

**МІНІСТЕРСТВО КУЛЬТУРИ ТА ІНФОРМАЦІЙНОЇ ПОЛІТИКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ КЕРІВНИХ КАДРІВ КУЛЬТУРИ І МИСТЕЦТВ**

ОЛЬГА ОВЧАРУК

ОСОБИСТІСТЬ У ПРОСТОРІ КУЛЬТУРИ

Навчальний посібник

Київ 2022

УДК 130.2:[124.4:111.32](091)
О 35

Рецензенти

В. А. Федь, доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії, історії та соціально-гуманітарних
дисциплін ДВНЗ «Донбаський державний університет»

П. Е. Герчанівська, доктор культурології, професор, професор ка-
федри культурології та міжкультурних комунікацій Національної ака-
демії керівних кадрів культури і мистецтв

*Рекомендовано до друку Вченою радою
Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв
(протокол № 6 від 21.12.2021)*

Овчарук О. В.

О 35 Особистість у просторі культури : навчальний посібник.
2 вид., допов. Київ : НАКККиМ, 2022. 152 с.

ISBN 978-966-452-323-0

У навчальному посібнику висвітлено специфіка підходів культурологічного осмислення людини як особистості, проаналізовано роль сучасних методологій, зокрема парадигмальності. Охарактеризовано етапи формування наукових парадигм у розвитку європейської та вітчизняної гуманітаристики в контексті проблеми «культура і особистість». Посібник містить навчально-методичні матеріали, викладені відповідно до освітньої програми аспірантів спеціальності «Культурологія».

Видання призначено аспірантам із напряму фахової підготовки «Культурологія», а також може бути корисним викладачам гуманітарних спеціальностей.

УДК 130.2:[124.4:111.32](091)

ISBN 978-966-452-323-0

© О. В. Овчарук, 2022
© Національна академія керівних
кадрів культури і мистецтв, 2022

ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ 1. Теоретичні основи осмислення людини	
у просторі культури	5
1.1 Людина як суб'єкт культури	
та об'єкт культурологічного осмислення	5
1.2 Людина-особистість-індивід –	
концепти теоретичної культурології.....	15
1.3 Творча особистість у парадигмальних	
вимірах осмислення	28
1.4 Культурологічні концепції як методологічний	
інструментарій культурологічного знання.....	35
РОЗДІЛ 2. Особистість як «людина культури»	
в культурологічній науковій парадигмі	49
2.1 «Людина культури» як універсалія культури	49
2.2 Методологічний потенціал поняття	
«людина культури»	54
2.3 «Людина культури» як образ у візуальних	
культурних практиках.....	59
РОЗДІЛ 3. Особистість у вимірах розвитку	
гуманітарного знання	66
3.1 Філософські моделі людини як творчої особистості	
у філософській антропології	65
3.2 Культур-філософська концепція Миколи Бердяєва	79
3.3 Культура та особистість у парадигмі	
культурної антропології	86
3.4 Концепція особистості Кліффорда Гірца	99
РОЗДІЛ 4. Особистість в умовах культурної реальності	
Постмодерну	108
4.1. Особистість в інтерпретаціях	
постмодерного дискурсу	108
4.2. Роль особистості в процесах	
українського культуротворення.....	118
4.3. Культурологічна концепція людини Анатолія Федя	133
ГЛОСАРІЙ	139
ЛІТЕРАТУРА.....	143

ВСТУП

Навчальний посібник демонструє спробу осмислення таких складних феноменів, як особистість і культура, адже усвідомлення ролі людини в процесах гуманізації культури – це фундаментальна методологічна константа в дослідженні сучасних соціокультурних проблем розвитку людства. Така постановка проблеми пов'язана з гуманістичним характером культурологічної науки, ідеєю взаємодії людини та культури, поліфонічністю самої культури і пріоритетністю цінностей людської індивідуальності. Усе це визначає потужний процес «антропологізації» сучасних знань і культури в цілому.

У посібнику постулюється думка про те, що культурологія з власною науковою картиною світу, міждисциплінарною матрицею і методологічним плюралізмом здатна виступити своєрідною «культурологічною антропологією» на ґрунті поєднання філософії та філософської антропології, філософії та історії культури, культурної антропології та етнології, психології, мистецтвознавства тощо.

Гуманістична проблематика сучасної культурології невід'ємно пов'язана із загальнолюдськими цінностями, що визначають важливий дослідницький орієнтир культурологічного знання. Це обумовлено зростанням загрозливих тенденцій у світовому порядку, через які людині дедалі важче віднайти свої духовні джерела, ідентифікуватися як у межах цілісної гармонійної особистості, так і в межах національних форм і світоглядних традицій. Наслідком цього стає необхідність пошуку нових культурних основ і ціннісних орієнтацій існування людини. Отже, сучасна гуманітаристика знов повертається до проблеми особистості в просторі культури, а саме: якою вона повинна бути в принципово оновлених умовах ХХІ ст., яким змістом мають сповнитися її знання, уміння, навички, компетенції, світоглядні установки, щоб відповідати запитам та інтересам культури, що її «виращує». Визначені проблеми, безсумнівно, належать до теоретичного простору культурології як міждисциплінарної науки, яка синтезує значний обсяг наукових знань, спрямованих на розкриття різних аспектів культурологічної думки – теоретичних, історичних, світоглядних, ментальних, а також акумулює історію культурологічних понять, уявлень про сутність, смисли і фактори розвитку культури.

Безумовно, центральною фігурою соціокультурної творчості, творінням і творцем культури є людина. Її осмислення стає можливим із позицій множинності методологічних підходів і пізнавальних стратегій культурології як вияву постнекласичного наукового знання, спрямованого на реалізацію не тільки науково-пізнавальної, а й ціннісно-сміслової, аксіологічної та прогностичної функцій у просторі культури ХХІ ст.

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИЧНІ ОСНОВИ ОСМИСЛЕННЯ ЛЮДИНИ У ПРОСТОРИ КУЛЬТУРИ

1.1. Людина як суб'єкт культури та об'єкт культурологічного осмислення

Потужний розвиток сучасної гуманітаристики відбувається у вимірах нової, постнекласичної парадигми науки, що актуалізує появу досліджень, об'єктом яких є унікальні системи, що характеризуються відкритістю та здатністю до самоорганізації. До них належать і такі складні феномени, як культура та людина. Їх осмислення дедалі більше асоціюється із формуванням синергійного, ноосферного, планетарного мислення, з ідеями екогуманізму й універсалізму. Це обумовлює відмову від спрощених раціональних схем і визнання правомірності існування множинності істин та дослідницьких підходів. Зі зміною ідеалів і норм наукової раціональності домінуючим стає принцип методологічного плюралізму, співставлення та поєднання різних методів наукового аналізу і дослідницьких підходів.

Виникнення культурології пов'язано з усвідомленням кризи класичної раціональності, розпадом класичної парадигми науки з її субстанціональним розділенням суб'єкта та об'єкта пізнання.

Культурологія – інтегративна галузь знань, предметом дослідження якої виступає культура в її матеріальному і духовному вимірах. Багатогранність і багатовимірність самого феномену культури, наявність значної кількості точок зору на перспективи її вивчення обумовлює плюралізм підходів щодо визначення предмету культурології, характеризує різноплановість наукових стратегій щодо її подальшого розвитку.

Виразною тенденцією формування сучасної культурологічної думки стає розвиток проблематики класичної філософії культури із тяжінням до осмислення таких понять, як автор, рефлексія, свобода, твір, онтологія культури, раціональність, універсальні цінності, людина, особистість – тих концептів, що складають класичні ідеї культури. Водночас відбувається опрацювання постмодерністської термінології та явищ культури, серед яких – деконструкція, повсякденність,

візуальність, імідж, мовні ігри, метафори, влада, тілесність, симулякр, віртуальна реальність, культурні практики тощо.

Інтегративність і міждисциплінарність, як виразні ознаки культурології, збагачують її методами та стратегіями наукового пізнання, серед яких комунікативна складова є найпріоритетнішою. Вихід за межі монодисциплінарного підходу дозволяє виокремити в теоретичному полі культурології ряд специфічних проблем і складних феноменів, дослідження яких було неможливим у рамках окремих соціогуманітарних дисциплін.

Пізнання такого складного об'єкта, як культура у її ціннісно-смысловому та соціально-виховному аспектах закономірно передбачає необхідність осмислення її основного суб'єкта – людини.

Людина є не тільки фактичним учасником культурних процесів, але і їх активним інтерпретатором і транслятором соціального та культурного досвіду. Саме від ефективності діяльності людини зі створення сукупних соціальних і духовних надбань на певному етапі людської історії залежить якість усіх колективних форм соціокультурної взаємодії в різних сферах їх функціонування та соціального відтворення.

Як зауважує сучасний культуролог А. Я. Флієр, оскільки соціальне відтворення – це, передусім, відтворення порядку колективних форм і змістів життєдіяльності, тобто культури, то воно стає можливим тільки шляхом спеціального навчання та виховання членів суспільства, серед яких не тільки лояльні члени суспільства («продукти» даної культури), але й активні учасники соціальних процесів («споживачі» та «виробники» культури).

Кожна з наук по-своєму підійшла до осмислення людини, сформувала різні позиції щодо її сутності, функцій, сенсу буття тощо. Це обумовило появу значної кількості дефініцій у трактуванні феномену людини. У вимірах постнекласичної парадигми сучасної гуманітаристики культурологія із власною науковою картиною світу та методологічним плюралізмом також звертається до осмислення людини, проте у специфічній проекції, а саме – у зв'язку з культурою. Це відкриває можливості вироблення культурологічного погляду на феномен людини і фундаментальних основ її існування у «горизонті культури» (Є. Бистрицький), а також дозволяє представити культуроло-

логію в контексті сучасних антропологічних вчень із власною між-дисциплінарною матрицею.

Людина як суб'єкт культури, соціальний суб'єкт, індивід, особистість, індивідуальність постає як об'єкт культурологічного пізнання у його класичному і постмодерністському підходах на основі залучення досягнень багатьох сфер соціо-гуманітарних знань: філософії та філософської антропології, історії, соціології, культурної та соціальної антропології, етнології, психології, мистецтвознавства тощо.

У європейській науковій традиції сформувалися такі основні концепції наукового осягнення людини, як: космоцентризм, теоцентризм, природоцентризм, антропоцентризм і соціоцентризм. У космоцентризмі знайшли відбиток найдавніші уявлення про людину, що заклали парадигмальну основу античної натурфілософії, у якій природа, людина, божество були інтегровані в єдине ціле. Абсолютизуючи природу, людина відчувала свій генетичний зв'язок з усім органічним світом, уявляючи себе частиною геобіосистеми. У середньовічній філософії космоцентризм трансформувався у теоцентризм, де Бог стає центром Всесвіту, джерелом усякого буття, а природа та людина конституюються як його творіння.

Просвітництво заявило про себе як епоха ліберально-просвітницьких уявлень про невичерпні можливості незалежної людини, наділеної розумом, якого не має природа. У XIX ст. фокус наукового осмислення перенесено на соціальну природу людини. Проте, саме у XX ст., що ознаменувалося зміною «культурних парадигм», відбувся «антропологічний поворот», який визначив інтелектуальну атмосферу усієї епохи.

Філософська антропологія – одна з головних наукових парадигм європейського мислення, що стала визначальною не лише для філософії, а й для соціальних і природничих наук. У широкому сенсі, філософська антропологія – галузь філософського знання, предметом осмислення якої є людина («філософія людини»).



Макс Шелер

Саме філософська антропологія вибудувала загальну теорію людини та поставила питання про людське буття, виявляючи його антропологічні інваріанти та універсалії, сформулювала найбільш загальні поняття та категорії, що визначили уявлення про людину. Один із засновників філософської антропології – **Макс Шелер** намагався визначити сутність людського буття та людської індивідуальності, ґрунтуючись на творчих можливостях людини, та через людину пояснити її власну природу й оточуючий світ. На думку мислителя, саме людина,

оскільки вона є особистістю, може піднятися над собою як живою істотою та зробити предметом свого пізнання все, зокрема й себе саму. Отже, людина є духовною істотою, що перевершує саму себе і світ.

Якщо на межі XIX–XX ст. відбувся певний зсув від намагань класичної антропології звести сутність людини до одного основного принципу чи субстанції (зазвичай, розуму), то з появою таких напрямів філософії XX ст., як філософія життя, персоналізм і екзистенціалізм, психоаналіз і неофрейдизм, феноменологія, герменевтика, структуралізм тощо відбулося формування некласичних уявлень про складність та багатогранність феномену людського буття, невловимість і парадоксальність природи людини.

Розвиток антропологічних ідей, сформованих у надрах філософських і соціальних знань, відкриття нових аспектів проблем людини обумовило розширення антропологічної проблематики та викликало необхідність пошуку нового методологічного інструментарію для її розв'язання. У цій взаємозалежності культурологічне осмислення людини та світу культури, створеного нею, у всій цілісності її системних зв'язків стало можливим на основі узагальнення теоретичного й емпіричного досвіду, накопиченого природничими і гуманітарними науками, а також завдяки появі нових напрямів наукових знань, спрямованих на осягнення природи людини, її стосунків із соціумом і культурою.

Важливим теоретичним підґрунтям для формування культурологічної думки стали напрями філософської антропології XX ст., представники яких намагалися розкрити природу та сутність людини, виявити суттєві сторони її буття, цілі та смисл її життя, поведінки і

діяльності. Сюди ж варто зарахувати майже всі напрями філософії ХХ ст., що можуть бути віднесені до філософської антропології, серед яких:

✓ **філософія життя** (А. Бергсон, М. Бубер, В. Дільтей, Г. Зіммель, Ф. Ніцше, Х. Ортега-і-Гассет, А. Шопенгауер, О. Шпенглер та ін.);

✓ **персоналізм і екзистенціалізм** (К. Барт, М. Бердяєв, О. Больнов, А. Камю, С. Кьєркегор, Е. Левінас, Ж.-П. Сартр, Ж. Маритен, Г. Марсель, Е. Муньє, Е. Жильсон, М. Хайдеггер, Л. Шестов, К. Ясперс та ін.), у яких буття людини постало як центральна філософська проблема;

✓ **психоаналіз і неофрейдизм** (А. Адлер, Б. Ананьєв, Е. Берн, Л. Виготський, С. Гроф, Ж. Лакан, Г. Маркузе, В. Франкл, З. Фрейд, Е. Фромм, К. Хорні, К. Юнг та ін.), провідні ідеї яких спрямовані до прихованих, глибинних пластів людської психіки, якими визначається природа людини в її складній організованості;

✓ **структурна антропологія** (Р. Барт, Е. Дюркгейм, Ж. Лакан, К. Леві-Строс, Л. Леві-Брюль, Б. Маліновський, М. Мос, М. Фуко та ін.), засадничою теоретичною підвалиною якої є націленість на певні стійкі позаісторичні інваріанти людського світосприйняття, на ментальні (приховані) структури, якими визначається людська життєдіяльність, а також ідея інтеграції чуттєвого і раціонального в людині та її світовідношенні;

✓ **семіотика** (Р. Барт, У. Еко, Ч. Пірс, Ф. де Соссюр, Р. Якобсон та ін.), у якій культура та людська поведінка розглядаються як знакові системи.

Невід'ємним джерелом формування культурологічної науки в проекції осягнення нею людини, зокрема у вимірах проблеми «культура – людина», стала *культурна (соціальна) антропологія*.

***Культурна антропологія** – напрям, орієнтований на пізнання культури через її індивідуальне опанування. Культурна антропологія відкрила широкий гуманістичний погляд на світ, побудований на порівняльних, так званих крос-культурних дослідженнях, на співставленні різних культур у різні історичні епохи.*

Представниками американської «етнопсихологічної школи» (Ф. Боас, Р. Бенедікт, А. Кардінер, К. Клакхон, К. ДюБуа, Р. Лінтон, М. Мід, Дж. Хонігман та ін.) був сформований напрям «культура-та-особистість». Завдяки цим відомим ученим-антропологам було покладено початок систематичним теоретичним пошукам засад функціонування етносу, виявленню стійких формоутворень, що відповідають людській природі та пояснюються через її властивості.

Такому різновидові антропології властива більша увага до духовних утворень, аніж до матеріальних артефактів і систем соціальних відносин, також є характерним більший історизм, намагання розглядати культуру не в статиці, а в динаміці, зокрема через механізм передавання культурного досвіду від покоління до покоління. Отже, культурна антропологія, з якої розпочалися емпіричні дослідження культури, що заклали фактологічну основу для визнання множинності культур та їх цілей, стала важливою складовою культурології як науки з її прагненням віднайти підходи до культурологічного осягнення людини.

З методологічної точки зору важливого значення для культурологічного осмислення людини набуває **філософія культури**. У її межах культура конституюється в людській історії як феномен, який узагальнює різнобічні форми причетності людини до світу, а становлення людини в культурі відбувається одночасно із самою культурою. Так, у трактуванні філософії культури, зокрема, в її європоцентристському спрямуванні, виправданою стає лише та культура, цінністю якої є людина. Тим самим філософія культури, утримуючи просвітительську ідею людини як найвищої цінності, уникає акцентування поняття прогресу природного розуму, коли науковому розуму відводиться роль єдино адекватного знання, та відсуває на периферію ідеологічну домінанту проєкту модерну.

***Філософія культури**, що зорієнтована на класичну ідею культури, ґрунтується на необхідності пошуку універсальності людини, тим самим відкриває нові перспективи розуміння взаємообумовленості зв'язку культури та людини.*

«Культура – це не тільки виробництво речей та ідей у їх відірваності від людини, це і виробництво самої людини в усьому багатстві та багатобічності її суспільних зв'язків і відносин, у всій цілісності її

суспільного буття», – визначають сучасні культурологи В. М. Шейко та Ю. П. Богуцький.

Усвідомлення того, що саме від взаємодії людини та культури залежить становлення тих світоглядних і культурних парадигм, які визначатимуть стратегії подальшого гуманітарного поступу людства та формування нової концепції людини як антропологічного ідеалу ХХІ ст., обумовило увагу сучасних вітчизняних і зарубіжних вчених до цієї проблеми й актуалізувало питання щодо можливості вироблення культурологічного підходу до осмислення феномену людини.



Мойсей Каган

Так, у праці *«Філософія культури»* відомого вченого **М. С. Кагана** у контексті аналізу філософських аспектів підсистеми буття «культура/людина», витлумачено особливості співіснування культури та людини. Оскільки культура орієнтується на людину, функціонує в значенні загальнолюдського феномену, що створений специфікою людського життя, то вона від самого початку не є завершеною у своїй універсальності, а залишається відкритою як «усередині», де знаходиться нескінчений простір змістів, так і «ззовні», де культура освоює й насичує змістами об'єктивну

предметність. Культура, на думку вченого, являє собою саме ту іпостась життя людини, яка своєрідно «утримує» її в достеменному, автентичному бутті, сутнісно поєднаному з людським у людині. Саме тому спектр можливостей культури являє собою відкритість людини світові, а духовні феномени, залучені до цього процесу, належать до фундаментальних підвалин людського буття. Так само й проєктивні детермінанти, зокрема ідеал, мрія, надія вводять людину у світ можливостей.

Розв'язання проблеми особистості в культурі на основі онтологічного підходу висвітлено у праці вітчизняного вченого **Є. К. Бистрицького** *«Феномен особистості: світогляд, культура, буття»*. Культура постає в дослідника як універсальна реальність людського буття, як простір ціннісно-орієнтаційних і смислоутворюючих засад людського існування, що обумовлює можливість саморозвитку та самовизначення людини у вимірах особистісного відно-

шення до світу. При цьому феномен особистості розглядається у вигляді безпосереднього зв'язку всезагального плану культурного життя з особистісним буттям людини.

Із визнанням людської індивідуальності універсально значущим феноменом культури сама культура постає як чинник і передумова виробництва та відтворення саме особистого відношення до світу: «Культура утворює поле людського існування у всій безпосередності та багатоманітності людини. Тому людина завжди є «людиною культури», – визначає вчений.



Євген Бистрицький



Сергій Кримський

Медіатором між матеріальним та ідеальним, потенційним та актуальним, між річчю та словом, символом та семантикою його референції розглядає людину сучасний мислитель **С. Б. Кримський**. Культура для вченого – це система перенесення цінностей сучасності в буття людини, у смисл її життєдіяльності з урахуванням досвіду минулого і перспектив майбутнього. Таким чином, культура є процесуальною, адже вона не зводиться до статичної побудови речей, матерії та духу.

Водночас перенесення досвіду минулого на цінності сучасності означає в культурі реалізацію нереалізованого, актуально можливого. У цьому сенсі культура постає як актуалізація смислового потенціалу творчої діяльності, що характеризується перетворенням речей на речення (формування текстів) і відтворенням історичного досвіду в його перспективних можливостях. Тож важливою ознакою культури стає її причетність до сфери можливого, адже культура не повторює пройдене, оскільки реалізує історичний досвід у формах творчості, що надають сенс індивідуальності. Саме тому Сократ, Будда, пророки, Магомет і Володимир Святий – це не тільки історичні особистості, а й втілення відповідних культур.

Важливо підкреслити можливості культури в її потенційному вимірі, адже якщо в історії цю потенційність можна виявити через дослідження минулого, то культура відкриває неозорі простори можливого, модального, нездійсненого тепер чи в майбутньому. У зазначеному ракурсі центральною постає проблема людини. На думку вченого, людина відкрита майбутньому і виступає свого роду особистісним проєктом, що потребує здійснення та самореалізації. Водночас урахування фундаментальності цієї сфери потенційного підводить під компетенцію культури найвищі ранги реальності та розкриває дійсність не тільки в емпіричних, а й у модальних аспектах, не тільки у формах суцього, а й можливого, актуального й евентуального, логосу подій і хаосу шансів, лінійності причин і химерності фортуни.

На культуру, що творить людину, та людину, яка через культуру



Карен Свасьян

відкриває та змінює світ і саму себе, вказує відомий сучасний мислитель **К. А. Свасьян**: «Культура – і таким є її визначення *in optima forma* – людина, *homo totus*, узята у всьому потенціалі осмислених здійснень; вона – культ (точніше, культивування) людського буття, важка та довготривала возгонка цього буття від даності матеріалу до блискучої художньої форми. Створюючи культуру, людина створює себе – йде мова про лінеарний контрапункт, аналітичну геометрію, політичну економію або періодичну таблицю елементів, всюди йде мова про людину і весь цей «терплячий лабіринт ліній ретельно складає риси його власного обличчя». Таким чином, суб'єкт, який сам пізнає культуру, пізнає самого себе. Отже, людина постає суб'єктом і об'єктом культурології.



Олексій Радугін

Соціальну та духовну сутність людини як творця, носія та споживача духовних цінностей відзначає сучасний учений **О. О. Радугін**: «Людина – дитя не тільки природи, але й культури, не стільки істота біологічна, скільки соціальна, а її природа не стільки матеріальна, скільки духовна». Звідси культура постає як результат людської творчості та свободи, що обумовлює різноманіття культур і форм культурного розвитку. Утім, оскільки культура закріплена в символічних формах, що виступають як загально значимі зразки, які надаються кожному поколінню в готовому вигляді, то складається надіндивідуальна логіка культури, яка не

залежить від окремої людини і визначає думки та почуття великої групи людей. Тому, на думку вченого, справедливо буде вважати, що сама культура творить людину.

Водночас саме людина через культуру відкриває та змінює світ і саму себе. Культура постає як основа людської творчості, її нові смисли створюються індивідуальною творчістю, народжуються в глибинах людської суб'єктивності. Утім, для народження нової культури необхідно, щоб ці смисли були закріплені в символічних формах у вигляді зразка і стали смисловими домінантами.

Їх створення відбувається в різних соціокультурних сферах – матеріальних і духовних, але неодмінно створюється людиною. Цим пояснюється необхідність дослідження означеного феномену культурологічною наукою.

Культуролог **В. М. Розін** зауважує, що суттєвою особливістю сучасної культури є формування, поряд з традиційним, її нового образу, пов'язаного з ідеями історичної та органічної цілісності культури, з уявленнями про норми, правила, традиції, звичаї тощо. В умовах соціокультурних трансформацій, що відбуваються на межі тисячоліть, завершується процес існування одного типу людини та створюються умови для формування іншого. Отже, стає необхідним вивчати не стільки існуючий тип людини, скільки готувати умови для формування людини прийдешньої культури та цивілізації. Можливо, це

буде «постновоєвропейська» людина, що визначатиме прогностичну функцію культурологічних досліджень.

Вказуючи на ряд сформованих у сучасній науці підходів до вивчення особистості (психологічний, діяльнісний, філософський), В. М. Розін підкреслює, що ні культура не може існувати поза людиною, ні людина – поза культурою, адже становлення людини в культурі відбувається одночасно із самою культурою. На думку вченого, осмислення дихотомії «культура-людина» є можливим у проєкціях – «особистість-культура» та «індивід-культура» як у їх цілісності, так і в паралельності одна до одної.

Загалом, у працях сучасних дослідників культура постає як багатогранне соціальне явище, що утворює особливий простір життя людини. У ньому реалізуються її творчі здібності та духовний потенціал. Людина трактується як суб'єкт соціально-історичної діяльності, творець і одночасно продукт ціннісних змістів культури.

Сформовані в сучасній гуманітаристиці підходи (філософсько-антропологічний у різноманітних відгалуженнях, культур-антропологічний, культур-філософський тощо), спрямовані на осмислення цих складних феноменів, дозволяють зазначити, що на етапі формування постнекласичної парадигми гуманітарного знання нагальною є необхідність дослідження феномену людини крізь призму методологічних стратегій культурологічного знання шляхом залучення сучасних підходів, методів і принципів аналізу.

Отже, для культурології як науки із формуванням власної методології значну роль відіграє філософська методологічна рефлексія, адже саме через філософію й надалі здійснюватиметься розробка та проведення таких трансцендентальних ідей і цінностей, які покликані орієнтувати мислення на збереження культури та людини. Це обумовлено чисельністю різних парадигм, концепцій, теорій і робить необхідним критичний аналіз засад та цінностей культурології з позицій різних стратегій наукового пізнання на основі поєднання філософського, природничо-наукового, гуманітарного і соціокультурного підходів.

1.2. Людина–особистість–індивід – концепти теоретичної культурології

У культурологічному контексті осмислення людини як реальної, самостійно існуючої цілісності, варто зазначити, що цей феномен, в широкому контексті, тлумачиться як суб'єкт соціально-історичної діяльності, творець культури та одночасно її продукт. При цьому

найбільш суттєвим аспектом проблеми людини в культурології є її зв'язок із культурою, тож досліджувані культурологією образи людини постають як слово культури, сказане нею самою про себе і досить складно зашифроване, що вимагає особливої герменевтичної роботи.

З огляду на складність самих феноменів – культури та людини, множинність вироблених підходів до їх дослідження з боку різних наук, важливим стає обґрунтування таких вагомих концептів теоретичної культурології як *«людина»*, *«особистість»*, *«індивід»*.

Для цього слід виокремити та проаналізувати смислові конструкції, вміщені у самому понятті «людина». Так, на наявність у ньому трьох масштабних планів, а саме – загального, особливого, одиничного вказує М. С. Каган. На думку вченого, говорячи про людину, мають на увазі, по-перше, людину у вимірах усього людства, роду *Homo Sapiens*; по-друге, певний тип людини, локалізований у часі та просторі, наприклад, «первісна людина», «ренесансна людина», «російська людина», «біла людина» тощо; нарешті, по-третє, мають на увазі конкретну особистість, яка є відмінною від усіх інших індивідів, – «я», «ти», «він». Виходячи з цього, вбачається логічним припустити, що і зміст проблеми «культура і людина» змінюється відносно до кожного модусу буття людини та визначається відповідними рівнями: співвіднесенням культури і людства, культури і особистості, культури та людини певної історичної епохи, або люмпена чи інтелігента.

Крім того, відповідно до філософського розрізнення онтологічних рівнів «загальне-особливе-одиничне» сама культура набуває три масштаби: культура як спосіб існування людства; культура тієї чи іншої час-

тини людства, макро- або мікрогрупи, а також культура окремої особистості. «У її реальному існуванні культура постає перед нами не як «культура взагалі», таким є ансамбль її інваріантних, сутнісних рис і властивостей, а як культура нації, культура соціального прошарку, культура дитинства, культура середньовічного містянина, культура сучасних політиків тощо» [47, с. 79]. Усе це дає можливість визначити культуру як широкий простір модифікацій, за якою з яких стоїть певний тип людини.

Як зазначає сучасна українська культурологиня *П. Е. Герчанівська*, семантичне



Поліна Герчанівська

поле терміну «людина» містить понятійний ряд, елементи якого, зокрема, «індивід», «суб'єкт», «особистість», «індивідуальність» визначаються певними диференціальними ознаками, але пов'язані між собою системними відносинами та співвідносяться з навколишньою дійсністю і людським досвідом. Водночас зміст кожного з концептів найповніше розкривається через значення інших семантичних компонентів. Без їхнього осмислення неможливо зрозуміти такі соціокультурні явища, як: ідентичність, самоідентифікація людини, криза ідентифікації, суб'єктивація людини тощо.

Отже, сутність поняття «людина» в культурологічному контексті конституюється у вимірах «культура-індивідуальність», «культура-особистість», «культурний суб'єкт» та на сучасному постнекласичному етапі розвитку гуманітаристики набуває нових способів осмислення. Проте для всіх мислителів культура та особистість постають як самостійні цілісності, які існують паралельно та визначають одна одну.

Поняття «людина» розглядається як самостійна сутність. У рамках діалогічного відношення культура утворює другий план буття особистості як єдине ціле з культурою, адже культура реалізує себе в діалозі з особистістю, а особистість, своєю чергою, реалізує себе у житті культури.

Особистість з її неповторним внутрішнім світом завжди була і є однією з найскладніших проблем пізнання людини та продовжує залишатися епіцентром сучасних досліджень у сфері гуманітаристики. Слід зазначити, що ідеї дослідження особистості в її розвитку були започатковані ще на початку XIX ст. концепціями багатьох визначних учених (З. Фрейд, К. Юнг, Е. Фромм, Ж. Піаже, К. Роджерс, А. Маслоу та ін.). Основними науковими підходами щодо вивчення особистості стали: психосоціальний, психогенетичний, аналітичний, гуманістичний, когнітивний, діяльнісний тощо. На сучасному етапі розвитку гуманітаристики сформувалася потужна наукова традиція в осмисленні особистості.

З позицій **філософського знання** особистість розглядається як цілісність індивідуального буття, що має свідомість і самосвідомість людини як суб'єкта діяльності й спілкування, відповідального за свої дії та вчинки. Воно характеризує соціально-психологічну сутність



Вадим Розін

людини, рівень її духовності та інтелектуального розвитку під впливом життя у суспільстві, виховання, навчання, спілкування, взаємодії. Поняття «особистість» інтегрує якості людини як homo sapiens, як творця й носія культури і як соціальної істоти, які, з одного боку, є основою єдності людства, з іншого – джерелом його різноманітності.

Як зауважує культуролог **В. М. Розін**, попри значну кількість різних характеристик і визначень понять «*особистість*» та «*індивід*», можна серед них вказати на найбільш значущі та відфільтровані часом:

- ✓ під *особистістю* та *індивідом* **розуміють** унікальну, неповторну грань людини;
- ✓ основна характеристика особистості задається її соціально-культурним виміром;
- ✓ *особистість* – це те, що передбачає самоусвідомлення, самовизначення, конститування власного життя.

Отже, тільки через вихід за межі зовнішньої соціальної та ідеологічної детермінації, шляхом самодетермінації уможливорюється здатність людини бути особистістю. Тому власна поведінка формує особистість людини, що потребує відповідної самоорганізації психіки, вибудовування опозицій «Я–світ», «Я–інші» тощо.

Формування особистості є складним процесом соціокультурного розвитку людини. Природні властивості людини, накладаючись на матрицю диференційованих соціокультурних умов людського буття, визначають різноманітність людства. Процес адаптації людини до соціальних умов певної спільноти, її культурних цінностей отримав назву *соціалізації*. Адаптуючись до життя соціуму, людина одночасно формується як особистість зі своїм внутрішнім світом і власними індивідуальними особливостями. Цей процес називають *персоналізацією*. Обидва явища взаємопов'язані, однак якщо в процесі соціалізації акцентується увага на засвоєнні людиною загальних знань, норм, традицій певної спільноти, то під час персоналізації вона сконцентрована на індивідуалізації особистості, на її відмінності від інших членів соціуму.

Особистість також є базовим поняттям *психології*. Його дослідження ґрунтується на основі постнекласичних підходів, поява яких



Лев Виготський

зумовлена парадигмальними змінами як у цілому в гуманітаристиці, так і в психологічній науці зокрема. З огляду на це, психологія зорієнтована на вивчення рефлексії ціннісних і смислових контекстів людської активності – діяльності, спілкування, споглядання, що забезпечує рефлексивне ставлення особистості до себе, сприяє зростанню її особистісної цілісності та гармонійності психологічних проявів.

У контексті культурологічного знання вагомого значення набувають сформовані концепції особистості провідних учених – психологів. Творцем культурно-історичної теорії розвитку психіки особистості виступив визначний вчений – *Л. С. Виготський*.

Він першим запровадив історичний принцип у психологію як використання категорії розвитку у дослідженні явищ. У своїй теорії Л. С. Виготський здійснив перехід до трактування соціального середовища не як фактора, а як джерела розвитку особистості. З позицій культурно-історичної концепції психічний розвиток особистості відбувається на декількох стадіях: дорослий управляє поведінкою дитини; дитина сама стає суб'єктом і спрямовує поведінку інших; дитина починає застосовувати способи управління поведінкою, які інші до неї застосовували. Отже, у своєму розвитку особистість переживає ряд змін, що мають стадіальну природу. Стабільні процеси розвитку змінюються критичними періодами в житті особистості, під час яких відбувається бурхливе формування психологічних новоутворень.

С. Л. Рубінштейн розглядав особистість у контексті розроблених ним принципів детермінізму та єдності свідомості і діяльності. Особистість, на думку вченого, визначається своїм ставленням до навколишнього світу, до суспільного оточення, до інших людей, яке реалізується в діяльності людини. За теорією С. Л. Рубінштейна, людина є не лише суб'єктом діяльності та пізнання, але й суб'єктом життєдіяльності. Прослідковуючи єдність свідомості й діяльності, вчений показав, що свідомість як вищий психічний процес, здійснює

три взаємообумовлені функції: регуляцію психічних процесів, регуляцію взаємин, регуляцію діяльності та всього життя суб'єкта.

Особистістю є людина, в якій є власні позиції, свої яскраво виражені власні позиції, своє яскраво виражене свідоме ставлення до життя, світогляд, якого вона дійшла внаслідок великої свідомої роботи.

С. Л. Рубінштейн



Олексій Леонтьєв

Отже, особистість формується та розвивається протягом усього життя тією мірою, в якій людина продовжує виконувати соціальну роль і залучена до соціокультурної діяльності.

У дослідженнях відомого вченого **О. М. Леонтьєва** людина постає як індивід, наділений природними властивостями та здібностями, а особистістю вона стає будучи суб'єктом суспільних процесів. Учений визначав особистість як цілісне утворення, яке є відносно пізнім продуктом суспільно-історичного й онтогенетичного розвитку людини. При цьому особистість характеризують тільки ті психічні процеси й особливості, які сприяють здійсненню її діяльності. Саме ієрархія діяльностей утворює ядро особистості. За теорією діяльності О. М. Леонтьєва, кожному віковому періоду розвитку особистості відповідає певний вид діяльності, який набуває провідного значення у формуванні нових психічних процесів і властивостей особистості.

Учений не лише охарактеризував зміну провідних видів діяльностей у процесі розвитку особистості, але й започаткував вивчення механізмів цих змін, перехід однієї провідної діяльності в іншу. За О. М. Леонтьєвим, основною характеристикою особистості є самосвідомість, тобто усвідомлення людиною себе в системі суспільних стосунків. Важливою є думка Леонтьєва про те, що особистість розвивається не в межах задоволення потреб людини, а у творчості, яка не знає меж.



Григорій Костюк

Видатний український дослідник **Г. С. Костюк** зробив значний внесок у психологічну теорію особистості, яка має вагомий науковий потенціал для культурологічного осмислення особистості. Учений створив концепцію особистості, за якою індивід стає суспільною істотою, особистістю в міру того, як у неї формується свідомість і самосвідомість, утворюється система психічних властивостей, здатність брати участь у житті суспільства, виконувати соціальні функції.

Людина є особистістю, оскільки їй властива свідомість, певна система потреб, інтересів, поглядів, переконань та інших якостей, які визначають її поведінку, і як суб'єкт власної діяльності, контролює і несе за неї відповідальність.

Г. С. Костюк

Таким чином, особистість за Г. С. Костюком, є цілісною, її фізичні, розумові й естетичні якості взаємопов'язані, вона являє собою діалектичну єдність різноманітних і взаємопов'язаних психічних процесів і властивостей. Особистість постає як складна система, яка сама себе регулює та вдосконалює, її характеризує єдність протилежних тенденцій і процесів – інтеріоризації та екстеріоризації, диференціації та інтеграції, потяг до спілкування і до усамітнення, відокремлення тощо. З такого розуміння поняття «особистості», відповідно, можна зробити висновок, що становлення особистості є складовою її психічного та духовного розвитку, що виявляється у кількісних і якісних змінах людської сутності протягом усіх етапів етногенезу.

В основу загального розуміння особистості відомий український вчений **І. Д. Бех** закладає поняття особистісної цінності, яка пов'язується з освоєнням конкретними індивідами суспільних цінностей, зі значимістю, особистісним змістом для людини певних об'єктів, подій, явищ тощо. Як зазначає вчений, особистісні цінності виступають

нормованими утвореннями, які задають необхідну або бажану поведінку. Особистісні цінності утворюють внутрішній стрижень особистості, її ціннісну етичну орієнтацію. Сфера особистісних цінностей поступово розширюється і диференціюється на компоненти людського ставлення до світу. Вони розвиваються від нижчого до вищого рівня, проходячи шлях від конкретного до загального, й утворюють певну ціннісну систему особистості.



Валентин Моляко

Надзвичайно важливими для сучасного культурологічного знання є концепції вчених щодо *«творчої особистості»*, закономірності становлення та розвитку якої органічно пов'язані із загальними закономірностями формування всебічно розвиненої особистості. Так, відомим сучасним дослідником **В. О. Моляко** запропоновано концепцію виховання творчої особистості. Спрямованість концепції визначається центральним її положенням, в якому сформульовано уявлення про людину як творчу особистість, що самостійно обирає дії та рішення, досягає істотного рівня професійної майстерності, здатна до нестандартних

дій, усвідомлює свою відповідальність як перед собою, так і перед суспільством. Суть запропонованої концепції В. О. Моляко бачить у здійсненні виховання, невід'ємною складовою якого є систематичне розв'язання різних завдань в естетично збагаченому середовищі. Узгоджена з віком творча діяльність сприятиме підвищенню мотивації до праці, інтелекту, максимальному розвитку здібностей. Одним з інтегральних показників високого рівня загальної та творчої вихованості вчений бачить у виявленні психологічної готовності до творчої праці в сучасних умовах.

Основу теоретичної концепції особистості **О. Л. Музики** складає комплекс теоретичних уявлень, дослідницьких та інтерпретаційних процедур, які спрямовані на



Олександр Музика

реконструкцію та вивчення внутрішніх особистісно-ціннісних детермінант регуляції саморозвитку особистості. У контексті авторського підходу розроблено ряд суттєвих понять, серед яких: *ціннісна свідомість особистості, суб'єктні цінності тощо*.

Як психологічний центр регуляції діяльності та розвитку особистості ціннісна свідомість концентрує в собі вибіркові, особистісно-значимі результати життєвого досвіду як у сфері соціальних стосунків, так і у сфері особистісного саморозвитку. Отже, поняття «ціннісна свідомість» є суб'єктивною та суб'єктною характеристикою індивідуальної свідомості.

***Ціннісна свідомість особистості** – сукупність уявлень, у яких відображено особистісні цінності людини, що можуть мати різні рівні вираженості, актуалізованості, стійкості та регуляційного потенціалу.*

О. Л. Музика

З точки зору моделювання ціннісної свідомості вагомого значення набувають суб'єктні цінності, що відображають рух внутрішніх ціннісних утворень від сприймання й оцінки ситуації та самооцінки власних можливостей до прийняття рішення про дії та вчинки.

Основними властивостями суб'єктних цінностей О. Л. Музикою визначено: обумовленість індивідуальним ціннісним досвідом, здатність забезпечувати стійкість й індивідуальну своєрідність особистості, дієвість суб'єктних цінностей, що забезпечується взаємною підтримкою моральнісних і діяльнісних цінностей.

Загалом, з позицій психологічної науки, в розвитку творчої особистості дослідниками виокремлено такі основні компоненти:

- **когнітивний** (система знань про сутність, структуру й особливості взаємодії; загальнокультурна компетентність; творче мислення);
- **поведінковий** (загальні та специфічні вміння; експресивні вміння; перцептивно-рефлексивні вміння);
- **мотиваційний** (розширення простору пізнавальних інтересів; спрямованість на взаємодію; готовність до прояву компетентності, відповідальності);
- **емоційний** (гуманістична установка на взаємодію; високий рівень емпатії та рефлексії; позитивна Я-концепція) [128, с. 48].

Отже, існування людини в культурі створює відповідний комплекс умов, що забезпечує її формування як особистості. При цьому, визначаючись як особистість, людина постає головною умовою зростання не тільки культури, але й себе в культурі, змінюючи власну сутність, тим самим відкриваючи нові призначення людини як особистості.

***Творча особистість** – це індивід, світосприйняття якого здатне відображати дійсність, втілену в знакових системах культури, який відчуває стійку потребу у творчій діяльності, що узмістовлює внутрішній духовний світ особистості, створені нею ідеї та образи.*

Спираючись на термінологічне визначення поняття «*індивід*», «*індивідуум*» (від лат. *individuum* – неподільне), що означає «кожний організм, який існує самотійно», можна виокремити такі ознаки людини, як біологічна сутність, її фізичне та матеріальне «Я».

Поняття «індивідуальність» вказує на особливості характеру і психічного складу, що вирізняють одну особистість від іншої. Індивідуальності властиві стійкі інваріанти, що вирізняють її від інших видів живої природи, серед яких: свідомість, мова, можливість пізнання об'єктивної реальності та цілеспрямована дія.

До найважливіших умов успішної діяльності зараховують:

- ✓ креативність;
- ✓ готовність до творчої самореалізації;
- ✓ наявність здібностей, досвіду, знань, умінь;
- ✓ відкритість до інновацій під час вирішення проблем;
- ✓ індивідуально неповторну систему мотивів дій, характер і темперамент.

Попри те, що людська індивідуальність як історичний феномен проявляється лише в епоху Відродження, уся подальша історія людства виявила неабияке значення самої проблеми індивідуальності у її проєкції на сферу культури. Водночас концептуалізація проблеми «культура–індивідуальність» не може відбутися поза її соціальним

й історичним аспектами, адже людина як істота соціальна знаходиться в процесі становлення, що включає весь спектр світу культури й історії.

У кожній культурі становлення особистості стає об'єктивною закономірністю і передбачає вирішення специфічних соціокультурних проблем. Оскільки розвиток особи визначається засвоєнням набутого досвіду, а також перетворенням зовнішніх умов, включених у сферу буття людини, і таких, що сприяють народженню нових можливостей її розгортання в історії, то цілісний процес розвитку індивідуальності розкриває її культурну природу і робить значимою та цінною культурною істотою.

Суб'єкт (лат. *subjctum* – те, що знаходиться в основі) – фундаментальна філософська категорія, яка тлумачиться як носій предметно-практичної діяльності та пізнання; джерело активності, спрямованої на об'єкт; своїми коріннями сягає давньогрецької філософії та логіки, переважно використовувалася для визначення матеріальної субстанції або субстрату.

Ще до Нового часу це поняття зберігало значення речі й лише у філософії І. Канта, який ввів поняття «трансцендентальний суб'єкт», опозиція суб'єкт–об'єкт отримала зміст бінарності – розуму, який пізнає, і реальності, що пізнається. При цьому трансцендентальний суб'єкт, що визначально був заданий як єдність сприйняття та свідомості, починає трактуватися не тільки як річ, не тільки як предмет, і навіть не тільки як носій властивостей. Він виступає, насамперед, як джерело активності. Таким чином, поняття суб'єкт набуває стійкого зв'язку з духовною діяльністю – сприйняттям, свідомістю, мисленням – і стає позначенням головної духовної субстанції людини, тобто людини як розумної істоти.

В епоху Постмодерну, що постає у вимірах постмодерністської класики деконструктивізму, саме використання терміну «суб'єкт» є не більше, ніж данина класичній філософії, а своєрідність пізнання суб'єкту пов'язана з уявленнями про його детермінованість цілим рядом позараціональних і некогнітивних факторів – ідеології, мови, несвідомого тощо. Еволюція некласичної філософії призвела до розмивання суб'єкт–об'єктної опозиції, констатуючи «смерть суб'єкта» – традиційного, стабільного, однозначно центрованого й лінійного детермінованого соціальним порядком суб'єкта дюркгеймівського типу.

Проте Постмодерн у модифікації *after-postmodernism* демонструє програмну орієнтацію на «воскресіння суб'єкта» і, таким чином,

повертає у фокус дослідницької аналітики проблемних кіл, центрованих навколо феноменів індивідуальності, особистості, а отже й людини як соціокультурного феномену.

Проблема пізнання суб'єкта об'єктивується через проєкцію чуттєвого пізнання дійсності (відчуття, сприйняття, уявлення тощо), у процесі якого здійснюється пряма взаємодія суб'єкта з довколишнім світом, та раціонального пізнання (поняття, судження, умовивід), що здійснюється на основі абстрактного мислення і логічних міркувань. На відміну від чуттєвого пізнання метою раціонального пізнання є відображення явищ і процесів у контексті їхніх внутрішніх зв'язків та закономірностей, що досягаються за допомогою раціонального оброблення даних чуттєвого пізнання. Саме раціональне пізнання забезпечує існування таких форм пізнавального процесу, як наука та філософія.

Суб'єкт культурний у культурологічному осмисленні трактується як виразник колективного й індивідуального культурного досвіду.

Оскільки саме людина перетворює культурну реальність, зберігає і ретранслює культурний досвід спільноти, реалізуючи свою родову сутність – здатність творити, то один із найважливіших інваріантів людської сутності, на думку П. Е. Герчанівської, формулюється так: «Людина є культурним суб'єктом, виразником колективного й індивідуального культурного досвіду в системі соціального кодування». Як зазначає дослідниця, центральне місце у розкритті сутності культурного суб'єкта посідають терміни «креативність» і «творчість» людини.

Креативність у культурологічному трактуванні – це здатність людини до творчої діяльності (реалізації власної індивідуальності), результатом якої стає нове бачення проблеми, ситуації або поява нового продукту. По суті креативність є особливим станом культурного суб'єкта, що характеризує його здатність до інновацій, ступінь готовності до творчої самореалізації. Її відправною точкою є усвідомлення суб'єктом необхідності творчого акту і своїх можливостей для його здійснення.

Творчість є необхідним складником життєдіяльності культурного суб'єкта. У процесі творчої діяльності суб'єкт створює якісно

нові матеріальні та духовні цінності. Саме завдяки творчості людина реалізує себе як особистість, виходить за межі уже посталого, здійсненого, здобутого, створеного, втіленого, відкритого, пізнаного, опанованого.

Виявлення культурологічних підходів осмислення людини та обґрунтування їхньої специфіки передусім може бути здійснено як на основі інтеграції елементів понятійного ряду концепту «людина», а саме – «індивід», «індивідуальність», «особистість», «суб'єкт», так і їх деконструкції, що дозволяє розглядати кожний елемент окремо. Отже, системно організована єдність таких елементів, спроектована на певний тип культури, виявляє саме той образ людини, який виробляється і підтримується певною культурою як найбільш прийнятне та жадане для неї втілення людини. Таким чином, «спрацьовує» один із планів, спрямований на осмислення поняття «людина», а саме загальний, запропонований у концепції М. Кагана.

Отже, незважаючи на те, що сучасна філософська ситуація демонструє своєрідну кризу традиційної проблеми людини, обумовлену визнанням неможливості створення її цілісної моделі, бурхливий розвиток прикладних наук – психології, соціології, лінгвістики, етнології та культурології дозволяє відкрити нові перспективи осягнення природи та сутності людини саме у вимірах культури.

Культурологічна стратегія осмислення людини в теоретичному аспекті може бути реалізована через виявлення сутності елементів понятійного ряду, що входять до семантичного поля поняття «людина», а саме на основі комплексного аналізу концептів: особистість, суб'єкт, індивід, а також шляхом історичної реконструкції трансформації образу людини у просторі культури.

1.3. Творча особистість у парадигмальних вимірах осмислення

Формування методології сучасної культурології відбувається на ґрунті полілогу різних наукових систем, у яких ієрархічні побудови категорій і понять змінюються на взаємодоповнювальні сукупності явищ і концепцій. Така взаємодія відбувається через механізми парадигм, аналогій, асоціацій, контраверсій тощо. Серед цих систем культурологічна теорія здійснює кореляцію між різними науковими сферами знань і таким чином виконує роль транслятора та ретранслятора між об'єктивними дискурсами й інтелектуальними формами всіх різновидів, насамперед між раціональністю науки і формами художнього мислення.

Спрямованість постнекласичного наукового знання на дослідження надскладних систем обумовлює його міждисциплінарний характер. Саме в міждисциплінарних дослідженнях наука стикається з такими складними об'єктами, які окремими науками можуть вивчатися лише фрагментарно. До таких об'єктів можна віднести людину як творчу особистість. Виходячи з того, що наукова картина світу змінюється не так під впливом досягнень в одній науковій дисципліні, як шляхом «парадигмального щеплення» ідей, що транслуються з інших наук, то загалом **парадигмальність як ознака постнекласичної науки** визначає не лише пріоритети її розвитку, а й може виступати як метаметодологія.

По Т. Куну, парадигма виконує роль дисциплінарної матриці, ознаки якої дозволяють проводити аналітичну діяльність відповідно до вироблених норм, правил, алгоритмів. Змістовим ядром парадигми стає загальна картина, уявлення, образ або модель досліджуваної реальності. Ця онтологічна складова забезпечує зв'язок науки з об'єктом, оскільки в даному випадку відбувається інтеграція та систематизація різнорідних властивостей явища на певному етапі розвитку, що віддзеркалює утворені в певному науковому співтоваристві уявлення про об'єкт пізнання. Зміна парадигми характеризується ситуацією, коли нові уявлення виходять за звичні рамки системи та вступають у протиріччя з ідеалами, нормами і критеріями наукової діяльності.

Завдяки значному евристичному потенціалу **поняття парадигми** почало активно використовуватись у сучасній гуманітаристиці. У культурології, на думку сучасної вітчизняної дослідниці О. С. Колесник, поняття парадигми може застосовуватися для позначення найзагальніших генеративних схем художньої творчості, безпосередньо пов'язаних із прафеноменом епохи/культури. Відповідно, зміна

парадигм розглядається як один із проявів трансформації форм художньої культури.

Інтегративний характер культурології, сформований на засадах міждисциплінарності, а також креативно-інноваційна активність сучасної культури, що розкривається у відсутності обмежень для творчих пропозицій, у швидкості змін орієнтації культурної свідомості, у різних, часом протилежних векторах творчого пошуку, необмеженості мистецьких практик, виході за межі замкнених систем і жорстко визначених художніх критеріїв – усе це потребує розробки таких методологічних засад, які б дозволили поєднати різні дослідницькі стратегії, орієнтири, підходи в дослідженні складних феноменів і систем.

У культурологічній науковій парадигмі, об'єктами дослідження якої стають культура та людина, у методологічному синтезі поєднуються різні галузі знання через взаємодію їх семантик, виявлення наукових пріоритетів, методик і технологій мислення.

Будь-яка подія або явище культури можуть бути адекватно осмислені в разі розкриття їх змістовного значення з різних ракурсів парадигмальних площин. Для культурологічних досліджень це означає, що ідентифікація подій у культурі може відбуватися за цими характеристиками. Отже, проблема адекватності сприйняття культури в цілому – простору та часу, структури та динаміки в її парадигмальному вимірі в методологічному аспекті – є предметом культурології.

Парадигмальність як метаметодологія виступає основою для інтеграції різних наукових парадигм, сформованих у їх межах теорій, методів, принципів пізнання, з метою вивчення складних культурних явищ і систем.

У предметному полі культурології парадигмальність може бути залучена для розкриття багаторівневості, варіативності й історичної змінності таких складних систем, як культура та людина шляхом виявлення специфіки їх осмислення з методологічних позицій різних наукових парадигм.

Виявом парадигмальності є *парадигмальний підхід*. Його використання в процесі культурологічного дослідження обумовлено як загальносвітоглядною трансформацією образу світу, так і необхідністю формування нових методологічних засад, що забезпечують розробку інноваційних стратегій дослідницького пошуку з позицій постнекласичної методології.

Парадигмальний підхід у культурологічному дослідженні може бути задіяний як методологічний інструментарій осмислення людини та культури – складних систем, здатних до самоорганізації та саморозвитку, яким притаманні синергійні властивості. Вивчення проблем людини на основі парадигмального підходу дозволяє сполучати різні види дискурсів і типів мислення – філософський, науковий, художньо-поетичний тощо.

Оскільки кожна з наукових парадигм формує власні специфічні підходи для осмислення певних феноменів і тим самим створює можливості для отримання найширшого спектру щодо їх опрацювання засобами наукового і позанаукового аналізу, то завдяки парадигмальному підходу відбувається співставлення теоретичних форм концептуалізації та виявів різних художньо-творчих і мистецьких практик.

Отже, з'являються умови для уточнення вихідних культурологічних понять і коригування сутності категорій. Таким чином, парадигмальний підхід забезпечує зв'язок різних рівнів і напрямів дослідження людини шляхом поєднання наукових дискурсів, підходів і наріжних принципів сучасного наукового мислення. Їх залучення значно збагачує методологічний арсенал культурологічної науки як сучасного постнекласичного знання.

Суттєвим аспектом застосування парадигмального підходу стає усвідомлення того, що поява тієї чи іншої наукової парадигми співвідноситься з розвитком конкретно наукового знання – або його активною фазою, або навпаки – занепадом. Таким чином, на кожному з історичних етапів розвитку гуманітаристики формуються певні наукові парадигми, що відповідають потребам і рівню наукового осмислення того чи іншого феномену і, таким чином, стають найбільш ефективними для наукового пізнання. Парадигмальний підхід стає важливим методологічним інструментом дослідження людини та

особистості як феномену культури крізь призму трансформації картини світу Модерну та Постмодерну.

***Парадигмальні виміри** – це теоретико-методологічні настанови та рівні аналізу, спрямовані на вивчення складних феноменів, зокрема людини як особистості, крізь призму світоглядних засад парадигм Модерну і Постмодерну, становлення наукових парадигм на різних етапах розвитку наукових знань (класичний, некласичний, постнекласичний), сформованих у межах наукових дискурсів (філософський, філософсько-антропологічний, культур-філософський, культур-антропологічний тощо).*

Ідентифікація подій у культурі та її феноменів може відбуватися через сукупність різних парадигмальних вимірів, які в умовах креативно-інноваційної активності сучасної культури акумулюють різні наукові дискурси та типи мислення, форми раціонального й ірраціонального пізнання, тим самим спрямовуючи вектор дослідницького пошуку на виявлення сутнісних рис певного явища культури. Через парадигмальні виміри як методологічний конструкт стає можливим висвітлення та пояснення найбільш значущих для культурологічного вивчення культурних феноменів, серед яких людина як творча особистість постає чи не найважливішою.

Таким чином, у контексті культурологічного осмислення творчої особистості як суб'єкта культури можна виокремити парадигмальні виміри, які можна вважати універсальними: ***міжнауковий, гуманітарний, суб'єктно-ціннісний, діяльнісно-творчий.*** Їх використання умовно дозволяє створити пояснювальну схему досліджуваного явища, виявити й охарактеризувати його найзагальніші риси й особливості.

***Міжнауковий парадигмальний вимір** в осмисленні творчої особистості як суб'єкта культури ґрунтується на взаємодії культурології з більшістю гуманітарних наук, що залучаються в процес дослідження певної конкретної проблеми або явища.*

Серед найпотужніших «гуманітарних складових» культурології можна назвати філософію, яка з перших кроків свого становлення робила культуру своїм безпосереднім предметом, і це було можливим передовсім тому, що феномен культури конституювався в людській історії як феномен, котрий генералізував, узагальнював різнобічні форми відношення людини до світу. Внутрішній зміст культурології формує філософська та культурна антропологія, філософія та історія культури, етнологія, психологія, соціологія, мистецтвознавство тощо. Така інтеграція різних сфер наукових знань створює масштабний людинознавчий дискурс, за допомогою якого стає можливим якнайглибше осягнути феномен творчої особистості, виявити зміни домінантних підходів щодо його цілісного вивчення.

Філософська антропологія в різноманітті її виявів сформувала фундаментальні питання про людську природу, буття та світ людини, розглядаючи проблеми людської екзистенції як неповторно-особистісної присутності у світі, звертаючись до понять духу. Осмислення людини крізь призму її духовних екзистенціалів, що виводять особистість до її автентичності, сприяло акцентуванню уваги вчених на феномені культури як базовій категорії людинознавства, художньої творчості як сфери реалізації людини.

З позицій **філософії культури** проблема творчої особистості розглядається через світ, який, трансформуючи реальність у світ людини, постає іманентною умовою її особистісного самовизначення в культурі. Тому осмислення феномену людини як творчої особистості, фундаментальних основ її існування та творчої реалізації стає можливим тільки в «горизонті культури» (Є. К. Бистрицький).

Творча особистість та її атрибутивні характеристики стали актуальним предметом дослідження сучасної **психологічної науки**, розвиток якої відбувається на перетині некласичного та постнекласичного підходів. Їх сутність полягає в можливості трактування людини крізь призму понять «постнекласична особистість» або «постмодерна особистість», яка дедалі стає більш контекстуальною та поліфонічною, а її соціосемантичні характеристики накладають відчутний відбиток на інтерпретацію власного досвіду і вибір напрямів самотворення.

Загалом, міжнауковий парадигмальний вимір дозволяє систематизувати напрями еволюції наукових поглядів на феномен творчої особистості з позицій різних сфер наукового знання, враховуючи зміни теоретико-методологічних засад і наукових підходів її осмислення.

Водночас методологічний синтез культурології дозволяє акумулювати наявні наукові досягнення та виробити власну методологічну стратегію дослідження творчої особистості як суб'єкта культури.

В аспекті культурологічного осмислення творчої особистості серед найбільш концептуальних можна вважати **гуманітарний парадигмальний вимір**.

***Гуманітарний парадигмальний вимір** дозволяє розглядати людину в контексті екзистенціальних і трансцендентальних проблем – життєвого вибору, смислу, свободи, крізь призму яких вона постає як особистість, активний самодетермінований суб'єкт, здатний до творення власного життя та культурного продукту.*

З окреслених позицій важливим є процес трансформації людини, становлення її як особистості, перетворення її в культурний об'єкт. Тільки через вихід за межі зовнішньої соціальної та ідеологічної детермінації, шляхом самодетермінації уможливорюється здатність людини бути особистістю. Тому особистість утворюється за умов формування людиною власної поведінки, що потребує відповідної самоорганізації психіки, вибудовування опозицій «Я-світ», «Я-інші» тощо.

Гуманітарний парадигмальний вимір у культурології дозволяє розглядати людину як творчу особистість у межах феноменологічної герменевтики, де внутрішня свобода здійснюється через смислове переживання особистістю своїх відносин зі світом; у контексті дискурсивних технологій самопроєктування особистості, володіння якими може стати важливим життєтворчим ресурсом у процесі становлення зрілої особистості, важливою умовою її успішної творчої самореалізації; а також у рамках діалогічного відношення, де культура утворює другий план буття особистості. Отже, вони постають як самостійні цілісності, які визначають одна одну.

У контексті **суб'єктно-ціннісного парадигмального виміру** ключовим постає питання становлення особистості, зокрема творчої особистості як суб'єкта культури. Через зв'язок із культурою як синтезуючої характеристики людини, оволодіння її надбаннями відбувається розвиток самосвідомості людини, набувається нею суб'єктність. Людина стає суб'єктом культури, який вміщує та репрезентує універсальні культурні смисли, стає виразником індивідуального і колектив-

ного культурного досвіду, накопиченого людством у процесі загальнокультурного розвитку. Отже, у загальному плані людина як суб'єкт культури та культурно-історичного процесу, що породжує, змінює зміст і форми свого життя, як творець культури та одночасно її продукт постає як об'єкт культурологічного пізнання.

Серед ключових підходів культурологічного осмислення людини можна виокремити **індивідуалізований**. Цей підхід може бути реалізований через особливе, одиничне, індивідуальне, що виявляється в таких елементах, як «особистість», «індивід», «індивідуальність». Цей вимір дозволяє звертатися до людини як неповторної, унікальної особистості, індивідуальності з власним внутрішнім світом, об'єктивними та суб'єктивними обставинами життєвих колізій, розкривати багатогранність постатей митців, особливості їх ціннісно-світоглядних позицій крізь призму конкретних історичних обставин.

Такий шлях сприяє визначенню основ, структури, напрямів творчої реалізації індивіда як унікальної творчої особистості, тобто того, що наповнює «сценарій» її життя відповідним змістом і сенсом, визначає потенційні творчі можливості та умови їх виявлення.

З позицій індивідуалізованого підходу можуть бути розкриті процеси творчого становлення особистості в культурі, проаналізовано визначальні чинники та їх вплив на формування світогляду, ціннісних орієнтацій, життєвих принципів і переконань, моральних й естетичних ідеалів тощо. Системне вивчення різних аспектів життєдіяльності творчої особистості дозволяє не тільки відтворити її загальну картину світу, а й осмислити розмаїття загальнолюдського досвіду та його внесок в ту чи іншу культуру.

Поєднання в культурологічному осмисленні людини універсалізації й індивідуалізації, спроектованих у площину специфіки певної історико-культурної епохи, дає можливість розкрити ціннісно-смыслову сутність людини, яка виявляється в неповторному духовно-культурному досвіді, накопиченому людством у процесі загальнокультурного розвитку.

Водночас людина постає як конкретний індивід, який існує в просторі та часі, є включеним у певну культуру, має власну творчу

біографію, знаходиться в комунікативних стосунках з іншими людьми. Щодо індивіда суб'єкт виступає як «Я», щодо інших людей – як «Інший». Таким чином, через індивідуальне, особливе, одиничне можуть бути осмислені процеси творчого становлення особистості в культурі, визначена роль її внеску в культурну спадщину людства.

Діяльнісний підхід обумовлений культуротворчою сутністю людини. Як творець культури вона набуває тих специфічних характеристик, які сприяють її культурному (діяльному, предметному) самовідтворенню, що здійснюється як духовно, так і практично.

Серед сутнісних характеристик людини як культуротворчого суб'єкта можна виокремити *здатність до творчої діяльності*, що орієнтована на отримання достовірних знань про світ. У процесі творчої діяльності людиною створюються якісно нові матеріальні та духовні цінності. Вона реалізує себе як особистість, виходить за межі вже здійсненого, здобутого, створеного, утіленого, відкритого, пізнаного, опанованого. Творча діяльність як визначальна сутнісна риса суб'єкта культури сприяє виявленню через творчі дії його особистісних та індивідуальних характеристик.

Розрізнення онтологічних рівнів – універсального (загального) та індивідуального (особливе, одиничне) – у взаємодії культури та людини дозволяє виявити обумовленість формування певним типом культури того чи іншого образу людини як особистості/індивідуальності.

1.4. Культурологічні концепції як методологічний інструментарій культурологічного знання

Конституювання культурології як соціогуманітарної сфери знань обумовило появу значної кількості концепцій, що набули визначення «культурологічних». Це, на думку укладачів праці «Антологія культурологічної думки» (М., 1996) С. П. Мамонтова та А. С. Мамонтова, пов'язано з тим, що «коли той чи інший мислитель від загальнофілософських тем світобудови, світорозуміння та пізнання звертається до феномена Людини, він невідворотно вступає у сферу культурології. Окреслити межу цього переходу непросто, тим більше,

що всі філософи, також як й історики, тою чи іншою мірою виступають як культурологи».

Культурологія як постнекласичний тип наукового знання дозволяє прочитати спадщину багатьох мислителів минулого відповідно до культурологічної стратегії, при цьому виявити спектр ідей і концептуальних побудов, що органічно вписуються в її проблемне поле.

Як зазначає російська дослідниця В. М. Діанова, сформовані видатними мислителями європейської думки ідеї, які свого часу не отримали відповідної оцінки та визнання як «культурологічні», оскільки культурологічний дискурс не отримав самостійного статусу, відповідно, або не помічених, або недостатньо оцінених сучасниками, культурологічні концепції складають «концептосферу культури» у різні історичні епохи її розвитку, а також утворюють значний пласт історико-культурної спадщини людства. Отже, самовизначення культурології як науки сприяє диференційованому опануванню надбань гуманітарної думки та маркуванню певних концепцій тих або інших авторів як культурологічних.

З позицій активного формування теоретико-методологічних засад культурологічного знання – засобів, принципів, методів пізнання, формування понятійно-категоріального апарату тощо, а також з огляду на важливе пізнавально-методологічне значення та широке використання в колі сучасних гуманітарних досліджень поняття «культурологічна концепція» необхідним постає виявлення сутності означеного поняття, обґрунтування його гносеологічного потенціалу в осмисленні ідеалу людини.

Простежити процес наукового осмислення понять «концепт» і «концепція» можливо на основі порівняльного аналізу їх визначень і зіставлення варіантів їх тлумачення, наданих у довідково-інформаційних виданнях кінця ХХ – початку ХХІ ст. Так, у «Філософському словнику» (М., 1986), виданого за редакцією І. Т. Фролова, поняття «концепт» (лат. *conceptus* – поняття) тлумачиться як формулювання, мислений образ, загальна думка, поняття. «Словник іншомовних слів» (К., 1985) за редакцією академіка АН УРСР О. С. Мельничука вміщує більш розгорнутий спектр значень досліджуваних понять.

Концепт визначається як загальна думка, формулювання, а **концепція** (від лат. *conceptus* – сприйняття) трактується як система поглядів на певне явище, а також спосіб розуміння певних явищ. Зіставляючи обидва видання та варіанти визначення понять «концепт» і «концепція» можна констатувати спорідненість їх інтерпретацій. Про це свідчить зроблений у двох джерелах наголос на смисловому потенціалі концепту в розумінні певних явищ. Доречною видається й можливість визначення співвідношення понять концепту та концепції.

«Концепт» як поняття є більш вузьким за змістовим навантаженням на противагу «концепції» як поняттю, ширшому за значенням, що демонструє сукупність певних поглядів на досліджуваний процес або явище.

У наукових виданнях сучасності поняття концепту та концепції розглядаються з різних методологічних позицій гуманітарного знання. Так, авторами-укладачами (І. В. Андрущенко, О. А. Вусатюк, С. В. Лінецький, А. В. Шуба) наукового видання «Філософський словник» (К., 2006) **«концепція»** (від лат. *conceptus* – думка, поняття, *conceptio* – сприйняття) розглядається як провідний задум, конструктивний принцип художнього, технічного та інших видів діяльності; визначальний спосіб розуміння, трактовка будь-чого, основна ідея систематичного підходу, основний погляд на предмет, процес або явище; одна з форм наукового пізнання (поряд з ідеями, теоріями тощо).

Важливо звернути увагу на ще один аспект визначення концепції. На думку авторів, іноді нею користуються тоді, коли прагнуть висловити думку про ще неусталене знання, його гіпотетичність. Разом з тим, її змісту як поняттю властива цілісність розуміння, єдина теоретична спрямованість. У зазначеному вимірі вчення являє собою «своєрідний спосіб інтерпретації, спосіб розуміння несамоочевидних наукових висловів».

Структура **наукових концепцій** складається з таких елементів:

- ✓ зміст відповідних категорій, ідей, ідеалів, норм;
- ✓ соціокультурні смисли й аксіологічні висловлювання, що висвітлюють розуміння тих чи інших наукових висловлювань і суджень;
- ✓ висловлювання, що відтворюють цілісність об'єкта знання;

✓ висловлювання, що розкривають процедури втілення знань у практичну діяльність людини.

В енциклопедичному науковому виданні «Нова філософська енциклопедія» (М., 2010) визначення аналізованих понять здійснено відомими російськими вченими – філософами С. С. Неретіною та О. П. Огурцовим. Дослідники підкреслюють приналежність понять «*концепт*» та «*концепція*» до філософського дискурсу. Спираючись на латинське *conception* – схоплення, поняття «концепція» тлумачиться як акт схоплення, розуміння й осягнення смислів у ході мовного обговорення та конфлікту інтерпретацій, або їх результат, представлений різноманіттям концептів, що не відкладаються в однозначних і загальнозначущих формах понять. Важливим видається акцент, зроблений дослідниками на зв'язку концепції з концептом, а також із розробкою та розгортанням особистісного знання, яке на відміну від теорії не отримує завершеної дедуктивно-системної форми організації, а його елементами є не ідеальні об'єкти, аксіоми та поняття, а концепти – стійкі смислові згущення, що виникають і функціонують у процесі діалогу та мовної комунікації.

В енциклопедично-науковому культурологічному виданні «Культурологія. Енциклопедія» (М., 2007) «концепт» (лат. *conceptus* – поняття) інтерпретується як термін, який активно використовується логіками, методологами, лінгвістами, а також дослідниками гуманітарного знання, історії філософії, культурології та ін. Попри це, є очевидним, що значення, які вкладаються дослідниками в термін «концепт», можуть розходитися, а його евристичні можливості використовуються недостатньо навіть там, де їх застосування є гостро необхідним.

Заслуговує на увагу твердження про те, що в когнітивних науках концепт означає основну одиницю збереження та передачі інформації, а також структуру, що віддзеркалює знання та досвід людини; оперативну змістовну одиницю пам'яті, ментального лексикону, концептуальної системи та мови мозку. «Концепт – це уявлення індивіда про смисли, «кванти» знання про реальні та уявні світи; форма обробки суб'єктивного досвіду шляхом підведення його під певні категорії та класи».

Аналізуючи спільність і відмінність підходів у трактуванні досліджуваних понять, здійснених науковцями на різних історичних етапах розвитку наукового знання, а також з позицій різних наукових парадигм, слід відзначити, що одностайним серед дослідників є розу-

міння концептів як ядра концепцій, які постають у множинності та незавершеності наукових форм вираження. Це підтверджується й дослідженнями представників постмодернізму (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі), у яких філософія розуміється як «творчість концептів».

Концепти – це дещо внутрішньо присутнє в думці, умова самої її можливості, жива категорія, елемент «трансцендентного досвіду», як «фрагментарні єдності», що навчають розумінню, а не пізнанню, як «архіпелаг островів» смислу.

Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі

Безперечна спільність підходів демонструється дослідниками на рівні усвідомлення ролі концепцій у процесі смислового осягнення певних явищ. Із гносеологічних методологічних позицій концепція постає як форма наукового пізнання, яка є способом розуміння, пояснення, тлумачення основної ідеї теорії, але на відміну від теорії не отримує завершеної дедуктивно-системної форми організації та не може бути втілена в чітку логічну систему точних наукових понять. Не менш важливою ознакою концепції є можливість її вироблення на основі загальновизнаних теорій певної наукової школи. Втім, концепція постає як спосіб розгортання особистісного знання й, відповідно, може бути представлена як авторська концепція, тим самим розкриваючи погляди певного дослідника навіть у формі гіпотетичного знання.

Відмінність інтерпретацій досліджуваних понять ґрунтується на виявленні в сучасних наукових трактовках комунікативної природи концептів і концепцій. Це дозволяє описати їх за допомогою інтенціональної феноменології, яка робить акцент на спрямованості свідомості на річ, отже, сприяє їх подальшому осмисленню в контексті широкого спектру теорій комунікації, адже йдеться про осягнення смислів у процесі мовного обговорення, діалогу та різності інтерпретацій. Таким чином, саме комунікативний аспект може бути використаний як продуктивний чинник обґрунтування сутності поняття «**культурологічна концепція**».

Культурологічні концепції є теоретичними формами пізнання культури, що водночас виступають методологічним інструментарієм для осмислення самої людини як феномену культури.

З окреслених позицій привертає увагу ще один важливий акцент, пов'язаний із тлумаченням концепції у вимірах розробки та розгортання особистісного знання. Це, своєю чергою, дає можливість визначити концепцію як форму віддзеркалення власних, особистісних уявлень і поглядів стосовно певного об'єкту або явища, що демонструють персональну авторську позицію. Постановка проблеми саме в такому ракурсі забезпечує наявність широкого дослідницького поля, в межах якого тривалий час відбувається дослідження різноманітних за науковим спрямуванням концепцій – філософських, історичних, соціологічних, педагогічних, мистецтвознавчих тощо, представлених у поглядах конкретних персоналій.

Торкаючись питання визначення сутності концепції в системі культурологічного знання, варто підкреслити спрямованість культурологічного знання на конкретні феномени культури – етнічні, історичні, соціальні, професійні тощо, окреслюючи для нього й відповідну сферу пізнання – етнографічну, соціологічну, семіотичну, історико-мистецтвознавчу. При цьому суб'єктно-ціннісна позиція, очищена від об'єктно-пізнавальної, надає культурологічним розмишлянням художньої форми втілення.

Культурологія як гуманітарна дисципліна, на відміну від філософії культури, не ставить своїм завданням розкрити сутнісні основи та універсальні принципи культури. Її мета – це реконструкція універсальної картини світу, яка визначає цілісне світосприйняття людини конкретної історичної епохи. Водночас становлення культурології як науки відбувається на основі загальнонаукових принципів пізнання шляхом утворення різних за значенням ціннісно-сміслових концептів, культурологічних концепцій або парадигм, які постають як форми наукового пізнання культури в сукупності її історичних форм.

З методологічної точки зору прикладом тлумачення поняття «**культурологічна концепція**» може слугувати позиція дослідника В. М. Розіна, який зазначає: «Говорячи про концепції або парадигми

культурології, я маю на увазі насамперед більшою або меншою мірою усвідомлені (відрефлектовані) теоретичні та методологічні уявлення, які розділяють і використовують представники цих напрямів».

У цьому визначенні привертає увагу ототожнення вченим концепції культурології із парадигмою, що зближує його позицію з ідеями автора відомої праці «Структура наукових революцій» Т. Куна. Такий підхід уможлиблює розгляд культурологічної концепції як цілісної системи теоретичних і методологічних положень, сформованих на різних етапах становлення наукового знання про культуру, що демонструють значущі наукові константи, актуальні для розвитку культурології як науки про культуру в сукупності її історичних форм. Водночас будь-яка авторська концепція культури, або певний напрям, що акумулює спільні моделі поглядів представників наукової думки, спрямованих на впорядкування емпіричних даних і пояснення культурних фактів, постають як форми теоретичного пізнання людиною функціонування та розвитку культури. Залучені до певного історичного контексту, вони, як втілення людської думки, формують різноманіття життєвих смислів і загальнолюдських цінностей, генерують домінантні основи людського існування – смисли, ідеї, ідеали, норми тощо. Зважаючи на це, культурологічні концепції можуть бути визначені як культурні феномени, що стають невід'ємною складовою процесів породження, функціонування, трансляції змістів і смислів культури.

Слід підкреслити, що культурологічне знання в загальному вигляді не вкладається у суто теоретичний дискурс, властивий для науки в цілому, й не може характеризуватися одним лише атрибутом науковості. Йому може бути притаманна і філософічність, і художність, а також широка варіативна асоціативність.

З огляду на це, *джерелом аналізу культурологічних концепцій* можуть бути тексти культурологічного змісту – від учених трактатів і конкретних емпіричних досліджень до жанрів есеїстики філософсько-публіцистичного або художньо-асоціативного характеру, поетичні твори тощо. І цей доволі широкий спектр текстів, незалежно від ступеня їх науковості й аргументованості, можна вважати зразком культурологічної думки, основу якої складають концептуальні погляди її представників. Широке різноманіття культурологічних концепцій обумовлено можливістю виявлення різних сторін і граней культури, що стали предметом дослідження, а також динаміки самого культурно-історичного процесу, у якому ті чи інші теорії старіють і поступаються місцем новим, які відповідають характеру змінюваної епохи.

Продуктом художньої картини світу є образ людини, втілений у **художній концепції людини**. При цьому під художньою картиною світу будемо розуміти синтез узагальнених чуттєвих образів, що відображають природні й соціальні явища в їх відношенні до людини, а також розвиток і функціонування цих явищ у різних просторово-часових вимірах буття. Відтворюючи події минулого, художня картина світу стає своєрідною пам'яткою людства, а передбачення майбутнього – його художньо-образною моделлю. Високий рівень узагальнення та глибина естетичного освоєння становлять зріз інтегрованого художнього осмислення світу.

Специфіка художньої концепції людини полягає в розкритті світоглядної проблематики через суб'єктивний внутрішній світ художніх персонажів (окремих особистостей), їх аналіз і систематизацію, створення художньої типології особистісного світосприйняття.

Художня картина світу є образно-естетичною формою відображення процесу олюднення дійсності, а художня концепція особистості фіксує основні етапи соціалізації індивіда, його прилучення до світу культури. Таким чином, **твори мистецтва можна розглядати як тексти культури**, які в художньо-узагальненій і водночас чуттєво-конкретній формі віддзеркалюють складний історичний процес формування в суспільній свідомості образу людини.

Активізація свідомості засобами мистецтва зумовлена тим, що художній твір відтворює дійсність, оцінює зображуване, прагнучи виявити його сутність. Зважаючи на це, зв'язок мистецтва з усією ансамблевістю і структурою людської життєдіяльності не поступається своєю складністю та багаторівневим співвіднесенням внутрішній глибинності будови й структури твору, у відношеннях зі світом як світом людини мистецтво стає його аналогом. Лише за своєю предметно-знаковою онтологією воно залишається, як і будь-яке явище, завершеним і замкнутим у собі. У реальному процесі самовияву мистецтво втручається в найрізноманітніші стихії своєю присутністю в людській життєдіяльності, й тому практично неможливо назвати ту сферу суспільного чи індивідуального життя людини, до якої б прямо або опосередковано не було причетним мистецтво.

Так само і твори мистецтва починають жити своїм справжнім повнокровним життям, коли вступають в активну взаємодію з часом, історією, суспільними й особистісними інтересами людини. Потенційна духовна цінність мистецтва набуває чинності разом із входженням його в культурно-історичний контекст і простір.

Спосіб буття мистецтва не обмежується його фактичною присутністю, вираженою у тій чи іншій матеріально-знаковій формі. З огляду на це, мистецтво постає як процес повного розгортання його функцій у різнобічних зв'язках і взаємозумовленості, єдності з життєдіяльними суспільними структурами.

Породжене відповідними типами людської свідомості, мистецтво водночас стає її продовженням і чинником. Як інструмент і породження людського духу, впливаючи на дійсність своїм втручанням у повсякденність, мистецтво не ізолюється, а стає залежним від незворотних змін, соціальних пристрастей і рухів. Таким чином, у конкретній соціокультурній ситуації очевидно стає потреба з'ясування співвідношення предметно-буттєвого мистецтва із семіосферою, виявлення його ролі у змістах, що створює художнє мислення, та розшифрування смислових кодів, закладених у текстах культури на певному історичному етапі культурного розвитку.

Специфіка культурологічного підходу диктує необхідність звернення не стільки до філософських доктрин і концепцій, скільки до історико-антропологічних концептів як до носіїв специфічно культурного смислу. Культурно-історичний концепт є відмінним від абстрактного поняття, хоча воно і може бути включене у зміст концепту. Проте, саме в концепті більш інтенсивно використана логіко-семіотична та образна складова. З огляду на це, особливо актуальними є зауваження М. Бахтіна про сутність художнього пізнання людини: «Художнє пізнання людини різко та принципово відмінне від його абстрактного пізнання, образ людини принципово відмінний від поняття про людину. Образ завжди бачить і дає людину із середини... та ззовні, у своєму світогляді... Образ неможливий лише з однієї точки зору».

Виходячи з універсальності феномену культури, яка через свої значення, цінності, норми, традиції, ідеали тощо поєднує людину з навколишнім світом, враховуючи те, що всі явища, досліджувані культурологією, мають історичне походження й підпорядковані історичним змінам і процесам культурної динаміки, будемо розглядати культурологічні концепції людини як історично та динамічно змінювані теоретичні форми рефлексії культури, що складають невід'ємну складову культурологічної думки.

Будучи різновидами самосвідомості культури, культурологічні концепції можна розглядати як **персональні (авторські)**, що демонструють погляди конкретного мислителя та **парадигмальні**, створені в рамках світоглядної моделі певної парадигми осмислення людини в просторі культури. Таким чином, культурологічні концепції можуть набувати статусу світоглядної основи того чи іншого конкретно-історичного типу культури.

***Персональна (авторська) культурологічна концепція людини** визначається як концептуалізована форма особистісних поглядів мислителя на проблему взаємодії людини та культури, їх зворотного зв'язку через різні типи культурної комунікації.*

Чисельність культурологічних концепцій, що з'явилися наприкінці ХІХ – початку ХХ ст. як вияв культурологізації гуманітарного знання, значною мірою обумовлено плюралізмом і варіативністю в інтерпретаціях мислителями культури та її розвитку. Взаємополемічність, неспівпадіння оцінок, методологічних підходів тощо визначають характерні ознаки розвитку як в цілому культурологічної думки, так і її окремих теорій. Про це свідчить виразна полярність поглядів на культуру серед мислителів Нового часу: європейських (Дж. Віко, А. Тойнбі, О. Шпенглер), американських (Ф. Боас, Р. Бенедікт, К. ДюБуа, А. Кардінер, К. Клакхон, Р. Лінтон, М. Мід, Дж. Хонігман та ін.); українських (Д. Антонович, Д. Дорошенко, М. Бердяєв, М. Максимович, М. Костомаров, І. Нечуй-Левицький, М. Драгоманов, М. Грушевський, І. Франко, П. Куліш, І. Огієнко, Д. Чижевський та ін.); російських (М. Данилевський, Л. Карсавін, П. Сорокін, П. Флоренський, М. Бахтін, Ю. Лотман та ін.). Не зважаючи на різне

ціннісно-сміслові наповнення персоналістських культурологічних концепцій, їх аналіз стає можливим на основі комплексного залучення різних рівнів контекстів: *загальноісторичного, загальнокультурного, особистісного*, які невід’ємно пов’язані між собою.

Звернення до *загально-історичного* та *загально-культурного* контекстів у межах теоретичної культурології обумовлює міждисциплінарні зв’язки з історичними науками – історією як феноменом культури та історією культури. Адже розкриття динаміки формування культурологічних концепцій людини в її ідеальному вимірі постає, з одного боку, як явище процесуальне, з іншого – як таке, що нерозривно пов’язане з історико-культурними та соціокультурними процесами та, позаяк, може бути розглянуте в контексті формування таких чинників, як історико-культурний факт, текст як феномен культури та джерело уявлень про людину. Водночас суто культурологічний підхід до історичного процесу визначається осмисленням конкретно-історичних реалій крізь призму культурної свідомості, яка формується на різних етапах людської історії як результат принципово різних способів цілісно-системного осмислення та відчуття «влаштованості» світу і характеру своєї «присутності» в ньому.

Через різні проекції культурної свідомості відбувається віддзеркалення тих характеристик системи світу, які стають сутнісно значущими для людини в різні культурно-історичні епохи. Таким чином, будь-яка культурологічна концепція як вияв культурологічної або культурфілософської думки є витвором культурної свідомості певного історичного періоду, отже, як культурний феномен може виступати джерелом історичного і культурологічного пізнання через різні інтерпретації та оцінки. Проте, будь-які концептуальні побудови лише тією мірою дають змогу осмислити певну історичну реальність, якою це їм дозволяє сама історична епоха – з її нормативними уявленнями про рушійні механізми історичного процесу, історичні закономірності, цілі та смисли історії.

На *особистісному рівні* аналізу потребує урахування той факт, що культурологічні концепції залежать від методологічних установок і гіпотез дослідників, їх філософських та релігійних переконань, а також є результатом відповідної інтерпретації фактів, документальних джерел, а не їх безпосереднім наслідком. Водночас події, факти та документальні джерела постають перед дослідником вже як інтерпретовані, що імпліцитно включають у себе певні оцінки, суб’єктивні

перетворення вихідного історичного матеріалу, який лише незначною мірою піддається верифікації.

З позицій культурологічної методології пізнання нового розуміння набуває і сам історичний факт, адже минуле вивчається як сукупність подій і фактів не виключних, на яких будується вся історична наука, а на основі вивчення подій, ситуацій і форм у їх не шедевральному, а звичайному, пересічному, тривіальному вимірі, що притаманно саме їх культурологічному «прочитанню». Узятий у такому вигляді історичний факт постає як важливий культурний феномен, інтерпретація якого дозволяє виявити особливості історичної динаміки культури та здійснення соціальної життєдіяльності як окремої людини, так і співтовариств.

Осмислюючи культурно-історичний процес як нормативну систему фактів, подій, явищ, культуролог-дослідник є підпорядкованим цій системі та її нормативам. Він використовує знакову систему культури, учасником якої він є, виступаючи одночасно як індикатор цієї системи та її експерт, виражаючи готові нормативи у своїх інтерпретаціях, оцінках, судженнях, що є сформованими в концепційні побудови, виступаючи, таким чином, ретранслятором культурних кодів свого часу. Відповідно, персоналістичні культурологічні концепції можна також вважати носіями рефлексивної самосвідомості пізнавального процесу та віддзеркаленням культурної свідомості певної історичної епохи.

Парадигмальними культурологічними концепціями визначаються ті концепції, що сформовані в рамках певної наукової парадигми (філософсько-антропологічної, культур-філософської, культур-антропологічної, художньої тощо), і виступають як форми самосвідомості культури, спрямовані на віддзеркалення різних модусів взаємодії людини та культури в ціннісно-смісловому вимірі.

Охоплюючи різні аспекти осмислення культури та людини, парадигмальні концепції дозволяють вибудувати певну концептуальну схему, що спирається на спільні ідейні та світоглядні настанови певної сфери наукових знань, виявити специфіку розвитку різних

культурних явищ, узагальнити їх крізь призму інтегративності, між-дисциплінарності та рефлексивності.

Кожна з наукових парадигм виробляє власну систему пізнавального інструментарію, яка стає основою для формування моделі образу світу та дозволяє виявити сутнісні риси певного типу культури і відповідного образу людини, що формується під її впливом. Культурологічні концепції в рамках певної парадигми відображають процес осмислення взаємовідносин «людина-культура» крізь призму наукових і ненаукових поглядів.

Представлена у вимірі певної парадигми відповідна парадигмальна модель забезпечує власне бачення як самої культури, так і людини як її суб'єкта, її цінностей і цілей. Ці уявлення часто не співпадають із фрагментами моделі світу, яка представлена універсаліями культури відповідної історичної епохи, і виходить за рамки традиційних способів світоспоглядання та світорозуміння, що знаходяться в основі цієї культури. Генерація нових парадигмальних моделей відбувається за рахунок концептуалізації різних форм рефлексії культури. Її джерелом стають тексти культурфілософського, науково-аналітичного, релігійно-богословського, художньо-поетичного, політико-ідеологічного тощо змісту. Відповідно, будь-яка парадигма інтегрує концепції, які не можуть характеризуватися лише атрибутом науковості, але здатні акумулювати елементи художності, філософічності, широкої варіативної асоціативності тощо. Таким чином, концептуалізація культурологічних ідей може відбуватися не лише у професійній науковій діяльності, але й в інших сферах опанування світом.

Література, мистецтво, художня критика тощо – це ті сфери, які можуть виступати як системна рефлексія культури, представлена значною кількістю дорефлексивних і неспеціалізованих форм, через які можуть здійснюватися культурологічні експлікації універсалій культури. На цій основі утворюються достатньо складні й оригінальні комплекси культурологічних концепцій, смислова спільність яких у питаннях взаємодії людини та культури дозволяє типологізувати їх як парадигмальні.

Поява таких комплексів в історії становлення людинознавчого дискурсу гуманітаристики пов'язана з тим, що починаючи з другої половини ХХ ст. на зміну тенденціям психологізації, соціологізму прийшла тенденція культурологізму – пояснення соціального через культурне витлумачення соціуму як феномену, зануреного в культуру. Цей процес став визначальним для розвитку таких наукових сфер, як філософія культури, соціологія культури, антропологія культури тощо, у межах яких було вироблено специфічні підходи та концепції, які склали інтеграційну цілісність культурологічного знання та апелювали до різних аспектів і форм функціонування культури.

При цьому **визначальними методологічними орієнтирами гуманізації культурології** можна назвати: *людиновимірність* (пізнання культури через осмислення культуротворчої сутності людини); *аксіологізацію* (визнання цінностей як регулятивний компонент культури); *діалогізм* (витлумачення діалогічної природи культурологічного знання у проекції на інтерсуб'єктивне та міжлюдське).

Література: 2, 27, 30, 35, 60, 63, 68, 69, 73, 86, 96, 105.

Питання для самоконтролю

1. У чому полягає культурологічна сутність понять: людина, особистість, індивід, суб'єкт?
2. Наведіть приклади методологічних підходів, що можуть бути застосовані для дослідження особистості.
3. Які наукові парадигми досліджують феномен людини як особистості в просторі культури?
4. У чому полягає специфіка культурологічних концепцій як методологічного інструментарію культурології?
5. Охарактеризуйте типи культурологічних концепцій, спрямованих на дослідження особистості.

РОЗДІЛ 2

ОСОБИСТІСТЬ ЯК «ЛЮДИНА КУЛЬТУРИ» В КУЛЬТУРОЛОГІЧНІЙ НАУКОВІЙ ПАРАДИГМІ

2.1. «Людина культури» як універсалія культури

Культурологічна наука звертається до людини як суб'єкта, творця та продукту культури, спираючись на теоретичні та практичні напрацювання багатьох сфер наукового пізнання – філософії та філософської антропології, класичної та некласичної естетики, етнології, культур-антропології, психології й етнопсихології, мистецтвознавства тощо. При цьому залучає у власне предметне поле й творчі практики, спрямовані на духовне осягнення людини. У методологічному аспекті така широта дисциплінарного діапазону потребує синкретичного поєднання різних типів мислення, притаманних культурології, а саме – науковості, філософічності, художності, поетичності тощо. З огляду на складність досліджуваного феномену «людина культури», окреслений міждисциплінарний синтез може бути ефективно використаний в оновленій системі культурологічних координат.

Формування культурологічної наукової парадигми наприкінці ХХ – початку ХІ ст. відкрило нові можливості осмислення людини як творчої особистості в просторі культури. Така постановка проблеми пов'язана з гуманістичним характером культурологічної науки, ідеєю взаємодії людини та культури, пріоритетністю цінностей людської індивідуальності.

У координатах культурологічної парадигми людина постає тим «проектом людської особистості», який виробляється певною культурою як найбільш прийнятне для неї втілення людини загалом і виступає як «людина культури». Культурологічна настанова у розумінні «людини культури» як бажаної для культури особистості виявляється в тому, що вона стає єдиною прийнятною формою існування людини в культурі, в якій втілюється не стільки суще, скільки належне.

Проблема універсалій є однією з важливих і актуальних у сфері сучасної гуманітаристики. Про це свідчить її активне теоретичне

опрацювання сучасними представниками філософії, аксіології, соціальної філософії, філософії культури, етики, а також культурології. Зростання культурологічного інтересу до проблеми універсалій пояснюється тим, що їх осмислення відбувається не стільки в онтологічному й гносеологічному, скільки в ціннісно-смысловому аспекті. Таким чином, проблема універсалій постає як проблема смислів буття людства – ключових цінностей і життєвих сенсів суб'єкта (суспільства, спільноти, особи), які складають базові елементи культури і формують константні моделі духовного життя. Їх головне призначення – акумуляція, систематизація соціокультурного досвіду, внаслідок якого людина певної культури переживає, осмислює й оцінює світ.

З огляду на це, поняття «людина культури» в культурологічній інтерпретації може виступати як універсалія культури, оскільки культурологічний аналіз як метод дослідження за суттю своєю зорієнтований на реконструкцію універсальної картини світу, координатами якої саме постають «універсалії культури».

На думку багатьох сучасних учених (С. Кримський, В. Личкова, Т. Орлова, В. Стюпін та ін.), **універсалії** постають як своєрідні культурні інваріанти – найбільш поширені в соціокультурній практиці культурні форми (норми, зразки, стереотипи свідомості й поведінки), що відрізняються порівняно одноманітними рисами в самих різних народів. Вони притаманні всім культурам, акумулюють соціокультурний досвід і допомагають людині осмислювати й переживати світ, а також виступають як базисні структури людської свідомості та носять універсальний характер. У процесі історичного розвитку суспільства, з появою нових видів діяльності, поведінки та спілкування може змінюватися не тільки зміст універсалій, але й набір, організований у цілісну систему.

Головною особливістю універсалій культури є притаманна їм єдність загального та конкретного, спільного для всіх і варіативного, константного та змінного. Як глибинні структури соціокультурного буття людства універсалії передбачають розмаїття інтерпретативно-варіативних втілень у численних програмах культурної поведінки різних спільнот і окремих особистостей. При цьому сама варіативність може бути як груповою, соціально-класовою, релігійною, регіональною або часовою, так й індивідуальною.

Визначення культурологічної сутності феномену «людина культури» цілком логічно може спиратися на тлумачення поняття «універсалиї культури» як категорій, що відображають найбільш значущі для людини структурні характеристики світу, а саме: природа, суспільство, добро, зло, життя, смерть, любов, краса, свобода, віра, чоловіче, жіноче тощо. У цьому зв'язку В. Стюпін виокремив два великі взаємопов'язані *блоки універсалий*. **До першого блоку** належать категорії, які фіксують найбільш повні, загальні характеристики об'єктів людської діяльності – це універсалиї «простору», «часу», «руху», «речі», «відношення», «міри», «змісту», «причинності», «випадковості», «необхідності» тощо. **Другий блок** включає категорії, що відображають відношення людини як суб'єкта діяльності до структур її спілкування, оточення тощо. До таких віднесено категорії: «людина», «суспільство», «свідомість», «добро», «зло», «краса», «віра», «надія», «совість», «справедливість», «свобода» тощо.

Універсалиї культури виконують, як мінімум, **три взаємопов'язані функції** в людській життєдіяльності:

- ✓ забезпечують своєрідну квантифікацію та сортування різноманітного, історично мінливого соціального досвіду. Так, концепт «людина культури» може оцінюватися відповідно до смислів універсалий культури й таким чином включатися у процес їх трансляції та передачі від покоління до покоління;
- ✓ універсалиї культури виступають базисною структурою людської свідомості в кожну конкретну історичну епоху;
- ✓ взаємозв'язок універсалий утворює узагальнену картину людського світу, що прийнято називати світоглядом епохи.

«Людина культури» як універсалия безпосередньо пов'язана із феноменом свідомості, зокрема культурної, а також світогляду як форми й особливої організації свідомості людини.

На цей зв'язок вказують у своїх дослідженнях багато вчених-філософів (Є. Андрос, Е. Ільєнков, П. Копнін, В. Лекторський, І. Надольний, В. Шинкарук та ін.). На їх думку, світогляд постає як сукупне знання, що виробляється в процесі життєдіяльності індивідів, соціумів, націй, і систематизує в собі результати віддзеркаленої та пізнавальної діяльності мислення в смисложиттєвих, сутнісних

характеристиках. Крім того, світогляд виступає як вищий рівень самовизначення людини по відношенню до оточуючого світу, а світоглядне відношення може бути виражене в раціонально-практичній і емоційно-чуттєвій формах, у вигляді емпіричних і практичних знань, функціонуючого логіко-гносеологічного апарату мислення, через вибір певного образу життя, принципів, норм, зразків, а також ідеалів.

При цьому світоглядне відношення в культурі виявляє себе як якісна характеристика цілей, засобів і результатів культурно-перетворювальної діяльності, що забезпечує кожному культурному явищу цілісну сутність. Явищем культури в такому контексті виступає вся суспільно-історична дійсність як фактична реальність соціуму. Багатогранність форм виявлення цієї реальності віддзеркалює та конкретизує особливості функціонування і розвиток суспільства у вимірах розкриття його сутнісних сил.

Світогляд у культурі реалізує себе як її внутрішня форма, яка забезпечує їй суб'єктивну цілісність та цілеспрямований характер, а також наступність у культурному процесі та його загальнолюдському значенні.

Взаємодія різноманітних проявів людської та культурної свідомості визначає спосіб світорозуміння як концептуального усвідомлення вихідних принципів функціонування суб'єкт-суб'єктних відносин, що визначаються крізь призму духовного досвіду суспільства та особистості.

Таким чином, **сми́сли універсальні́** людина засвоює через оцінку досвіду минулого в його співвіднесенні з майбутнім (соціальними й історичними можливостями), а також через світовідчуття та світосприйняття, що виявляють особистісну спрямованість смисложиттєвих орієнтацій. На рівні масової та індивідуальної свідомості смисли універсальні конкретизуються з урахуванням групових й індивідуальних цінностей, що відкриває широкі можливості для їх інтерпретації. Стереотипи масової свідомості, що специфічно переломлюються в кожного індивіда, доповнюються цінностями і протилежними за інтересами соціальними утвореннями. У результаті відбувається накопичення того необхідного сукупного знання, що утворює безліч модифікацій, властивих для системи світоглядних настанов певної культури, та призводить до наступності як ознаки розвитку історичних форм

свідомості та самосвідомості, що визначає рівень узагальнення світоглядної інформації та спосіб її передачі.

Універсалії культури як світоглядні структури функціонують у значенні соціального генофонду, смисли яких, утворюючи категоріальну модель світу, виявляються у всіх сферах культури. Саме в культурі відбувається взаємопроникнення об'єктивної істинності та суб'єктивного смислу, що базується на ціннісному підході суб'єкта культури до його соціального оточення та встановленні спілкування з іншими суб'єктами.

Отже, **особистість у культурі** постає як єдність ідеального та реального у світогляді, що дозволяє переживати ідеальне як реальне, а матеріальне – як духовне. Так, висвітлюючи проблему ідеального на основі вчення про всезагальне, Е. Ільєнков сформував думку про те, що всезагальне має здійснитися в людині як ідеал людини, «істина людини», де гармонійне поєднання істини, добра і краси – це критерії зрілості справжніх людських відносин. Тому для Е. Ільєнкова «Істина, Добро, Краса» – це Людина з великої букви.

На сучасному етапі проблема універсалій актуалізується з позицій ідей **універсалізму** – сучасного глобального інтелектуального руху, метафілософського вчення про єдність Природи і Людини, про вселюдське вирішення глобальних екологічних і соціокультурних проблем сучасної цивілізації. Універсалізм як реакція на кризу Постмодерну сприймається світовою науковою громадськістю як перспективний шлях виживання людини в плюральному пост-інформаційному світі ХХ – початку ХХІ століття. Універсалізм тяжіє до рівності прав культур, віддаючи належне розмаїтості культурних, етичних, естетичних цінностей (мультиверсум, синергетика культури). Осягнення ідей універсалізму з позицій універсалістичної перспективи розвитку цивілізації постає одним із варіантів історичного поступу людства, екстраполяцією ренесансного ідеалу «людини універсальної», соціокультурної цілісності й сутнісних властивостей на суспільство майбутнього.

У вимірах культурологічної концептуалізації феномену «людина культури», спираючись на концепцію універсалізму з її світоглядною установкою на пошук базових – фундаментальних основ людського існування, спільних для усіх типів культур, а також ідейною платфор-

мою щодо існування вічних, загальних (універсальних) для усього людства значущих цінностей, можна розкрити сутність концепту «людина культури».

Концепт «людина культури» в просторово-часовому континуумі будь-якої культурно-історичної епохи постає як універсалія культури, що уособлює уявлення про досконалий образ людини на основі вироблених культурою універсальних («загальнолюдських») смислів, цінностей, норм та ідеалів.

Таке ціннісно-сміслові тлумачення людини обумовлено тим, що цінності Добра, Краси, Істини, попри їх численні варіативні інтерпретації, залишаються основоположними, тому й зрозумілими для різних культур, і необхідними для збереження існування людства, пошуків шляхів для унеможливлення глобальної катастрофи. Саме тому тріада «Людина-Людство-Людяність» стала основою для розуміння людини в концепції «нового гуманізму», стрижнем якої є утвердження пріоритетів загальнолюдських інтересів і цінностей.

Водночас означений феномен виступає як важливий світоглядний орієнтир, що виникає внаслідок генерації складних знакових систем і призводить до вироблення певних зразків – досконалих образів людини в їх ціннісно-смісловому вимірі. Він допомагає людині орієнтуватись у світі моральних цінностей, обирати життєву позицію, сприяє зміцненню її духовно-емоційних сил, необхідних для самореалізації.

2.2. Методологічний потенціал поняття «людина культури»

Універсалії як категоріальні структури та форми раціонального мислення не тільки забезпечують систематизацію людського досвіду, але й визначають людське сприйняття світу та його розуміння. Це дозволяє розглядати їх як певний теоретичний конструкт, зокрема модель, що уособлює найбільш типові риси будь-якого явища. У цьому розумінні може бути інтерпретовано поняття «людина культури». У контексті культурологічного пізнання це допомагає розширити його методологічні можливості в розпізнаванні смислів культури, дозволяє віднайти нові модифікації у сфері культурологічного знання.

Серед теоретичних конструктів слід виділити поняття «*модель*» (від лат. *modulus* – міра, зразок, норма), що широко використовують в науковій літературі. Найчастіше його розуміють як деякий знаковий образ об'єкта – умовний чи уявний. Водночас під моделлю розуміють спеціально створений або спеціально підібраний об'єкт, що відтворює його значущі характеристики.

Загалом досвід теоретичного опрацювання поняття «модель» і моделювання як загальнонаукового методу пізнання дозволяє стверджувати, що модель, як схема пояснення будь-якого явища, та моделювання, як аналітичний і прогностичний чинник, завжди перебували під пильним наглядом філософії, утворюючи таким чином класичну традицію філософування. Проте як теоретичний конструкт поняття «модель» також активно використовувалося і у сфері соціології. При цьому увага соціологічної науки зосереджується саме на моделі природи людини, на її модельних характеристиках (потребах, обдаруваннях, схильностях тощо). Як зазначає сучасний соціолог А. Ручка, «нинішні соціогуманітарні науки у своїх дослідницьких і освітнянських програмах завжди ґрунтуються на певному трактуванні природи людини. Здійснення державної політики в різноманітних суспільних сферах, щоб бути успішною, також не може ігнорувати питання про те, яка є сутність сучасної людини, які риси їй притаманні, які основні сенси її життя, на що вона орієнтується, до чого прагне».

Таким чином, типовими моделями людини виступають такі теоретичні конструкти, як «людина телематична» (Г. Чміль, Н. Корабльова), «постлюдина» (К. Хейлз), «протоллюдина» (М. Епштейн), «*Homo creator*» (А. Ручка) тощо. З позицій сучасного гуманітарного знання осмислення людини у процесі еволюції культури дозволяє сконструювати «культурологічні моделі» людини, що відповідають різним культурно-історичним епохам і акумулюють типові риси людини античної, середньовічної, ренесансної, людини Нового часу – Модерну та Постмодерну. Це створює можливість вийти на рівень узагальнення щодо того, якими типами культури визначаються і стають затребуваними ті чи інші ідеальні типи/конструкти або ідеали-образи людини. Аналіз означених моделей людини як відповідних образів культури дозволяє реконструювати отриманні знання в джерело прогнозованих змін у культурі та в людині.



Макс Вебер

Для цього в історичному контексті логічним видається звернення до одного з фундаментальних понять, сформованого в межах методології соціальних наук, – *«ідеальний тип»*, введеного **Максом Вебером** – видатним соціологом, економістом, істориком, політичним філософом.

З одного боку, поява терміну «ідеальний тип» стало віддзеркаленням процесу створення методології соціальних наук і пов'язане з трактовкою вченим соціології як «розуміючої науки». З іншого, процес його концептуалізації продемонстрував онтологічний принцип функціонування наукових понять в історичному розвитку як в цілому

науки, так і наук про культуру зокрема. Як зазначає дослідник, постійне намагання встановити «істинний» смисл історичних суджень призводить до формулювання тільки відносно визначених понять, або – якщо необхідно придати понятійному змісту однозначність – переконання стає абстрактним ідеальним типом і таким чином стає теоретичною, відповідно, «однобічною» точкою зору. У цій боротьбі відбувається прогрес дослідження в науках про культуру. Його результат – це постійний процес перетворення тих понять, через посередництво яких відбувається досягнення дійсності.

З огляду на те, що соціальна реальність постає осмисленою, учений здійснює суб'єктивну реконструкцію смислу досліджуваного предмету через посередництво типізуючих процедур, створюючи ідеальний тип того чи іншого аспекту соціальної реальності. Отже, ідеальний тип постає як мислений образ, що поєднує певні зв'язки і процеси історичного життя у позбавлений внутрішніх суперечностей космос. Вебер стверджував, що взятий у своїй «концептуальній чистоті» ідеальний тип не може бути віднайдений в емпіричній реальності. За своїм змістом ця конструкція носить характер утопії, отриманої за посередництвом мисленого посилення певних елементів дійсності. «Її відношення з емпірично даними фактами дійсного життя має значення в тому, що якщо абстрактно представлені в конструкції зв'язки або процеси виявляються в дійсності певною мірою значимими, ми можемо, співставляючи їх з ідеальним типом, показати і пояснити з прагматичною метою своєрідність цих зв'язків. Такий

метод може бути евристичним, а для визначення цінності явища навіть необхідним».

Ідеальний тип являє собою навмисне спрощення й ідеалізацію складного різноманіття соціальних явищ, що здійснюється дослідником з метою систематизації емпіричного матеріалу для подальшого його співставлення та вивчення.

Макс Вебер

На думку вченого, завдання історичного дослідження полягає в тому, щоб у кожному окремому випадку встановити, наскільки дійсність близька до такого мисленого образу, або далека від нього. При обережному застосуванні цього поняття воно специфічним чином сприяє досягненню мети і наочності дослідження. Він конструюється через посередництво однобічного підсилення однієї або декількох точок зору та з'єднання більшості дифузно і дискретно існуючих одиничних явищ, які відповідають тим однобічно виокремленим точкам зору та складаються в єдиний мислений образ.

З точки зору виявлення евристичного потенціалу ідеального типу М. Вебер відзначає можливість віддзеркалення ним дійсно важливих і значущих у своїй своєрідності рис культури, які виокремлені з дійсності та поєднанні в ідеальному образі. Адже інтерес до тих феноменів завжди пов'язаний із їх «культурним значенням», що виникає в результаті віднесення їх до самих різних ціннісних ідей.

На відміну від ідеалу, ідеальний тип не носить характеру належного «зразку», проте він є тим ідеально граничним поняттям, що являє собою засіб пізнання конкретних явищ культури у їх взаємозв'язку та причинній обумовленості: «Такі поняття являють собою конструкції; у них ми будуємо, використовуючи категорії об'єктивної можливості, зв'язку, які наша, орієнтована на дійсність, науково дисциплінована фантазія розглядає у своєму судженні як адекватні».

Усвідомлене та методологічно вивірене використання ідеального типу в дослідженнях соціальної реальності дозволяє, за Вебером, відокремити проблему свободи соціальних наук від ціннісних суджень. Наука про культуру, суспільство та історію, заявляє Вебер, повинна бути вільна від оціночних суджень, як і наука природнича. Така вимога не означає, що вчений має взагалі відмовитись від

власних оцінок, смаків, просто вони не повинні втручатись у межі його наукових суджень.

Чітко сформульовані ідеально типові конструкції, вільні від оцінних компонентів, містять «суто логічну досконалість», є евристичним інструментом і не повинні розумітися як етичні, політичні й інші ідеали (принцип «відношення до цінності»). «Постійне змішування наукового трактування фактів і оціночних міркувань залишається самою поширеною, але й самою шкідливою особливістю досліджень в області нашої науки. Але відсутність переконань і наукова об'єктивність ні якою мірою не тотожні».

Оскільки ідеальний тип не може бути чітко визначеним, адже він складається з багатьох рис, які не завжди співвідносяться одна з одною, це поєднує його з ідеалом, природа якого також є сконструйованою. Таким чином, як ідеальний тип, так і ідеал людини мають характер правильної утопії. Розмежовуючи два акти – віднесення до цінності та, власне, оцінку, на відміну від розгляду цінностей та їх ієрархію як надісторичне, Вебер схильний трактувати цінність як установку тієї чи іншої епохи, як властивий епосі напрям інтересу. З огляду на це, ідеальний тип і є інтересом епохи, виражений у вигляді теоретичної конструкції. Отже, ідеальний тип невидобувається із емпіричної реальності, а конструюється як теоретична схема.

Таким чином, концепція «ідеальних типів» М. Вебера є продуктивною з точки зору можливості її використання для побудови гіпотези та вироблення культурологічної сутності поняття «людина культури». Адже досвід життя людини у визначеній ситуації вибудовується у конструкцію «ідеального типу» таким чином, що саме цей ідеальний тип перетворюється на компонент свідомості особистості. У результаті сам процес «оперування» з цінностями та смислами співпадає із самою соціальною дійсністю.

*Поняття «людина культури» набуває значення **теоретичної моделі**, зміст якої розкривається з різних пізнавальних позицій – гносеологічної, логічної, когнітивної, проте тяжіє до перцептуальної картини світу, центральної суб'єктом.*

Це дозволяє використовувати поняття «людина культури» як теоретичний конструкт, що слугує засобом передачі певних культурних кодів і значень культури. Крім того, він постає важливим методичним інструментом, що дозволяє обґрунтувати належне. Спираючись на концепцію культури як олюдненого світу В. І. Вернадського та його учення про енергію живої речовини на планеті, алгоритм впливу «людини культури» як теоретичної моделі набуває своєї практичної визначеності. Адже у період кризи через розширення кола односторонців виникає своєрідна соціальна когерентність, здатна забезпечувати резонанс системи. Це може призвести до зародження нового соціального порядку, нових напрямів духовних шукань, коректування смислових орієнтирів тощо. Це підвищує вірогідність матеріалізації конкретної моделі з практично безмежного обширу варіантів. У такий спосіб зашифровані в теоретичній формі ідеї, здатні формувати майбутнє, об'єктивувати його у різних практиках культури.

2.3. «Людина культури» як образ у візуальних культурних практиках

На початку ХХІ ст. всі гуманітарні науки перебувають у стані зміни своєї парадигми. Цією парадигмою є візуальне «бачення об'єкта» в просторі культури. Це свідчить про те, що шлях візуалізації будь-яких об'єктів живої матерії – від клітини до Всесвіту – це перспективний шлях науково-технічного розвитку всіх сфер людського життя.

Епоха Постмодерну супроводжується трансформацією соціальної реальності, свідомості, відповідним типом філософування. Це створює умови для множинності аксіологій та світоглядних парадигм, детермінує співіснування в єдиному соціокультурному полі альтернативних уявлень про людину. Постмодернізм відмовляється від метафізичної лінійної парадигми, що веде до уніфікації шляхів і форм історичного розвитку, пропонує ідею множинності як джерела новини. Отже, універсальним принципом організації культурного простору Постмодерну стає плюральність і колажність. Відмовляючись від ідеї примусової казуальності, постмодернізм як тип філософування інтерпретує трансформаційні процеси як самоорганізаційні, а людину розглядає як систему, що саморозвивається. Такі уявлення реалізуються в культурі ХХ – початку ХХІ ст. на основі візуального досвіду, що формується в комунікативному просторі візуальної реальності.

Шлях візуалізації – це шлях творчого розвитку. На цьому шляху неоціненний внесок може дати, поряд із філософією, культурологія. Саме її досягнення в осмисленні феномену візуального дозволяють розширювати теоретичні можливості різних сфер гуманітарних знань з позицій розширення їх творчо-практичних складових. У цьому зв'язку потребує концептуального осмислення та культурологічної інтерпретації поняття «людина культури», що набуває нових смислів і значень у візуальному просторі сучасної культури.

У такому розумінні проблеми ключового значення набуває поняття образу, яке широко використовують у різних видах знань.

Образ у філософії – одне з основних понять, яким позначають форму існування матеріального в ідеальному, спосіб складного узагальнення об'єктивного в суб'єктивному.

Образ у психології – формований у свідомості людини уявний (ментальний) образ сприйманого їм у навколишньому середовищі об'єкта.

Образ у соціології – порядок, спосіб, метод, організація, спосіб життя, усталені, типові для історично-конкретних соціальних відносин форми індивідуальної, групової діяльності людей, що характеризують особливості їх спілкування, поведінки і складу мислення в різних сферах.

Образ в інформатиці – відтворення об'єкта, інформація про нього або його опис, структурно подібне, але не збігається в них.

Із появою культурологічного знання з'являється новий вимір проблеми образу, зокрема через розуміння його природи в культурному просторі Постмодерну, у контексті структур повсякденного буття та культурних практик. Цей процес ґрунтується на тривалій історії його філософського та наукового осмислення. За цей час образ перетворився в перспективний об'єкт наукового аналізу.

У сучасній філософії, психології, мистецтвознавстві образ отримав статус концептуально-методологічної парадигми, залученої для дослідження психіки людини, моделей її поведінки, способів виявлення її в мистецтві через різні артпрактики.

Образ також постає як культурно-творче, суб'єктивне відображення навколишньої дійсності. Оскільки людина існує у двох світах – природному та штучному, то творче перетворення обох світів є життєвою умовою її існування. Кожен зі світів перетворюється своїми засобами – фізичними або психічними. Таким чином, поява образу в ідеальному вираженні може означати творчу активність свідомості як ідеального, що постає особливою мовою розуміння світу та способом його творчого перевлаштування. Це також особлива форма пізнання, саме на цьому шляху треба шукати суть художньо-творчого перетворення навколишнього світу в цілому.

Аналізуючи когнітивну сферу, Д. Дубровський наголошує на тому, що «образи, які створюються внаслідок відображення світу людиною, у своїй сумі створюють те, що прийнято називати «внутрішнім світом» особистості. Вони мотивують діяльність та виконують функцію саморегуляції, але одночасно й розвиваються нею». Це вказує на суб'єкт-об'єктну функцію образу, її прямий зв'язок із когнітивно-поведінковою структурою особистості. О. Леонтьєв стверджує, що людина знаходить ідеальний план життєдіяльності тільки в ході прилучення до історично розвинених форм суспільної життєдіяльності, тільки разом із соціальним планом існування, разом із культурою. У цьому сенсі ідеальність не що інше, як аспект, вимір і визначеність культури.

Учені вказують на природний, вироблений еволюцією процес творчого освоєння світу, представлений в образах. Так, Б. Ананьєв зазначає, що природа ідеального освоєння зовнішнього світу ґрунтується на реальності самого світу. У процесі ідеалізуючого освоєння навколишній матеріальний світ викристалізовується у своїй суті, очищений від незначних зв'язків, конституюється в картину світу, дійсність, відбиває та модифікує дійсність. Саме ідеальний синтез являє високу ймовірність перетворення зовнішнього світу та є вищим проявом його освоєння, його пізнання, служить умовою й основою розвитку ідеальної людини».

Образи як ідеальні феномени цілком можуть бути мірою перетворення синтезу матеріального та ідеального в еволюційному розвитку навколишнього світу.

Такий синтез учені вважають «початком психіки людини» в логіці уявлень, механізмом формування «опредметненої ідеальності», а формування психічних образів – іманентною властивістю законів високоорганізованого руху матерії. У ідеальних образів є ще одна знакова функція – створення штучного світу, що оптимізує буття людини та його відносини з ним. Самосвідомість із його образами – це результат попередньої еволюції ідеалізації зовнішнього світу. Таким чином, ідеальні образи – це психічна структура, що генерується людиною.

Існують й інші погляди на трактування образу. Так, К. Абульханова-Славська вважає, що образи – це знаки, а не відображення предметів, щось на кшталт відображуваного предмета, що не вимагає матеріальної подібності в елементах, а тільки функціональної відповідності в структурі». О. Леонтьєв зазначає, що образ – це не статична сукупність відчуттів, а знак, «ієрогліф», сконструйований розумом із відчуттів для позначення конкретних умов. На думку Р. Полборна, образ не є точною «копією» внутрішньої сутності людини. Він завжди є стереотипом, але стереотипом, що обирається з метою представити себе бажаним. Тому він функціонально спрямований на те, щоб приховати від інших себе. Образ, таким чином, уособлює в собі певні вольові імперативи. Ці наміри в уявній формі представлені як характерні ознаки образу, привабливі для його носія та реалізації тих дій, на які націлюють ці імперативи.

*У час розвитку інформаційної парадигми суспільного прогресу **образ** трактується як інформаційний банк, у якому генерується соціокультурна інформація, що передається історично з покоління в покоління.*

В умовах сучасної пост-інформаційної епохи візуальне мислення набуває своє «друге дихання», адже надалі буде розвиватися в умовах інформаційних технологій. Учені також виділяють сфери, в яких найбільше буде затребуваним візуальне мислення – виробництво, наука, освіта, мистецтво, художня творчість. Це посилить актуалізацію візуального мислення саме у творчих сферах, оскільки зміст художньо-творчої діяльності передбачає створення візуальних образів, а з ними і створення образу «людини культури». Головною

функцією образного мислення є налаштування на практичне конструювання образу: людини, речей, суспільного життя тощо.

Сила візуального образу залежить від сили інформаційних зв'язків. Адже образне мислення – це передній край всієї психіки людини. Саме через ідеальні образи буде відбуватися боротьба із зовнішнім інформаційним тиском психіки за виживання та адаптацію особистості до інформаційної цивілізації. З огляду на це, слід відзначити думку українських культурологів Ю. Богуцького та В. Шейка про те, що інформація і цивілізація – це є культурно-історичні світи, які впливають на сформований людьми образ світу – «духовний універсум культури». Таким чином, візуальний образ має цільовий характер, він залежить від загальної здатності психіки до відображення.

Візуальні стратегії образу як його механізми детермінуються загальною суспільною картиною світу, його індивідуальним баченням, що відображається в суб'єктивній семантиці позараціональних механізмів створення образу-концепту.

Отже, за доби Постмодерну зі створенням нової – візуальної, віртуальної, комунікативної та інших видів реальності, з розширенням інформаційних засобів впливу формується новий хронотоп культури. Це відкриває можливості для конструювання як самої людини, так і її образу в просторі культурної свідомості. Її суттєвою ознакою є образність. Це дозволяє через різні форми художньої творчості та культурні практики створювати «іншу реальність» як відношення до фактично наявної з позицій соціально-бажаного та індивідуального.

Такою реальністю сьогодні є візуальна та віртуальна реальність, що постає як продукт культурної свідомості. У сучасних умовах культурна свідомість позиціонується в образах культуротворчості, у яких традиційні системи прийомів і засобів формотворення активно доповнюються сучасними візуальними, комунікативними й артпрактиками (дизайн, мода, реклама, іміджмейкінг, блогерство тощо). Домінування образного методу рефлексії, що характеризується пріоритетністю візуального над вербальним, підсвідомого над свідомим, створює підстави для трансформацій сучасних культурних практик у проєкціях візуальних, інформаційних і комунікативних технологій.

В епоху Постмодерну процес візуального творення «людини культури» є незупинним процесом, в якому задіяні як реальні, так і уявні персонажі. Завдяки інтернету, комп'ютерним іграм, різним арт-практикам культури формується віртуальний простір, у якому можна створити будь-який образ себе. Відтворюючи його у своїх життєвих обставинах, людина намагається бути або впізнаною, або прагне «заховати» своє єство. Створюючи свій власний образ, людина сама себе визначає, проте в кожному миті буття знову об'єктивує змінене буття, не вичерпуючись ним.

Орієнтація Постмодерну на культурний поліцентризм, комунікацію, діалог створює настанову на плюральність аксіологій і світоглядних парадигм, що детермінує співіснування в єдиному соціокультурному полі альтернативних уявлень про «людину культури» як відкриту систему із множинністю змістів і кодів.

Підґрунтям для цього виступає, з одного боку, презумпція багатовекторності розвитку універсуму. З іншого – трансформації, які відбуваються в рамках сучасної цивілізації та передбачають зростання можливостей окремого індивіда. Спрямованість до індивідуалізації сучасної цивілізації стає передумовою для реальної гуманізації соціуму та демонструє підвищення значення діяльності окремої людини й, відповідно, її свободи та відповідальності. Таким чином, модерністський ідеал необхідності змінюється ідеалом випадковості у світі хаотичних реалій, відкриваючи простір для широкого спектру модифікацій в уявленнях про ідеал людини. Проте уявлення про цей феномен реалізуються в культурі початку ХХІ ст. на основі візуального досвіду, що формується в комунікативному просторі візуальної реальності.

Внаслідок «візуального повороту» образ стає однією з форм візуальної реальності, функція якої – надавати явищам осмисленості та значущості. Ця функція виробництва смислів реалізує себе через механізми інтерпретації, зберігаючи при цьому схематичну заданість тих значень, у межах яких може відбуватися таке осмислення. При цьому образ постає способом самовиявлення суб'єкта в культурі, але такого, що дозволяє сконцентруватися на його творчих потенціях і надавати останнім якомога більше наочності. Це відбувається специфічним шляхом – через пошук себе в «Іншому».

Сутність культурологічної інтерпретації поняття «людина культури» полягає у тому, що вказаний концепт визначається як **універсалія культури**, яка уособлює уявлення про досконалий образ людини на основі універсальних смислів, цінностей, норм, вироблених певним типом культури. Досліджуване поняття в культурологічному розумінні постає як **теоретична модель**, зміст якої розкривається залежно від методологічних основ, що домінують на певному історико-культурному етапі розвитку наукових парадигм. В умовах культури Постмодерну концепт «людина культури» може трактуватися як **образ**, об'єктивація якого відбувається в різних видах мистецтв (літературне, образотворче, театральне, музичне, кіномистецтво тощо), творчих практиках (артпрактики, мода, дизайн, іміджмейкінг тощо). Він постає образом людини культури, в якому виявляється як суще, так і належне.

Представлена концепція, що складається з трьох концептуальних складових – **універсалія культури, модель (теоретична, художня), образ** – виступає методологічним підґрунтям для культурологічної інтерпретації людини як феномена культури.

Перша складова дозволяє інтерпретувати простір будь-якого типу культури у вимірах його ціннісно-сміслової картини світу через семантику універсалій культури. Друга складова розкриває процес утворення «людини культури» з позицій теоретичного та художнього моделювання. Третя – дає можливість простежити трансформацію людини в культурі через його художні та творчо-практичні інтерпретації. Єдність цих складових дозволяє розкрити феномен «людина культури» з позицій його ціннісно-сміслового змісту, процесу утворення і механізму об'єктивації.

Література: 2, 5, 6, 18, 24, 36, 41, 48, 55, 68, 69, 89, 97, 103.

Питання для самоконтролю

1. У чому полягає особливість універсалій культури?
2. Яка універсальна сутність концепту «людина культури»?
3. Охарактеризуйте особливості концепції «ідеальний тип»

М. Вебера.

4. Які методологічні можливості закладені в концепті «людина культури»?

5. У чому полягає сутність проблеми образу в культурології?

6. Охарактеризуйте трактовки образу в епоху Постмодерну.

РОЗДІЛ 3

ОСОБИСТІСТЬ У ВИМІРАХ РОЗВИТКУ ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

3.1. Філософські моделі людини як творчої особистості у філософській антропології

Антропологічний поворот, який визначив інтелектуальну атмосферу початку ХХ ст., виявився в прагненні звернутися до проблеми людини та її природи у всій її багатогранності. Паралельно відбувся величезний спалах досліджень у галузі екзистенціальної та персоналістичної антропології. Людина починає розумітися як справжня глобальна першооснова культури, що стає основою для формування нових – філософсько-антропологічних підходів до її осмислення, яким іманентні й культурологічні аспекти.

Спроби перевести філософську антропологію в статус концептуального дослідження людини з акцентом на її суб'єктивності належать багатьом відомим мислителям, серед них – М. Шелер, А. Гелен, Х. Плеснер, Е. Ротхакер, А. Портман, М. Ландман, Г.-Е. Хенгстенберг, Е. Кассіерер. Завдяки їх зусиллям філософська антропологія виступила на початку ХХ ст. окремим напрямом – протилежним прагматизму, психоаналізу, феноменології, структуралізму тощо. Звертаючись до безпосередності людської реальності, філософська антропологія висунула завдання створення загального уявлення про людину, яке могло б мати інтегруюче значення для суспільної свідомості. Попри те, що антропологічний стиль мислення передбачав метафізичний підхід до людини, сформовані уявлення уособлюють певний ціннісний ідеал людського. Навіть невідповідність повсякденного людського існування й ідеальних уявлень про людське буття дає змогу нам говорити про панівні в культурі цінності, що також є безперечною складовою образу людини як теоретичного принципу в межах філософської антропології.

Специфічним напрямом філософської думки початку ХХ ст. є *персоналізм*. Саме в його межах виникли оригінальні концепції, засновані на розумінні того, що первинною реальністю, найвищою духовною цінністю культури є особистість, а весь світ є виявом творчої активності вищої особистості. Особистість у персоналізмі перетворюється на фундаментальну онтологічну категорію, у якій воляова активність, діяльність збігається з неперервністю існування. Але джерела

особистості укорінено не в ній самій, а в нескінченному єдиному початку, яким є Бог. Отже, культуротворчі можливості особистості персоналізм трактує як потенційно безмежні, адже чим більше духовно розвинена особистість, тим більше вона здатна акумулювати в собі весь попередній розвиток культури, а також більшою мірою здатна до інноваційних відкриттів та інтуїтивних осягнень. Крім того, досягаючи трансцендентних висот, творча особистість стає тотожною Богу-Творцю як найвищій творчій особистості.

Персоналістичне розуміння культури не тільки не виключає її єдності та цілісності, а й навпаки, не дивлячись на свою множинність індивідуально-особистісних інтерпретацій, передбачає це. Багатомірність і невичерпність культури виправдовується в персоналізмі свободою індивідуального саморозвитку та самоздійснення кожної творчої особистості, водночас єдність культури як цілого пояснюється наявністю в кожній творчій особистості резерву імпліцитної трансцендентності, завдяки якій стає можливим прорив до найвищих Божественних цінностей – Істини, Блага, Краси. Отже, розвиток антропологічного способу мислення сприяв появі таких філософських течій, як персоналізм, екзистенціалізм, у центрі яких поставала проблема людини у її філософсько-культурологічному вимірі.

Оскільки існуючий у культурі образ людини містить у собі певні стереотипи поведінки, звички, погляди, то мінливість цього образу не означає самого усвідомлення мінливості та плинності людського. Почасти ми стикаємося в історії культури із запереченнями та критикою уявлень про людину попередніх епох і переконанням про незмінність та абсолютну істинність існуючих сьогодні уявлень. Саме це надає можливість стверджувати, що сформований на будь-якому історико-культурному етапі образ людини не є свідомою, раціональною моделлю того, чим є людина.

Сформовані погляди на людину в розвитку антропологічної думки є одночасно універсальними й унікальними. Проте універсальність не може бути розкрита лише через неповторність, водночас вона має бути співвіднесена з конкретним історичним моментом. Крім того, погляд на людину формується також у діалозі з уже панівним у культурі образом людського. Однак як з антропологічної, так і з культурологічної точки зору такий аналіз є складним з огляду на різноманітність підходів, а також мінливість і постійний саморозвиток образу людини, який не може бути остаточно визначений у межах певних

конкретних культур і потребує постійного саморозвитку, що ускладнює та урізноманітнює можливості самого аналізу.

Слід зазначити, що німецька культура має величезний досвід в осмисленні проблем людини. У теоретичному вигляді він репрезентований у «Критиці чистого розуму» І. Канта, де в розвинутих формах представлено когнітивний, формально-етичний і естетичний підходи до проблеми людини. «Антропологія» Канта вперше виявила двояку природу існування людини у Всесвіті, підпорядкованому природній необхідності, та в людиновимірному світі, який існує за законами свободи. Формалізм кантівської етики згодом справив визначальний вплив на формування персоналістського ядра філософської антропології М. Шелера. На компаративістському підґрунті постала культур-філософія В. Гумбольта, від якої було відгалужено вчення Е. Кассі-рера (Німеччина-Англія), Ф. Боаса (США), О. Потебні (Україна).



Особливе місце у філософській німецькій традиції кінця XIX – початку XX ст. належить фундатору європейської філософської антропології **Максу Шелеру (1874–1928)**. Для будь-якого мислителя, що займається антропологією, вихідним пунктом є питання про місце людини в бутті та про його відношення до всього сущого – як по висхідній лінії до Бога, так і по низхідній – по відношенню до природи, до вітальності. Ці два напрями включають питання походження та призначення

людини, а також перспективи її сутнісного розвитку. Така проблематизація людини знайшла виявлення у концепції М. Шелера.

У своєму засадному творі *«Положення людини у космосі»* (1928 р.) Шелер ставить питання про особливе становище людини в безмежному світі живої природи. За Шелером, людина є істотою інтенціональною, у якій визначально та спонтанно закладена спрямованість на реалізацію вищих цінностей і в цьому базується ціннісно-ієрархічне перетворення людини. Типова для людської свідомості відкритість світу, здатність до опредметнення, усвідомлення речей в їх So-sein – з одного боку, а з іншого – аскетична позиція по відношенню

до зовнішніх впливів світу – все це характеризує людину Шелера. Відношення людини до середовища мотивується, передусім, об'єктивною сутністю самого буття. Комплекс сприйняття та уявлень людини не залежить від його фізіологічних і психологічних станів, від тиску інстинктивних спонукань. Особистісний центр людини здатний гальмувати чи розгальмовувати дію інстинктивних потягів і переживати предметність речі та її самоцінність. Така форма відношення людини до оточуючого середовища і складає її відкритість світу.

«Дух» створює весь реальний зміст культури, проте, у нього не вистачає сил для їхнього здійснення в реальній історичній дійсності. Чим чистіші ідеї, тим менше вони визначають світову історію. Тільки там, де ідеї з'єднуються з інстинктивними спонуканнями, вони набувають характер творчої історичної сили. Звідси витікає головна мета та ціль людства – досягнення тимчасової гармонії «духу» та інстинктивних устремлінь при визначальній ролі «духу».

Отже, людина, на думку М. Шелера, є духовною істотою, яка може ставитися до свого життя аскетично, пригнічуючи та витискаючи власні інстинктивні спонукання. Порівняно з твариною, яка завжди говорить «так», сприймаючи дійсне буття так, як воно є, людина, будучи духовною істотою, вміє сказати «ні». На цій силі духу заснована вся метафізика, здатність людини відмовитися навіть від самого себе, власної дійсності, покінути із собою в разі необхідності. Мислитель іменує сучасну йому людину як «*homo economicus*» та дає їй основні характерологічні риси. Людина для Шелера – це, насамперед, *ens intentionalis* і *ens amans*. Це первинні та найважливіші його характеристики. Надалі людина – це *ens volens*, *ens curans* і тільки потім *ens cogitans*. У світі вчення Шелера про цінності це означає, що людина інтенціонально націлена на реалізацію цінностей і в цьому є її природна сутність. І тільки в останню чергу вона є тим, хто пізнає. Ієрархія цінностей напряду пов'язана з духовною людською екзистенцією. Фактична екзистенція для Шелера – це конкретно здійснюваний духовний акт, який у своїй засадній структурі є інтенціональним. Для Шелера «сенси Землі і самого світу» знаходиться «не в товарах, не в досягненнях мистецтва і не в процесі пізнання позитивних наук».



Едмунд Гуссерль

У роботі «*Форми знання та освіта*» вчений формулює призначення людини, що полягає в її вічній актуалізації своїх людських якостей, якими для Шелера, передусім, є ціннісні смисли. Цінність є спірним та неоднозначним терміном. У розкритті її природи вчений спирається на феноменологію **Е. Гуссерля**, у якій предмет розуміється як те незалежне від суб'єкту, що спрямовано на його свідомість. Цінності є якостями, але їх визначеність тісно пов'язана з розрізненням добра та зла, поза якими неможливе визначення ціннісних феноменів. Цінність стає дійсною лише в добрих справах, адже саме в добрі вони набувають об'єктивності і

стають дійсними. Цінності відокремлені від реального світу та належать до розряду платонічних сутностей. Тому для досягнення вищих цінностей, як і в пізнанні, є необхідним акт ідеації – розрізнення добра та зла. «Почуттєві стани вплетені в наше життя у світі цінностей і благ й у наші дії в цьому царстві як зовсім вторинне, побічне явище в нашому тілі».

З позицій емоційного апріоризму вибудовуються також шелерівські ціннісні моделі або ідеальні типи особистостей. Ці структури розвернені на основі ієрархії цінностей і виконують ціннісно-нормативні функції, будучи зразками особистісної орієнтації в реальному житті людей. Мислитель виокремлює такі моделі ідеально-образних типів особистості: святий; геній; герой; той, хто веде дух цивілізації (*der Führende Geist der Zivilisation*) і «художник насолоди» (*Künstler des Genusses*).

Ідеальні типи особистостей Шелер називає «схемами», що виявляють основні морально-сміслові лінії любові людини та її ціннісного світу в персональній формі. Однак оскільки ці моделі мають лише ідеальне, метафізичне буття, то вони повинні черпати свою плоть і кров з історичного досвіду.

Так, кожна релігія несе свій власний ідеал святого – один у християнстві, інший – у буддизмі. Кожному епосу, кожній національній культурі властива своя ідея святості, що має конкретно-історичне забарвлення, але водночас виявляє вічну ідею святості, закладену в їх

основу. Кожна епоха має своїх власних святих, пророків, геніїв, героїв, вождів. Завдяки тому, що в історичному розвитку втілені зразки ціннісних моделей, особистості взаємопроникають та доповнюють одна одну, зникає їх односторонність, а історичне минуле набуває здатність виступати у всій своїй величї та чистоті притаманних їм цінностей.

У розвинутих Шелером феноменологічних процедурах зазначено, що структура ідеальних зразків особистості є такою, де цінність певної ступені ієрархії визначає єдність її типу, причому в кожному образі вміщуються апріорний і емпіричний моменти, належне та суще. Однак ідеї образних моделей не є емпіричними абстрагованими з випадкового всесвітньо-історичного досвіду, а є висхідними із сутності людського духу та відповідних йому ціннісних категорій.

У шелерівській концепції ціннісних моделей особистості на першому плані знаходиться святий, що втілює у собі «вічну ідею святині». Характерна особливість структури особистості святого – співпадіння в ньому зразка та вождя-пророка. І цим філософ пояснює той факт, що релігійні моделі особистості є джерелом «харизматичного панування».

Прообразом релігійних моделей особистості виступає ціннісний зміст ідеї Бога, і тому всі інші моделі особистостей, зокрема й геніїв,

прямо чи опосередковано залежать від пануючої моделі святого.

До святого, як зазначає Шелер, важко проникнути, будь-то Ісус, Будда, Магомет, Конфуцій, Лао-цзи. Усі ці моделі особистості оточені таємничим мороком світів, сутінками історії. Водночас ці зразки сяють, мерехтять, що виходить із глибини їх сутності, свідчить про величезну духовну міць святого. Це доводить Шелер, підкріплює абсолютність ціннісної святині, їх духовно-моральний пріоритет аксіологічної ієрархії.

Автору фундаментальної праці «Філософія символічних форм», а також

численних робіт на теми лінгвістики, міфомислення, мистецтва, філософії, історії, політики тощо **Ернсту Кассієру (1874–1945)**, який увійшов до історії західної філософії як «піонер філософії символізму»



Ернст Кассієр

(С. Лангер), після багаторічної блискучої академічної роботи у сфері логіки та методології наукового знання довелося стати «останнім із німецьких гуманістів» (К. Свасьян).

Виходячи із взаємообумовленості сутності людини та культури, Кассіерер у праці «Досвід про людину: Введення у філософію людської культури» аналізує головні концепції людини, існуючі в історії. Зважаючи на це, вчений робить висновок про те, що символ – це ключ до природи людини. «У людини між системою рецепторів і ефекторів, які є у всіх видів тварин, є й третій ланцюг, який ще можна назвати символічною системою.

Це нове надбання цілком змінило все людське життя. Порівняно з іншими тваринами людина живе не просто в більш широкій реальності, вона живе ніби в новому вимірі реальності», – інтерпретує Кассіерер кантівське бачення культури в природі. З точки зору Кассієра, культура, будучи квінтесенцією людського існування, прихована за символічними формами змісту. Сам символ виступає як апріорна форма, що констатує дійсність. І в цьому випадку завданням філософії постає з'ясування правил символічного функціонування в різних сферах культури – мові, міфі, мистецтві, релігії, історії, науці.

Символ, що розуміється як здатність речей, образів, дій, явищ виявляти ідеальний зміст, певну ідею, відіграє в культурі особливу роль. Для Кассієра символ – це, передусім, форма самопізнання людського духу, і результати цього процесу втілюються в символічних формах – сферах культури. Цілісність і єдність цих форм мають символічний характер. Світ культури – світ символічних форм і функцій, у якому символ постає як «магічний ключ» до опанування специфічним людським духом.

Е. Кассіерер підкреслює, що символ є універсальним і гранично змінним. Тому й культура має особливості, пов'язані з цими властивостями символу. Для людини, яка здобула культуру, не важлива стихія життя, різноманіття її явищ. Людина опосередковує своє природне існування символічними формами. Символічне мислення, зазначає Е. Кассіерер, долає інертність людини, надаючи їй нову здатність постійного творчого втілення та перетворення світу культури. Людина має справу вже не з реальністю, а з символічним Всесвітом, створеним її діяльністю. У культурі, стверджує Кассіерер, починаючи від міфу та завершуючи мистецтвом, іде зростання індивідуальних проявів людини.

«Ідеальний» світ культури характеризується низкою ознак. Крім символічної сутності культури Кассіерер виокремлює її діяльнісний аспект. Світ культури – це сукупність формально-символічних парадигм, що забезпечують організацію людського досвіду. Тому аналіз формально-структурних одиниць культури має передувати її історичному аналізу.

Структурні одиниці культури розділяються за характером діяльності, цілями і напрямками розвитку, але в їх основі є спільне – символ. З огляду на це, культура, будучи інваріантною, по суті є цілим. З точки зору Е. Кассієра, єдність її форм визначено їх функціональною єдністю. Культура, як віддзеркалення сутнісної цілісності людини, визначається нею як безперервний процес. Світ культури, створений людиною, з'єднує минуле та майбутнє через єдність символічного буття. Саме тому в культурі людина завжди ніби поза часом. Культура, підкреслює Кассієр, дає людині не тільки стійкість засобів опанування світом, але дещо більше – «конституційні умови вищої форми суспільства».

З точки зору філософа, саме символічні форми, що створюють культуру, є засобами розвитку соціальної свідомості, що відрізняє людину від тварини. Розвиток соціальної свідомості, будучи діалектичним процесом ототожнення та розрізнення, спрямований на самопізнання людини, оскільки людина зможе знайти саму себе, усвідомити власну індивідуальність, тільки через посередництво соціального життя. Е. Кассієр визначає культуру як третій світ, за допомогою якого людина починає жити у розширюваній реальності, як символічну мережу людського досвіду. Пізнати культуру розумом неможливо. Для цього в сучасному світі має діяти нова людина: не раціональний суб'єкт Нового часу, а символічна тварина, що встає на шлях нової цивілізації. У результаті прогресу збільшується сфера культури, а фізична реальність ніби то відступає пропорційно просуванню символічної активності людини.

Оригінальні культурологічні погляди на історію, долю і передбачувані шляхи розвитку великих культур, причини їх розквіту та загибелі продемонстрував німецький вчений – історик і математик **Освальд Шпенглер (1880–1936)** у праці «Занепад Європи» (1914). Культура, на думку вченого, – це антитеза життя, що виникає з устремління до самовираження колективної душі народу. Народившись на фоні певного ландшафту, «душа культури» обирає свій «першосимвол», з якого, як з ембріону, формуються усі органи та тканини.



Освальд Шпенглер

Вона прагне виявити себе в архітектурних, художніх, мовних, політичних, філософських формах. Як про людину судять не по словах, а по манері, інтонаціях і жестах, так і культуру слід вивчати по її «повадках», виразних формах. Такий підхід виражає романтичне та антипросвітницьке розуміння культури. Культура, за Шпенглером, не тотожна розуму. Вона виникає з культивування «такту» та «ритму». Вона, прагнучи остаточного завершення, чітко виявляє себе не в науці та філософії, а в «жорстких» формах архітектури, техніки, ідеології, тобто в тому, що Шпенглер називає «цивілізацією».

Таким чином, учений остаточно пориває з традицією просвітницького гуманізму, що ототожнює культуру з сумою висловлених ідей. На його думку, культура – це не розум, а техніка, біржова гра, промислові монополії, державна система. При цьому філософія, наука та мистецтво також входять у культуру і мистецтво, багато даючи для її розуміння. Однак до них, як і до філософії, слід ставитися не як до висловлювання «вічно прекрасного», «вічно істинного», а як до мови та форми певної культури.

Намагаючись виокремити первинне світовідчуття кожної культури, враховуючи багатство її конструктивних і символічних форм, учений обґрунтовує думку про те, що кожна культура є одним із можливих рішень проблеми людини. Людина – відкрите, вільне, незавершене творіння. Вона постійно стоїть перед вибором, питаючи себе і Бога про долю та сенс життя. По Шпенглеру, це навіть не питання, а відчуття невиразного та трагічного контрасту між свідомістю закінченого й явленого у просторі світу та відчуттям танучого, услизаючого від усяких визначень і всякої оформленості внутрішнього світу людського «я». Цей контраст народжує «тугу» за світом, захоплення від його досконалості, краси та одночасно страх перед світом. З цього подвійного світовідчуття народжується імпульс до творчості культури, в якому людина одночасно і захоплює світ, і захищається від нього.

Подібно до Гете, який хотів відтворити цілу рослину з одного листа, Шпенглер прагне відтворити культуру із її «пра-душі», «першосимволу». Антична грецька душа, народившись на фоні замкнутого

простору гір, островів, півостровів, обирає своїм першосимволом одиничне прекрасне тіло. Тілесність, образність, зорова оформленість притаманні свідомості греків. На відміну від античної аполонівської душі, європейська «фаустівська» душа, народившись на безмежних просторах Північної Європи, ототожнює себе з чистим, безмежним простором. Її мотив – спрямованість у далечінь, безкінечність. Ця душа здатна виключити з картини світу все тілесне та зображальне: фарби, лінії, звуки. Проте вона не може виключити первинних інтуїцій простору та часу. Образ Божества зливається в європейських філософів-пантеїстів з образом Природи. Бог європейців – невидимий, вічний, безкінечний, непереможний. Бог є ідея, а не чуттєвий образ. Звідси, на думку Шпенглера, жорстокість, догматизм морально-релігійних кодексів європейців, їх релігійна нетерпимість. Якщо антична етика зображує окрему людину як тіло, атом серед атомів, то західна має на увазі особистість як суспільне та історичне обличчя, як діючий центр соціуму.

Виступаючи, як і Данилевський, проти «європоцентризму», Шпенглер однак визнає за європейською людиною одну перевагу: європейця – інтелегента та філософа – не може задовольнити культура з однієї-єдиної точки зору. Він намагається охопити їх всіх в одному уявленні, визнаючи при цьому унікальність кожної. Цей погляд, який пізніше буде названий «модернізмом», на відміну від класицизму, що визнає лише одну з істин, Шпенглер називає коперніканською революцією в історичній науці. Історія не повинна більше «обертатися навколо Європи», як Сонце не має обертатися навколо Землі. «Я бачу замість монотонної картини схематичної всесвітньої історії..., – писав Шпенглер, – феномен багатьох могутніх культур, що розцвітають зі стихійною силою на лоні свого рідного ландшафту. Кожна з них надає своєму матеріалу – людству – власну форму, володіє власною ідеєю, пристрастями, почуттями, своїм власним життям, волею та власною смертю. Існують культури, народи, мови, істини, боги, ландшафти, що розквітають і старіють, подібно до того, як існують молоді та старі дуби й пінії... але не існує старіючого людства... Ці культури, організми вищого порядку зростають із підвищеною безцільністю, подібно квітам у полі».

Розмежовуючи історію та природу в дусі неокантіанства, Шпенглер ототожнює історію з живим, часовим, тимчасовим, процесуальним, органічним, а Природу – з мертвим, устаткованим, просторовим і механічним. Проте зазначена дихотомія виглядає бездоказовою. Культуру Шпенглер вважає цілком історичним явищем, яке не можна аналізувати за допомогою природньонаукових методів і понять. До неї можуть бути залучені принципи причинності, оберненості в часі, збереження енергії, а також поняття числа, закону. Закон – антиісторичний. Природу можна підводити під закон, вимірювати та розкладати. Історію та її феномен – культуру – слід творити та співпереживати. Культура визначається у своєму русі не законом, а долею. Осягається вона не розумом, а образною інтуїцією.

Виразником нової некласичної парадигми культури, що почала формуватися на межі XIX – початку XX ст. можна вважати видатного німецького мислителя **Фрідріха Ніцше (1844–1900)**. Його ідеї мали величезний вплив на формування інтелектуального простору в країнах Західної та Східної Європи, а передчуття загрози гибелі цінностей



Фрідріх Ніцше

«старої» декартово-кантової парадигми культури призвели до появи нового ідеалу, сформованого у філософії вченого – Надлюдини.

До аналізу концепту «надлюдини» Ф. Ніцше зверталися у різні часи такі видатні вчені, як Ж. Дельоз, М. Нордау, М. Гайдеггер, К. Ясперс, М. Фуко та ін. Особливо слід відзначити широкий спектр інтерпретацій ніцшенівського поняття «*Ubermensch*» у російській інтелектуальній традиції початку XX ст. Так, у 1906 р. у праці «Надлюдина» Ніцше» автор (С. Знаменський) виокремив дві концепції надлюдини Ніцше – біологічну

теорію «*homo supersapiens*», що ґрунтується на дарвінівському вченні про еволюцію та культурно-історичну, за якою «*homo sapiens perfectus*» – найдосконаліший людський тип. У подальшому до нього додалися інші прочитання: культурно-етичне (М. Авксентьєв, М. Абрамович), релігійно-метафізичне (А. Бєлий, М. Бердяєв, М. Мережковський), соціально-аристократичне (Е. Терле, Ф. Зелінський).

Слід зауважити, що такий широкий діапазон інтерпретацій концепції надлюдини зумовлений рядом чинників. Одним з них можна вважати різність світоглядів самих критиків. Одгак найбільш значущим аргументом є те, що в текстах Ніцше відсутнє систематичне уявлення про поняття «надлюдини». Адже вчений, який багато написав про надлюдину, ніколи не виходив за рамки поетичної символіки та знакової образності й не залишив «чіткого» опису того, що являє собою надлюдина: «Надлюдина – сенс землі. Нехай же ваша воля скаже: хай буде надлюдина смыслом землі!», «Я вчу вас про надлюдину. Людина є щось, що повинно подолати. Що ж зробили ви, щоб подолати його?», «Людина – це канат, закріплений між звіром і надлюдиною, канат над прірвою», «Я вчу вас про надлюдину; вона – це море, в ньому може потонути ваше велике презирство».

Діалектика становлення Надлюдини Ніцше представлена в палітрі типів від «маленьких людей» до «вищих людей», як сходинки до єдиної мети – Надлюдини. Розповсюдженішим типом людини на землі Ніцше вважає тип «маленьких людей». За його словами, «маленька людина» заповнила собою всю поверхню землі. Іншим типом людини Ніцше розглядає «відсталу людину». Вона відрізняється неприємним характером, недовірлива, заздрісна до успіхів суперників і ближніх, запальна та деспотична по відношенню до людей, що мають іншу думку. Людина з таким характером, на думку Ніцше, належить до минулого ступеня культури, тобто є пережитком, «бо спосіб його поводження з людьми був правильним і відповідним в умовах епохи кулачного права; це відстала людина».

Іншою характеристикою Ніцше наділяє передбачаючих людей: людина такого типу – багата співрадістю, має багато друзів, «любовно ощущает все растущее и созидающееся и не притязает на монополию обладания истиной, а полон скромного недоверия к себе, – это предвосхищающий человек...». Ніцше розглядає також тип холодних людей. Це люди, які швидко захоплюються будь-якою ідеєю, але в той же час досить легко забувають про неї, тому такі люди не надійні: «Поэтому возникает предубеждение, благоприятствующее всем, кто всегда холоден или кажется холодным, будто они суть особенно надежные и заслуживающие доверия люди: их смешивают с теми, кто медленно загорается и долго горит».

Також існує тип невдоволених людей, які проявляють власне невдоволення собою на інших людях. Даний тип людей Ніцше визначив як релігійно-суворих людей, які, будучи суддями самих себе,

водночас багато бруду виливали на людей. Такі люди намагаються ввести в оману наші судження: «мы хотим *a posteriori* мотивировать это недовольство ошибками и недостатками других людей, и таким образом потерять из виду самих себя». Ще одну категорію людей Ніцше називає «люди, як погані поети». Він говорить, що подібно тому, як погані поети у другій частині вірша шукають думки для рифми, так і ці люди в другій половині свого життя шукають вчинків, посад, взаємовідносин, які відповідали б змісту їх попереднього життя так, щоб зовні все виглядало гармонійно. Але їх життя вже не знаходиться під владою сильної думки і не керується постійно нею. Її місце займає намагання знайти рифму. За Ніцше, при кращому суспільному устрої праця й життєва потреба повинні випадати на долю тих, хто менше всього страждає від цього. Ця пропорція буде прогресивно розповсюджуватися на всіх, аж до того, хто найсильніше відчує вищі й найвитонченіші роди страждання, а тому продовжує страждати при найвеличнішому полегшенні життя.

Категорія «глибокі люди» характеризує людину, сила якої полягає в здатності до глибоких вражень. Ці люди під час будь-якої раптовості зберігають відносний спокій і рішучість. І водночас ті речі, які досить передбачувані, стають сильним подразником для таких натур і роблять їх нездатними зберігати присутність духу в момент їх появи. Самотні люди у Ніцше – це люди, які звикли бути на самоті. Вони не порівнюють себе з іншими, спокійно і радісно проводячи своє монологічне існування серед бесід із самим з собою.

Таким чином, дескриптивна типологія людини, яку розкрив у своїй творчості Ніцше, містить діалектичне підґрунтя для становлення концепції Надлюдини. Ця типологія свідчить про те, що Ніцше розглядає людину не як загальне поняття, не як відсторонену особу, а як конкретно існуючу окрему людину, яка має свій світ, свої проблеми і свій окремий шлях до самовдосконалення, який мислитель відкрив в узагальненому образі Надлюдини. Слід зазначити, що інтерпретатори ніцшеанського ідеалу надлюдини демонстрували різні, іноді кардинально протилежні підходи в його осмисленні. Ця різниця була особливо відчутною порівняно з трактовкою Надлюдини у європейській і російській традиціях філософування. Так, на Заході, починаючи з Шопенгауера, центр тяжіння перемістився зі сфери абстрактно-систематичної в практично-етичну, на місці проблеми пізнання сформувалася проблема життя (воля до життя, влади, дії), що поставило

на перший план розгляду вже не ідеального відволікання «людина», а дійсно людину, яка живе в певну історичну епоху.

3.2. Культур-філософська концепція Миколи Бердяєва

Критиком психологічного розуміння культури з її уявленнями про «симфонічну особистість» як особистість колективістську, родову був провідний представник київської екзистенціально-гуманістичної філософської школи, що сформувалася на початку ХХ ст. в ідейному



Микола Бердяєв

кліматі української класичної філософії, **Микола Бердяєв (1874–1948)**. Людина для Бердяєва і є цілісним світом, мікрокосмосом, що об'єднує в собі всі потенції великого світу – макрокосмосу. Саме в цьому схожість бердяєвського погляду на людину з філософською позицією Г. С. Сковороди. Людина-індивід, конкретна особистість, а не представник маси в центрі уваги Бердяєва, що, зрештою, як визнає сам філософ, і привело його на позиції екзистенціальної філософії як позиції захисту гуманності та людяності.

Істинно реальні, вважає Бердяєв, тільки суб'єкти, вільні духом. За Бердяєвим, особистість не є те, що володіє свободою, вона сама і є Свобода. І якщо на початку своєї творчості Бердяєв схилився певною мірою до Лейбніцівської методології, коли вбачав у кожному духовному бутті людську субстанцію, то пізніше він доходить висновку, що кожна людська особистість – це не субстанція, а творчий акт, певна протидія необхідності.

Особливість філософії Бердяєва полягає в іншому розумінні реальності, ніж у більшості філософських учень. Реальність для нього зовсім не тотожна буттю і ще менш – об'єктивності. Світ суб'єктивний і персоналістичний – це єдино істинний, справжній світ. Оскільки істинний світ – це внутрішній світ людини, її існування, то й пізнання світу, на думку Бердяєва, починатиметься з пізнання людиною самої себе. Він мовить: «Пізнай самого себе і через це пізнаєш світ».

Особистість не є готовою реальністю, особа творить сама себе, творить навіть тоді, коли пізнає себе. Звідси таке важливе місце у філософії Бердяєва займає творчість. Бердяєв розуміє останню не в значенні культурної творчості, а як натхнення, емоційний вибух, що підноситься над життям і прагне до трансцендентного. Бердяєв так описує власне відчуття свободи: «Все моє життя я був бунтарем. Несправедливість, насильство над гідністю та свободою людини викликає в мене гнівний протест. ...У різні періоди мого життя я критикував різного роду ідеї та думки. Але зараз я гостро усвідомлюю, що, по суті, співчуваю всім великим бунтарям історії... Мій бунт є бунт духу та бунт особистості, а не плоті і не колективу. Дух є свобода і свобода є дух. Тема про бунтарство є продовженням теми про свободу. У бунтарстві є пристрасть до свободи. Усі люди повинні бути бунтарями, тобто припинити терпіти рабство».

Та частина філософського вчення про свободу, яка підносить Бердяєва до рівня світової філософської думки, є органічним продовженням екзистенціальної «філософії серця», що з часів Київської Русі започаткована в Україні та логічно обґрунтована в системах Г. Сковороди та П. Юркевича, і яка орієнтована на суб'єктність у гносеологічній проблематиці. Адже «макросвіт» визначає бачення «мікросвіту». Ось як це звучить у Бердяєва: «Самосвідомість людини як істоти творчої є вихідною. ... Самосвідомість людини як творця не є результат якогось вчення про людину, воно передреує всякій науці і всякій філософії, воно до, а не після всякої гносеології. Творчий акт людини здійснюється у тому плані буття, на який не поширюється компетенція науки, а тому не має до нього стосунку і гносеологія науки. Гносеологічно виправдати чи гносеологічно відкинути самосвідомість людини як творця – однаково неможливе та неприйнятне».

На переконання Бердяєва, основною характеристикою людини є креативність. Людина сама стає творцем і конкретним процесом у творчості, а ця творчість у всьому її багатстві – це є Бог. Різницю між людиною та Богом можливо описати тільки як різницю між формою творчості, у якій творча свобода набула «викривленого» напрямку та обмежила себе. Як зазначає Бердяєв, взаємозв'язок Бога та людини є відношенням рівноправних сторін. Бог дає людині основу її буття та вищу систему цінностей для її життя, і людина (конкретна емпірична людина) стає ірраціональним доповненням.

У 1918 р., говорячи про кризу мистецтва, Бердяєв підкреслює, що «уся європейська культура на вершині своєї повинна відчувати

виснаження та спад і повинна шукати оновлення своїх сил у варварстві, яке в нашу епоху може бути скоріше внутрішнім, ніж зовнішнім, тобто більш глибоким шаром буття, ще не перетвореним у культуру». Аналіз кризи мистецтва та кризи культури приводить вченого до есхатології як способу переборення впадання культури у хаос: «Через культуру лежить шлях вверх і вперед... це – шлях перетворення самої культури в нове буття, в нове життя, у нове небо та в нову землю». Саме завдяки есхатології культура набуває космічного смислу та стає «творчістю життя, творчістю нової людини та його духовним шляхом».

Наприкінці 1920-х та 1930-х рр. Бердяєв спрямовує свої основні зусилля на створення есхатології та на есхатологічне переосмислення таких проблем, як смисл історії, сутність культури, призначення людини. Ці роздуми знайшли втілення у творах мислителя: «Сенс творчості. Досвід виправдання людини» (М., 1916), «Про призначення людини. Досвід парадоксальної етики» (Париж, 1931), «Проблема людини» (Париж, 1936), «Творчість і об'єктивація. Досвід есхатологічної метафізики» (Париж, 1947), «Екзистенціальна діалектика божественного і людського» (Париж, 1947) та ін.

Завдяки есхатологічному баченню вченого досягається проникнення до трансцендентного світу. Есхатологічний досвід дозволяє зрозуміти світ культури як творчий, динамічний акт, що не об'єктивується в будь-яку предметність. Об'єктивація духу в природу та культуру, за Бердяєвим, означала падіння духу, заміщення творчості відчуженими формами існування духу. Учений робив акцент на актах творчості, які не відкладаються в будь-яких об'єктних формах, а саме завдяки есхатології досягається спасіння людини та преображення усього космосу.

Таким чином, мислитель розглядав культуру як акт творчості, який у самій своїй суті є вільним, динамічним і не об'єктивованим. Культура, за Бердяєвим, «здійснює лише істину в пізнанні, у філософських і наукових книгах; добро – у бутті та суспільних установах; красу – у книгах віршів і картинах, статуях і архітектурних пам'ятниках, концертних і театральних виставах; божественне – лише в культі та релігійній символіці». Тобто культура реалізує себе у творах культури. Цей момент здійснення Бердяєв розглядав як момент згасання культури. У творах культури творчий акт отримує мирське існування і будучи об'єктивованим, стає включеним у світ відчуження та розпаду.

Проте, на думку Бердяєва, саме момент творчості та творчого акту пов'язує процес становлення людини у її особистісному вимірі. Роздуми вченого про особистість та індивідуум втілені в його статтях «Персоналізм і марксизм», «Я і світ об'єктів», «Про призначення людини», «Проблема людини» тощо. Підтверджуючи напередодні другої світової війни думку М. Шелера, Бердяєв трагічно зауважує, що проблема людини є центральною для свідомості зазначеної епохи: «Вона загострена тією страшною загрозою, на яку наражається людина з усіх боків. Переживаючи агонію, людина хоче знати – хто вона, звідки вона прийшла, куди йде і до чого призначена».

Шукаючи шляхи цілісного осягнення людини, вчений підкреслює, що людина може бути пізнана як об'єкт, як один з об'єктів у світі об'єктів. Таким чином вона досліджується антропологічними науками – біологією, соціологією, психологією. При такому підході до людини можна дослідити лише ті чи інші її сторони, але людина цілісна в її глибині та в її внутрішньому існуванні залишається невловимою. Однак людина не належить цілком об'єктивному світу, вона має свій власний світ, свою неспівпадаючу з об'єктивною природою долю. Саме тому, відповідно до іншого підходу, людина усвідомлює себе суб'єктом і лише суб'єктом. У суб'єкті розкривається творча активність людини, що йде із середини.

Розглядаючи людину крізь призму творчості, Бердяєв обґрунтовує думку про можливість людини вознестися над собою, вийти за рамки самої себе – і це є творчим актом людини. «Саме у творчості людина перемагає саму себе, творчість є не самоствердження, а самовизначення, воно екстатично... Саме в творчості людина найбільш подібна Творцю. Усякий акт любові є творчим...». Водночас творчий акт завжди передбачає свободу, яка не детермінована ні природою, ані буттям. Таким чином, свобода має джерелом не буття, а небуття. Творчість є творчістю зі свободи, тобто вона несе в собі нічим не детермінований елемент, який привносить новизну. Саме через творчість, на думку мислителя, відбувається зцілення хворої істоти людини, адже у творчості відбувається переборення роздвоєності, результатом якої стає можливість піднесення над оточуючим світом і звільнення від його рабства.

Однак людина не може визначити себе лише тільки по відношенню до світу та інших людей. Вона має визначити себе, насамперед, у відношенні до буття та до Бога. Через звернення до Бога людина знаходить свій образ, який підносить його над оточуючим

природним світом. І тільки тоді людина знаходить у собі силу бути творцем у світі. «Здатність людини підноситися над природним світом і над самою собою, бути творцем залежить від факту більш глибокого, ніж людська віра у Бога, ніж людське визнання Бога, – залежить від існування Бога».

Отже, акцентування М. Бердяєвим уваги на актах творчості людини як об'єктивації духа в природу культури передбачає існування свободи та вільної творчості людини. Саме у зв'язку із творчістю вченим висвітлюється проблема особистості як основна проблема антропології у її культурологічному осмисленні. Якщо індивідуум розглядається Бердяєвим, передусім, як біологічна категорія, то особистість постає як категорія духа, а не природи, що не підлягає ні природі, ні суспільству. Навпаки, суспільство є частиною особистості. Водночас особистість не є також і частиною світу, космосу, проте космос стає частиною особистості. Оскільки людська особистість є істотою соціальною та космічною, то, відповідно, має соціальну й космічну сторону, соціальний і космічний склад, і саме тому людську особистість не можна мислити як частину у відношенні до суспільного та космічного цілого. «Людина є мікрокосм. Особистість є цілим, вона не може бути частиною. Це основне визначення особистості, хоча одного визначення особистості дати не можна, можна дати ряд визначень особистості з різних боків».

Піднімаючи особистість до рівня надприродного існування, Бердяєв тим самим підкреслює важливість процесу самого розвитку особистості як високої оцінки становлення людини. Стати особистістю є надзавданням людини у процесі творення та самотворення. «Особистість не народжується від батьків як індивідуум, вона твориться Богом і самотвориться, і вона є Божья ідея про усяку людину».

Укоріненість людини в духовний світ, акумуляція в ній як універсального, так і надособистісного ототожнює її із Богом-творцем як вищу творчу особистість, визначаючи її аксіологічний характер, і робить її основною цінністю культури. Саме з культурою особистість поєднує процес творчості, адже особистість – це є творчість, а творчий акт пов'язаний із глибиною особистості. У цьому процесі відбувається творче самовизначення особистості та її реалізація. Особистість має покликання, тому що покликана до творчості.

Важливим у контексті нашого дослідження є висвітлення поглядів М. Бердяєва на проблему ідеалу людини, яку мислитель розкриває у праці «Про призначення людини. Досвід парадоксальної етики»

(Париж, 1931). Показово, що зазначена проблематика органічно включена в цілий комплекс питань, порушених автором у вказаній праці – філософських, морально-етичних, культурологічних тощо. Однак звертаючись до історичної типології ідеалів людини, створених у різні епохи, а саме: ідеалу мудреця як інтелектуального ідеалу часів греко-римської античності, проте відомого і на Сході, в Індії та Китаї; ідеалу святого як цілісного преображення та просвітлення людини у християнстві; ідеалу рицаря, створеного за часів християнського середньовіччя, що заклав основу для вироблення людського типу в християнську епоху, М. Бердяєв вказує на відсутність ідеалу людини як такого в сучасну для нього епоху: «Який ідеальний образ людини створила нова історія, який можна було б зрівняти з образом мудреця, святого і рицаря? Такого образу немає... І тільки останній образ людини, образ робочого, намагаються перетворити у цілісний ідеальний образ – образ «товариша», який має замінити мудреця, святого, рицаря для нашої епохи».

Заперечуючи соціалізацію та професіоналізацію ідеалу людини як процесу дегуманізації, мислитель вказує на необхідність вироблення зазначеного ідеалу, але, передусім, як особистості вільної та оригінальної, яка є повним запереченням ідеалу соціальної звичаєвості. Виходячи з цього, духовне суспільство є реальністю, яка побудована на особистостях. Саме тому вчений підкреслює значущість особистості для формування ідеалу як людини, так і суспільства: «Ідеал людини є, передусім, ідеал особистості. Ідеал же суспільства є ідеал, вироблений від особистості».

Концептуальні положення, які вирізняють позицію видатного вченого на проблему ідеалу людини, полягають у трактуванні людини як ідеального образу через розкриття в неї подоби образу Божого. І цей образ є цілісним, а не роздробленим. Виходячи з екзистенційних уявлень, для Бердяєва людина і Бог рівні суб'єкти, що творять історію, виходячи з ірраціонального вольового начала буття, у темряву якого «извечно вносится Божественный свет» (М. Бердяєв) і де вічно здійснюється акт Богонародження. Ця містерія християнства і є «містерія народження Бога в Людині і Людини в Богу». Бог не існує об'єктивно. Він немислимий поза людиною, обоє вони одночасно в надрах вічності та є іманентними один одному. Важливим проявом цього є творча сутність людини як конкретна, неповторна особистість, цілісна індивідуальність, яка наділена здатністю бути неповторною у Всесвіті буття.

Вибудовуючи власну концепцію ідеалу людини, Бердяєв визначає саме елемент творчості як такий, у якому людина має розкритися у всіх своїх потенціях. На його думку, образ людини-творця, яка здійснює своє призначення у світі та реалізує дані їй від Бога дари, є ідеальним образом людини. При чому творче покликання людини може здійснюватися в різних сферах, професіях, спеціальностях. Проте, на думку Бердяєва, сам образ людини-творця не є образом професійним – вченого, артиста, політика чи інженера.

Творча ідея покликання та призначення людини пов'язана із вченням про дари. Відповідно до нього людина не має права заривати свої таланти в землю, вона повинна героїчно боротися за існування свого творчого покликання проти соціальної, сімейної, політичної, економічної, професійної буденності. «Боротьба за здійснення свого покликання та свого дару породжує цілий ряд трагічних конфліктів, у яких стикаються цінності різних порядків, Це і є боротьба не за свої егоїстичні інтереси, а за ідеальний образ людини-творця». Аналізуючи ідеальний образ людини, Бердяєв акцентує увагу на важливому уточнюючому аспекті. Для нього ідеал чоловіка та ідеал жінки є різними по своїй суті та призначенню. Не дивлячись на те, що тільки образ святості був однаково чоловічим і жіночим, усі інші образи в історії були переважно чоловічими. Однак ідеальні образи жінки були завжди пов'язані з образами матері, дружини, діви, вірної коханої.

3.3. Культура та особистість у парадигмі культурної антропології

Формування культурної антропології відбувалося в межах американської традиції історії культури, французької школи історичної антропології (школа «Анналів» та їхні послідовники) тощо. Істотні узагальнення історико-культурних процесів було зроблено К. Ясперсом та А. Тойнбі. Результатом антропологічних досліджень стало розуміння культури як реальності, що не зводиться ні до економічних, ні до соціальних відносин. Культуру почали розглядати досить широко – як генетично не наслідувані форми організації життєдіяльності, навички, що отримують в процесі навчання, ритуали та зразки поведінки як сукупність зразків (паттернов) стереотипних дій і актів поведінки та їх результатів. Культура стала мислитися як найважливіший регулятор поведінки, діяльності та відношень між людьми.



Леслі Уайт

Специфіку антропологічної традиції відзначив американський культурантрополог *Леслі Уайт (1900–1975)*. Визначивши культуру як специфічний клас явищ, що наділені символістським значенням і притаманні тільки людському співтовариству, він виявив принципово важливу рису антропології як науки про людину й доповнив своє визначення міркуваннями про те, що світ людини – це світ його культури. Таким чином, антропологія, зберігаючи цілісний підхід до вивчення людини як істоти біологічної та культурної одночасно, виокремлювала культуру як об'єкт дослідження, а світ людини розглядала як сукупність етнографічних, археологічних, історичних й інших культур.

Загалом залучення антропологічного підходу зводиться до спроби визначити основи та сфери людського буття, людської індивідуальності та її творчих можливостей, пояснити через людину як її власну природу, так і смисл та призначення оточуючого світу.

Культура в трактовках представників різних напрямів антропології є суспільною пам'яттю, яка поділяється на актуальну, культурну, ритуальну, втілену в діях, і текстову, яка обґрунтовує законність

існування соціального порядку. Зважаючи на таку інтерпретацію культури міф, релігія, писемність, книгодрукування стають формами канонізації культури, її репрезентації. Цей антропологічний поворот у вивченні культури знайшов своє філософське узагальнення в розумінні П. Ріккьюором «працюючої пам'яті»

В історичному контексті слід зазначити, що загалом антропологічна думка в англomовних країнах склалася на ґрунті емпіризму та його тяжіння до фактологічного матеріалу. Появі культурної антропології як науки сприяла наявність гострої соціальної потреби в науково обґрунтованих рекомендаціях щодо оптимальних шляхів адаптації завойованих (США, Канада) чи колонізованих мирним шляхом (Африка, Австралія, Океанія) територій до умов буржуазної індустріальної цивілізації.



Франц Боас

Визначальний внесок у формування теоретичних засад американської антропології як спеціальної фахової дисципліни здійснив відомий американський вчений **Франц Боас (1858–1942)**. На перший план у його концепції виступає відносна самоцінність кожної окремо взятої культури. Замість загальновживаних у попередній етнографії термінів «етап», «ступені», «фази», одномірних у своїй основі, у середовищі учнів Боаса на початку ХХ ст. сформувалося принципово нове культурологічне розуміння цивілізації як сукупності крос-культурних зв'язків. Нововведення Боаса реформувало антропологію в науку, яка досліджує ставлення людини до усієї сукупності культур. Культурна антрополо-

гія, на його думку, має вивчати ці культури за допомогою просторово-часового методу. Отже, за Боасом, культурна реальність розпадається на окремо взяті в просторі та часі ставлення людини до культури і зворотну дію культури на людину. Культура, на його думку, детермінує людину і психологічно, впливаючи на «характер» або «дух» того чи іншого народу. Своєрідність образу і стилю мислення яскраво втілюється у фольклорі. Тут антрополог накреслює шлях до розуміння фольклору як ключа до виявлення глибинних структур людської ментальності, дослідження відмінностей у способі мислення

локальних етнічних спільнот. Підвищений інтерес до ментальності людини істотно вирізняє Боаса з наукової спільноти, у якій домінував емпіризм. Емпіризмові він протиставив історичний погляд на культуру як цілісність, що розвивається за власними законами. Істотною рисою цієї традиції, яка сягає вчень Канта і Лапласа, є раціоналізм як методологічне прагнення до відтворення цілісної наукової картини світу на базі законів еволюції.

У класичній формі принцип історизму був запроваджений Й. Гердером. Ф. Боас у статті «Еволюція чи дифузія?» солідаризується з цією традицією, коли пише: «Матеріал антропології відчуває найбільшу потребу в історичній науці, яка цікавиться сутністю і намагається зрозуміти індивідуальні феномени, насамперед, на основі загальних законів з урахуванням комплексності матеріалу. Коли ж виникає неясність чи невизначеність, ми кажемо, що самоочевидність надає незначну допомогу для реального розуміння».

Предмет соціальної антропології бачився Боасу у співвідношенні між біологічними типами і формами культури. Вплив культури на ментальну реакцію людини розглядається за аналогією зі зростанням детермінації культури на будову тіла: «Я повторюю, – підкреслює Боас, – що в індивідах приховується відношення між ментальною реакцією і будовою тіла. Під цією обставиною розуміється необхідна база дослідження ментального життя людей шляхом вивчення історії культурних форм і співвідношення між ментальністю та культурою». Вимогливий щодо достеменності й надійності фактологічного матеріалу, Боас наполягає на пропедевтичному дослідженні «форм мислення і дії, на яких базується природа людини». Застосовуючи такий ємкий філософський термін, як «природа людини», вчений намагається зробити його продуктивним на рівні емпіричного аналізу. Для цього він розширює усталені напрями вивчення впливу культурної традиції на поведінку людини. Сюди, на його думку, треба включати і зворотній вплив культури на людину. Заклавши методологічні основи антропологічного підходу до вивчення конкретного етнографічного матеріалу, Боас наповнює дослідження гуманістичним розумінням ставлення людини до культури і незмінно дотримується його. Саме тому універсальним в його дослідженнях стає принцип гуманізму, якщо його, звичайно, можна назвати принципом в суто науковому значенні. Учений намагається мислити антропологічно, тобто професійно досліджувати конкретні прояви ставлення людини до культури.

Зберігаючи свою концептуальну наступність, «Історична школа Ф. Боаса» трансформувалася в теоретичний напрям «Культура і особистість», до якої належали такі найбільш відомі антропологи, як Альфред Крюбер, Маргарет Мід, Ральф Лінтон, Рут Бенедикт, Кора ДюБуа, Ірвінг Галлоуел, Едуард Сепір. Теоретичний напрям «Культура і особистість» повернувся до індивідуальної психології, починаючи дослідження культури того чи того народу з вивчення особистості, яка, на думку цих учених, існує в культурі як людина в природі. З метою розроблення **поняття «особистість»** як первинної одиниці представники школи зосередили увагу на вивченні проблем культури та намагалися з'ясувати зв'язок між культурою, що прийнята в цьому суспільстві та особистістю – носієм цієї культури.

Школа «Культура і особистість» почала існувати наприкінці 20-х – на початку 30-х рр. ХХ ст., надавши нового звучання, з одного боку, ідеям Боаса, зокрема, ідеям культурного детермінізму, з іншого – ідеям фрейдизму про те, що різні культурні типи особистості є результатом обмежених варіацій, заснованих на універсальних, інваріантних закономірностях індивідуального розвитку. Засновниками цього напрямку були переважно американські культурантропологи: Р. Бенедікт, М. Мід, К. Клакхон, А. Кардинер, Е. Сепір, Р. Лінтон, М. Спіро, Дж. Хонігман, І. Халлоуел, Ф. Сью та ін.

Особливості напрямку «Культура і особистість»:

- ✓ звернення до індивідуальної психології;
- ✓ утвердження поняття «особистість» як первинної одиниці, яка визначає структуру цілого;
- ✓ особливий інтерес до процесу формування особистості;
- ✓ відверта тенденція обмежувати соціально-економічну структуру будь-якого суспільства елементарними психологічними чинниками.

Головними теоретичними питаннями, які вивчалися школою «Культура і особистість», були:

- ✓ дослідження особливостей формування національного характеру;
- ✓ проблема розуміння та співвідношення норми й патології в різних культурах;
- ✓ аналіз значення раннього досвіду дитинства для формування особистості.

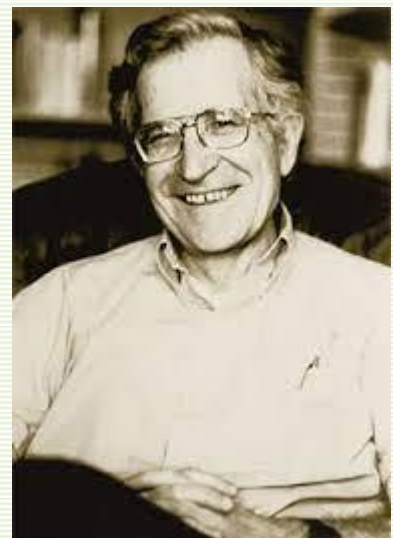
Якщо для представників історичної школи Боаса ключовим поняттям і головним предметом дослідження була культура, то прихильники етнопсихологічної школи наголошували, що культура є

лише зручною абстракцією. Справжньою реальністю виступає особистість, а тому з вивчення особистості й потрібно починати дослідження культури кожного народу.

Поняття особистості належить до тих психологічних універсалій, які стають підґрунтям для порівняння різних культур як у просторовому (наприклад, західні та східні культури), так і в історично-часовому аспектах і дають змогу вбачати в різноманітності культур їх духовну, психологічну єдність. Особистість стає центральною характеристикою антропологічної константи в культурі. Формування особистості відбувається в процесах соціалізації й інкультурації, де перший означає спрямоване навчання і виховання, а другий – входження людини в культуру: «навчання культури відбувається не так у межах виховної практики, як усупереч їй». Остаточний результат процесу інкультурації – людина, компетентна в культурі: у мові, ритуалах, цінностях тощо.

Отже, однією з *найважливіших особливостей школи «Культура і особистість»* було прагнення звести проблеми, які стосуються різних структурних рівнів суспільства, до індивідуально-особистісного аспекту. Якщо особистість багато в чому визначає більшість етнокультурних феноменів, то перед дослідниками постало запитання: що ж детермінує особистість? Один спосіб, який пояснював зміст особистості, полягав у тому, що представники школи широко застосовували твердження З. Фрейда про те, що всю культуру й особистість у ній можна вивести з невротичних станів суб'єкта. Психоаналіз здійснив істотний вплив на предметну сферу досліджень напряму «Культура і особистість» в аспекті ретельного аналізу періоду раннього дитинства в різних культурах, порівняльного вивчення сновидінь, стереотипів сексуальної поведінки, моделей норми і патології, особливостей девіантної поведінки тощо.

Одним із перших виступив із декларацією програми нового напряму **Едвард Сепір (1884–1939)** – американський вчений-лінгвіст, погляди якого на мову наближували його концепцію до ідей, що знаходяться на межі різних наук про людину – етнології, психології, соціології, психіатрії,



Едвард Сепір

фольклористики тощо. У статті «Культура справжня і несправжня» (1924) розглянуто різні трактовки поняття «культура» та пов'язані з ним конотації. У результаті вчений сформулював висновок про те, що дійсна культура «не є з необхідністю ні високою, ні низькою; вона лише за природою своєю гармонічна, врівноважена та самодостатня, і в цьому її невід'ємна властивість».

Визначальною рисою концепції вченого є продуктивна розробка лінгвістичної сторони культурної антропології. Розглядаючи в найзагальнішому вигляді співвідношення соціокультурних і мовних процесів, Сепір продовжує традицію ймовірнісного підходу до них, започатковану Боасом. Він пристає до прагматичного тлумачення відношень свідомості та мови, визнаючи, що «мова і шаблони нашої думки нерозривно між собою переплетені; вони в певному сенсі становлять одне й те саме. Немає ніяких даних, щоб передбачити існування помітних расових відмінностей в устрої людського мислення, оскільки багатоманітність мовної форми як прояву безкінечного розмаїття актуального процесу мислення не може бути показником цих расових відмінностей. Це лише із зовнішнього боку може здатися парадоксом. Внутрішній зміст усіх мов той самий – інтуїтивне знання досвіду». Маючи мову за цивілізаційний фактор, Сепір зміщує увагу з культури як недостатньо визначеного терміну на індивід – реального суб'єкта і носія культурних цінностей і відносин.

Переглядаючи застарілі догми, які заважають плідному дослідженню в антропології, вчений фіксує три вихідні чинники, які не підлягають подальшій редукції: мову, расу, культуру. Ці сфери, переплітаючись, створюють підґрунтя людської реальності: «У мови є своє оточення. Народ, який розмовляє цією мовою, належить до якоїсь раси (або кількох рас), тобто до такої групи людства, яка за своїми фізичними властивостями відрізняється від інших груп. Мова не існує і поза культурою, тобто поза соціально успадкованою сукупністю практичних навичок та ідей, які характеризують наш спосіб життя. В антропологів повелося вивчати людину з точки зору раси, мови, культури».

Оригінальність сепірівської концепції культури базується на антропоморфному розрізненні «добре» та «зле». З цього інтуїтивно-прагматичного боку культура, при всій своїй полісемантиці, постає як щось добре. Сепір виділяє в культурі три основні групи смислів. На його думку, найбільш відповідає антропологічному дослідженню значення, яке охоплює «будь-які соціально успадковані риси людського

життя, матеріального і духовного. Визначена таким чином культура термінологічно співвідноситься із самим поняттям про людину, адже навіть дикуни, які перебувають на найнижчій сходинці розвитку, живуть у соціальному світі, для якого характерна складна мережа звичок, звичаїв і настанов, які зберігаються традиційно. Оскільки для антрополога не існує ціннісний поділ значень культурних проявів на «вищі» або «нижчі», то Сепір, аби уникнути плутанини, яку породжує полісемантика терміну «культура», пропонує ввести до наукового обігу слово «цивілізація».

Друге, більш поширене в науковому середовищі, вживання терміну «культура» пов'язане з ідеалом внутрішнього добродійного виховання особистості. Проте Сепір лише побіжно аналізує зміст термінів *«ідеал»* й *«засвоєння культурного досвіду»*, оскільки вважає, що з позицій антропології описана цими термінами інтелектуальна побудова здебільшого складається «з набору типових реакцій, санкціонованих суспільними класами і тривалою традицією». Відчуження є неодмінною умовою функціонування культурного ідеалу як інструментарію побудови прийдешнього. Завдяки здатності до відчуження культурних цінностей людина може свідомо вибирати зі скарбниці минулого ті з них, які «найбільш гідні для поклоніння».

Третій аспект розуміння культури в сепірівській концепції пов'язаний із двома попередніми – здатністю до технічного вжитку та пріоритетним ставленням до цінностей, які постають у національному контексті. «Коли кажуть про культуру в цьому третьому розумінні, то підкреслюють не стільки те, у що вірить той чи інший народ, або що ним створене, скільки те, яким чином створене цим народом функціонує в його житті, яке значення це має для цього народу... Культура, таким чином, може коротко визначатися як цивілізація, взята тією мірою, якою вона втілює в собі національний дух». Отже, національний дух розглядається як основоположна абстракція від способів мислення, типу ціннісної реакції, які вкорінені в особливостях етнічної ментальності.

Розглядаючи роль індивіда в запропонованій теорії культури, Сепір тлумачить її в дусі примирення людини із суперечностями, які постають на її життєвому шляху: «я» вимушене примирятися з обмеженнями і підпадати під формотворчий вплив. Крайня диференціація функцій, яку нав'язує людині прогрес, несе загрозу духові; нам нічого не залишається, як покійно погодитися на обмеження всієї нашої діяльності». Сепір обстоює право людини на духовне життя, хоча і

зазначає, що воно досягається шляхом компромісу з інтересами спільноти, в якій вона живе. У контексті проблеми людини та суспільства вчений розглядає й проблему особистості. У статті «*Особистість*», спеціально призначеній для висвітлення цього питання, він посиляється на недостатню розробленість проблеми співвідношення суспільства та індивіда. До усталених у філософії термінів *self* та *ego*, які, на його думку, розглядають особистість як інваріант досвіду, Сепір додає фізіологічну, психологічну і соціологічну точки зору на особистість.

Вчений визнає тісний зв'язок культури й особистості. Він вважає, що різні типи особистості можуть здійснювати глибокий вплив на мислення та діяльність суспільства в цілому. І хоча спеціалісти з культурної антропології та соціології не вважають, що форми соціальної взаємодії самі по собі не передбачають тип особистості, однак конкретні форми поведінки в суспільстві самі по собі стають більш привабливими для конкретних типів особистості. Учений вказує на нездатність суспільних наук в цілому співвідносити культурні стереотипи зі стереотипами особистості, що зароджується та пояснює це складністю суспільних явищ і тим, що відношення між індивідом і суспільством стали уважно досліджувати лише нещодавно. Тому, на його думку, «можна очікувати, що в різних світових культурах соціалізація особистісних рис поступово формує схильність до специфічних психологічних властивостей у культурах світу».

Рут Бенедікт (1887–1948) – учениця Ф. Боаса та послідовниця Е. Сепіра представила культуру, насамперед, як цілісну, але замкнену у власному розвитку систему. Авторка класичної книги у сфері психологічної антропології «*Моделі культури*» доводить, що кожна культура має унікальну конфігурацію внутрішньокультурних елементів, які об'єднані культурною темою (етосом культури), що визначає їх зміст. Саме етос культури виявляється в усіх можливих сферах людського життя: у системах розподілення власності, у структурах соціальної ієрархії, в матеріальних речах і технологіях тощо.



Рут Бенедікт

На думку Р. Бенедікт, культура, реалізуючи ті чи інші соціальні моделі, що відповідають її етосу, майже не залишає місця для інших типів тих же інституцій. Риси, неорганічні для даної культури, не отримують у ній простір для свого розвитку. Ті аспекти життя, які здаються для нас найбільш важливими з точки зору нашої культури, можуть мати надзвичайно мало значення в інших культурах, що орієнтовані інакше, ніж наша, і навпаки. «Кожне людське суспільство, – зазначає Р. Бенедікт, – колись здійснило такий відбір своїх культурних установок. Кожна культура, з точки зору інших, ігнорує фундаментальне та розробляє нездійсненне».

Кожна з культурних конфігурацій є наслідком унікального історичного процесу. Саме тому, на думку Р. Бенедікт, говорити про ступінь розвиненості тієї чи іншої культури – безглуздо. Наслідком саме такого підходу став опис дослідницею культури як психологічної цілісності, як внутрішньо гармонійної системи. Вона не намагалась провести чітке розмежування між поняттями соціокультурної системи та особистості як системи, її більш цікавило питання про психологічну відповідність індивідів – членів цієї культури і структурних елементів культури.

Розгляд культури у світлі гуманістичних цінностей, а також інтерес **Маргарет Мід (1901–1978)** – учениці Ф. Боаса та послідовниці Р. Бенедікт – до відношень між сферами культури і персональності створили нову парадигму культурної антропології. Завдяки працям М. Мід постав новий напрям культурантропологічного аналізу – дослідження культури через моделі дитинства. Дослідниця виділила три типи культури, які різняться між собою ставленням до дитини та методів її виховання.

Перший тип – *постфігураційна культура* – властива, переважним чином, архаїчним суспільствам. Це культура, де минуле дорослих виявляється майбутнім кожного нового покоління; те, що вони прожили, є схемою для майбутнього їхніх дітей. Носії постфігуративної культури не здатні уявляти собі ніяких змін, а тому прагнуть передати своїм дітям лише відчуття незмінної спадкоємності життя. Тут немає засобів письмової фіксації



Маргарет Мід

минулого, внаслідок чого будь-яка зміна фіксується в пам'яті дорослих. Постфігуративна культура ґрунтується на одночасній реальній присутності в ній трьох поколінь і на безумовному авторитеті старших за віком. У свідомості носіїв такої культури панує відчуття позачасовості та всевладності звичаю.

У межах *конфігуративної культури* домінуючою моделлю поведінки стає поведінка сучасників. І хоч якоюсь мірою існує панування старших, однак вважається природнім, що форми поведінки різних поколінь уже не тотожні. Кожен індивід, якщо йому вдалося втілити певний новий стиль поведінки, може стати взірцем для своїх однолітків, інакше кажучи, поведінкові взірці переміщуються з минулого в сучасність. При цьому третє покоління – дідусі й бабусі – практично усуваються з виховного процесу. Унаслідок цього послабляються зв'язки між поколіннями, падає авторитет старших, виникають конфлікти між батьками і дітьми, з'являються специфічні молодіжні субкультури і контркультури.

Третій тип культури – *префігуративний* – уперше з'явився, як вважає М. Мід, на Заході у другій половині ХХ ст. внаслідок прискорених темпів науково-технічного прогресу. Поява комп'ютерів, зброї масового знищення, відкриття в галузі генної інженерії, новітніх телекомунікаційних систем, поява суспільства масового споживання – все це мало своїм побічним наслідком незворотний розрив між поколіннями. Задовго до появи Інтернету дослідниця вела мову про народи, об'єднані електронною комунікативною мережею, яка дає можли-



Абрам Кардінер

вість молоді здобувати досвід, якого ніколи не було і не буде у старших. У цій ситуації цілком імовірним стає «інверсія досвіду», передача його від молодшого покоління до старшого – явище, що є неможливим для традиційних культур.

Статусу наукової теорії та певного підсумку уособлення ідей, що домінували в науковому просторі у 20–30-ті рр. ХХ ст., демонструючи активні спроби осмислити взаємодію особистості та культури, набула концепція «основної особистісної структури» *Абрама Кардінера (1891–1981)*. Вченим було запропоновано модель взаємозв'язку практики дитячого виховання,

типу особистості, що домінує в тій чи іншій культурі, та соціальних інституцій, притаманних цій культурі. Як внутрішньокультурний інтегратор було запропоновано поняття «основна особистісна структура» (*basic personality structure*), яка формується на основі єдиного для всіх членів суспільства досвіду та включає такі особистісні характеристики, які роблять індивіда максимально адаптованим до даного виду культури і дають можливість досягнути в ній найбільш комфортного і безпечного стану.

Концепція «базових типів особистості» («основної особистісної структури») виникла в межах психоаналізу і згодом була перенесена на антропологічну основу. Зв'язуючим стрижнем суспільства та культури в А. Кардінера стає психологічний склад особистості, характерний для цього суспільства, що обумовлює усі поведінкові особливості його членів. На думку вченого, у кожному суспільстві є один домінуючий тип особистості, який може бути виявлений за допомогою психологічних і психотерапевтичних методик, і саме він виявляє всі культурні прояви суспільства. Під «базовим типом особистості» розумілася сукупність схильностей, установок і особливих рис характеру, властивих більшості індивідів того чи іншого суспільства. Поняття «особистість» Кардінер трактував у суто фрейдівському сенсі – як глибинну позасвідому структуру характеру, відмінну від зовнішніх поведінкових проявів. З огляду на це, одна й та сама «базова структура особистості» може отримувати виявлення в самих різних формах зовнішньої поведінки.

В основі ідей А. Кардінера припущення про те, що наявність у тому чи іншому суспільстві, у тій чи іншій культурі «основної особистісної структури», притаманній більшою чи меншою мірою всім членам певного суспільства, пояснюється тим, що на її формування впливає єдина культурна практика. Адже моделі сімейної організації та виховання дітей, що представляють «первинні суспільні інституції», на думку вченого, відмінні в різних культурах і відносно тотожні в рамках однієї культури. Відповідно, сприяють виробленню певних схожих рис характеру, психологічних рис у всіх членів того чи іншого суспільства. Адаптуючись до цих «первинних суспільних інституцій», людська психіка отримує специфічну корекцію, певним чином деформується її психологічна структура, її еґо-структура. Результат цієї деформації і є «основною особистісною структурою» даного суспільства.

«Вторинні соціальні інституції», тобто міфологія, мистецтво, фольклор, політичні установи, економічні системи, на думку вченого, – це результат спроб індивіда компенсувати отримані ним у ранньому дитинстві травми. Оскільки всі ці травми приблизно схожі, то схожими є і моделі їх компенсації, а це визначає стиль культури певного народу. Відповідно, ієрархічна система «основної особистісної структури» може бути представлена саме проєктивними системами, що засновані на безсвідомому досвіді. До цієї категорії належить система психологічного захисту індивіда та система його «*super-ego*», а також вивчені норми, що відносяться до моделей проявлення імпульсів, вивчена система моделей діяльності, а також система табу, що сприймається як частина реального світу, реальність, сприйнята чисто емпіричним шляхом.

Виокремлюючи із представленої структури ціннісну систему, слід вказати на її розпорошеність між усіма представленими рівнями. Таким чином, одна частина цінностей належить до сфери ідеалів; інша частина формується на основі образів, пов'язаних із діяльністю і, відповідно, є результатом учіння. Решта виникає із соціальних комплексів, яким приписується високе значення в одні періоди, а в інші – цілком ігноруються. Такою, зокрема, виступає цінність «свободи», яку неможливо визначити в абсолютних термінах, а тільки по відношенню до тих чи інших умов. На основі своєї концепції А. Кардінер спробував організувати саме порівняльні дослідження суспільних інституцій і типів особистостей у різних культурах, а також дослідження процесів соціальних змін у їх відповідності з особистісними змінами членів культури. Ці зміни, на його думку, є результатом змін первинних суспільних інституцій. Вчений стверджував, що зміна хоча б однієї з первинних суспільних інституцій може викликати зміни структури особистості, що домінувала в цій культурі.

Не дивлячись на зусилля А. Кардінера та його однодумців – етнологів і психологів, існування безпосереднього зв'язку між функціонуванням первинних суспільних інституцій і структурою особистості довести не вдалося, що призвело до того, що цей зв'язок був поставлений під сумнів. Дещо пізніше етнолог Кора Дю Буа, не заперечуючи поняття «базової особистості», експліцитно запропонувала нове поняття – «модальна особистість» (*modal personality*), яке більшості антропологів здалося значно прийнятним у дослідницькій практиці, ніж концепція Кардінера. Нове поняття означало найбільш розповсюджений тип особистості, що визначався суто статистично, тобто той

тип, до якого відноситься найбільша кількість певного суспільства. Проте подальші дослідження, у яких застосовувалося поняття «модальної особистості», довели, що в кожному суспільстві може бути кілька «модальних особистостей».

Як зазначає російська дослідниця історичної етнології С. В. Лур'є, майже до 60-х рр. ХХ ст. у психологічній антропології в напрямі «Культура і особистість» домінувало уявлення про тісну кореляцію між поняттями «культура» й «особистість». При цьому схожість між структурою культури та структурою особистості не обов'язково проявляє себе в етнографічних описах поведінки членів культури. У результаті цього маніпулювання культура нібито уподібнюється особистості, а індивід являє собою максимальне уособлення культури – «макрокосм культури». На думку сучасного культуролога А. О. Беліка, напрям «Культура і особистість» здійснив культурологічний поворот, зсунувши акценти вивчення різних культур. Адже в усіх попередніх напрямках головним об'єктом аналізу ставала культура – її структура, типи тощо. У напрямі «Культура і особистість» предметом вивчення обрано взаємодію культури та особистості (людини), особистість у культурі, що відтворює цю культуру.

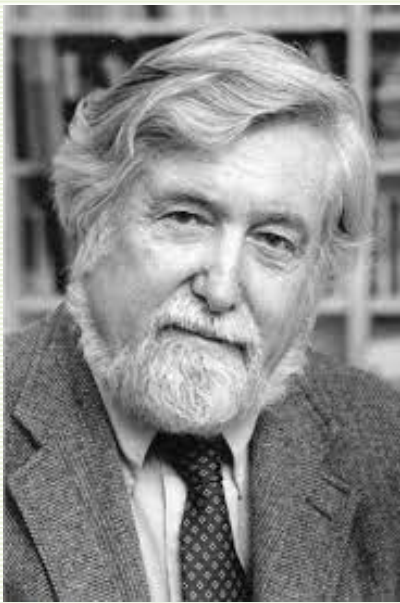
Таким чином, антропологи у ХХ ст. досягли значних успіхів у вивченні конкретних культур, зібрали величезний емпіричний матеріал, тим самим створивши базу для розвитку теорії. у результаті було сформовано ряд значних національних шкіл – північноамериканська, британська та французька, що спиралися на власну методологію і методику досліджень. Розвиваючись у рамках спільної науки, кожна національна школа виробила свій підхід до об'єкта дослідження й зробила вагомий внесок у формування культурології.

Від емпіричних описів до аналізу та створення антропологічної теорії було закладено фундаментальні теоретико-практичні засади для формування культурологічної науки шляхом детальної розробки проблеми осмислення і формування поняття «культура» й «культура та динаміка», дослідження культурних процесів різного рівня – від асиміляції й акультурації окремих культурних рис до еволюції культури тощо.

Ретроспективний огляд еволюції та трансформації англо-американської антропологічної традиції дає можливість виокремити такі її якісно сталі рівні: еволюціоністське виділення з природного середовища культури як специфічної сфери детермінації поведінки людини; сформовані на критиці недоліків еволюціонізму фахово поглиблені

дифузійні, історичні, функціональні та структуралістські інтерпретації культури; гуманістично орієнтовані концепції культурної антропології, які, починаючи з М. Мід, орієнтовані на дослідження ціннісного відношення між сферами «культури» та «персони». Отже, вивчення культури в антропології англomовних країн у персоналістичному спрямуванні створило умови для формування новітніх підходів до її тлумачення й тим самим визначило відповідну магістральну тенденцію у вивченні культури на ґрунті емпіричних досліджень, спрямовану на пізнання особистості та її ролі в культурі в ціннісному вимірі. Разом з тим, постановка проблеми «культура і особистість» дала можливість виявити суттєву співзвучність тим ідеям, які постали як цілком назрілі й актуальні для європейської культурфілософської думки першої половини ХХ ст.

3.4. Концепція особистості Кліффорда Гірца



Кліффорд Гірц

Серед представників північноамериканської школи культурної антропології особливе місце займає ім'я видатного вченого другої половини ХХ ст. **Кліффорда Гірца (1926–2006)**, антрополога, етнографа, теоретика культури. Дослідник став відомим як автор оригінальної концепції культури та не менш оригінального підходу до її вивчення – *інтерпретативного*, який увібрав у себе елементи структуралізму, герменевтики, британської аналітичної філософії, філософії символічних форм і розуміючої соціології. Розвинута на основі зазначеного підходу інтерпретативна антропологія суттєво вплинула на концептуально-термінологічний апарат філософії, історії, політології, соціології, культурології

та багатьох інших гуманітарних дисциплін другої половини ХХ ст. При цьому одним із ключових аспектів концепції культури вченого став її визначальний вплив на концепцію людини.

Друга половина ХХ ст. для західної гуманітаристики була ознаменована невпинним зростанням престижу соціокультурної антропології, дослідницькі підходи та наукові концепції якої почали

використовувати у суміжних дисциплінах – соціології, історії, психології, культурології тощо. Вплив «антропологічного погляду на речі», «антропологічного підходу до дослідження» призвів до антропологізації усієї соціогуманітарної сфери, що сприло критичному переосмисленню теоретико-методологічних принципів культурної антропології та залученню в її дослідницький арсенал провідних методів герменевтики, соціології, семіотики тощо. Ці ознаки стали характерними для концепції культури відомого американського вченого-антрополога Кліффорда Гірца, ідеї якого мали вагомий вплив на розвиток як південноамериканської культурної антропології, так і в цілому гуманітаристики. При цьому К. Гірца можна віднести до тих дослідників культури, які бачили складності в її осягненні, усвідомлювали спірність як традиційних, так і новаторських методологій і методик дослідження культури. Проте вчений намагався запропонувати сміливі рішення, які й досі залишаються дискусійними.

Спроби реконструювати оцінку культури та людини були пов'язані з переглядом у 70-х рр. XX ст. методологічних позицій культурної антропології в аспекті створення різноманітних, не пов'язаних із будь-якими глобальними теоретичними схемами, незалежних концепцій. Саме цей підхід увиразнився в одній з основних робіт Кл. Гірца «Інтерпретація культур», яка в перекладі з англійської вийшла друком лише у 2004 р.

Відштовхуючись від ідей символічного підходу до культури, Гірц створив проект культури семіотичної, яка, на його думку, являє собою набір значень, втілених у символічних формах, дій, виразів і різного роду смислових об'єктів, завдяки яким індивіди спілкуються один з одним, діляться своїм досвідом, ідеями, переконаннями. Намагаючись перебороти крайнощі універсалізму в розумінні антропологічного смислу культури, Кліффордом Гірцем було створено новий напрям – *інтерпретаційну антропологію*, яка увібрала в себе традиції герменевтики, «розуміючої» соціології та аналітичної філософії. Критикуючи функціоналістську парадигму, що домінувала в американській антропології до 1950-х рр., учений доводив, що минулі функціоналістські, позитивістські підходи в науках про людину повинні уступити місце іншим, «розуміючим» підходам. При цьому Гірц вказує на необхідність зв'язку аналізу людини з конкретною культурою, знаки та символи якої не повинні бути розшифрованими та перекодованими, а мають наповнюватися конкретним змістом,

виходячи з того, яке значення вони мають для навколишнього життя та як їх сприймає і переживає носій досліджуваної культури.

Підкреслюючи значущість концептуальної основи своєї науки, Кліффорд Гірц відзначає, що «культурна інтерпретація володіє рядом особливостей, що роблять її теоретичне обґрунтування обтяжливим». Між необхідністю зрозуміти та необхідністю аналізувати виникає конфлікт, який стає тим глибше, чим далі розвивається теорія. З огляду на це, Гірц ставить перед дослідниками культури два завдання: виявлення концептуальних структур, що наповнюють інформаційним смислом дії суб'єктів, і побудову системи аналізу, здатної відділити вплив цих структур від інших детермінант поведінки людини.

Як й інші дослідники, Гірц припускає, що можна і необхідно спиратися на ті підходи до осмислення культури, які мають значний евристичний потенціал. Тому, вирішуючи методологічні контрверзи в культурній антропології, вчений пропонує шукати систематичні взаємовідношення між різними явищами, а не сутнісні подоби явищ одного й того ж порядку. Для досягнення в цьому будь-якого успіху вчений вважає, що «ми повинні замінити «стратиграфічну концепцію» зв'язків між різними сторонами людського існування синтетичною, тобто такою, в якій біологічний, психологічний, соціологічний і культурний фактори могли б розглядатися як змінні в рамках єдиної системи аналізу». Така інтеграція теорій і концепцій різного роду, на думку дослідника, дозволила б формулювати осмислені пропозиції, які розрізнено функціонують у різних сферах досліджень.

Узагальнюючий висновок Гірца, зроблений в одній зі своїх програмних статей, є таким: «Концепція культури, якої я дотримуюсь..., є по своїй суті семіотичною. Поділяючи точку зору Макса Вебера, відповідно до якої людина – це тварина, що звисає на створеній ним самим павутині смислів, я приймаю культуру за цю павутину, а її аналіз є справою науки не експериментальної, занятої пошуком законів, але інтерпретативної, зайнятої пошуком значень». Проте слід зауважити, що це визначення культури є одним із багатьох, представленим ученим. І це є характерною рисою його концепції, розвиток положень якої відбувався в роботах, опублікованих у різні часи.

Попри те, що концепція культури є однією з ключових у культурній антропології, а уявлення про її сутність були й залишаються доволі широкими, а то і діаметрально протилежними, при цьому є очевидним вплив концепції культури на концепцію людини. Власне, цим усвідомленням просякнута концепція людини К. Гірца. На думку

американського антрополога, людина – це компроміс між внутрішньо притаманними їй нахилами та її фактичною поведінкою. Культура є лише один, але далеко не останній, елемент, що визначає життєвий шлях людини.

Спираючись на наукові досягнення археології, нейропсихології та інших наук, які вивчають людину, К. Гірц доводить, що універсальністська концепція людини, формування якої пов'язано з епохою Просвітництва, все частіше почала демонструвати свою нездійсненність. Розвиток наукових уявлень про культуру супроводжувався запереченням пануючих у той час поглядів на людську природу, які ґрунтувалися на єдності людини і природи та спільних закономірностях їх розвитку. З того часу пошуками переконливої відповіді на питання «що таке людина?» були пронизані усі наукові розмисли про культуру як деякого варіативного блоку в структурі людської сутності. У цьому процесі антропологи спробували віднайти складність і виявили її в набагато більших масштабах.

Вибудовуючи власну концепцію культури, здатну найбільш повно віддзеркалити образ людини, К. Гірц пропонує дві вихідні ідеї. По-перше, відмовитися від спрощеного детерміністського погляду на культуру як на комплекс конкретних моделей поведінки, який отримав достатньо широке розповсюдження в культурній антропології США в першій половині XX ст., та розглядати її як «набір контрольних механізмів – планів, рецептів, правил, інструкцій, що керують поведінкою».

По-друге, Гірц переконаний, що «людина – це тварина, яка найбільш безнадійно залежна від культурних програм у справі впорядкування своєї поведінки». Ці культурні програми існують у вигляді комплексів значущих символів – слів, жестів, звуків, музики та взагалі будь-яких матеріальних об'єктів, що сприймаються чуттєво та які використовуються людьми для надання сенсу своєму досвіду. Таким чином, ці програми являють собою впорядкований і зафіксований через посередництво символічних форм досвід предків. Отже, дослідник розуміє культуру як «систему наслідуваних уявлень, виражених у символічних формах, через посередництво яких люди передають, зберігають, розвивають своє знання про життя та відношення до нього».

З позицій вирішення питання про наявність чи відсутність будь-яких універсалій у природі людини епоха Просвітництва, на думку дослідника, надала найменш прийнятні погляди. Їх суть поля-

гає у тому, що значне різноманіття відмінностей серед людей, що спостерігається в їх віруваннях, цінностях, у звичаях та інститутах, у різні часи та в різних містах, по суті, не має значення для з'ясування природи людини. Це різноманіття – результат тих деформацій, що затуляють і заслоняють те, що є дійсно людським – постійним, загальним, універсальним у людях. Однак наголошуючи на тому, що образ незмінної природи людини, незалежної від часу, міста й обставин, від занять та професії, від швидкоплинної моди та різного роду думок, може бути як раз ілюзією, Гірц доводить, що сутність людини може бути настільки прив'язаною до того, де він знаходиться, яке соціальне положення він займає і у що він вірить, може бути просто невіддільною від цих факторів. Це дало підставу ученому дійти висновку про те, що усвідомлення такої можливості привело до появи концепції культури і до зникнення універсалістського погляду на людину в сучасній антропології: «Щоб ні стверджувала сучасна антропологія, – а вона, як здається, стверджувала майже все в ті чи інші часи, – вона все ж тверда в переконанні, що люди, які не трансформовані звичаями будь-якого конкретного місця, насправді не існують, ніколи не існували і, що більш важливо, не можуть у принципі існувати».

Таким чином, пошуки саме антропології були спрямовані на винайдення такої життєздатної концепції людини, у якій сама культура та її варіативність сприймалися до уваги. При цьому основний принцип пізнання, що визнає фундаментальну єдність людства як засадний постулат, не має перетворитися в порожню фразу. Переборюючи історичний детермінізм, враховуючи культурний релятивізм і культурну еволюцію, перспективним шляхом, на думку вченого, є актуалізація в самих моделях культури елементів, що визначають існування людини: «...елементів, які, хоч і не є постійними у своєму вираженні, є, тим не менш, визначальними за своїм характером».

Таким чином, К. Гірц дійшов висновку, що пошук будь-яких універсалій є недостатнім, оскільки за зовні схожими явищами часто криються механізми різної природи, і навпаки – спорідненні явища у різних культурах мають зовсім інші обличчя. Загалом, К. Гірц критично ставиться до можливості вирішити питання про сутність людини, виокремлюючи інваріантні явища в її природі. Вони, на його думку, не дозволяють сконструювати більш-менш переконливу картину дійсних функціональних відношень між явищами, що мають культурне або будь-яке інше походження. Уявлення про те, що суть людини

найбільш чітко проявляється в тих рисах культури, які є універсальними, а не в тих, що є специфічними для того чи іншого народу, вчений називає забобонами.

Розглядаючи культуру не як комплекси конкретних моделей поведінки – звичаїв, традицій, практик, сукупність звичок тощо, а як «контрольний механізм», що діє, орієнтує та спрямовує поведінку людини, Гірц спирається на припущення, що людська думка в основі має одночасно суспільний і публічний характер. Мислення конституюється з постійних рухів того, що Д. Г. Мід називав значущими символами, зміст яких визначає соціумом. Символ має викликати в індивіді певні реакції, подібні тим, які він викликає в іншому, адже саме взаємозв'язок деякого жесту з таким набором відгуків, як у самому індивіді, так і в іншому, перетворюють цей жест у те, що називають значущим символом. При цьому, головним чином, у ролі таких символів виступають слова, але ними можуть бути також і жести, малюнки, музичні звуки тощо. Ними можуть бути й інші об'єкти та явища оточуючого світу, які виокремлюються з рамок звичайної реальності й задіяні для надання досвіду смислу. «Ці символи як джерела світла, напевно, потрібні людині для орієнтування у світі, тому що несимволічні джерела, органічно закладені у його тілі, дають освітлення надто розсіяне».

Порівняно з тваринами, яким інструкції поведінки передаються разом із фізичною будовою, а генетичні джерела інформації впорядковують їх дії, у людині закладено лише самі загальні реакції, які регулюють ефективність її поведінки набагато менше. З огляду на це, Гірц доводить, що поведінка людини, не впорядкована моделями, що поставляє культура, та системою значущих символів, була б практично некерованою, а досвід – практично неоформленим. Таким чином, це дозволяє вченому зробити висновок про те, що культура, яка акумулює сукупність таких моделей, являє собою не просто окрасу людського існування, але є головною основою його специфічності та необхідною умовою.

Вибудовуючи аргументацію щодо зв'язку людини та культури на основі аналізу еволюції біологічного і культурного розвитку людини, вчений обґрунтовує думку про те, що людської природи, яка була б незалежною від культури, не існує. Значною мірою це обумовлено потребою, яка забезпечує людське існування у культурних джерелах – фонді значущих символів, які, своєю чергою, виступають як необхідні умови біологічного, психологічного та соціального буття

людини. Попри це, культура виступає механізмом, що впорядковує поведінку людини, використовуючи при цьому досить специфічний інструментарій, притаманний для кожної конкретної культури, її особливостей і форм. «Без людей немає культури, це безперечно; але в рівній мірі – і що є більш значущим – без культури немає людей... Ми неповні, незавершені тварини, які доповнюють, завершують себе через посередництво культури – при чому через посередництво не абстрактної культури, а через її конкретні форми: добуанську або яванську, хопі або італійську, культуру вищих класів або нижчих, академічну або комерційну».

Учений припускає, що як продукти культури можна розглядати ідеї, цінності, емоції, дії тощо. І хоч виготовлені вони з матеріалу тих тенденцій, можливостей і схильностей, з якими людина народжується, однак вони є виготовленими, так само як і певний витвір мистецтва, що віддзеркалює глибинні смисли, уявлення тих людей, руками яких він був створений. «Шартрський собор зроблений із каменю та скла. Але він не просто камінь і скло; він – собор, при чому не просто собор, а певний собор, побудований у певний час конкретними людьми певного суспільства. Щоб зрозуміти його значення, його справжню сутність, треба знання дещо більше, ніж знання фізичних властивостей каменю та скла, і дещо більше, ніж знання того, що є спільним для усіх соборів. Треба також знання – і, на мій погляд, це найбільш важливо – специфічних уявлень про відносини між Богом, людиною й архітектурою, які втілені в соборі, оскільки саме у відповідності із цими уявленнями він і був збудований». Це дає можливість стверджувати, що і людина є артефактом культури.

Аналізуючи наукові підходи в осмисленні людини, як за часів Просвітництва, так і в класичній антропології, американський дослідник доводить, що всі вони є типологічними, адже націлені на створення образу людини як моделі, архетипу, платонічної ідеї або аристотелівської форми. І цей підхід призводить до пошуку метафізичної істоти – «Людини з великої літери, заради якої ми приносимо в жертву реальну істоту, з якою стикаємося в дійсності, людину з маленької літери». Між тим, на думку вченого, віднайти те, що конститує сутність людини, можна тільки в тому, якими є реальні люди. І саме через розуміння цього різноманіття, його меж, природи, основ і тих наслідків, які з нього витікають, можна підійти до створення концепції людської природи.

У цій взаємодії, власне, і відбувається вплив концепції культури на концепцію людини. Концептуально розглядаючи культуру як набір символічних засобів для контролю над поведінкою та джерело інформації, завдяки якій відбувається становлення людини як індивідуальності, К. Гірц привносить у власну концепцію не тільки антропологічний, а й культурологічний зміст. Він полягає в тому, що культура як сукупність смислів, цінностей, значень задає таку форму, порядок і напрям існування, результатом якого стає формування в цілому як єдиного людського виду, так і окремого індивіда.

Не менш важливим у запропонованій К. Гірцем концепції, що складає її культурологічну основу, є визнання залежності існування окремого індивіда, розкриття його творчих задатків від тих умов, що створені культурою та наданими нею можливостями: «культура поставляє нам зв'язуючу ланку між тим, чим люди можуть стати завдяки своїм вродженим здібностям, і тим, чим вони, один за одним, стають насправді». При цьому набуття людиною індивідуальності відбувається під впливом культурних моделей, які набувають певного значення залежно від конкретних історичних умов.

З позицій культурологічного підходу концепція людини К. Гірца доводить, що і людство в цілому, і особистість виступають як суб'єкти історії та культури, які створюють зміст і форми життя через вироблення матеріальних, символічних та інформаційних продуктів свого існування.

Універсальний ціннісно-смісловий зміст соціального життя людей передається від індивіда до індивіда, від покоління до покоління та складає неповторний соціальний досвід, втілений у способах пізнання та рефлексії, в образах художнього світогляду, що транслюється з глибин історії у вигляді національних і соціальних традицій, звичаїв, культурних норм, гуманістичних учень, матеріальних і духовних пам'яток культурної спадщини, складаючи тим самим культуротворчу сутність людини.

Розвиваючи концепцію культури та її вплив на концепцію людини в рамках інтерпретативного підходу, Кліффорд Гірц обґрунтовує їх такими важливими методологічними прийомами, що притаманні процесу культурологічного пізнання, як *системний аналіз культури, насичений опис, емпатія*, звертається до *положень герменевтики, феноменології, семіотики, символічної філософії* тощо. Забезпечення такого рівня міждисциплінарності дає підстави для твердження про

культурологічний характер концепції людини видатного американського антрополога Кліффорда Гірца та визнання її як культурологічно-антропологічної.

Література: 2, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 21, 22, 65, 67, 97, 111, 112.

Питання для самоперевірки

1. У чому полягає унікальність поглядів на людину у філософській антропології?
2. Охарактеризуйте культурологічну сутність ідей Макса Шеллера, Освальда Шпенглера, Ернста Кассіра.
3. Які інтерпретації типології «надлюдини» Ф. Ніцше є найбільш прийнятними для Вас?
4. Розкрийте сутність культур-філософської концепції Миколи Бердяєва.
5. У чому полягає ідейна спрямованість теоретичного напрямку «Культура і особистість»?
6. У чому полягають особливості трактування сутності поняття «особистість» представниками школи «Культура і особистість»?
7. Охарактеризуйте специфіку поглядів на особистість у культурі в концепції Кліффорда Гірца.

РОЗДІЛ 4

ОСОБИСТІСТЬ В УМОВАХ КУЛЬТУРНОЇ РЕАЛЬНОСТІ ПОСТМОДЕРНУ

4.1. Особистість в інтерпретаціях постмодерного дискурсу

Доба Постмодерну актуалізувала появу значної кількості дискурсів, у яких сутність людини піддається широкому спектру інтерпретацій. Їх аналіз відкриває шлях до виявлення тієї філософської логіки, яка на ґрунті парадигмальності дозволяє визначити потенційні можливості філософсько-культурологічного осягнення людини. Характерним типом філософування епохи Постмодерну є постмодернізм. Цей феномен, під впливом якого кардинально змінилося сприйняття світу, людини, філософії, науки, культури та життя взагалі, знаходиться у фокусі досліджень сучасного філософського та культурологічного знання. Про це свідчить значний масив фундаментальних аналітичних праць. Попри те, що термінологічний інструментарій постмодернізму досі знаходиться в процесі становлення та не має достатньої уніфікованості, його проблемно-концептуальний пошук спрямований на дослідження найбільш актуальних проблем наукового пізнання.

Для розуміння світу культури особливого значення набуває факт визнання особистісного буття людини, філософсько-онтологічний аналіз якого доводить фундаментальність екзистенціального виміру людини в культурі. Проте аналіз співвіднесення понять культури і людини виявляє нерівнозначну дихотомію, традиційний зміст якої вбачається в перспективі формуючого руху від культури до людського індивіда, що віддзеркалює стійке уявлення про культуру як універсум всезагальних, суспільних, колективних або родових форм і норм життєдіяльності, вироблених у процесі історії як найбільш значущих і цінних. Попри те, що початок ХХІ ст. з його апокаліптичним світовідчуттям породжує страх перед історією («кінець історії»), загибеллю традиційних цінностей («смерть культури») тощо, культура утворює передумови для найвищого результату життя та діяльності окремого індивіда як культурно сформованої особистості.

Отже, постмодернізм постає як транскультурний феномен, що розкриває можливості для антидогматичного, антитоталітарного способу філософування в осмисленні інноваційних процесів у житті, науці, художній культурі кінця ХХ — початку ХХІ ст. Він виступає як особливий стиль мислення, почування та життя на межі від «історичних»

форм соціального буття до «постісторичних», від минулого до майбутнього. Серед характерних рис постмодернізму як інтелектуальної течії можна виділити такі: децентрація суб'єкта, еклектичність, плюралізм і фрагментарність культури, витіснення реальності системою фантомів свідомості, які стирають відмінність реального та уявного (віртуального); театралізацію сучасного соціально-політичного та духовного життя; пошук нових форм досягнення соціальної та культурної ідентичності; невизначеність, незавершеність, стирання просторових і часових меж; відмову від ідей прогресу та науковості знання. Радикальна плюралістичність постмодернізму проявляється в незаперечній цінності різних концепцій і проектів.

Серед *найхарактерніших універсальних трансформацій сучасної культури*, що відбуваються під впливом постмодернізму, найчастіше виокремлюють:

- ✓ зростання тенденцій невизначеності та релятивізму, що виражаються у відкритості, плюралізмі, еклектизмі, неупорядкованості культурного життя;

- ✓ прагнення відкинути будь-яку однополярність, пов'язану з усвідомленням значення того, що у світі відбуваються процеси зближення, взаємодії між сутнісно відмінними явищами, чому сприяє швидкий розвиток телекомунікацій, можливість швидкого переміщення в просторі в планетарних масштабах;

- ✓ істотні зміни в людській свідомості, яка перетворює культурну діяльність на інтелектуальну гру, своєрідну мету мистецтва. Свідомість людини втрачає чіткі межі дуальності: реальне та нереальне стикаються, внаслідок чого їх важко розрізнити;

- ✓ руйнація межі між внутрішнім світом людини і зовнішньою реальністю призводить до втрати людиною самотійності свого «Я» (самості);

- ✓ постмодернізм характеризується як парадигма, що зорієнтована не на створення конструкції, а на деструкцію та деконструкцію.

Ситуація антропологічної кризи в епоху Постмодерну вміщує певну позитивну інтенцію для здійснення парадигмального стрибка з метою вироблення нової епохальної парадигми в осмисленні людини та принципів її існування. Саме тому філософія постмодернізму запропоновувала цілий ряд концепцій витлумачення людини: «*бажаюча машина*» (Ж. Дельоз), «*остання людина*» (Ф. Фукуяма), «*пост-людина*» (Н. Кетрін Хейлз), «*прото-людина*» (М. Епштейн) тощо.



Мішель Фуко

У контексті постмодерністських розробок, присвячених проблемі людини, особливу увагу привертають концепції провідних представників і натхненників постмодернізму – *Мішеля Фуко (1926–1984)* та *Жака Дерріди (1930–2004)*. Обидва збагатили гуманітарні науки конкретними способами дослідження: Фуко – структурним аналізом дискурсу, Дерріда – методологією деконструкції, а також актуалізували дві стратегії новоєвропейського мислення Ніцше – ту, що дає можливість художнього світобачення, але з використанням наукових засобів, іншу – спрямовану на підрив самих коренів метафізичного

мислення. Обоє вчених відрізняє відмова від метафізичного мислення. Проте тема «кінця філософії» та «смерті людини» у постмодерністських філософів набуває різних варіацій.

Найбільший внесок у розвиток ідеї «смерті людини» належить М. Фуко. Він вважає хибним положення про те, що людина була головним об'єктом пізнання ще за часів Сократа та, насамперед, маніфестує, що треба зупинити розмови про могутність сучасної людини. На його думку, лише у ХІХ ст. людина стає самостійним об'єктом науки, коли вона починає розглядати себе як результат і вершину біологічної революції. У сучасну епоху питання про людину як сутність, вважає Фуко, неможливе: «у всякому випадку, зрозуміло одне, людина – це не найдавніша і не найбільш постійна з усіх проблем, які стоять перед людським знанням. Можна з упевненістю сказати, що людина – це недавній винахід. Зовсім не навколо людини та її таємниць з давніх-давен навпомацки блукало пізнання. Серед усіх змін, які вплинули на знання речей, на знання їх порядку, тотожностей, розрізнень, ознак, рівностей, слів, серед усіх епізодів глибинної історії Тотожного лише один період, який почався півтора століття тому, і, цілком можливо, швидко скінчиться, образ людини».

Постмодерністська ідея щодо втрати людиною індивідуальності та її анігіляції в історії отримала потужний резонанс з огляду на те, що спиралася на конкретні історичні та соціологічні дослідження. Їх викладення художньою мовою з позицій естетичного світобачення нівелиювало межі між філософією та літературою. Отже, людина перестала

бути в центрі світу, зникла як зображення на піску, і тому в ній поєднуються і лик Бога, і личина мертвої суб'єктивності. Вони закривають людину як самототожну та самодостатню істоту. Саме така особа цікавить постнекласичну філософію, а особа так само проявляє інтерес до межових ситуацій, коли філософія сама себе заперечує. Це є тією деструктивною епістемою, яка звертається або до архетипової визначеності за ідеологічними параметрами, або до комплексу комунікативних ознак як знаків комунікації.

Сучасні гуманітарні програми здавалися Фуко ще «секуляризованою формою старого трансцендентального гуманізму». У дійсності вони стали вираженням нівелюючої доктрини стандартизації. Головними об'єктами критики Фуко стають «нормалізація», «уніфікація», «дисциплінування». Ним вироблено методологію історичного дослідження як спосіб протиставлення уніфікації. Суб'єкт представлений у його працях однобічно як пасивне тіло, як продукт зовнішніх впливів, розглядається крізь призму відношень «влада–знання». Так реалізується концепція «близької смерті» людини.

Культур-філософським концепціям про велич людини М. Фуко протиставляє свою «генеалогію влади», своєрідну філософську історію, метою якої є «об'єктивація об'єктивностей» або «номіналістська критика» фундаментальних усезагальних самоочевидностей, у яких стверджує себе суб'єкт дії та пізнання. Фуко цікавила «мікрофізика влади», питання про те, як влада змінює тих, хто причетний до її реалізації. Відзначаючи взаємозв'язок влади та знання, Фуко віддає беззаперечний пріоритет владі. Знання в усі епохи перебуває під гнітом влади і змушене адаптуватися до тих чи інших режимів. Істина, на його думку, не існує поза та в ізоляції від влади. Її конституують не лише завдяки мультиплікативним формам примушення, кожне суспільство має свій режим істини, свою «генеральну політику» істини.

Оскільки типи констеляції «влади–знання» історично мінливі, то не може існувати поза історичним всезагальне знання. Водночас, якщо знання завжди «репресоване» владою, то філософія змушена відмовитися від особливого, привілейованого статусу в культурі та не претендувати на роль духовної квінтесенції суспільства. У цьому контексті проблема людини визначається тим, як люди стають суб'єктами різного виду досвіду, що є вписаним у певну систему правил. Влада продукує свої відносини, вона присутня в самій тканині нашого життя. При цьому ми нею не володіємо, а лише проживаємо її. Автор стверджував, що причиною такого стану людини є особлива

властивість її розуму, який є схильним до ілюзій. У результаті суб'єкт децентрується по відношенню до неусвідомлених закономірностей його життя. Отже, заперечуючи саме людину в усій її неповторності, унікальності, самості, М. Фуко ставить у центр генеалогічного дослідження історично мінливих структур відносини «знання–влада». Місце субстанціалізованого класичного суб'єкта пізнання посідає конкретно-історичний суб'єкт.



Жак Дерріда

Жак Дерріда свідчив про децентрацію суб'єкта у свій спосіб: він розглядав світ як об'єкт усвідомлення, результати його фіксуються голосом чи письмово. Світ виступає як текст, сповнений множинністю змістів. Його «Грамотологія» несла в собі атмосферу нескінченної критичної деконструкції продуктів людського духу. На думку автора, «людина не існує поза текстом», вона – соціально-культурний феномен, «сукупність мовних практик». Якщо свідомість визначається мовою, а її єдність – фікція, то й ідентичність суб'єкта ставиться під сумнів.

Зважаючи на це, слід зазначити, що акцентування уваги постмодернізму на проблемі втрати ідентичності виникло не випадково та свідчило про виняткову інтуїцію авторів постмодерністського проекту, адже саме вони одні з перших зафіксували принципові зміни життя в новому інформаційному суспільстві, що породжує «позачасовий час», системні пертурбації в порядку слідування явищ. Ж. Дерріда доходить висновку про неможливість самостійної людської свідомості й розглядає її у вигляді текстів культури. У результаті світ і людина мають вигляд безмежного і тотального тексту – простір, що складається з різних культурних контекстів. Метафорою постмодерністського тексту слугує книга, яка ніколи не буде дописана до кінця та яка завжди відкрита для різних інтерпретацій і доповнень.

Таким чином, за переконанням мислителів, розгляд філософських проблем крізь призму людини багато в чому віддзеркалили деконструктивні процеси у філософії. Хибність і підступність персоналістської позиції вони вбачають у тому, що гіпертрофія антропологічної теми, а також завищений інтерес до людини є джерелом

теоретичної омани. На думку мислителів, дедалі стає зрозумілішим, що сама людина не заслуговує на особливу довіру та повагу, адже в ній укорінені вади та дефекти її власної природи. Отже, завданням філософії стає необхідність осягнення буття, вільного від людини. Гуманістична проблематика в таких концепціях зникає разом із людиною, а тематика культур-філософських досліджень «деперсоніфікується». Людину або зовсім виносять за дужки, або тлумачать як щось залежне, похідне від співіснування автономних деструктивних практик.

Можна стверджувати також і про певну еволюцію образу людини епохи Постмодерну, яку описує у своїй пізній праці «Привиди Маркса» Ж. Дерріда. Автор зазначає про вичерпаність концептів «кінця історії», «кінця марксизму», «кінця філософії», «кінця людини», «останньої людини» тощо. Таким чином, мова йде не про реальну «смерть людини» чи «кінець історії», хоча людство досягло сьогодні такої стадії, коли можливе його фізичне знищення. Французький мислитель наголошує на тому, що, за словами В. Шекспіра, *«the time is out of joint»*, приходить кінець певному розумінню філософії, науки, історії, людини. Натомість мають прийти нові образи, нові концепти, нові бачення людини та її світу. Якщо раннім його версіям був притаманний відвертий епатаж, то в більш пізніх, поміркованих, виважених версіях есхатологічні мотиви «смерті людини», «кінця історії», «смерті автора» тощо звучать «приглушено й поступово стають анахронізмом».

Отже, у постмодерністських розробках філософів другої половини ХХ ст. інтерпретація людини здійснюється шляхом дискурсивних практик, позначених контекстом деконструкції. Різноманітні витлумачення ідеї «втрати суб'єктивності» та «смерті людини», на протиположності домінуванню суб'єкта в модерній традиції, є визначальною ознакою постмодерністської філософії. Однак попри те, що в 1970-ті рр. гуманітарні науки цілковито виносили смертні вирок культури, констатуючи «смерть метафізики», «смерть автора», «смерть історії», «смерть утопії», й тим самим констатуючи «смерть» самих гуманітарних наук, філософія постмодернізму актуалізувала пошук нових проектів осягнення сутності людини. Подолавши період кризи метанаративів (Ж.-Ф. Ліотар), зокрема метанаративу людини, вона відкрила можливості щодо повернення ціннісної рефлексії на основі синтезу метафізики та деконструкції.



Йонезі Масуда

Доба Постмодерну поряд із постмодерністським філософським дискурсом сформувала й гуманістичні підходи в осягненні людини, тим самим повертаючи їй сутність, здатність прагнення до ідеалу та універсальних цінностей. Ці ідеї розвинуті в концепції людини майбутнього, що з'явилася наприкінці ХХ ст. Її автор – визначний японський дослідник проблем інформаційного суспільства, засновник Інституту інформаційного суспільства в Токіо **Йонезі Масуда (1905–1995)**. Його концепція (або, як він сам її називав, гіпотеза), викладена в статті «*Гі-*

потеза про генезис Номо Intelligens», демонструє спробу пов'язати соціальні перетворення, які несе із собою інформаційне суспільство, зі зміною людини в цілому, включаючи її соціальну природу.

Концепція Масуди ґрунтується на методологічних принципах, на яких побудована сучасна системологія, адже в текстах він наголошує на «системному» характері свого конструкту, посиляючись на сучасний масив фактів «точних» і гуманітарних наук у їх антропологічній спрямованості.

Цю працю можна розглядати як есхатологічну, але, разом з тим, позитивно есхатологічну, адже мислитель бачить «світло в кінці тунелю». Окреслюючи коло проблем, які вчений намагається розглянути «як сміливу спробу науково передбачити генезис нової людини», Й. Масуда наголошує на синтетичності й синкретичності запропонованого ним підходу. Йдеться про повернення до натурфілософських гносеологічних засад, про синергетичні процеси в науці, які останнім часом вносять корективи до усталеної картини світу. Й. Масуда конструює свою «гіпотезу» на базі даних багатьох галузей знання: він залучає останні досягнення палеоантропології, соціобіології та інформаційної науки з використанням історичної аналогії. Завданням такої процедури японський футуролог вважає створення моделі нового типу людини – *Homo intelligens*, на відміну від традиційного *Homo Sapiens*. Саме ця «нова людина», яка вже перебуває на етапі свого формування, на думку вченого, виведе людство з кризи власного існування як виду.

Мислитель виходить із тези про те, що результати досліджень загальноприйнятої теорії антропогенезу, які базуються на трьох чинниках (прямоходіння, виготовлення знарядь праці та розвиток мозку), нині повністю дискредитовані сучасними теоріями палеоантропології. Й. Масуда вказує на наявність у людини, на відміну від попередніх видів, «трьох інтелектуальних органів»: «Водночас з розвитком мови, винайденням добре оброблених знарядь, набуттям високої майстерності, котра стала наслідком використання голосового органа і пальців, людина нагромаджувала нову інформацію, знання й відкладала їх у лобні частки, що й розвивало їхні функції». Саме ці риси відрізняють сучасну людину як виду від попередніх людських видів, і це, на думку Масуди, є підставою для надання біологічному чинникові першочергового значення.

Другим важливим моментом у становленні сучасного людського виду Й. Масуда називає появу комп'ютерів, нового способу комунікацій і роботів. Він висловив припущення, що зростання в суспільстві ролі біокомп'ютерних технологій, розвиток на цій основі нової культури спричинить не лише зміни в деяких рисах характеру сучасної людини, що призведе до різноманіття її соціально зумовлених рис, а й відбудеться докорінна трансформація самої людини. Масуда обґрунтував свою точку зору шляхом застосування історичної аналогії: ті чинники, які сприяли виникненню *Homo Sapiens* (розвинуті лобні частки мозку; здатність до мовлення; нові можливості спілкування; вправність рук), аналогічні тим, що виникають в інформаційному суспільстві, а саме – нові комп'ютерні технології, які значно посилюють інтелектуальні можливості людини; мережа глобального інтерактивного спілкування; роботи, які демонструють небачену раніше точність і вправність рухів.

Для обґрунтування ідеї щодо генезису «нової людини» японський дослідник звертається до теорії «генно-культурної еволюції», згідно з якою культура зароджується і формується під впливом біологічних імперативів, а культурні інновації так само здатні змінювати біологічні риси, коли людські гени і культура йдуть шляхом коеволюції, взаємно впливаючи одне на одного, мозок і розумові здібності є основою породження людиною культури, створюючи можливість для генезису «нової людини». При цьому відмінність *Homo Sapiens* від *Homo intelligens*, на думку мислителя, полягає в тому, що *Homo Sapiens* сформувався й вижив завдяки двом основним здатностям: орієнтації на матеріальне виробництво та всеосяжний контроль. Боротьба

з природою та задоволення егоїстичних потреб зумовили вироблення в *Homo Sapiens* таких здібностей, як кмітливість, хитрість, але не мудрість.

У результаті, як зауважує Й. Масуда, не дивно, що саме цей фактор визначив характер людської історії: вона завжди була історією війн між вождями і державами, грабіжницьких завоювань і суспільних кривавих зіткнень. У кінцевому підсумку, через цей «надлишок кмітливості» сучасна людина перебуває на межі самознищення як вид. У цьому зв'язку дослідник наводить загрозливі цифри нагромадженої на Землі ядерної зброї, рівня економічної депресії, масштабів екологічної кризи – усіх тих чинників, які створюють загальну картину глобальної кризи.

Але такі есхатологічні прогнози приводять Й. Масуду до обнадійливих висновків: вихід з нинішньої кризової ситуації лежить у гуманістичній площині. Науковець вбачає його у створенні «громадських автономних мереж», поява яких свідчить про перехід людства зі стану «зростання» до стану «збирання». Саме через ці соціобіологічні зміни повинен відбутися, на думку вченого, перехід до нової соціальної людини, а через неї – до поліцентрованого синергетичного суспільства. Відповідно, *Homo intelligens* побудує цивілізацію, котра всебічно відрізнятиметься від тієї, яку зробив *Homo Sapiens*.

Найголовнішими завданнями *Homo intelligens* стане розбудова суспільства нового типу. Це буде глобальна спільність громадян, які утворюватимуть поліцентроване, комбіноване суспільство, схоже на організм, з розгалуженою мережею зв'язку. На зміну різним державним установам і формам організації соціальної поведінки має прийти вільне об'єднання громадян, діяльність яких спрямовуватиметься на попередження й оптимальне розв'язання кризових явищ. Оскільки сучасні екологічні рухи засвідчують, що людина розпочала нарешті співпрацювати з природою, це стає підставою, на думку Масуди, для виникнення синергетичного суспільства, у якому людина і природа мають співіснувати в справжньому симбіозі.

Зростаюча цінність спільного виживання сприяє утворенню нової культури, своєрідного духовного клімату, які мають позначитися і на генетичному рівні, що дає підставу досліднику говорити про виникнення нового типу людини – *Homo intelligens*. Відповідно, має змінитися суспільство, яке повинно стати синергетичним, основний вид діяльності та мета, яка визначає існування людства. Така синергетична взаємодія передбачає, що сама людина стає складовою цих вищих сил,

що саме через неї відбувається їх реалізація. І це стає не просто якимось екологічним зв'язком між людиною і природою, а активним позитивним синергізмом, в якому людина має жити та діяти. Це, безумовно, має стати стимулом для формування нового типу економічної діяльності, побудованої на обмеженні споживання, впровадженні повторного циклу використання ресурсів і збереженні природи. У галузі виробництва Й. Масуда передбачає встановлення синергетичних відносин між виробництвом і використанням, де центром виробничої діяльності стане застосування інформації. Але основним сенсом майбутнього суспільства має стати «злиття з Абсолютом». Кінцевою метою постання нового виду людини, залученої до біоекологічної економічної системи, виявиться, як зазначає Й. Масуда, «...реалізація синергетичного суспільства Вищого Буття й людини, суспільства, в якому творчість Вищого Буття інтегрована з працею людини. Це сучасна версія теологічного синергізму, в якому духовне відродження спричиняється поєднанням людської волі й Божественного благовоління».

Таким чином, концепція Й. Масуди базується на оптимістичній вірі в єднання людини та Бога. За такого «піднесеного» прагнення дослідник залишається на позиціях наукового обґрунтування своїх висновків, залучаючи до цієї процедури здобутки і дані багатьох наук. Таким чином, Масуда конструює власну модель «нової людини», спираючись на цілий комплекс здобутків сучасних наукових знань, і на цій основі обґрунтовує призначення нового типу людини – *Homo intelligens*.

Отже, в період Постмодерну відбулась значна еволюція в осмисленні людини. Дискурс постмодернізму став тим метанаративом, у якому експлікується образ людини, чия проєктність відсувається за межу будь-якого можливого й неможливого світу, універсалізується в грі проєктами, коли кожен розбудовує свою окрему модель і свій проєкт людини. При цьому нова особистість також створює свій окремий життєвий світ, який не збігається ані із зовнішнім, ані з внутрішнім світами та постає як їх рухома проєкція. У свідомості людини Постмодерну демонтована межа між реальним і штучним. Людина Постмодерну живе у світі симулякрів – моделей реальності, у результаті чого індивід починає викривлено сприймати світ. У цьому сенсі він стає апатичним суб'єктом «кінця історії».

Наприкінці ХХ – початку ХХІ ст. філософія постмодернізму, подолавши період кризи метанаративів (Ж.-Ф. Ліотар), у тому числі метанаративу людини, через поєднання класичної та некласичної

кар-тин світу, повернулася до ціннісної рефлексії на основі синтезу метафізики та деконструкції, відновлюючи суб'єктність людини в новій культурній реальності з метою вироблення рекомендацій щодо існування людини в принципово нових для неї умовах. Філософи-постмодерністи спробували відійти від концепції цілісної індивідуальності, від конформістського одновимірного типу людини (Г. Маркузе) як витвору цивілізації розуму, поставити під сумнів ідею існування універсального, уніфікованого, незмінного «Я» та сформувати альтернативний образ людини. Нове тлумачення та розуміння людини Постмодернізмом спричинено його парадигмальною еволюцією і суттєвими змінами в її світобаченні та світосприйнятті, що обумовило осмислення ідеалу людини у двох вимірах: як моделі або теоретичного конструкту, позбавленого універсальних ціннісних змістів і образу – специфічного продукту уяви, фантазії, створеного різними засобами в умовах візуальної та віртуальної реальності.

Поряд із постмодерністським, за доби Постмодерну сформувався потужний гуманістичний дискурс. У його межах мислителями запропоновано новий світоглядний погляд на природу людини та її буття у Всесвіті, а людина постає в екзистенційно-гуманістичному вимірі. Сполучення вказаних дискурсів на засадах парадигмальності та парадигмального підходу дає можливість виявити пріоритетні тенденції формування образу ідеалу людини епохи Постмодерну. Серед них вбачається необхідність виходу людини зі світу ілюзій, навіяних екраном комп'ютера, у реальний світ, у результаті чого має відбутися екзистенційний прорив до реальності та справжності. При цьому має бути глибоке усвідомлення справжніх смислів буття та їх пошук. Відмінність особистості полягає в тому, щоб існувати осмислено, адже замислюватися про сенс життя – це привілей свідомості тільки людини. Отже, життя людини має бути освітлене вищим метафізичним сенсом, що надає стимул до самоактуалізації, самоконструювання, прагнення творити історичний процес, здійснювати духовне сходження до вічних цінностей – Ідеалу, Істини, Краси, Добра.

4.2. Роль особистості в процесах українського культуротворення

Українське суспільство наприкінці ХХ – початку ХХІ ст. знаходиться на шляху пошуку найбільш прийнятної для країни соціально-економічної та соціокультурної перспективи. Трансформація суспільно-політичного та культурного життя спонукає до розробки ціннісних

орієнтирів соціокультурного мислення, створення новітніх соціальних механізмів культуротворення в умовах багатоукладності, полісуб'єктності та динамічності сучасної української культури.

Перебуваючи на шляху змін соціокультурних парадигм, в умовах радикальних трансформацій соціуму українське суспільство вже відмовилося від попередніх нормативно-ціннісних регуляторів, які перестали домінувати в духовному житті соціуму. Проте нові ціннісні системи ще перебувають на стадії становлення. Водночас саме сформоване ціннісне середовище, зорієнтоване на випрацювані способи життєдіяльності, а також інформаційний розвиток, комунікативність, новітні технології, може стати основою для вироблення, в широкому сенсі, «людського капіталу». Його ключовою фігурою є індивід, що як антропологічний ідеал уособлює ті значущі для певного конкретно-історичного етапу розвитку культури риси, які стають затребуваними у відповідності із сучасними вимогами як глобального, загальнокультурного, так і державницького характеру.

Пошук такої моделі ідеалу людини імпліцитно властивий багатьом напрямам сучасного вітчизняного гуманітарного дискурсу. У його межах ця проблема осмислюється в широкому контексті культури в таких вимірах:

✓ **філософсько-антропологічному** (Є. Андрос, Є. Бистрицький, Б. Головка, С. Грабовський, С. Кримський, В. Малахов, І. Надольний, М. Попович, Н. Хамітов, В. Ярошовець та ін.);

✓ **культур-філософському** (В. Бітаєв, Т. Гуменюк, І. Дзюба, М. Жулинський, А. Залужна, В. Личковах, Г. Меднікова, В. Сіверс, Г. Чміль, А. Федь, В. Федь та ін.);

✓ **філософсько-освітньому** (В. Андрущенко, О. Базалук, Г. Берегова, Л. Губерський, В. Кремень, В. Лутай та ін.);

✓ **культурологічному** (Ю. Богуцький, С. Волков, П. Герчанівська, Т. Кривошея, Ю. Сабадаш, О. Смоліна, В. Шейко, В. Шульгіна та ін.).

З одного боку, цей процес обумовлений загальносвітовими факторами, адже з другої половини ХХ ст. на зміну тенденціям психологізації, соціологізму прийшла тенденція культурологізму – пояснення соціального через культурне витлумачення соціуму як феномену, зануреного в культуру. Водночас суттєву роль відіграють внутрішні фактори. Україна як цілісна сучасна політична нація поки набуває характеру соціально-культурної корпорації. Для її остаточного утворення потрібна спільність індивідів, які мають однакові ціннісні орієнтації, нормативні уявлення та використовують спільні механізми

для легітимації всього комплексу діяльності в складі національного цілого. Створення ментальної моделі такого індивіда як антропологічного ідеалу – продукту соціокультурного розвитку українського суспільства – є завданням для всієї вітчизняної гуманітаристики. Проте, саме у вимірах культурологічної парадигми, що ґрунтується на засадах парадигмальності та акумулює різні наукові дискурси, вбачається можливим виокремити її типологічні ознаки та характеристики, здійснити культурологічне прогнозування щодо можливостей її реалізації в умовах постсучасних українських соціокультурних реалій.

Щодо специфіки сучасної української культури, то, за визначенням багатьох вітчизняних вчених – філософів, соціологів, культурологів (П. Герчанівська, С. Кримський, О. Поліщук, А. Ручка, Г. Чміль, В. Щербина та ін.), її параметри детерміновані різними формами свідомості, властивими епохам Премодерну, Модерну та Постмодерну. Це стало визначальним чинником у становленні вітчизняного культурологічного дискурсу, який поєднав як некласичну, так і постнекласичну парадигми пізнання, а також уможливив залучення широкого спектру підходів і методологій для дослідження надскладних феноменів, зокрема людини та культури. Новітній поворот у культурологічних дослідженнях інтегрував дотичні сфери гуманітарного знання, зокрема гуманістичний психоаналіз, соціологію культури, вчення про лінгвістичну відносність культур, феноменологічний опис етносу культури, етнопсихологічну проблематику тощо.

Ці тенденції стали виразною ознакою процесу інституалізації культурології як науки, визнання якої в українському науковому просторі відбулося на рівні Кабінету Міністрів України, який постановою від 13 грудня 2006 р. вніс її до переліку галузей знань, з яких може бути присуджений науковий ступінь. Відтак було започатковано формування культурології як науки та навчальної дисципліни, фундаментального науково-навчального комплексу, завдання якого – поширювати в українському суспільстві систематизовані об'єктивні знання про культуру, формувати вміння осмислювати історичні процеси і сучасні, здатність толерантно ставитися до етнонаціональної та суспільної різноманітності культурних форм, виявляти й розуміти взаємозв'язки та взаємозумовленість різних складових культурної системи.

Як наслідок, культурологічна проблематика, яка до 90-х рр. ХХ ст. була представлена в розробках лише деяких наукових центрів Національної академії наук України (Інститут мистецтвознавства, етнології

та фольклористики імені М. Т. Рильського, Інститут літератури імені Т. Г. Шевченка, Інститут історії України, Інститут археології), тепер увійшла до сфери наукових інтересів багатьох інституцій. Серед них – Інститут проблем сучасного мистецтва, Інститут культурології Академії мистецтв України (АМУ), наукових підрозділів університетів, вищих мистецьких навчальних закладів, наукових центрів, підпорядкованих Міністерству культури України (Український центр культурних досліджень (УЦКД), Науково-дослідний інститут пам'ятко-охоронних досліджень, Державний центр театрального мистецтва імені Леся Курбаса та ін.).

Важливою тенденцією в розвитку української культурологічної думки початку ХХІ ст. стала її інтеграція у вишівському науковому середовищі, адже саме навчальні та наукові підрозділи як осередки культурологічних досліджень сформувалися в багатьох гуманітарних закладах вищої освіти. Їх потужний розвиток, що виявився в появі фундаментальних культурологічних досліджень з питань теоретичних і



Василь Чернець

практичних аспектів культури, став підставою для формування навколо них провідних культурологічних шкіл. Так, історико-культурологічні дослідження Харківської державної академії культури, Києво-Могилянської академії сформувалися навколо проблеми «культура–цивілізація». Соціологічний напрям у культурології представлено дослідженнями Харківського та Львівського національних університетів. Зусилля науково-педагогічного колективу Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського зосереджено навколо проблем культурології в їх мистецтвознавчому вимірі. Питання теоретичної та прикладної культурології вивчаються колективом вчених-педагогів Кафедри культу-

рології та міжкультурних комунікацій Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. Академія під керівництвом ректора **В. Г. Чернеця** здійснює підготовку висококваліфікованих наукових кадрів за спеціальністю 034 «Культурологія».

Результатом наукової діяльності культурологічних дослідницьких центрів, що з'явилися в Україні на початку ХХІ ст., стало формування

нового культурологічного стилю мислення, спрямованого на усвідомлення минулого та теперішнього векторів культурологічної науки в її дослідженні складових культури з позицій міждисциплінарних зв'язків. Окрім того, розширилося предметне поле культурології завдяки поліваріантності та полідисциплінарності в пошукових стратегіях і підходах, спрямованих на дослідження загальнотеоретичних проблем культури в їх понятійно-категоріальному вимірі, в аспекті виявлення динаміки культури та її глобально-цивілізаційних засад тощо, а також у проекції осмислення теоретичних і методологічних проблем пізнання української національної культури й історичних закономірностей її розвитку в окремі історичні періоди та епохи тощо.

Отже, кожна створена в українському культурному просторі наукова інституція з вивчення проблем культури обрала власні стратегічні напрями її дослідження, сформулювала завдання та виробила відповідні підходи щодо їх розв'язання. Однак у визначених напрямках теоретичних і прикладних досліджень із культурології, попри їх фундаментальну гуманістичну спрямованість, питання ролі людини, саме національно визначеної – української людини як впливового учасника культуротворчого процесу, не отримали ґрунтовної розробки в контексті актуальних соціогуманітарних досліджень, не виокремилися у новітній трансдисциплінарний вектор наукового пошуку на теренах української культурології.

Визначальними рисами наукових пошуків вітчизняних учених є орієнтація на людську особистість, переосмислення цінностей та ідеалів людини, пошук нових, адаптованих до нинішніх соціальних реалій життєвих установок, форм і способів самореалізації. Про це свідчить проблематика щорічних філософсько-антропологічних читань, організованих *Інститутом філософії імені Г. С. Сковороди НАН України*.

Концентруючи увагу на інваріантних (універсальних, загальнолюдських), стійких природних, соціокультурних, особистісних якостях людини в їх суспільно-історичній і культурній обумовленості філософська антропологія виокремлює знання про цілісний образ людини в певному типі культури, з'ясовує антропологічні межі цього образу в безмежжі буття та самовдосконалення. При цьому людина постає тією реальністю, яку має вивчати як філософія, так і культурологія.

Необхідність такого широкого міждисциплінарного підходу до проблеми людини обумовлено тим, що, на думку ***Є. І. Андроса***, підхід

до людини з позицій тільки філософсько-антропологічної рефлексії, який онтологізує ті чи інші параметри людського буття, але при цьому десубстанціалізує людину, не може дати завершеної логоцентричної картини цього буття, а якби й міг це здійснити, то водночас це означало б кінець самої філософської антропології. Проте саме філософська антропологія, констатуючи загрозливу ситуацію антропологічної кризи, осмислюючи способи її подолання, здатна накреслити шляхи виходу з неї.

Концептуалізуючи у вимірах культурологічної парадгми засадові підходи філософської антропології щодо пошуків ідеалу людини, акцентуємо увагу на деяких аспектах. Так, домінуючим серед них є осмислення людини в проекції її буття в культурі. Саме культура визначається як універсальна реальність людського буття, простір ціннісно-орієнтаційних і смислоутворюючих засад людського існування, що обумовлює можливість саморозвитку та самовизначення людини у вимірах особистісного відношення до світу. Адже людина приходить у світ для того, щоб творити, створювати розмаїття форм і проявів людського буття. При цьому самореалізація виступає як єдиний спосіб конструювання особистості як творця власного життя та розбудови своєї держави. Водночас сама культура в умовах модернізації набуває більш широкого тлумачення та розуміється як сфера створення людського капіталу, як ресурс зростання творчої активності всього населення, зростання рівня інноваційних прагнень до змін на основі використання передових досягнень науки.

Важливим, на нашу думку, уявляється підхід, за яким пошуки ідеалу людини унеможливлються поза рамками зусиль кожної людини як індивідууму. При цьому індивід розуміється як свідомо людина, яка керується у своєму житті певними цілями, метою у відповідності із соціально-практичним становищем, у якому вона перебуває. «Індивід не механічно виражає об'єктивний стан свого життя, умови, обставини, а завжди творчо, емоційно й інтелектуально сприймає, оцінює усе, що відбувається навколо нього. У кожного індивіда світосприйняття, світопереживання набуває унікальних форм експресії та відображається у своєрідних судженнях, що стають для окремої особистості непохитними принципами, парадигмами, імперативами», – зауважує М. М. Бровко. Отже, людина, засвоюючи соціальні імперативи, осмислюючи своє призначення, виробляючи життєву позицію, моральні орієнтири, стає індивідуальністю, особистістю. Така особистість, яка здатна до самовизначення, самореалізації

та самоактуалізації, постає у філософсько-антропологічному трактуванні як найвища цінність.

Поява у вітчизняному гуманітарному науковому просторі ґрунтовних напрацювань з проблем національного характеру, етнічної психології, етнокультурології та їх методологічних засад створили вагоме підґрунтя для формування сучасної української культур-антропологічної думки. З позицій нашого дослідження це дає можливість залучити їх до аналізу в рамках поліпарадигмального підходу у вимірах *культур-антропологічної парадигми*. Слід зазначити, що проблема національного характеру як історико-культурного феномену постала в сучасному науковому дискурсі у зв'язку з процесами національного розвитку України, проблемами формування національної свідомості й самосвідомості, національної ідеї та національної культури, національної психології та політики, взаємовідносин нації та особистості, а також у зв'язку з розробкою таких понять, як нація, національна ідея, національний імідж, національна ідентичність тощо.

Дослідження сучасних вітчизняних вчених (Є. Андрос, С. Безклубенко, Б. Головка, С. Грабовський, І. Данилюк, С. Кримський, І. Надольний, М. Попович, С. Пролеєв, В. Скуратівський, В. Табачковський, В. Шамрай, В. Щербина, Г. Чміль та ін.) слугують відновленню перерваних вітчизняних наукових традицій, закладених поколіннями українських мислителів ХІХ – початку ХХ ст. Досліджуючи виникнення, розвиток, формування та становлення національного характеру, зокрема українського, дослідники дійшли висновку, що цей феномен є своєрідним, специфічним поєднанням загальнолюдських рис, конкретних історичних і соціально-економічних умов буття нації, які проявляються у ціннісному ставленні до навколишнього світу, а також у культурі, звичаях, обрядах тощо. Він є тією конкретною культурною формою, через яку людська особистість стає причетною до людства. Саме національний характер, як один з первинних засобів самоусвідомлення людиною себе у світі, стає чи не першою формою «включення» історії людей у життя людського індивіда. І хоча цей процес відбувається майже без участі особистої волі, але його вплив на подальшу долю людини має вирішальне значення.

Отже, проблему національного характеру як особистісного виміру, треба розглядати не як наявну даність, а через його проєкції. При цьому варто врахувати, що національний характер як феномен переважно може проявлятися на рівні нації, й це не означає, що такий набір характеристик притаманний кожному українцеві, адже є «іде-

альним типом» представника нації й функціонує за логікою ідеальних утворень. Оскільки культурологічна настанова в розумінні національного характеру розглядає його як «проект людської особистості», як вимогу і пропозицію культури до нього, отже, у національному характері міститься не тільки суще, але й належне. Відповідно, національний характер стає особливим культурним ейдосом – вимогою культури до психологічного складу індивідів, проявляється через національні риси в конкретній особі й стає проекцією життєвого світу та вимог до неї з боку культури, яка створює й відтворює певну модель бажаного для цієї культури типу особистості – людину культури.

Культура відіграє ключову роль у формуванні певного типу особистості з відповідним набором національно визначених рис характеру. При соціалізації вона набуває певних світоглядно-пізнавальних настанов, стереотипів мислення, схем і шаблонів, пошуку навичок інтерпретування та оцінки різноманітних інформаційних повідомлень, сигналів, ідеалів і цінностей, сформованих на засадах конкретної національно-культурної традиції. У своїй єдності вони забезпечують національно-культурну ідентичність, яка впливає на індивідуальне сприйняття й оцінку дійсності, культуру мислення окремої особистості, тим самим створюючи певний «культурний тип» людини, образ якої стає належним ідеалом для конкретної національної культури.

Культура створює та відтворює певну «модель» бажаного для цієї культури типу особистості – «людини культури», який виступає як інтерсуб'єктивний ідеальний тип, котрий конститується в єдності, синтезі та спілкуванні головних культурних персонажів.

З огляду на однотипність природних умов, у яких живуть народи, а також незважаючи на те, що вони живуть поруч тисячоліття, культура кожного з них продовжує зберігати свою самобутність, а спосіб мислення, стандарти життя, норми поведінки, характер мистецтва ніколи не бувають зовсім однаковими. Відповідно, кожна національна культура породжує свій ідеал «людини культури», який презентує національну культуру в загальнокультурному контексті світового культурно-історичного процесу.

У концептуальному просторі сучасної вітчизняної культурологічної думки осмислення ідеалу людини стає можливим у вимірі

філософсько-освітньої парадигми пізнання. Саме освіта як соціальний інститут і важлива соціокультурна детермінанта чутливо реагує на зміну принципово нових для вітчизняної соціокультурної традиції світоглядних, ціннісних і змістових складових, які в сукупності забезпечують умови для соціалізації, самостворення та самореалізації особистості. Це питання, безумовно, крім суто освітньо-виховного, набуває важливого значення в державотворчому вимірі. Як зазначає вітчизняний вчений-соціолог **А. О. Ручка**, «здійснення державної політики в різноманітних суспільних сферах, щоб бути успішною також не може ігнорувати питання про те, яка є сутність сучасної людини, які сутнісні риси їй притаманні, які основні сенси її життя, на що вона орієнтується, до чого прагне тощо».

На сучасному етапі розвитку інформаційного суспільства стан модернізації властивий більшості освітніх систем країн світу. Українська держава також намагається трансформувати власну освітню систему у відповідності із запитам сучасного суспільства, надати освіті більш випереджаючий характер, озброїти її можливостями для формування в освітній сфері «людини майбутнього», здатної до самонавчання та саморозвитку в умовах нових соціокультурних трансформацій. До цього процесу долучається, зокрема, і вітчизняна гуманітаристика, спрямовуючи зусилля на виявлення (у пасивній позиції) та моделювання (в активній) антропологічного ідеалу майбутнього на основі семантичного аналізу стану розвитку культури та картини світу «культурного суб'єкта» (Є. Більченко). Зважаючи на це, ключовим стає пошук нової освітньої парадигми, у рамках якої є можливим формування такої «людини майбутнього».

З огляду на глобальні проблеми сучасності вітчизняні дослідники прагнуть проаналізувати та виробити перспективи щодо майбутнього образу ідеалу людини, адже відсутність ідеалу як регулюючої ідеї завжди призводить до безсистемності дій соціальних об'єктів і інститутів, що порушує механізми ефективної діяльності як окремого індивіда, так і суспільства в цілому. Тому необхідність формування нового різновиду світогляду такої особистості, її ціннісних орієнтацій – це ключові проблеми як філософії освіти, так і всієї вітчизняної освітньої системи.

Водночас освіта – це невід'ємна сфера культури, тому постає важливим інструментом прилучення людини до світу культури, створюючи умови для її самореалізації шляхом засвоєння норм, цінностей, зразків життя суспільства тощо. При цьому важливими духовними

детермінантами виступають ідеали, що передаються в певних культурних формах і формуються в процесі набуття знань. Через систему освіти відбувається інтеграція індивіда в соціум, у результаті чого він сприймає і засвоює для свого життєвого використання досвід колективу людей, об'єднаних спільними орієнтаціями, соціальними проблемами та спільною життєдіяльністю. Цей досвід стає доступним для нього завдяки акумуляції в культурних формах, які спрямовані на фіксацію та трансляцію соціально значущої інформації. Отримані знання постають основою духовної та практичної активності людини. Вони дозволяють індивіду усвідомити своє місце у світі, сформулювати своє ставлення до навколишньої дійсності та самого себе. Проте знання «лише закладають підґрунтя людської духовності для того, щоб мати реальний вплив на життєдіяльність суб'єкта, вони повинні трансформуватися у світоглядні моральні принципи і цінності, життєсміслові орієнтири, перерости в усвідомлення конкретних цілей і засобів їх досягнення».

Цінності виконують функцію перспективних стратегічних життєвих цілей і виступають основним мотивом життєдіяльності. Як вказує Г. Берегова, цінності визначають моральні орієнтири та принципи поведінки і формують ціннісно-нормативний комплекс особистості, що включає цінності, ідеали, переконання, вірування, норми, директивні дії тощо. До системи цінностей особистості також входять уявлення про добро та зло, щастя та нещастя, мету й сенс життя. Отже, сукупність поглядів, оцінок, норм і установок визначають відношення людини до світу й постають орієнтирами й регуляторами людської поведінки. Тому будь-яке суспільство зацікавлене в тому, щоб люди дотримувалися актуальних у сучасних реаліях правил поведінки. Таким чином, на думку О. Базалука, сучасну особистість важливо спрямовувати на творчу самореалізацію, усвідомлення власної планетарно-космічної сутності.

З позицій культуровідповідності сучасної освітньої системи формування антропологічного ідеалу майбутнього розглядається науковцями крізь призму осмислення таких світоглядних категорій, як національна культура, національна ідея, національна мрія, національний характер тощо. Трансцендентного змісту набули такі категорії, як «національний ідеал», «національний виховний ідеал» у проєкції відтворення образу української людини.

Вченими запропоновані оригінальні концепції ідеалу національного українського виховання, що сформовані в руслі сучасних

гуманістичних тенденцій української педагогічної науки. Важливими соціокультурними детермінантами цього процесу, на думку В. В. Ягупова, є процеси українського державотворення, загальна демократизація, гуманізація та гуманітаризація національної системи освіти та виховання, стан суспільно-економічного, політичного та духовного життя суспільства, дія всіх суспільних інститутів та ідеологічної системи тощо. Як відзначає дослідник, перед українською науково-педагогічною думкою в умовах розбудови української державності постало відповідальне завдання: сформулювати й обґрунтувати ідеал українського виховання: «Для цього необхідно, по-перше, критично проаналізувати ідеали виховання, що мали місце в наукових доробках, творах видатних вітчизняних філософів, педагогів і літераторів, зробити об'єктивні висновки та визначити шляхи творчого застосування їхніх провідних думок; по-друге, об'єктивно оцінити кризу виховання в Радянському Союзі взагалі та сучасної системи національного виховання в незалежній Україні зокрема; по-третє, визначити філософську методологію сучасної української педагогіки, обґрунтувати її гуманістичну парадигму, втілювати цю парадигму в суспільну свідомість і зробити провідною мотивацією професійної діяльності українських педагогів».

Ці завдання постають вкрай актуальними для всієї вітчизняної гуманітаристики, адже сьогодні наявним залишається факт домінування впровадженої за доби Модерну монологічної (суб'єкт-об'єктної) моделі навчання, яка стає стримуючим фактором для змістовних трансформацій в освітній сфері та є неприйнятною для формування людини нового тисячоліття з діалогічним, плюральним, нелінійним типом мислення.

Апелювання до постмодерного дискурсу стало виразною ознакою наукових розвідок вітчизняних дослідників на початку ХХІ ст. Їх поява демонструє прагнення представників гуманітарної думки осмислити нові умови існування людини, висунути нові версії її інтерпретації на основі постнекласичних методологій пізнання й таким чином розкрити сутність ідеального і/або типового зразка людини сучасної культури. Формування нових теоретичних моделей людини супроводжується намаганням виявити її атрибутивні характеристики, які значною мірою стають віддзеркаленням типових рис культури постмодерну, простір якої є дуже мозаїчним та, завдяки динамічності інформаційних технологій, надзвичайно рухливим.

Універсализм як інтелектуальний рух пов'язаний, насамперед, із вирішенням глобальних екологічних, соціальних і культурних проблем людства на початку ХХІ ст. Осмислюючи та втілюючи в практику буття ідеї універсализму та екогуманізму, людство знову повертається до ідеалу «універсальної людини», до вільної й красивої індивідуальності, яка живе за законами природи і моралі. Естетика універсализму та екогуманізму, яка вбачає в житті людей найвищу універсальну екзистенційну цінність; завдання досягнення ідеалу людини універсальної вона розуміє як глобальну проблему і пропонує інтеграцію науково-технічного і художнього розвитку людства для утвердження внутрішньої гармонії людини, а також гармонії її до-вкілля. Засобами досягнення цього ідеалу стають любов, віра, надія як найвищі екзистенціальні цінності життя і культури. Саме естетика універсализму та екогуманізму переводить ці цінності в план світо-відношення, у реальний контекст «духу епохи», людських переживань, мистецтва, завдяки якому ідеал стає наочним, художньо вира-женим.

На думку вітчизняного вченого **В. А. Личкова**, універсализм із нової парадигми філософування перетворюється в ідеал досягнень



Володимир Личкова

суспільства і людини, тим самим створюючи підґрунтя для відродження ідеалу *homo universalise* в епоху постмодернізму, що переходить у цивілізацію універсализму – «відкритого» суспільства з «відкритою людиною». Головною метою універсализму визначається необхідність переборення війн, людських бідувань, відмова від між-державних, міжконфесійних і міжетнічних конфліктів. На перший план висувається завдання захисту національних культур, духовних потенціалів будь-яких етнічних і субетнічних груп. Свобода, любов і надія проголошуються вищими етичними цінно-

стями людського існування. Гуманітаристика універсализму ґрунтується на ідеї розвитку Людини Універсальної, а «людство стає Людиною, уперше як ціле олюднюється» (М. Н. Епштейн).

Осмислення універсалистичної перспективи розвитку цивілізації виступає своєрідним мультикультуралістичним «програмуванням» одного з варіантів історичного поступу людства, екстраполяцією

ренесансного ідеалу «людини універсальної». У цьому аспекті універсалізм виступає єдністю багаторівневих діалогічних, комплементарних, синергетичних відносин поміж субстанціями-структурами-різноманітностями. Як метафілософське вчення про єдність Природи і Людини, про вселюдське вирішення глобальних і соціокультурних проблем сучасної цивілізації, універсалізм є комплементарним до постмодерністського світогляду.

Отже, універсалізм як реакція на постмодерн ґрунтується на приматі мислення кон'юктивного і позитивного над альтернативним, негативістським і абсолютизуючим. Плюралізм постмодерну в цивілізаційному аспекті тяжіє до рівності прав культур і народів, віддаючи належне розмаїтості культурних, етичних і естетичних цінностей. У системі універсалістичного мислення «специфічними», сутнісними категоріями є діалог, комплементарність, синергія, інтеграція наук – побудова передпосилок універсальної цивілізації з найобережнішим зберіганням етнокультурних цінностей – національних, релігійних, філософських.

Продовжуючи мислительські традиції постмодерну, метафілософія універсалізму спирається на фундаментальні ідеї «відкритого» людського існування, свободи й незавершеності світовідношення людини. У розумінні гуманістики універсалізму людина – це відкрита світові, невичерпна істота, тобто «Вселюдина», або Людина Універсальна. Вона набуває антропоцентричних вимірів, являючи собою чи то «мікрокосм», чи то «монаду», чи то індивідуальну екзистенцію, що мають внутрішню нескінченність. Водночас її відношення до світу універсальні й безмежні, адже лише людина може надбудовувати реальний світ буття через ідеальний світ думки.

Отже, формування нових теоретичних концепцій людини супроводжується у вітчизняній гуманітаристиці намаганням виявити притаманні їй атрибутивні характеристики, які значною мірою віддзеркалюють типові риси культури постмодерну, простір якої є мозаїчним і завдяки динамічності інформаційних технологій надзвичайно рухливим. На засадах плюральності та мозаїчності природу людини намагаються досягнути й сучасні вчені в контексті теоретико-соціологічного дискурсу.

Зазначимо, що соціогуманітарні науки у своїх дослідницьких і освітянських програмах завжди спираються на певне трактування природи людини. Це обґрунтовано, зокрема, необхідністю успішної реалізації державної політики у різних суспільних сферах, яка не може

ігнорувати питання щодо сутності сучасної людини, її особливостей, сенсів її життя, орієнтирів, прагнень тощо. Для цього сучасна соціологічна наука прагне виробити теоретичну модель із виявленням її модельних характеристик (потреби, обдарування, схильності тощо), які знаходять відображення в сучасних соціокультурних умовах. За влучним виразом М. Вебера, «для того, щоб зрозуміти природу реальних причинно-наслідкових зв'язків, ми конструємо зв'язки нереальні». Проте кожна сконструйована модель наділена певним культуротворчим потенціалом і демонструє ціннісно-пріоритетні параметри, аналіз яких дозволяє виявити базові ціннісні засади, якими оперує людина певного соціуму.

На сучасному етапі в теоретичній соціології з'явилися нові важливі різновиди дихотомії «індивід-суспільство», що спричинило появу нових теоретико-методологічних імпульсів і відкрило нові дослідницькі перспективи, спрямовані на осмислення природи сучасної людини. При цьому використання модельного підходу, що стає ознакою сучасної науки, дозволяє здійснювати творення моделей або в напрямі певних розумових абстракцій, або в напрямі конкретно-чуттєвого креативу з подальшим узагальненням. Однак суспільство є складним стратифікованим соціумом і складається з множини різноманітних субкультур, що свідчить про певні утруднення в досягненні консенсусу щодо існуючих цінностей і норм, й відтак у виробленні певної загальноприйнятої моделі людини. Проте концепція сучасного вітчизняного соціолога А. О. Ручки, що ґрунтується на теорії індивідуалізації, дозволяє виявити принципові зміни в характері сучасних взаємовідносин індивіда і суспільства та виявити ту модель людини, яка є найбільш прийнятною для сучасних суспільних реалій.

Отже, індивідуалізація як суспільний процес пов'язується, на думку вченого, з вивільненням індивідів з історично усталених суспільних форм і традиційних суспільних зв'язків, із втратою минулої певності щодо існуючих цінностей і норм, а також здатності до творення нових суспільних зв'язків. Сьогодні вже немає однієї спільності, до якої індивід безроздільно належить. Підставою такого тлумачення є припущення, що не суспільний світ як зовнішня даність підпорядковує собі індивіда, а людське «Я» є основною дійсністю, навколо якої концентруються зусилля, що орієнтовані на задоволення індивідуальних потреб. Отже, замість суб'єкта, що орієнтований на зовнішній світ, на передній план висувається зовнішній світ, що орієнтований на суб'єкта.

Водночас сучасне розвинене суспільство нерідко розглядається як період падіння авторитетів. Ця обставина змушує індивіда до самостійного програмування свого життя. У даному випадку індивід мусить сам розвивати власну ідентичність, здійснювати самореалізацію протягом усього життя в умовах різноманітних цінностей, опцій, життєвих стилів.

Зростаюча індивідуалізація спричиняє не тільки помітну незалежність від авторитетів, різноманітних соціальних систем, а й стає програмою життя, що зосереджується на враженнях, задоволеності власних потреб, самореалізації тощо. Наголос при цьому робиться на значенні особи, окремого індивіда та його справ. У ціннісній площині процес індивідуалізації означає перехід від цінностей-обов'язків до цінностей саморозвою.

Кардинальна зміна характеру дихотомії «індивід-суспільство» сприяє поширенню моделі натури людини, яка є близькою до *Homo multiplex*. На думку А. О. Ручки, йдеться про «мозаїчну», множиннісну природу сучасної людини, яка стає такою під впливом різнорідних чинників. Ідеться, таким чином, про те, що плюралізм сучасного світу приводить до плюралізму індивідуальності (П. Сорокін).

Крім того, зміна людини активно відбувається під впливом умов світу, який кардинально змінюється. Відповідно змінюються її ціннісні орієнтири, ідентифікації, смислова інтерпретація навколишнього світу. У цій ситуації *Homo multiplex* виступає як людина, що постійно щось вибирає, знаходиться у процесі пошуку. Водночас ця модель передбачає залежність формування людини від психосоціальних чинників, механізмів макрорівня. Проте, зважаючи на зміни, що відбуваються в епоху глобалізації, представлена модель не є неоптимальною в межах дихотомії «індивід-суспільство».

Натомість необхідна розробка нової моделі – *Homo creator*, тобто людини-творця, активного конструктора як індивідуальної, так і суспільної екзистенції, що виступає носієм інноваційних змін бажаного для суспільства типу. Адже в контексті тих стратегічних завдань, які вирішуються в сучасному українському суспільстві, а саме – побудова правової соціальної держави, політичної нації, розвиненої ринкової економіки та демократії, опора на певне бачення природи сучасної людини з її «соціокультурним мікрокосмом» (П. Сорокін), нагальним постає проведення подальших концептуально-аналітичних напрацювань і емпіричних досліджень, що дозволяють показати фактичний

потенціал людини в сучасних умовах та її рух у бік зазначеної моделі. Отже, розробка сучасними соціогуманітарними науками моделі людини передбачає необхідність розгляду об'єкта з трьох доволі відмінних точок зору: епістеміологічної (теоретико-пізнавальної), логічної та когнітивної. При цьому наукове моделювання спирається на концептуальну картину світу та ґрунтовну інформаційну базу.

На відміну від наукового-технічного або математичного моделювання, значним потенціалом володіє художнє моделювання як інструмент пізнання у просторі художньої творчості та за її межами. Через поєднання чуттєвого з раціональним, видимого з невидимим обумовлене становлення художнього образу, у багатомірності репрезентаційних граней якого віддзеркалюються ті чи інші ознаки світобудови. Отже, «процес творення художнього образу, тобто художню творчість цілком закономірно розглядати як процес художнього моделювання».

Симптоматично, що, з одного боку, різні види мистецтв прагнуть моделювати не лише природні явища, а й культурні регулятивні феномени більш високого ґатунку – екзистенційні, ментальні комплекси, розумові абстракції тощо. З іншого – саме людина як антропологічний ідеал залишається основним об'єктом художнього моделювання. Недаремно Е. Кассіерер вважав, що дослідження людини є логікою наук про культуру, адже людина розуміє лише остільки, оскільки вона творить. І ця умова виконується повною мірою лише у світі духу, а не природи.

4.3. Культурологічна концепція Анатолія Федя

Процес художнього моделювання в проекції певного виду мистецтва відкриває нові можливості в його дослідженні як способу продукування культурних цінностей та ідеалів епохи, їх трансляції та трансформації через соціальні ролі їх носіїв. У цьому зв'язку особливу увагу привертає сучасна українська література, яка, не ставлячи перед собою завдання хронологічно відтворити українську історію, прагне показати національного героя – ідеал української людини ХХІ ст. Саме через цей образ можна отримати відповідь на питання про сенс історичного існування нації, що постає як ключове для теперішнього та майбутнього поколінь.

Слід відзначити, що ця проблематика в різних ракурсах постає в творчості відомих поетів, письменників, громадських діячів: Ліни Костенко, Оксани Забужко, Василя Шкляра, Михайла Андрусика, Дмитра Павличка, Володимира Яворівського; у творчості «шістдесятників» – М. Вінграновського, Є. Гуцала, І. Дзюби, І. Драча, І. Світличного, Є. Сверстюка, В. Симоненка, а також українських мислителів – С. Кримського, М. Поповича, В. Личковаха та ін. Проте сучасна культурна свідомість з її антиципаціями щодо переходу людства на новий рівень духовного розвитку обумовлює поєднання художнього та наукового в єдине ціле. Таким чином, синтез наукової та мистецької рефлексії стає ознакою сучасного пізнання й знаходить вияв у різноманітних художніх формах. Саме в художній формі – філософському романі – здійснює науковий аналіз світобачення сучасної людини, пошуку нею власних ідеалів у новому жанрі для сучасної літератури вчений, письменник **Анатолій Михайлович Федь**.



Анатолій Федь

А. М. Федь – відомий український вчений-філософ, культуролог, доктор філософських наук, професор, член наукового товариства імені Т. Шевченка, відмінник освіти України, автор філософсько-художніх праць «І душа з душою говорить» (1989), «Сірий» (2009), «Переддень доби Водолієвої» (2013), «Два кольори часу» (2014), статей, есе, кіноповістей. Творчість письменника та його постать привертають увагу вітчизняних і зарубіжних дослідників. Так, надруковані ґрунтовні розвідки в Угорщині, США, Німеччині, Польщі, Китаї тощо. Причетність письменника до когорти «шістдесятників» спонукає митця до переосмислення усієї радянської світоглядної системи та вироблення власних ціннісно-сміслових засад у філософсько-літературній творчості.

Творчість митця – це яскравий феномен у сучасному європейському літературному житті, адже присвячена вона осмисленню одвічних гуманістичних проблем людства та його майбутнього. Проте питання про загальнолюдські цінності та ідеали постають у творах письменника в національному вимірі, крізь призму художньо-філософського осмислення складних, багатогранних образів української

людини, яка знаходиться в нескінченних пошуках національної ідентичності, місця в суспільстві, особистій і національній історії. Отже, як зауважують дослідники творчого доробку письменника, «абсолютно всій творчості професора притаманна гуманістична спрямованість, що виявляється в знятті суб'єкт-об'єктної опозиції всередині когнітивної (пізнавальної) процедури. Відтворення об'єкт-суб'єктної близькості в процесі прочитання продукує виявлення і реалізацію світоглядних, аксіологічних, естетичних уподобань за теоретичним усвідомленням ідеї єдності буття, орієнтації на одиничне, особливе специфічне».

Серед багатьох світоглядно-парадигмальних аспектів філософської творчості А. М. Федя на особливу увагу заслуговують погляди митця на складні питання виховання «нової» української людини та її ідеалів. Цією проблематикою імпліцитно пронизані майже всі твори філософа, проте найбільш виразно ця тема постає в повісті митця «Над рідною хатою гойдався шуліка» (Слов'янськ, 2010). Оригінальним авторським здобутком є історична хроніка «Два кольори часу (нотатки на полях давно написаної книги)» (Слов'янськ, 2014), у якій автор робить хронопис існування двох світів: України тоталітарної та України незалежної, що неподільно переплелися і водночас невідвратно розмежували світоглядні принципи людей ХХ ст. Ця концепційна ідея реалізується в намаганні автора переосмислити зроблене для того, щоб воно стало підґрунтям для роздумів сьогодишнього та завтрашнього поколінь. «Адже сьогодні, коли найвищою цінністю педагогіки проголошується плекання особистісного, неповторного в людині, дуже гостро стоять питання ідеалів виховання, критеріїв, якими можна було б вимірювати успішність виховного процесу. Суперечність між суспільною природою цих ідеалів і правом особистості на власну унікальність породжує чимало колізій у сучасній філософії освіти», – зауважує сучасна дослідниця Н. М. Шалашна.

Проекція пострадянського сьогодення на радянське минуле спонукають А. Федя до роздумів про майбутнє незалежної української держави та її будівничих. В історії розвитку народів світу кожна її віха починається з «нової людини», й цілком закономірним видається, що її народженню передували певні історичні події. Для України такою подією стало проголошення Незалежності (1991), що потребувало нової системи соціальних і політичних координат. Водночас в умовах нової реальності «мляво починає битися нове серце і пульсувати судинами нова кров. Це вже кров і судини «нової людини», яка

народилася з очікування нової реальності». Однак, на думку мислителя, нову державу покликані будувати не ті, хто народився після 1991 р., а ті, хто зборов право називати себе українцем, адже лише національно свідомий українець здатен вибороти свободу та справедливість і знайти те місце, де перебуває «наша слава, Слава України».

Серед характерних рис «нової людини» філософ виокремлює прагматичність. Проте «нова» людина залишається романтиком у його реальній сутності, мрійником у вузькому бутті. «Як правило, це особа, що схильна до захопленості нездійсненим і усім тим, що, зрештою, віддаляє її від суспільного та наближає до особистісного ідеалу». Водночас у «нової людини» часто виникає бажання повернутися до минулого способу життя. І саме в цьому криється не абиякий парадокс, адже «нові» люди до кінця не віддані «новому», вони постійно намагаються і в собі, і поза собою багато в чому примирити «нове» і «старе». У цьому постає вічна проблема «нової» людини перехідної доби, а також проблема нової культури, її вияви в старому, відживаючому соціумі. Проте важливою є стверджувальна думка А. М. Федя про те, що свідомість окремого індивіда творить індивідуальний образ часу і простору, він, зрештою, і визначає риси обличчя «нової людини». Тому такими важливими для українського народу та держави стають як літературні образи героїв, так і сьогоденні реальні українці, справи та вчинки яких роблять їх героями – героями нації й, таким чином, ідеалом людини з позиції не абстрактної, а екзистенціальної сутності.

Попри те, що вже не світить зоря абстрактного ідеалу, а в посткомуністичні часи різко змінюються смаки, потреби, погляди, концепції, іншими стають уподобання та в цілому шкала естетичних і моральних цінностей, все ж саме «нова» людина визначає образ часу, національні обрії пріоритетів, закладені в почуття, фантазію, уяву, інтуїцію та інші структурні чинники естетичної свідомості конкретних людей. І, власне, від неї багато в чому залежить ідея індивідуальної відповідальності за власний народ та його долю, проблема вибору цінностей та боротьба за них – усе це гостро актуалізовано у видатному творі А. М. Федя – повісті «Над рідною хатою гойдався шуліка». Водночас текст і сюжет повісті дає можливість «прочитання» авторського бачення ідеалу української людини. Розкриваючи в художній формі своє світовідчуття та світорозуміння, автор через свою присутність в авторській мові, в образах персонажів твору, у відображенні художніх об'єктів, співперебуваючи разом зі своїми

героями в художній реальності виявляє власну філософсько-світоглядну та культуротворчо-культурологічну концепцію Людини.

Слід зазначити, що попри намагання сучасної постмодерністської літератури відмовитися від героя як такого, А. Федь вирішує цю проблему з новаторських філософських позицій. Автор вбачає обов'язком національного героя, образ якого складається з багатьох особистостей – представників еліти нації, взяти на себе відповідальність за свій народ, служити його цінностям і ставати для нього прикладом високого духовного та морального зростання. Герої повісті постають як втілення певного способу бути національним героєм – Людиною з великої літери. Образ діда Леонтія втілює народний немирущий дух, постає як вічний український козак-філософ, Божий чоловік, носій історичної пам'яті народу, віри в істинність Божественного одкровення. Усією душею він прагне краси як гармонії світу. Мати Наталія – Натка, народжена для прекрасного, однак змушена ховати душу й тіло княгині в трудоднях колгоспниці. Син Антон постає у повісті як очікуваний герой нації, проте приречений на загибель. Його образ узагальнює свідомість цілого покоління, метою існування якого є служіння своєму народові. Кожен з головних персонажів повісті по-своєму втілює істинно своє людське буття, за неможливості якого людина перетворюється на тварину або щось інше.

Так, через головних героїв своїх творів А. М. Федь виявляє власне бачення ідеалу української людини, яке можна узагальнити у вигляді філософсько-культурологічної концепції автора. Її сутність полягає в можливості показати екзистенційну сутність людини, яка розкривається в контексті певного історико-культурного універсуму, осмислення якого відбувається в художньо-філософській формі. При цьому історія постає тим тлом, на якому формується суб'єктивне розуміння літературними героями понять свободи та обов'язку, народжується індивідуальна відповідальність людини як перед історією, так і перед усією нацією.

Для творів А. М. Федя властиве перетворення особистості на героя внаслідок власного вільного вибору індивідуума, що супроводжується розумінням наслідків цього кроку та готовністю нести всю міру відповідальності за себе та весь народ. Як зауважує автор, «читачеві може видатись, що персонажі нічого не роблять героїчного. Це лише на перший погляд! У складних ситуаціях вони знаходять сили долати страх і запаморочення від невпевненості, до того ж демонструють такі людські якості, що належать до високих чеснот». Тим

самим письменник акцентує увагу на глибокій людяності, гуманізмові, мужності простих, але духовно багатих людей, здатних стати духовними провідниками нації, завдяки яким зберігаються найкращі людські чесноти – честь, гідність, непереборність, усвідомлення власного «Я» в критичні моменти історії.

Художній образ має велику перетворюючу силу, він постає як реальність культури, її образний «соціокод», своєрідний «план» здійснення реального життя, що складає основи діяльнісної парадигми культури. Саме тому герої романів Анатолія Федя постають як образи майбутнього людства – його очікувані ідеали.

Література: 1, 4, 19, 20, 25, 27, 37, 38, 43, 44, 49, 53, 55, 57, 61, 75, 84, 92.

Питання для самоперевірки

1. Які найхарактерніші універсальні трансформації сучасної культури виокремлюють дослідники епохи Постмодерну?
2. Охарактеризуйте сутність концепцій провідних представників постмодернізму – Мішеля Фуко та Жака Дерріди.
3. На яких методологічних принципах ґрунтується концепція Йонедзі Масуди?
4. У межах яких наукових парадигм відбувається осмислення особистості в українському гуманітарному дискурсі?
5. Охарактеризуйте ідеї українських вчених щодо трансформації сучасної особистості в культурі Постмодерну.
6. Які можливості демонструє мистецтво в осягненні особистості в художній формі?

ГЛОСАРІЙ

Візуальні стратегії образу детермінуються загальною суспільною картиною світу, його індивідуальним баченням, що відображається в суб'єктивній семантиці позараціональних механізмів створення образу-концепту.

Гуманітарний парадигмальний вимір дозволяє розглядати людину в контексті екзистенціальних і трансцендентальних проблем – життєвого вибору, смислу, свободи, крізь призму яких вона постає як особистість, активний самодетермінований суб'єкт, здатний до творення власного життя та культурного продукту.

Ідеальний тип являє собою навмисне спрощення та ідеалізацію складного різноманіття соціальних явищ, що здійснюється дослідником з метою систематизації емпіричного матеріалу для подальшого його співставлення та вивчення.

Індивідуалізований підхід сприяє розкриттю процесів творчого становлення особистості в культурі, проаналізовано визначальні чинники та їх вплив на формування світогляду, ціннісних орієнтацій, життєвих принципів та переконань, моральних і естетичних ідеалів тощо.

Концепти – це дещо внутрішньо присутнє в думці, умова самої її можливості, жива категорія, елемент трансцендентного досвіду», як «фрагментарні єдності», що навчають розумінню, а не пізнанню, як «архіпелаг островів» смислу.

Культурна антропологія – напрям, орієнтований на пізнання культури через її індивідуальне опанування. Культурна антропологія відкрила широкий гуманістичний погляд на світ, побудований на порівняльних, так званих крос-культурних дослідженнях, на співставленні різних культур у різні історичні епохи.

Культурологічна стратегія осмислення людини в теоретичному аспекті може бути реалізована через виявлення сутності елементів понятійного ряду, що входять до семантичного поля поняття «людина», а саме: на основі комплексного аналізу концептів: особистість, суб'єкт, індивід, а також шляхом історичної реконструкції трансформації образу людини у просторі культури.

Культурологічні концепції є теоретичними формами пізнання культури, що водночас виступають методологічним інструментарієм для осмислення самої людини як феномену культури.

Культурологія – інтегративна галузь знань, предметом дослідження якої виступає культура у її матеріальному та духовному вимірах.

Людина як суб'єкт культури, соціальний суб'єкт, індивід, особистість, індивідуальність постає як об'єкт культурологічного пізнання у його класичному та постмодерністському підходах на основі залучення досягнень багатьох сфер соціогуманітарних знань: філософії та філософської антропології, історії, соціології, культурної та соціальної антропології, етнології, психології, мистецтвознавства тощо.

«Людина культури» в просторово-часовому континуумі будь-якої культурно-історичної епохи постає як універсалія культури, що уособлює уявлення про досконалий образ людини на основі вироблених культурою універсальних («загальнолюдських») смислів, цінностей, норм та ідеалів.

Міжнауковий парадигмальний вимір в осмисленні творчої особистості як суб'єкту культури ґрунтується на взаємодії культурології з більшістю гуманітарних наук, що залучаються в процес дослідження певної конкретної проблеми або явища.

Особистістю є людина, в якій є власні позиції, свої яскраво виражені власні позиції, своє яскраво виражене свідоме ставлення до життя, світогляд, якого вона дійшла внаслідок великої свідомої роботи.

Особистість у культурі постає як єдність ідеального та реального у світогляді, що дозволяє переживати ідеальне як реальне, а матеріальне – як духовне.

Парадигмальний підхід забезпечує зв'язок різних рівнів і напрямів дослідження людини шляхом поєднання наукових дискурсів, підходів і наріжних принципів сучасного наукового мислення. Їх залучення значно збагачує методологічний арсенал культурологічної науки як сучасного постнекласичного знання. Парадигмальний підхід стає важливим методологічним інструментом дослідження людини та особистості як феномена культури крізь призму трансформації картини світу Модерну та Постмодерну.

Парадигмальні виміри – це теоретико-методологічні настанови та рівні аналізу, спрямовані на вивчення складних феноменів, зокрема людини як особистості, крізь призму світоглядних засад парадигм Модерну та Постмодерну, становлення наукових парадигм на різних етапах розвитку наукових знань (класичний, некласичний, постнекласичний), сформованих у межах наукових дискурсів (філософський,

філософсько-антропологічний, культур-філософський, культур-антропологічний тощо).

Парадигмальні культурологічні концепції – це концепції, що сформовані в рамках певної наукової парадигми (філософсько-антропологічної, культур-філософської, культур-антропологічної, художньої та ін.), і виступають як форми самосвідомості культури, спрямовані на віддзеркалення різних модусів взаємодії людини та культури в ціннісно-смысловому вимірі.

Парадигмальність як метаметодологія виступає основою для інтеграції різних наукових парадигм, сформованих у їх межах теорій, методів, принципів пізнання з метою вивчення складних культурних явищ і систем.

Персональна (авторська) культурологічна концепція людини визначається як концептуалізована форма особистісних поглядів мислителя на проблему взаємодії людини та культури, їх зворотного зв'язку через різні типи культурної комунікації.

Світогляд у культурі реалізує себе як її внутрішня форма, яка забезпечує їй суб'єктивну цілісність та цілеспрямований характер, а також наступність у культурному процесі та його загальнолюдському значенні.

Творча особистість – це індивід, світосприйняття якого здатне відображати дійсність, втілену в знакових системах культури, який відчуває стійку потребу в творчій діяльності, що узмістовлює внутрішній духовний світ особистості, створені нею ідеї та образи.

Творча особистість – це індивід, світосприйняття якого здатне відображати дійсність, втілену в знакових системах культури, який відчуває стійку потребу в творчій діяльності, що узмістовлює внутрішній духовний світ особистості, створені нею ідеї та образи.

Універсалізм – сучасний глобальний інтелектуальний рух, мета-філософське вчення про єдність Природи і Людини, про вселюдське вирішення глобальних екологічних і соціокультурних проблем сучасної цивілізації.

Універсалії культури як світоглядні структури функціонують у значенні соціального генофонду, смисли яких, утворюючи категоріальну модель світу, виявляються у всіх сферах культури.

Універсалії постають як своєрідні культурні інваріанти – найбільш поширені в соціокультурній практиці культурні форми (норми, зразки, стереотипи, свідомості й поведінки), що відрізняються порівняно одноманітними рисами в самих різних народів.

Філософія культури ґрунтується на необхідності пошуку універсальності людини, тим самим відкриває нові перспективи розуміння взаємообумовленості зв'язку культури та людини.

Філософська антропологія – одна з головних наукових парадигм європейського мислення, що стала визначальною не лише для філософії, а й для соціальних і природничих наук. У широкому сенсі, філософська антропологія – галузь філософського знання, предметом осмислення якої є людина.

Філософська антропологія у різноманітті її виявів сформувала фундаментальні питання про людську природу, буття та світ людини, розглядаючи проблеми людської екзистенції як неповторно-особистісної присутності у світі, звертаючись до понять духу.

Ціннісна свідомість особистості – сукупність уявлень, у яких відображено особистісні цінності людини, що можуть мати різні рівні вираженості, актуалізованості, стійкості та регуляційного потенціалу.

Ціннісна свідомість особистості – сукупність уявлень, у яких відображено особистісні цінності людини, що можуть мати різні рівні вираженості, актуалізованості, стійкості та регуляційного потенціалу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Андрос Є. І. Інтелект в структурі людського буття : монографія / НАН України Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди. Київ : Стилос, 2010. 358 с.
2. Антология исследований культуры. Интерпретации культуры /отв. ред. и сост. Л. А. Мостова. Москва, Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2006. 719 с.
3. Антология культурологической мысли / авт.-сост. С. П. Мамонтов, А. С. Мамонтов: РАО Университет. Москва: [б. в.], 1996. 352 с.
4. Бауман З. Текучая современность / пер. с англ. Ю. В. Асочакова. Санкт-Петербург [и др.] : ПИТЕР, 2008. 238 с.
5. Безклубенко С. Д. Українська культура: погляд крізь віки: історико-теоретичні нариси / Київський національний ун-т культури і мистецтв; Український центр культурницьких досліджень. Ужгород : Карпати, 2006. 512 с.
6. Безклубенко С. Д. Українське кіно. Київ : Альтерпрес, 2004. 192 с.
7. Белик А. А. Культурология. Антропологические теории культур. Москва : Рос. гос. гуманитар. ун-т, 1999. 241 с.
8. Бенедикт Р. Образы культуры // Человек и социокультурная среда. Москва, 1992. С. 132–146.
9. Бердяев Н. А. Кризис искусства (Репринтное издание). Москва : Интерпринт, 1990. 48 с.
10. Бердяев Н. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж : Современные записки, 1931. 320 с. URL: <http://www.krotov.info/library> (дата обращения: 15.07.2014).
11. Бердяев Н. Проблема человека // Путь. 1936. № 50. С. 3–26.
12. Бердяев Н. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Берлин, 1923. 268 с. URL: <http://www.krotov.info/library> (дата обращения: 21.07.2014).
13. Бердяев Н. Смысл творчества. Москва : АСТ, 2002. 688 с.
14. Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики. URL: <http://www.krotov.info/library> (дата обращения: 5.08.2014).
15. Берегова Г. Д. Ціннісні орієнтації у новому світогляді сучасної особистості // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. Київ : Міленіум, 2013. № 4. С. 3–8.
16. Берегова О. М. Культура та комунікація: дискурси культуротворення в Україні в ХХІ столітті. Київ : Ін-т культурології АМУ, 2009. 184 с.
17. Библер В. С. На гранях логики культуры: книга избранных очерков. Москва : Русское феноменологическое общ-во, 1997. 440 с.
18. Библер В. С. Образ Простеца и идея личности в культуре // На

гранях логіки культури: книга избраних очерков. Москва : Русское феноменологическое общество, 1997. URL:http://www.bibler.ru/bim_ng_obruz_p.tml (дата звернення: 17.07.2015).

19. Більченко Є. В. Модель суб'єкта ХХІ століття: криза історії і втеча у мистецьку гру // Людина в сучасному цивілізаційному процесі: філософсько-культурологічні та етико-естетичні виміри: монографія / М. М. Бровко та ін.; відп. ред. М. М. Бровко; Нац. муз. акад. України імені П. І. Чайковського. Ніжин : Аспект-Поліграф, 2014. С. 54–74.

20. Більченко Є. В. Проект модерну в ХХ–ХХІ столітті: універсалиї, деконструкція та реконструкція // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія». Вип. 15. Острог, 2013. С. 32–41.

21. Боас Ф. Методы этнологии / пер. Ю. С. Терентьева // Антология исследований культуры / отв. ред. Л. А. Мостова. Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. Т. 1. С. 519–527.

22. Боас Ф. Эволюция или диффузия? / пер. Ю. С. Терентьева // Антология исследований культуры / отв. ред. Л. А. Мостова. Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. Т. 1. С. 343–347.

23. Богуцький Ю. Самоорганізація культури: онтологія, динаміка, перспективи : монографія. Ін-т культурології АМУ. Київ : Веселка, 2008. 199 с.

24. Богуцький Ю., Корабльова Н., Чміль Г. Нова культурна реальність як соціодинамічний процес людинотворення через ролі. Київ : Ін-т культурології НАМ України, 2013. 272 с.

25. Бровко М. М. Мистецтво : філософсько-культурологічні виміри : монографія. Київ : КНЛУ, 2008. 237 с.

26. Бубер М. Проблема человека. Киев : Ника-Центр: Вист-С, 1998. 96 с.

27. Быстрицкий Е. К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие / отв. ред. В. П. Иванов; Ин-т философии АН Украины. Киев : Наук. думка, 1991. 200 с.

28. Вебер М. Критические исследования в области логики наук о культуре // Вебер М. Избранные произведения. Москва: Прогресс, 1990. С. 416–494.

29. Выготский Л. С. Психология развития человека. Москва : Смысл, Эксмо, 2005. 1136 с.

30. Герчанівська П. Е. Індивід, суб'єкт, особистість, індивідуальність як базові концепти теоретичної культурології: нові підходи і стратегії // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури. Вип. ХХХІІІ. Київ : Міленіум, 2014. С. 78–86.

31. Герчанівська П. Е. Українська специфіка суб'єктивації людини в епоху постмодерну // Людина в сучасному цивілізаційному процесі: філо-

софсько-культурологічні та етико-естетичні виміри: монографія / М. М. Бровко та ін.; відп. ред. М. М. Бровко; НМАУ імені П. І. Чайковського. Ніжин : Аспект-Поліграф, 2014. С. 54–74.

32. Гирц К. Інтерпретація культур. Москва : РОССПЭН, 2004. 560 с.

33. Грабовський С. І. ХХ століття і українська людина. Виклики і відповіді. Київ : Стилос, 2000. 226 с.

34. Грабовський С. Українська людина у вимірах ХХ століття: до постановки проблеми. Київ : Київське братство, 1997. 118 с.

35. Гуревич П. С. Философский словарь. Москва : Олимп, 1997. 320 с.

36. Дельоз Ж. Логика смысла / пер. с фр. Я. И. Сирский. Москва : Раритет, 1998. 480 с.

37. Деррида Ж. О грамматологии / пер. с франц. и вст. ст. Н. Автономовой. Москва : Ad marginem, 2000. 511 с.

38. Деррида Ж. Письмо и различие / пер. с франц. под. ред. В. Лапицкого. Санкт-Петербург : Академический проект, 2000. 428 с.

39. Деррида Ж. Призраки Маркса. Москва : Logos altera, 2006. 254 с.

40. Джеймисон Фр. Постмодернізм, або Логіка культури пізнього капіталізму / пер. з англ. і післямова П. Дениска. Київ : Курс, 2008. 504 с.

41. Дианова В. М. Постмодернистская философия искусства: истоки и современность. Санкт-Петербург : Петрополис, 1999. 238 с.

42. Енциклопедія постмодернізму / пер. з англ. В. Шовкун; наук. ред., пер. О. Шевченко; ред. Ч. Е. Вінквіст, В. Е. Тейлор. Київ : Основи, 2003. 503 с.

43. Залужна А. Є. Морально-естетичні засади життєвого світу людини : монографія. Рівне : НУВГП, 2012. 238 с.

44. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: Эволюция научного мифа. Москва : Интрада, 1998. 255 с.

45. Ильин И. П. Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. Москва : Интрада, 1996. 256 с.

46. Исаев В. Д. Человек в пространстве цивилизации и культуры. Луганск : Світлиця, 2003. 188 с.

47. Каган М. С. Философия культуры. Санкт-Петербург : Петрополис, 1996. 416 с.

48. Козловски П. Культура Постмодерна / пер. с нем. Москва : Республика, 1997. 240 с.

49. Кремень В. Г., Ільїн В. В. Синергетика в освіті: контекст людиноцентризму : монографія / НАПН України. Київ : Пед. думка, 2012. 368 с.

50. Кривошея Т. О. Естетичне виховання в сучасному культуротворчому процесі : монографія. Київ : [б. в.], 2013. 272 с.

51. Кримський С. Б. Культура розкриває внутрішню безмежність людини // Культурологічна думка: щорічник наукових праць. Київ : Ін-т культурології АМУ, 2009. № 1. С. 18–26.
52. Крымский С. Б., Парахонский Б. А., Мейзерский В. М. Эпистемология культуры. Киев : Наук. думка, 1993. 216 с.
53. Культура в сучасних трансформаційних процесах: монографія / М. М. Бровко та ін.; відп. ред. М. М. Бровко; Нац. муз. акад. України імені П. І. Чайковського. Ніжин : Аспект-Поліграф, 2011. 395 с.
54. Лесевицкий А. В. Образ человека будущего: переход к постмодерну // Образ человека будущего : коллективная монография. Киев : Скиф, 2012. Т. 2. С. 180–203.
55. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. Москва : Инт. эксперим. Социологии; Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. 160 с.
56. Личковах В. А. Некласична естетика в культурному просторі ХХ – початку ХХІ століть : монографія. Київ : НАКККиМ, 2011. 224 с.
57. Личковах В. А. Світ людини в мистецтві (світоглядно-антропологічні теорії естетичного виховання) / Управління освіти і науки Чернігівської обл. держ. адміністрації, Обласний ін-т педагогічної післядипломної освіти. Чернігів : [б. в.], 2005. 152 с.
58. Лук'янець В. С., Соболев О. М. Філософський постмодерн. Київ : Абрис, 1998. 351 с.
59. Лурье С. В. Психологическая антропология: история, современное состояние, перспективы: учеб. пособие для вузов. Москва: Академический проект: Альма Матер, 2005. 624 с.
60. Людина в сучасному цивілізаційному процесі: філософсько-культурологічні та етико-естетичні виміри : монографія / М. М. Бровко та ін.; відп. ред. М. М. Бровко; НМАУ імені П. І. Чайковського. Ніжин : Аспект-Поліграф, 2014. 543 с.
61. Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи / В. Г. Табачковський та ін.; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ : Наук. думка, 2005. 271 с.
62. Маркузе Г. Одномерный человек / пер. с нем. А. Юдина. Москва : REFL-book, 1994. 368 с.
63. Методологічні проблеми культурної антропології та етнокультурології: зб. наук. пр. / Б. А. Головкин, С. Д. Безклубенко, В. П. Капелюшний, А. О. Ручка, Г. П. Чміль та ін. Київ : Ін-т культурології НАМ України, 2011. 480 с.
64. Меднікова Г. С. Мистецтво постмодернізму як фактор адаптації особистості. Київ : НПУ імені М. П. Драгоманова, 2001. 240 с.
65. Мид М. Культура и мир детства: Избранные произведения / пер. с англ. и коммент. Ю. А. Асеева; сост. и послесл. И. С. Кона. Москва : Наука, 1988. 429 с.

66. Найдорф М. И. Введение в теорию культуры: основные понятия культурологии: курс лекций. Одесса : Optinum, 2004. 175 с.
67. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое: книга для свободных умов / пер. с нем. С. Л. Франка. Харьков : Фолио, 2013. 604 с.
68. Новая философская энциклопедия / ред. совет: В. С. Степин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, А. П. Огурцов и др. Москва : Мысль, 2010. 744 с.
69. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / представитель науч.-ред. совета В. С. Стёпин; Институт философии РАН; Нац. общественно-науч. фонд. Москва: Мысль, 2010. URL:<http://www.iphlib.ru/greenstone3/librery> (дата обращения: 24.06. 2016).
70. Образ человека будущего: Кого и Как воспитывать в подрастающих поколениях : кол. монография. Т. 1 / под ред. О. А. Базалука; Международный. филос-космол. общ-во. Киев : Кондор: МФКО, 2011. 326 с.
71. Образ человека будущего: Кого и Как воспитывать в подрастающих поколениях : кол. монография. Т. 2 / под ред. О. А. Базалука; Международный. филос-космол. общ-во. Киев : Скиф, 2012. 406 с.
72. Образ человека будущего: Кого и Как воспитывать в подрастающих поколениях: кол. монография. Т. 3 / под ред. О. А. Базалука; Международный. филос-космол. общ-во. Киев : МФКО, 2013. 337 с.
73. Овчарук О. В. Ідеал людини у культурологічних парадигмах ХХ–ХХІ століть : монографія. Київ : НАКККіМ, 2016. 268 с.
74. Овчарук О. В. Людина у просторі культури: парадигмальні засади осмислення // Синергетична парадигма простору культури : монографія / наук. ред. В. Д. Шульгіна. Київ : НАКККіМ, 2014. С. 26–37.
75. Овчарук О. В. Образ людини постмодерну в сучасному українському культурологічному дискурсі // Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку: зб. наук. праць: наук. зап. Рівн. держ. гуманіт. ун-ту. Вип. 21. Т. 2 / упор. В. Г. Виткалов. Рівне : РДГУ, 2015. С. 75–80.
76. Овчарук О. В. Суб'єкт як феномен культуротворення // Актуальні проблеми історії, теорії та практики культури: зб. наук. праць. Вип. XXVII. Київ: Міленіум, 2011. С. 196–202.
77. Овчарук О. В. Трансформація засобів сприймання культури «Іншого» // Культура і сучасність: альманах. Київ : Міленіум, 2011. № 2. С. 76–81.
78. Печчеи А. Человеческие качества // Мир философии: книга для чтения. Ч. 2: Человек. Общество. Культура. Москва : Политиздат, 1991. С. 558–585.
79. Попович М. Бути людиною. Київ : Києво-Могилянська академія, 2013. 223 с.
80. Попович М. В. Нарис історії культури України. Київ : Артєк, 1998. 728 с.

81. Постмодернізм: енциклопедія / сост. и науч. ред. А. А. Грицанов, М. А. Можейко. Минск : Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. 1040 с.
82. Почепцов Г. Г. Тоталитарный человек: очерки тоталитарного символизма и мифологии. Киев : Глобус, 1994. 152 с.
83. Ручка А. О. Природа людини як предмет теоретико-соціологічного дискурсу // Методологічні проблеми культурної антропології та етнокультурології: зб. наук. праць. Київ : Ін-т культ. НАМ України, 2011. С. 22–31.
84. Свасьян К. А. Человек как творение и творец культуры // Вопросы философии. 1987. № 6. С. 112–138.
85. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. Москва : Прогресс: Универс, 1993. 656 с.
86. Сіверс В. А. Філософія науки: навч. посіб. Київ : НАКККиМ, 2017. 144 с.
87. Степин В. С. Философская антропология и философия науки Москва : Высшая школа, 1992. 188 с.
88. Теоретическая культурология / А. В. Ахутин и др.; отв. ред. О. К. Румянцев. Москва : Академический проект: Деловая книга; Екатеринбург : РИК, 2005. 623 с.
89. Туrowsкий М. Б. Философские основания культурологии / ред. О. К. Румянцев. Москва : РОССПЭН, 1997. 440 с.
90. Уайт Л. Избранное: Наука о культуре. Москва : РОССПЭН, 2004. 960 с.
91. Українська культура в європейському контексті / Ю. П. Богуцький та ін.; ред. Ю. П. Богуцький. Київ : Знання, 2007. 680 с.
92. Федь А. М. Над рідною хатою гойдався шуліка : повість. Слов'янськ : Вид. Моторін Б. І., 2010. 152 с.
93. Федь А. М. Переддень доби Водолієвої. Канів : Склянка часу, 2013. 470 с.
94. Федь В. А. Культуротворче буття : монографія. Слов'янськ : Печатный двор, 2009. 288 с.
95. Философия культуры. Становление и развитие / под ред. М. С. Кагана и др. Санкт-Петербург : Лань, 1998. 448 с.
96. Філософія: світ людини: курс лекцій: навч. посіб. для студ. ВНЗ / В. Г. Табачковський та ін. Київ : Либідь, 2003. 432 с.
97. Флиер А. Я. Культурология для культурологов : учеб. пособие для магистрантов и аспирантов, докторантов и соискателей, а также преподавателей культурологи. Москва : Академический Проект, 2000. 496 с.
98. Франкл В. Человек в поисках смысла. Москва : Прогресс, 1990. 368 с.

99. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности /пер с нем. Э. Телятниковой. Москва : АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. 635 с.
100. Фуко М. Археологія знання / пер. с фр. В. Шовкун; ред. М. Москаленко. Київ : Основи, 2003. 32 с.
101. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. Санкт-Петербург : А-сэд, 1994. 406 с.
102. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек /пер с англ. М. Б. Левин. Москва : АСТ, 2005. 588 с.
103. Фундаментальные проблемы культурологии: в 4-х т. Т. 2: Историческая культурология. Санкт-Петербург : Алетейя, 2008. 360 с.
104. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? / пер. с нем. М. Л. Хорьков. Москва : Весь Мир, 2002. 143 с.
105. Хамитов Н. В. Философия человека: от метафизики к метаантропологии. Киев: Ника-Центр; Москва : Ин-т общегуманитарных исследований, 2002. 334 с.
106. Хейлз Кетрін Н. Як ми стали постлюдством: Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці / пер. с англ. Є. Марічева. Київ : Ніка-Центр, 2002. 430 с.
107. Храпов С. О., Кашкаров А. М. Культурное сознание в информационную эпоху: в 3-х ч. Ч. II. // Грамота. 2015. № 11 (61). С. 196–198.
108. Христос и культура: избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура / сост. П. С. Гуревич, С. Я. Левит; глав. ред. С. Я. Левит. Москва : Юрист, 1996. 575 с.
109. Чаус А. Д. Трансформації особистості в культурі постмодерну // Культура в сучасних трансформаційних процесах: монографія / М. М. Бровко та ін.; відп. ред. М. М. Бровко; НМА України імені П. І. Чайковського. Ніжин : Аспект-Поліграф, 2011. С. 157–186.
110. Чміль Г. Граничні підстави пошуку духовності сучасною людиною // Концепт культури: теоретико-методологічні та прикладні аспекти: зб. наук. праць /наук. ред. Ю. П. Богуцький. Київ : Ін-т культурології НАМ України, 2011. С. 109–125.
111. Шелер М. Положение человека в космосе // Мир философии: книга для чтения. Ч. 2: Человек. Общество. Культура. Москва : Политиздат, 1991. С. 81–86.
112. Шелер М. Формы знания и образование // Человек. 1992. № 4. С. 65–96; № 5. С. 63–75.
113. Шеллинг Ф. В. Философия искусства / пер. П. С. Попов. Москва : Мысль, 1999. 607 с.
114. Шерстюк Н. Постмодерн як особлива ситуація в культурі // Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки. Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова. 2012. Вип. 57 (№ 2). С. 409–412.

115. Шинкарук В. И. Хрущевская оттепель. Новые тенденции в исследованиях института философии АН Украины в 60-х годах //Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век: в 2-х кн. Кн. II: 60–80-е гг. / под ред. В. А. Лекторского. Москва : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1998. С. 425–429.
116. Шинкарук В. И., Шинкарук Е. В. Философские проблемы формирования нового человека. Киев : Знание, 1979. 48 с.
117. Шинкарук В. И., Яценко А. И. Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения. Киев : Политиздат Украины, 1984. 255 с.
118. Шлемкевич М. Верхи життя і творчості: промови-доповіді / ред.: Р. Купчинський, Я. Заремба. Нью-Йорк; Торонто : Ключі, 1958. 160 с.
119. Шлемкевич М. Галичанство. Нью-Йорк; Торонто : [б. в.], 1956. 120 с.
120. Шлемкевич М. Загублена українська людина. Київ : Фенікс, 1992. 158 с.
121. Шлемкевич М. Сутність філософії. Париж [та ін.]: [б. в.], 1981. 250 с.
122. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: Гештальд и действительность / пер. с нем., вступ. ст. К. А. Свасьяна. Москва : Эксмо, 2007. 800 с.
123. Э. В. Ильенков: Личность и творчество: Идеальное. Воображение. Самосознание. Культура / ред.-сост. И. П. Фарман; отв. ред. В. А. Лекторский; Ин-т философии РАН. Москва : Языки русской культуры, 1999. 272 с.
124. Эпштейн М. Информационный взрыв и травма постмодерна. URL: <http://www.emory.edu/INTELNET/bio.html> (дата обращения: 21.03.2017).
125. Эпштейн М. Эпоха универсализма // Эпштейн М. Парадоксы новизны. Москва : Сов. писатель, 1988. С. 385–388.
126. Это человек: антология /сост., отв. ред. П. С. Гуревич. Москва : Высшая школа, 1995. 319 с.
127. Юнг К.-Г. Архетип и символ. Москва : Ренессанс, 1991. 402 с.
128. Яланська С. П. Психологія творчості: навчальний посібник. Полтава: ПНПУ імені В. Г. Короленка, 2014. 180 с.
129. Bidney D. Theoretical Anthropology. New York : Schocken Books, 1967. 528 p.
130. Carneiro R. L. The Culture Process// Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White. New York, 1960. P. 145–161.
131. Ember C. R. Anthropology. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1985. 518 p.

132. Harris M. Cultural Anthropology. New York : Harper&Low, 1983. 359 p.
133. Hayles N. K. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics. Literature and Informatics. Chicago and London : The University of Chicago Press, 1999. P. 2.
134. Herskovits M. Cultural Anthropology. New York : Knopf, 1955. 569 p.
135. Jameson F. A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present. London; New York : Verso, 2002. P. 139–211.
136. Kroeber A. L. Anthropology today: An Encyclopedic Inventory. Chicago : Univ. of Chicago Press, 1973. 958 p.
137. Sermijn J., Devlieger P., Loots G. The Narrative Construction of the Self. Selfhood as a Rhizomatic Story //Qualitative Inquiry. 2008. Vol. 14. № 4. P. 632–650.
138. White L. A. The Concept of Cultural Systems: A Key to Understanding Tribes and Nations. New York : Columbia UP, 1975. 192 p.

Наукове видання

Овчарук Ольга Володимирівна

ОСОБИСТІСТЬ У ПРОСТОРІ КУЛЬТУРИ

Навчальний посібник

Редагування

та комп'ютерне верстання

Світлана Дегтярьова

Підп. до друку 15.09.2021 р. Формат 60х84/16. Друк офсет.
Ум. друк. арк. 8,84. Обл.-вид. арк. 8,23. Зам. 40. Накл. 100.

Видавець і виготовлювач

Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв

01015, м. Київ, вул. Лаврська, 9

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб'єктів видавничої справи
ДК № 3953 від 12.05.2019