внутрішніми переконаннями та приписами.

Лиш намічена у філософії Б. Спінози ідея звільнення людини від зовнішніх, передусім соціальних приписів, отримала своє концептуальне оформлення у творчості Вольтера та просвітників. Проголошуючи своїм головним завданням утвердження свободи, вони приклали чимало зусиль для перебудови суспільства на засадах розуму, котре супроводжувалося поступовим звільненням людини від зовнішнього примусу та соціальної наперед визначеності, проте не усього суспільства. На думку просвітників, й передусім Вольтера, емансипації заслуговують тільки люди, що здатні користуватися власним розумом, тобто представники «третього стану». Натомість для черні, що в силу свого невігластва проявляє неприборкані почуття, й може зруйнувати соціальний порядок, «цілком достатньо самої дурної землі й самого простого неба» [32, с. 34].

Ставлення просвітників до черні стало закономірним підсумком сформованого ними соціального ідеалу. Згідно з останнім, представник «третього стану» повинен володіти розсудливістю і вміти самостійно орієнтуватися в усіх подіях свого життя, бути спроможним самостійно відповідати за нього. Ніякої творчості – ні наукової, ні естетичної, ні навіть моральної для цього не потрібно. Здоровий глузд – це не теоретична, ні естетична здатність; він – сила розсудку, а не розуму, хоча від цього і не менш значущий. Здоровий глузд не спрямовується до вершин духу, не запрошує до подвигу, але без нього неможливе ніяке нормальне життя, без

цього, вочевидь, не можлива й справжня особистість. Адже, як зауважував Л. Баткін, в горизонті особистості «індивід завжди «не як всі» і – в деяких межах – унікальний незалежно від ступеня особистої яскравості, від свого масштабу, значного або скромного. Тому що новоєвропейське «Я» не зводиться ні до яких груп і спільнот» [7, с. 8].

Звичайно, просвітницький суб'єкт розглядається як незалежний від груп і спільнот, між тим, на наш погляд, він все ж немає тієї унікальності, про яку говорив мислитель, й передусім завдячуючи тому, що у його житті немає місця для подвигу. Суверенна в політичному плані й просвітлена особистість епохи Просвітництва повинна була стати працівником на виробництві, включитися в машинну індустрію. Це вимагало визначених знань та умінь, однак знання ці були орієнтовані на чітко й однозначно визначений результат. Зрозуміло, як і в кожену епоху, у XVIII столітті були винахідники, митці й поети, проте від більшості залучених до матеріального виробництва людей вимагали здобуття необхідних для роботи на виробництві знань та вміння їх використовувати. Поза виробництвом залишалося незначне дозвілля – час для розвитку творчого потенціалу. Спосіб життя визначав і особливості тогочасної освіти. Вона зводилася до набуття зосереджених у підручниках на посібниках знань й навіть деякого усереднення людини, що працювала на виробництві. Тут потрібні послух та здоровий глузд, а не свобода та творчість підсумком яких стають мистецькі шедеври та наукові відкриття [32, с. 184-185].

Чи не єдиним супротивником нового освітнього та соціального простору, був Ж. Ж. Руссо. Він першим засумнівався у принципах нового, просвітленого суспільства та вказав, що його цінності можуть призводити до формування цинічної людини, спотворюючи її природні якості. Беручи це до уваги, мислитель закликає людину повернутися до природи. Утім, цей заклик не означає повернення до примітивного життя (яке практикували

давньогрецькі кініки), а лиш відмову від егоїстичності освіченого суспільства. Від природи, пише мислитель, люди «не бувають ні королями, ні вельможами, ні придворними, ні багатіями; всі народилися голими й бідняками, всі вони підвладні життєвим негараздам, і всім однаково судилося померти» [67]. З огляду на це, мислитель вважає, що спричинене здобутками розуму себелюбство, руйнує підвалини суспільної єдності, що заснована на альтруїзмі, співчутті та милосерді, які породжують совість.

Протиставляючи сентиментальність просвітницькому розумному егоїзму, Ж.-Ж. Руссо залишається дитиною свого часу й підтримує цілком індивідуалістичні ідеї суспільного договору. Між тим, всупереч своїм попередникам Ж. Ж. Руссо вважає, що основою об'єднання був не страх, не бажання обмежити власну свободу, щоб не втратити все, а в самій природі людині, котра не може жити без суспільства. «Ізольована людина, – пише він, – дуже слабка істота», а тому не може обійтися без подібних собі [68, с. 418]. До того ж мислитель переконаний, що якби «людина жила усамітнено (як це згідно з поглядами Ж.-Ж. Руссо було у природному стані), вона б не мала переваг перед іншими тваринами. Саме у взаємному спілкуванні розвиваються її найвищі здібності та проявляється перевага її натури» [68, с. 418].

Отже, за Ж.-Ж. Руссо, перехід людини від «природного» до «громадянського стану» стає запорукою формування людини як істоти розумної, що керується у своїй діяльності не природними детермінантами та потягами, а громадянським правом. Звісно, Ж.-Ж. Руссо, усвідомлює, що у цивільному житті люди втрачають частину переваг природного стану, утім тут «вдосконалюються і розвиваються її здібності, розширюються її ідеї, стають шляхетнішими її почуття, вся її душа досягає такого рівня, що, якби зловживання цим новим становищем не відкидало її хоч би й на ще нижчий щабель, аніж той, на якому вона була раніше, їй слід було б

безперервно благословляти ту щасливу мить, що назавжди вирвала її з природного стану, перетворивши тупу й обмежену тварину на розумну істоту – людину» [68, с. 164]. Цей пафос зумовлений щирим переконанням мислителя, що «...чинити лише під впливом свого бажання є рабством, а підкорятися закону, який сам собі встановив – це свобода» [68, с. 164]. Згідно з Ж.-Ж. Руссо, вона може реалізуватися тільки в суспільстві, бо «воля окремої людини за своєю природою прагне до переваг, а загальна воля – до рівності» [68, с. 168].

Як бачимо, Ж.-Ж. Руссо вважає, що суспільний договір покликаний розкрити в людях ті риси, які спонукають визнавати рівні права одне одного і зобов'язують координувати спільні зусилля для реалізації спільного блага. Для цього людина має навчитися керуватися власним розумом, а не чужими думками. Тобто, для того, «щоб бути самим собою і завжди одиничним, слід діяти, як говориш, слід завжди бути готовим на рішення, яке потрібно приймати, слід бути відданим йому, і приймати його потрібно сміливо» [67, с. 28]. У цьому, як видається, криється головна світоглядна підвалина для утвердження особистості, адже людина, що стала вільною від усілякого примусу, керується приписами розуму та підкоряється закону заради блага усіх.

Загадані нами, та багато інших думок Ж.-Ж. Руссо, дають повне право стверджувати, що саме в його філософії, вперше відбулося руйнування усіх суспільних бар'єрів для повноцінного розвитку кожної особистості. Обґрунтовуючи ідею суспільного договору, орієнтуючись на запити нижнього прошарку середньої верстви, та розкриваючи своєрідність цивільного законодавства, мислитель обстоював ідею рівноправності всіх людей перед законом, тим самим формує підвалини для чіткого окреслення простору їхньої громадянської свободи. Істотний вплив на

становлення особистості справила думка мислителя про моральну автономію людини, котра у своїх вчинках керується власним розумом та совістю, що стримує природні нахили та пристрасті людини, зберігає підвалини суспільної єдності та громадянського добробуту.

Розвинені Ж. Ж. Руссо ідеї, зокрема, принцип моральної автономії, згодом були доведені до логічного завершення у філософії І. Канта. Так само як і його попередники, мислитель намагався осмислити та пояснити реалії тогочасного суспільства та розкрити зміни, що в ньому відбулися. Тут увагу німецького мислителя привертає насамперед новий образ людини, що, на його думку, «за своїм положенням і гідністю помітно відрізняється від речей та нерозумних тварин, з якими можна звертатися і розпоряджатися як завгодно» [40, с. 356]. Унікальність людини, що в І. Кана мислиться вже як повноцінна особистість полягає в можливості обирати власні життєві орієнтири, бути творцем свого морального світу. Інакше кажучи, згідно з І. Кантом, особистістю людина стає завдяки здатності приписувати собі власні вчинки, тобто бути розумним суб'єктом.

Унікальність антропологічної концепції І. Канта полягає в тому, що в його філософії наповнилася змістом вже узвичаєна ідея «людина – це розумна тварина» чи «розумна природна істота». Всупереч своїм попередникам, німецький мислитель вважає, що винятковість людини полягає не так у розумності, як у здатності до самосвідомості. «Та обставина, – пише мислитель, – що людина може володіти уявленням про своє Я, нескінченно підіймає її над усіма іншими істотами, що живуть на землі. Завдяки цьому особистість через єдність свідомості при всіх змінах, що вона може зазнавати, завжди постає однією і тією ж особистістю, тобто істотою, що за своїм становищем і гідністю відрізняється від речей» [40, с.356].

Згідно з І. Кантом, особистість постає не тільки вищою цінністю, а й абсолютною метою. Конститування людиною як особистості вимагає спонтанності та автономії волі, незалежної від механізму природи: «особистість, що належить чуттєвого світу підпорядкована власній особистості, оскільки вона належить водночас і до умосяжного світу» [41, с. 477-478]. Це протиставлення людини емпіричної й людини умосяжної у філософії І. Канта, трансформується у протиставлення між людиною емпіричною та людством загалом. Інакше кажучи, пізнаючи як *homo phaenomenon*, тобто як частину матеріального світу, людина здатна піднятися над самою як *homo noumenon* й зіставити себе з ідеєю людства загалом. З цього, на думку німецького мислителя, випливає наша здатність усвідомлювати свою поведінку, накладати на неї вимоги морального закону та набувати автономії [Ошибка! Неизвестный аргумент ключа., с. 6].

Запропонована І. Кантом антитеза «світу природи» і «світу свободи» мала непересічне значення для подальшого розвитку філософії. Тут поступово сформувалася та вкоренилося переконання, що світ людини – це така реальність, яку неможливо звести до природних передумов, не знищивши тим самим його винятковість. На ділі, зауважує В. Іванов, це було визнанням того, що природний універсум далеко не вичерпується вимірами, які пропонує природознавство, що існує реальність, організована не надприродним, а «неприродним» чином. У цій реальності органічно проявляє себе особливість людського буття та розкривається сутність людини [35, с. 10]. Фактично, саме на концептуалізованій І. Кантом арені, розгортаються виразно представлене у філософській думці XIX – XXI ст. зіткнення між двома різними підходами до людини, двома образами людини, яка, з одного боку, проявляється як істота природна та підпорядкована законом природи, а з іншого – розглядається як істота вільна, як така, що не є річчю серед інших речей, а передусім мірою всіх

речей. В такому випадку людина розглядається як така, що височіє над природою, яку вона перетворює, створюючи свій особливий світ – духовний. Саме в ньому людина черпає джерела і детермінанти спрямованості своєї життєдіяльності. Внутрішній духовний світ людини – це її свідомість у найширшому сенсі слова; зовнішній духовний світ, загальний для всіх людей, – це культура, створена всім людством.

Отже, І. Канта цікавить конкретна людина. Він сподівається, торкаючись різних сторін людського буття, натрапити на суть людського. Але що можна «вилуцтити» з таких людських проявів, як апатія, безрозсудність, безумство, жадання, дурість, душевні хвороби, ілюзія, користолюбство, меланхолія, буденність, боягузтво? З одного боку, все це про людину, а з іншого, по дотичній, без належного узагальнення і цілісності. Де ж людина? Її, на думку головного опонента І. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, варто шукати не у конкретності, а в абстракції, шляхом продуктивного умогляду.

Головна особливість антропології Г.В.Ф. Гегеля полягає в тому, що до проблеми людини він підходить через фундаментальну онтологію. Без уваги на це, саме проблема людини залишається тим незмінним осердям, навколо якого вибудовується вся філософська система мислителя. Людина, на думку мислителя, покликана безперервно осмислювати й упорядкувати світ таким чином, щоб усвідомлювати й засвоювати для себе справді людське, щоб бути здатною сама себе у світі людиною відчувати. У висліді цього, філософська система Г.В.Ф. Гегеля – це експлікація процесу самоусвідомлення людиною себе та свого місця у світі, вона постає своєрідним пошуком людиною людського. З цього приводу у «Феноменології духу» мислитель пише: «індивід, субстанція якого – дух, пробігає це минуле так, як той, хто беручись за вищу науку, оглядає підготовчі відомості, давно їм засвоєні, щоб освіжити в пам'яті їх зміст; він

згадує їх, не маючи до них інтересу і не затримуючись на них. Окремий індивід повинен і за змістом пройти ступені розвитку загального духу, але як форми, вже залишені духом, як етапи шляху, вже розробленого і вирівняного; таким чином... ми дізнаємося накидану як би в стислому нарисі історію освіченості всього світу» [13, с. 20].

Як бачимо, у філософії Г.В.Ф. Гегеля, експлікація загальних засад філософської системи, постає водночас експлікацією основних етапів розвитку людини, що має подвійну природу. З одного боку, ми бачимо людину «бранцем земної тимчасовості»: вона пригнічена власними потребами й нуждою, чуттєвими цілями й насолодами, бо підпорядкована природним потягам і пристрастям і захоплена ними. Однак, з іншого боку, людина здатна підійматися до вічних ідей, до царства думки й волі й, тим самим, стверджувати свою духовність. Тобто, за Г. Гегелем, людина хоча й має тварину природу, проте не обмежується нею, вона її усвідомлює і пізнає, тобто опановує її. Таким чином, міркує далі мислитель, людина знімає межу своєї безпосередності й перестає бути твариною. В момент коли людина усвідомлює свою тварність, вона проявляє свою духовну природу й реалізується як дух.

Отже, за Г. Гегелем, метою природного розвитку є дух, який постає результатом «зняття» природного у ході саморозвитку людини, яка постає новим способом буття, оскільки виступає проявом духу в природі. Духовність, на думку Г. Гегеля, постає вищим способом життя хоча б тому, що дух завжди перевершує природу. Людина, навіть у процесі свого падіння, знаходиться на вищому рівні розвитку ніж рослина, яка сліпо підпорядковується природним процесам, а її життя не передбачає жодної свободи. Тобто, поява людського – це підсумок розвитку природи, завдяки чому людина тлумачиться як образ світу, якому притаманна подвійна природа. Так, з одного боку, світ постає світом природним, матеріальним,

однак, з іншого боку, він потенційно несе в собі здатність підійматися до духовного завдяки людині.

Як бачимо, сутність людини в гегелівській концепції – дух. Утім, ця коротка передумова має дуже розлогі наслідки. Людина нескінченно внутрішньо глибока і складна, детермінація її діяльності й сама діяльність розгортаються не в одній площині, а на багатьох рівнях. В людині є і суб'єктивне, і об'єктивне, і абсолютне. Вона і конкретний суб'єкт зі своїми індивідуально-природними особливостями, і елемент системи суспільних відносин, продукт соціалізації, і частина Абсолютного, медіум бога. У знаменитій гегелівській тріаді – «суб'єктивне – об'єктивне – абсолютне», – як дуже влучно зауважує О. Александров, «знайшлося місце для розгляду майже всіх значущих соціально-історичних і природних феноменів, але ніде немає окремої сходинки, яка так і називалася б – «людина» [3, с. 10].

Попри відсутність однозначних дефініцій «особистості», наразі немає жодних підстав сумніватися в тому, що у вченні мислителя вона розглядалася не як те, особливе, що вирізняє її серед схожих індивідів, а як особливе і навіть унікальне, що постає завдяки поєднанню одиничного і загального, індивіда і роду, як особа, що проявляє у своєму одиничному існуванні загальну культуру людства, «так само як кожна крапля води відбиває в собі сонце» [14, с. 43]. У висліді цього, процес формування самосвідомості особистості розуміється як шлях до єдності в самому собі, до єдності суб'єктивного та об'єктивного. Розуміння і вирішення цієї суперечності звільняє людину від внутрішнього розладу з собою, призводить до гармонії одиничного і загального, людини й суспільства.

Складність та неоднозначність антропологічних поглядів Г.В.Ф. Гегеля стали причиною різкої критики. Нерідко мислителя звинувачували «пишномовності», поєднаної з «силою жаргону», згадували про неспроможність писати, втім не минаючи й розвиненої ним ідеї

колективізму. Згідно з Г.В.Ф. Гегелем, держава, постаючи проявом Бога у світі, була справжньою цінністю, натомість особистість нічим, бо ж була зобов'язана державі своїм фізичним та духовним існуванням» [64, с. 38]. Такі твердження суперечили духу часу, пронизаного ідеалами та нормами світського гуманізму. У прагненні звільнити людину від зовнішнього поневолення вони спрямовують свої зусилля на розвінчання сакрального, уявлення про яке нерозривно пов'язане з ідеєю Бога. Ця інтенція, як уже було зазначено, чітко проявилася в працях просвітників і передусім Вольтера. Свого ж концептуального оформлення модерна ідея десакралізації світу набула у творчості Л. Фейєрбаха.

Всупереч своїм попередникам, німецький мислитель прагне не тільки спростувати ідею Бога, а закласти підвалини світогляду, у якому місце віри займе невіра, «місце Біблії – розум, місце релігії й церкви – політика, місце неба – земля, місце молитви – робота, місце пекла – матеріальна скрута, місце Христа – людина» [76, с. 66]. У висліді змін, зумовлених новим світобаченням, люди більше не будуть розриватися між богом на небі й господарем на землі, звертаючись до дійсності з роздвоєною душею, а житимуть тут і тепер – на землі, де вони зможуть творити свій, нікому й особливо Богу, не підвладний світ.

Поставивши у центр своїх філософських пошуків людину, Л. Фейєрбах спростовує притаманну класичній філософії, й передусім Г. Гегелю думку про те, що пізнавальним принципом або суб'єктом нової філософії має бути Я як абсолютний, тобто абстрактний дух. Він вважає, що головна увага інтелектуального дискурсу повинна бути приділена не розуму, взятому в абстрактному сенсі, а кожній конкретній людині. Справжньою реальністю, суб'єктом розуму, на думку Л. Фейєрбаха, є тільки людина. Мислить людина, а не Я, не розум [76, с. 139].

Різка критика попередньої філософії у роботах Л. Фейєрбаха зумовлена її тісним зв'язком з релігією, підвалини якої мислитель намагається знецінити й, тим самим «за допомогою людини звести все надприродне до природи й за допомогою природи все надлюдське звести до людини, але незмінно лише спираючись на наочні, історичні емпіричні факти та приклади» [76, с. 190,]. Інакше кажучи, Л. Фейєрбах вважає, що тільки звільнившись від Бога, людина зможе вибудувати свій власний світ. Він буде складатися не з абстрактної людини Г. Гегеля, а з кожної конкретної людини.

Зміни, що відбудуться у суспільстві у момент, коли людина цілком і повністю усвідомить «нікчемність», спекулятивність самої ідеї Бога й особливо релігії, на думку Л. Фейєрбаха, зумовлять трансформацію політичного устрою. Зауважимо, що мислитель не погоджується з тими, хто схильний думати, що можна зруйнувати релігійну будівлю без того, щоб похитнути духовне царство логіки й метафізики, не кажучи вже про засади тогочасної держави. Постання світського суспільства дасть можливість розвінчати «богом дані» станові привілеї, що вивищують їх над людьми та суспільством, й розглядати всіх людей як рівнозначних та самоцінних особистостей. У політичному вимірі секулярне суспільство буде репрезентоване демократичною республікою з рівними у своїх правах громадянами [76, с. 478].

Запропонована Л. Фейєрбахом критика попередньої філософії й насамперед релігії була спрямована десакралізувати світ та змінити вектор інтелектуального дискурсу, змістивши центр його уваги від дослідження абстрактної людини до людини конкретної. Ця інтенція мала дуже важливе значення для утвердження нового тлумачення змісту концепту «особистість». В нових світоглядних умовах, вона втрачала статус типового соціального суб'єкта чи представника певного соціального прошарку з

перевизначеними богом та звичкою нормами та поведінкою й набувала конкретної форми в індивідуальному вияві волі, розуму та почуттів. Підкреслюючи право людини плекати й розвивати власну індивідуальність, Л. Фейєрбах, на жаль, не зміг сформулювати конструктивної програми розвитку особистості, що, утім не применшує його ролі в розробці антропологічної проблематики. Головним його здобутком стало центрування уваги філософії на проблемі людини та обґрунтуванні моральних принципів. Згідно з Л. Фейєрбахом, «моральним є лише той, хто винятково і єдино, абсолютно і безумовно має своїм принципом і критерієм благо людини», а тому єдина «моральна вимога до людей обмежується суто тим, щоб вони не робили нічого злого», адже добродієність – це «власне щастя, котре, однак, відчувається щасливим тільки у зв'язку з чужим щастям» [76, с. 475]. Гуманізм Фейєрбаха виявляється у формулюванні проблеми освіченості людини, набуття нею знань, заради обмеження віри та перетворенні філософії в релігію в центрі якої зосереджений не Ісус Христос, а сама людина.

Не встиг Л. Фейєрбах проголосити релігію людства, як К. Маркс у своєму матеріалістичному соціалізмі довів гуманізм до остаточного заперечення людини, до останнього поневолення людини необхідністю, до звернення людини в знаряддя матеріальних продуктивних сил. До того ж К. Маркс повністю заперечує самоцінність людської особистості, адже бачить в людині лише функцію матеріального соціального процесу, а тому без вагань підпорядковує і приносить в жертву кожну людину й кожне людське покоління ідолу майбутнього держави майбутнього і блаженство в ньому пролетаріату. Тут гуманістична антропологія приходить до кризи, людина винищується заради чогось примарно надлюдського, заради ідеї соціалізму і пролетаріату. Для цього вона має проявити соціально значущі в

певний історичний період риси та вміння, поставши типовим і, як видається, безособовим соціальним суб'єктом – робітником.

Необхідною передумовою вироблення в індивіда соціально значущих рис особистості, марксистки вважають сукупність природних здібностей та потенцій людини, які визначають соціальну зовнішність даної людини й відрізняють її від інших. Тут можна згадати й особливу манеру людини трудитися і проявляти себе в суспільстві, творити та соціально діяти, спілкуватися й проводити своє дозвілля. Однак сам факт відмінності однієї особистості від іншої не є визначальним для розуміння її сутності. Саме тому марксизм не обмежує теорію особистості знаходженням критерію індивідуальності, у результаті чого К. Маркса в першу чергу цікавила «сутність» особистості, тобто властивості, що сприяє виникненню того унікального соціального суб'єкта, який проявляється у громадських діях[52, с. 242]. І в цьому, на наш погляд, марксизм продовжує просвітницьку лінію, позаяк трактує особистість тільки як типовий для конкретних історичних та соціально-економічних умов життя соціальний суб'єкт.

Загалом марксизм без докорів сумління можна назвати крайньою формою світського гуманізму, в основі якого, з одного боку, лежав крайній індивідуалізм, а з іншого – прагнення звільнити людину від будь-якого зовнішнього примусу тим самим створити належні умови для творчого самовизначення кожної людини у всіх вимірах її буття [46, с. 4]. Таку ж мету поставили перед собою й засновники марксизму К. Маркс і Ф. Енгельс, виступивши на захист всіх пригноблених, знедолених та соціальної нерівності загалом. Утім, як виявилось в перспективі, саме це цілком суголосьне ідеалам світського гуманізму прагнення породило не тільки нові форми поневолення людини, а й зруйнувало світоглядні підвалини формування для постання унікальної та самоцінної особистості.

Загалом підкреслюючи непересічну роль марксизму у розробці концепту особистості, на наш погляд, К. Маркс та Ф. Енгельс вважали, що ліквідація відчуження сприятиме перетворенню усіх людей на особистості, а тому не змогли запропонувати того ідеалу до якого має прагнути кожна конкретна людина. З огляду на це, вони намагалися віднайти ті чинники, які дозволять позбутися негативних проявів капіталістичного суспільства та відкрити шлях людині до вільного розвитку. Утім, як показала історія, їхня світла мрія зазнала поразки та призвела до постання нових, більш жорстоких форм поневолення.

Вкрай амбівалентні антропологічні та соціальні ідеали марксизму у перспективі зумовили небувалу до цього хвилю цікавості до проблеми людини. З одного боку, вона стала закономірним підсумком критики марксистської антропології, проте з іншого – проявляла притаманне самому марксизму прагнення подивитися на світ та людину у повноті їхнього буття. Цьому сприяла й добре визріла вже у середині XIX ст. криза класичного раціоналізму. В цей час стало зрозуміло, що дійсність багатогранна, а тому виходить далеко за межі раціональних конструктів. Не виправдовували надії на панування наукового розуму й суспільні процеси – революції, війни, громадянські протистояння розвіювали віру людини у можливість вдосконалення людини та перебудови суспільства на засадах розуму. Такі настрої набули масового характеру після наполеонівських війн, які підривали віру у панування розуму в історії. Перебуваючи у владі песимізму, смутку, меланхолії суспільство та люди більше не бачили в розумі надійного підґрунтя для власної діяльності. Очевидно, що за таких умов, увагу людини все частіше привертали ірраціональні чинники її діяльності.

Зміна світоглядних ідеалів була зумовлена поступовим усвідомленням того, що розум, який дав людині свободу та можливість панувати у світі,

викинув її з природного для неї середовища. Створивши культуру, людина приглушила голос інстинкту, як свого природного ества і почала послуговуватися штучними орієнтирами [71, с. 8]. Утім, це не зробило її щасливою, адже у новоствореному світі людина виявилася дуже самотньою. Це ж, своєю чергою, означало, що розум не благо, а прокляття людини. До такого радикального висновку у ХІХ ст. прийшов А. Шопенгауер. Рішуче заперечуючи засадничі принципи філософської системи Г.В.Ф. Гегеля й передусім притаманний їй логоцентризм, мислитель, апелюючи до І. Канта та романтиків, зробив спробу розрити невимовний потенціал творчої фантазії. Утім, засадничі для своєї філософської позиції ідеї, А. Шопенгауер запозичив у релігіях Сходу, й насамперед буддизмі. Так само як представники останнього, мислитель вважав, що у світі панує сліпа і безглузда воля. В людині вона проявляється як бажання та породжує страждання.

Зауважимо, що у філософії А. Шопенгауера воля виражає не внутрішній стан людини, а онтологічні підвалини самого буття. Вважаючи волю усюдисущою, мислитель все ж визнає, що найкраще вона проявляється в людині, яка таким чином стає стрижнем, віссю всього, що є у Всесвіті. Утім, це не робить людину щасливою. Навпаки, завдяки волі, й передусім волі до життя, людина перебуває у постійному полоні бажань, задовольнити які надзвичайно складно. У випадках же коли це трапляється, людину охоплює нічим не краща нудьга. За таких умов, життя людини, починає розглядатися А. Шопенгауером, як безконечне страждання. Мислителя неймовірно бентежить, «як порожньо і беззмістовно протікає життя більшості людей, якщо розглядати його ззовні, і наскільки тупим і безглуздим воно сприймається зсередини. Це – болісна туга, що супроводжується покотом тривіальних помислів, сонне блукання хиткою ходою через чотири етапи життя аж до смерті. Люди подібні годинниковим

механізмам, які заведені й ідуть, самі не знаючи для чого; щоразу, коли зачата і народженана нова людина, знову заводиться годинник людського життя для того, щобнога в ногу і такт за тактом, з незначними варіаціями, повторитишарманочну п'єсу, вже програну незліченну кількість разів»[90, с. 275].

Перебуваючи «в гіршому, – за висловом А. Шопенгауера, – з можливих світів», людина перебуває у вічному пошуку можливості припинити чи хоч притупити свої страждання. Так, багато людей у цьому прагненні, намагаються задовольнити якомога більше власних бажань, утім, зауважує мислитель, це зовсім неправильний шлях. Бо ж насправді полегшити страждання та тугу людини можуть тільки творчість, святість і мудрість. Очевидно, що рухатися до них можна тільки на одинці, що й дає підстави мислителю звеличити геніїв, святих та мудреців, піднявши їх над суспільством, члени якого одержимі незліченними пристрастями. Всупереч їм, люди, духовно обдаровані, мають більш осмислене життя. Для них важливе не миттєве задоволення бажання, а «споглядання високих людських звершень, різноманітних творів високих талантів усіх часів і народів» [78, с. 921].

Інтелектуальне життя людей, яким «долею дістався інтелект з надлишком понад міру, потрібну для служіння волі» [78, с. 922], за переконанням А. Шопенгауера, дає можливість людині здобути перемогу над волею, над своєю сутністю, й тим самим «позбавляє від дурного товариства й від багатьох небезпек, нещасть, втрат і витрат...» [78, с. 922]. Тільки завдяки усамітненню, людина може зрозуміти себе та розвинути дану природою інтелектуальну обдарованість – індивідуальність. Всупереч самітникам, люди в суспільстві зазвичай не мають власної думки, а тому послуговуються в оцінці дійсності та власній діяльності чужим авторитетом [78, с. 1004]. Це спричинено тим, що головними «пружинами

більшості людських справ» постає уподібнення та звичка, котрі звільняють людину від прийняття рішень та відповідальності за них [78, с. 1183]. Ця, безвідповідальна, на думку мислителя, позиція людини, що живе у суспільстві, зумовлена прагненням до порозуміння та безконфліктного існування, що у підсумку своєму стає причиною безсоромності суспільства [78, с. 1022-1023]. Головною рисою суспільства є штучна відмінність «за ступенями стану й рангу, які досить часто діаметрально протилежні табелю про ранги природи», що, знову ж таки, «відвертає великі уми від суспільства, так це рівність прав, а, значить, і претензій при нерівності здібностей» [78, с. 1023].

Нерівність, що виникає в суспільстві, як доводить А. Шопенгауер, призводить до різкої опозиції між самотником, якого, на нашу думку, без жодних пересторіг можна назвати особистістю, й загальною масою людей. Остання, шануючи звичку, з великою засторогою ставиться до всього унікального та індивідуального та не сприймає обдарованого природою самотника. Він же, після нетривалого знайомства з суспільними цінностями та самим людьми, ще більше починає прагнути до усамітнення, бо «чим більше людина має у собі самій, тим менше їй треба зовні, і тим менше можуть для неї значити інші» [78, с. 911]. Інакше кажучи, на думку А. Шопенгауера, суспільна приязність людини знаходиться у зворотному відношенні з його духовним та інтелектуальним потенціалом. Як не крути, розмірковує далі мислитель, проте «зі ста невігласів, разом узятих, не складеш жодної розумної людини» [78, с. 911]. Усі негідники, на жаль, дуже товариські, – констатує з сумом філософ [78, с. 1032].

Всупереч товариським та «без духовних потреб» масам людей, генії, мудреці та святі мають високі духовні та інтелектуальні потреби. Їхня мета скеровувати себе та світ «у морі омани, похмурої безодні бруталності й вульгарності, до світла істини, освіти й ушляхетнення» [78, с. 1032]. Вони

не потребують підтримки та визнання з боку маси й не відчувають ніякої втіхи у спілкуванні з нею, адже розуміють, що «у світі, за рідкісними винятками, тільки і є вибір між самотністю та вульгарністю» [78, с. 1023]. Інакше кажучи, мислитель вважає, що людина може бути сама собою, може бути вільною, лиш на самоті.

Розкриті нами та багато інших зауважень А. Шопенгауера, виявляють кілька важливих для нашого дослідження моментів. Насамперед привертає увагу продемонстрована мислителем опозиція між загально масою людей та інтелектуально обдарованими особистостями. Цей аспект етичних та антропологічних пошуків мислителя мав важливе теоретичне значення й згодом проявився у виявленому З. Фройдом [79], а потім Х. Ортегою-і-Гассетом протистоянні індивіда і маси, типового носія суспільних цінностей та «добірних меншин», які, за слухним висловом іспанського мислителя, «від себе багато вимагають і беруть на себе все нові труднощі та обов'язки». На противагу їм, представники маси «від себе нічого особливого не вимагають, а що для них жити – це бути щомиті тим, чим вони вже є, без зусилля самовдосконалитись, трісками, що їх несе течія» [59, с. 18].

Попри те, що, на перший погляд, А. Шопенгауер дуже чітко й однозначно сформував концептуальні підвалини для постання повноцінної особистості в конкретно-історичному й тим самим змінив вектор тогочасних філософсько-антропологічних пошуків, на ділі його філософія започаткувала інтенцію на самознищення людини. Хочемо ми того чи ні, проте мусимо визнати, що людина, здобуваючи перемогу над волею, здобуває перемогу над своєю сутністю, тим самим позбувається природної основи свого існування. Звісно це зовсім не означає зникнення людини як такої, а лише розмивання притаманного попередній філософській традиції ідеального образу. Спочатку, як доводить відомий історик мистецтва

Х. Зедльмайр, применшення людини проявилось в мистецтві, утім прихованому вигляді «воно проявляється і в інших формах, пов'язаних з іншими сферами. Найбільш жахливі приниження людини з'явилися в ХХ ст., і кінець їм, – підсумовує вчений, – мабуть, ще не настав» [33, с. 157].

Намічена, з одного боку, А. Шопенгауером, а з іншого – марксизмом, криза гуманістичної антропології набула свого апогею у філософії Ф. Ніцше. За побіжного погляду, його антропологія може здаватися дещо суперечливою, утім за ретельного вивчення вибудовується у цілісне філософське вчення. В основі останнього лежить чітко й однозначно сформована у ранніх роботах мислителя думка про абсолютну унікальність кожної людини. Згідно з Ф. Ніцше, «кожна людина добре знає, що живе на світі тільки раз, що вона є чимось єдиним, і що навіть винятковий випадок не зіллє вже вдруге настільки унікально-строкате різноманіття в єдність притаманну її особистості; вона це знає, проте приховує, як нечисту совість, але чому? Зі страху перед сусідом, який вимагає умовності і сам ховається за неї ... Одні лише художники ненавидять це недбале хизування в чужих манерах і одягнутих на себе думках і оголюють таємницю, нечистої совісті кожного – принцип, що кожна людина є один раз трапляється диво...» [56, с. 175]. З огляду на це, мислитель робить висновок, що головна проблема людського життя полягає в підпорядкуванні людини нормам і вимогам середовища, внаслідок якого ми втрачаємо власну унікальність.

Звернемо увагу, що Ф. Ніцше не тільки констатує потенційну унікальність кожної людини, а й закликає людину боротися за свою неповторність. Зокрема, мислитель, так само як і його ідейний попередник А. Шопенгауер, закликає людину відсторонитися від універсальних правил і норм, що обмежують її оригінальність. Утім, мислитель не вірить у спроможність людини усвідомити та висловити власну унікальність та стати неповторною творчою особистістю, що має потужний вплив на

розвиток культури та світу в цілому. На перешкоді цьому, на думку Ф. Ніцше, стоїть освіта. Вона змушує людину розглядати своє життя крізь призму їхньої історичної та соціальної визначеності, що, врешті-решт руйнує всі можливі особистісні прояви.

Розвинені у ранній творчості мислителя ідеї, отримали своє концептуальне завершення у зрілий період. В цей час, мислитель присвячує чимало уваги розкриттю суті сучасних йому соціокультурних процесів, фіксуючи заразом глибоку світоглядну кризу. Вона, як показав мислитель, сформувався через «смерть Бога», а з ним і усієї тієї метафізичної сфери, яка століттями впорядковувала життя людини [57, с. 440]. Цілком очевидно, що символічне і патетичне твердження «Бог мертвий», генерувало питання: «А що залишилося після “смерті Бога?”». У Ф. Ніцше, відповідь на це питання дуже проста – «після смерті Бога, залишилося Ніщо», яке М. Гайдеггер тлумачить як відсутність надчуттєвого світу та притаманних йому ідеалів [85, с. 64]. Ця дуже проста, на перший погляд, думка, має надзвичайно глибокий сенс. Виражаючи глибоку кризу тогочасної європейської культури – «смерть Бога», а з ним і всього надчуттєвого світу вказує на втрату довіри до тогочасних цінностей та ідеалів, тим самим розкриваючи особливості буття модерної людини. Згідно Ф. Ніцше, після «смерті Бога», людина не зникає, вона продовжує жити та, що важливо, у своєму власному світі, у світі який створив не Бог, а сама людина.

Побудова нового, звільненого від традиції та забобонів суспільства, після смерті Бога, стала завданням людини, яка тепер вже не мала можливості перекласти відповідальність, і сама стала відповідальною за себе. Між тим, на думку Ф. Ніцше, світ, який створила людина, на відміну від світу, що створив Бог, не можна було схарактеризувати словами «добре воно» (Буття 1:10), навпаки, світ та й сама людина, особливо після смерті

Бога, виявився аж надто недосконалим через заміну вищих цінностей, цінностями людськими. Ефективність, користь, сталість добробуту та інші, цілком приватні, обмежені, емпіричні критерії щастя, не менше радикально, ніж раніше це робили вищі цінності, пригнічують творче начало особистості. Це ж, своєю чергою, дає повне право мислителю говорити те, що завершальним етапам панівного в європейському світі «нігілізму» буде «остання людина». Вона свідома того, «що все, на що спрямовані людські зусилля, є суєтою, вважає за краще згаснути в бездіяльності» [27, с. 45]. Свідоме притуплення волі до життя у єдності з поступовим згасанням творчого потенціалу людини через панування нігілізму з плином часу призведе до того, що людина повторить долю Бога. Тільки після цього, на думку німецького мислителя, розпочнеться історія панування активних, творчих сил людини, символом яких безумовно є Заратустра.

Неминуча загибель людини в майбутньому, на думку Ф. Ніцше зумовлена численними соціокультурними проблемами, породжених самою людиною. Безумовно, що така ситуація породжувала, з одного боку, «сором, і біль», а з іншого – прагнення подолати людину, піднявши її до рівня надлюдини. Утім, таке подолання відбувалося не зверху, не прямим і безпосереднім знищенням й без того зруйнованих підвалин життя людини, а знизу, тобто власними силами людини. Усвідомивши власну унікальність та свій творчий потенціал, людина, на думку Ф. Ніцше, зможе відродити в собі людське й перетворитися на повноцінну особистість.

Загалом немає підстав сумніватися в тому, що Ф. Ніцше надзвичайно тонко відчув тенденції свого часу. Ні для кого не секрет, що на зламі ХІХ–ХХ ст., західноєвропейське суспільство (на відміну від східноєвропейського) було практично вільним від усякого зовнішнього примусу. Демократія, правова рівність усіх представників суспільства відкривала можливість для повноцінної самореалізації реалізації у

суспільній діяльності, а нерідко навіть у політичному житті. Цінності, якими жило західноєвропейське суспільство, хоча й запроваджувалися насильницьким шляхом, проте були представлені як необхідна умова становлення мирної Європи [45, с. 184–185].

Попри зрушення, які відбулися в усіх сферах життя європейської людини, вона, так само як і раніше не почувалася щасливою чи реалізованою. На наш погляд, це було зумовлено тими змінами у соціокультурному бутті людини, що відбулися під впливом індустріалізації, й вже були добре відчутними на зламі XIX–XX ст. В цей час стає цілком зрозуміло, що суспільство підосною якого була дружба, кривна спорідненість та феодална власність швидко зникає під тиском цивілізації заснованої на справжніх чи передбачуваних «на контрактних кайданах» [67, с. 87]. Разом з ним відбувалося й розщеплення характерної для традиційного суспільства єдності споживача і виробника та розщеплення внутрішньої єдності особистості. В індустріальному суспільстві «одна і та ж людина, що як виробник виховувалася сім'єю, школою і керівництвом на роботі так, щоб обмежувати свої бажання, бути дисциплінованою, контрольованою, обмеженою, слухняною, тобто бути гравцем своєї команди, водночас поставала споживачем, що привчений домагатися негайного задоволення своїх бажань, бути швидше життєлюбним, ніж розважливим, уникати дисципліни, прагнути до особистого задоволення, тобто бути зовсім іншою людиною» [67, с. 87]. Така ситуація породжувала когнітивний дисонанс, що притуплював будь-які прояви творчого потенціалу людини, не роблячи людину щасливішою.

До того ж індустріалізація перенесла роботу з поля та дому на фабрику і ввела набагато вищий рівень взаємозалежності. Зокрема, на відміну від традиційного суспільства, де виробництво передбачало віковий та

гендерний поділ, який зазвичай здійснювався в межах однієї родини, індустріальне суспільство зруйнувало традиційні спільноти, сформувавши індивідуалізованих робітників від яких вимагався високий рівень взаємозалежності, що була зумовлена особливостями поділу праці. Успіх роботи став залежати від ретельно спланованої спільної поведінки тисячі широко розкиданих людей, багато з яких ніколи не зустрічалися. Це, з одного боку, призводило до нерозуміння своєї ролі у процесі виробництва, а з ним самовідчуження робітника в процесі виробництва. Інакше кажучи, робітник, працюючи, відділяється від своєї праці займаючи щодо неї зовнішню позицію. Тобто, праця не належить робітникові, а постає самостійною сутністю. На думку К. Маркса, до цього призвів примусовим характером праці через який працююча людина «не стверджує себе, а заперечує, відчуває себе не щасливою, а нещасною, оскільки не розгортає вільно свою фізичну і духовну енергію, а виснажує свою фізичну природу і руйнує свій дух» [53, с. 563].

Проаналізовані Е. Тоффлером соціокультурні трансформації привертали увагу й раніше. До прикладу згадаємо П. Сорокіна, який ретельно проаналізувавши своєрідність міського населення, виявив високий рівень його революційності. Він зумовлений тим, що людина з її інстинктами та рефлексами менш пристосована до умов великого міста, ніж сільського способу життя. «Місто, зауважує П. Сорокін, – явище порівняно недавнє в історії людства, особливо сучасне індустріальне місто. Люди протягом тисячоліть адаптувалися до сільського середовища проживання, а не до міського. Перенесена, однак, волею історії з усім своїм багажем старих інстинктів в місто, людина відчуває себе лежачою на «ліжку з цвяхів», до якого її рефлекторна система аж ніяк не пристосована» [63, с. 276]. Так, на думку П. Сорокіна, міське населення, змушене працювати в закритих приміщеннях, де великий шум. Одна й та ж робота повторюється

кожного дня. Відповідно, людина не може адаптуватися до таких умов, позаяк вона не знаходить місця для реалізації своїх творчих потенцій. Крім того, пролетаріат немає ніякої власності, у підсумку чого, виразно проявляється соціальна та економічна нерівність, яка поступово накопичує у пролетаріату внутрішнє невдоволення власним становищем.

Не менш серйозні трансформації у самовизначенні людини у період індустріалізації, зумовила стандартизація продукту та самої людини. Вона призвела до перетворення людини на уніфікованого, непомітного й малозначущого представника маси, який «не дає собі обґрунтованої оцінки – доброї чи злої, а натомість почуває, що він «такий, як усі», й тим не переймається. Мало того, представник маси отримує задоволення від почуття тотожності з іншими. Уявімо собі скромну людину, що спробувала оцінити себе на певних підставах – питаючи себе, чи має такий чи інший хист, чи відзначається в якомусь напрямку – і збагнула, що не має жодної видатної якості. Ця людина буде почуватись обмеженою і простою, необдарованою, проте вона не почуватиметься “масою”» [Ошибка! Неизвестный аргумент ключа., с. 18]. Всупереч їй, посередність, яка з початком індустріалізації, виходить на перший план і, не відчуває жодних обмежень та внутрішніх переживань, вона пишається своїм становищем, намагаючись водночас розмити та знищити будь-які прояви особистісної індивідуальності.

Розчарування у звільненому соціальному просторі, відчуття безнадії та страху за майбутнє людини, гостро пронизуючи суспільний світогляд на початку ХХ ст., привертав увагу тогочасного інтелектуального дискурсу, примушуючи його шукати шляхи виходу з глибокої світоглядної кризи. Звісно, подібні спроби проглядалися й раніше, втім немало було й нового. Постання у підсумку індустріалізації всім задоволеної та безпринципної маси, що протистоїть духовно великій та морально стійкій особистості,

стало причиною небувалою до цього зростання уваги до інтимних сторін особистості. В цьому контексті, увагу привертають увагу погляди Л. Шестова. На думку мислителя, подолати душевний надлом та віднайти в собі життєві сили допоможе людині віра. До неї людина приходить самостійно, незалежно від чужих порад і вказівок, після болісних спроб якось відновити те, що розбилося у неї на очах, вона прагне відновити єдність світу та історії. Віра, – за переконанням мислителя, – плід її індивідуальної творчості, її особиста віра, яку не можна зробити не тільки загальнообов'язковою, але навіть і загальнозрозумілою, її не можна передати за допомогою слів [88, с. 530].

І тільки коли розум згасає, коли всі сили вичерпані, віра народжує істину – не як знання, а як нову реальність. І з цією реальністю має справу екзистенціальна філософія. «Екзистенціальна філософія, – підкреслює Л. Шестов, – є філософія *de profundis* [«з глибини» – *уточ. наше*]. Вона не запитує, чи не допитує, а волає, збагачуючи мислення зовсім чужим і незрозумілим для філософії споглядальним виміром. Вона чекає відповіді не від нашого розуміння, а від Бога. Від Бога, для якого немає нічого неможливого, який тримає у своїх руках всі істини, який має влади й над сьогоднішнім, і над минулим, і над майбутнім» [88, с. 521]

Загалом ідея розчарування, розірваності людського буття в екзистенціалізмі, набула чималого розмаху. Практично усі його представники помітили, що, по-перше, людина живе у ворожому щодо неї самої світі, а тому приречена на страждання; по-друге, переживання людського буття завжди відбувається стосовно світу та інших людей. Цей аспект проблеми дуже чітко представлений у філософії М. Гайдеггера, який у роботі «Буття і час» [84] зосередив увагу на тому, що світ постає перед людиною як байдужий і ворожий, він завжди прагне придушити індивідуальність, зробити окрему людину частиною безособового буття.

Людина шукає зв'язку з іншими людьми, це стан визначається як турбота, що проявляється у єдності трьох моментів: «буття-в-світі», «забігання вперед», «буття-при-внутрішньо світовому-сущому». Турбота, за М. Гайдеггером, цілісна структура. Кожен з перерахованих моментів турботи є певним «модусом» часу: «буття-в-світі» – це модус минулого, «забігання вперед» – модус майбутнього, а «буття-при» – сьогодення. Головною властивістю минулого мислитель вважає «фактичність», сьогодення – «приреченість речам, натомість майбутнє – це «проект», який визначає наше сьогодення. Ці три модуси, взаємно проникаючи, формують турботу як таку.

На думку М. Гайдеггера, взаємовідносини між людьми, а відтак і турбота, залежать від того, який модус часу стоїть на першому місці. У випадках, коли людина орієнтована на виражене у приреченості до речей, теперішнє, вона проживає несправжнє життя, бо повністю поглинута навколишнім середовищем і розглядає себе як річ серед багатьох інших речей, забуваючи про свою конечність. Особливо гостро це проявляється у стосунках з іншими людьми, де людина, яка розглядає себе за аналогією з сущим й так само сприймає інших. Для людини, що живе сьогоденням, люди так само як і речі взаємозамінні, бо кожен такий самий як інший, до того ж не якийсь конкретний інший, як інший «взагалі». «Людське буття як повсякденне буття-один-з-іншим, – пише М. Гайдеггер, – стоїть під знаком панування Інших. Інші відняли у нього буття... до того ж ці інші не є визначеними Іншими. Кожен сам є Іншим і підсилює їхню владу. Суб'єктом є не той і не цей, не я сам і не деякі й не сума всіх. «Хто» тут невідомого роду, люди» [84, с. 150].

Вимальовуючи особливості несправжнього світу, в якому людина перетворюється на невідомого роду істоту, де кожен індивід взаємозамінний, М. Гайдеггер малює реальність «масового суспільства» ХХ

століття. В цей час починає швидко знецінюватися індивідуальність, де кожен хоче бути «таким же, як інший». Шаблонний образ життя, людина сприймає як «споконвічний» і навіть не ставить його під сумнів, і відчуває себе «щасливою», коли ототожнює себе з колективним конформізмом, з цим всесильним «Хто», невідомого роду людьми. Вона забуває, а подекуди навіть не знає, що таке суспільство слугує поживним середовищем для тоталітарних режимів.

Зауваження М. Гайдеггера щодо своєрідності внутрішнього сприйняття людиною самої себе у першій половині ХХ ст., на наш погляд, є дуже важливим, бо проявляє ті процеси, що відбувалися у європейському суспільстві. З одного боку, це була формування маси, в межах якої індивіди перетворюються на типових, однорідних (Г. Маркузе), безликих та безособистісних носіїв цінностей споживчого суспільства. Такими людьми легко маніпулювати, бо вони не мають ані власної моральної основи, ані власної думки, а повністю підкорюються стихійним процесам. Безлика маса, зауважує Х. Ортега-і-Гассет, – «це та частина суспільства, яка не діє самостійно. Таке її призначення. Вона прийшла на світ для того, щоб її вели, переконували, репрезентували, організовували, навіть для того, щоб перестати бути масою, чи принаймні прагнути до того. Але вона не прийшла на світ, щоб робити це все сама. Їй треба орієнтувати своє життя на вищі інстанції» [Ошибка! Неизвестный аргумент ключа., с.89]. І саме таке існування людини, М. Гайдеггер називав несправжнім буттям.

На протиположному спотвореному несправжньому буттю людини, М. Гайдеггер протиставляє справжнє буття. На думку мислителя, воно розкривається завдяки усвідомленню людиною своєї історичної конечності й свободи. У граничній ситуації (хвороби, втрати близьких, страх смерті) вона усвідомлює ілюзорність свого життя завдяки самозапитуванню: «Навіщо я живу?» «Як я живу?» «У чому сенс мого життя?». Відповідаючи

на них, людина звертається до вищих цінностей і лише тоді стає вільною і відповідальною за свій вибір та свої вчинки. Інакше кажучи, М. Гайдеггер вважає, що справжнє буття людини «проривається» з несправжнього через «екзистенціальний страх». Цей страх не можна розглядати як боязнь чогось конкретного. Онтологічний страх – це страх не знайти свого призначення, заради якого людина жертвує благами, своїм життям. Страх, у цьому випадку постає засобом звернення до свого Я, «вириває нас з-під влади «Man», ізолює від інших, формуючи власний проєкт майбутнього [84, с.383-384].

Зауважимо, що обґрунтована М. Гайдеггером думка про розірваність людського буття, що стала логічним наслідком «європейського нігілізму», проявляється у всій західноєвропейській філософії першої половини ХХ ст. Майже усі тогочасні мислителі, і передусім екзистенціалісти (Ж. П. Сартр [69], К. Ясперс [93], А. Камю [39] та ін.) намагалися, з одного боку розкрити своєрідність знеціненого людського буття, втрату особистісного його характеру, а з іншого – пропонували конструктивну програму майбутнього, яка зазвичай залежала від особистісних переконань кожного мислителя. Теоретики екзистенціалізму розвивали ідею унікальності та неповторності людини. Це й не дивно, бо як влучно зауважує Х. Ортега-і-Гассет, «серед різних образів свого буття кожна людина завжди знаходить якийсь один – він-то і становить її справжнє буття. І голос, що кличе її до цього справжнього буття, ми називаємо «покликанням». Більшість людей прагнуть заглушити його в собі. Вони здіймають бурю у своїй душі, намагаючись бунтувати проти себе, відвернути душевну увагу від цього голосу, не чути його; вони лукавлять перед самими собою, підмінюючи своє справжнє буття помилковою життєвою орієнтацією. І навпаки, тільки та людина реалізує себе, тільки той живе в істинному розумінні, хто живе своїм покликанням, хто збігається зі своєю істинною «самістю» [58, с. 372].

Тобто, кожна людина повинна виражати свою неповторну індивідуальність, своє «Я».

Екзистенціалісти розглядають «Я» (мій унікальний внутрішній світ) в співвіднесеності з «не-Я» (природний і соціальний зовнішній світ). «Не-я», на думку А. Камю, глуха та байдужа сторона, що таїть в собі небезпеку, з якою людина повинна вести боротьбу, щоб зберегти свою екзистенцію (неповторне особисте буття). У цій боротьбі, коли індивід опиняється на межі життя й смерті, реалізуються його унікальні сутнісні сили, проявляється свобода, реалізація якої залежить від кожного індивіда і від усього людства в цілому [39].

3.2. Перспективи особистісного самовизначення людини в ситуації Постмодерну

Сьогодні вже не відкриття, що живемо у період приголомшливих соціокультурних та світоглядних трансформацій. Вони руйнують усталені цінності європейської людини, виводячи на авангард філософського мислення кризу соціалізації. Вказана тенденція, на думку О. Лесевицького, чітко проявляється у релігійній, ідеологічній, соціальній та парадигмальній розколотості сучасної цивілізації [47, с. 108]. Ці зміни вказують на те, що людство вступило в нову історичну та соціокультурну фазу свого розвитку. Стає очевидно, що раціональне, контрольоване та передбачуване управління соціальними процесами та й самою людиною – не більше, як утопічний проєкт, що всупереч довготривалому прагненню людини та суспільства до звільнення, зумовлює нові форми поневолення.

Зародження нової світоглядної парадигми нерозривно пов'язане з розчаруванням у цінностях світського гуманізму та епохи Модерну. Його інтенції, як було показано у попередньому підрозділі, зародилися у

філософії Ф. Ніцше. Мислитель першим чітко й однозначно висловив своє розчарування в цінностях західноєвропейського суспільства та вказав на необхідність їхньої переоцінки [57]. Його патетичні вислови про «смерть Бога», про майбутню «смерть людини» та прихід надлюдини, сколихнули тогочасне суспільство, проте вповні були усвідомленні в середині ХХ ст. Дві світові війни та постання тоталітарних режимів, де поневолення людини досягнуло своєї вершини, а вільний розвиток творчого потенціалу особистості був просто неможливим, підривав віру в спроможність «проектувати й конструювати світ людських відносин, природи й самої людини (сьогодні ясна неспроможність такого розуміння науки та раціональності взагалі)» [46, с. 5]. Реалізація цих ідей на практиці супроводжувалася постанням величезного бюрократичного апарату, що маніпулює людьми, ухиляючись від усього того, що вважалося «розумним».

Поразка ідеалів світського гуманізму остаточно проявилася після другої світової війни. Вона показала, що практичні спроби реалізувати гуманістичні в основі своїй ідеали рівності та соціальної справедливості, призводять не до звільнення людини чи постання автономної та творчої особистості, що своїй творчій діяльності керується гуманістичними ідеалами та цінностями, а до небувалих в історії форм поневолення у вигляді тоталітарних режимів. Вони зберігають протистояння панівних та підвладних, вільних та поневолених, особистості та пересічності, тим самим вказуючи на практичну неспроможність, заснованих на розумі та універсальних способів вирішення соціальних проблем.

Через розчарування у проєктах світського гуманізму, людина почала відмовлятися від претензії на втілення ідеалів і від самих ідеалів [46, с. 8]. Внаслідок цього почали швидко втрачати свій вплив традиційні моделі самовизначення людини, спричинивши кризу соціалізації. Відмова від ідеалів, норм та авторитетів, супроводжувалася постійно критикою

«метанаративу» та формуванням «життєвого простору, де головними цінностями стають свобода в усьому, спонтанність діяльності людини, ігрове начало» [55]. Безумовно, це сприяло звільненню людини від поневолення, водночас породжуючи плутанину смисложиттєвих цінностей.

Не менш помітний вплив на руйнування ідентичності людини зумовила глобалізація та інформатизація, котрі призвели до небувалих до цього темпів соціального розвитку, розриву безперервності соціальних і культурних зв'язків, тим самим породивши в людині відчуття невизначеності, непередбачуваності. За таких умов, людина втрачає чітко визначені соціальні орієнтири, і як справедливо зауважував свого часу З. Бауман, перетворюється на волоцюгу, котрий ніколи не знає, де опиниться завтра. Інакше кажучи, упорядкований, детермінований, передбачуваний, і, щонайважливіше, надійний світ модерної людини, котра силою своїх зусиль здатна виконати наперед визначене завдання, почав швидко руйнуватися. Йому на зміну приходить постмодерний світ, у якому людина не має орієнтирів – її життя перетворюється у нескінченну бігову доріжку, фінішна лінія якої постійно змінюється. Як наслідок, втрата «визначеного місця в суспільстві стає нині досвідом, який може багато разів повторюватися в житті кожної людини, оскільки жоден з можливих статусів не

достатньо надійним для того, щоб можна було говорити про тривалу відповідність йому» [6, с. 117].

Старіння традиційних моделей соціалізації, ставить в центр суспільної уваги проблему ідентичності. Це й не дивно, адже, практично до кінця ХХ ст. влада була дуже авторитарною, а цінності визначені традицією, Богом чи Ratio вважалися непорушними. У процесі соціалізації людина беззастережно засвоювала пропоновані їй авторитетами норми та зразки, щоб стати важливим, а в індустріальний період навіть типовим

гвинтиком соціального цілого. Утримання останнього в суспільній свідомості асоціюється з діяльністю сильного лідера – його шанують та бояться, водночас цінуючи за крайні форми прояву сили. Для прикладу нагадаємо твердження Т. Гоббса, який розкриваючи права монархів, зазначав: «деякі люди, виправдовуючи непокору своїм суверенам, посилались на новий договір, укладений не з людьми, а з Богом, то й це неправильно, оскільки договір з Богом можна укласти лише за посередництва особи, яка представляє Особу Бога, а ним може бути лише намісник Бога, який має верховну владу під владарюванням Бога» [16, с. 185]. Інакше кажучи, мислитель розглядав правителя, як незмінного захисника соціального порядку, а тому надав йому права «робити те, що він вважає за потрібне для збереження миру і безпеки, запобігаючи розбратові всередині й нападів ззовні, а коли мир і безпеку уже втрачено, зробити все необхідне для їх відновлення» [16, с. 192].

Всупереч традиційним та модерним суспільствам, що культивують ідеал сильного лідера, суспільство ринкової економіки формує систему безособових законів виражених співвідношенням попиту і пропозиції, які докорінно змінюють уявлення про владу. За умов знецінення ідеалів влада втрачає свого конкретного носія, тобто стає безособовою. Так, приміром, цьому контексті заслуговують на увагу твердження М. Фуко, який у ряді своїх творів зауважує, що в сучасному світі влада не зведена до певної особи чи навіть держави. Насправді ж, «владні відносини існують (це щось, не дивлячись ні на що, нам відомо, однак звідси не завжди беруться висновки) і проходять через безліч інших речей. Адже відносини влади існують між чоловіком і жінкою, між тим, хто знає, і тим, хто не знає, між батьками та дітьми, всередині сім'ї. У суспільстві є тисячі й тисячі різних владних відносин ...» [81, с. 289]. Мислитель доводить, що «відносини влади вплетені в інші типи відносин (виробничі, шлюбні, сімейні, статеві),

де вони грають одночасно визначальну й обумовлену роль ...» [82, с. 313]. Інакше кажучи, за умови розвінчання авторитетів, влада не зникає, навіть попри те, що її дія стає прихованим, завуальованим і виявляється у формі впливу. В нових соціокультурних умовах, лідерами стають не борці за державу, мир чи соціальну справедливість, а експерти, журналісти та законодавці моди, тобто люди, що мають важелі суспільного впливу.

Знецінення соціального престижу інтелектуала, що тримався відособлено і навіть вороже до пересічності, стало можливим завдяки небувалому розвитку інформаційно-комунікаційних технологій. Вони помітно розширили можливості соціально-політичного маніпулювання. У 60-і роки ХХ ст. це помітив французький філософ Гі Дебор, який запропонував концепцію «суспільства спектаклю». На думку філософа, в умовах сучасного йому виробництва соціальне життя постає «неосяжним нагромадженням вистав. Все, що раніше сприймалося безпосередньо, тепер відсторонюється в уявлення» [26, с. 41]. Режисерами й акторами таких спектаклів у переважній більшості стають політики. Під час вистави підтримується ситуація безперервного говоріння – нескінченна низка повідомлень, яка «йде по колу від однієї банальності до іншої, але представлених з такою пристрасстю, ніби мова йде про найважливішу подію» [26, с. 77]. Переглядаючи спектакль, людина не має можливості вступити в діалог, а тому її здатність до критичного аналізу помітно знижується. Занурюючись в політичний спектакль, людина вже не суб'єкт діалогу, а лиш об'єкт для сприйняття монологу з зовнішніх джерел. Політичний спектакль запрограмований режисером і просто не залишає місця для прояву будь-якої іншої волі. Через це, на думку Г. Дебора, відбувається зникнення громадської думки в суспільстві спектаклю – спочатку воно втрачає здатність змусити себе почути, а потім виявляється нездатним і сформуватися.

Негативне, на думку Г. Дебора, «зникнення суб'єкта» у «суспільстві спектаклю», отримує прямо протилежну оцінку у філософії постмодернізму. Його прихильники (М. Фуко [Ошибка! Неизвестный аргумент ключа.], Ж. Б. Ліотар [Ошибка! Неизвестный аргумент ключа.], Ж. Делез [Ошибка! Неизвестный аргумент ключа.] та ін.) виражаючи цінності епохи, що прийшла на зміну Модерну, вважають «смерть суб'єкта» цілком закономірною. Адже, суб'єкт, у класичному, і передусім декартівському тлумаченні зникає у момент, коли знецінюється «метанаратив», який призвів до його постання. Інакше кажучи, суб'єкт, який у класичній філософії визначався здатністю мислити, помирає разом із класичною філософією. На зміну йому, як зауважує М. Фуко у праці «Слова і речі. Археологія гуманітарних наук» приходиться такий зовсім новий соціокультурний феномен як людина у її «двозначному становищі об'єкта, що пізнається, й суб'єкта, що пізнає; водночас і володаря і підданого, спостерігача і спостережуваного» [71, с. 333–334]. Виникнення людини, на думку мислителя, зумовлене розчепленням класичного дискурсу, завдяки чому сформувався простір своєрідного суто людського буття людини у всій її повноті.

Вказуючи на закономірну та логічну «смерть суб'єкта», М. Фуко тим самим виступає проти соціального проєкту Модерну, де людина (суб'єкт) розглядалася як дещо центроване та принципово цілісне, пристойне, моральне та закінчене, тоді, як те, що відхилялося від цього ідеалу виступало не просто порушенням норми, а передусім хворобою, яку необхідно лікувати й викорінювати. Іntenція на викорінення аномалій, чітко проявилася під час Другої світової війни, яка стала ключовим періодом для сучасних парадигмальних змін. Перемога демократичних сил у цій війні, знаменувала собою завершення соціального проєкту Модерну. Філософи-постмодерністи (Ж. Лакан, Р. Барт, М. Фуко та ін.) руйнують фундаментальність суб'єкта, позбавляють його колишньої цілісності,

автономності та усвідомленості, вказуючи його залежність від мови, тексту, громадських норм і приписів, внутрішніх інстанцій (Воно й Над-Я) у момент, коли Модерну нічого протиставити.

В постмодернізмі суб'єкт не тільки втрачає свою колишню монументальність, а й нівелюється як онтологічна даність. Детермінований всім суцям, він перетворюється на піщинку, позбавлену будь-яких координатних вимірювань через тиск, що здійснюється на нього з усіх боків, людина розчиняється у зовнішніх проявах, втрачаючи свою суб'єктну цілісність. Зауважимо, що М. Фуко, стверджуючи закономірність «смерті суб'єкта (людини)» під впливом зовнішнього тиску владних структур, все ж переконаний, що ні Воно, ні Над-Я, ні мовні структури не є факторами, що пригнічують суб'єктність. Він вважає, що просто немає ніяких детермінант, які формують суб'єктність або стримують її прояви. І це, на думку мислителя, зумовлено передусім відсутністю суб'єктивності, бо вона є тільки фікцією, що створена соціальною програмою Модерну. Суб'єкт, згідно з переконаннями постмодерністів, – це винахід, конструкт тієї світоглядної чи ідеологічної програми, яка заклала підвалини його утвердження. Такою інстанцією може бути будь-хто, починаючи від батьків та вихователів, які визначають світогляд дитини, і закінчуючи державною ідеологією чи суспільними нормами, які залучають дитину у деякий комунікативний простір, який визначається своїм. Зауважимо, що усі згадані нами джерела конституювання суб'єктності виступають своєрідними владними структурами, які формують свого слухняного суб'єкта. Але конструкт «слухняний суб'єкт», не має нічого спільного з тими якостями, який наділений справжній суб'єкт – усвідомленість, самовизначеність, цілісність світоглядної позиції, ще більш сумнівним, за умови наявності «слухняного суб'єкта» видається дискурс щодо наявності особистості.

Як бачимо, постмодерністи вважають, що суб'єкт – це завжди продукт певного типу дискурсивної діяльності, він постає тільки як результат того способу конституювання суб'єктивності, який можливий в рамках даного типу дискурсу. У підсумку сказаного, маємо всі підстави погодитися з М. Фуко в тому, що людина – це «це недавнє створіння, яке творець усякого знання виготовив своїми власними руками не більше двохсот років назад [на думку М. Фуко у XVIII ст. – *уточ. наше*]; правда, вона дуже швидко постаріла, що легко уявити, ніби багато тисячоліть вона лише очікувала в темряві моменту осяяння, коли нарешті вона була б пізнана» [71, с. 330].

Зауважимо, що стверджуючи новітній характер концепту «людина», М. Фуко не заперечує того, що як біологічний вид *Homo sapiens* давно існував, між тим людини у її модерному змісті не було. І лише у підсумку звільнення від кайданів традиційного суспільства з притаманними йому ієрархічною структурою та світоглядними принципами, з'явився простір для утвердження людини як особливого виду, що займає власне функціональне, просторове середовище, вистаючи водночас унікальним феноменом у гносеологічному вимірі, де вона одночасно є і суб'єктом і об'єктом пізнання. Однак, найбільш повно людина виявляється у соціокультурному середовищі, бо утвердження свободи відкрило для людини можливість свідомо обирати власне місце та призначення.

На перший погляд, цілком оптимістичні засновки М. Фуко, приводять його до вкрай песимістичних антропологічних висновків. Людина, стверджує мислитель, «зникне, як зникає обличчя, намальоване на прибережному піску» [71, с. 404]. Цей здавалося б песимістичний висновок мислителя, зумовлений світоглядними засновками його антропологічної концепції, зокрема, концептом «смерті суб'єкта». Згідно М. Фуко, він помирає тільки у висліді картезіанської моделі суб'єктивності, тобто як автономний носій чистої раціональності. На ділі людина постає дуже

залежною від принципів побудови мови, від кайданів цивілізації, від правил і обмежень, від норм, властивих даному типу культури, від десуб'єктивуючої ролі ідеалів споживання. Ці детермінанти задають бажані для певного соціокультурного середовища антропологічні зразки та стандарти. Наслідуючи їх людина втрачає власну ідентичність та помирає. З огляду на це, можна припустити, що автономний суб'єкт – особистість, могла існувати тільки в парадигмальному просторі епохи Модерну. Вона ідеалізувала й абсолютизувала базові дисциплінарні заклади, заради підпорядкування індивідуального тіла колективному, зробити душу індивіда подобою суспільної машини [80, с. 197-198].

«Смерть суб'єкта», який на рівні соціального, проявився як соціальний суб'єкт, призвело до того, що багато філософів-постмодерністів, й насамперед Ж. Дельоз, абсолютизує шизофренію як головну властивість істинної суб'єктності, вільної і революційної. Звісно, ведучи мову про шизофренію, постмодерністи говорять не про клініку, не про патологію, а лиш про бажання людини вирватися з нормалізуючої «гальмівної сорочки» соціальних кодів, що роблять життя людини жорстко регламентованим і безликим. Інакше кажучи, абсолютизуючи шизофреніка, постмодерністи намагаються зробити більш гнучкою та гуманною соціальну нормативність. В процесі розкріпачення людина зможе стати гранично розкутою, ситуаційно пластичною, творчою та самостійною, утім не божевільною. Підійти до межі людських можливостей, означає не переступити чи стерти її, а лиш проявитися у повності своєї індивідуальності.

Як бачимо, згідно з постмодернізмом, справжнім суб'єктом, тобто абсолютно автономним суб'єктом може бути тільки шизофренік. Він вільний від будь-якої відповідальності й від соціальних норм, і він вже не боїться зійти з розуму [35]. Між тим, з точки зору психології, суб'єктність як раз визначається високим ступенем відповідальності за свої вчинки;

якщо людина постає творцем свого життя, то її відповідальність за свої діяння зростає. За Ж. Дельозом, шизофренія – це вершина прояву суб'єктності. Вільний суб'єкт – це деконструюваний суб'єкт, який свідомо нехтує суспільно-культурні канони на догоду своїм природним бажанням. Самототожність особистості швидкоплинна, а тому суб'єкт ніби перебував на окружності кола, центром якого є не так Его, як сфера несвідомого – бажання.

Між тим, постмодерністський шизофренічний процес – це прорив, проте не розвал чи розпад. Дуже важливо бачити в ньому саме процес, а не сутність (покладену або усталену основу). Процес тому і процес, що він завжди «стає», ніколи не постаючи сталим, бо ж зафіксувати, зупинити означає тут те ж саме, що й вбити. Саме тому, шизо-індивід – це не клінічний шизофренік, а, як вільна, самотня і весела людина [23, с. 208].

Знецінивши ключові положення модерної парадигми, постмодернізм запропонував власний антропологічний проєкт. Згідно з ним, людина повністю децентрована, вона перебуває на межі багатьох ідентичностей та не має навіть орієнтації на цілісність, сталість чи завершеність. Це ж, на думку П. Гречко, зумовлює трансформацію неподільного «індивіда» в «дивіда», тобто розірвану, збентежену, позбавлену цілісності людину, що має чітке й однозначне уявлення про себе [19, с. 174]. Людина постмодерну багатоліка завдяки великій кількості нескінченно подільних ідентичностей. Усередині «дивіда» неможливо виявити навіть натяку на внутрішню підоснову – осердя з яким узгоджується розмаїття особистісних проявів. Прагнучи максимального звільнення людини, постмодерністи звільняють її від заданого фундаменту та розглядають як децентроване місце для зустрічі різноманітних прагнень, імпульсів та суперечливих сил. Утім, цеглинки, з яких складається людина, завжди випадкові й фрагментарні, а тому ця людина існує тільки тут і тепер.

«Розподіл» людського індивіда на фрагменти, сегменти, площини, на безліч різних позицій і функцій не спричиняє роздвоєння особистості та формування патології вираженої у «нещасній свідомості». Навпаки, постмодерний «дивід» не роздвоюється, не подвоюється, просто переходить від однієї мети до іншої, від одного життєвого проєкту до іншого реагуючи на зовнішні обставини або ж заради естетичної насолоди від безперервної гри своїх фізичних та інтелектуальних сил [19с. 174].

Разом з «подільністю» індивіда, постмодернізм залишає й субстанційність, проте не в традиційному сенсі цього слова. Всупереч попередній інтелектуальній традиції, яка вбачала у субстнційності певну незмінну основу (від лат. sub=jectus – те, що лежить знизу, визначальне), на яку можна спертися і якій можна довіряти, постмодерністи визначають її в термінах онтологічної невизначеності, дефіциту цілісності, спричинених абсолютною свободою. В умовах постмодерного суспільства, яке зробило гру головним принципом свого життя, свобода стає резервуаром невизначеності й творчої дифузії, демонструючи тим самим свою довільність і в контексті комунікативного й в ігровій визначеності соціального буття.

Постмодерна «дивідіність» виводить людину за межі покладені просторовим положенням, а з ним і її тілом. В постмодерному світі, тіло – це вже не в'язниця людської душі, що виходить з просторово-тілесного ув'язнення у світ соціального (соціальних взаємодій і людської комунікації. Розподіл на внутрішнє і зовнішнє зникає, людина впевнено, хоча й не без ризику, виходить за територіальні рамки [19, с. 177]. Цей, на перший погляд, суперечливий стан людини, забезпечується високим рівнем розвитку технологій та популярністю соціальних мереж. Вони дуже яскраво демонструють, що поява людини пов'язанає не з тілом, не з простором, а

визначена тільки комунікацією, яка задає людину у деякому чітко визначеному нею самою контексті.

У термінології М. Фуко і Ж. Дельоза, в нових соціокультурних умовах, внутрішньо людське постає перед нами як складка зовні соціального. Звісно, «складається» не людина як фізична (біологічне) істота, а її людський вимір. Як відомо, людське в людині знаходиться не під черепною коробкою, не в серці, оспіваному поетами, не в п'ятах, куди, як запевняє народна мудрість, людська душа ховається від страху, ні в будь-якому іншому органі людського організму. Воно – в тому, що пов'язує людей один з одним, в їх соціальній взаємодії, в людській комунікації та взаєморозумінні як її головній меті.

Загалом немає найменшого сумніву в тому, що запропонований постмодерністами антропологічний проєкт довершив справу Модерну та відкрив людині можливість звільнитися від поневолення зовнішніми силами – Богом, традиціями, звичаями, суспільними ідеалами тощо. В сучасному світі людина дійсно має право і можливість самовизначатися згідно з власними переконаннями, внутрішніми потягами та бажаннями, що, проте не завжди полегшує її життя та сприяє творчому самовиявленню. Позбувшись заданої зовні програми свого життя, вона змушена самотійно відшукати стандарти та цінності необхідні для орієнтації у мінливому світі. Це завдання може обтяжувати відсутністю осердя, що сприятиме критичній оцінці ситуації та захисту від спекулятивного впливу та маніпуляцій влади.

Немає найменшого сумніву, що людина постмодерну постає своєрідним «чистим екраном», на який влада проєктує різноманітні уявлення та ідеї, неспроможні поневолити її через відсутність однозначного соціального стандарту. В нових світоглядних та соціокультурних умовах людина звільнена від зовнішнього тиску та заданої об'єктивної реальності. Світ соціального формується не завдяки наявності реальних соціальних

зв'язків, а витворюється в процесі комунікації з Іншим. Свобода самовираження руйнує засадничу для Модерну опозицію самотнього Я (особистості) та монолітного уніфікованого Ми. В нових соціокультурних умовах, Інші – вже не ворожі до мене чужі, а лиш відмінні. «... Інший, погляд Іншого, – зауважує У. Еко, – визначає і формує нас. Ми (так само як не може існувати без харчів і без сну) нездатні усвідомити, хто ми такі, без погляду і відповіді Інших» [91, с. 15.]. Зауважимо, що цей Інший, щодо Я, постає як кожен, що, своєю чергою, вимагає від Я, визнання в Іншому людяності та поваги до його особистості.

Звертаючись до згаданих нами та дуже влучних прикладів З. Баумана, можна сказати, що по світу культури модерну людина подорожує як паломник. Він не просто милується пам'ятками, він висловлює їм свою безроздільну відданість. Натомість у світі культури постмодерну людина завжди турист, адже вона перебуває у постійному пошуку нових вражень, нових відчуттів. Вона з легкістю перетинає культурні кордони, проте дивиться на світ відстороненими очима, тим самим лиш «ковзаючи» на поверхні, проте ніколи не занурюється у глибину сенсів.

Зважаючи на спричинені постмодерном зміни у самовизначенні людини, цілком закономірно виникає запитання: як за таких умов розкрити внутрішній потенціал людини. Який ідеал пропонує постмодерний соціальний проєкт, знецінюючи зрозумілий й, здавалось би цілком адекватний образ всебічно розвиненої особистості. Власне кажучи, Модерн вимагав від людини розкриття своїх сутнісного потенціалу у процесі засвоєння та відтворення соціокультурного досвіду людства. На протигагу до цього, постмодерністи вважають, що кожна людина має свій власний потенціал й повинна розвивати його на свій власний розсуд, а не згідно з заданим зовні стандартом. Більш того, постмодерністи переконані, що

повнота розкриття потенціалу індивіда вимірюється тепер не досягнутою висотою, що не близькістю або віддаленістю від наявного зразка, а дискретною ситуативною реалізацією сил і можливостей людини [19, с. 175]. Така граничність у розкритті своїх, нехай і обмежених, сил робить людей рівними один одному, тим самим вберігаючи їх від комплексу неповноцінності через невідповідність заданому стандарту.

Висновки до III розділу

Дослідження контексту зародження та особливостей модерного та постмодерного світогляду та створених ними антропологічних проєктів, дає підстави зробити такі висновки:

1. Гуманістичні ідеали ренесансу постали в процесі переосмислення антропологічних ідеалів середньовічної інтелектуальної традиції. Ренесансна людина – це той же носій божественних потенцій, вона співпричетна до Бога, який визначив її земне призначення – творити й перетворювати світ послуговуючись своїм власним розумом. Для цього людина повинна розвинути свій природний потенціал та набути універсальних знань, тобто стати рівнозначно іншим «універсальною людиною».

2. Людина епохи Відродження – це титан, який не має жодного зовнішнього обмеження і може самостійно обирати власний шлях і відповідати за власні вчинки. Така людина не обмежена ані персоналізованим Богом-Отцем, ані аскетичними знуцаннями з власного тіла: людина створена за «образом Бога», тобто в ній закладені всі наявні у Бога потенції. Реалізуючи їх у земному житті вона може піднятися до Його рівня й стати Боголюдиною, що вдосконалює світ керуючись власним розумом. Утім насправді ситуація була значно складнішою – шукаючи

підстави в самій собі, людина відірвалася від своєї соціальної основи та втратила чіткі й однозначні світоглядні та етичні орієнтири.

3. Утвердження ідеалу «універсальної» людини, що самостійно обирає власний шлях у житті має сприяти звільненню людини від наперед визначених об'єктивними обставинами факторів людської ідентичності. На цьому шляху, людина керується тільки власним критичним розумом і сама визначає ким вона є і ким вона хоче стати, нівелюючи тим самим усі зовнішні й незалежні від неї чинники. Між тим, ця світоглядна інтенція стосується тільки здатних користуватися розумом інтелектуалів, натомість загальна маса людей зважаючи на обмеженість природних здібностей мають бути повністю підпорядковані соціальним вимогам та нормам.

4. Модерний світогляд орієнтується на універсальне та об'єктивне знання, що існує незалежно від людини. Вона в цей час представлена в образі суб'єкта, що здатен опанувати і підкорити природу та сформувати свій власний, непідпорядкований природним законам світ. Здатність людини до вільного творення свого власного світу на засадах розуму, мислителі філософії Нового часу вважали сутнісною рисою людини, тобто тим критерієм, який виділяє її з природного світу та підносить над ним. Реалізувати це завдання та проявити свою сутність людина може тільки завдяки очищенню від усіляких емпіричних нашарувань, а тому її абсолютна свобода реалізується тільки на рівні мислення.

5. Екстраполяція гносеологічних принципів на соціальну сферу стала концептуальною передумовою утвердження ідеї природної рівності людей, які, керуючись власним розумом, укладають суспільну угоду та формують свій власний, незалежний від природних законів штучний світ – державу. Її постання відкрило людині можливість звільнитися від підпорядкування природним законам та творити світ, в якому вона більше не підвладна зовнішнім настановам (Логосу, Бога, природи тощо), а відтак і становій

визначеності. Людина керуючись власним розумом здатна створити значно кращий, гуманніший світ.

6. Практична реалізація орієнтованої на гуманізацію людини антропологічної програми Модерну, підірвала основи домодерної соціальної структури, тим самим сприяла формуванню індивідуалізованого суспільства, що складалося з автономних і мобільних робітників. Завдячуючи освіті, у своїй діяльності вони користувалися розумом, тобто реалізували власну сутність. Утім, ці зміни не завжди призводили до постання особистості, що готова до розкриття свого «нутра» М. Бахтін у діалогічному спілкуванні з Іншим. Навпаки, реалізація антропологічної програми Модерну стала причиною дегуманізації людини та становлення маси, якій намагається протистояти одинока та вмираюча людина.

7. Попри непереборне внутрішнє прагнення логоцентричного дискурсу звільнити людину (суб'єкта) з-під влади природи, Бога, релігійної традиції, запропонована ним антропологічна програма мала яскравий релігійний характер. Вона розвивала й запроваджувала ідею єдиної людської природи, що реалізується у процесі сходження до своєї метафізичної сутності – Ratio. Інакше кажучи, модернова антропологічна програма, так само як свого часу релігійна, вимагала від людини реалізації її життєвого покликання – сходження до Істини, що відкривається у процесі мислення. Експлікація цього уявлення в конкретно-історичний вимір соціального буття з необхідністю зумовлювала утвердження різних форм нерівності.

8. Знецінення антропологічного проєкту Модерну відбувалося паралельно з усвідомленням неспроможності звільнити людину з-під зовнішнього тиску шляхом практичної реалізації антропологічної та соціальної програми світського гуманізму. Їхнє прагнення до раціонального, контрольованого та прогнозованого управління соціальними

процесами та самою людиною призводить до постання нових небачених досі форм поневолення. Вони зберігають протистояння панівних та підвладних, вільних та поневолених, особистості та пересічності та призводять до дегуманізації самої людини.

9. Відмова від претензії на втілення ідеалів і від самих ідеалів у єдності з глобалізацією зумовила знецінення традиційних моделей самовизначення людини та призвела до «смерті суб'єкта» у декартівському його розумінні. Критики ідеалів світського гуманізму вимагають тверезого погляду на людину, яка у своїй діяльності керується не так розумом та прагненням до реалізації власної сутності, як особистим інтересом, прагненням до використання іншої людини та панування над нею тощо. Зважаючи на це, приходять до визнання, що в людському світі завжди будуть існувати нерівність, соціальні та політичні конфлікти тощо. Людина з перспективи особистості, тобто як носій певних цінностей, уявлень про права та обов'язки індивідів і відповідальна за свої вчинки, втрачає сенс, а тому від цієї ідеї потрібно повністю відмовитися.

10. На противагу до антропологічного проєкту Модерну, що орієнтував самовизначення людини згідно з бажаними для певного соціокультурного середовища соціальними нормами, зразками та стандартами, постмодерна програма особистісного самовизначення будується на повній свободі у виборі власного місця та призначення. Перебуваючи у постійному становленні, абсолютно вільна людина позбавляється не тільки тиску соціальних кодів, а й внутрішньої контролюючої інстанції з притаманною їй ієрархічною системою ідентичностей. Людина в ситуації постмодерну багатоліка, вона прагне не до певної універсальної мети, а до розкриття власного потенціалу та виявлення межі своїх можливостей.

11. Постмодерна «дивідіність» виводить людину за межі покладені просторовим положенням та її тілом. Завдяки цьому зникає протиставлення

зовнішнього та внутрішнього, об'єктивного та суб'єктивного, людина виходить з просторово-тілесного ув'язнення у світ соціального, що проявляється у процесі міжособистісної взаємодії та комунікації.

Список використаних джерел

1. Аврелий Августин. О Граде Божием. Санкт-Петербург : Алетейя ; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. 586 с.
2. Алейник Р. М. Человек в философском постмодернизме. М.:Международная интеллектуальная книга, 2006. 223 с.
3. Александров А. А. Проблема человека в философии Гегеля. Вестник Оренбургского государственного университета, 2003, № 5. С. 9-14.
4. Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно- исторических основаниях и пределах личного самосознания. М.: Российск. гос. гумат. ун-т, 2000. 1005 с.
5. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М.: Наука, 1989. 272 с.
6. Бауман З. Индивидуализированное общество /Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. Москва: Логос, 2005. 390 с.
7. Беяева, Е. В. Нравственные ценности в эпоху постмодерна. Философия и социал. науки. 2010. № 1. С. 60–64.
8. Бицилли П.М. Место Ренессанса в истории культуры. СПб.: Мифрил, 1996. 256 с.
9. Бруно Д. Изгнание торжествующего зверя. О причине, начале и едином. Мн.: Харвест, 1999. С.3-260.
10. Бруно Дж. Диалоги. М.: Госполитиздат, 1949. 552 с.
11. Бэкон Ф. Новый Органон / пер. англ. С. Красильщикова; вступит. ст. Б. Подороги. М. : РИПОЛ классик, 2019. 364 с.

12. Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. М.: Прогресс, 1986. 396 с.
13. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с.
14. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1975. Том 2: Философия природы. 695 с.
15. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии в 3-х кн.. Книга третья. СПб: Наука, 1994. 572 с.
16. Гоббс Т. Левіафан. К.: Дух і Літера, 2000. 606 с.
17. Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М.: Высшая школа, 1977. 386 с.
18. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М.: Высш. школа, 1980. 368 с.
19. Гречко П.К. Идентичность – постмодернистская перспектива. Вопросы социальной теории. 2010. Т. IV. С. 171-190.
20. Гуковский М. А. Итальянское Возрождение. 2-е изд., испр. и доп. / М. Гуровский; Под ред. А. Немилова и А. Кантор-Гуковской. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1990. 624 с.
21. Гулыга А. Немецкая классическая философия (2-е изд.). М.: Рольф, 2001. 416 с.
22. Гуревич П. С. Философская антропология. 2-е изд., стер. М.: Издательство «Омега-Л», 2010. 607 с.
23. Гуревич П.С. Философия человека. М.: ИФРАН, 1999. 221 с.
24. Данте Алигьери. Малые произведения. М.: Наука, 1968. 652 с.
25. Данте Аліг'єрі. Божественна комедія: Пекло. Переклад з італійської Богдан Лончина; ілюстрації: Юрій Козаков. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2007. 276 с.
26. Дебор Г. Общество спектакля. М.: Логос, 1999. 184 с.
27. Делез Ж. Ницше. СПб.: Аксиома, Кольна, 1997. 186 с.

28. Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 672 с.
29. Декарт Р. Сочинения в двух томах. / Сост. ред., вступ. ст. В. В. Соколова. М.: Мысль, 1989. Том 1. 654 с.
30. Диктат папы. Словарь по христианству. URL: <http://religiocivilis.ru/hristianstvo/christ-d/5308-diktat-papy.html>
31. Дионисий, Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глаголь, 1994. 378 с.
32. Длугач Т.Б. Три портрета эпохи Просвещения. Монтескьё. Вольтер. Руссо (от концепции просвещенного абсолютизма к теориям гражданского общества). М.: ИФ РАН, 2006. 256 с.
33. Зедльмайр Х. Утрата середины. М.: Прогресс- традиция Издательский дом Территория будущего , 2008. 640 с.
34. Зекрист Р. И. Концепция власти Мишеля Фуко. Известия Уральского федерального университета. Сер. 3, Общественные науки. 2012. № 2 (103). С. 40-46.
35. Иванов В.П. Человеческая деятельность – познание – искусство. К.: Наукова думка, 1977. 250 с.
36. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. URL:http://royallib.com/read/ilin_ilya/poststrukturalizm_dekonstruktivizm_postmodernizm.html#0
37. История философии: Запад-Россия-Восток (книга вторая: Философия XV-XIX вв.). М.: «Греко-латинский кабинет», 1996. 557 с.
38. Ільїн В. Епоха «пост»: людина в перспективі нової духовності. Філософсько-світоглядні засади буття людини. 2010. № 5. С. 43-49.
39. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр . М.: Политиздат, 1990 . 415 с.

40. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. Соч. В 6 т. М., Мысль, 1966. Т.6. С.349-587.
41. Кант И. Сочинения. В 8-ми т. М.: Чоро, 1994. Т. 4. 630 с.
42. Колодний А.М. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства. Українське релігієзнавство. 2005. № 35. С.5–32.
43. Кузанский Н. Сочинения в 2 томах. М.: Мысль, 1979. Т.1. 488 с.
44. Лалетин Д.А. Культурология: Учебное пособие. Воронеж: ВГПУ, 2008. 264 с.
45. Лангевіше Д. Нація, націоналізм, національна держава в Німеччині і в Європі / переклад з нім. О. Логвиненко. К.: «К.І.С.», 2008. 240 с.
46. Лекторский В. А. Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм. Вопросы философии. М.: Наука, 2001. №4. С. 6-9.
47. Лесевицкий А.В. Образ человека будущего: переход к постмодерну. Образ человека будущего: коллективная монография. Киев.: Издательский дом «Скиф», 2012. Т.II. С. 180-203.
48. Ліотар Ж.Ф. Ситуація Постмодерну. Філософська і соціологічна думка. 1995. Вип. 5-6. С. 15-38.
49. Лок Дж. Два трактата о правлении. Лок Дж. Сочинения: в 3 т. М.: Мысль, 1988. С. 135-406
50. Лок Дж. Мысли о воспитании. Пер. А. Басистова. М.: Книгоиздательство К.И. Тихомирова, 1913. 238 с.
51. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. 623 с.
52. Маркс К. Сочинения. Издание 2. М.: Политиздат, 1955. Том 1. 698 с.
53. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. К. Маркс, Ф. Энгельс Из ранних произведений. Москва: Госполитиздат, 1956. С. 517–642.

54. Мольер Ж.Б. Міщанин-шляхтич. К.: Знання, 2017. 271 с.
55. Наріжний Ю. Філософія постмодернізму. URL: <http://postmodern.in>.
56. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах / Ин-т философии. М.: Культурная революция, 2005. Т. 1/2: Несвоевременные размышления. Из наследия 1872-1873 гг / Пер. с нем. В. Бакусева, В. Невежиной, И. Эбаноидзе и др.; общ. ред. И.А. Эбаноидзе. 2013. 480 с.
57. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах / Ин-т философии.- М.: Культурная революция, 2005-2014. Т. 3: Утренняя заря. Мессинские идиллии. Веселая наука / Пер. с нем. В. Бакусева, К. Свасьяна; общ. ред. И.А. Эбаноидзе. 2014. 640 с
58. Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея. Ортега-и-Гассет Х. Избр. труды. М., 1997. С. 233-403.
59. Ортега-и-Гассет Х. Бун мас. Нью-Йорк: Видання ООЧСУ, 1965. 158 с.
60. Ортега-и-Гассет Х. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. 424 с.
61. Петрарка Ф. Лирика. Автобиографическая проза. М.: Правда, 1989. 480 с.
62. Піко делла Мірандола Дж. Промова про гідність людини. Всесвіт, 2014. № 11–12. С. 38–63
63. Понтано Дж. Государь. Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). М.: Издательство Московского университета, 1985. С. 290-308.
64. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. В 2-х тт./ Перекл. з англ. О. Буценка. К.: Основи, 1994. Том 2. 494 с.
65. Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней: В трех книгах. Издание 4-е, стереотипное. М.: Академический Проект: Фонд «Мир », 2004. 1008 с.

66. Ревякина Н.В. Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV – первой половины XV в. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1975. 173 с.
67. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. Педагогические сочинения : в 2 т. / под ред. Г. Н. Джибладзе; сост. А. Н. Джурицкий]. Москва: Педагогика, 1981. Т.1. 656 с.
68. Руссо, Ж.-Ж. Трактаты. Москва: Наука, 1969. 704 с.
69. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 639 с.
70. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. 543 с.
71. Спектр антропологических учений.] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. П.С. Гуревич. М. : ИФРАН, 2012. Вып. 4. 159 с.
72. Спиноза Б. Этика. Минск: Харвест, Москва: АСТ, 2001. 336 с.
73. Стрельцова Г.Я. Барокко и классицизм . XVII век. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии . Древний мир – эпоха Просвещения / Ред . кол .: И. Фролов и др .; Сост . П. Гуревич. М .: Политиздат, 1991. 464 с.
74. Субъект и объект как философская проблема. Киев: Наукова думка, 1979. –. 304 с.
75. Тоффлер Э. Третья волна. М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. 784 с.
76. Фейербах Л.А. Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1995. Том 1. 502 с.
77. Философия модерна и философия постмодерна (коллективная монография). Орел: ООО ПФ «Картуш», 2014. 162 с.
78. Фоссье Р. Люди средневековья / Р. Фоссье ; Пер. с франц. А. Ю. Карачинского, М. Ю. Некрасова, И. А. Эгипти. СПб.: Евразия, 2010. 352 с.

79. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я» / перевод книги А. Анваер. М.: Neoclassic, АСТ. 2017. 256 с.
80. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 1999. 480 с.
81. Фуко М. Власть и знание. Фуко М. Интеллектуалы и власть. М.: Праксис, 2002. С.278-302.
82. Фуко М. Власть и стратегии. Фуко М. Интеллектуалы и власть. М.: Праксис, 2002. С.303-318.
83. Фуко М. Слова и вици. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977. 404 с.
84. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков: «Фолио», 2003. 503, [9] с.
85. Хайдеггер М. Европейский нигилизм. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем . М.: Республика, 1993. С. 63-176.
86. Хёйзинга Й. Осень Средневековья. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. 768 с.
87. Шелер М. Человек и история. THESIS: Теория и история экономических и социальных институтов и систем. 1993. Т. 1, № 3. С. 132-154.
88. Шестов, Л. И. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия. Н.А.Бердяев: pro et contra. Антология. Книга 1. СПб: РХГИ, 1994. С. 505-537.
89. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы / пер. с нем. Ю. Айхенвальд, Ф. Черниговец, Р. Кресин. Минск: Литература, 1998. 1408 с.
90. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Шопенгауэр А. Собрание сочинений. В 6-и томах.– М.: ТеРРА – Книжный клуб, Республика, 1999. Т. 1. 495 с.

91. Эко У. Когда на сцену приходит Другой. Эко У. Пять эссе на темы этики. СПб.: «Симпозиум», 2000. С.9-24.
92. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. СПб.: Наука, 2000. 272 с.
93. Ясперс К. Ницше и христианство. М.: Моск. филос. фонд; «Медиум», 1994. 115 с.
94. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
95. Arendt H. The Origins of Totalitarianism. Penguin UK, 2017. 650 p.
96. Bayefsky, R. Dignity, Honour, and Human Rights: Kant's Perspective. *Political Theory*. 2013. Vol. 41, No. 6. Pp. 809-837.
97. Best S., Kellner D. Postmodern Theory: Kritical Interrogations. New York: The Guilford Press, 1991. 324 p.
98. Bontekoe R. The Nature of Dignity / R. Bontekoe. – Lexington Books, 2010. – 324 p.
99. Duve T. Kant After Duchamp. Cambridge: The MIT Press, 1998. 504 p.
100. Ellis A. The Albert Ellis reader: a guide to well-being using rational emotive behavior therapy. N.J.: A Citadel Press Book, 1998. 375 p.
101. Goyan I., Socio-cultural and ideological preconditions of gender equality. *Future human image*, 2017, Vol. 8. Pp.149-159.
102. Guignon, Charles B. Existentialism: basic writings. Hackett Publishing, 2001. 400 p.
103. Jencks Ch. What is Post-modernism? London : Academy Editions ; New York : St. Martin's Press, 1986. 67 p.
104. Jotterand F. Human Dignity and Transhumanism: Do Anthro-Technological Devices Have Moral Status? *The American Journal of Bioethics*. 2010. № 10:7. Pp. 45–52. Access: <http://dx.doi.org/10.1080/15265161003728795>.

105. Kuspit D. *The End of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 226 p.
106. Marilea B. *The Importance of Personal Relationships in Kantian Moral Theory: A Reply to Care Ethics*. *Hypatia*. 2010. Vol. 25, no. 1. P. 121-139.
107. Martin S. *The Philosophy of the Young Kant*. Oxford University Press, 2000 348 p.
108. Roger S. *Kant: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2001.141 c.
109. Storozhuk S., Matvienko I. *The gender dimensions of the renaissance social program*. *Scientific journal «Humanitarian Studies: Pedagogics, Psychology, Philosophy»*. 2019 (5). P. 108-116.
110. Taylor C. *Multiculturalism. Examine the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994. 175 p.
111. Warrender H. *Politikal Theory and Historiography: a Reply to Professor Skinner on Hobbes*. *The Historikal Jornal*.1979. Vol. 33, № 4. P. 931-940.

ВИСНОВКИ

На підставі всебічного історико-філософського розгляду феномену особистості від античності до сучасності можемо зробити ряд теоретично та практично орієнтованих висновків, що будуть корисними при розробці управлінських рішень, пов'язаних з подальшим розвитком гуманітарної сфери українського суспільства та сприятимуть розумінню особливостей та напрямку сучасних соціокультурних трансформацій. Зокрема, у процесі дослідження було зроблено такі висновки:

1. Докорінні соціокультурні трансформації сьогодення, з огляду на їх нерозривний зв'язок з ментальними та поведінковими структурами людини, актуалізують дослідження загальних перспектив розвитку людства та нерозривно пов'язаних з ними психологічних та соціальних проблем сьогодення. Розглядаючи ці питання, дослідники послуговуються поняттями «людина», «індивід», «індивідуальність» та «особистість», вважаючи їх давно усталеними, а тому без зайвих застережень беруть за основу соціальних програм і стратегій, що нерідко призводить до їхньої практичної неспроможності та гострих дискусій.

2. В сучасному інтелектуальному дискурсі поняття «особистість» використовується для позначення людини, що має стійку систему соціально значущих рис, які з'являються в процесі засвоєння та активного відтворення соціального досвіду чи людину, що здатна на свідомий вибір власної ідентичності, а з нею й власного життєвого шляху. За певних умов, обидва підходи можуть мати певний пояснювальний потенціал, навіть попри те, що не можуть слугувати надійною опорою для орієнтації людини в сучасному світі.

3. Сучасне знецінення гегелівської кумулятивної схеми лінійного розвитку знання вимагає істотного переосмислення всієї теорії історії філософії. Минуле важливе для сьогодення не як вихідна точка його розвитку, а як рівнозначна духовна ситуація, інтерпретація якої розширює кордони мислення та формує нові світоглядні контексти для самовизначення людини та суспільства.

4. Для міфологічної свідомості, міф – це не вигадка, а розлога й впорядкована світоглядно-практична система, що регулює усталений соціальний порядок та психологічну монолітність первісного колективу. Його своєрідність визначена неспроможністю міфологічного мислення до властивого сучасній людині розрізнення уявного та справжнього, між образом і дійсним предметом. Тобто, на рівні міфологічної свідомості духовне ще не виокремлене з природного й проявляється тільки через одиничне – слово тут нерозривно пов'язане з певною річчю, істотою чи явищем. Інакше кажучи, продуковані міфологічним мисленням уявлення незмінно та нерозривно пов'язані з потоком явищ природи та людського життя і не підносяться над світом видимим, що й стає причиною того, що для міфологічної свідомості, природа є тією силою, що пропонує закони, повеління й стандарти для керівництва людини.

5. Антологічний вимір міфу проявляється у прагненні людини до співтворчості світу в єдності з природними силами. Це надає людині особливого статусу – вона розуміє своє велике призначення і несе відповідальність за цей світ. Без носія міфологічної свідомості, світу не існує. Тобто, попри притаманний міфологічній свідомості натуралізм, тут вперше проявляється пріоритет духовного над матеріальних й тим самим експлікується думка, що призначення людини полягає у виокремленні з природного цілого (в тому числі й природного колективу) та творення унікального людського світу, що добре проявляється у феномені шамана.

6. На відміну від міфологічного мислення, у давньогрецькій філософії проблема людини набуває свого концептуального оформлення – в цей час людина стає самостійним предметом дослідження. Головною передумовою цього стало формування давньогрецького полісу. Саме тут людина остаточно виділила себе з природи – відгородилася від неї муrom. Завдяки цьому поступово зруйнувався цілий спектр міфологічних уявлень, а людина почала шукати нових світоглядних підвалин для свого життя. У висліді цього, міфологічний синкретизм поступово поступився місцем античному трансценденталізму. Згідно з ним, єдиною надійною підвалиною людського життя є Розум, проте не вразливий розум конкретної людини, а Логос – чисте мислення, що знаходиться у певній потойбічності, в метафізичному просторі.

7. Експлікуючи Логос як єдину надійну підвалину стабільного життя, давні греки розглядають людину в контексті тріади «людина-поліс-космос», яка впорядковується єдиним законом. Тобто, людина й надалі залишається органічно поєднаною зі світом – вона носій якостей космосу, які вона, дистанціюючись від випадковості та деталей має розкрити в собі та в полісі. Між людиною і космосом не існує розколу, а тому навіть у період високої класики, простір особистісного самовизначення людини залишився вкрай обмеженим. Інакше кажучи, у світогляді Давньої Греції, принцип суб'єктивності ще не прийняв тієї форми, при якій особливість вивільняється, відривається від загальної основи – моральності, релігії, законів та звичаїв. Людина в цей час мислиться не як вільна особистість, а як природно повторюваний типовий індивід, який підкоряється закону «вічного повернення» та «круговороту душ».

8. Попри панівну в світогляді давніх греків думку про загальну підпорядкованість людини законам Всесвіту, все ж саме тут з'явилися передумови становлення емансипованої, незалежної особистості.

Ця інтенція, у рудиментарній формі, проявилася у давньогрецькій трагедії, герої якої зазвичай не могли повністю уникнути своєї долі, між тим неодноразово повставали проти сліпого поклоніння перед богами. Звісно, представлене у трагедіях прагнення до свободи та вільної реалізації власного життя не могли бути повністю сприйняті людьми, які своїм головним завданням вважали слідування законам Розуму.

9. У середньовічній західній філософії античний космоцентризм змінився християнським теоцентризмом, що призвело до істотного переосмислення ціннісної системи суспільства та зміни місця та ролі людини. У попередній інтелектуальній традиції, людина розглядалася як унікальна складова гармонійно впорядкованого вищою інстанцією космосу, тоді як в епоху Середньовіччя, вона отримала право панувати у світі й над світом, що робить її незалежною від світу, між тим залишаючи співпричетною вищій (небесній) інстанції – Богу. Екстраполяція цих уявлень на соціальне буття призвела до утвердження ієрархічного станового суспільства, в якому людина самовизначалася через співпричетність до групи.

10. Гуманістичні ідеали ренесансу постали в процесі переосмислення антропологічних ідеалів середньовічної інтелектуальної традиції. Ренесансна людина – це той же носій божественних потенцій, вона співпричетна до Бога, який визначив її земне призначення – творити й перетворювати світ, послуговуючись своїм власним розумом. Для цього людина повинна розвинути свій природний потенціал та набути універсальних знань, тобто стати рівнозначною іншим «універсальною людиною».

11. Людина епохи Відродження – це титан, який не має жодного зовнішнього обмеження і може самостійно обирати власний шлях і відповідати за власні вчинки. Така людина не обмежена ані

персоналізованим Богом-Отцем, ані аскетичними знуцаннями над власним тілом: людина створена за «образом Бога», тобто в ній закладені всі наявні у Бога потенції. Реалізуючи їх у земному житті вона може піднятися до Його рівня й стати Боголюдиною, що вдосконалює світ, керуючись власним розумом. Утім насправді ситуація була значно складнішою – шукаючи підстави в самій собі, людина відірвалася від своєї соціальної основи та втратила чіткі й однозначні світоглядні та етичні орієнтири.

12. Попри непереборне внутрішнє прагнення логоцентричного дискурсу звільнити людину (суб'єкта) з-під влади природи, Бога, релігійної традиції, запропонована ним антропологічна програма мала яскравий релігійний характер. Вона розвивала і запроваджувала ідею єдиної людської природи, що реалізується у процесі сходження до своєї метафізичної сутності – Ratio. Інакше кажучи, модернова антропологічна програма, так само як свого часу релігійна, вимагала від людини реалізації її життєвого покликання – сходження до Істини, що відкривається у процесі мислення. Експлікація цього уявлення в конкретно-історичний вимір соціального буття з необхідністю зумовлювала утвердження різних форм нерівності.

13. Практична реалізація орієнтованої на гуманізацію людини антропологічної програми Модерну, підривала основи домодерної соціальної структури, тим самим сприяла формуванню індивідуалізованого суспільства, що складалося з автономних і мобільних робітників. Завдячуючи освіті, у своїй діяльності вони користувалися розумом, тобто реалізували власну сутність. Утім, ці зміни не завжди призводили до постання особистості, що готова до розкриття свого «нутра» М. Бахтін у діалогічному спілкуванні з Іншим. Навпаки, реалізація антропологічної програми Модерну стала причиною дегуманізації людини та становлення маси, якій намагається протистояти одинока та вмираюча людина.

14. Відмова від претензії на втілення ідеалів і від самих ідеалів у єдності з глобалізацією зумовила знецінення традиційних моделей самовизначення людини та призвела до «смерті суб'єкта» у декартівському його розумінні. Критики ідеалів світського гуманізму вимагають тверезого погляду на людину, яка у своїй діяльності керується не так розумом та прагненням до реалізації власної сутності, як особистим інтересом, прагненням до використання іншої людини та панування над нею тощо. Зважаючи на це, необхідно визнати, що в людському світі завжди будуть існувати нерівність, соціальні та політичні конфлікти тощо. Людина з перспективи особистості, тобто як носій певних цінностей, уявлень про права та обов'язки індивідів і відповідальна за свої вчинки, втрачає сенс, а тому від цієї ідеї потрібно повністю відмовитися.

15. На противагу до антропологічного проєкту Модерну, що орієнтував самовизначення людини згідно з бажаними для певного соціокультурного середовища соціальними нормами, зразками та стандартами, постмодерна програма особистісного самовизначення будується на повній свободі у виборі власного місця та призначення. Ця, абсолютно вільна особистість, перебуваючи у постійному становленні, позбавлена цілісності – абсолютно вільна людина позбавляється не тільки тиску соціальних кодів, а й внутрішньої контролюючої інстанції, з притаманною їй ієрархічною системою ідентичностей. Людина в ситуації постмодерну багатолика, вона прагне не до певної універсальної мети, а до розкриття власного потенціалу та виявити межі своїх можливостей.