

МІНІСТЕРСТВО КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ КЕРІВНИХ КАДРІВ КУЛЬТУРИ І МИСТЕЦТВ

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

Овчарук Ольга Володимирівна

УДК 130.2:[124.4:111.32](091)

ДИСЕРТАЦІЯ
**ПАРАДИГМАЛЬНІ ВИМІРИ ІДЕАЛУ ЛЮДИНИ
У ПРОСТОРИ КУЛЬТУРИ ХХ — ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ**

26.00.01 — Теорія та історія культури

Подається на здобуття наукового ступеня
доктора культурології (доктора наук)

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

_____ О. В. Овчарук

Науковий консультант: Герчанівська Поліна Евальдівна,
доктор культурології, професор

Київ — 2018

АНОТАЦІЯ

Овчарук О. В. Парадигмальні виміри ідеалу людини у просторі культури ХХ — початку ХХІ століття. — Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора культурології за спеціальністю 26.00.01 — теорія та історія культури (034 — культурологія). — Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв, Міністерство культури України, Київ, 2018.

Дисертацію присвячено дослідженню антропологічної проблематики в теоретичному дискурсі культурології. Науковою проблемою представленої дисертації є теоретичне обґрунтування методологічних можливостей культурології у дослідженні антропологічної проблематики. Інноваційний підхід до її розкриття полягає у залученні парадигмальності як метаметодології у вивченні феноменів, здатних акумулювати та транслювати значущі культурні смисли, вироблені свідомістю певного історичного типу культури. Запропонована в дисертації авторська культурологічна концепція ідеалу людини розширює проблемне поле та концептосферу сучасної культурологічної науки, вдосконалює її методологічний інструментарій, дозволяє розкрити пізнавально-прогностичні можливості культурологічного знання шляхом розкриття сутності ціннісно-сміслових та знаково-символічних феноменів культури.

Культура, яка містить концентрований людський досвід у вигляді вироблених матеріальних та духовних цінностей, може вивчатися через концептуалізовані феномени, здатні акумулювати та транслювати значущі культурні смисли, вироблені свідомістю певного історичного типу культури. Шляхом осмислення ідеалу людини як феномену культури виявлено сутність ціннісно-сміслових трансформацій, що відбувалися в культурному просторі ХХ — початку ХХІ століть. Методологічним підґрунтям дослідження цих процесів стало поєднання класичних, некласичних та постнекласичних підходів пізнання. У цьому зв'язку обґрунтовано, що парадигмальність виступає в культурології як метаметодологія, на теоретичних засадах якої може здійсню-

ватися всебічне, комплексне, багаторівневе дослідження таких складних систем як культура та людина. Методологічним інструментарієм для цього виступає парадигмальний підхід, що дозволяє інтегрувати різні види наукових дискурсів та типів мислення як виявів смислового континууму різних культурних парадигм.

В дисертації здійснена культурологічна концептуалізація ключових понять дослідження, які суттєво розширюють концептосферу сучасної культурологічної науки. У сформульованій авторській концепції ідеал людини постає як *універсалія культури*, що уособлює уявлення про досконалий образ людини на основі універсальних смислів, цінностей, норм, вироблених певним типом культури; як *теоретична модель*, зміст якої розкривається в залежності від світоглядних засад домінуючих на певному історико-культурному етапі наукових парадигм; як *образ*, об'єктивація якого відбувається у різних видах мистецтв (літературне, образотворче, театральне, музичне, кіномистецтво тощо) та творчих практик (арт-практики, мода, дизайн, іміджмейкінг тощо), що постає образом людини культури, в якому висловлюється як суще, так і належне.

З метою розкриття нових смислів і значень категоріального апарату, породженого соціокультурним контекстом сучасної епохи, в роботі здійснена експлікація категорії ідеалу. У парадигмі культурології ідеал постає як квінтесенція культури, що закріплюється у будь-яких формах соціальної практики людей, системах комунікацій та міжпоколінної трансляції універсальних смислових кодів культури. Здатність ідеалу повідомляти про потенційне, неостаточне, про дискурсивно недоступну сферу інтуїтивного чи про невідому компоненту відомого, обумовлює його особливу місію в пізнанні й розкритті глибинних смислів культури.

На основі аналізу теоретичного доробку гуманітарної думки ХХ — початку ХХІ століття, компендіум якої склав основу для осмислення феномену людини у дискурсі культурології доведено, що проблема людини обумовила появу в цей період потужного антропологічного дискурсу. Його розвиток ві-

дбувався в межах різних наукових парадигм, ключовими з яких стали — філософсько-антропологічна, культур-філософська, культур-антропологічна, психологічна. Кожною з них було виявлено специфічний зріз антропологічної проблематики, сформульовано найбільш загальні поняття та категорії, що визначили уявлення про людину, обґрунтовано теоретичні підходи, спрямовані на осмислення людини. Науковою домінантою та результатом розробки антропологічних ідей стало вироблення людиновимірною підходу до культури, осягнення сутності людини через її зв'язок із культурою.

На основі запропонованої парадигмальної методології в роботі виявлено специфіку підходів в осмисленні ідеалу людини з позицій філософсько-антропологічної, культур-антропологічної наукових парадигм, що сформувалися в європейському культурному просторі на межі ХІХ — початку ХХ століття. Обґрунтовано, що у філософсько-антропологічних концепціях мислителів та їх поглядах на ідеал людини знайшли вияв світоглядні трансформації Модерну, яким іманентно властиві тенденції переходу від модерного (класичного) суб'єкта з його раціональністю та універсальністю до постмодерного (некласичного) суб'єкта. Емпіричні дослідження культури та особистості, теоретичне обґрунтування концептів «особистість», «базова» або «основна особистість», «базовий тип особистості», «модальна особистість», здійснені у контексті культур-антропологічної парадигми, дали змогу довести, що культура продукує та відтворює певний тип особистості, який є для неї бажаною моделлю/ідеалом людини.

У вимірах українського мистецтва першої третини ХХ століття ідеал людини як феномен культури осмислювався через образ. Сформований відповідно до світогляду та особистісних уявлень українських митців — літераторів, композиторів, художників, театральних діячів, він знайшов вияв у тогочасних художніх творах різних видів мистецтв. Ці творчі пошуки за своєю спрямованістю виявилися близькими до ідей та шляхів осмислення ідеалу людини епохи Модерну європейськими мислителями.

На основі аналізу культур-філософського дискурсу українських вчених — представників західної діаспори доведено, що спираючись на новітні досягнення тогочасної європейської гуманітарної думки, методологічні засади різних сфер наукових знань — філософської та культурної антропології, лінгвістики, етнопсихології, характерології тощо, вітчизняними науковцями було вироблено оригінальні філософські, культур-філософські, етнопсихологічні концепції, у яких визначено характерологічні особливості та ціннісні характеристики, притаманні представникам українського етносу. Науковий доробок діаспорних вчених заклав теоретичне підґрунтя для формування культурологічної парадигми на теренах вітчизняного гуманітарного знання.

Простежено трансформацію ідеалу та ідеалу людини у смисловому універсумі тоталітарної культури другої половини ХХ століття. Доведено, що соціокультурна парадигма тоталітарного суспільства, яка продукує деструктивні форми існування людини, обумовлює редукування її сутнісних проявів та позбавляє реалізації особистісної індивідуальності. Відтак, через деформацію свідомості нівелюється сутність поняття «ідеал людини», що трансформується в конструкт «нова людина» — ідеальну модель суб'єкта тоталітарної культури.

Обґрунтовано, що формування культурологічної парадигми на теренах українського гуманітарного знання в другій половині ХХ століття відбулось завдяки теоретичним досягненням відомих представників Київської філософської світоглядно-антропологічної школи. Українськими вченими було здійснено теоретичне обґрунтування предмета філософського знання у світоглядно-антропологічній, «людиновимірній» проекції. Це дало можливість у цілому спрямувати розвиток тогочасної української філософської думки в гуманістично-культурологічному вимірі.

Аналіз дискурсів, сформованих в парадигмі культури Постмодерну, засвідчив значну еволюцію в осмисленні людини. Дискурс постмодернізму став тим метанаративом, у якому людина інтерпретується у контексті авто-

номних деструктивних практик, а кожен з мислителів розбудовує свою окрему модель та свій проект людини. Парадигмальна еволюція постмодернізму спричинила осмислення ідеалу людини як моделі /теоретичного конструкту, позбавленого універсальних ціннісних змістів.

Доведено, що поряд із постмодерністським, сформувався потужний гуманістичний дискурс. В його межах мислителями запропоновано новий світоглядний погляд на природу людини та її буття у Всесвіті, а ідеал людини постає в екзистенційно-гуманістичному вимірі. Сполучення вказаних дискурсів на засадах парадигмальності та парадигмального підходу дало можливість виявити пріоритетні тенденції формування образу ідеалу людини епохи Постмодерну.

Аналіз наукових напрацювань сучасних вітчизняних вчених дозволив довести ефективність запропонованої у дослідженні парадигмальної стратегії дослідження ідеалу людини крізь призму трьох методологічних складових, а саме — як універсалії культури, теоретичної моделі та образу.

Розкриття змісту вказаних складових здійснено шляхом виявлення концептуальних ідей, закладених у наукових розвідках вітчизняних дослідників. Їх поява демонструє прагнення представників гуманітарної думки осмислити нові умови існування людини, висунути нові версії її інтерпретації на основі постнекласичних методологій пізнання й розкрити сутність ідеального і/або типового зразка людини на основі семантичного аналізу стану розвитку сучасної культури та картини світу «культурного суб'єкта». Формування нових теоретичних моделей людини обумовлено необхідністю виявити її атрибутивні характеристики, які, у значній мірі, стають віддзеркаленням типових рис культури Постмодерну.

Ключові слова: ідеал, ідеал людини, антропологічна проблематика, феномен культури, суб'єкт культури, парадигма, парадигмальний підхід, парадигмальні виміри, метаметодологія, культурна свідомість, культурологічна концепція, трансформація, Модерн, Постмодерн.

SUMMARY

Ovcharuk O. V. Paradigmatic Measurements of the Human Ideal in the Cultural Space of the 20 — early 21 Century. — The qualification scientific work as the manuscript.

Thesis for the Degree of Doctor in Culturology, Specialty 26.00.01 — Theory and History of Culture (034 — Cultural Studies). — The National Academy of Managerial Staff of Culture and Arts, Ministry of Culture of Ukraine, Kyiv, 2018.

The dissertation is devoted to the study of anthropological problems in theoretical discourse of cultural studies. The scientific problem of the dissertation presented is the theoretical substantiation of the methodological possibilities of cultural studies in the study of anthropological issues. An innovative approach to its disclosure is to involve paradigm as a meta-methodology in the study of phenomena capable of accumulating and broadcasting meaningful cultural meanings produced by the consciousness of a certain historical type of culture. The author's culturological conception of the ideal of the person, offered in the dissertation, expands the problem field and the conceptual sphere of modern cultural science, improves its methodological tools, reveals the cognitive and prognostic possibilities of cultural knowledge through disclosure of the essence of value-semantic and symbolic and symbolic phenomena of culture.

Culture, which contains concentrated human experience in the form of material and spiritual values, can be studied through conceptualized phenomena that can accumulate and broadcast meaningful cultural meanings produced by the consciousness of a particular historical type of culture. By way of understanding the ideal of man as a phenomenon of culture, the essence of value-semantic transformations that took place in the cultural space of the 20th and the beginning of the 21st centuries was revealed. The methodological basis for the study of these processes was the combination of classical, non-classical and post-classical approaches to cognition. In this regard, it is substantiated that paradigm is in cultural science as a meta-methodology, on the theoretical basis of which

comprehensive, complex, multi-level studies of complex systems such as culture and people can be carried out. The methodological tool for this is the paradigmatic approach that allows for the integration of different types of scientific discourses and types of thinking as manifestations of the semantic continuum of various cultural paradigms.

In the dissertation the cultural conceptualization of key concepts of research, which essentially extends the conceptual sphere of modern culturological science, is carried out. In the formulated author's concept, the ideal of man appears as a universal of culture, which embodies the idea of a perfect image of man on the basis of universal meanings, values, norms produced by a certain type of culture; as a theoretical model, the content of which is disclosed, depending on the ideological foundations of scientific paradigms dominant at a certain historical and cultural stage; as an image whose objectification takes place in various forms of arts (literary, visual, theatrical, musical, cinema, etc.) and creative practices (art practices, fashion, design, image-making, etc.), which appears as a human image of culture, which is expressed as existence, and due.

In order to reveal new meanings and values of the categorical apparatus generated by the sociocultural context of the modern era, the explication of the ideal category was carried out in the work. In the cultural paradigm the ideal appears as the quintessence of culture, which is fixed in any form of social practice of people, systems of communication of universal semantic codes of culture. The ability of an ideal to report about a potential, inconceivable, causes his particular mission in the knowledge and disclosure of the deep meanings of culture.

On the basis of the analysis of the theoretical account of the humanitarian thought of the 20th and early 21st centuries, the compendium of which formed the basis for understanding the human phenomenon in the discourse of cultural studies, it has been proved that the problem of man caused the emergence of a powerful anthropological discourse in this period. His development took place within the limits of various scientific paradigms, the key of which were — philosophical and anthropological, cultural-philosophical, cultural-anthropological, and psych-

logical. Each of them identified a specific section of anthropological issues, formulated the most general concepts and categories that defined the idea of a person, justified the theoretical approaches aimed at understanding the person. The scientific dominant and the result of the development of anthropological ideas was the development of a human-dimensional approach to culture, the comprehension of the essence of man through its relationship with culture.

On the basis of the proposed paradigm methodology in the work revealed specific approaches to understanding the ideal of man from the standpoint of philosophical and anthropological, cultural-anthropological scientific paradigms that formed in the European cultural space at the turn of the nineteenth and early twentieth centuries. It is substantiated that in the philosophical and anthropological conceptions of thinkers and their views on the ideal of man there was a manifestation of the ideological transformations of the Modern, which inherently characterized the tendencies of transition from the modern (classical) subject to its rationality and versatility to the postmodern (non-classical) subject. Empirical studies of culture and personality, theoretical substantiation of the concepts of «personality», «basic» or «basic personality», «basic type of personality», «modal personality», carried out in the context of the cultural-anthropological paradigm, have made it possible to prove that culture produces and reproduces a certain type of personality, which is for her the desired model / ideal of a person.

In the dimensions of Ukrainian art of the first third of the twentieth century, the ideal of man as a cultural phenomenon was conceived through the image. Formed in accordance with the outlook and personal representations of Ukrainian artists — writers, composers, artists, theatrical figures, he found expression in contemporary works of art of various kinds. These creative pursuits in their orientation were close to the ideas and ways of understanding the ideal of the modern era of modern European thinkers.

On the basis of the analysis of the cultural-philosophical discourse of Ukrainian scholars — representatives of the Western diaspora it is proved that, based on the latest achievements of the contemporary European humanitarian

thought, the methodological foundations of various fields of scientific knowledge — philosophical and cultural anthropology, linguistics, ethnopsychology, characterology, original scholars developed the original philosophical, cultural-philosophical, ethnopsychological concepts, in which the characterological features and value characteristics, inherent representatives of the Ukrainian ethnic group. The scientific work of diaspora scholars laid the theoretical foundation for the formation of a cultural paradigm in the field of domestic humanitarian knowledge.

The transformation of the ideal and the ideal of man in the semantic universe of the totalitarian culture of the second half of the twentieth century was traced. It is proved that the socio-cultural paradigm of a totalitarian society, which produces destructive forms of human existence, causes the reduction of its essential manifestations and deprives the realization of personal individuality. Thus, due to the deformation of consciousness, the essence of the concept of the «ideal of man» is leveled out, transforming into the construct «a new man» — an ideal model of the subject of a totalitarian culture.

It is substantiated that the formation of a cultural paradigm in the field of Ukrainian humanitarian knowledge in the second half of the twentieth century was due to the theoretical achievements of well-known representatives of the Kyiv philosophical world-view and anthropological school. Ukrainian scientists made a theoretical substantiation of the subject of philosophical knowledge in a worldview-anthropological, «human-dimensional» projection. This made it possible, in general, to direct the development of contemporary Ukrainian philosophical thought in the humanistic-cultural sense.

The analysis of discourses formed in the postmodern culture paradigm has shown a significant evolution in human comprehension. The discourse of postmodernism has become the metanarrative in which a person is interpreted in the context of autonomous destructive practices, and each thinker develops his own model and his human project. The paradigmatic evolution of postmodernism led to an understanding of the ideal of man as a model / theoretical construct, deprived of universal value meanings.

It is proved that along with postmodernist, a powerful humanistic discourse was formed. Within it, the thinkers proposed a new outlook on the nature of man and his being in the universe, and the human ideal appears in the existential-humanistic dimension. The combination of these discourses on the principles of paradigm and paradigm approach has enabled to identify the priority trends of the formation of the image of the ideal of the postmodern man.

An analysis of the scientific developments of modern domestic scientists made it possible to prove the effectiveness of the paradigmatic strategy proposed in the study of the study of the ideal of man through the prism of the three methodological components, namely, the universals of culture, the theoretical model and the image.

The disclosure of the content of these constituents was carried out through the discovery of conceptual ideas embedded in the scientific research of domestic researchers. Their appearance demonstrates the desire of representatives of the humanitarian thought to understand the new conditions of human existence, to put forward new versions of its interpretation on the basis of post-classical methodologies of knowledge and to disclose the essence of the ideal and / or typical sample of man on the basis of semantic analysis of the state of development of modern culture and the world picture of «cultural subject». The formation of new theoretical models of man due to the need to identify its attributive characteristics, which, to a large extent, become a reflection of the typical features the culture of Postmodern.

Key words: ideal, human ideal, anthropological problems, cultural phenomenon, paradigm, paradigmatic approach, paradigmatic measurements, meta-methodology, cultural consciousness, culturological concept, transformation, modern, postmodern.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці, у яких опубліковані основні наукові результати дисертації

Монографії

1. Овчарук О. В. Ідеал людини у культурологічних парадигмах ХХ–ХХІ століть: монографія. Київ: НАКККіМ, 2016. 268 с.

2. Овчарук О. В. Людина у просторі культури: парадигмальні засади осмислення // Синергетична парадигма простору культури: монографія / наук.-ред. колегія: В. Д. Шульгіна (наук. ред.). Київ: НАКККіМ, 2014. С. 26–37.

Статті у наукових виданнях, затверджених МОН України

як фахові за напрямом «культурологія»

3. Овчарук О. В. Становлення нових форм культурного виробництва у сучасному мистецькому просторі України // Культура і сучасність: альманах. Київ: Міленіум, 2008. № 2. С. 60–64.

4. Овчарук О. В. Трансформація засобів сприймання культури «Іншого» // Культура і сучасність: альманах. Київ: Міленіум, 2011. № 2. С. 76–81.

5. Овчарук О. В. Суб'єкт як феномен культуротворення // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури: зб. наук. праць. Вип. ХХVII. Київ: Міленіум, 2011. С. 196–202.

6. Овчарук О. В. Ідеал людини як концепт філософсько-культурологічного дискурсу // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури: зб. наук. праць. Вип. ХХVIII. Київ: Міленіум, 2012. С. 93–101.

7. Овчарук О. В. Еволюція проблеми ідеалу в розвитку культурософської думки другої половини ХХ — початку ХХІ ст. // Культура і сучасність: альманах. Київ: Міленіум, 2012. № 2. С. 102–107.

8. Овчарук О. В. Філософсько-культурологічні аспекти національного ідеалу людини: особистісний вимір // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури: рб. наук. праць. Вип. ХХIX. Київ: Міленіум, 2012. С. 132–137.

9. Овчарук О. В. Феномен ідеалу у вітчизняному філософсько-культурологічному дискурсі 60–80-х рр. ХХ ст. // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. Київ: Міленіум, 2013. № 1. С. 78–81.

10. Овчарук О. В. Еволюція категорії ідеалу в культур-філософській спадщині Олександра Яценка // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. Київ: Міленіум, 2013. № 3. С. 54–61.

11. Овчарук О. В. Інновація як стратегія розвитку сучасної культурно-мистецької освіти // Культура України: зб. наук. пр. Вип. 42. У 2 ч. Ч. 1 / Харк. держ. акад. культури; за заг. ред. В. М. Шейка. Харків: ХДАК, 2013. С. 42–49.

12. Овчарук О. В. Формування антропологічних засад в історико-культурологічній думці України // Культура і сучасність: альманах. Київ: Міленіум, 2013. № 2. С. 68–73.

13. Овчарук О. В. Концепт ідеалу: досвід наукового осмислення // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. Київ: Міленіум, 2013. № 4. С. 49–54.

14. Овчарук О. В. Культурософська спадщина української діаспори у вимірах персоналістичного дискурсу // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури: зб. наук. праць. Вип. XXXI. Київ: Міленіум, 2013. С. 127–134.

15. Овчарук О. В. Образ людини в модусі культурософії українського літературного мистецтва кінця ХІХ — початку ХХ ст. // Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку: зб. наук. праць: наук. зап. Рівн. держ. гуманіт. ун-ту. Вип. 20. Т. 2 / упор. В. Г. Виткалов; редкол.: А. Г. Баканурський, С. В. Виткалов, О. М. Гончарова. Рівне: РДГУ, 2014. С. 68–72.

16. 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; редкол.: С. В. Виткалов, О. М. Гончарова, С. І. Жилюк та ін. Рівне: РДГУ, 2015. С. 75–80.

*Статті у наукових фахових виданнях,
включених до міжнародних науково-метричних баз даних*

17. Овчарук О. В. Ідеал у просторі культури: категоріальний статус поняття // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. Київ: Міленіум, 2014. № 1. С. 51–56.

18. Овчарук О. В. Моделювання як методологічний чинник формування образу людини // Культура і сучасність: альманах. Київ: Міленіум, 2014. № 1. С. 36–41.

19. Овчарук О. В. Методологічні засади осмислення людини у вимірах історико-культурологічного дослідження // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. Київ: Міленіум, 2014. № 3. С. 87–92.

20. Овчарук О. В. Ідеал людини в культурологічній концепції М. Бердяєва // Міжнародний вісник: Культурологія. Філологія. Музикознавство. Київ: Міленіум, 2014. Вип. II (3). С. 73–78.

21. Овчарук О. В. Культурологічні концепції як форми наукового осмислення культури та людини // Міжнародний вісник: Культурологія. Філологія. Музикознавство. Київ: Міленіум, 2015. Вип. I (4). С. 40–44.

22. Овчарук О. В. Концепція людини Кліффорда Гірца у контексті культурологічної парадигми пізнання // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури: зб. наук. праць. Вип. XXXIV. Київ: Міленіум, 2015. С. 194–202.

23. Овчарук О. В. Феномен «шістдесятництва» в українській культурі: шлях від тоталітаризму до незалежності // Культура і сучасність: альманах. Київ: Міленіум, 2015. № 1. С. 21–28.

24. Овчарук О. В. Антропологічний вимір культурологічного знання: методологічний аспект // Мистецтвознавчі записки: зб. наук. праць. Вип. 29. Київ: Міленіум, 2016. С. 108–117.

25. Овчарук О. В. Культурологічна концепція ідеалу людини Анатолія Федя // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. Київ: Міленіум, 2017. № 4. С. 73–77.

Статті у науковому іноземному виданні

26. Овчарук О. В. Культурологічні концепції «нової людини» в українському мистецтві початку ХХ століття // Spheres of culture: Branch of Ukrainian Studies of Maria Curi-Sklodovska University in Lublin. Lublin, 2015. Volume X. P. 342–350.

27. Овчарук О. В. Культурологічні аспекти наукових пошуків Київської філософської школи у 60–80-х рр. ХХ століття // Spheres of culture: Branch of Ukrainian Studies of Maria Curi-Sklodovska University in Lublin. Lublin, 2015. Volume XII. P. 364–371.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

28. Овчарук О. В. Засоби масової інформації як вид сучасної міжкультурної комунікації // Засоби масової інформації як феномен культури і культура у засобах масової інформації: зб. матеріалів Всеукр. наук.-теор. конф., Київ, 10–11 червня 2011 р. НАКККиМ, 2011. С. 116–119.

29. Овчарук О. В. Суб'єкт сучасного культуротворення: сутнісні характеристики // Діяльність продюсера в культурно-мистецькому просторі ХХІ століття: традиції, концепції, перспективи: зб. матеріалів Міжнар. наук.-практ. конф., Київ, 15–16 грудня 2011 р. НАКККиМ, 2011. С. 45–49.

30. Овчарук О. В. Міжкультурний діалог: філософські засади формування // Поліфонія діалогу у постсучасній культурі: зб. наук. праць / упор. С. М. Садовенко, Л. В. Терещенко-Кайдан. Київ: НАКККиМ, 2013. С. 116–120.

31. Овчарук О. В. Антропологические аспекты философско-культурологического наследия зарубежной украиники второй половины ХХ века // Традиции и современное состояние культуры и искусств: IV Междунар. науч. конф. НАН Беларуси. Минск, 2013. Ч. 2. С. 138–142.

32. Овчарук О. В. Українська культур-філософська думка початку ХХ ст. у контексті формування західноєвропейської антропологічної парадигми // Культурно-мистецька освіта як складова художнього простору ХХІ ст.: зб. матеріалів Міжн. наук.-творч. конф., Одеса, Київ, Варшава, 30 квітня 2014 р. Київ: НАКККіМ, 2014. С. 156–158.

33. Овчарук О. В. Діалогова парадигма як методологічна основа культурологічного осмислення людини // Україна-Греція: духовна спільність, наукові контакти, культурні зв'язки: зб. наук. праць / упоряд.: В. А. Личковах, Л. В. Терещенко-Кайдан, З. О. Босик. Київ: НАКККіМ, 2014. С. 88–93.

34. Овчарук О. В. Ціннісно-сміслові засади українського національного культуротворення у другій половині ХХ століття // Культурно-мистецьке середовище: творчість та технології: зб. матеріалів Восьмої міжнар. наук.-творчої конф., м. Київ, 16 квітня 2015 р. Київ: НАКККіМ, 2015. С. 96–98.

35. Овчарук О. В. Ідеал людини у парадигмі культури тоталітаризму // Україна-Греція в діалозі культур: Афонська спадщина, грецько-слов'янські зв'язки, мовні та наукові контакти: зб. наук. праць (за матеріалами VI Міжнар. наук.-практ. конф. «Діалог культур: Україна Греція», Київ, 21–22 вересня 2015 р.). Київ: Міленіум, 2015. С. 170–173.

36. Овчарук О. В. Людина та культура: культурологічні виміри осмислення // Регіональні культурні, мистецькі та освітні практики: Матеріали III Міжнар. наук.-практ. конф., м. Переяслав-Хмельницький, 15–16 березня 2016 р. С. 5–7.

37. Овчарук О. В. Культурно-мистецька освіта як чинник реалізації сучасних гуманітарних стратегій // Мистецька освіта і культура України ХХІ століття: євро інтеграційний вектор: зб. матеріалів Міжн. наук.-творч. конф., Одеса, Київ, Варшава, 12–13 травня 2016 р. Київ: НАКККіМ, 2016. С. 95–97.

38. Овчарук О. В. Людина постмодерну в культурологічних інтерпретаціях українського гуманітарного дискурсу // Інтерпретація як інструмент культурологічного дискурсу: зб. тез доповідей Всеукраїнської наук.-теор. конф. Київ: ІК НАМ, 2016. С. 84–86.

39. Овчарук О. В. Культур-антропологічні аспекти сучасного культурологічного дискурсу // Другі наукові читання, присвячені пам'яті доктора історичних наук, професора О. І. Путра: матеріали Всеукр. наук.-теоретич. конф. Київ, 20 листопада 2016 р. Київ: НАКККиМ, 2017. С. 156–158.

40. Овчарук О. В. Парадигмальність як методологічна домінанта у формуванні картини світу сучасного культуролога // Scientific and pedagogical internship «Education in the field of politology, sociology, history, and philosophy: perspective and priority directions of scientific research»: Internship proceedings, November 27 — December 1, 2017. Lublin: Izdevnieciba «Batija Publishing». P. 60–63.

Публікації, які додатково відображають наукові результати дисертації

41 Овчарук О. В. Культурологічне знання у вимірах антропологічних проблем культури // Міжнародний вісник: Культурологія. Філологія. Музикознавство. Київ: Міленіум, 2014. Вип. II (1). С. 55–60.

42 Овчарук О. В. Сучасні методологічні засади осмислення культурологічних концепцій // Література та культура Полісся: зб. наук. праць. Вип. 79. № 3. / відп. ред. і упоряд. Г. В. Самойленко. Ніжин: НДУ ім. М. Гоголя, 2015. С. 252–261.

43 Овчарук О. В. Культурологічні виміри осмислення людини у постнекласичній науковій парадигмі // Культурологічна думка: щорічник наук. праць. Київ: Ін-т культурології НАМ України, 2015. № 8. С. 13–18.

44 Овчарук О. В. Людина як концепт культурології у вимірах парадигмального підходу // Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія. Чернігів: ЧНТУ, 2016. С. 75–83.

ЗМІСТ

ВСТУП	20
РОЗДІЛ 1. ЛЮДИНА У МІЖДИСЦИПЛІНАРНОМУ ПРОСТОРИ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ	34
1.1. Антропологічний дискурс гуманітаристики ХХ — початку ХХІ століття ..	34
1.2. Людина як суб'єкт культури та об'єкт культурологічного дослідження	57
Висновки до першого розділу	80
РОЗДІЛ 2. ІДЕАЛ У ПАРАДИГМІ КУЛЬТУРОЛОГІЇ	83
2.1. Теоретичне осмислення ідеалу: від класичного та некласичного до постнекласичного трактування	83
2.2. Легітимація ідеалу у просторі культурної свідомості	98
2.3. Категоріальний статус ідеалу в культурологічній теорії	108
Висновки до другого розділу	117
РОЗДІЛ 3. ІДЕАЛ ЛЮДИНИ: ТЕОРЕТИЧНА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ В КООРДИНАТАХ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ	120
3.1. Ретроспекція наукового осмислення ідеалу людини	120
3.2. Ідеал людини у проекції культурологічного трактування	133
3.3. Парадигмальність та парадигмальний підхід у контексті поліметодології культурології	148
Висновки до третього розділу	165
РОЗДІЛ 4. ІДЕАЛ ЛЮДИНИ У ПАРАДИГМАЛЬНИХ ВИМІРАХ ЗНАНЬ ПРО КУЛЬТУРУ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ	169
4.1. Еволюція поглядів на людину в парадигмі філософської антропології	169
4.2. Людина і культура в контексті аксіологічної проблематики культурної антропології	193

4.3. Ідеал людини у проєкції українського мистецтва першої третини ХХ століття	208
4.4. Образ української людини в культур-філософській спадщині української діаспори	232
Висновки до четвертого розділу	256

РОЗДІЛ 5. СМИСЛОВИЙ УНІВЕРСУМ ТОТАЛІТАРНОЇ КУЛЬТУРИ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ ЯК ЧИННИК ТРАНСФОРМАЦІЇ ІДЕАЛУ ЛЮДИНИ	258
5.1. Ідеал та ідеал людини в модусі тоталітарної культури	258
5.2. Ідеали «шістдесятництва» в українській культурі: національний вимір культуротворення	277
5.3. Культурологічні аспекти теоретичних пошуків Київської філософської світоглядно-антропологічної школи	295
Висновки до п'ятого розділу	313

РОЗДІЛ 6. ІДЕАЛ ЛЮДИНИ В УМОВАХ КУЛЬТУРНОЇ РЕАЛЬНОСТІ КІНЦЯ ХХ — ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ	316
6.1. Ідеал людини в інтерпретаціях дискурсів Постмодерну	316
6.2. Пошуки ідеалу людини в дискурсах та дискусіях сучасності: український контекст	339
Висновки до шостого розділу	360

ВИСНОВКИ	362
-----------------------	------------

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	371
---	------------

ДОДАТКИ	419
----------------------	------------

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Гуманістична сутність культурологічного знання, багатозначність його наукової картини світу, разом з тим, криза фундаментальних основ соціального буття сучасної людини – спричиняють звернення до смислового простору культури, у якому акумульовано ідеальні зразки будь-якого явища. Чи не найважливішим та найістотнішим серед них є праобраз людини — її ідеал. Включений у специфічну логіку розвитку культури він в усі часи поставав як її смислова домінанта у діалозі різноманітних типів світорозуміння. Втім, в умовах сучасних глибинних трансформацій потребує нових — культуроцентричних — вимірів осмислення.

З огляду на це, сучасна культурологічна думка, подолавши кризу ідеології Постмодерну (від «смерті суб'єкта» – до «воскресіння суб'єкта»), метанаративів (Ж.-Ф. Ліотар) й метанаративу людини, заново повертається до ціннісної рефлексії на основі синтезу метафізики та деконструкції, через поєднання класичної та некласичної картин світу, відновлюючи суб'єктність людини в постмодерній культурній реальності, позначеній плюральністю та інтертекстуальністю. Відтак, ідеал людини як антропологічний ідеал культури, ключова фігура соціокультурної творчості постає невід'ємною складовою культурологічної проблематики, універсальної *людинотворчої парадигми культури*, осмислення якої стає можливим з позицій вироблення інноваційної культурологічної пізнавальної стратегії.

Водночас проблема ідеалу, зокрема ідеалу людини, актуалізована світовою науковою спільнотою у вимірах вироблення ціннісних орієнтирів подальшого розвитку людства. Про це свідчить проблематика XI Всесвітнього Конгресу з діалогу та універсалізму «Цінності та ідеали: теорія і практика» («Values and ideals: theory and praxis») (Варшава, 2016 р.). Особливої значущості проблема ідеалу людини набуває в умовах сучасних українських реалій, оскільки вітчизняне суспільство вже відмовилося від попередніх нормативно-ціннісних регуляторів, які перестали домінувати в духовному житті

соціуму. Втім, нові ціннісні системи ще перебувають на стадії становлення, а з ними і образ ідеалу людини, що має бути сформований у відповідності із сучасними вимогами як загальнокультурного, так і державницького характеру.

В сучасному гуманітарному просторі проблема конституювання буття людини в смисловому просторі культури залишається пріоритетною для наукових пошуків вітчизняних та зарубіжних вчених. Провідними є дослідницькі напрями, у яких світ людини осмислюється у взаємодії антропокультурного та соціокультурного (Є. Андрос, Є. Бистрицький, В. Горський, В. Кремень, С. Кримський, В. Личковах, М. Мамардашвілі, В. Межуєв, І. Надольний, М. Попович, А. Федь, Н. Хамітов та ін.), з позицій формування ціннісно-смислових засад людського існування у просторі культури (С. Безклубенко, Ю. Богуцький, П. Герчанівська, А. Залужна, Ю. Сабадаш, К. Свасьян, Г. Чміль, В. Чернець, В. Шейко, В. Шульгіна, О. Яковлев та ін.), у проекції осягнення культуротворчої сутності людини в парадигмах Модерну та Постмодерну (Є. Більченко, Т. Гуменюк, Т. Кривошея, Г. Меднікова, С. Неретіна, О. Огурцов, О. Радугін, В. Розін, О. Смоліна, В. Федь, А. Флієр, А. Чаус та ін.). Значна кількість людиноцентричних досліджень свідчить про актуальність осмислення гуманітарною думкою феномену людини з позицій різних наукових парадигм.

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 та етнопсихології, мистецтвознавства тощо, залучаючи у власне предметне поле й творчі практики, спрямовані на духовне осягнення людини. В методологічному аспекті така широта дисциплінарного діапазону, з одного боку, потребує синкретичного поєднання різних типів мислення, притаманних для культурології — науковості, філософічності, художності, поетичності тощо. З іншого, — з огляду на складність досліджуваного феномену ідеалу людини,

його багатовимірність та неоднозначність, окреслений міждисциплінарний синтез може бути ефективно використаний в оновленій системі культурологічних координат, методологічним принципом якої є парадигмальність у її метаконтекстуальному вимірі. Відтак, саме парадигмальність та парадигмальний підхід як методологічна домінанта постсучасної культурологічної теорії утворюють важливий аспект актуальності та методологічний орієнтир у дослідженні феномену людини.

Діалог гуманітарних знань, спрямований на осмислення різноманітних об'єктів культури, спонукає до розкриття нових смислів і значень категоріального апарату, породженого соціокультурним контекстом сучасної епохи. Це обумовлює необхідність здійснення культурологічної експлікації категорії ідеалу, адже сам ідеал як соціокультурний феномен виступає аксіологічним орієнтиром у розвитку культури, розумінні буття людини та соціуму. У цьому зв'язку, вагомим теоретичним підґрунтям стали дослідження вітчизняних вчених-естетиків (В. Бітаєв, М. Бровко, О. Воеводін, Л. Левчук, В. Личковах, О. Оніщенко, В. Панченко, О. Поліщук, Д. Скальська, О. Ухов, А. Федь та ін.), представників та послідовників Київської філософської світоглядно-антропологічної школи, заснованої П. В. Копніним та В. І. Шинкаруком (Є. Андрос, Є. Бистрицький, І. Бичко, М. Булатов, Б. Головка, В. Горський, С. Грабовський, С. Кримський, А. Лой, М. Попович, В. Табачковський, О. Яценко та ін.).

У цілому слід зазначити, що попри значний інтерес вчених до загальних проблем людини та культури як сфери її самореалізації та самоздійснення, великий обсяг накопиченого теоретичного та емпіричного матеріалу, можна констатувати відсутність спеціального дослідження, у якому людина як феномен культури поставала б об'єктом культурологічного осмислення. Втім, саме людиновимірний підхід до культури у поєднанні із парадигмальним поворотом постсучасної науки, що виводить культурологію на рівень трансдисциплінарних стратегій пізнання, дозволяє включити в цілому антропологічну проблематику в предметне поле культурологічного знання. У цьо-

му контексті ідеал людини потребує переосмислення у ціннісно-смысловому просторі культури на основі поліметодологічного синтезу різних наукових парадигм, об'єднаних холистичною цілісністю та синергією пізнавальної стратегії культурології.

Відтак, окреслена сукупність чинників актуальності та стан наукової розробки проблеми обумовили вибір теми дослідження: **«Парадигмальні виміри ідеалу людини у просторі культури ХХ — початку ХХІ століття».**

Зв'язок роботи з науковими програмами, науковими напрямами академії та кафедри, на якій виконувалася дисертація. Дослідження здійснено на кафедрі культурології та інформаційних комунікацій Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. Тема дисертації затверджена на засіданні Вченої ради НАКККіМ (протокол № 10 від 31.10.2013 р.), узгоджена з дослідницькою тематикою НАКККіМ: «Актуальні проблеми культурології: теорія та історія культури» (державний реєстраційний № 115U001572).

Формулювання наукової проблеми, нове розв'язання якої отримано в дисертації. Науковою проблемою представленої дисертації є теоретичне обґрунтування методологічних можливостей культурології у дослідженні антропологічної проблематики. Інноваційний підхід до її розв'язання полягає у залученні парадигмальності як метаметодології у вивченні феноменів, здатних акумулювати та транслювати значущі культурні смисли, вироблені в процесі історичного розвитку будь-якого типу культури. Запропонована в дисертації авторська культурологічна концепція ідеалу людини розширює проблемне поле та концептосферу сучасної культурологічної науки, дозволяє вдосконалити її методологічний інструментарій та розширити пізнавально-прогностичні можливості.

Мета і задачі дослідження.

Мета дослідження — культурологічна концептуалізація феномену «ідеал людини» на засадах парадигмальності як методологічної стратегії сучасної культурології.

Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання таких дослідницьких задач:

- узагальнити напрями розвитку антропологічного дискурсу в гуманітарному просторі ХХ — початку ХХІ століття;
- обґрунтувати підходи культурологічного осмислення людини як суб'єкта культури;
- дослідити трансформацію трактування феномену ідеалу з позицій класичного, некласичного та постнекласичного гуманітарного знання;
- розкрити культурологічну сутність концепту «ідеал» та довести доцільність його введення у концептосферу культурології;
- сформулювати концепцію ідеалу людини в парадигмі культурологічного знання;
- визначити сутність парадигмального підходу з позицій методології культурології;
- узагальнити підходи та специфіку осмислення ідеалу людини в межах наукових парадигм, сформованих на початку ХХ століття;
- висвітлити особливості поглядів на ідеал людини в культур-філософській спадщині вчених української діаспори;
- виявити специфіку трансформації феноменів ідеалу та ідеалу людини в смисловому універсумі тоталітарної культури;
- охарактеризувати світоглядні орієнтири художнього та філософського осмислення ідеалу людини вітчизняною гуманітаристикою в другій половині ХХ століття;
- проаналізувати зміст інтерпретацій людини в культурі Постмодерну;
- визначити ключові проєкції осмислення ідеалу людини вітчизняною гуманітарною думкою кінця ХХ – початку ХХІ століття, узагальнити атрибутивні характеристики антропологічного ідеалу сучасної культури.

Об'єкт дослідження — ідеал людини як феномен культури.

Предмет дослідження — трансформація ідеалу людини в парадигмах культури ХХ — початку ХХІ століття.

Методи дослідження. Теоретико-методологічною основою дослідження стала загальнонаукова теорія пізнання та конкретною науковою методологією культурології, що ґрунтується на принципах плюральності, полісистемності, трансдисциплінарності. Залучення вказаних методологічних засад дозволило дотримуватися у дослідженні множинності підходів, що обумовлено складністю внутрішньої динаміки досліджуваного феномену. *Синергетичний підхід* залучений як методологічна основа для аналізу складних систем — людини та культури, здатних до самоорганізації та саморозвитку. *Аксіологічний підхід* — для культурологічного осмислення людини у вимірах трансформації ціннісних орієнтирів та ідеалів різних культурних парадигм. *Історико-культурний підхід* залучений для осягнення людини в історичному контексті, в динаміці якого культура постає життєвою реальністю людського буття. *Культур-герменевтичний підхід* використаний для інтерпретацій текстів як явищ культури шляхом реконструкції різних видів контекстів. *Мета-антропологічний підхід* дозволив долучити до осмислення ідеалу людини надбання різних антропологічних вчень.

Для вирішення завдань дослідження було використано наступні методи: *аналітичний* — для вивчення філософських, культурологічних, історичних, мистецтвознавчих праць з антропологічної проблематики; *термінологічного аналізу* — для здійснення культурологічної експлікації понять «ідеал» та «ідеал людини»; *проблемно-хронологічний* — дозволив структурувати значний обсяг фактологічного матеріалу крізь призму проблеми «людина-культура», проаналізувати та розв'язати її у хронотопі соціокультурних процесів ХХ — початку ХХІ століття; *структурно-функціональний* — для аналізу структури гуманітарного знання, його зовнішніх та внутрішніх зв'язків із різними науковими парадигмами; *феноменологічний* — для розкриття сутності й конкретизації феноменів ідеалу та ідеалу людини, їх трансформації у різних типах культурної свідомості; *семіотичного аналізу* — для реконструкції смислів, знаків та символів, закладених в теоріях філософського та художнього осмислення ідеалу людини; *деконструкції* — для перетрактування

сміслових констант з позицій постнекласичного знання; *моделювання* — для здійснення культурологічного прогнозування щодо подальших тенденцій розвитку уявлень про антропологічний ідеал культури Постмодерну; *теоретичного узагальнення* — для підведення підсумків дослідження.

Теоретичну основу дослідження складають:

– філософські, культур-філософські, культурологічні рефлексії щодо проблеми «людина — культура» (Є. Андрос, В. Біблер, Л. Баткін, Ю. Богуцький, Є. Бистрицький, Є. Більченко, П. Гуревич, А. Залужна, М. Каган, В. Кремень, С. Кримський, В. Личковах, М. Мамардашвілі, С. Неретіна, М. Попович, О. Огурцов, О. Радугін, В. Розін, К. Свасьян, В. Табачковський, М. Епштейн, А. Федь, Н. Хамітов, Г. Чміль, В. Шейко, В. Шинкарук та ін.);

– науковий доробок вчених-естетиків (В. Бітаєв, Ю. Борєв, М. Бровко, О. Воєводін, В. Личковах, О. Оніщенко, О. Поліщук, Л. Столович, А. Федь та ін.), а також вчених різних сфер гуманітаристики — соціальної філософії, естетики, педагогіки, психології, соціології, лінгвістики, етнології, етики, культурології тощо (В. Андрущенко, О. Базалук, Г. Берегова, Є. Більченко, В. Білик, О. Вишневський, С. Грабовський, Л. Губерський, І. Зязюн, С. Клепко, В. Кремень, О. Колесник, М. Култаєва, В. Лутай, І. Надольний, Ю. Сабадаш, В. Ягупов та ін.), у якому проблема ідеалу людини осмислюється в межах гуманістичної парадигми у проекції функціонування різних форм соціальних практик;

– праці, присвячені розробці теорії ідеалу та проблеми ідеального (В. Давидович, Д. Дубровський, Е. Ільєнков, М. Ліфшиц, О. Яценко та ін.), осмисленню ідеалу у філософському та філософсько-естетичному (Ю. Афанасьєв, В. Бітаєв, М. Бровко, Ю. Борєв, Г.-Г. Гадамер, Е. Касирер, Г. Коген, О. Воєводін, Л. Левчук, І. Надольний, О. Оніщенко, В. Панченко, О. Поліщук, Л. Столович, О. Ухов, А. Федь, В. Хмара, Г. Шпет та ін.), суспільно-політичному (В. Барков, Г. Дашутін, В. Корнієнко та ін.) вимірах, а також роботи, що віддзеркалюють різні точки зору на сутнісну природу ідеалу

та його перспективи в умовах сучасних соціокультурних трансформацій (В. Лекторський, Н. Мудрагей, А. Новіков, Є. Нікітін, А. Нікітіна, Є. Черткова, Л. Чорна та ін.);

– фундаментальні дослідження з методології гуманітарних наук (І. Андрущенко, М. Булатов, О. Вусатюк, В. Ільїн, В. Кохановський, М. Култаєва, В. Кремень, П. Копнін, С. Лінецький, Т. Лешкевич, О. Мельничук, І. Надольний, Т. Орлова, В. Стьопін, В. Сіверс, М. Туровський, І. Фролов, В. Шинкарук та ін.), а також праці, що визначили концептуальні засади методологічної парадигми культурологічного знання (О. Антонюк, Ю. Богуцький, М. Бровко, Є. Більченко, П. Герчанівська, А. Гуревич, Б. Парахонський, О. Погорілий, М. Собуцький, О. Колесник, О. Кравченко, В. Розін, В. Шейко, В. Шульгіна, А. Флієр, О. Яковлев та ін.);

– дослідження, з проблем культурної антропології та етнокультурології зарубіжних (Ф. Боас, Р. Бенедікт, А. Белік, А. Кардінер, К. Клакхон, К. ДюБуа, Кл. Гірц, С. Лур'є, Р. Лінтон, М. Мід, Е. Сепір, Е.-Б. Тайлор, Дж.-Дж. Фрезер, І. Халоуел, Дж. Хонігман та ін.) та вітчизняних (С. Безклубенко, М. Борисенко, Б. Головка, І. Данилюк, В. Капелюшний, В. Личковах, Л. Малес, Ю. Сугрובה, А. Швецова, В. Щербина та ін.) вчених;

– ідеї мислителів, які зверталися до антропологічних проблем у вимірах аналізу феномену тоталітаризму та тоталітарної культури (Х. Арндт, Т. Адорно, І. Голомшток, Є. Добренко, С. Іванов, С. Кара-Мурза, Г. Маркузе, В. Паперний, Г. Почепцов, Е. Фромм та ін.);

– філософські рефлексії, спрямовані на осмислення мистецтва у системі культури, здійснене зарубіжними (Дж. Віко, Г. Гегель, І. Кант, М. Каган, М. Мамардашвілі, П. Рікер, Ф. Шеллінг, А. Шопенгауер та ін.) та вітчизняними (М. Бровко, В. Горський, Т. Гуменюк, О. Забужко, Н. Корабльова, В. Панченко, М. Попович, С. Уланова, А. Федь, В. Федь та ін.) вченими;

– культурфілософська рефлексія щодо феномену людини у парадигмах Модерну, Постмодерну у працях вітчизняних (О. Базалук, Є. Більченко, В. Горський, П. Герчанівська, Т. Гуменюк, Л. Левчук, В. Личковах,

Ю. Сабадаш, А. Чаус, Г. Чміль та ін.) та зарубіжних (Ж. Батай, Ж. Бодрійяр, Ю. Габермас, Е. Гуссерль, Ж. Дерріда, Ж. Дельоз, М. Епштейн, Е. Левінас, А. Ізвєков, П. Козловські, Ф. Фукуяма та ін.) вчених.

Наукова новизна одержаних результатів визначається необхідністю осмислення ідеалу людини як феномену культури на засадах парадигмальності як методологічної стратегії культурології. Сформульоване теоретичне положення конкретизується у таких тезах:

Вперше:

– у сучасній теорії та історії культури здійснено культурологічну концептуалізацію феномену «ідеал людини», який у просторово-часовому континуумі будь-якої культурно-історичної епохи постає як *універсалія культури*. У методологічному вимірі «ідеал людини» набуває значення *теоретичної моделі*, зміст якої розкривається з різних пізнавальних позицій — гносеологічної, логічної, когнітивної, втім, тяжіє до перцептуальної картини світу, центрованої суб'єктом. Як вияв свідомості, зокрема культурної, ідеал людини виявляється через *образ* – універсальний знак інформаційного обміну, синтезований візуальний код, який через художньо-мистецькі форми та практики культури здатний передавати значущі світоглядно-ціннісні настанови певної культурної епохи. Єдність цих складових дозволяє методологічно розкрити феномен ідеалу людини з позицій універсальності його *змісту, процесу утворення та механізму об'єктивації*;

– у контроверзі філософського, філософсько-естетичного, культур-філософського, мистецтвознавчого дискурсів експліковано концепт «ідеал» у культурологічній парадигмі. У її вимірах ідеал як взірць досконалості, що формується у просторі культурної свідомості, постає як культурний код, через який здійснюється міжпоколінна трансляція ціннісних смислів культури на метарівнях сприйняття, виявляється причетність людини до заданого цим кодом культурно-історичного універсуму. Ідеал як феномен культури, наділений ціннісними вимірами універсальності та абсолютності, синтезуючи вербальне та візуальне, виступає як квінтесенція культури. Він виявляється в

будь-яких її формах (наука, освіта, політика, мистецтво, релігія тощо), арт-практиках (дизайн, мода, реклама, іміджмейкінг тощо), системах комунікацій (Інтернет, віртуальний простір), створює системоутворююче — ціннісне ядро усякої конкретно-історичної культури й тим самим проектує уявлення про ідеал людини у парадигмальних вимірах;

– визначено, що парадигмальність як ознака постнекласичної науки в сучасній культурології постає методологічною стратегією, яка забезпечує всебічне, багаторівневе вивчення культурних явищ на основі інтеграції різних наукових парадигм, сформованих у їх межах дискурсів, підходів та типів мислення;

– обґрунтовано теоретичні засади використання парадигмального підходу як методологічного інструментарію для осмислення людини та культури — відкритих систем, здатних до самоорганізації та саморозвитку;

– доведено, що запропонована парадигмальна стратегія дослідження ідеалу людини крізь призму трьох методологічних складових — як універсалії культури, теоретичної моделі та образу дозволяє виявити специфіку його трансформації у вимірах культурних парадигм Модерну та Постмодерну;

– здійснено комплексне дослідження культурологічних концепцій ідеалу людини, сформованих у контексті різних наукових дискурсів. Це дозволило обґрунтувати глибинну гуманістичну сутність культурологічного знання, його здатність виступити «культурологічною антропологією» у процесах осмислення культури як сфери універсального вдосконалення буття людини, презентувати культурологію серед сучасних антропологічних вчень із власною міждисциплінарною матрицею;

– представлено авторську типологію культурологічних концепцій, спрямованих на розкриття сутності ідеалу людини як феномену культури в культурологічному модусі осмислення.

Уточнено:

– поняття «культурна свідомість», що інтерпретується як смисли культури та їх знаково-символічні об'єктивації. Їх виявом стають різні культурні

форми та сучасні арт-практики, у просторі яких стає можливим конструювання образу людини як антропологічного ідеалу культури;

– сутнісні риси тоталітарної культури, у парадигмі якої продукуються деструктивні форми існування людини, відбувається редукування її особистісної реалізації;

Набули подальшого розвитку:

– наукові уявлення про постнекласичну методологію осмислення антропологічної проблематики в культурології;

– підходи щодо осмислення ролі українських вчених – представників української діаспори – у формуванні теоретичних засад вітчизняної культурологічної думки, їх внеску в розвиток тогочасної європейської гуманітаристики;

– положення, що сприяють вдосконаленню політики української держави в гуманітарній та культурній сфері.

Запропоновано новий погляд:

– на методологічний статус культурологічних концепцій в опануванні нових смислових пластів культури крізь призму осягнення її гуманістично-антропологічного універсуму;

– на пізнавальні можливості культурологічного знання, здатного об'єднати різновекторні теоретичні дискурси, здобутки сучасних культурних практик у виробленні концептуалізованих уявлень про ідеал людини, що постає як невід'ємна складова динаміки розвитку культури, формує модель діалогу різних культурно-історичних типів світорозуміння та дозволяє виявити шляхи еволюції сучасної культури.

Наукове значення та практична цінність одержаних результатів дослідження. Дисертація має концептуальне значення для подальшого розширення предметного поля культурології, вироблення нового напрямку культурологічних досліджень, спрямованого на поглиблення сутнісного змісту культури у його значущих ціннісно-смислових параметрах, у координатах яких формується бажаний для певного типу культури антропологічний ідеал.

Запропонована культурологічна концепція ідеалу людини дозволяє вивчати історію культури, зокрема культуротворчі процеси, у вимірах персоналізованої історії, утверджуючи людиновимірний підхід до культури. Переосмислення усталених категорій, засвідчує формування постнекласичних моделей культурологічного дискурсу й тим самим сприяє розширенню категоріально-понятійного апарату сучасної теорії та історії культури.

Матеріали дослідження можуть бути використані в академічних курсах з історії та теорії культури, культурології, історії культури України, а також для розробки спецкурсів з антропологічних проблем культури та художньої творчості.

Апробація результатів дослідження здійснювалася в доповідях на міжнародних та всеукраїнських науково-практичних конференціях: «Засоби масової інформації як феномен культури і культура у засобах масової інформації» (Київ, НАКККиМ, 10–11 червня 2011 р.); «Культурна політика в контексті полікультурного світу» (Київ, МКУ, НАКККиМ, УЦКД, Національна історична б-ка України, 28–30 вересня 2011 р.); «Діалог культур: дослідження, практики, виклики» (Київ, МКУ, Національний інститут стратегічних досліджень, Ін-т культурології НАМ України, НАКККиМ, 3–5 жовтня 2011 р.); «Діяльність продюсера в культурно-мистецькому просторі ХХІ століття: традиції, концепції, перспективи» (Київ, 15–16 грудня 2011 р.); «Трансформація освіти і культура: традиції та сучасність» (Київ, НАКККиМ, 2–3 травня 2012 р.); «Інституційні засади культуротворення: історія та сучасність» (Київ, МКУ, Національний ін-т стратегічних досліджень, Ін-т культурології НАМУ, НАДУ при Президентові України, НАКККиМ, 11–12 травня 2012 р.); «Діалог культур у просторі полікультурного світу» (Київ, НАКККиМ, 9–10 листопада 2012 р.); «Сучасне мистецтвознавство: науковий та методичний аспекти» (Київ, КМАЕЦМ, 18–19 квітня 2013 р.); «Культурно-мистецька освіта: інституціональні трансформації в соціально-культурологічних парадигмах» (Харків, 23–24 травня 2013 р.); «Трансформаційні процеси в освіті і культурі» (Одеса-Київ-Варшава, 24–25 квітня 2013 р.); «Міжкультурний діалог: філо-

софські засади формування» (Київ–Афіни–Патри–Салоніки–Ніш, 19–20 вересня 2013 р.); Традиции и современное состояние культуры и искусств» (Минск, НАН Беларуси, 28–29 ноября 2013 г.); «Культура. Мистецтво. Діалог у часі та просторі» (Київ, КМАЕЦМ, 10 квітня 2014 р.); «Культурно-мистецька освіта як складова художнього простору ХХІ століття» (Одеса–Київ–Варшава, 29–30 квітня 2014 р.); «Діалог культур в контексті глобалізації» (Київ, НАКККіМ, 6 червня 2014 р.); «Культурно-мистецька освіта як складова художнього простору ХХІ ст. (Одеса, Київ, Варшава, 30 квітня 2014 р.); «Діалог культур: Україна-Греція: поліфонія діалогу у пост сучасній культурі» (Київ — Ретімнос, о. Крит, 19–27 вересня 2014 р.); «Інституційні засади процесів культуротворення в Україні ХХ–ХХІ ст. — етапи та напрями розвитку» (Київ, Ін-т культурології НАМУ, Ін-т стратегічних досліджень, 14 листопада 2014 р.); «Українська культурно-мистецька практика в історичній ретроспективі» (Рівне, РДГУ, 15–16 листопада 2014 р.); «Традиции и современное состояние культуры и искусств» (Минск, НАН Беларуси, 24–26 ноября 2014 г.); «Культурно-мистецьке середовище: творчість та технології» (Київ, НАКККіМ, 16 квітня 2015 р.); «Культурно-мистецьке середовище: творчість та технології» (Київ, НАКККіМ, 16 квітня 2015 р.); «Діалог культур: Україна-Греція (1000-річчя Афонської спадщини в Україні» (Київ, НАКККіМ, 21–22 вересня 2015 р.); «Культура як феномен сучасного глобалізованого суспільства» (Рівне, РДГУ, 12–13 листопада 2015 р.); «Мистецькі реалізації універсальї культури. Зміна смислів» (Київ, НАМУ, Ін-т культурології НАМ України, Ін-т проблем сучасного мистецтва НАМ України, 25 листопада 2015 р.); «Регіональні культурні, мистецькі та освітні практики» (Переяслав-Хмельницький, ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький ДПУ імені Григорія Сковороди», 15–16 березня 2016 р.); «Сучасне мистецтвознавство: науковий та методичний аспект» (Київ, КМАЕЦМ, 20 квітня 2016 р.); «Інтерпретація як інструмент культурологічного дискурсу» (Київ, НАМУ, Ін-т культурології НАМУ, Ін-т проблем сучасного мистецтва НАМУ, 2–3 червня 2016 р.); «Другі наукові читання, присвячені пам'яті доктора історичних наук, професора

О. І. Пупра» (Київ, НАКККиМ, 20 листопада 2016 р.); Scientific and Pedagogic Internship «Education in the field of Politology, Sociology, History and Philosophy: perspective and priority directions of scientific research» (Lublin, Poland, November 27–December 1, 2017).

Текст та основні положення дисертаційної роботи апробовано на засіданнях кафедри культурології та інформаційних комунікацій Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв.

Публікації. Основні результати та висновки дисертації викладено в одноосібній монографії, у 43 публікаціях, в т. ч.: одна колективна монографія, 14 статей – у наукових фахових виданнях України за напрямом «культурологія»; 9 статей – у наукових фахових виданнях, які включені до міжнародних науково-метричних баз; 2 статті – у науковому іноземному виданні; 17 статей – в інших наукових виданнях та збірниках матеріалів конференцій.

Кандидатська дисертація на тему «Розвиток музично-педагогічної думки в Україні на початку ХХ століття» була захищена у 2001 році за спеціальністю 13.00.01 — теорія та методика музичного виховання в Національному педагогічному університеті імені М. П. Драгоманова. Матеріали кандидатської дисертації не використовувалися при написанні докторської дисертації.

Структура дисертації зумовлена її метою та дослідницькими завданнями. Робота складається з анотації (українською та англійською мовами) зі списком публікацій, вступу, 6 розділів (сімнадцять підрозділів), висновків, списку використаних джерел, додатків, до яких включено список публікацій за темою дисертації та відомості про апробацію результатів дисертації. Загальний обсяг тексту становить — 426 сторінок, основний — 350 сторінок (18 авт. арк.). Список використаних джерел налічує 590 найменувань.

РОЗДІЛ 1

ЛЮДИНА У МІЖДИСЦИПЛІНАРНОМУ ПРОСТОРИ

КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ

1.1. Антропологічний дискурс гуманітаристики ХХ — початку ХХІ століття

Потужний розвиток сучасної гуманітаристики відбувається у вимірах нової — постнекласичної парадигми науки, що актуалізує появу досліджень, об'єктом яких виступають унікальні системи, які характеризуються відкритістю та здатністю до самоорганізації. До них належать й такі складні системи як культура та людина. Їх осмислення дедалі більше асоціюється із формуванням синергійного, ноосферного, планетарного мислення, ідеями екогуманізму та універсалізму. Це обумовлює відмову від спрощених раціональних схем та визнання правомірності існування множинності істин, разом з тим, змінюються ідеали та норми наукової раціональності, з винятку на норму перетворюється принцип методологічного плюралізму, співставлення і поєднання різних методів наукового аналізу та дослідницьких підходів.

Із усвідомленням кризи класичної раціональності, розпадом класичної парадигми науки, її субстанціональним розділенням суб'єкта та об'єкта пізнання, пов'язують виникнення культурології — інтегративної за своєю природою галузі знань, предметом дослідження якої виступає культура у її матеріальному та духовному вимірах. Багатогранність та багатовимірність самого феномену культури, наявність значної кількості точок зору на перспективи її вивчення, обумовлює плюралізм підходів щодо визначення предмету культурології, її наукового статусу як дисципліни, формування якої відбувається на межі соціогуманітарних та природничих наук. Виразною тенденцією формування сучасної культурологічної думки стає розвиток проблематики класичної філософії культури із тяжінням до осмислення таких понять, як автор, рефлексія, свобода, суб'єкт, особистість, твір, онтологія культури, раціональність, універсальні цінності, ідеал — тих концептів, що складають класичні

ідеї культури. Поряд з цим, відбувається опрацювання постмодерністської термінології та явищ культури, серед яких — деконструкція, повсякденність, візуальність, імідж, мовні ігри, метафори, влада, тілесність, симулякр, віртуальна реальність, культурні практики тощо.

Серед багатьох існуючих на сьогодні визначень культурології, що обумовлено різними підходами осмислення самого феномену культури, вона постає як наука про ціннісно-детерміновані засади соціальної консолідації людей та способи здійснення колективного характеру їх життєдіяльності, про соціокультурну необхідність пізнання і впорядкування оточуючого матеріального та інформаційного світу, методи відтворення суспільства як соціально стійкої та культурно специфічної спільності. Відтак, предметом культурологічного пізнання стає культура як процес породження, функціонування та відтворення деякого набору соціальних норм, здатних гуртувати колектив людей у стійке співтовариство, що задають його членам необхідні знання та навички, способи комунікації та оціночні критерії, правила побутового співжиття та нормативного етикету, еталони соціальної адекватності та образи престижності, атрибути соціокультурної компетентності, необхідні для повноцінного соціального життя у суспільстві [473, с. 37].

Враховуючи рівень теоретичного осмислення та опрацювання фундаментальних для культурології проблем, досягнутого завдяки напрацюванням сучасних вітчизняних (О. В. Антонюк, Ю. П. Богуцький, М. М. Бровко, С. Д. Безклубенко, Є. В. Більченко, С. М. Волков, П. Е. Герчанівська, С. Б. Кримський, В. А. Личковах, М. В. Попович, В. І. Рожок, В. М. Шейко, В. Д. Шульгіна, О. В. Яковлев та ін.) та зарубіжних (А. О. Белік, П. С. Гуревич, В. М. Діанова, М. С. Каган, В. М. Межуєв, С. С. Неретіна, О. П. Огурцов, В. М. Розін, М. Б. Туровський, А. Я. Флієр та ін.) вчених, можна вважати, що культурологія та, в цілому, культурологічний стиль мислення визначатиме провідні тенденції розвитку сучасного гуманітарного знання.

Свідченням цього є наукові напрацювання вітчизняних та зарубіжних вчених, що реалізовані у ряді важливих культурологічних довідкових та енциклопедичних видань. Серед них: «Антологія досліджень культури. Інтерпретації культури» [2], «Антологія культурологічної думки» [3], «Культурологія ХХ століття: антологія. Аксиологія, або філософське дослідження природи цінностей» [237], «Культурологія ХХ століття. Словник» [238], «Енциклопедія постмодернізму» [153], «Теоретична культурологія» [441], «Культурологія. Енциклопедія. В 2-х т.» [242; 243], «Найновіший філософський словник. Постмодернізм» [329], «Культурологічний словник» (за ред. В. І. Рожка, О. В. Антонюка) [244], «Культурологія: термінологічний словник» (авт. П. Е. Герчанівська) [103] та багато ін..

Відзначимо також появу сучасних монографічних видань, якими за останні роки збагатилася українська культурологічна думка. Це сприяло увиразненню її концептуальних напрямів, зокрема й тих, що спрямовані на дослідження культури та людини. Серед них виділимо колективні монографії: «Культура. Ідеологія. Особистість: методолого-світоглядний аналіз» [121], «Методологічні проблеми культурної антропології та етнокulturології» [304], «Культура в сучасних трансформаційних процесах» [236], «Культура України в глобалізаційно-цивілізаційному вимірі (історико-методологічні аспекти)» [520], «Національна культура: єдність у різноманітності» [320], «Нова культурна реальність як соціодинамічний процес людинотворення через ролі» [58], «Людина в сучасному цивілізаційному процесі: філософсько-культурологічні та етико-естетичні виміри» [288], «Синергетична парадигма простору культури» [415] та ін.. Наявність значного масиву наукових досліджень у сфері культурології, а також подальший процес інтеграції знань про культуру, осмислення окремих сутнісно значущих закономірностей її розвитку та соціального функціонування — все це свідчить про оформлення наукового статусу культурології та сприяє подальшому збагаченню її предметних параметрів та пошуку нових напрямів дослідницького пошуку.

Проблема людини та її природи, в усій її багатогранності, а також комплекс питань, пов'язаних із ставленням людини до оточуючого світу — це ті фундаментальні питання, які визначили інтелектуальну атмосферу усього ХХ століття. В цей період наука, з одного боку, спричинила «антропологічний поворот», а з іншого — засвідчила «антропологічну кризу», втім, попри все, перебуває під впливом «антропологізації». Як одна з головних парадигм європейського мислення — антропологічна, стала визначальною не лише для філософії, а й для природничих наук та гуманітаристики в цілому. Остання активно оперує поняттям «антропний принцип», з позицій якого розглядається чимало проблем світоглядного порядку, порушуваних у сучасному соціокультурному просторі. Відтак, проблема людини у вимірі сучасних знань постає у досить складних абераціях, що актуалізувало появу метаантропології, яка характеризує місце людини у світі на межі своїх антропологічних констант.

Проникнення антропологічних ідей в культурологію, з одного боку, є результатом потужної рефлексії ХХ-ХХІ століть, сформованої у надрах філософських та соціальних знань. Разом з тим, постійне відкриття все нових аспектів проблем людини, серед яких — людська тілесність, визнання людського тіла як справжнього культурного об'єкту, конституювання образних основ свідомості, поява віртуальної реальності, що характеризує вихід людини у новий культурний простір тощо — все це стимулює сучасну гуманітаристику до пошуків новітнього методологічного інструментарію на шляху осмислення людини. За висловом М. Епштейна, саме людина стає головним пробілом в усьому комплексі гуманітарних наук. Втім, «неспроможність гуманістики схопити свій зникаючий суб'єкт-об'єкт, ставить перед нею конструктивне завдання — розбудувувати нові знаки, поняття, образи людини» [546, с. 7].

У цьому зв'язку, культурологія — інтегративне, міждисциплінарне знання, що виконує науково-пізнавальну, ціннісно-сміслову, аксіологічну та прогностичну функції у сучасній гуманітаристиці, також стає складовою масштабного людинознавчого дискурсу, пізнаючи світ культури у всій цілісності її системних взаємозв'язків шляхом дослідження універсального цінні-

сно-сміслового змісту соціального життя людини. Перебуваючи на етапі становлення, антропологічна проблематика у предметному полі культурології може бути осмислена на засадах міждисциплінарності, в руслі сучасних пізнавальних стратегій. Втім, їх розробка потребує аналізу проблеми людини з позицій різних наукових дискурсів.

У міжнауковому просторі гуманітаристики ХХ століття особливої ваги мають теоретичні здобутки *філософії* та *філософської антропології*, на ґрунті яких проблема людини в культурології набуває свого специфічного виявлення. Так, у дискурсі філософської антропології видатними вченими початку ХХ століття (М. Шелер, А. Гелен, В. Дільтей, Г. Плеснер, Е. Ротхакер, А. Портман, М. Ландман, Г.-Е. Хенгстенберг, М. Бердяєв та ін.) була створена цілісна філософська система, об'єктом якої стала людина як така [418]. Філософська антропологія виступила окремим напрямом, протилежним до прагматизму, психоаналізу, феноменології та іншим течіям західної філософії. Саме у науковому просторі філософської антропології постало питання про сутність людського буття, на основі виявлення його антропологічних інваріантів та універсалій, було сформовано ключові поняття та категорії, що визначили загальні уявлення про людину. Як зауважує сучасна дослідниця А. Є. Залужна, «прагнучи створити “єдину ідею людини”, філософська антропологія як спеціалізована сфера філософського дискурсу, органічно акумулювала в собі ідеї трагічної нестійкості й не облаштованості людського існування. Цей трагізм випливав з антиномічної суперечності життя і духу та посилення драматичного відчуття нецілісності, розірваності й потреби особистісної самореалізації в горизонті безперервних духовних актів, спрямованих на вищі цінності, ідеї та ідеали» [166, с. 140–141].

Антропологічною проблематикою забарвлена більшість потужних течій філософії ХХ століття. Представниками напряму філософії життя (А. Бергсон, М. Бубер, В. Дільтей, Г. Зіммель, Ф. Ніцше, Х. Ортега-і-Гассет, О. Шпенглер та ін.) була здійснена спроба розкрити природу та сутність людини, виявити суттєві сторони її буття, цілі та смисл людської поведінки та діяль-

ності. Вагомий внесок у розвиток антропологічної проблематики внесли персоналізм та екзистенціалізм (К. Барт, М. Бердяєв, О. Больнов, М. Гайдеггер, А. Камю, Е. Левінас, Ж.-П. Сартр, Ж. Маритен, Г. Марсель, Е. Муньє, К. Ясперс та ін.), у яких проблема буття людини постала як центральна філософська проблема.

Антропологічні концепції, розроблені видатними вченими — представниками психоаналізу та неофрейдизму (А. Адлер, Е. Берн, С. Гроф, Ж. Лакан, Г. Маркузе, В. Франкл, З. Фрейд, Е. Фромм, К. Хорні, К. Юнг та ін.). Їхні ідеї спрямовані до скритих, глибинних пластів людської психіки, якими визначається природа людини. Вихідною теоретичною підвалиною структурної антропології (Р. Барт, Ж. Лакан, К. Леві-Строс, Б. Маліновський, М. Фуко та ін.) стала націленість на певні стійкі поза-історичні інваріанти людського світосприйняття, ментальні (приховані) структури, якими визначається людська життєдіяльність, ідею інтеграції чуттєвого й раціонального у людині та у її світовідношенні.

У семіотиці (Р. Барт, У. Еко, Ч. Пірс, Ф. де Соссюр, Р. Якобсон та ін.) культура та людська поведінка розглядаються вченими як знакові системи. Постмодерністська антропологія (Ж. Батай, Ж. Бодрійяр, М. Бланшо, Ж. Дерріда, Ж. Лакан, Е. Левінас, М. Фуко та ін.). Відтак, відбувається вихід з лінгвістичної площини у сферу подієвості та тілесності.

В межах вітчизняної філософсько-антропологічної школи сформувалася антропологія, спрямована на дослідження екзистенційних вимірів людського буття, а також духовних феноменів та практик, здатних сукупно віддзеркалювати колізійність стану людського світобачення. Магістральними напрямками теоретичних пошуків українських вчених стали: феномен світогляду та людське світовідношення (В. Г. Табачковський, В. А. Личковах), соціалізація людини (В. П. Андрущенко, І. Ф. Надольний), її особистісні виміри (Є. К. Бистрицький, А. Є. Залужна), проблема «людина — світ» (І. В. Бичко, М. О. Булатов, Б. А. Головка, В. С. Горський, В. Г. Кремень, С. Б. Кримський, М. В. Попович, Н. В. Хамітов, О. І. Яценко та ін.) тощо.

Отже, філософська антропологія ХХ століття 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, душі людини, її духовності. Осмислення людини крізь призму її духовних екзистенціалів, що виводять особистість до її автентичності, людяності, сприяло акцентуванню уваги вчених на духовних феноменах та їх ролі у процесі самореалізації людини, відкрило шлях до їх введення у контекст наукового пізнання. Така спрямованість філософсько-антропологічного знання уможливила його зв'язок із культурологією — фундаментальною наукою, яка поєднала як науково-раціональний, так і художньо-образний підхід до вивчення людини.

В цілому, поява протягом ХХ та на початку ХХІ століття значної кількості антропологічних вчень (про це йдеться у статті автора «Культурологічне знання у вимірах дослідження антропологічних проблем культури» [347]), свідчить про те, що кожна епоха має свою антропологію як спосіб розуміння людини, свою антропологічну історію як об'єктивну реальність. Розмаїття різновидів філософсько-антропологічного знання щодалі частіше ставить на порядок денний питання про можливість створення «інтегративної антропології» (Н. В. Хамітов) [492].

Разом з тим, прагнення сучасної гуманітарної думки осмислити феномен людини та фундаментальні основи її існування у «горизонті культури» створює передумови для того, щоб представити культурологію серед сучасних антропологічних вчень із власною міждисциплінарною матрицею, адже «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 та відносин, у всій цілісності її суспільного буття» — відзначають сучасні культурологи В. М. Шейко та Ю. П. Богуцький [522, с. 50].

Проблема людини у вимірах *філософського дискурсу* другої половини ХХ століття постає у контексті ідеалу. В цей період ідеал осмислювався переважно з позицій марксистсько-ленінської методології. Її вихідним теорети-

ко-методологічним підходом була трактовка ідеалу як явища свідомості — суспільної та індивідуальної. При цьому наголошувалося, що формування ідеалів у суспільній свідомості — це не випадковість, а певна закономірність, що проявляється через мотивації, спонукання, інтереси, цінності, прагнення, потреби. Оскільки підґрунтям для формування ідеалів виступає існуюча дійсність, реальне буття, то ідеал — це відображення того, що у цій дійсності повинно бути удосконалене.

Важливим виміром теорії ідеалу стало розуміння його ціннісної природи. В аксіологічному аспекті ідеал трактується як духовна форма, в якій виражено відношення суб'єкта до наявної дійсності. При цьому об'єктом виступає соціальна матерія, суспільне буття, дані в ідеалі в той мірі і в тому ракурсі, який заданий інтересами суб'єкта та висвітлюється його суб'єктивним відношенням до фактичних реалій. Складовою кожного ціннісного судження, представленого у цей період на рівні ідеалу, є ідеологічна рефлексія з приводу діяльності суб'єкта, включеного у процес розвитку соціальності.

Вагоме теоретичне опрацювання проблема ідеалу набула в працях одного з найвидатніших радянських філософів другої половини ХХ століття — Е. В. Ільєнкова: «Мистецтво та комуністичний ідеал» [180], «Філософія та культура» [183], «Про ідолів та ідеали» [181], «Проблема ідеалу в філософії» [182]. На противагу тогочасному психологічному розумінню ідеалу та отожднюванню його із свідомістю, Ільєнков розвиває вчення про об'єктивні та онтологічні виміри ідеального та неможливості розчинення його у фізіології вищої нервової системи. Ідеальне осмислюється вченим у зрізі світу культури, людини та суспільної практики.

Проблема ідеалу як сутнісної складової світогляду та основи цілепокладання постала як одна з провідних у 60-70-ті рр. ХХ століття у філософській рефлексії представників Київської філософської школи — В. І. Шинкарука та О. І. Яценка. В роботах вчених «Гуманізм діалектико-матеріалістичного світогляду» [532], «Людина і світ людини» [499], «Цілепокладання та ідеали» [563] феномен ідеалу розглядається крізь призму гармонійної взаємодії мора-

льного та естетичного осягнення світу, як основа для всебічного розвитку людини, її спрямованості на досягнення суспільного ідеалу. Осмислюючи ідеал крізь призму світоглядно-антропологічних тенденцій, в аспекті осягнення сутнісної природи людини, вченими обґрунтована думка про те, що саме через включення у світогляд різноманітних емоційних станів та нескінченно ціннісної орієнтації на ідеал, особистість стає більш наповненою та смислотворчою, адже гармонійна взаємодія розуму, почуттів та волі, органічно поєднуючись в нерозривну цілісність з ідеалами істини, добра та краси, сприяє утвердженню «цілісної гармонійної людини», формує високу світоглядну культуру особистості та її духовний світ.

Естетичний ідеал явився предметом досліджень багатьох вчених-естетиків (В. А. Бітаєв [54], Ю. Б. Борєв [61], М. М. Бровко [63–66], О. П. Воєводін [86], Л. Т. Левчук [158, 261], В. А. Личковах [272], О. П. Поліщук [380], Л. Н. Столович [430, 431], О. С. Ухов [452] та ін.). У працях дослідників естетичний ідеал розглядається у різних ракурсах розуміння його природи та сутності. Насамперед, його трактують як вид естетичного ставлення, що є образом належної і бажаної естетичної цінності; вищий критерій естетичної оцінки, яка припускає свідоме чи несвідоме зіставлення тих чи інших явищ. Крім того зазначається, що естетичний ідеал виступає аксіологічним феноменом, зумовленим особливими духовними запитами людей — передусім прагненням до досконалого чи прекрасного, а його конкретне змістове наснаження як уявного сукупного образу — ідеального конструкту, детерміноване як естетичними прагненнями конкретної особистості, так і деякої групи, до якої залучена дана особистість.

З'ясування сутності ідеалу як продукту загальнолюдської культури в умовах кардинальних соціально-політичних зрушень кінця ХХ століття, у контексті формування нової світоглядної парадигми та ролі людини в трансформаційних процесах епохи здійснено у колективній праці «Ідеал, утопія та критична рефлексія» [176]. Демонструючи різні точки зору на сутнісну природу ідеалу та його перспективи в умовах соціальних трансформацій на межі

століть, авторами роботи — відомими вченими (В. А. Лекторський, Н. С. Мурагей, А. А. Новіков, Є. П. Нікітін, А. Г. Нікітіна, Є. Л. Черткова та ін.) аргументовано доведено, що реалістичний аналіз людини, її культурно-соціального світу свідчить про незаперечну роль ідеалів як ціннісних систем та морально-світоглядних орієнтирів, без яких усяка людська діяльність втрачає сенс та критерії оцінки й стає неможливою. З огляду на це, пошук не просто ідеалу, а нової системи ідеалів, на думку вчених, є найголовнішим завданням, що постає перед сучасним суспільством. Адже без відповідного ідеалу суспільство не зможе творити і вдосконалювати своє буття, оскільки невідомі резерви і джерела суспільного самовідтворення, шляхи та лінії колективної творчості [176].

Важливими уявляються підходи вчених щодо ролі людини, її діяльності в тих цивілізаційних зрушеннях, у яких вона опинилася. Складні трансформаційні процеси обумовлюють необхідність вироблення нової концепції людини та її можливостей, що закладає основу для аналізу глибинних питань, пов'язаних із пошуком шляхів виживання як культури, так і людини. Тому пошук нової системи ідеалів стає найскладнішою та найважливішою справою не тільки для окремої країни, а для усієї цивілізації загалом, адже ті трансформації, що відбуваються сьогодні передбачають зростання можливостей окремого індивіда, що іноді називають тенденцією до «індивідуалізації» у сучасній цивілізації. Втім, саме це створює передумови для реальної гуманізації людського світу.

Вагомим дослідженням, у якому представлено оригінальну концепцію природи ідеалу, досліджено універсальні закономірності формування та реалізації ідеалу є монографія В. П. Бранського «Мистецтво та філософія» [62]. Вченим сформовано найважливіші проблеми ідеалу, що були відсутні до цього часу в науковій думці, а саме: основні види ідеалів та їх взаємодія; процес формування та реалізації ідеалів; співвідношення ідеалу і цінності, ідеалу і культури, і т. п. Автором обґрунтована концепція, основана на розумінні культури як системи цінностей, що обумовлено певним загальнозна-

чушим ідеалом. Відтак, саме ціннісний аспект розуміння культури дозволяє пов'язати її із ідеалом, який у свою чергу, постає як «золота гілка» культури. Постановка В. П. Бранським проблеми ідеалу в контексті культури дозволяє розглядати цей феномен не тільки як філософський, естетичний, соціально-філософський, мистецтвознавчий, а й як культурологічний концепт.

Демонструючи процес послідовної ідеалізації людини — її зовнішності, переживань, діяльності або поведінки, результатів діяльності тощо, В. П. Бранський надає трактування поняття «ідеал людини». На думку вченого, ідеал людини (або ідеальна людина) — це *граничне* уявлення про людину, що виражає *сутність* людини в тій чи іншій *інтерпретації*. При цьому процес ідеалізації не обов'язково має бути пов'язаним із позитивними емоціями, адже ідеальна людина — не що інше, як ідеалізована людина, втім процес ідеалізації можна здійснювати різними способами. Водночас ідеал, у тому числі й ідеал людини, визначається не емоціями, а передусім *світоглядом*, що ґрунтується на принципах, притаманних конкретній людині.

Саме через формування світогляду — цього вищого рівня духовного буття людини відбувається становлення її поглядів на світ та своє місце в ньому, виробляється життєві позиції людини, її переконання, принципи пізнання, ціннісні орієнтації та ідеали. Таким чином, ідеал як вияв світогляду людини на філософсько-світоглядному рівні демонструє її переконання, цінності, норми, що орієнтують на сприйняття сенсу життя. Саме ідеали принципово впливають на орієнтації людини у соціальному світі, детермінують її творчу сутність та спрямовують конструктивно-перетворюючу діяльність, обмежують або розширюють можливості, закладені природою та соціальною вихованістю.

Дослідження ідеалу на початку XXI століття відбувається у контроверзі багатьох дискурсів: філософського, соціального, історичного, політологічного, релігійного та ін.. Це свідчить про багатоаспектність та різновекторність можливостей осмислення проблеми ідеалу. Зокрема, у концепціях зарубіжних вчених (Г. Арндт, Ж. Бодріяр, Ю. Габермас, М. Гайдеггер, Ж. Деррі-

да, Ж. Лакан, Е. Фромм, М. Фуко, Ф. Фукуяма та ін.) йдеться про особистісний характер ідеалу, його інтенціональність, перетворення ідеалу в культурний код, знак, імідж, симулякр тощо. Разом з тим, у просторі сучасної культури формується полісистемне бачення проблеми ідеалу, що трансформується у площину досліджень комунікативних, модельних практик культури, імідж-технологій тощо. Це дозволяє транспонувати проблему ідеалу у культурологічну проблематику з позицій сучасного «візуального», «семіотичного», а також «культурологічного повороту», враховуючи при цьому формування теорій образу, розвитку сучасних арт-практик — моди, дизайну, іміджмейкінгу тощо.

Дослідження ідеалу у проекції теорії та історії культури відкриває евристичні можливості цього багатогранного феномену як цілісного полісистемного явища через трактування його культурних значень та смислів, що визначаються специфічними рисами самої культури та її еволюцією. Ціннісна природа самого ідеалу, що обумовлює його зв'язок із культурою, стимулює до подальшої розробки зазначеного феномену на основі залучення культурологічного методологічного інструментарію. Культурологічний аналіз зазначеного феномену дозволяє поєднати його онтологічний простір із функціонуванням когнітивного, нормативно-ціннісного та регулятивного смислів та їх трансформацію на різних етапах еволюції культурної свідомості. Виявлення шляхів трансформації функцій ідеалу як аксіологічного орієнтиру культури ХХ — початку ХХІ століття, аналіз його маніфестацій, легітимації та функцій у трансляції культурних смислів — все це актуалізує проблематику ідеалу у проблемному полі культурології.

У контексті *наукового дискурсу культурної антропології*, орієнтованому на вивчення процесів індивідуального опанування культури, проблема «культура — людина» набула суттєвої розробки та сприяла введенню аксіологічної проблематики у процес пізнання культури. Культурна антропологія у процесі свого розвитку представила широкий гуманістичний погляд на світ, побудований на порівняльних, так званих крос-культурних дослідженнях, на

співставленні різних культур у різні історичні епохи. В результаті досліджень, здійснених вченими-антропологами — 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», покладено початок систематичним пошукам соціально-історичних основ функціонування етносу, виявленню стійких формоутворень, що відповідають людській природі та пояснюються через її властивості. Даному різновидові антропології властива більша увага до духовних утворень, аніж матеріальних артефактів, намагання розглядати культуру через вивчення механізмів взаємодії культурного досвіду. Тим самим дослідниками було закладено зачатки концепції полікультурності у вигляді іманентного регіонального підходу.

Формування нових поглядів на науки про культуру як принципово відмінних у порівнянні із природничими науками, спричинили необхідність розробки нового методологічного інструментарію. Саме у цьому контексті такі категоріальні конструкти, як «модель», «культурна модель», «модальна особистість», а також метод моделювання як інструмент пізнання набули в першій половині ХХ століття активного застосування в розвитку таких напрямів наукових знань, як психологічна антропологія, етноантропологія та етнопсихологія. В цілому, досягнення американської, а з другої половини ХХ століття британської, німецької та французької антропологічних шкіл, значно доповнили культурологічне знання цінними методологічними підходами у дослідженні культури, сприяли більш глибокому розумінню взаємозв'язків між культурою та людиною.

На сучасному етапі формування національних культурологічних шкіл відзначимо праці вітчизняних вчених, присвячених вивченню історичних аспектів становлення культурної антропології у її різновидах — психологічної та етнопсихологічної антропології, а також аналізу теоретичних засад їх формування. Серед них: А. О. Белік «Культурологія. Антропологічні теорії культур» [27], Б. А. Головка «Методологічні засади культурної антропології»

[110], С. В. Лурье «Історична етнологія» [284], «Психологічна антропологія: історія, сучасний стан, перспективи» [285], А. В. Швецова «Національний характер як феномен культури» [517] та ін.. Збірник наукових праць «Методологічні проблеми культурної антропології та етнокультурології» [304] став першим у вітчизняній науковій літературі комплексним компаративістським дослідженням методологічного апарату, розробленого у різних напрямках сучасної антропологічної думки.

Вагомий внесок у розробку проблем культурної антропології та етнокультурології здійснено завдяки теоретичному доробку вітчизняних вчених (С. Д. Безклубенко, М. В. Борисенко, Б. А. Головка, І. В. Данилюк, В. П. Капелюшний, В. А. Личковах, В. Малес, Ю. Ю. Сугрובה та ін.). Зусиллями науковців здійснено порівняльні дослідження сучасної культурної антропології з традиціями антропологічної думки в Україні, розроблено категоріальний та методологічний апарат культурної антропології та етнокультурології. Залучення у дослідження праць українських вчених дозволило обґрунтувати базові положення, на основі яких феномен національної культури конститується як вираження історичного досвіду у його індивідуально-неповторному, етнічно своєрідному відображенні. Дослідження, здійснені сучасними вченими в межах культурної антропології та етнокультурології виявили, з одного боку, новітній поворот антропологічних досліджень, з іншого — значну спільність в методологічних підходах із культурологією до осмислення феномену людини.

У *культурфілософському вимірі* проблема «культура — людина» була сформована у традиції західноєвропейської наукової думки, адже поняття «культурфілософія» (філософія культури) застосовувалося у західній філософії як усвідомлення сутності та значення культури. Як підкреслюють культурологи С. С. Неретіна та О. П. Огурцов, саме філософія культури визначила вирішальний вектор в осмисленні усієї культури та її окремих сегментів: «Філософія як розуміюча співучасть в творчості культури є не тільки формою осмислення, але й способом організації самої культури. Без філософії

неможливе саме існування культури. Філософія являє собою не мислення-про-культуру, а мислення-в-культурі, в середині певного культурно-історичного смислового горизонту... Включеність в культуру, в культурний контекст, в буття культури — найважливіший принцип філософії ХХ століття, що суттєво трансформувало як її об'єкт, так і способи її визначення» [231, с. 12]. Це обумовило тісний зв'язок культурологічного знання із різними сферами філософії та інших наук про людину, спричинило появу спільних напрямів у проблематиці між філософією та культурологією, а також у формуванні підходів до філософського осмислення культури.

В цілому, для формування культур-філософських систем ХХ століття особливого значення набуло розуміння культури як світу втілених цінностей. Представники Баденської школи неокантіанства — В. Віндельбанд [82], Г. Ріккерт [396] та ін. зробили вагомий внесок у становлення класичної теорії культури та в межах класичного метафізичного дискурсу спрямували свої зусилля не тільки на прояснення сенсу культури, але й на розробку методології дослідження культурних явищ, символічних за своєю суттю, а отже, таких, що потребують особливих методологічних процедур. Головними питаннями, що постали у працях вчених є питання про те, що конститує культуру як цілісність на противагу від її окремих проявів, а також у чому полягає сенс культури. Обидва ці питання є класичними для неокантіанської традиції філософської думки. У працях вчених-неокантіанців — В. Віндельбанда «Філософія культури» [82], Г. Ріккерта «Науки про природу та науки про культуру» [396], «Філософія життя» [397] викладено програми неокантіанської філософії культури, сутність якої полягає у протиставленні природничих та гуманітарних наук по їх методу, а також у виділенні культури як способу віднесення до цінностей та у виявленні загальної структури усякої культурної творчості.

Філософський аналіз культури у баденському неокантіанстві вперше пов'язується із вивченням її ціннісного змісту. Саме на основі ціннісної концепції дійсною автономією наділяється тільки моральний суб'єкт, а гносеологічний та естетичний суб'єкти її втрачають. Людині як суб'єкту, наділено-

му розумом, відводилася роль творця досконалої форми цивілізації та культури, у якій гармонічно поєднуються ціннісні норми існування суспільства та реалізується його гуманістичний потенціал.

Прагнення побачити людину та культуру у зв'язку з іншими формами буття у масштабі Всесвіту стало наскрізною ідеєю поглядів П'єра Тейяра де Шардена — релігійного філософа другої половини ХХ століття. Саме людина стала головним предметом досліджень вченого у його основній праці «Феномен людини» [514]. Розглядаючи людину у контексті універсальної еволюції, мислитель наділяє її унікальними властивостями — здатністю збагачувати матеріальну оболонку Землі — ноосферу оболонкою духовності людської думки. Відтак, за Тейяром, людина та її культура постають не штучними по відношенню до Природи, а як необхідний етап космічного розвитку. Це давало можливість вченому оцінювати людську культуру та її різні форми з точки зору збереження імпульсів у живому організмі ноосфери.

Свою концепцію вчений будував на основі грандіозної картини творчої еволюції, результатом якої є, на його думку, не тільки матеріальна культура, але й духовність. Філософія розвитку людини та культури Тейяра де Шардена побудована на основі даних палеонтології, науки про космос, її відзначає віра у творчі та пізнавальні можливості людини, погляд на культуру як на явище, що покладає на людину відповідальність за Природу та розвиток духовності.

Вагомий внесок у культур-філософію другої половини ХХ століття внесли представники «класичного періоду» французького структуралізму, серед яких — культур-антрополог К. Леві-Строс, філософ та історик М. Фуко. Саме у працях К. Леві-Строса структуралізм набув свої загальновізанні класичні форми й спричинив «структуралістський поворот» у культурній антропології. У роботі «Структурна антропологія» [260] вчений вперше описав зв'язок культури і форм функціонування розуму людини, дав розгорнутий виклад значення семантики міфу в ціннісній архітектоніці культури. К. Леві-Строс пов'язав генезис та механізм розвитку культури із становленням символічних чинників мислення, що визначають несвідоме та виявляються у мо-

ві. Вчений довів залежність творчого потенціалу людини від її логічних завдань, які вдосконалюються у спілкуванні та колективному існуванні. Раціональність мислення, на якому зосереджував увагу дослідник, на його думку, набуває вияву із урахуванням зв'язку «людина-природа», адже існування природи та Всесвіту визначається мисленням людини [260].

Поворот до людської індивідуальності у філософії М. Фуко відбувається у випрацюванні мови дискурсів, яка визначається лінгвістичними ресурсами даної епохи, а людина постає як продукт дискурсивних практик та дискурсивних формацій, позбавлена внутрішньої природи. Проблемі суб'єкта та його відношенням із культурою Мішель Фуко присвячує третю частину «Історію сексуальності» [482–484], демонструючи необхідність відмови від традиційного еволюціонізму при вивченні історії культури. На думку мислителя, в сучасну епоху питання про людину як сутність є неможливим: «в усякому 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 і її таємниць з давніх-давен навпомацки блукало пізнання» [481, с. 404]. Відтак, онтологічні засновки генеалогічної історії М. Фуко стосуються не можливостей пізнання людини, а можливостей філософського усвідомлення тієї галузі досвіду, де людина спочатку не впізнає себе. Його трансцендентальний метод в сучасній епістемі має на меті не доведення можливості мислити себе як буття мислення, а довести «смерть людини» [58].

Для постмодерних розробок філософів-постструктуралістів (Р. Барт, Ж. Бодріяр Ж. Дельоз, Ж. Дерріда, Ф. Гваттарі, С. Жижек та ін.) притаманний пошук нових підходів до осмислення культури, намагання окреслити сутність її парадигми й відрефлектувати нові явища в ній. Втім, постмодерна філософія відзначаючи сутнісні зсуви культурного буття, що набули виявлення у формі децентрації суб'єкта, детермінує негативний образ людини, згідно з яким вона є фрагментарною, розірваною, зведеною до носія мовних актів, бажань, спокус. Звідси акцентування уваги на афектології тілесності,

бажань (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі), що значною мірою загострили питання кризи людини. Однак у цілому, людина як реальність залишається предметом рефлексії філософії постмодернізму.

Антропологічна домінанта розуміння культури як світу людського буття є визначальною для культур-філософської парадигми, що формувалася на теренах українського філософування у другій половині ХХ століття під впливом онтологічної переорієнтації західноєвропейської філософської думки. Це обумовило значні культурологічні методологічні зрушення у царині наукових пошуків представників та послідовників Київської філософської світоглядно-антропологічної школи (Є. І. Андрос, Є. К. Бистрицький, І. В. Бичко, М. О. Булатов, В. С. Горський, В. П. Загороднюк, П. І. Копнін, В. П. Іванов, С. Б. Кримський, М. В. Попович, В. Г. Табачковський, В. І. Шинкарук, О. І. Яценко та ін.). Проблема взаємовідносин людини та культури розглядається через світ, який трансформуючи реальність у світ людини, постає іманентною умовою її особистісного самовизначення в культурі. Відтак, осмислення феномену людини та фундаментальних основ її існування стає можливим у «горизонті культури» (Є. К. Бистрицький).

Процес проникнення культурологічних ідей у предметне поле філософії культури наприкінці ХХ — початку ХХІ століття, актуалізував теоретичні проблеми сутності людського буття у просторі культури. У працях відомих вчених — філософів, культурологів, теоретиків культури: Ю. П. Богуцького [57], А. Є. Залужної [166], М. С. Кагана [193-195], В. Г. Кременя [226], С. Б. Кримського [232-233], В. А. Личковаха [271-274], М. К. Мамардашвили [291-293], В. М. Межуєва [302], М. В. Поповича [383-384; 386], В. М. Розіна [400], К. А. Свасьяна [409], В. Г. Чернеця [469], Г. П. Чміль [508-509], В. М. Шейка [519-524] та ін. йдеться про світоглядне значення цієї проблеми, адже її метою є визначення того, що являє собою світ культури як світ безпосереднього емпіричного існування, в якому відбувається життєтворення, усвідомлення мети та пошуку сенсу буття людини. «Питання про граничні підстави цього світу буття є намаганнями людини осмислити його сут-

ність, щоб визначити власне місце, віднайти свою роль, з'ясовуючи всезагальні підстави і начала всього суцього» — зауважують вітчизняні вчені Ю. П. Богуцький, Н. С. Корабльова, Г. П. Чміль [58, с. 149].

Відтак, осмислення культур-філософією основного предмету — культури передбачає звернення до людини як творця та творіння культури, оскільки становлення людини в культурі відбувається одночасно із самою культурою. На різних етапах розвитку філософії культури людина розглядається у різних планах: як самостійна сутність, відділена від культури; в рамках діалогічного відношення, де культура утворює другий план буття людини; як єдине ціле із культурою, адже культура реалізує себе в діалозі та бутті людини, яка, у свою чергу, реалізує себе у житті культури. Втім, для теоретиків культури усього ХХ століття культура та людина постають як самостійні цілісності, існування яких є нерозривним та взаємообумовленим.

Людина та її атрибутивні характеристики, що формуються під впливом сучасного світу з його невпорядкованістю, непрогнозованістю, хаосомністю, стають актуальним предметом дослідження сучасного *психологічного дискурсу*, функціонування якого відбувається на перетині некласичного та постнекласичного підходів. Їх сутність полягає у можливості трактування людини у парадигмі Постмодерну крізь призму понять «постнекласична особистість» або «постмодерна особистість». Її осмислення корелюється із залученням таких понять, як «образ», «модель», «імідж» тощо. Це обумовлено образною природою свідомості людини, а чуттєві та мисленеві синтезиї, за М. С. Каганом, сформували здатність до синтетичних форм ціннісних орієнтацій, виявлених у загальному вигляді позитивних та негативних значень предметів та явищ дійсності [194].

З позицій культурно-історичного підходу до вивчення поняття «образ свідомості» у вітчизняній традиції (Л. Виготський [89], М. Мамардашвілі, О. П'ятигорський [294], С. Рубінштейн [402] та ін.) слід зазначити, що він був спрямований на виявлення характерних способів структурної організації та динамічних процесів перебігу психічних процесів, що проявляються у повсяк-

денному житті людини, крім того, дозволив розкрити психологічні виміри та механізми культурної детермінації. Вчені виявили, що у певному культурному середовищі формується відповідний спосіб організації, функціонування та побутування образу свідомості, який містить специфічні ознаки культури.

У філософії ХХ століття проблема свідомості виявляється в теорії інтенціональності (Е. Гуссерль), онтології чуттєвого сприйняття (М. Гайдеггер), людської екзистенції (Ж.-П. Сартр), нормативної свідомості (В. Віндельбанд, Г. Ріккерт), світу цінностей (М. Шелер, М. Бахтін, Е. Левінас). Ж.-П. Сартр вважає, що будь-який образ — це прояв свідомості, а будь-які об'єкти у світі відбиваються у свідомості людини через образ [408]. За К. Юнгом, процес формування образу — результат роботи свідомості, однак внутрішньо сформовані образи-уявлення є наслідком роботи свідомості та підсвідомості («колективного позасвідомого») [550].

Як зауважують сучасні вітчизняні дослідники Н. В. Барна та С. І. Уланова, образна свідомість людини стає первинною до знака, оскільки сам образ не може існувати поза його значенням. Відтак, в культурі образ постає універсальним знаком інформаційного обміну, а образне мислення стає ознакою сучасної «постнеокласичної особистості» й виступає як фундамент культурної діяльності [16]. На думку Р. Полборна, образ не є точною «копією» внутрішньої сутності людини. Він завжди є стереотипом, і ним обмежується, але стереотипом, що обирається, щоб представити себе бажаним, таким, яким бачиться зовнішньо людині його внутрішня сутність. Тому він функційно спрямований на те, щоб приховати від інших себе. Образ, таким чином, уособлює в собі певні вольові імперативи і ці наміри в уявній формі частково представлені його характерними ознаками, вигідними для його носія, для реалізації тих дій, на які націлюють такі імперативи. Головною функцією образного мислення є націленість на практичне конструювання образу: людини, речей, суспільного життя тощо [379].

При чому така здатність сприяє не тільки конструюванню, а й самоконструюванню, самотворенню сучасної особистості, яка позиціонується як «по-

стнекласична особистість». Цей новий феномен, який ще називають «пост-модерною особистістю», — не константний, не цілісний, не стабільний, не самодостатній. Він радше рухливий, процесуальний, легко мандрує з контексту в контекст у просторі сучасної культурної реальності, яка позиціонується в образах культуротворчості, що поєднують у собі художні та технологічні компоненти.

Осмислення вказаного феномену постає надважливим завданням для сучасної постнекласичної психологічної науки. Не менш значущою ця проблема є і для сучасних соціогуманітарних знань, зокрема для культурології. Адже цариною, де відбувається комунікація між особистістю та соціумом, є культура, через яку відбувається передача соціально-історичного досвіду поколінь, трансльованого через знаково-символічні коди та комунікації. Отже, культура стає полем набуття суб'єктом самості через спілкування. Крім того, осмислюючи себе і своє життя в численних дискурсах, особистість стає культурною реальністю, а її соціосемантичні характеристики накладають відчутний відбиток на трактування реальності, інтерпретацію власного досвіду та вибір напрямів самотворення.

Як зауважує Фр. Джеймсон у праці «Постмодернізм, або Логіка культури пізнього капіталізму» [143], постмодернізм з його культурною експансією у всій соціальній царині наполягає на первинності поля, а не його центру у вигляді «Я», первинності простору, а не часу. Руйнуючи відмінності між внутрішнім і зовнішнім, високим і низьким, грішним і праведним, постмодернізм пропонує розглядати особистість як річ, яку можна будувати, змінювати, присвоювати, переприсвоювати. Бачення особистості змінюється завдяки врахуванню її нескінченних можливостей, тенденцій та перспектив. Власне теперішнє тепер розглядається як історія, «як минуле специфічного майбутнього» [143, с. 320].

За К. Джердженом «постнекласична особистість» не має усталеної, досягнутої ідентичності. Її ознакою є множинне ідентифікування, адже вона постійно шукає взірці, на які їй хочеться бути схожою. Завдяки множинності

самоідентифікацій вона повсякчас змінює себе як рефлексивний проект, а позбуваючись лінійної детермінованості, втрачає стабільну структурну цілісність, отримуючи натомість пульсуючу ризоморфну структуру. Її прагнення до перманентного самоконфігурування та самотворення стає основним модулем існування у світі.

Контнексуальність є однією з атрибутивних характеристик «постнекласичної особистості». Занурену в певні контексти, її можна визначити як поліфонічну, здатну вслухатися в різні «голоси» сучасності, відгукуватися на них, резонувати. Перебуваючи в плінному, непередбачуваному світі, мандруючи ним, така особистість розвиває у собі рухливість, гнучкість, відкритість на нове. Як мандрівник, «номад» (від *nomad* — кочівник), особистість втрачає характерну для осілого життя стабільність, визначеність, упорядкованість, регулярність. Вона вже не має потреби орієнтуватися на прийняті серед її оточення норми та цінності. Постмодерна особистість повсякчас змінює себе як наративну конструкцію, складаючи нові історії власного життя. Позбуваючись ієрархічності, цілісності, лінійної детермінованості, єдиного індивідуального стилю, вона отримує де центровану ризоморфну структуру [570].

Сучасні бельгійські дослідники Ж. Сермійн, Р. Девлігера, Дж. Лутса обґрунтовують думку про те, що особистість постає як гетерогенна колекція певних елементів життєвої історії [585, с. 634]. Так, виникає метафора Self-як історія, Я-як-наратив. Особистість стає схожою на вулик, або, точніше, бджолиний рій, який ніколи не є сталим. Він постійно рухається, гуде, видозмінюється, модифікується. Постмодерну особистість, що має ризоморфну структуру, вже майже неможливо уявити в якомусь завмерлому, однорідному стані [585, с. 636].

За З. Бауманом Серед основних рис «постнекласичної особистості» можна виділити: стрімкість та інтенсивність, що сприяє її змінності та процесуальності. Попри те, що на перший погляд, втрачається сам феномен, але насправді він постійно модифікується, набуваючи виразної мозаїчності, рухливості, колажності [20, с. 21]. У його самоконструюванні важливу роль віді-

грає імідж-образ, який імітує в собі різні форми прояву людської активності, апелюючи до тих її збудників, які функціонують як на рівні масової, так й індивідуальної свідомості. Серед них ключовими провідниками інформації є потреби, інтереси, схильності, ідеали. Ними регулюються всі інші установки та інформаційні структури. Відтак, імідж-образ є образом персоніфікованим, що дозволяє сприймати суспільні стандарти в особистісних формах.

Отже, у сучасному психологічному дискурсі осмислення людини відбувається з позицій постнекласичного підходу, у вимірах якого вона постає як надскладна система, здатна до самоорганізації. Парадигма Постмодерну дозволяє трактувати людину як «постнекласичну» або «постмодерну особистість», що створює та конструює власну сутність. Її соціосемантичні характеристики накладають відбиток на трактування реальності, інтерпретацію власного досвіду та напрями самотворення. Позбуваючись лінійної детермінованості, вона втрачає стабільну структурну цілісність, а процес самоконструювання стає основним модусом її існування у світі. Особистість стає дедалі більш контекстуальною та поліфонічною, відчуваючи на собі інтенсивну культурну експансію. Образність як основа свідомості, людського сприйняття та мислення актуалізує залучення таких явищ як образ, імідж-образ, модель у процесі культурної комунікації, що стають основою для самоконструювання та самотворення особистості.

У цілому, резюмуючи даний підрозділ, можна зробити висновок про те, що проблема людини постає як наріжна тема гуманітаристики ХХ — початку ХХІ століття, інтерес до якої підвищується, переважно, у критичні й переломні моменти історії. Увагу до проблеми людини в цей період виявили майже усі сфери гуманітарного знання. Це спричинило появу філософсько-антропологічної, культур-філософської, культур-антропологічної, психологічної та інших наукових парадигм. В межах кожної з них було виявлено специфічний зріз антропологічної проблематики, сформульовано найбільш загальні поняття та категорії, що визначили уявлення про людину. Аналіз досліджень дозволив констатувати значну еволюцію теоретичних підходів, спрямованих на

осмислення людини. Втім, науковою домінантою та результатом розробки антропологічних ідей в гуманітарному антропологічному дискурсі ХХ — початку ХХІ століття стало вироблення людиновимірного підходу до культури, осягнення сутності людини через її зв'язок із культурою.

Становлення у гуманітарному просторі ХХ століття культурологічної наукової парадигми відкриває нові можливості осмислення феномену людини на основі поєднання класичних, некласичних та постнекласичних методологій пізнання. Формування нової антропологічної перспективи визначає необхідність розробки нових стратегій у дослідженні людини, заснованих на синтезі теоретичних здобутків різних наукових парадигм.

Отже, можна констатувати, що попри значний інтерес вчених до проблем людини та культури як сфери її самореалізації, а також великий обсяг накопиченого емпіричного матеріалу, можна констатувати відсутність узагальнюючої роботи, в якій людина як феномен культури поставала б об'єктом культурологічного осмислення. Це передбачає обґрунтування та розробку відповідного методологічного інструментарію, концептуалізацію базових понять та вироблення підходів щодо їх дослідження.

1.2 Людина як суб'єкт культури та об'єкт культурологічного дослідження

Розширення сучасного проблемного поля культурології дає можливість виокремити в ньому ряд складних феноменів, дослідження яких передбачає використання теоретичних досягнень різних соціогуманітарних дисциплін. Пізнання такого складного об'єкта як культура у її ціннісно-смысловому аспекті закономірно обумовлює потребу в осмисленні її основного суб'єкта — людини. Відтак, справедливим є зауваження сучасних вчених Л. В. Губерського, В. П. Андрущенка, М. І. Михальченка про те, що кожен, хто намагався осмислити світ, особливості його організації і розвитку, окультурення у відповідності з найсучаснішими пізнаннями і практикою, сьогоденними і перспективними проблемами, розпочинав з осмислення людини, адже людина є

саме тим осердям, навколо якого розгортається світ і його пізнання, діяльність і культура, історія і сьогодення, і, навіть, небуття, яке без людини просто не простежується [121, с. 54]. Виходячи з того, що культурологія як сучасне знання також долучається до вивчення людини, то стає важливим виявити особливості культурологічного осмислення людини як суб'єкта культури, Для цього будемо спиратись на підходи, вироблені тими сферами гуманітаристики, для яких людина завжди поставала головним предметом пізнання.

Для філософії проблема людини завжди була визначальною й складала осердя філософських роздумів мислителів усіх поколінь. Будь-яка філософська система пов'язувала сутність людини з тією чи іншою ознакою, що ставала основою для визначення людини в цілому. Цим обумовлена значна кількість філософських інтерпретацій людини. Так, мислителі стародавніх філософських шкіл наголошували на тому, що людина є частиною природи й повинна жити за законами природи, дотримуючись їх за будь-яких обставин. Значна частина філософів розглядали людину переважно в її духовних характеристиках — як «духовну істоту», продукт «світового духу», Бога або «абсолютної ідеї». На їх переконання, природне в людині є лише зовнішньою оболонкою, в яку втілюється «істинне ество людини» як надприродної істоти.

Поступово філософія стала свідомою того, що людина — діяльна істота й поза діяльністю існувати просто не може. Відтак, саме діяльність є способом буття людини. Важливим постає положення про людину як предметної істоти. Саме в предметах, що є результатом її діяльності, людина втілює своє розуміння світу, свій розум, властивості, інтереси, потреби, почуття. Світ, що оточує людину, — це світ створених нею предметів. В предметах людина відтворює свій внутрішній світ, відтворює свою сутність. Одночасно, філософія наголошує й на тому, що людина — суспільна істота, вона входить у свій природно-предметний світ разом з іншими. Спілкування формує мову, розвиває мислення, почуття. Її природні задатки розвиваються та реалізуються лише за умов соціального способу життя.

Отже, можна зазначити, що центр біфуркації, на основі якого ґрунтуються практично всі реалістичні філософські вчення про людину, формується на перетині декількох змістовних ліній, що визначають розуміння людини як істоти: 1) природної; 2) мислячої (духовної); 3) діяльної; 4) предметної; 5) соціальної (суспільної). Їх органічна єдність забезпечує цілісне осмислення сутності людини. Попри складність філософського визначення людини, що обумовлено неможливістю його підведення під будь-яке широке родове поняття, в цілому означений концепт у філософії розкривається як складна цілісна система, здатна до самоорганізації та саморозвитку, що уособлює єдність внутрішнього (мікрокосм людини) та зовнішнього (макрокосм буття) просторів [121].

З позицій соціально-філософського знання для нашого дослідження важливим є визнання людини як істоти багатовимірної. Найбільш характерні з цих вимірів охоплюються поняттями «індивід», «особистість», «індивідуальність», «колективний суб'єкт» та ін.. Осмислюючи зазначені поняття на підставі різних підходів, сучасна соціально-філософська думка у цілому трактує людину як суб'єкта соціально-історичного процесу та своєї життєдіяльності, що народжується й живе в історично сформованому середовищі, в історично визначених умовах. Поведінка людини залежить як від об'єктивних обставин її існування, так і від рівня її свідомості та волі. Втім, як соціальна істота людина знаходиться під впливом розгалуженої системи соціальних відносин, що в значній мірі формують її світогляд, систему цінностей, життєві позиції. Як зазначає П. Бергер, «людина загалом така, якими є її уявлення про трансцендентальні моральні цінності, що впливають на її життя й життя інших людей. Ідеї, ідеали й цінності формують моделі культури, людини й суспільства» [564, с. 77].

Феномен людини є предметом осмислення філософії культури, зокрема у її європоцентристському спрямуванні, відповідно до якого виправданою стає лише та культура, цінністю якої є людина. Саме тому філософія культури ґрунтується на необхідності пошуку універсальності людини, тим самим відкриваючи нові перспективи розуміння взаємообумовленості зв'язку куль-

тури та людини. Так, у вимірах культур-філософської рефлексії проблема людини постає у проекції «особистість-культура» в праці вітчизняного вченого Є. К. Бистрицького «Феномен особистості: світогляд, культура, буття» [72]. Культура визначається як універсальна реальність людського буття, як простір ціннісно-орієнтаційних та смислоутворюючих засад людського існування, що обумовлює можливість саморозвитку та самовизначення людини у вимірах особистісного відношення до світу. При цьому феномен особистості розглядається вченим у вигляді безпосереднього зв'язку всезагального плану культурного життя із особистісним буттям людини. Із визнанням людської індивідуальності універсально значущим феноменом культури, сама культура постає як чинник та передумова виробництва і відтворення саме особистісного відношення до світу.

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. В той же час, перенесення досвіду минулого на цінності сучасності означає в культурі реалізацію нереалізованого, актуально можливого. В 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. Відтак, важливою ознакою культури стає її причетність до сфери можливого, адже культура не повторює пройдене, адже 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 [232].

Важливо підкреслити можливості культури у її потенційному вимірі, адже якщо в історії цю потенційність можна виявити через дослідження ми-

нулого, то культура відкриває неозорі простори можливого, модального, не-здійсненого дотепер чи нездійсненого в майбутньому. У зазначеному ракурсі центральною постає проблема людини. На думку вченого, людина відкрита майбутньому і виступає свого роду особистісним проектом, що потребує здійснення та самореалізації. Разом з тим, 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 сущого, а й можливого, актуального та евентуального, логосу подій і хаосу шансів, лінійності причин і химерності фортуни [232, с. 21].

На культуру, що творить людину, та людину, яка через культуру 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*, узятий 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 лінійний 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» [409, с. 227]. Таким чином, суб'єкт, який сам пізнає культуру, пізнає самого себе. Отже, людина постає суб'єктом та об'єктом культурології.

Соціальну та духовну сутність людини як творця, носія та споживача духовних цінностей відзначає сучасний вчений 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» [241]. Звідси культура постає як результат людської творчості та свободи, що обумовлює різноманіття культур та форм культурного розвитку. Втім, оскільки культура закріплена у символічних формах, що виступають як загально значимі зразки, які надаються кожному поколінню в готовому вигляді, то складається на-

індивідуальна логіка культури, яка не залежить від окремої людини та визначає думки та почуття великої групи людей. Тому, на думку вченого, справедливо буде вважати, що сама культура творить людину. Разом з тим, саме людина через культуру відкриває та змінює світ і саму себе. Культура постає як основа людської творчості, її нові смисли створюються індивідуальною творчістю, народжуються у глибинах людської суб'єктивності. Втім, щоб народилася нова культура, необхідно, щоб ці смисли були закріплені у символічних формах у вигляді зразка і стали смисловими домінантами [241]. Їх створення відбувається у різних соціокультурних сферах — матеріальних та духовних, втім, неодмінно створюється людиною. Цим пояснюється необхідність дослідження означеного феномену культурологічною наукою.

У цьому зв'язку сучасний культуролог В. М. Розін зауважує, що суттєвою особливістю сучасної культури є формування, поряд із традиційним, її нового образу, пов'язаного з ідеями історичної та органічної цілісності культури, з уявленнями про норми, правила, традиції, звичаї тощо. Культура, для вченого визначає певний спосіб мислення та пояснення, що передбачає специфічний аналіз текстів культури, співставлення різних культур, аналіз творчості представників культури, які створюють культурні тексти-твори. За рахунок цього стає можливим відтворення культурних реалій окремими людьми та розгляд того, як ці тексти-твори визначають діяльність та поведінку представників культури тощо. «В умовах соціокультурних трансформацій, що відбуваються на межі тисячоліть, завершується процес існування одного типу людини та створюються умови для формування іншого. Відтак, 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» [400, с. 48].

Вказуючи на ряд сформованих у сучасній науці підходів до вивчення особистості (філософський, психологічний, діяльнісний та ін.), 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. Відтак, на думку вченого, осмислення дихотомії «культура-людина» є можливим у проекціях — «особистість-культура» та «індивід-культура» як у їх цілісності, так і у паралельності одна до одної [400, с. 219].

У цьому зв'язку важливим стає виокремлення та аналіз смислових конструкцій, які присутні у самому понятті «людина». Цей аспект проблеми розкрито у праці М. С. Кагана «Філософія культури» [194]. У контексті філософського аналізу підсистеми буття «культура/людина» вченим витлумачено особливості співіснування культури та людини. Позаяк культура орієнтується на людину та 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». Тут культура освоює й насичує змістами об'єктивну предметність. На думку вченого, культура являє собою саме ту іпостась життя людини, яка своєрідно «утримує» її в достеменному, автентичному бутті, сутнісно поєднаному із людським в людині. Саме тому спектр можливостей культури являє собою відкритість людини світові, а духовні феномени, зараховані до цього процесу, належать до фундаментальних підвалин людського буття. У свою чергу проєктивні детермінанти, зокрема ідеал, мрія, надія вводять людину в світ можливостей.

Суттєвими є виокремлені М. С. Каганом три масштабні плани, що містять поняття людина а саме — загальний, особливий, одиничний. 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 в часі та просторі, — «первісна людина», «ренесансна людина», «російська людина», «біла людина» і т. д.; нарешті, по-третє, мають на увазі конкретну особистість, яка є відмінною від усіх інших індивідів, — «я», «ти», «він» [194, с 76].

Виходячи з цього, вбачається логічним припустити, що і зміст проблеми «культура і людина» змінюється відносно до кожного модусу буття лю-

дини та визначається відповідними рівнями: співвіднесенням культури і людства, культури та людини певної історичної епохи, культури і особистості. Крім того, у відповідності із філософським розрізненням онтологічних рівнів — «загальне-особливе-одиничне», сама культура набуває три масштаби: культура як спосіб існування людства; культура тієї чи іншої частини людства, макро- або мікрогрупи, а також культура окремої особистості. «В її реальному існуванні культура постає перед нами не як «культура взагалі» таким є ансамбль її інваріантних, сутнісних рис та властивостей, — а як культура нації, культура соціального прошарку, культура дитинства, культура середньовічного містянина, культура сучасних політиків тощо» [194, с. 79]. Все це дає можливість визначити культуру як широкий простір модифікацій, за кожною з яких стоїть певний тип людини.

В культурологічній концепції К. Гірца — засновника інтерпретативної антропології, поняття «людина» розглядається з урахуванням традиції герменевтики, «розуміючої» соціології та аналітичної філософії. Вважаючи очевидним вплив концепції культури на концепцію людини, американський антрополог доводить, що людина — це компроміс між внутрішньо притаманними їй нахилами та її фактичною поведінкою. При цьому культура — це лише один, але далеко не останній, елемент, що визначає життєвий шлях людини.

Вибудовуючи власну концепцію культури, здатну найбільш повно віддзеркалити образ людини, К. Гірц вказує на необхідність аналізу людини у зв'язку із конкретною культурою, знаки та символи якої мають конкретний зміст. Адже, на думку вченого, пошук будь-яких універсалій є недостатнім, оскільки за зовні схожими явищами часто криються механізми різної природи, і навпаки — спорідненні явища постають в різних культурах у зовсім різних обличчях. К. Гірц критично ставиться до можливості вирішити питання про сутність людини, виокремлюючи інваріантні явища у 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. Відтак, уявлення про суть людини найбільш чітко проявляється у тих рисах культури, які є не універсальними, а специфічними [107].

На основі аналізу еволюції біологічного та 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 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 та форм. Отже, набуття людиною індивідуальності відбувається під впливом культурних моделей, які отримують певне значення в залежності від конкретних історичних умов.

У цілому, концепція людини К. Гірца доводить, що і людство загалом, і кожна конкретна особистість виступають як суб'єкти історії та культури, які створюють зміст та форми життя через вироблення матеріальних, символічних та інформаційних продуктів свого існування у взаємодії із природним та культурним оточенням. Це передбачає дослідження причин, факторів та механізмів, що обумовлюють відтворення, утримання та перетворення створених людьми об'єктів.

Відтак, вивчення теоретичного досвіду осмислення сутності людини дозволяє констатувати множинність дослідницьких підходів, що обумовлено складністю та багатогранністю досліджуваного феномену. Так, з позицій *філософії* людина визначається як природна, мисляча (духовна), діяльна, предметна, соціальна (суспільна) істота. Разом з тим, постає як складна цілісна система, здатна до самоорганізації та саморозвитку, що уособлює єдність внутрішнього (мікрокосм людини) та зовнішнього (макрокосм буття) просторів. *Соціально-філософська думка* трактує людину як суб'єкта соціально-історичного процесу, що існує в історично сформованому середовищі, за

умов історичної необхідності та знаходиться під впливом розгалуженої системи соціальних відносин.

У вимірах *культур-філософського* осмислення людини методологічно важливим є урахування трьох масштабних планів — загального, особливого, одиничного, а також усвідомлення того, що сама культура постає як широкий простір модифікацій, за кожним з яких стоїть певний тип людини. Досвід *культур-антропологічного* дослідження дає можливість визначити людину як суб'єкта історії та культури, що створює зміст та форми життя шляхом вироблення матеріальних, символічних та інформаційних продуктів свого існування у взаємодії із природним та культурним оточенням, з урахуванням специфічних рис певної культури. Саме через розуміння цього різноманіття можна сформулювати концепцію людської природи, виявити сутність людини як продукту культури. Відтак, уявлення про суть людини найбільш чітко проявляється у тих рисах культури, які є не універсальними, а специфічними.

Здійснений аналіз дозволяє інтегрувати універсальні філософські константи, а також досвід наукових знань у проблемне поле культурології з метою виявлення специфіки культурологічного осмислення сутності людини. У цьому зв'язку, звернемося до аналізу підходів, запропонованих сучасним вітчизняним культурологом П. Е. Герчанівською [100; 106]. Дослідниця зазначає, що семантичне поле терміну «людина» містить понятійний ряд, елементи якого — «індивід», «індивідуальність», «особистість», «суб'єкт» визначаються певними диференціальними ознаками, але пов'язані між собою системними відносинами і співвідносяться з навколишньою дійсністю та людським досвідом. Разом з тим, зміст кожного з концептів найповніше розкривається через значення інших семантичних компонентів. Без їх осмислення не можливо зрозуміти такі соціокультурні явища як: ідентичність, самоідентифікація людини, криза ідентифікації, суб'єктивація людини тощо. Як зауважує дослідниця, сутність концепту «людина» конституюється у вимірах дихотомії «культура-індивідуальність», «культура-особистість», «культурний

суб'єкт», втім, на сучасному постнекласичному етапі розвитку гуманітаристики набуває нових способів осмислення [100, с. 79].

Спираючись на термінологічне визначення поняття *«індивід»*, *«індивідуум»* (від лат. *individuum* — неподільне), що означає «кожний організм, який існує самостійно» [422, с. 346], можна виокремити такі ознаки людини, як біологічна сутність, її фізичне та ментальне Я. Поняття *«індивідуальність»* вказує на особливості характеру й психічного складу, що вирізняють одну особистість від іншої. Індивідуальності властиві стійкі інваріанти, що відрізняють її від інших видів живої природи, серед яких: свідомість, мова, можливість пізнання об'єктивної реальності та цілеспрямована дія. Важливими показниками індивідуальності є високий ступінь активності, напруженості роботи внутрішнього світу людини. До найважливіших рис, що є умовами успішної діяльності, зараховують креативність, готовність до творчої самореалізації; наявність здібностей, досвіду, знань, умінь; відкритість до інновацій під час вирішення проблем; індивідуально неповторна система мотивів дій та ціле покладання, характер та темперамент.

Попри те, що людська індивідуальність як історичний феномен та неповторна комбінація духовних якостей, властивостей, які відрізняють одну особистість від іншої, проявляється лише в епоху Відродження, уся наступна історія людства показала неабияке значення самої проблеми індивідуальності у її проекції на сферу культури. Разом з тим, концептуалізація проблеми «культура-індивідуальність» не може відбутися поза її соціальним та історичним аспектами, адже людина як істота соціальна знаходиться у процесі становлення, що включає увесь спектр світу культури та історії. У кожній культурі становлення особистості стає об'єктивною закономірністю та передбачає вирішення специфічних соціокультурних проблем. Оскільки розвиток особи визначається засвоєнням набутого досвіду, а також перетворенням зовнішніх умов, включених в сферу буття людини і таких, що сприяють народженню нових можливостей її розгортання в історії, то цілісний процес розвитку ін-

дивідуальності розкриває її культурну природу і робить значимою та цінною культурною істотою.

Поняття «*особистість*» виявляє «цілісність індивідуального буття, що має свідомість і самосвідомість людини як суб'єкта діяльності й спілкування, відповідального за свої дії та вчинки» [441, с. 464]. Воно характеризує соціально-психологічну сутність 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 В. М. Розін, попри значну кількість різних характеристик та визначень понять «особистість» та «індивід», можна серед них вказати на найбільш значущі та відрефлектовані часом. По-перше, під особистістю та індивідом розуміють унікальну, неповторну грань людини. Друга характеристика особистості задається її соціально-культурним виміром. Найбільш специфічною можна вважати третю характеристику особистості, а саме — особистість — це те, що передбачає самоусвідомлення, самовизначення, конституювання власного життя [400, с. 187–188]. Відтак, тільки через вихід за межі зовнішньої соціальної та ідеологічної детермінації, шляхом самодетермінації, уможливується здатність людини бути особистістю. Тому, особистість формується за умов формування людиною власної поведінки, 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 проце-

сі 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 [100, с. 84].

В цілому, з позицій різних сфер гуманітаристики концепт «особистість» розглядається як самостійна сутність, відділена від культури; в рамках діалогічного відношення, де культура утворює другий план буття особистості; як єдине ціле із культурою, адже культура реалізує себе у діалозі з особистістю, а особистість, у свою чергу, реалізує себе у житті культури. Однак, для усіх мислителів культура та особистість постають як самостійні цілісності, які існують паралельно та визначають одна одну.

Для культурологічного осмислення людини важливим є звернення до категорії «суб'єкт» (лат. *subiectum* — те, що знаходиться в основі), яка своїми коріннями сягає давньогрецької філософії і логіки, тлумачиться як носій предметно-практичної діяльності та пізнання; джерело активності, спрямованої на об'єкт [422, с. 797]. Переважно ця категорія використовувалася для визначення матеріальної субстанції або субстрату. До Нового часу це поняття зберігало значення речі і лише у філософії І. Канта, який ввів поняття «трансцендентальний суб'єкт», опозиція суб'єкт-об'єкт отримала зміст бінарності — розуму, що 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, перш за все, як джерело активності. Відтак, поняття суб'єкт набуває стійкого зв'язку із духовною діяльністю — сприйняттям, свідомістю, мисленням — і стає позначенням головної духовної субстанції людини — людини як розумної істоти [100, с. 81].

У структурі пізнавального процесу новоєвропейської філософії виокремлюють два основні рівні — чуттєвий та раціональний. Проблема пізнання суб'єкта об'єктивується через проекцію чуттєвого пізнання дійсності (відчуття, сприйняття, уявлення тощо), у процесі якого здійснюється пряма взаємо-

дія суб'єкта з довколишнім світом, та раціонального пізнання (поняття, судження, умовивід), що здійснюється на основі абстрактного мислення та логічних міркувань. На відміну від чуттєвого пізнання, метою раціонального пізнання є відображення явищ і процесів у контексті їхніх внутрішніх зв'язків і закономірностей, що досягаються за допомогою раціонального оброблення даних чуттєвого пізнання. Саме раціональне пізнання забезпечує існування таких форм пізнавального процесу як наука та філософія [329].

В епоху Постмодерну, що постає у вимірах постмодерністської класики деконструктивізму, використання поняття «суб'єкт» та його пізнання пов'язано із уявленнями про його детермінованість цілим рядом позараціональних та некогнітивних факторів — ідеології, мови, несвідомого тощо. Еволюція некласичної філософії призвела до розмивання суб'єкт-об'єктної опозиції, констатуючи «смерть суб'єкта», за М. Фуко, — традиційного, стабільного, однозначно центрованого й лінійного, детермінованого соціальним порядком суб'єкта дюркгеймівського типу. Проте, Постмодерн демонструє програмну орієнтацію на «воскресіння суб'єкта» й тим самим повертає у фокус дослідницької аналітики проблеми, центровані навколо феноменів індивідуальності, особистості, а й відтак і людини як феномену культури.

Оскільки абсолютного суб'єкта не існує, то демаркація між суб'єктом і об'єктом є досить умовною, адже нерідко об'єктом пізнання стає сама людина. Відтак, у процесі самопізнання суб'єкт перетворюється на об'єкт дослідження. Важливим є те, що мінливість людської свідомості породжує варіативність цього поняття, в результаті чого воно трансформується відповідно до основоположної соціокультурної парадигми часу. Отже, можна припустити, що сутність суб'єкта варіюється у контексті поля діяльності людини, перетворюючись у певний спектр модифікацій, зокрема — в культурний суб'єкт або суб'єкт культури.

Формування людини як суб'єкта культури демонструють концепції В. С. Біблера [44], а також філософські дослідження проблем культури М. Б. Туровського [443], В. А. Лекторського [263]. У концепції В. С. Біблера

людина стає суб'єктом культури, здатним до самодетермінації свого осмисленого буття, тільки у процесі діалогу, на межі як своєї, так і інших культур. При цьому для самої культури принциповим є буття на межі з іншим початком буття, інакшість якого доведена до всезагальності. Відтак, суб'єктність в культурі та суб'єктність буття виявляється, передусім, у діалозі логік, у розумінні та нерозумінні іншого початку буття, а саме — іншого суб'єкта, іншої культури, втіленої у своїй межовості саме в ньому як суб'єкті. У своїй діяльності людина ще не стає суб'єктом культури й відтак, не зосереджує в собі особливого початку буття. У цілепокладальній діяльності суб'єктність людини ще не доведена до самодетермінації та всезагальності [44].

Для В. А. Лекторського та М. Б. Туровського питання становлення людини як суб'єкта культури постає з позицій філософського осмислення. Так, Лекторський, розробляючи проблему суб'єкту та об'єкту, виявляючи їх зв'язок у процесі пізнання, визначає суб'єкта, передусім, як конкретного індивіда, який існує у просторі і часі, є включеним у певну культуру, має власну біографію, а також знаходиться у комунікативних стосунках з іншими людьми. Безпосередньо внутрішньо по відношенню до індивіду суб'єкт виступає як *Я*. По відношенню до інших людей виступає як «інший». По відношенню до фізичних речей і предметів культури суб'єкт виступає як джерело пізнання та перетворення [263].

Ключовим у концепції М. Б. Туровського є питання опанування людиною колективних норм та форм культури, що перетворюються на ту саму мету, через яку людині відкриваються можливості її становлення як суб'єкта по відношенню до культури. Саме у просторі культури виявляється можливість для людини бути суб'єктом, що визначається цілісністю усіх його якостей, властивостей, психічних процесів, свідомого та несвідомого. Це досягається шляхом індивідуального розвитку людини й пов'язано із високим рівнем її особистісного зростання. У загальноісторичному вимірі саме формування суб'єктності стає в антропогенезі людини визначальною у можливості її роз-

витку, в тому числі індивідуальному. Разом з тим, ступінь суб'єктної розвиненості в часі визначається історично [443].

Виявлення культурологічних підходів осмислення людини та обґрунтування їх специфіки, перш за все, 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. У цілому, системно організована єдність даних елементів, спроектована на певний тип культури, виявляє саме той образ людини, який виробляється та 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. С. Кагана [194].

Разом з тим, саме через зв'язок з культурою як синтезуючої характеристики людини, оволодіння її надбаннями відбувається розвиток самосвідомості людини, набувається нею суб'єктність. Людина стає суб'єктом культури, що вміщує та репрезентує універсальні культурні смисли, стає виразником індивідуального та колективного культурного досвіду, накопиченого людством у процесі загальнокультурного розвитку. Відтак, у загальному плані, людина як суб'єкт культури та культурно-історичного процесу, що породжує, змінює зміст та форми свого життя, творець культури та одночасно її продукт, постає як об'єкт культурологічного пізнання. Ключовим завданням для якого стає розкриття універсального ціннісно-сміслового змісту поняття «людина», втіленого у різних способах формах теоретичної рефлексії, в образах художнього світогляду, гуманістичних вченнях, матеріальних та духовних пам'ятках культурної спадщини. Таким чином, даний підхід можна визначити як *універсалістський* — спрямований на виявлення загальних (універсальних), надособистісних (трансперсональних) значущих смислів, що розкривають сутність людини.

Наступний підхід культурологічного осмислення людини — *індивідуалізований* може бути реалізований через особливе, одиничне, індивідуальне, що

виявляється в таких елементах як «особистість», «індивід», «індивідуальність». Даний вимір дозволяє звертатися до людини як неповторної, унікальної особистості, індивідуальності із власним внутрішнім світом, об'єктивними та суб'єктивними обставинами життєвих колізій й розкривати багатогранність постатей митців, особливості їх ціннісно-світоглядних позицій крізь призму конкретних історичних обставин. Саме в контексті «персоналізованої історії культури» — перспективному та продуктивному напрямі культурологічного дослідницького пошуку, людина як творча особистість постає в контексті «багатоканальної картини історико-соціального процесу» (М. Д. Копиця).

З позицій представленого підходу можуть бути розкриті процеси творчого становлення особистості в культурі, проаналізовано визначальні чинники та їх вплив на формування світогляду, ціннісних орієнтацій, життєвих принципів та переконань, моральних та 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. Разом з тим, такий шлях сприяє визначенню основ, структури, напрямів творчої реалізації індивіда як унікальної творчої особистості — того, що наповнює «сценарій» її життя відповідним змістом та сенсом, визначає потенційні творчі можливості та умови їх виявлення.

Відтак, поєднання у культурологічному осмисленні людини — універсалізації та індивідуалізації, спроектованих у площину специфіки певної історико-культурної епохи, дає можливість, з одного боку, розкрити ціннісно-смыслову сутність людини, яка виявляється у неповторному духовно-культурному досвіді, накопиченого людством у процесі загальнокультурного розвитку. З іншого — людина постає як конкретний індивід, який існує у просторі і часі, є включеним у певну культуру, має власну творчу біографію, знаходиться у комунікативних стосунках з іншими людьми. По відношенню до індивіда суб'єкт виступає як «Я», по відношенню до інших людей — як «Інший». Відтак, через індивідуальне, особливе, одиничне можуть бути

осмислені процеси творчого становлення особистості в культурі, визначена роль її внеску в культурну спадщину людства.

Наступний підхід — *діяльнісний*, 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 суб'єкт створює якісно нові матеріальні та духовні цінності, 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.

Креативність є визначальною рисою суб'єкта культури. За своєю суттю креативність є особливим станом, що характеризує здатність суб'єкта до інновацій, демонструє ступінь його готовності до творчої самореалізації. Відправною точкою креативності є усвідомлення суб'єктом необхідності творчого акту та своїх можливостей для його здійснення. Якщо креативність є одним з показників творчої самореалізації культурного суб'єкта, то творчість є необхідним складником його життєдіяльності.

Спрямованість людини як суб'єкта культури на *творчу самореалізацію* через різноманітні форми та типи культурного розвитку дозволяє не тільки актуалізувати культуру, ставати творцем нових елементів культури, а й виступати в якості носія культурних цінностей й, відповідно, ставати активним суб'єктом культуротворчого процесу. Залучення до нього забезпечує становлення й розвиток особистості, самореалізацію людини в культурі.

Окреслені культурологічні підходи в осмисленні людини як суб'єкта культуротворення дозволяють розв'язати ключове для культурології питання, а саме — якими типами культури визначаються та стають необхідними ті чи

інші образи та поняття «людина», за яких обставин відбувається перехід від одних образів та понять «людини» до інших [242, с. 931]. Попри те, що відповідь на це питання потребує ґрунтовної герменевтичної роботи, культурологічне осмислення людини у синтезі запропонованих підходів дозволяє виявити зв'язок між відповідними рівнями розвитку культури та людства, культури та людини певної історичної епохи, культури та особистості. Розрізнення онтологічних рівнів — універсального (загальне) та індивідуального (особливе, одиничне) у взаємодії культури та людини дозволяє виявити обумовленість породження певним типом культури того чи іншого образу людини/особистості/індивідуальності.

Багатоаспектність та багатовимірність поняття «людина» обумовлює спирання на ті методологічні засади культурології, що ґрунтуються на загальнотеоретичних принципах пізнання, проте потребує обґрунтування конкретно-наукових дослідницьких підходів. Передусім, виділимо *синергетичний підхід*, адже у світі, що розвивається за законами «нестабільного творення» (І. Р. Пригожин), людство знов опиняється у самому центрі законів світобудови. Таке синергетичне світобачення, а також формування якісно нового образу світу, заснованого на сукупності нелінійних процесів, вмотивовує до залучення концепцій самоорганізації постінформаційного суспільства, в умовах якого такі складні системи як людина та культура набувають здатності до самоорганізації та саморозвитку. Адже у парадигмі синергетики, світ, культура, «Я» суб'єкта належать до числа систем, що постійно знаходяться у процесі становлення. Крім того, як зауважує В. М. Шейко, «комплекс синергетичних категорій моделей самоорганізації в науках про людину та суспільство допомагає по-новому осмислити традиційні проблеми антропології, історії, культурології, соціальної та історичної психології, етики, розкриваючи при цьому малодосліджені причини залежності» [520, с. 114].

Синергетика як напрям міждисциплінарних досліджень, породжений розвитком теорії систем та методологією системного аналізу, пов'язаний із фундаментальними дослідженнями видатних вчених ХХ століття (І. Р. При-

гожин, Г. Хакен, Д. П. Кратчфілд, О. М. Князева, С. П. Курдюмов, М. М. Мойсєєв, Н. Х. Паккард, Р. С. Шоу та ін.) [554]. Дослідники переконливо довели, що в хаосі є порядок, а в основі будь-якої випадковості лежить певна геометрична структура. Хаос визначає принципів обмеження на можливість, прогнозування, однак, передбачає причинно-наслідкові зв'язки там, де раніше неможливо було їх помітити. Через хаос прозирає порядок у надзвичайно складних системах.

Нелінійне мислення як ознака сучасної наукової методології, а також як складова проблематики формування культури та культуротворчих процесів відображена у працях багатьох сучасних вчених — теоретиків культури, культурологів, мистецтвознавців (Ю. П. Богуцький, Є. В. Більченко, С. М. Волков, П. Е. Герчанівська, В. А. Федь, В. М. Шейко, В. Д. Шульгіна, О. В. Яковлев та ін.). Ними обґрунтована необхідність виявлення культурологією тих внутрішніх культуротворчих сил, що впливають на динаміку розвитку культури з позицій синергетичного мислення.

Спираючись на основні положення синергетики, що виявляються через сукупність понять «розвиток», «саморозвиток», «самоорганізація», «сталість-несталість», «біфуркація» та ін., синергетичний підхід дозволяє сформувати альтернативність, поліваріантність методологічних шляхів аналізу такої складної системи як людина у її зв'язках із глобальними макросистемами — культурою, цивілізацією, їх розвитком у планетарному масштабі.

Не менш продуктивним стає залучення синергетичного підходу у дослідженні людини як учасника та творця культуротворчих процесів, у періоди складних соціокультурних трансформацій (точки біфуркації) може бути осмислена з позицій ідей синергетики, що передбачають свободу вибору, втім, і відповідальність за нього, й можуть мати вирішальне значення для макросоціальних змін.

Провідним у дослідженні людини у культурологічному вимірі є *аксіологічний підхід*. Його залучення обумовлено, перш за все, ціннісно-смісловим та духовно-творчим характером самої культури та її трактовки як

сукупності усіх цінностей, створених людиною. Так, на зв'язок цінностей та культури вказують дослідження багатьох вчених — від неокантіанців (В. Віндельбанд, В. Дільтей, Г. Мюнстерберг, Г. Ріккерт та ін.) до сучасників (М. С. Каган, В. А. Сіверс, А. Є. Залужна та ін.). Відтак, цінності стають специфічним об'єктом культурологічного аналізу.

Філософія М. Шелера виявляє зв'язок людини з цінностями та властивим їй прагненням до ідеально належної аксіологічної царини, тим самим обґрунтовуючи особливе місце людини в Космосі [526]. Вчений представляє концепцію аксіологічної моделі особистості, у якій ідеально-зразкові персоналізовані типи (святий, геній, ведучий дух цивілізації, художник насолоди), уособлюючи любов до цінностей, виражають віднесеність до відповідного аксіологічного рангу. У «критичній онтології» М. Гартмана, що виявляє багатошаровість буття, людині належить важлива місія посередника між реальним та ідеальним світами, адже тільки вона в апріорно-інтуїтивному «почутті цінностей» спроможна відгукнутися на поклик ідеального світу цінностей [93].

Усвідомлення ціннісної природи культури, а також утвердження множинності рівноправних ціннісних систем з акцентуванням на аксіологічній проблематиці у пізнанні культури та людини, створило підґрунтя як для появи культурологічної науки, так і культурологічного осмислення людини. Відтак, як аксіологічною за своєю природою є культура, так аксіологічним є культурологічне знання, адже саме культура як сукупність смислів, цінностей, значень задає необхідну форму, порядок та напрям існування, результатом якого стає формування в цілому як єдиного людського виду, так і окремого індивіда [107]. Втім, застосування аксіологічного підходу у культурологічному осмисленні людини обумовлений не тільки філософськими та науковими традиціями її трактовки, а має широкий гуманістичний аспект, адже збереження людства вимагає пошуку ціннісних орієнтирів, утвердження нових ідеалів та нових зразків людського образу думки та дії.

Становлення людини, її розвиток як особистості в культурі відбувається поетапно, а природа таких явищ має свою генезу. З огляду на це, опора на

історико-культурний підхід є необхідною умовою для досягнення людини в історичному контексті. На думку відомого німецького вченого М. Вебера, «історія — це в певному розумінні мистецтво» [80, с. 446], тому цілком зрозумілим є неоднозначність та суб'єктивна відносність, з якими звичайно пов'язане теоретичне ставлення до історії.

На історичність як ознаку знань про культуру вказують багато авторитетних дослідників від початку ХХ століття (М. Вебер, М. Блок, Ж. ЛеГюф, Ж. Ревель, М. Фуко та ін.) до вчених-культурологів сучасності (Ю. П. Богуцький, А. Я. Гуревич, К. Е. Разлогов, А. Я. Флієр, В. М. Шейко та ін.). Разом з тим, сама історія — індивідуальна у своєму відтворенні, оскільки виникає як результат духовної діяльності окремих осіб, наділених складним і суперечливим внутрішнім світом. Завдяки ідеям школи «Анналів» (Ф. Бродель, М. Блок, Л. Февр та ін.) історія ХХ століття звернулася до людини як предмету свого вивчення й стала знанням про людей, а не про минуле.

Для історії, у якій людина є її творцем, притаманна множинність точок зору на той історичний матеріал, різність інтерпретацій історичних текстів та фактів, історичних істин тощо. Тому історичний процес виступає не як контекст, а як текст, текстура, а сама історія генерує поле людського існування як життєвого світу людей, утвореного з життєвих відносин. Відтак, історія постає життєвою реальністю, вона не творить перспективу, не вибудовує лінію прогресу. Історія постає як спосіб людського буття, ознаменованого переходом в теорії з філософії історії до онтології історії [58].

Дослідження такої «олюдненої» історії та «історичної людини» вимагають залучення нових методологічних концептуальних основ. На думку Ю. П. Богуцького та В. М. Шейка, вони мають доповнюватися такими методичними принципами аналізу, як синергетика, антропологія, історична типологія, метаісторія, стадіальність, гуманізм тощо [522, с. 54].

Сучасні теоретичні можливості осмислення людини та її природи засобами як раціонального, так і позараціонального, а саме художнього мислення, обумовили використання у дослідженні *культур-герменевтичного підхо-*

ду. Його використання дозволяє залучити художню інтерпретацію як ефективний засіб аналізу об'єктивних фактів та знаходження їх суб'єктивних смислів, що розкривають сутність людської природи та впливають з світоглядних уявлень, властивій певній культурній парадигмі.

Як вказує О. С. Колесник, художня інтерпретація як основа культур-герменевтичного підходу передбачає не лише обробку «первинного» художнього твору, але й концептуалізацію фактів поза-художньої реальності, знаходження онтологічної та аксіологічної структури буття. В такому процесі інтерпретації об'єктів, процесів та зв'язків формується картина світу, яка може бути виражена у художній формі [207]. Саме у художній формі постає образ людини, герменевтичне осмислення якого визначається особистісними характеристиками як його творця, його належністю до різнопорядкових соціальних груп, так і тими світоглядними орієнтирами, які визначають його картину світу. Відтак, інтерпретація образу людини постає як об'єктивація уявлень про людську природу, властивих як автору, так і усій культурній парадигмі, представником якої він є.

Визначення герменевтичних смислів культури неможливе без досягнення контекстів. В межах культур-герменевтичного підходу для осмислення буття людини, або створеного нею тексту — художнього або наукового саме контекст (персональний, соціальний, загальнолюдський) складає значущий смисловий фундамент для інтерпретацій текстів як явищ культури.

Сучасні тенденції розвитку антропології як вчення про людину, її соціальну сутність у різних проявах, вимірах, характеристиках, а також розширення наукових меж її осмислення, дозволили ввести у дослідження *метаантропологічний підхід*. Його залучення обумовлено появою метаантропології (Н. Хамітов) (від *мета* — над, *антропологія* — наука про людину) як напряму філософської антропології, поява якого пов'язана із сучасною епохою фундаментальної антропологічної кризи — починаючи від її екологічних аспектів, і закінчуючи аспектами ментально-політичними. У цьому плані метаантропологія виступає антропологією взаєморозуміння, антропологією толеран-

тності — системою ідей і концептів, завдяки яким відбувається усвідомлення неможливості подолання антропологічної кризи сучасності через монологічні і самодостатні метанаративи [493].

Втім, розширення предметного поля антропології у її дослідженні людини спричинило появу, поряд із вже традиційними — філософською та культурною антропологією, все нових різновидів антропологічних вчень — соціальної, політичної, історичної, педагогічної, релігійної антропології тощо. В парадигмі культури Постмодерну стає можливим формування нових напрямів антропології. Так, театральна, музична, образотворча, кіноантропологія тощо значно розширюють та збагачують обсяг та зміст мистецьких знань про людину. Відтак, метаантропологічний підхід дозволяє долучити до осмислення людини на шляху її культурно-історичного розвитку надбання різних антропологічних вчень. Їх залучення дозволяє теоретично обґрунтувати принципово нові підходи до вивчення культури — крізь призму феноменів, здатних акумулювати та транслювати значущі культурні смисли.

Висновки до першого розділу

Проведене у даному розділі дослідження показало, що проблема людини та її природи визначила інтелектуальну атмосферу усього ХХ століття. Як одна з головних парадигм європейського мислення стала пріоритетною не лише для філософії, а й для інших сфер гуманітарного знання. Це спричинило появу філософсько-антропологічної, культур-філософської, культур-антропологічної, психологічної та інших наукових парадигм. Так, в межах філософської антропології була створена цілісна філософська система, об'єктом якої стала людина як така. У контексті наукового дискурсу культурної антропології, орієнтованому на вивчення процесів індивідуального опанування культури, проблема «культура — людина» набула суттєвої розробки та сприяла введенню аксіологічної проблематики у процес пізнання культури. Осмислення культур-філософією основного предмету — культури обумовило звернення до людини як творця та творіння культури. В розвитку філо-

софії культури людина розглядається у різних планах: як самостійна сутність, відділена від культури; в рамках діалогічного відношення, де культура утворює другий план буття людини; як єдине ціле із культурою. Втім, для теоретиків культури ХХ століття культура та людина постають як самостійні цілісності, які у своєму існуванні визначають одна одну.

Людина та її атрибутивні характеристики, що формуються під впливом сучасного світу з його неупорядкованістю, непрогнозованістю, хаосомністю, стали актуальним предметом дослідження сучасного *психологічного дискурсу*, функціонування якого відбувається на перетині некласичного та постнекласичного підходів. Їх сутність полягає у можливості трактування людини у вимірах парадигми Постмодернізму, крізь призму понять «постнекласична особистість» або «постмодерна особистість» (З. Бауман, Фр. Джеймісон, К. Джерджен, Р. Девлігера, Дж. Лутса, Ж. Сермійн та ін.), осмислення яких корелюється із залученням таких понять, як «образ», «модель», «імідж» тощо.

В межах кожної з наукових парадигм було виявлено специфічний зріз антропологічної проблематики, сформульовано найбільш загальні поняття та категорії, що визначили уявлення про людину. Втім, науковою домінантою та результатом розробки антропологічних ідей в гуманітарному антропологічному дискурсі ХХ — початку ХХІ століть стало вироблення людиновимірного підходу до культури, осягнення сутності людини через її зв'язок із культурою. Формування нової антропологічної перспективи визначає необхідність розробки нових стратегій у дослідженні людини, заснованих на синтезі теоретичних здобутків різних наукових парадигм.

Аналіз *філософського* осмислення людини показав, що практично всі філософські вчення про людину, формується на перетині змістовних ліній, що визначають розуміння людини як істоти: природної; мислячої (духовної); діяльної; предметної; соціальної (суспільної). Їх органічна єдність забезпечує цілісне осмислення сутності людини. *Соціально-філософська* думка трактує людину як суб'єкта соціально-історичного процесу, що існує в історично сформованому середовищі, за умов історичної необхідності та знаходиться

під впливом розгалуженої системи соціальних відносин. У вимірах *культур-філософського* осмислення людини методологічно важливим є урахування трьох масштабних планів — загального, особливого, одиничного. Сама культура постає як широкий простір модифікацій, за кожним з яких стоїть певний тип людини. *Культур-антропологічна* концепція ґрунтується на визнанні людини як суб'єкта історії та культури, що створює зміст та форми життя шляхом вироблення матеріальних, духовних, знаково-символічних продуктів свого існування у взаємодії із природним та культурним середовищем.

Культурологічне осмислення людини може здійснюватися з позицій універсалістського підходу, спрямованого на виявлення загальних (універсальних), надособистісних (трансперсональних) значущих смислів, які втілюються у різних способах формах теоретичної рефлексії, в образах художнього світогляду, гуманістичних вченнях, матеріальних та духовних пам'ятках культурної спадщини. Відтак, людина як суб'єкт культури постає виразником культурного досвіду, накопиченого людством у процесі його загальнокультурного розвитку. З позицій індивідуалізованого підходу, людина в культурологічному осмисленні постає як конкретний індивід, який існує у просторі і часі, є включеним у певну культуру, має власну творчу біографію, знаходиться у комунікативних стосунках з іншими людьми. По відношенню до індивіда суб'єкт виступає як «Я», по відношенню до інших людей — як «Інший». Даний підхід дозволяє розкривати процеси творчого становлення конкретної особистості в культурі, виявляти чинники, що впливають на формування її світогляду, ціннісних орієнтацій, життєвих принципів та переконань, моральних, естетичних, духовних ідеалів.

Діяльнісний підхід залучений у процес культурологічного осмислення людини як суб'єкта культуротворення. При цьому її сутнісними характеристиками визначено — здатність до творчої діяльності, креативність, спрямованість на творчу самореалізацію.

РОЗДІЛ 2

ІДЕАЛ У ПАРАДИГМІ КУЛЬТУРОЛОГІЇ

2.1. Теоретичне осмислення ідеалу: від класичного та некласичного до постнекласичного трактування

Здійснений у попередньому розділі аналіз джерельної бази щодо дослідження проблеми ідеалу свідчить про широкий спектр осмислення зазначеного феномену у багатьох сферах гуманітарного знання. Відтак, для даного підрозділу важливим стає виявити особливості наукового осягнення феномену ідеалу, простежити трансформаційні тенденції щодо її змістового трактування — від класичного, некласичного до постнекласичного, а також довести необхідність його осмислення як феномену культури у парадигмі культурологічного знання.

Ідеал як специфічний духовний феномен в усі часи потрапляв у площину філософсько-світоглядної рефлексії, набуваючи конкретно-змістового визначення та методологічного обґрунтування у межах світоглядних прерогатив тієї чи іншої епохи — космоцентризму, теоцентризму, антропоцентризму, гносеологізму тощо. Укорінені в культурно-історичний досвід людства, вони акумулювали різноманіття поглядів на одну із фундаментальних проблем людського буття — проблему ідеалу.

Як зазначає В. П. Бранський, ідеал постає як певний усталений фактор, що визначає як специфічні риси цієї культури, так і її еволюцію. «У самих різних термінах то тут, то там з'являється ідея про наявність в надрах культури деякого стійкого чинника, що визначає її специфічні риси, так і еволюцію в тому чи іншому напрямку. Починаючи з «блага» Платона, Плотіна, Августина, він фігурує то під виглядом «духовного клімату епохи» або моральної температури (Тен); або «загальної форми споглядання відомої епохи» (Вельфлін); або просто «духу епохи» (М. Дворжак), «правди життя» (В. Соловйов), «подвижницької істини» (П. Флоренський); або більш глобально у формі «культурного зразка або стандарту цінності» (Манро), «прасим-

волу культури» (О. Шпенглер) тощо. Іноді для визначення указанного фактору використовуються ще більш складні терміни — «супер-его» (З. Фрейд), «архетип» (Юнг), «культуроген» (Гекслі), «життєвий горизонт» (Гуссерль, Гадамер та ін.) тощо» [62, с. 241]. Між тим, все це різноманіття термінів зводиться до одного — «ідеал», який має вирішальне значення в розумінні не тільки мистецтва, але й культури.

Слід підкреслити, що підвищений інтерес до ціннісної проблематики, як правило, відбувається у період криз, зламів усталених систем, що спричиняє пошук нових культурних основ та орієнтацій існування людини. Як зазначає сучасний вітчизняний дослідник С. І. Грабовський, сьогодні необхідність звернення до концепту ідеалу має вагоме соціальне підґрунтя, адже коли певні підвалини людської життєдіяльності вичерпують себе, загострюється інтерес до питань про сенс і цілі діяльності, її світоглядні орієнтири та перспективи. Власне, йдеться про переосмислення людського буття в динаміці соціального часу. І це, в свою чергу, передбачає аналіз проєктивних детермінант — ідеалу, мрії, надії сподівань, завдяки яким здійснюється світоглядне ставлення до прийдешнього, розгортається своєрідне «віяло» смисложиттєвих орієнтацій, визначення перспектив [118, с. 5].

Ідеал являє собою складну динамічну систему, яка постійно змінюється в контексті розвитку культурно-історичних форм буття людини та водночас справляє значний вплив на ці самі форми. Як продукт загальнолюдської культури ідеал є давнім предметом дослідницької уваги з боку філософсько-теоретичної думки. Перші спроби осмислення ідеалу були зроблені «першою теоретичною людиною» європейської давнини — Сократом та отримали відповідне оформлення та закріплення у працях його однодумця Платона. Як відзначають дослідники (О. Ф. Лосев, Л. Н. Столович, А. Є. Залужна та ін.) платонівське релігійно-філософське вчення про світ проголошувало існування позачасового та позап просторового світу «ідей». Платонівська «ідея» як образ буття, його смислової енергії, як розумна сутність речей близька до поняття ідеалу. «Ідеї» у вченого виступають щодо речей як їх одвічні взірці,

причини виникнення й цілі, отже містять в собі риси ідеалу. Ідея-ідеал, на думку Платона, тільки тоді відповідає своєму істинному статусу та призначенню, коли вона, як мета-раціональна конструкція, не залежить від волі та бажання тих, для кого вона стає безперечним зразком для наслідування, вічним стимулом вдосконалення та об'єктивним законом. Під останнім мається на увазі той чи інший принцип (парадигма) становлення й функціонування різних форм буття — природних і соціальних [158; 166; 280; 431].

Саме моральним, політико-правовим ідеям-нормативам філософ приділяв особливу увагу, усвідомлюючи, який вплив вони здійснюють на долі країн та народів. Тому так хвилював вченого відступ людей від суспільних ідей-ідеалів. До вічних та абсолютних загальнолюдських ідеалів Платон відносив добро, справедливість, помірність, мужність тощо. Саме ці ідеали мислитель вважав самими прекрасними, цінними та самими істинними як для усього людства, так і для конкретної особистості. Отже, не випадковим є те, що перша в історії людства філософська концепція, яка виявилася у творіннях Платона, піднесла на п'єдестал поняття ідеалу. Саме Платонівська ідея як образ буття, його смислова енергія як «розумна» сутність речей близька до поняття ідеалу. Характеризуючи «ідею» Платона, О. Ф. Лосєв зазначає: «це є специфічно здійснена доцільність і саме тіло доцільності» [280, с. 150]. І в цьому є найвище узагальнення речей, однак і в цій граничності його «ідей» несуть в собі риси ідеалу як принципу речі та моделі, що її породжує. Платонівська ідея, як підкреслює О. Ф. Лосєв, «була царством мрії та предметом усяких життєвих покладань» [280, с. 159]. Втім, саме у творіннях Платона вперше у європейській філософії була дана теоретична модель ідеалу.

У філософії Аристотеля поняття ідеалу розглядається у контексті мети — як кінця, що характеризується у нього як принцип буття та людської діяльності. Це поняття ототожнюється із Благом, із загальним устремлінням буття до завершеності. Оцінена мета виступає як причина діяльності. Ціль, за Аристотелем є тим, за ради чого варто жити, діяти, боротися, досягати Блага, Істини, Краси. У розумінні мислителя ціль невіддільна від того, хто її ставить

та передбачає у своїй діяльності межу прагнень та устремлінь. Ідеальність цілей з необхідністю підводить до того, що у своєму граничному виявленні вони постають як ідеали.

Теоретичні та методичні аспекти дослідження ідеалу в латентній формі були присутні у роботах середньовічних мислителів (Бл. Августін, Фома Аквінський, Іоанн Дамаскін, П'єр Абеляр, Боецій, Вітелло). Граничне розділення тілесного та духовного в теорії не могло призвести до повного заперечення питань, пов'язаних із позиціонуванням людини у соціальному просторі, що спричинило моделювання образу людини у відповідності із середньовічною картиною світу.

Поняття ідеалу отримало нові риси в епоху Відродження та Просвітництва у зв'язку із гуманістичним розумінням людини, утвердженням гармонії її почуттів та пізнавальних здібностей. Ідеал як найбільше теоретичне надбання Високого Відродження тісно пов'язане із естетичними поглядами гуманістів, адже естетика цієї доби наснажувалася загальною орієнтацією періоду, що характеризується захопленням людиною, утвердження реальності і цінності навколишнього світу, намагання досягти гармонію тілесного й духовного. Саме в умовах Відродження утвердилась справедливність динамічного перетворення: «краса → прекрасне → піднесене → ідеал», яке вже почала накреслювати естетика античності. Усі естетичні спрямування доби Відродження найповніше відобразилися в мистецтві, кожний твір якого наче реалізував естетико-гуманістичну мрію. Визначення гуманістичного руху, як руху до досконалості, є не лише гаслом, а відбиває дійсний пошук істин теоретиків і практиків доби Відродження, зокрема: у кожному конкретному виді мистецтва швидко опановувати нові досягнення. Саме тенденція до естетичного узагальнення дозволяла вводити нові напрацювання в практику підготовки митців і теоретиків наступних поколінь [54].

Просвітницька ідеологія увібрала в себе риси гуманізму епохи Відродження. Вона також відстоювала ідею цінності людини і проповідувала ідеал розвинутої особистості, була проти диктату церкви і виступала за розвиток

світської культури. Просвітники стверджували, що ідеал повинен відбивати реальне життя, повинен бути втілений на землі, а не в потойбічному світі. Вони проголошували, що природа — це законодавець і авторитет, а тому від її імені критерії ідеалу людині повинні сповістити наука, самосвідомість, мислення, які осягають закони природи. Через вивчення природи і людини можна сформулювати ідеал особистості і суспільного устрою. Зокрема, французькі мислителі XVIII століття К. А. Гельвецій, П. А. Гольбах, Д. Дідро бачили ідеал як вираз свободи, рівності і братерства.

Найглибше проблема ідеалу знайшла своє відображення у німецькій класичній філософії, а саме у працях І. Канта, Й. Г. Фіхте та Г. В. Ф. Гегеля. Так, розмірковуючи про «ідеал взагалі», І. Кант зазначав, що неможливо уявити собі жоден предмет за допомогою чистих розсудкових понять без будь-яких умов чуттєвості, оскільки чисті поняття не володіють об'єктивною реальністю, а лише містять форму мислення. При цьому, у разі застосування чистих понять до явищ, їх можна показати в дійсності, адже саме в явищах є матеріал для емпіричних понять. Ідеї, на думку Канта, є більш віддаленими від об'єктивної реальності, аніж категорії. Вони містять в собі повноту, якої не здатне досягти емпіричне знання. Проте, ще більш віддаленим, у порівнянні з ідеєю, від об'єктивної дійсності, за Кантом, є ідеал.

«Людство, взяте в своїй довершеності, містить в собі не лише поширення усіх сутнісних властивостей, що присутні у природі і входять до нашого поняття про нього, аж до повного збігу їх з цілями, що стало б ідеєю досконалої людини, однак також містить в собі все, що крім цього поняття необхідно для повного визначення ідеї; насправді, з усіх протилежних предикатів тільки один підходить до ідеї найбільш досконалої людини. Те, що ми називаємо ідеалом, у Платона є ідеєю божественного розуму, одиничний предмет в його чистому спогляданні, найдосконаліший з усіх видів можливих сутностей і першооснова всіх копій в явищі» [196, с. 301–302]. Відтак, для Канта «свій» ідеал у порівнянні із платонівською «ідеєю» має суттєві відмінності у розумінні зазначеного феномену. По-перше, мислитель рішуче змінює погляд

на природу ідей-ідеалів, відмовляючись від суджень Платона щодо їх «божественного» походження. На відміну від платонівської ідеї ідеал не має творчої (конструктивної) сили та не визначає долю усіх предметів та явищ дійсності. Разом з тим, на думку Канта, ідеали володіють значним практичним потенціалом та відграють значну роль у людській діяльності. Такими, зокрема, є моральні ідеали-нормативи.

Втім, згідно з поглядами німецького філософа, моральні поняття також не можна вважати цілком чистими поняттями розуму, тому, що в їх основі лежить емпіричне (задоволення чи незадоволення). Доброчесність і людська мудрість у всій їх чистоті є ідеями, а мудрець (стоїк) є ідеалом, тобто людиною, яка існує лише в думках, але образ якої повністю збігається з ідеєю мудрості. Відтак, І. Кант доходить важливого висновку про необхідність прагнення до ідеалу як взірця досконалості: «Як ідея дає правила, так ідеал слугує в такому випадку прообразом для повного визначення своїх копій; і у нас немає іншого мірила для наших вчинків, крім поведінки цієї Божественної людини в нас, з якою ми порівнюємо себе, оцінюємо себе і завдяки цьому виправляємося, ніколи, однак, не будучи в змозі зрівнятися з нею. Хоча і не можна допустити об'єктивної реальності (існування) цих ідеалів, проте, не можна на цій підставі вважати їх химерами: вони дають необхідне мірило розуму, який потребує поняття того, що у своєму роді є досконалим, щоб по ньому оцінювати і вимірювати ступінь і недоліки недосконалості. Але спроби здійснити ідеал на прикладі, тобто в явищі, скажімо зобразити мудреця у романі, марні, більш того, вони певною мірою, безглузді та мало повчальні, оскільки природні межі, що постійно порушують довершеність в ідеї, виключають можливість будь-якої ілюзії в такого роду спробах і тим самим роблять навіть підозрілим і подібним простій вигадці про те добро, що міститься в ідеї» [196, с. 301-302]. Таким чином, видатний німецький мислитель підкреслює значущість ідеалів для людини, їх важливу роль на шляху розвитку людства та необхідність слідування у бік споконвічних цінностей та чеснот. Адже будь-який іде-

ал, хоча і є недосяжним, проте він залишається тим взірцем, якого необхідно додержуватися, на який слід орієнтуватися.

Водночас, Кант розмежовує ідеал розуму та творіння уяви. Філософ порівнює їх з монограмами, наділеними певними рисами, що являють собою у певній мірі туманне зображення різнорідних даних досвіду, аніж певну картину. Кант пропонує називати їх ідеалами чуттєвості, які мають бути недосяжним зразком можливих емпіричних споглядань, не даючи при цьому жодних правил. Розум зі своїми ідеалами, навпаки, має за мету повне визначення за апріорними правилами, тому він і містить предмет, що є повністю визначеним за принципами, хоча для цього відсутні в повній мірі умови в досвіді, внаслідок чого, наголошує Кант, це поняття є трансцендентним.

Німецький мислитель підкреслює, що в основі повного визначення, що має бути притаманним усьому, знаходиться трансцендентний ідеал, що визначає вищу та повну матеріальну умову можливості усього існуючого, до якої повинна зводитися усіяка думка щодо їх змісту. Більш того, це єдино справжній ідеал, доступний людському розуму, оскільки тільки в цьому єдиному випадку само пособі загальне поняття про речі повністю визначається саме по собі і пізнається як уявлення індивіда [196, с. 306–307]. При цьому для того, щоб уявити лише необхідне повне визначення речей, розум припускає як передумову не існування сутності, що відповідає ідеалу, а лише її ідею. Отже, для розуму Кант називає ідеалом прообраз усіх речей, які як недосконалі копії запозичують з нього матеріал і більш-менш наближаючись до нього, все ж залишаються нескінченно далекими від того, щоб порівнятися з ним.

Мислитель розглядає усі заперечення як лише обмеження більшої та вищої реальності: «Все розмаїття речей є лише настільки ж різноманітний спосіб обмеження поняття вищої реальності, що становить загальний субстрат речей, подібно того, як всі фігури можливі лише як різні способи обмеження нескінченного простору. Тому предмет ідеалу розуму, що знаходиться тільки в розумі, називається також першосутністю (*ens originarium*), або, оскільки він стоїть вище за все — вищою сутністю (*ens summum*), а оскільки все підпоряд-

ковано йому як обумовлене — також сутністю всіх сутностей (*ens entium*). Але все це означає не об'єктивне відношення дійсного предмета до інших речей, а відношення ідеї до понять, і ми залишаємося в повному невіданні щодо існування сутності, що володіє настільки винятковою перевагою» [196, с. 306–307]. Виходячи з цього, Кант підкреслює, що вища реальність — це підстава можливості усіх речей, а не їх сукупність; це сутність єдина, проста, вічна, яка визначається у своїй безумовній повноті. Філософ розглядає таку сутність як поняття Бога в трансцендентальному сенсі, наголошуючи на тому, що ідеал чистого розуму є предметом трансцендентальної теології.

Кант пов'язав проблему ідеалу з проблемою внутрішньої цілі. Відповідно до міркувань Канта, явища, які не мають цілі, не можуть мати й ідеалу (це природні ландшафти, знаряддя праці, інструменти та ін.). Цілі ставить тільки людина та людське суспільство. Ідеал — це уявлення про досконалість людського роду. Він включає в собі усвідомлення того, що людина є самоціллю власної діяльності і в жодному разі не є засобом для когось чи чогось. За Кантом, ідеал — це стан подолання всіх протиріч між індивідом і суспільством, між одиничним і загальним. Ідеал не можна задати ні теоретично, ні практично у вигляді образу, бо в науці це було б претензією на зображення «речі в собі», а в практичному розумінні — на зображення Бога. Але ні «речі в собі», ні Бога чуттєво уявити не можна — їх можна тільки мислити. Тому в теоретичному розумінні (в науці) ідеал може виступати тільки у вигляді постулату «заборони протиріччя», а в практичному розумінні — у вигляді категоричного імперативу. Тільки у мистецтві можна представити ідеал як споглядальний образ досконалості та довершеності. Тому тут ідеал виступає як прекрасне. Тому ідеал і «прекрасне» стають синонімами, і життя ідеалу допускається тільки у мистецтві. Відтак, саме образна природа ідеалу, який постає у вигляді образу в мистецтві, дає підстави для подальшого осмислення ідеалу як епіцентру формотворення культури.

Разом з тим, на думку Канта, ідеал повинен бути в кожному випадку не тільки «загальним», а й «індивідуальним», тобто виявлятися не через абстра-

ктне поняття, а безпосередньо у формі чуттєвого зображення. Втім, головним питанням проблеми ідеалу, що обіймає центральне місце у філософії мислителя, стало питання перегляду його природи, що має важливе світоглядно-практичне значення. Визначне досягнення Канта та усієї німецької класичної філософії полягає в *олюдненні природи ідеалу* [158; 176]. Цей підхід став вирішальним аргументом прибічників науково-орієнтованої філософської думки на шляху реалістичного розуміння проблеми.

Й. Г. Фіхте стверджував, що ідеали не можуть існувати в реальному житті. Однак, якщо порівнювати дійсність з ідеалом, то можна судити і про неї саму, а змінювати її може лише той, хто має на це моральне право. І Кант і Фіхте вважали, що ідеал — це вища кінцева мета на шляху поступового морального самовдосконалення, усвідомлення гідності людини як вищого і єдиного принципу «ідеального» законодавства. Ідеал Г. В. Ф. Гегеля, що постав у «Феменології духу», — інший у порівнянні з ідеалом Канта. Ідеал — це не образ того «стану світу», який існуватиме як результат прогресу, а сам рух вперед, який розглядається з точки зору його всезагальних контурів і законів, які вимальовувалися через століття. Ідеал — це постійне оновлення духовного світу, який «знімає» кожен попередній досягнутий стан. Він не може бути втіленням абсолютної тотожності чи єдності свідомості й волі всіх індивідів, бути втіленням виразу відсутності суперечностей. Тому будь-який стан — це стан реалізації вищого ідеалу, універсального ідеалу людського роду [98].

У праці Г. В. Ф. Гегеля «Лекції з естетики» [96] поняття «ідеал» постає як центральна естетична категорія, за допомогою якої він визначає природу і зміст мистецтва як духовну діяльність людини. Для філософа мистецтво є однією з форм пізнання абсолютної ідеї. Специфіка мистецтва полягає в тому, що воно чуттєво-споглядальне відображення ідеї в образах, тим часом як філософія пізнає її в поняттях, а релігія — в уявленнях. На думку Гегеля «ідея як художньо-прекрасне не є ідеєю як такою, абсолютною ідеєю, як має її розуміти метафізична логіка, а ідеєю, що почала розгортатися в дійсності і вступила з нею в безпосередню єдність» [96, с. 159]. І далі: «Зрозуміла таким

чином ідея як дійсність, що дістала відповідну своєму поняттю форму, є ідеал» [96, с. 159].

Як зауважує видатний вчений-філософ Е. В. Ільєнков, Гегель, вказуючи на обмеженість кантівського уявлення про ідеал, розвінчав його як абстракцію, яка виражає, насправді, один з моментів дійсності «духу» (тобто історії духовної культури людства), що розвивається і що протиставила його іншій такій самій абстракції, — «емпіричній дійсності». Ідеал стає у Гегеля моментом дійсності, образом людського духу, що вічно розвивається через свої іманентні суперечності, долає свої особисті породження, свої «відчужені» стани [181, с. 264–265].

Отже, ідеал у Гегеля постає як вираження позитивного ставлення до дійсності, як утвердження пафосу творчості щодо суттєвих, головних її тенденцій. Він виступає як поновлювальна сила історичного часу, як втілення конкретно-історичного змісту, що охоплює найвищі громадянські, політичні, моральні інтереси суспільства. Оскільки ідеал визначається Гегелем у дусі традицій німецької класичної філософії як наочно споглядальний образ цілі, подальша розробка проблеми ідеалу переходить у нього в естетику, у систему визначень прекрасного. Проте, здійснення ідеалу як «прекрасного» Гегель відносить не до майбутнього, а до минулого — до епохи античного «царства прекрасної індивідуальності».

Відтак, починаючи від Античності, проблема ідеалу у загальних та конкретних формах свого виявлення становила одну із вічних філософських проблем та пронизувала творчість усіх відомих філософів і митців. Дослідження ідеалу у XVII–XIX століттях здійснювалося в руслі класичного філософування, що базувалося на прихильності до традиційної метафізичної проблематики пошуків сутності людини, бачення світу як усталеного та цілісного, пошуках субстанціональної основи як необхідної умови усіх речей, досягнення граничних засад фундаментальних структур буття та свідомості. У вигляді ідеалу завжди оформлюється образ конкретної мети людства на певному ступені його історико-культурного розвитку. Разом з тим, важливим вимі-

ром трактовки ідеалу у класичному філософуванні стало визнання його образної природи, що виявляється в образах найвищої досконалості, які можуть бути представлені у мистецтві.

В генезі європейської філософської думки XIX століття головним об'єктом критики некласичної трактовки ідеалу стає його передзadanість, суб'єктивне конструювання тощо. Крім того, занепад класичних теорій ідеалу створив підстави для розширення меж осягнення ідеалу, зокрема у проєкції некласичного філософування. Спираючись на розроблену в сучасній гуманітаристиці класифікацію ідеалів (моральнісний, політичний, релігійний, естетичний, соціальний тощо), звернемося до аналізу проблеми ідеалу як соціокультурного феномену, адже новий вимір розуміння ідеалу виходить у XX–XXI столітті за межі теорій, а саме — у простір культури.

Слід зазначити, що в умовах складних та масштабних сучасних соціокультурних трансформацій, коли підвищується увага до питань подальшої стратегії розвитку людства та сенсу і цілей людської діяльності, її світоглядних орієнтирів та перспектив, проблема ідеалу набуває нового рівня осмислення, що ґрунтується на усвідомленні його зв'язку із культурою як складною системою збереження та передачі цінного досвіду людської життєдіяльності. На думку сучасних дослідників, ідеали складають фундамент людської культури, вони є тими засадничими конструкціями, збереження та укріплення яких дозволяє людству знайти опору для виходу із хаосу та можливість створення нового: «Вони підтримують той необхідний для людини оптимізм, який не дозволяє їй стати терплячою до зла, в той час, коли песимізм та відчай позбавляють людей сили протистояти йому» [500, с. 103].

На початку XXI століття усвідомлення амбівалентності ідеалу призводить до формування різних підходів у його трактовці, а також винайдення нової термінології та категоріального апарату щодо його осмислення. З одного боку, ідеал розуміється як ідеальне, тобто завершене, сконструйоване в образах, нормах, зразках, моделях потрібного майбутнього. З іншого боку — як сталий, усталений образ буття і та ідеальна конструкція, що одночасно є

запорукою здійснення та здійсненою гармонією у різних сферах культури — етичної, естетичної, художньої. Ідеал інтерпретується як проекція на світ ідеального «всіх можливих та неможливих світів», за С. Б. Кримським [235]. Це утворює ту складну дихотомію ідеалу й реальності, ідеального як визначення свідомості, як того, що позначає ціль, мету, засоби цілепокладання та передбачає майбутній результат, а також всіх тих артефактів культури, що стають носіями цього ідеального. До цього належить не лише свідомість людини, а й також одиничні образи, зразки, норми, вербалізовані та здійсненні у зображальних конструкціях, в певних актах цілепокладання, які можуть мати будь-яку форму, навіть можуть у форму жесту, форму визначення вольового імперативу. Однак, все це свідчить про те, що перед нами виникає той образ, який можна назвати універсумом.

Втім, як зауважує сучасна дослідниця Л. В. Чорна, вся складність сьогоднішньої інтерпретації ідеалу полягає у тому, що наразі існує вже не універсум, але — мультиверсум — багато універсальних систем, значна кількість можливостей знаходити цілісність на рівні метаконструкцій. В свою чергу, метаконструкції як феномени ідеального вже не витримують тієї перенапруги, що виникає. Тому з'являється спокуса знову звернутися до протосубстанції — природи, духу чи абсолюту у вигляді божественного витоку, або навпаки — визначити ідеал суто номіналістично, як вже здійсненну конструкцію, що оформлена в одиничній речі, в тому імперативному жесті людського волевиявлення, цілепокладання, яке фіксується як норма, зразок, кліше, канон і правило. При цьому таке правило можна розуміти в контексті системи відхилення від його здійснення або в системі однозначного імперативного відгуку на нього. Все це в цілому висуває проблему поліфункціональності ідеалу, де не здійснюється тільки одна функція, але виникає вектор функціонального самоздійснення ідеального як певної проблеми адекватності або адекватій ідеалу в контексті мультиверсуму та тих універсальних інтенцій, універсальних спонук, що виступають у культурі в складному полі просторово-часових темпоральностей ідеального [511].

Відтак, на початку ХХІ століття формується полісистемне бачення ідеалу, у вимірах якого він починає досліджуватися як ідентичність на межі деструкцій, втрати ідентичності, тобто усіх тих процесів, що пов'язані із глобалізацією, інформатизацією, тобто тим метакультурним контекстом, що свідчить про складні соціокультурні трансформації на межі століть. В цих процесах ідеал виступає як амбівалентна цілісність, що поєднує у собі дихотомію та зберігає полівалентність — тяжіння до всезагального, що у будь-яких вимірах зберігає можливість цілого.

Все це створює ту антитетику ідеалу, яка відкриває можливості для його розгляду як певного проекту. Так, характеризуючи процес проектування суспільних систем людського буття, ідеал як вид проекту, що втілює уявлення про досконалу людину та досконалу організацію життя людства, визначає визначний сучасний вчений М. С. Каган. На думку дослідника, найважливішою відмінністю ідеалу від ціннісно нейтрального проекту, є те, що ідеал постає як носій найвищої цінності, тим самим спрямовуючи людську поведінку у моральній, естетичній, політичній, релігійних сферах й тим самим виконуючи роль критерію оцінки реальності в кожній з цих сфер. Такими можливостями ідеал володіє тому, що на відміну від ідеї — при всій близькості цих понять, ідеал є не абстрактним, узагальненим формулюванням певної цінності (блага, добра, справедливості тощо), а конкретним уявленням про «потрібне майбутнє», образом цього бажаного майбутнього [194, с. 251].

На межі ХХ–ХХІ століть ідеали починають наповнюватися елементами тих інструментальних регулятивів, що руйнують субстанціональність, відходять від вічності, формують зовсім інші темпоральності. Субстанціональність вимивається, а замість неї приходить феноменологічна даність імагінативного абсолюту, існуючого у зовсім інших вимірах, що позбавлені вічності. Постмодерне некласичне філософування відкриває новий вимір осмислення ідеалу, у якому вони визначаються як диспозитив, за М. Фуко, або транспозитив, трансгресія, перехід в інше, нескінченну руйнацію світобудовних інтенцій ідеального як такого. Диспозитив — категорія, опрацьована у доробку

М. Фуко, увійшла в простір сучасної культурфілософської рефлексії й означає певну диспозицію, що досягла гармонійного або культурно-антропологічного визначення в певній структурі [485, с. 79]. Ця категорія загострює не лише просторові ознаки, але й антитетику тих ознак, які характеризують ідеал як єдність сутнього та бажаного. Категорія «транспозитив» визначається як інший бік диспозиції, що свідчить вже не про просторові протиставлення, як у диспозиції, а про часові протиставлення, які можна назвати транспозицією — переходом з однієї позиції на іншу. При цьому транспозитив характеризує риси, які долають антиномію, в результаті відбувається певна трансмутация, трансгресія, перехід реального в бажане і бажаного в реальне, здійснення. Відтак, ідеал постає вербалізованою конструкцією, яка маскується образом диспозитиву або транспозитиву.

Постмодерн демонструє пошук витоків, але не заперечення генези, культурогенезу, системогенезу, разом з тим, свідчить про не відкидання тих ідеалів, які існували та діяли у минулому, а трансформацію їх як витоку у вигляді вже модифікованих стратегій, що вписуються у сучасні знаки та конотації й долають кризу. Втім, саме у контексті неоміфології, новітньої системи вербальних, граматологічних, лінгвістичних, семіотичних предикацій функціонування ідеального та ідеалу, відбувається трансформація самого ідеалу.

Симулякр як спосіб вираження ідеалу визначає Ж. Бодрійяр. Мислитель звертає увагу на те, що у ході нескінченного самовиробництва система ліквідує свій міф про першовитоки та всі референційні цінності, що вона сама опрацювала по мірі свого розвитку. Ліквідуючи свій міф про першовитоки, вона ліквідує й свої внутрішні протиріччя. «Немає більше ніякої реальності та референції, з якою можна було б спів ставити, а також і свій міф про кінець, міф про революцію. У революції проявляється перемога родової людської референції, первинного людського потенціалу. Однак, що ж робити, якщо капітал стирає з карти саму людину як родове єство, замінюючи її людиною генетичною» [60, с. 130–131]. Самовиробництво та самопродукування систем як втрата першовитоків, втрата протоміфу призводить до міфів знако-

вих, міфів трансформативних, що залишаються у полі тієї власної риторики, яку надає кожна з окремих практик культури. Це свідчить про те, що трансформується саме єство ідеалу. Він вже не вкорінений у субстанції, у культурі, оскільки культура позбавила його своїх витоків. Він стає мірою конотативних значень знака.

Формулюючи сутність модерної та постмодерної парадигм функціонування ідеалу як соціокультурного феномену, Л. В. Чорна вказує на те, що модерне визначення ідеалу базується на субстанціалізмі, розуміння якого неможливе без усвідомлення одвічності та темпоральності, які роблять субстанцію протозасадю, першовитоком і тим, що не підлягає сумніву ні в минулому, ні в теперішньому, ні в майбутньому. Одвічність та темпоральність ідеалів стає нормою у добу Модерну, у Постмодерні трансформується саме єство ідеалу. Він вже не вкорінений у субстанції. Ідеал Постмодерну стає мірою значень, на думку вченого, він корелює з такими феноменами, як атрактор, патерн, гештальт. Відтак, постмодерний ідеал порівняно з модерним перетворюється з образу субстанції, з образу ідентичного на вербалізовану конструкцію, що маскується образом тіла. У постнекласичному розумінні ідеал трактується як проект, соціокультурний диспозитив та транспозитив, як єдність диспозиції та транспозиції, просторового та часового вимірів, а також осмислюється у просторі соціокультурної атракції, візуальних конструкцій, патернів, гештальтів. Ідеал у просторі Постмодерну концентрує у собі всю попередню історію, генезу, саме як опрацювання нових оптик бачення, інструментарію, системи ідеалу, що презентує вербальний та візуальний коди як взаємодоповнювальні [511].

Відтак, розширення меж постнекласичного філософування, що охоплює новий вимір проблеми ідеалу через розуміння його природи у контексті структур повсякденного буття, в цілому культури повсякденності та культурних практик, що створюють ансамбль рефлексивних констант й презентують феномен ідеального як просторову даність диспозиції та транспозиції, характеризуючи зміну сучасного хронотопу культури, дозволяє констатувати

необхідність осмислення ідеалу на новому рівні, а саме у просторі культури, шляхом включення концепту «ідеал» у культурологічний теоретико-методологічний та пізнавальний контекст.

2.2. Легітимація ідеалу у просторі культурної свідомості

Предметом аналізу даного підрозділу постають особливості функціонування ідеалу як вияву культурної свідомості. Це обумовлено розвитком культурологічного мислення, що виявляється у просторі культури кінця ХХ — початку ХХІ століття та формує нову полівекторну, полімодальну матрицю, яку пов'язують із поліфункціональністю, з множинним варіативним знаходженням нормативних системотворчих і тяжючих до гармонії структур культури. У цьому контексті інваріантом для усіх систем культуротворчості є ідеал. Він постає, з одного боку як феномен рефлексії, з іншого — як опосередковуюча реальність, яка синтезує у собі вербальне та візуальне й відтак, формується у просторі свідомості.

Попри те, що за сприяння філософії екзистенціалізму у культурній свідомості ХХ століття відбувається втрата розділення об'єкта і суб'єкта, а постструктуралістське вчення Ж. Дерріди [140, 141], у якому аксіологічні питання постають як породження фонологічного центру європейської думки стало спробою радикального звільнення філософії від аксіологічної проблематики, процес розвитку культури свідчить про неможливість звільнення від ціннісної свідомості як її засадничої та базисної ознаки. Тим самим визначається неминучість руху до утвердження ціннісно-значущого у сучасному просторі пост-культури.

В культурологічному модусі осмислення феномену ідеалу важливим є його осмислення як вияву культурної свідомості. Це стає можливим з урахуванням методологічних можливостей культурологічної науки, адже у контексті інтерпретацій культури як регулятивно-нормативної сфери людської діяльності, культурологічне знання є аксіологічним за своєю природою. Оскільки цінності, поряд із нормами, зразками та ідеалами, є найважливіши-

ми компонентами цієї регулятивної системи, то аналіз аксіологічних основ різних видів соціокультурних практик стає важливим об'єктом культурологічної рефлексії.

З огляду на поставленні завдання, слід зазначити, що за сучасний період розвитку гуманітарного знання, ідеал розглядався з боку загальних механізмів його формування та практичного функціонування в різних формах суспільної свідомості та суспільної практики. Принципово важливим є те, що акцентується увага на ідеалі як на необхідному компоненті активно-творчого відображення дійсності різними формами суспільної та культурної свідомості.

В цілому, філософська думка має свій специфічний ракурс осягнення сутності проблеми, що фокусується на аналізі тих закономірностей, які мають загальнолюдські передумови формування та практичного функціонування суспільного ідеалу. Із загальнотеоретичних позицій ідеал постає не лише у якості загальнолюдської цінності, якої прагне і сама людина і суспільство загалом, а й як феномен, що активно сприяє реалізації та самореалізації сутнісних сил людини. Окреслений вимір дослідження ідеалу ставав можливим завдяки філософському заглибленню в закономірності соціально-практичного та культурно-історичного буття людини.

Вихід сучасного гуманітарного дискурсу у сферу осмислення людського світопокладання, самоздійснення та антропологічної визначеності індивіда, актуалізувало дослідження таких проєктивних детермінант як ідеал, віра, мрія, надія тощо. Втім, тривалий час поняття «світ», «дух», «віра», «доля», «цінність», «мудрість», «любов», «самовизначення» лишалися на периферії філософських розвідок. Це пояснюється насамперед ідеологічними чинниками і незначною мірою — теоретико-методологічними прорахунками. «Проблематика майбутнього виявилася нерозривно пов'язаною з ідеологічними накресленнями «неминучості» грядущої «перемоги комунізму», а про такі суттєві моменти самовизначення людини, як образи прийдешнього чи світоглядні орієнтації, що отримали у літературі назву «проєктивних детермінант», серед яких, передовсім, — ідеал, мрія, надія тощо, йшла мова лише

побіжно, їхній соціокультурний зміст, як правило, не розкривався, оскільки цей зміст включений в систему історично усталених національних культур» — підкреслює С. І. Грабовський [118, с. 6]. Втім, як зазначає вчений, без дослідження зазначених феноменів філософське осягнення людини, тим більше в посттоталітарному суспільстві, є неможливим.

Виявлення сутнісних параметрів ідеалу як феномену культури передбачає з'ясування його ролі у просторі культурної свідомості. Визначення поняття «*культурна свідомість*» потребує конотації понять «свідомість» та «культура». Свідомість — це фундаментальне поняття філософії, психології, соціології тощо. В межах матеріалістичної традиції воно характеризується як найважливіший компонент людської психіки, найвища форма віддзеркалення об'єктивної дійсності, спосіб відношення людини до світу та самої себе. Функціонування свідомості забезпечує людині можливість виробляти узагальненні знання про відношення, закономірності об'єктивного світу, ставити мету та розробляти плани, регулювати та контролювати емоційні, раціональні та предметно-практичні відношення із дійсністю, визначати ціннісні орієнтири свого буття та творчо перетворювати умови свого існування. Через свідомість виявляється внутрішній світ почуттів, думок, ідей та інших духовних феноменів, які не сприймаються безпосередньо органами почуттів та принципово не можуть стати об'єктом предметно-практичної діяльності людини.

Незважаючи на те, що емпірично свідомість постає як сукупність безперервно змінюваних чуттєвих та мислених образів, у ній зберігається дещо стійке, інваріантне, що дозволяє говорити про спільний устрій свідомості як особистості, так і суспільства. Залучення системно-структурного підходу для аналізу структури свідомості дозволяє виокремити її елементи, що знаходяться у взаємодії, підпорядкуванні, певній ієрархії та виявляють сукупність стійких зв'язків і тим самим забезпечують цілісність системи. Структура свідомості може бути представлена як діалектична єдність «Я» та «не-Я». У якості останнього виступає буття, зовнішня дійсність об'єктивної реальності, власне тіло, власне «Я», інше «Я-Ти». До основних елементів свідомості за-

раховують: відчуття, сприйняття, уявлення, пам'ять, мислення, емоції, воля. Жоден із компонентів не може бути значущим сам по собі. Він набуває ролі необхідного структурного елемента свідомості лише у реально функціонуючій свідомості. Ознаками свідомості вважається розумна вмотивованість, передбачення особистих та соціальних наслідків дій, здатність до самоконтролю. Крім того, свідомість характеризується активністю, інтенціональністю, спрямованістю на рефлексію та самоспостереження, доцільністю, мотиваційно-ціннісною орієнтацією та різними рівнями ясності [267, с. 185].

Характеризуючи свідомість як вищу форму відображення дійсності, слід звернути увагу на наявність у ній двох рівнів — *суспільного* та *індивідуального*. *Суспільна свідомість* розвивається незалежно від свідомості окремих індивідів, проте, реалізується у їх діяльності. Вона втілюється у таких феноменах, як мова, наука, філософія, мистецтво, релігія, політика, ідеологія. Маючи власну специфіку, вони постають як форми суспільної свідомості. Відтак, суспільна свідомість — це духовне утворення, яке діє за власними законами. *Індивідуальна свідомість* функціонує шляхом переосмислення, усвідомлення вироблених та інституціонально закріплених норм шляхом перетворення їх у особисті переконання. Саме особистісні переконання та уявлення завдяки творчій активності їх творців та носіїв, набувають значення соціальної сили та входять до складу суспільної свідомості.

Аналіз теоретичних сфер свідомості дозволяє констатувати, що у формуванні ідеалів важливу роль відіграють такі форми суспільної свідомості як мораль, мистецтво, естетичне освоєння дійсності, філософія, релігія, тобто уся світоглядна сфера. Будь-яка форма суспільної свідомості має свою специфіку у формуванні ідеалу. Результатом цих процесів є поява різних типів ідеалу — соціального, політичного, морального, естетичного, релігійного тощо.

В онтологічних та гносеологічних механізмах формування та функціонування ідеалу поряд із протилежними, існують й спільні аспекти. Так, на ранніх етапах розвитку свідомості світоглядні ідеї функціонують як певний тип філософської культури, яка опосередковує усі інші форми культурної

свідомості, у тому числі релігію, міфологію, художню творчість. Філософська культура як система загально-світоглядних принципів пізнання та перетворення дійсності по відношенню до художньої культури реалізує себе як естетичний феномен. Вона формує зміст естетичної свідомості з акцентом на ціннісному значенні реального та суспільного буття для суб'єкта, що розкривається як протиставлення позитивних та негативних властивостей суб'єктно-об'єктних відносин.

В межах естетичної свідомості формується естетичний ідеал, природа та сутність якого постає як «...історично конкретне, чуттєве уявлення або поняття про необхідне як прекрасне, що матеріалізується в мистецтві, в практиці суспільного життя і виробничій діяльності людей» [177, с. 45]. У такому трактуванні він пов'язується з певними сторонами та рисами історично мінливого суспільного ідеалу. Разом з тим, можна виділити й інший аспект у розумінні його витоків та змісту. Естетичний ідеал постає як «досконала реалізація ідеї в якій-небудь конкретній формі», оскільки загалом ідеал є «досконалістю в якому-то не було б відношенні; досконалий зразок чого-небудь; найвища мета прагнень; те, що виступає кінцевим об'єктом прагнень незалежно від того, наближена чи віддалена можливість реалізації; дещо нереальне, що немає дійсності, нереалізоване» [464, с. 308].

Формування естетичного ідеалу обумовлено «живими» інтересами й цілями людей, що стимулює їх до видозмін соціального буття на засадах деякого зразку чи еталону. Відтак, естетичний ідеал виступає аксіологічним феноменом, сутність якого визначається особливими духовними запитами людей — передусім прагненням до досконалого чи прекрасного (на рівні форми) в об'єктах дійсності. Його конкретне змістовне наповнення як уявного сукупного образу — ідеального конструкту, детерміноване як естетичними прагненнями конкретної особистості, наявними, зазвичай, у формі її волевиявлення, так і деякої групи, на теренах якої й сформувалася суспільна «естетосфера», до якої залучена ця особистість [380, с. 262].

Таким чином, будучи утвореною від філософської свідомості, естетична може функціонувати на усіх рівнях світоглядного відношення. Втім, головне, що їх відрізняє — це домінування в естетичній свідомості ціннісно-оцінного, суб'єктивного фактору. Основою, що цементує його конструкцію, є світовідчуття та світовідношення. Вони забезпечують зверненість свідомості у контекст самосвідомості певного соціуму, зверненість у нього також оточуючого середовища, тобто людського виміру подій, що відбуваються навколо суб'єкта. Разом з тим, «єдність естетичного світу вимагає естетичної свідомості взагалі і такою єдністю відносно естетичного ідеалу є естетична культура як площина моделювання універсальної все загальності певного естетичного ідеалу» [452, с. 12].

Виходячи із теоретичних сфер аналізу естетичної свідомості можна констатувати, що будь-яка форма суспільної свідомості має свою специфіку у формуванні ідеалу, в результаті чого виникають соціальні, політичні, моральні, естетичні, виховні, гносеологічні та ін. ідеали. Відповідно, певним типом культурної свідомості, а саме — системою світосприйняття та світовідчуття, що складається в ході моделювання світу людською свідомістю на різних етапах культурної історії та формується як результат принципово різних способів цілісно-системного осмислення світу, виробляються специфічні уявлення про системні параметри та способи «влаштування» світу, до складу яких входять ідеали, норми, цінності як сутнісно значущі для людського виживання морально-духовні регулятори, які визначають рівень розвитку ціннісної свідомості соціуму в різні культурно-історичні епохи.

Виявлення специфіки функціонування ідеалу у просторі культурної свідомості обумовлює необхідність акцентувати увагу широко вживаному тлумаченні поняття «культура» (від лат. *cultura* — обробка, виховання, освіта, розвиток тощо) — як системи цінностей, створених людством. Разом з тим, функціонування цієї системи визначається певним загально визнаним ідеалом. Саме ідеал є включеним у програми діяльності та поведінки, що представлені різноманіттям знань, норм, навичок, зразків поведінки, ідей,

гіпотез, вірувань, цілей, ціннісних орієнтацій тощо. В динаміці історичного розвитку вони утворюють соціальний досвід, який зберігається та транслюється культурою від покоління до покоління. Цим шляхом відбувається генерація нових програм діяльності, поведінки та спілкування, які реалізуються у відповідних формах соціальних практик, забезпечуючи відтворення та зміни у житті суспільства у всіх його проявах.

Сучасний погляд на культуру як систему інформаційних кодів, у яких закріплено історично накопичуваний соціальний досвід, що виступає по відношенню до різних видів діяльності, поведінки, спілкування (відповідно й до всіх породжуваних ними структур та станів соціального життя) дозволяє обґрунтувати зв'язок феноменів: культура → ідеал → культурна свідомість. Якщо культура являє собою складно організовану систему надбіологічних програм людської діяльності, то з позицій структурно-функціонального підходу, існування будь-яких систем передбачає різноманіття знакових структур, що забезпечують закріплення та передачу постійно поновлюваного соціального досвіду. Найбільш давнім способом кодування такого досвіду є функціонування суб'єктів поведінки, спілкування та діяльності як семіотичних систем, коли їх дії та вчинки стають зразками для інших. Знаковою системою може виступати символіка людського тіла, зокрема пози, жести, міміка. При цьому у різних культурах смисли і значення, які вони виражають, можуть суттєво відрізнитися. Специфічним засобом генерації та передачі соціального досвіду із власним виражальним інструментарієм є мистецтво, яке також постає як особлива семіотична система, що забезпечує відтворення та розвиток суспільства [428].

Процес розвитку культури передбачає як вироблення нових смислів й значень, так і формування нових кодових систем, які закріплюють та транслюють ці культурні смисли. Накопичення та збільшення їх масиву формує відповідний культурно-смиловий універсум, що трансформується у мультиверсум, й призводить до появи таких феноменів, які забезпечують диференціацію та інтеграцію програм діяльності, поведінки та спілкування. Поява

таких способів кодування закріплює зміни у характері комунікацій та способи включення індивіда у соціальні зв'язки шляхом опанування новітніх комунікаційних технологій. Відтак, розвиток суспільства, що завжди пов'язаний із формування нових видів діяльності, передбачає появу відповідних програм, представлених кодами культури. Внаслідок чого виникає складна координація між новими і традиційними програмами.

Виокремлення самостійних сфер духовної діяльності, що стало результатом генерації смислів та значень як опосередкованих структур, сформованих по відношенню до програм конкретних видів практик, призвело до появи самостійних сфер духовної культури — релігії, мистецтва, моралі, науки, політичної та правової свідомості. Їх взаємодія здійснює регулюючий вплив на повсякденне життя людини шляхом трансляції цінностей, цілей, ідеалів, знань, оволодіння якими дозволяє суб'єкту впливати на об'єкт у відповідності до поставленої мети. Отже, у процесі історичного розвитку культури поступово формується складана ієрархія програм діяльності, представлена сукупністю різних соціокодів, основу яких складають вироблені на різних рівнях соціокультурних систем матеріальні та духовні цінності. Саме вони, як культурні феномени, завжди спрямовані в майбутнє та утворюють програми соціального життя. Культура генерує їх за рахунок внутрішнього оперування знаковими системами, у яких закладені ті цінності та ціннісні орієнтири, що визначають специфіку та особливості формування різних типів культурної свідомості.

Відтак, через поняття цінності ідеал пов'язаний із культурою. На це вказують як дослідники, так і авторитетні наукові видання. Так, за О. Шпенглером, доля культури визначається долею ідеалу, що утворює її душу — «прасимвол культури». Як зауважує В. П. Бранський, «культура без ідеалу — це теж саме, що людина без серця (як у прямому, так і переносному смислі)» [62, с. 494]. На зв'язок ідеалу, норм та цінностей вказує Б. Л. Губман: «Ціннісна свідомість визначає норми — стереотипи думки й дії, що приймаються в межах тієї чи іншої соціокультурної спільності. Норми регламентують діяльність людей в усіх сферах культури» [240, с. 327]. Ідеал трактується як проє-

ктований суб'єктами комунікації досконалий образ предмету, наділений ціннісними вимірами універсальності та абсолютності, вагомий чинник розвитку культури: «Володіючи еталонним статусом, ідеал являє проекцію майбутнього, з позицій якої виноситься вердикт теперішньому та минулому. Висунення різноманітних образів ідеалу, глобальних образів майбутнього — значущий фактор розвитку культури» [238, с. 523].

Простір культури, в якому функціонує ідеал, виявляє себе через світ символічних форм та виступає як сфера опредметнення та розпредметнення символічного досвіду людства, надаючи йому знаково-символічних ознак. Як зауважує сучасний вчений О. О. Радугін, поняття символу займає особливе місце в культурології. Саме через символи відкриваються смисли культури, які живуть у несвідомих глибинах душі та пов'язують людей по єдиному типу переживання світу та самих себе. Здатність ідеалу повідомляти про потенційне, неостаточне, про дискурсивно недоступну сферу інтуїтивного чи навіть про невідому компоненту відомого, обумовлює його особливу роль у процесі розкриття ціннісних змістів культури [241].

Слід зазначити, що поняття культурної свідомості поки що знаходиться на стадії теоретичної розробки. У працях сучасних вчених (А. М. Кашкаров, О. М. Семьонов, В. В. Семьонова, С. О. Храпов) воно трактується як художня свідомість, свідомість мас та усього суспільства, що ґрунтується на досвіді поколінь, який треба передати нащадкам [413; 496]. У більш широкому розумінні, в проекції осмислення свідомості цілих культурно-історичних епох, воно трансформується у поняття «типи культурної свідомості» і постає як «системи світосприйняття та світовідчуття, що складаються в ході моделювання світу людською свідомістю на різних етапах культурної історії та формуються як результат принципово різних способів цілісно-системного осмислення та «відчуття» світу і характеру свої «присутності» у ньому» [242, с. 693]. Саме в межах культурної свідомості виробляються специфічні уявлення про системні параметри та способи «влаштування» світу, до складу яких входять ідеали, норми, цінності тощо.

Трактуючи ідеал як феномен культури, закономірно виникає потреба в уточненні поняття «культурна свідомість». Свідомість як атрибут сфери психіки суб'єкта належить до уявного (на противагу символічному) у структурному психоаналізі; до царини інтенціональності (на противагу предметності) у феноменології; до царини внутрішньо психічного (на противагу соціальному) в еволюціонізмі; до царини семантичного (на противагу знаковому) у семантиці культури. Оскільки в усіх випадках знаки і символи культури є результатом екстеріоризації смислів культурної свідомості або продуктом інтеріоризації, то культурна свідомість постає як смисли культури та їх знаково-символічні об'єктивації. Вони виявляються через такі духовні феномени як ідеї, віра, надія, знання, ідеали, цінності, норми тощо. Суттєвою ознакою культурної свідомості є її образність, що дозволяє через різні форми художньої творчості та художні практики створювати «іншу реальність» як відношення до фактично наявної з позицій соціально-бажаного та індивідуального. Такою реальністю сьогодні є культурна реальність, що постає як духовне утворення та продукт культурної свідомості, у контексті якої відбувається легітимація ідеалу.

Отже, зв'язок ідеалу з ціннісними та регулятивними смислами культури складає базову пізнавальну компоненту культурологічного дослідження. Враховуючи те, що у культурологічному пізнанні проблема цінностей займає особливе місце, передусім, у зв'язку із поширеним трактуванням культури як сукупності усіх цінностей, створених людством, то саме духовні цінності позв'язують ідеал з культурою. Відтак, ідеал як досконалий образ предмету та наділений ціннісними вимірами універсальності та абсолютності виступає вагомим чинником розвитку культури та інструментом її пізнання.

Ідеал як феномен культури та взірць досконалості формується у просторі культурної свідомості на основі акумуляції історично-ціннісного досвіду людства, його селекції та виділення найбільш виправданих культурних зразків прояву цієї свідомості. В модусі культурологічного знання ідеал постає як культурний код, що здійснює міжпоколінну трансляцію ціннісних смислів

культури на метарівнях сприйняття, відтворює картину світу та виявляє причетність індивіда або суспільства до заданого цим кодом культурно-історичного універсуму.

В умовах сучасної соціокультурної ситуації культурна свідомість позиціонується в образах культуротворчості, у яких традиційні системи прийомів та засобів формотворення активно доповнюються сучасними візуальними, комунікативними та арт-практиками (дизайн, мода, реклама, іміджмейкінг тощо). Домінування образного методу рефлексії, що характеризується пріоритетністю візуального над вербальним, підсвідомого над свідомим, створює підстави для трансформації ідеалу у проєкціях візуальних, інформаційних, іміджмейкерських технологій, що продукують нові — імідж-ідеали. Така ситуація, у значній мірі, пов'язана із запитамі самого сучасного інформаційного суспільства, з його прагненням не тільки моделювати бажаний світ за певними зразками, образами, патернами, зручність яких перевірена повсякденними культурними практиками, але й жити в них, структуруючи новий міфологічний час та простір.

2.3. Категоріальний статус ідеалу у модусі культурологічного знання

Необхідність визначення категоріального статусу ідеалу у структурі культурології обумовлено логікою розвитку усього наукового знання, результатом якого стає, з одного боку, формування принципово нових категоріальних смислів, що виходять за рамки вже історично усталених у наявній соціальній дійсності світоглядних засад культури, з іншого — роллю категорій у різних способах осягнення та генерації категоріальних моделей світу.

Як зауважує вітчизняна дослідниця Т. І. Орлова, природа категорій, їх приналежність до сфер реального буття, ідеального відображення, практичної діяльності, роблять їх одним із засадничих факторів у становленні, розвитку та взаємодії будь-яких форм освоєння світу. На думку вченого, особливо значущою є їх роль у художній культурі, зокрема у творчості — як синтезуючих факторів цієї духовно-практичної діяльності, а також у мистецтві — як

форм, що забезпечують внутрішній зв'язок різних його складових та кореляцій з різноманітністю позамистецьких культурних проявів [369]. Разом з тим, у переломні епохи проблема категорій як філософії, так і спеціальних наук завжди актуалізується, адже «саме у категоріях та їх структурах акумулюється вироблений досвід, який потребує свого переосмислення» [200, с. 10].

У методології культурології важливе місце належить категоріям як найбільш фундаментальним та субстанціальним поняттям про культурні закономірності, явища, процеси і зв'язки, сутнісні властивості культури, на основі яких здійснюється систематизація досліджуваних культурних феноменів та розробляються методології їх пізнання. Втім, до нинішнього часу в культурологічній науці залишається актуальною проблема систематизації категоріального апарату. Традиційно склалося так, що його формування здійснювалося шляхом запозичення категорій та понять із філософії, політології, соціології, психології лінгвістики й інших галузей знань, а також пристосування їх відповідно до потреб культурології. Значна частина базових категорій культурології не мають відповідних аналогів в інших науках та потребують самостійної розробки і обґрунтування [238]. А. Я. Флієр звертає увагу на те, що на сучасному етапі розвитку гуманітаристики існує багато культурологічних шкіл і підходів зі своїми специфічними різновидами. Їх розподіл між цими напрямками і школами порівняно умовний, адже на практиці відбувається постійний обмін окремими категоріями між різними методологічними напрямками вивчення культури, що призводить до формування більш-менш стійкого ядра категоріального апарату, який використовується культурологічними науками в цілому [238, с. 183].

З позицій історизму слід зазначити, що проблема категорій зайняла значне місце у більшості філософських систем минулого. Починаючи від етапу теоретичного осмислення категорій у філософії Античності, де їх природа пов'язувалась із лінгвістичною репрезентацією і в подальшому, до сьогодні, в європейській філософії трактування категорій переважно зосереджувалося на їх понятійному вислові. Всезагальна категоризація одиничних

речей класично представлена у вченні Аристотеля про категорії («Про тлумачення», «Категорії»), корені якого знаходяться у мові — граничній оболонці матеріальної культури. Для Аристотеля питання категорій постало як проблема співвідношення змісту висловлювань про деяке суще із самим цим сущим. Виходячи з цього, у висловлюваннях пов'язуються поняття, що виражають загальне у предметах. При цьому активність людини у процесі пізнання, завдяки якій загальні поняття («роди» та «види») співвідносяться із одиничними предметами, мислитель розглядав як чисто духовну [280; 281].

У Новий час вчення про категорії розвивали представники німецької класичної філософії. Для Канта категорії виступають як всезагальні форми, у яких відбувається осмислення усього сущого, апріорні форми розуму, спосіб узагальнення набутого досвіду. У працях Гегеля теорія категорій була розроблена у трьох планах — чисто логічному — у дослідженні «Наука логіки» [97], в історичному — у монографії «Лекції з філософії історії» [95], в контексті усієї духовної культури — у «Феноменології духу» [98], яка стала першою значною спробою побудувати «науку про досвід свідомості» на широкій соціально-історичній основі, що включає у себе ряд форм індивідуальної та суспільної свідомості, розкритих у процесі їх генезису та розвитку. Вузловими пунктами такого розвитку виступали категорії, що дає можливість говорити про «Феноменологію духу» як про історію категорій. У ній Гегель намагався показати походження та розвиток категорій для того, щоб надалі дослідити їх зміст та зв'язки (форми) у логіці. Під категоріями Гегель розумів способи покладання абсолютним духом свого предмету, всезагальні форми його саморозвитку та самовизначення. Для мислителя категорії у своєму русі здійснюють себе тільки як духовні форми будь-якого предметного змісту. Взаємозв'язок категорій у кінцевому рахунку завдає тон та ритм історії, що перетворюється у їх втілення.

Проте, які б не були різноманітні підходи до тлумачення категорій, їм іманентні деякі загальні риси. По-перше, категорії трактувалися переважно у плані пізнання, що розглядалося як загальна основа становлення та функціо-

нування категорій, що розумілися як логічні категорії, форми пізнання про буття (Аристотель), форми синтезу чуттєвих даних (Кант), форми наочності (Шеллінг), логічні форми мислення (Гегель). По-друге, дослідження обмежувалося аналізом філософських категорій — тих форм пізнання, які здобули певну самостійність у філософії як формі суспільної свідомості. Втретє, роль філософських категорій зводилася до їх функції у пізнавальній діяльності та розповсюджувалася на осмислення самого пізнання, мистецтва, релігії, міфології, отже — в цілому на осягнення різноманітних форм духовної культури [69].

На можливість довільного втілення категорій вказує сама їхня природа — властивість, на яку вказував Аристотель, відзначаючи, що категорії розкривають те, що належить речам, але самостійного буття не має. Така ситуація допускає різноманітність іпостасей, форм існування. Це підтверджується положеннями сучасної лінгвістичної теорії, де категорії кваліфікуються як семантичні еквіваленти перетворень великих класів мовних одиниць, тобто служать змістовним ядром функціонування будь-яких сигніфікативних груп. Так, у теоретичному мисленні категорії можуть виступати не в абстрактно-самостійному, а в сигніфікативно-зв'язаному вигляді не лише слів, а й символів, графіків, схем тощо. Дослідження з психології та гносеології оприявнили тезу, що слово для операцій з категорійним змістами зовсім не є обов'язковими, і висновок про довільний вибір форм їх існування є цілком правомірним.

Оскільки філософський аналіз культури передбачає використання категоріального апарату, то будемо виходити із можливості дослідження культури через аналіз сукупності її категорій. Плідність такого підходу щодо окремих типів культур продемонстрували у своїх дослідженнях відомі вчені (Є. К. Бистрицький, В. С. Біблер, М. О. Булатов, А. Я. Гуревич, І. Ф. Надольний, Т. І. Орлова, С. Л. Рубінштейн, В. С. Стьопін, А. Я. Флієр, В. І. Шинкарук, О. І. Яценко та ін.), у працях яких обґрунтовано роль категорій у системі культури як граничних засад, через які людина певної культури осмислює,

оцінює та переживає світ, узагальнює явища дійсності, що потрапляють у сферу її досвіду.

Передусім, маємо визначити принципи зв'язку категорій та культури, а також виявити способи їх функціонування в системі культури. З огляду на це слід зазначити, що проблема визначення категоріальних структур культури як «світоглядних універсалій» розв'язувалася вітчизняними вченими у руслі досліджень феномену людського світогляду. В результаті чого було доведено, що такі вузлові категорії світогляду як людина і світ, буття і небуття, простір і час, життя і смерть, свобода і необхідність та ін., які традиційно вважалися філософськими, наявні в людській свідомості ще до виникнення філософії у своїй першопочатковості є категоріями не філософії, а культури [460, с. 6].

Це дало можливість сформулювати суттєву залежність між категоріями та культурою, в основі якої культура постає як узагальнення дійсності, а категорії як форми узагальнення. Як наслідок, категорії виступають як форми культури. «Це означає, що категорії — це не тільки ідеальне подвоєння того чи іншого предметного змісту, але і форми або загальні схеми матеріальної і духовної діяльності, без яких опанування природою та всією об'єктивною дійсністю неможливо» [200, с. 231]. Таким чином, зв'язок категорій та культури обумовлений їх органічною цілісністю, адже категорії постають як внутрішні форми культурно-історичного процесу.

Плідний підхід до розуміння категорій, їх ролі у дослідженні культури різних епох запропоновано видатним вченим А. Я. Гуревичем у праці «Категорії середньовічної культури» [126]. Виходячи з того, що категорії культури — це далеко ще не сама культура, на думку вченого, вони утворюють деяку сітку координат, що накладається на живу, пульсуючу та постійно змінювану дійсність. Втім, саме виявлення універсальних категорій культури, без яких вона неможлива, якими вона пронизана в усіх своїх творіннях, стає тим методологічним підґрунтям, на якому відбувається осмислення будь-якої культурно-історичної реальності.

Виділення визначальних та універсальних категорій сприйняття дійсності, таких як час, простір, причина, доля, число, відношення часткового до цілого, а також категорій людської свідомості — цінність, ідеал тощо сприяє зміщенню акцентів категоріальної проблематики у бік насичення її елементами пізнання духовного життя людини. Крім того, саме ці категорії культури утворюють її основний семантичний «інвентар» та дозволяють виявити певну «модель світу», за допомогою якої людина сприймає дійсність та будує образ світу, існуючий у її свідомості. «Ці основні поняття нібито передують ідеям та світогляду, що формується у членів суспільства чи його груп, і тому наскільки б не різнилися ідеологія чи переконання цих індивідів і груп, в основі їх можна знайти універсальні, обов'язкові для всього суспільства поняття та уявлення, без яких неможлива побудова ніяких ідей, теорій, філософських, естетичних або релігійних концепцій і систем» [118, с. 342].

С. Л. Рубінштейн у праці «Буття і свідомість» [402] пропонує свій підхід до категорій культури, що враховує залежність визначення їх системи від введення людини в коло буття. Автор відзначає, що з появою в ряду градацій форм буття такої специфічної форми як культурно-історичне буття, «необхідна видозміна категорій, визначень буття з урахуванням буття людини» [402, с. 259]. Категорії в традиційному розумінні, як засоби та знаряддя мислення, мають виступати у значенні наповнених конкретно-історичним онтологічним змістом, тобто мають бути узяті з їх «буттєвою» цінністю для людини. Примітно, що в категоріальній сукупності С. Л. Рубінштейн виділяє категорії, що характеризують неорганічну природу, органічне життя та спосіб існування людини. Таким чином, на його думку, можливо розкриття діалектики мислення і буття, яка полягає у тому, що проникнення пізнання у буття має бути досягнуто і як проникнення буття у пізнання [402].

Концепція автора підняла важливі проблеми, урахування яких стає необхідним для розгляду культури як особливого людського «світу», що складає вихідний пункт визначення буття та передумову пізнання, яке детермінує їх змістовну насиченість з точки зору умов адекватної самореалізації творчої

сутності людини. І в цьому процесі саме цінності та ідеали виступають як смислові концепти культури, що визначають її гуманістичний зміст та міру наповненості людськими значеннями та смыслом. «Цінності та ідеали безпосередньо пов'язані з культурою, втілюючись у її продуктах. Продукти культури представляються як «резервуари», в які людина протягом історії відкладає, зберігаючи, все найкраще» [402, с. 321].

Отже, на різних історичних етапах розвитку культури відбувається наповнення категорій новим змістом, що стає передумовою для нового етапу теоретичного розвитку її категоріального апарату. В аспекті розуміння філософських категорій, змінюється не тільки їх зміст, а й форми категоріальних систем, які виступають як світоглядні основи для будь-якого конкретно-історичного типу культури. У самій культурі як цілісному утворенні це знаходить адекватне вираження не стільки в окремих категоріях чи їх сумі, скільки у характерних способах їх систематизації, в тих принципах і формах систем, в яких вони являються частинами деякого цілого.

У свою чергу культурологічні категорії виступають як інтегруючий компонент культури, що охоплюють майже всю функціональну різноманітність сучасної культури. Це дає можливість їм функціонувати у ролі парадигм, крізь призму яких відбувається осмислення закономірностей, явищ та процесів культури. Виходячи із розуміння культури у її найширшому трактуванні — як сукупність різноманітних сфер духовного життя людства, їх практичної реалізації та матеріального втілення — культурологічні категорії виявляються зв'язаними з кожною із сторін культурного буття, пронизують усі його рівні, поєднують поліморфність проявів, забезпечують гетерогенність зв'язків. Категорії культурології функціонують у духовно-практичній, теоретичній, соціокультурній сфері, а також у формах методологічної рефлексії. Саме тому в культурологічних категоріях віддзеркалюється онтологія, епістемологія, феноменологія, гносеологія. Відтак, вони можуть виступати як об'єднувальний фактор ідеальних та реальних проявів культурологічного буття, як його синтезуюча форма.

Розуміння категорій культурології як певних пізнавальних моделей культурних явищ, закономірностей та процесів дозволяє визначити категоріальний статус феномену ідеалу у вимірах культурологічного знання. Відтак, категорія «ідеал» належить до тих поняттєвих форм, які спроможні до виконання основних категоріальних функцій, здатні виступати як концептуальні детермінанти, що керують організацією, інтенціями вибору та селекцією моделей, у тому числі й образних, з їх різноманітними перетвореннями, беруть участь у формуванні світогляду, створенні та вдосконаленні інтелектуальної та «відкритої картини світу» (І. Пригожин). Разом з тим, оскільки наявність ідеально-матеріального носія є необхідною умовою існування культурологічних категорій, то такими носіями можуть бути не тільки традиційно-лінгвістичні, а й художньо-образні, знаково-символічні системи різних сфер наукової свідомості.

Відтак, ідеал цілком відповідає атрибутивним характеристикам категорій, виступає як інтегративний компонент культури, що забезпечує вищий рівень усвідомлення світу та його оцінку, реалізується у різних формах теоретичного та практичного осягнення культури. Ідеал як культурологічна категорія може виступати ефективним методологічним інструментом аналізу загальнолюдських, національних, культурних ціннісних систем, орієнтація на нормативні моделі яких стає ознакою для усіх типів культур у їх соціальному вимірі.

Оскільки в культурологічному пізнанні важлива роль належить інтуїтивним та образно-символічним способам дослідження різних форм культурної реальності, то включення у методологічний арсенал культурології категорії «ідеал» суттєво доповнює інструментарій позараціонального осмислення культури. Залучення категорії ідеалу до концептосфери культурології сприяє розширенню її семантичного поля, дозволяє сформуувати специфічні концептуальні системи та форми відображення, які сприяють осмисленню та дослідженню духовних надбань культурної еволюції людства.

Таким чином, здійснений аналіз еволюції наукового осмислення ідеалу простежений шлях його легітимації у просторі культурної свідомості, обгру-

нтування категоріального статусу в межах культурологічного знання дозволяє сформулювати цілісну концепцію ідеалу як феномену культури, що визначається через сукупність наступних вимірів:

– ідеал виявляється в культурі як певний усталений фактор, що визначає як специфічні риси певного типу культури, так і її еволюцію. Ідеал постає як квінтесенція культури, що закріплюється у будь-яких формах соціальної практики людей, системах комунікацій та міжпоколінної трансляції, що визначають основи взаємодії людей в усіх сферах їх соціальної активності та створюють ядро усякої конкретно-історичної культури;

– як досконалий образ предмету, наділений ціннісними вимірами універсальності та абсолютності, ідеал виступає вагомим чинником розвитку культури та інструментом її пізнання через аксіологічний аналіз засвоєння індивідом або соціальною групою певної системи культурних цінностей та норм. Визнання аксіологічного плюралізму в культурології означає поєднання у дослідженні ідеалу як фундаментальних засад загальної теорії цінностей, так і їх смислових інтерпретацій у конкретному історико-культурному контексті;

– у межах культурної свідомості ідеал набуває знаково-символічних ознак та може виконувати функцію символу. Здатність ідеалу повідомляти про потенційне, неостаточне, про дискурсивно недоступну сферу інтуїтивно-го чи навіть про невідому компоненту відомого, обумовлює його особливу місію у пізнанні й розкритті глибинних смислів культури;

– у категоріальному вимірі ідеал цілком відповідає атрибутивним характеристикам категорій, виступає як інтегративний компонент культури, що забезпечує вищий рівень усвідомлення світу та його оцінку, реалізується у різних формах теоретичного та практичного осягнення культури. Ідеал як культурологічна категорія може виступати ефективним методологічним інструментом аналізу загальнолюдських, національних, культурних ціннісних систем, орієнтація на нормативні моделі яких стає ознакою для усіх типів культур.

Висновки до другого розділу

Проведене дослідження дозволяє зробити висновки та сформулювати наступні положення. Ідеал як продукт загальнолюдської культури існував на всіх етапах розвитку людства та осмислювався з позицій філософсько-естетичних, соціально-політичних, економіко-правових, морально-виховних, релігійних та інших підходів. Компаративний аналіз класичного, некласичного та постнекласичного філософування дозволив дослідити трансформаційні тенденції у трактуванні ідеалу, виявити основні підходи його осмислення.

Погляди визначних мислителів Античності у контексті розуміння ідеї всезагального блага стали базовою методологічною настановою для досягнення поняття «ідеал». Теоцентричний середньовічний світогляд із граничним розділенням тілесного та духовного не зміг призвести до повного заперечення питань, пов'язаних із позиціонуванням людини у соціальному просторі. Християнство як основна релігія середньовічної Європи, здобувши монополію, почало трансформувати здобутки попередньої культури і релігії та втілювати нові ідеали. Це спричинило моделювання образу людини відповідно до середньовічної картини світу.

Дослідження ідеалу в XVII–XIX століттях здійснювалося в руслі класичного філософування, що базувалося на прихильності до традиційної метафізичної проблематики, спрямованого на досягнення сутності людини, бачення світу як усталеного та цілісного, пошуки субстанціональної основи як необхідної умови усіх речей, осмислення граничних засад буття та свідомості. У вигляді ідеалу оформлювався образ конкретної мети людства на певному ступені його історико-культурного розвитку. Важливим виміром трактовки ідеалу в класичному філософуванні стало визнання його образної природи, що виявилось в образах найвищої досконалості, представлених у творах різних видів мистецтва.

Доведено, що у вимірах некласичної парадигми філософування мислителі намагалися протиставити реальний світ позачасовому ідеалу. На початку XXI століття формується полісистемне бачення ідеалу, у вимірах якого він

починає досліджуватися як ідентичність на межі деструкцій, втрати ідентичності — тих процесів, що пов'язані із глобалізацією, інформатизацією та в цілому тим метакультурним контекстом, що свідчить про складні соціокультурні трансформації на межі століть. В цих процесах ідеал виступає як амбівалентна цілісність, що поєднує у собі дихотомію та зберігає всезагальну полівалентність, тобто тяжіння до всезагального, що у будь-яких вимірах зберігає можливість цілого.

Відтак, у постнекласичному розумінні ідеал трактується як проект, соціокультурний диспозитив та транспозитив, як єдність диспозиції та транспозиції, просторового та часового, осмислюється у просторі соціокультурної атракції, візуальних конструкцій, патернів, гештальтів. Ідеал концентрує у собі всю попередню історію, генезу, презентує вербальний та візуальний коди як взаємодоповнювальні. В сучасних умовах культурна свідомість позиціонується в образах культуротворчості, у яких традиційні системи прийомів та засобів формотворення активно доповнюються сучасними візуальними, комунікативними та арт-практиками (дизайн, мода, реклама, іміджмейкінг тощо). Домінування образного методу рефлексії, що характеризується пріоритетністю візуального над вербальним, підсвідомого над свідомим, створює підстави для трансформації ідеалу в проєкціях візуальних, інформаційних, іміджмейкерських технологій, що продукують нові ідеали — імідж-ідеали.

У парадигмі культурології ідеал постає як феномен культури, що з одного боку, є виявом рефлексії, з іншого — виступає як опосередковуюча реальність, яка синтезує у собі вербальне та візуальне й відтак, формується у просторі свідомості, зокрема культурної. На основі акумуляції історично-ціннісного досвіду людства, його селекції та виділення найбільш виправданих культурних зразків прояву цієї свідомості — патернів, ідеал постає як культурний код, що здійснює міжпоколінну трансляцію культурних смислів на метарівнях сприйняття, відтворює картину світу та виявляє причетність індивіда або суспільства до заданого цим кодом культурно-історичного універсуму.

В модусі культурологічного знання сутність ідеалу визначена через сукупність таких вимірів: ідеал постає як квінтесенція культури, що закріплюється у будь-яких формах соціальної практики людей, системах комунікацій та міжпоколінної трансляції універсальних смислових кодів культури; здатність ідеалу повідомляти про потенційне, неостаточне, про дискурсивно недоступну сферу інтуїтивного чи навіть про невідому компоненту відомого, обумовлює його особливу місію в пізнанні й розкритті глибинних смислів культури; семантична сутність культурологічного знання дозволяє поєднати у дослідженні ідеалу як фундаментальних засад загальної теорії цінностей, так і їх смислові інтерпретації в конкретному історико-культурному контексті. У категоріальному вимірі ідеал цілком відповідає атрибутивним характеристикам категорій, відтак, виступає як інтегративний компонент культури, що забезпечує вищий рівень усвідомлення світу та його оцінку, а також реалізується у різних формах теоретичного та практичного осягнення культури. В культурологічному пізнанні концепт ідеалу може бути задіяний у процесі реконструкції духовних феноменів та ціннісних систем.

РОЗДІЛ 3

ІДЕАЛ ЛЮДИНИ: ТЕОРЕТИЧНА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ В КООРДИНАТАХ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ

3.1. Ретроспекція наукового осмислення ідеалу людини

Звернення сучасної культурологічної науки як постнекласичного наукового знання до феноменів, здатних акумулювати, відбирати та транслювати значущі культурні смисли й тим самим створювати відповідний культурно-смисловий мультиверсум, обумовлює необхідність рефлексії над такими складними феноменами як культура та людина. Аксіологічна сутність культурологічного знання дозволяє ввести у контекст інтерпретацій культури не тільки ідеал як феномен культури, а й людину — її образ, що складається як в умовах певної культури, так і його модифікацію у прогностичному вимірі. Відтак, ідеал людини постає як невід’ємна складова культурологічної проблематики. Це обумовлює необхідність проаналізувати у даному підрозділі культур-філософську традицію осмислення ідеалу людини як феномену культури.

Епоха Античності продемонструвала значне розмаїття поглядів на ідеал людини. Попри те, що в цей період тільки виникали передумови для появи «ідеї культури», антична філософія уможливила експлікацію проблем людини крізь призму категорій «калокагатія», «катарсис», «благо», через взаємодію моральних та естетичних вимірів людського буття [280; 281]. Як зауважує сучасна дослідниця А. Є. Залужна, «саме онтологічна спрямованість античного світогляду уможливорює експлікацію проблем людини, етики, естетики та культури, оскільки феномен морального та естетичного постають всезагальними принципами світотворення, фіксуючи тісний зв’язок буття з істиною, добром і красою, а космос осмислюється розумним, впорядкованим та прекрасним» [166, с. 8]. Відтак, через досконалість внутрішнього та зовнішнього, гармонію душі та тіла, що проявляється у безпосередніх вчинках, відбувається прагнення людини до ідеалу.

В епоху Середньовіччя поняття «ідеал людини» у значенні належної досконалості був пов'язаний з особою Христа, що знайшло своє відображення у переліку загальнолюдських та християнських чеснот. Цей ідеал отримав форму досконалого образу особистості. Рисами добродісної особистості християнина є: віра, надія, любов, витривалість, непохитність, обов'язок, покора, поміркованість, послух, пошана ближнього, праведність, правдивість, працьовитість, вміння прощати, свобода, терпеливість, щирість та ін. Усі ці чесноти мали б стати основою для підготовки людини до вічного блаженного життя, якому особистість повинна присвятити своє земне життя. Отці церкви вказували шлях досягнення цього ідеалу через духовну покірність та смиренність тілесних бажань. Тому в середньовіччі християнство проповідувало найважливіший ідеал монаха-аскета. Ідеалом естетичного розвитку середньовіччя був також «філософ», що піднявся до досягнення єдності духу і краси. Образ «філософа» — це образ святої людини, яка носить на собі печатку ангельської благочинності, а духовним її ідеалом є інтерес до самоспоглядання, переживання власного духовного «досвіду». Ідеалом світської особистості був лицар, готовий до подвигів в ім'я християнської церкви, батьківщини чи особистої слави [54; 272].

Доба Відродження, ознаменована появою культури нового типу, спричинила появу нової — гуманістичної ідеології. Людина була поставлена у центр світу та проголошена найвищою цінністю. Гуманізм змінив розуміння людиною своєї ролі в суспільстві, дав відчуття своєї унікальності самоцінності, власної гідності. Гуманісти, створивши нову систему знань, висунули, всупереч релігійним умоглядним уявленням про світ і людину, інше розуміння людської сутності та людського життя. Митці епохи Відродження (Ф. Петрарка, Л. Альберті, Дж. Боккачо, П. Братчоліні, Л. Бруні, Дж. Манетті, К. Салютаті та ін.) вірили у велич і необмежені можливості розуму людини, у її невичерпні здібності. Відкидаючи середньовічний аскетизм, гуманісти протиставили йому нову мораль, що базується на визнанні єдності плоті й

Духа, і, згідно з цією мораллю, відстоювали право людини на земні радощі й інтелектуальний розвиток, на задоволення чуттєвих і духовних запитів.

Атмосфера епохи Відродження сприяла формуванню ідеалу людини нового типу — високоосвіченої, з різноманітними інтересами, сповненої гідності та творчої енергії особистості. Саме для Відродження стає притаманним культ творчої особистості. Творчість як догматична характеристика Бога-Отця переноситься на людину. Утвердження нею своєї самості ставало можливим саме через підкреслення творчої природи людської самобутності. Відтак, образ художника, винахідника, зодчого постає ідеалом людини Відродження, адже тільки в ньому торжествує людина як основа світобудови, яка силою духу здатна перетворити все суще в гармонію вищого порядку [368].

Просвітницька ідеологія увібрала в себе риси гуманізму епохи Відродження й також відстоювала ідею цінності людини та проповідувала ідеал розвинутої особистості. Просвітники, вірячи в безмежні можливості розуму, висунули ідею залежності суспільного прогресу від поширення наукових знань. У суспільній думці та мистецтві з'являлися нові ідеї, що проявилися у поглядах Ж.-Ж. Руссо. Мислитель висунув нову концепцію людини, відмовившись від переважаючого для просвітників раціоналістичного розуміння «людської природи» й переніс акцент з «життя розуму» на «життя серця». Це відобразилося у руссоїстських формулах: «Розум може помилятися, а серце — ніколи», «На шляху добродетності серце — вірний провідник, там де розум відступає» та ін. Руссо поставив під сумнів абсолютну цінність культури, якій протиставив природу — «природний стан», а культурній людині — «природну людину», надаючи їй перевагу [226].

У другій половині XVIII століття ідеї Просвітництва поширювалися зокрема у творчості українських письменників та філософів, серед яких: Г. Сковорода, Я. Козельський, В. Капніст, П. Лодій, І. Котляревський та ін., їх також висловлювали й церковні діячі — Дмитро Туптало, Феофан Прокопович та ін. Оригінальна концепція ідеалу «внутрішньої людини» сформувалася у філософії найвидатнішого українського просвітника Григорія Сково-

роди. Мислитель орієнтувався не на вузький раціоналізм, а надавав перевагу «життю серця», чим його вчення стало близьким до руссоїстичних ідей.

Зміст філософської позиції Григорія Сковороди полягає у роздумах про людину, її внутрішній світ, моральне удосконалення, необхідність безперестанного творіння самого себе. Стрижневим принципом всієї філософії мислителя є вчення про самопізнання, звернене до самої людини. З творів Г. Сковороди особистість українця постає саме як людина-гуманіст, якій властиві гармонія з великим світом (макрокосмосом), єдність міркувань і емоцій, розуму і серця. Найважливіше, що є в людині — це її серце, воно і є сама дійсна Людина в людині. «Серце є корінь життя і обитель вогню і любові», — зазначає філософ, порівнюючи серце із «чистим зерном», що проросло [419].

Хоча у творчості Сковороди немає спеціального твору про серце, однак до нього філософ постійно звертається як до остаточної інстанції під час розгляду будь-яких етичних проблем. Показовими тут є діалоги мислителя «Початові двері до християнської гречності», «Наркіс. Розмова про те: пізнай себе», «Розмова подорожніх про справжнє щастя в житті». Самопізнання як пізнання свого божественного єства тлумачиться Сковородою не суто в гносеологічному, а головне в етико-естетичному плані. Тому цей процес не може бути реалізованим як інтелектуальний акт, а здійснюється, з погляду Сковороди, тільки у переживанні. Звідси серце тлумачиться вченим як сукупність почуттів, бажань, прагнень, «осередням» людини, емоційно-вольовим єством її духу. «Людиною є не зовнішня або крайня плоть, как народ міркує, а глибоке серце... Втаємничена думок наших безодня і глибоке серце — все — одно... Глибоке серце — сутність і зерно наше, і сила, в якій полягає життя... Мислення, дух, серце — це є людина. Дише заглибившись у нього, можна збагнути й знайти щастя — його становить душевний мир» [420, с. 161, 173, 323].

Через кордоцентризм, що виражає пафос філософії Г. С. Сковороди, стверджується значення духовності як справді адекватного середовища для власне людського існування, розуміння невіддільності буття особистості від

її вчинку, сенсу морального діяння. Категорія серця, якому філософ приписував можливість мислити і діяти, здійснювати вольові акти, бути головним засобом пізнання, доводить значення емоційної складової у формуванні людини. Водночас, турбота людини про своє життя, про своє самоздійснення, самореалізацію є турботою про світ. Ставлення до себе, яке виходить за межі егоцентризму, поширюється на інших та на цілий світ, тому найвищою метою такого ставлення стає злагода зі світом та самим собою — те, що Григорій Сковорода поіменував дуже ємним поняттям — «сродність».

На думку мислителя, кожна людина для чогось народжена на землі, тому кожен має робити те, до чого покликаний, тобто повинен знайти сенс свого життя. У кожного свій унікальний і неповторний спосіб «сродності» зі світом, природою, рідним краєм. Індивідуальний характер «сродності» й водночас наявність для всіх «сродної» праці виявляє себе в ідеї «нерівної рівності». Саме у концепції «сродної праці» та похідної від неї ідеї «нерівної рівності» знаходить свій зрілий вияв *антеїзм* філософії Сковороди. Таким чином, у філософії вченого домінують лінії української світоглядної ментальності — *антеїзм* («сродність» людини всьому світу), *екзистенціальність* (орієнтованість на неповторне у своїй окремішності людське існування, плюралістичність і, водночас, діалогічна гармонійність реальності), *кордоцентризм* («серце — всьому голова») вперше набувають класичної форми вияву.

Філософські роздуми Сковороди сконцентровані навколо антропологічної колізії щодо творчої свободи людини та відповідальності за неї. Розв'язання проблеми можливе на основі залучення одного із наріжних концептів Г. Сковороди — про «вдячність» як «царицю» людяності й духовності, спрямованої на добро («Вдячний Еродій»). Цей концепт також переформується із світоглядно-педагогічним уболінням, наявним в «Основах метафізики моральності» І. Канта, зміст якого ґрунтується на парадоксальності намагання дати людині якомога більше знань і навичок, не дбаючи про те, чи доброю є та воля, яка буде користуватися обдаруванням духу або властивостями темпераменту. Сковорода розглядає людину як «народжену на добро»,

воля до діяння якої живиться природженим духовним почуттям вдячності буттю. Проте людина може «згубити» цю вдячність, через що в ній пробуджується інше духовне почуття — «обуялість». Душу вдячну й задоволену Сковорода прирівнює до гарного шлунку пташок, який усе споживане перетворює на поживні для них соки. Водночас, вдячність — це «твердість і здоров'я» серця, що приймає все на добро й зміцнює» [420, с. 110–111].

Вдячна воля є джерелом «світлого помислу» людських діянь. Ця воля, зауважує філософ, має бути предметом невсипущої людської турботи, максимальної самоконцентрації особистості: «Гей, учися самої вдячності. Вчися, сидячи вдома, літаючи в дорозі, засинаючи й прокидаючись... Хай буде вона найсолодшим і вечірнім, і раннім, і обіднім шматком!» [390, с. 298]. У цих словах простежується убоління філософа про те, чи отримують будь-які інтравертні вияви творчої активності людини достатнє вольове забезпечення — з точки зору смислового спрямування останнього. «Я наук не гуджу і хвалю найостанніше ремесло, однак те гідне огуди, що ми, сподіваючись на них, зневажаємо найвищу науку, до якої відчинено двері будь-якому часові, країні, чи статі, статі чи віку...» — зазначено мислителем у «Розмові п'яти подорожніх про істинне щастя в житті» [419, с. 339].

Провідним мотивом антропологічних уболівань тут є не те ставлення до світу, що тотожне нарцисизмові, а те, яке уможливорює адекватність світоперетворювальної активності суб'єкта діяльності найвищому покликанню людини — її «природовідповідності». Це є серцевиною того погляду на людське світовідношення, яку деякі дослідники Г. Сковороди іменують «мудрим нарцисизмом» [454, с. 88]. Самопізнання як пізнання свого божественного ества тлумачиться Сковородою не суто в гносеологічному, а, що найважливіше, в етико-естетичному плані. Тому образ міфологічного Нарциса трактується Сковородою як символ Людини, яка любить не просто себе, а Бога в собі. Звідси тлумачення ним людини як «безодні», самою ж «безоднею» в людині є «серце», тобто те, що становить певне джерело її бажань і думок. Відтак, продовжуючи платонівську й християнську традицію, Сковорода зо-

бражує позасвідоме не як нижче, порівняно зі свідомим психічним життям, а як осередок усього доброго та світлого, як пророчу силу, що дозволяє досягнути людині ідеальних вимірів свого буття.

Важливими для осмислення сутності поняття «ідеал людини» є погляди видатного вченого, представника київської екзистенціально-гуманістичної школи початку ХХ століття — Миколи Бердяєва. Людина для вченого є цілісним світом, мікрокосмом, що об'єднує всі потенції великого світу — макрокосму. Саме в цьому схожість бердяєвського погляду на людину з філософською позицією Г. Сковороди. Сповідуючи власний погляд на ідеал людини, вчений вбачає його в тій особистості, яка не володіє свободою, а сама і є Свобода.

Розвиваючи концепцію ідеалу людини, М. Бердяєв виступав критиком поширеного у європейській культурній свідомості початку ХХ століття психологічного розуміння культури з її уявленнями про «симфонічну особистість», як особистість колективістську, родову. Вчений вважав, що «вчення про симфонічну особистість»... означає метафізичне обґрунтування рабства людини... особистості колективні, особистості надособисті по відношенню до особистості людської суть лише ілюзії, породження екстеріоризації та об'єктивізації» [34, с. 6].

Людина-індивід, конкретна особистість, а не представник маси у центрі уваги Бердяєва, що, зрештою, як визнає сам філософ, і привело його на позиції екзистенціальної філософії як позиції захисту гуманності та людяності. Бердяєв вважає що, особистість не є те, що володіє свободою, вона сама і є Свобода. Якщо на початку своєї творчості Бердяєв схилився певною мірою до Лейбніцівської методології, коли вбачав у кожному духовнім бутті людську субстанцію, то пізніше він робить висновок про те, що кожна людська особистість — це не субстанція, а творчий акт, певна протидія необхідності. Відтак, світ суб'єктивний та 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: «Пізнай самого себе і через це пізнаєш світ» [34, с. 293].

Особистість для мислителя 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. В бунтарстві є пристрасть до свободи. Всі люди повинні бути бунтарями, тобто припинити терпіти рабство» [37, с. 59].

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 орієнтована на суб'єктність у гносеологічній проблематиці. Адже «макросвіт» визначає бачення «мікросвіту». І це наступним чином звучить у Бердяєва: «Самосвідомість людини як істоти творчої є вихідною. ... Самосвідомість людини як творця не є результат якогось вчення про людину, воно передує 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» [31, с. 50].

Ідеал людини набуває нових теоретичних форм осмислення на початку ХХ століття у контексті «антропологічного повороту», суттєву роль у появі якого відіграли праці А. Гелена, В. Дільтея, Г. Плеснера, М. Шелера та ін. [418]. Проте, радикальна проблематизація людини як ніде виявилася у konce-

пції німецького філософа, соціолога Макса Шелера. Для вченого у загальному плані усі центральні проблеми філософії зводяться до одного питання «Що є людина?». Будучи творцем аксіології — філософської теорії цінностей, у період засилля нігілізму у духовному житті Німеччини, вчений виступає провідною інтелектуальною фігурою, яка стала на заваді нищення класичних цінностей в культурі. Таким непересічним внеском у культурне життя стала етична та персоналістична концепція, заснована на нових аксіологічних засадах.

Людина як персонa створює вищий ідеальний план шелерівської концепції. Вона не є ні духовною субстанцією, ні чистою спонтанністю. Активність життєдіяльності людей впливає з еднаючого їх культурного середовища, яке становить онтологічне підґрунтя людського існування. Сутнісне розуміння людини, за Шелером, ґрунтується на усвідомленні її як «духовно обдарованої живої істоти» — мікрокосму. Саме для позначення справжньої сутності людини вчений обирає поняття «дух». Воно є більш ємким, ніж «розум», оскільки дозволяє споглядати деякі вічні сутності та цінності. Крім того, поняття «дух» у Шелера об'єднує в собі такі вищі емоційні прояви людини, як любов, каяття, здивування і т. д. Центром усіх цих проявів людини він називає людську особистість, у якій дух виявляє себе, виступаючи у кінцевих сферах буття. Образ такої всеєдності представлений у Шелера у «вселюдині» — людині неприборканої чуттєвості та ясного духу, яка прагне втілити у собі гармонійну єдність двох протилежних світових початків. Він постає як ідеальний образ, який ніколи не може бути досягнутий в повній мірі, він тільки вказує напрям, у якому належить вдосконалюватися реальній людині. На цьому шляху самовдосконалення здійснюється людина та Бог одночасно, оскільки людина є єдиним містом становлення, власне, Божественного [525]. Отже, саме через Божественне виявляється для мислителя ідеал людини.

Важливим теоретичним підґрунтям у процесі осмислення ідеалу людини постає науковий доробок відомого вітчизняного вченого — «шістдесятника» Олександра Яценка. Людські уявлення про досконале, на думку вченого, відносні, адже вони обумовлені певними соціально-

економічними умовами. З втіленням цих уявлень у дійсність, з розвитком та вдосконаленням суспільства розвиваються й самі люди, розвиваються їх уявлення про досконалість. Саме у суспільному прогресі вчений вбачає основу для уявлень про досконалі суспільні відносини, прообраз всебічно гармонійної особистості, а також уявлення про прекрасне.

Як зразок досконалості, що відповідає корінним потребам суб'єкта, ідеал виступає кінцевою та самою суттєвою ціллю. Він постає тим орієнтиром, який спрямовує соціально-формуєчу свідому діяльність суб'єкта. Таким чином, ідеал є самоціллю діяльності, що підпорядковує собі усі найближчі, проміжні цілі як засоби. Виходячи з цього, на думку вченого, люди, що керуються єдиними суспільно-політичними, моральними, естетичними ідеалами, підкорюють ними свої окремі часткові цілі. Багатоманітність окремих цілей стає завдяки цьому узгодженою та гармонійною. Втім, це можливо за умов відсутності протиріччя між суспільним та особистим. «Суспільство, що прийняло у якості всезагального практичного принципу рух до ідеалу являє собою дійсно гармонічне «царство цілей», яке за Кантом уявлялося майже недосяжною мрією» [563, с. 172]. Незважаючи на це, для самого дослідника — О. І. Яценка вся вартість ідеалу полягала у тому, що він у своїх витоках намагався відстояти принципове для сучасної цивілізації бачення цінностей.

Оригінальну концепцію природи ідеалу запропоновано В. П. Бранським [62]. Вченим досліджено універсальні закономірності формування та реалізації ідеалу, сформовано найважливіші проблеми ідеалу, що були відсутні до цього часу в науковій думці, а саме: основні види ідеалів і їхня взаємодія; процес формування та їх реалізації в дійсності; співвідношення ідеалу і цінності, ідеалу і культури, і т. п. Автором обґрунтована концепція, що ґрунтується на розумінні культури як системи цінностей та навичок з їхнього виробництва і споживання, що обумовлено певним загальнозначущим ідеалом. Дослідником доведена думка про те, що саме ціннісний аспект розуміння культури дозволяє пов'язати її із ідеалом, який у свою чергу, постає як «золота гілка» культури.

Демонструючи процес послідовної ідеалізації людини — її зовнішності, переживань, діяльності або поведінки, результатів діяльності тощо, В. П. Бранський формулює сутність поняття «ідеал людини». На думку вченого воно полягає у тому, що «ідеал людини» (або ідеальна людина) — це *граничне* уявлення про людину, що виражає її *сутність* в тій чи іншій *інтерпретації*. При цьому процес ідеалізації не обов'язково має бути пов'язаним із позитивними емоціями, адже ідеальна людина — не що інше, як ідеалізована людина, втім процес ідеалізації можна здійснювати різними способами. В першу чергу, цей процес обумовлений світоглядом. Відтак, ідеал, у тому числі й ідеал людини, визначається не емоціями, а, передусім, *світоглядом*, який ґрунтується на принципах, притаманних конкретній людині. Саме через формування світогляду — цього вищого рівня духовного буття людини відбувається становлення її поглядів на світ та своє місце в ньому, виробляються життєві позиції людини, її переконання, принципи пізнання, ціннісні орієнтації та ідеали.

Отже, постановка автором проблеми ідеалу в культурі, дозволяє розглядати феномен ідеалу не тільки як філософсько-естетичний, але й як культурологічний концепт. Заслуговує на увагу здійснений у роботі аналіз процесу ідеалізації людини та його результат. Виходячи з того, що саме неможливість збігу реальності, її сутності із зовнішнім її проявом дає привід для ідеалізації цієї реальності, людина як продукт цього світу також вимагає розшифровки своєї загадкової сутності. Спираючись на представлену у роботі теорію ідеалу, автор доводить, що ідеалізація людини має відбуватися саме у такій модифікації, щоб співпали і вона як явище, і її сутність. Таким чином, ідеал як складова світогляду людини на філософсько-світоглядному рівні виявляє її переконання, цінності, норми, що орієнтують на певне сприйняття сенсу життя, її призначення та сутність. Саме ідеали принципово впливають на орієнтації людини у соціальному світі, детермінують її творчу сутність та спрямовують конструктивно-перетворюючу діяльність, обмежують або розширюють можливості, закладені природною сутністю та соціальною вихованістю.

Крізь призму естетичної свідомості, проектування та реалізацію свого «Я» розглядає ідеал людини в індивідуалізованій формі сучасний вітчизняний вчений Володимир Личковах у роботі «Краса людини: ідеал, реальність, виховання» [272]. Важливою є думка науковця про те, що уявлення особи про саму себе, співвідношення ідеального і реального «Я» бувають, щонайменше, трьох гатунків. По-перше, коли особа уявляє себе більш значущою, ніж є насправді, при цьому ідеальне «Я» переважає реальне. Її ідеал — це вона сама у власних очах. По-друге, коли особа недооцінює себе, применшує власну гідність. Її ідеальне «Я» небагато значить для неї і, як правило, її реальне «Я» значно краще, ніж удаване. Відтак і її ідеал — інші люди, герої історичних змагань і художніх творів. У таких випадках легко створюються фальшиві авторитети, несправжні лідери. Третій тип людини, на думку вченого, репрезентується особою, в якій ідеальне і реальне «Я» співпадають, тобто людина знає і поводить себе такою, яка вона є для себе. Її ідеал — «свобода, рівність і братерство», утвердження справедливості. Таким чином, вказуючи на моральний облік людини як ідеалу, В. А. Личковах справедливо узагальнює, що «ідеальна людина — та універсально розвинута людина, особа з багатим духовним досвідом» [272, с. 144].

Зазначимо, що в сучасному українському культурному просторі необхідність теоретичної розробки та наукового осмислення проблеми ідеалу людини обумовлено рядом чинників, зокрема наявною «кризою ідентифікації», необхідністю пошуку шляхів консолідації суспільства через оптимізацію процесу координації особистості та соціуму задля збереження колективних форм життєдіяльності. Зазначені аспекти спонукають учених різних наукових сфер гуманітаристики — філософії, педагогіки, психології, соціології, лінгвістики, етнології, культурології тощо (В. П. Андрущенко, О. О. Базалук, Г. Д. Берегова, О. Вишневський, С. І. Грабовський, Л. В. Губерський, І. А. Зязюн, В. В. Ільїн, С. Ф. Клепко, В. Г. Кремень, В. С. Лутай, М. В. Попович, І. Ф. Надольний, Г. П. Чміль та ін.) до осмислення проблеми ідеалу людини у

проекції гуманістичної парадигми з метою розробки та реалізації різних форм соціокультурних, освітніх та мистецьких практик.

Відзначимо праці, присвячені проблемі формування ідеалу людини майбутнього як у метафізичному сенсі, так і з огляду на сучасний український соціокультурний контекст: В. Білик «Ідеал людини ХХІ століття» [49], О. Вишневський Український виховний ідеал і національний характер (витоки, деформації і сучасні виклики) [83], С. І. Грабовський «ХХ століття і українська людина. Виклики і відповіді» [118], «Українська людина у вимірах ХХ століття: до постановки проблеми» [119], О. Коновець «Український ідеал: історичні нариси, діалоги» [210], О. Поліщук «Національні естетичні ідеали і нова соціокультурна реальність» [380], М. Попович «Бути людиною» [383], Г. Чміль «Граничні підстави пошуку духовності сучасною людиною» [508] та ін. Важливими для подальшого процесу філософсько-культурологічного осмислення проблеми є колективні монографії: «Людина в сучасному цивілізаційному процесі: філософсько-культурологічні та етико-естетичні виміри» [288], «Образ людини майбутнього: Кого і як виховувати в підростаючих поколіннях» [332–334] тощо.

У вимірах культурологічної парадигми заслуговують на увагу праці вітчизняних культурологів (Є. В. Більченко [50; 52], С. М. Волков [87], П. Е. Герчанівська [100; 101; 106], О. С. Колесник [207], Т. О. Кривошея [231], Ю. С. Сабадаш [405], О. О. Смоліна [425] та ін.), у яких представлено оригінальні концепції, що концентруються навколо розв'язання проблем культури та людини. Попри широкий діапазон культурологічних аспектів значеної проблематики, що охоплюється дослідниками, в них імпліцитно присутні питання соціалізації, самодетермінації та самостворення людини як культурного суб'єкта в умовах сучасного соціокультурного контексту. При цьому детермінантами цих процесів виступають цінності, ідеали як найвищі прагнення та духовні засади життєвої самореалізації людини. Відтак, множинність підходів до осмислення феномену «ідеал людини» дає можливість

констатувати актуальність зазначеної проблематики як для культурології, так і усієї сучасної гуманітаристики.

3.2. Ідеал людини у проекції культурологічного трактування

Культурологічна концептуалізація феномену «ідеал людини», що постає як ключове завдання даного підрозділу, може бути здійснена у декількох вимірах. Так, у смисловому просторі культури ХХІ століття сутність зазначеного феномену можна розкрити, виходячи з ключової для сучасної гуманітаристики проблеми «універсалій культури». Про важливість даної категорії, необхідність її переосмислення, що сприймається науковою громадськістю в усьому світі як перспективний шлях виживання людини у плюральному інформаційному світі ХХ—ХХІ століть, свідчить її активне теоретичне опрацювання сучасними представниками філософії, аксіології, соціальної філософії, філософії культури, етики, а також культурології. Це поняття можна також вважати базовою категорією культурології, оскільки культурологічний аналіз як метод дослідження за суттю своєю зорієнтований на реконструкцію універсальної картини світу, координатами якої саме постають «універсалії культури».

Слід зазначити, що зростання культурологічного інтересу до проблеми універсалій пояснюється тим, що їх осмислення відбувається не стільки в онтологічному й гносеологічному, скільки в ціннісно-смисловому аспекті. Відтак, проблема універсалій постає як проблема смислів буття людства — ключових цінностей та життєвих сенсів суб'єкта (суспільства, спільноти, особи), які складають базові елементи культури й формують константні моделі духовного життя. Їх головне призначення — акумуляція, систематизація та рубрифікація соціокультурного досвіду, внаслідок якого людина певної культури переживає, осмислює та оцінює світ.

На думку сучасних вчених, Є. В. Більченко [53], О. С. Колесник [207], С. Б. Кримського, Б. А. Парахонського, В. М. Мейзерського [235], В. А. Личковаха [276], Т. І. Орлової [369], В. С. Стьопіна [428], універсалії

постають як своєрідні культурні інваріанти — найбільш поширені в соціокультурній практиці культурні форми (норми, зразки, стереотипи, свідомості й поведінки), що відрізняються порівняно одноманітними рисами у самих різних народів. Вони притаманні всім культурам, акумулюють соціокультурний досвід та допомагають людині осмислювати і переживати світ, а також виступають у якості базисних структур людської свідомості та носять універсальний характер. Втім, в процесі історичного розвитку суспільства, із появою нових видів діяльності, поведінки та спілкування, може змінюватися не тільки смисл універсалій, але їх набір, організований у цілісну систему. Головною особливістю універсалій культури є притаманна їм єдність загального і конкретного, спільного для усіх та варіативного, константного та змінного: як глибинні структури соціокультурного буття людства, універсалії передбачають розмаїття інтерпретативно-варіативних втілень у численних програмах культурної поведінки різних спільнот та окремих особистостей (сама варіативність може бути як груповою, соціально-класовою, релігійною, регіональною або часовою, так й індивідуальною).

Визначення культурологічної сутності феномену «ідеал людини» може цілком логічно спиратися на тлумачення поняття «універсалії 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. С. Стьопін виокремив два великі взаємопов'язані блоки універсалій: до першого належать категорії, які фіксують найбільш повні, загальні характеристики об'єктів людської діяльності — це універсалії «простору», «часу», «руху», «речі», «відношення», «міри», «змісту», «причинності», «випадковості», «необхідності» тощо; до другого блоку належать типи категорій, що виражають визначення людини як суб'єкта діяльності, структури його спілкування та співвідношення з іншими. Це категорії «людина», «суспільство», «свідомість», «добро», «зло», «краса», «віра», «надія», «совість», «справедливість», «свобода» тощо.

Універсалії культури виконують, як мінімум, три взаємопов'язані функції у людській життєдіяльності. По-перше, вони забезпечують своєрідну квантифікацію та сортування різноманітного, історично мінливого соціального досвіду. Так, ідеал людини може оцінюватися та рубрикуватися відповідно до смислів універсалій культури й таким чином включатися у процес їх трансляції та передачі від покоління до покоління. По-друге, універсалії культури виступають базисною структурою людської свідомості в кожному конкретній історичній епоху. По-третє, взаємозв'язок універсалій утворює узагальнену картину людського світу, що прийнято називати світоглядом епохи [325].

В аспекті зазначених положень слід зауважити, що «ідеал людини» як універсалія безпосередньо пов'язаний із феноменом свідомості, зокрема культурної, світогляду як форми та особливої організації свідомості людини, а також світогляду цілої історичної епохи. Так, на цю взаємодію вказують у своїх дослідженнях вітчизняні та зарубіжні вчені (Є. І. Андрос, М. М. Бровко, М. О. Булатов, Е. В. Ільєнков, П. І. Копнін, В. А. Лекторський, І. Ф. Надольний, В. І. Шинкарук, О. І. Яценко та ін.). На їх думку світогляд постає як сукупне знання, що виробляється у процесі життєдіяльності індивідів, соціумів, націй та систематизує у собі результати віддзеркаленої та пізнавальної діяльності мислення у смисложиттєвих, сутнісних характеристиках. Крім того, світогляд виступає як вищий рівень самовизначення людини по відношенню до оточуючого світу, а світоглядне відношення може бути виражене у раціонально-практичній та емоційно-чуттєвій формах, у вигляді емпіричних та 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 та результатів культурно-перетворювальної діяльності, що забезпечує кожному культурному явищу цілісну сутність. Явищем культури у даному контексті виступає уся суспільно-історична дійсність як фактична реальність соціуму. Багатогранність форм виявлення цієї реальності віддзеркалює та конкретизує особливості функціонування та роз-

виток суспільства у вимірах розкриття його сутнісних сил. З огляду на вищезазначене, 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.

Як зазначає відомий український вчений І. Ф. Надольний, «історія засвідчує, що світогляд — аж ніяк не проста сукупність усіх поглядів на світ і його зміст не вичерпується самою філософією. Не може бути світогляду без ідеалу; ідеал потребує віри у своє втілення; віра ж невіддільна від любові, людина вірить і сподівається на те, що вона вважає святим і дорогим. Саме тому світогляд — не лише знання й усвідомлення, це й життєвий процес, а саме: духовно-практичне засвоєння світу, в якому світові дійсному, світові наявного буття протиставляється світ ідеалів, цілей, сподівань, трансцендентний світ жаданого буття» [314, с. 8].

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, смисли універсалій засвоюються людиною через оцінку досвіду минулого у його співвіднесенні із майбутнім (соціальними та історичними можливостями), а також через світовідчуття та світосприйняття, що виявляють особистісну спрямованість смисложиттєвих орієнтацій. На рівні масової та індивідуальної свідомості смисли універсалій конкретизуються з урахуванням групових та індивідуальних цінностей, що відкриває широкі можливості для їх інтерпретації. Разом з тим, стереотипи масової свідомості, що специфічно переломлюються у кожного індивіда, доповнюються цінностями й протилежними за інтересами соціальними утвореннями. В 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 са-

мосвідомості, 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, ідеал людини 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. В. 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 Ільєнкова «Істина, Добро, Краса» — це Людина з великої букви [182; 183].

Проекція універсалій як чинника організації у цілісну систему багатоманітних культурних феноменів на феномен «ідеал людини» актуалізується також з позицій ідей універсалізму — сучасного глобального інтелектуального руху, метафілософського вчення про єдність Природи і Людини, про вселюдське вирішення глобальних екологічних та соціокультурних проблем сучасної цивілізації. Універсалізм як реакція на кризу Постмодерну, сприймається світовою науковою громадськістю як перспективний шлях виживання людини в плюральному постінформаційному 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 [276].

Відтак, у вимірах культурологічної концептуалізації феномену «ідеал людини», спираючись на концепцію універсалізму з її світоглядною установкою на пошук базових — фундаментальних основ людського існування, спільних для усіх типів культур, а також ідейною платформою щодо існування вічних, загальних (універсальних) для усього людства значущих цінностей, можна стверджувати, що ідеал людини у 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.

Саме таке — ціннісно-сміслове тлумачення ідеалу людини обумовлено тим, що цінності Добра, Краси, Істини, попри їх численні варіативні інтерпретації, залишаються засадовими, тому й зрозумілими, як для різних культур, так і для збереження існування людства, пошуків шляхів для унеможливлення глобальної катастрофи. Саме тому тріада «Людина-Людство-Людність» стала основою для розуміння людини в концепції «нового гуманізму», стрижнем якої є утвердження пріоритетів загальнолюдських інтересів та цінностей [375].

Разом з тим, означений феномен виступає як важливий світоглядний орієнтир, що виникає внаслідок генерації складних знакових систем та призводить до вироблення певних зразків — досконалих образів людини у їх ціннісно-смісловому вимірі. Він допомагає людині орієнтуватись у світі моральних цінностей, обирати оптимальну лінію поведінки та життєву позицію, сприяє зміцненню її духовно-емоційних сил, необхідних для самореалізації, а також детермінує її творчу сутність та спрямовує конструктивно-перетворюючу діяльність, обмежує або розширює можливості, закладені природною сутністю та соціальною вихованістю людини.

Як зауважує В. С. Стьопін, універсалії як категоріальні структури та форми раціонального мислення не тільки забезпечують систематизацію людського досвіду, але й виступають як схематизми, що визначають людське сприйняття світу та його розуміння [428]. Це дозволяє розглядати їх як певний теоретичний конструкт, зокрема модель, що уособлює найбільш типові

риси будь-якого явища. У зазначеній проекції може бути опрацьовано й поняття «ідеал людини», що у контексті культурологічного пізнання допомагає розширити його методологічні можливості в розпізнаванні смислів культури. Разом з тим, дозволяє віднайти нові модифікації зазначеного поняття в культурологічному вимірі.

Серед таких теоретичних конструктів слід виділити поняття «модель» (від лат. *modulus* — міра, зразок, норма), що є широко вживаним у науковій літературі [312; 539; 458]. У найширшому сенсі його розуміють як деякий мисленнєвий або знаковий образ об'єкта (зокрема умовний чи уявний). До їх числа відносяться гносеологічні зразки, а саме — відтворення, віддзеркалення досліджуваного об'єкту або системи об'єктів у вигляді наукових теорій, формул, описів тощо. З іншого боку під моделлю розуміють спеціально створений або спеціально підібраний об'єкт, що відтворює його значущі характеристики. На думку українського дослідника О. Мороза, в загальному розумінні, модель — це «аналог (графік, схема, знакова система, структура) певного об'єкта (оригіналу), фрагментарна реальності, артефактів, витворів культури, концептуально-теоретичних утворень тощо» [312, с. 391].

У цілому, досвід теоретичного опрацювання поняття «модель» та 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 тим самим 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. О. Ручка, «нинішні соціогуманітарні науки у своїх дослідницьких і освітянських програмах завжди ґрунтуються на певному трактуванні природи людини. Здійснення державної політики у 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» [404, с. 23].

Відтак, типовими моделями людини виступають такі теоретичні конструкти, як «людина телематична» (Г. Чміль, Н. Корабльова), «пост-людина» (К. Хейлз), «прото-людина» (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 та 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 та стають затребуваними ті чи інші ідеальні типи/конструкти або ідеали-образи людини. Аналіз означених моделей людини як відповідних образів культури дозволяє реконструювати отриманні знання у джерело прогнозованих змін в культурі та у людині.

Для цього в історичному контексті логічним видається звернення до одного із 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 та пов'язане із 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 тим самим стає теоретичною, відповідно, «однобічною» точкою зору. У цій боротьбі відбувається прогрес дослідження в науках про культуру. Його результат — це постійний процес перет-

ворення тих понять, через посередництво яких відбувається досягнення дійсності.

Виходячи з того, що соціальна реальність постає осмисленою, вчений здійснює суб'єктивну реконструкцію смислу досліджуваного предмету через посередництво типізуючих процедур, створюючи ідеальний тип того чи іншого аспекту соціальної реальності. З огляду на це, 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 в певною мірою значимими, ми можемо, спів ставляючи 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» [79, с. 388].

Відтак, 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. Втім, на думку вченого, завдання історичного дослідження полягає у тому, щоб в 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 дифузної та 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 та зна-

чуших у своїй своєрідності рис культури, які виокремлені із дійсності та поєднанні у 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. Саме тому «так, як існують різні «точки зору», з яких ми можемо розглядати явища культури у якості значущих для нас, то можна керуватися самим різними принципами відбору зв'язків, які належить використовувати для створення ідеального типу певної культури» — доводить дослідник [79, с. 390].

І хоч, на відміну від ідеалу, ідеальний тип не носить характер належного «зразку», він все ж є тим ідеально граничним поняттям, що являє собою засіб пізнання конкретних явищ культури у їх взаємозв'язку та причинній обумовленості: «Подібні поняття являють собою конструкції; в них ми будемо, використовуючи категорію об'єктивної можливості, зв'язку, які наша орієнтована на дійсність, науково дисциплінована фантазія розглядає в своєму судженні як адекватні» [79, с. 395].

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 повинен взагалі відмовитись від власних оцінок, смаків, просто вони не повинні втручатись в межі його наукових суджень. Чітко сформульовані ідеально-типові конструкції, вільні від оцінних компонентів, вміщують у собі «чисто логічну досконалість» та є евристичним інструментом та не повинні розумітися в значенні у якості етичних, політичних та інших ідеалів (принцип «відношення до цінності»). «Постійне змішування наукового трактування фактів і оціночних міркувань залишається самою поширеною, але і самою шкідливою особливістю досліджень в області нашої науки. Але відсутність переконань і наукова об'єктивність ні в якій мірі не тотожні» [80, с. 468].

Так як 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 інтерес епохи, виражений у вигляді теоретичної конструкції. Отже, ідеальний тип не видобувається 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 «ідеал людини». Адже досвід життя людини у визначеній ситуації вибудовується у конструкцію «ідеального типу» таким чином, що саме цей ідеальний тип перетворюється у компонент свідомості особистості. В результаті сам процес «оперування» з цінностями та смислами співпадає із самою соціальною дійсністю. Відтак, поняття «ідеал людини» набуває значення *теоретичної моделі*, зміст якої розкривається з різних пізнавальних позицій — гносеологічної, логічної, когнітивної, втім, тяжіє до перцептуальної картини світу, центрованої суб'єктом. Це дозволяє використовувати поняття «ідеал людини» як теоретичний конструкт, що слугує засобом передачі певних культурних кодів та значень культури. Крім того, він постає важливим методичним інструментом, що дозволяє обґрунтувати належне.

У цьому зв'язку, спираючись на концепцію культури як олюдненого світу В. І. Вернадського та його учення про енергію живої речовини на планеті, алгоритм впливу ідеалу людини як теоретичної моделі набуває визначеності [81]. Адже у період кризи виникає відповідна внутрісистемна різноманітність — утворюються кілька центрів пасіонарності, навколо яких акумулюються моделі, різноспрямовані домінанти яких отримують психоенергетичну підтримку певного числа учасників сприйняття. Через розширення кола

однодумців виникає своєрідна соціальна когерентність, здатна забезпечувати резонанс системи, що може привести до зародження нового соціального порядку, нових напрямів духовних шукань, коректування смислових орієнтирів тощо й тим самим підвищуючи вірогідність матеріалізації конкретної моделі з практично безмежного обширу варіантів. У такий спосіб зашифровані у теоретичній формі ідеї, здатні формувати майбутнє, зокрема й матеріалізувати у різних практиках культури ідеал людини як культурний феномен.

Створення таких моделей в епоху Постмодерну стає можливим через засоби сучасних арт-практик, серед яких — дизайн, іміджмейкінг, мода, реклама, комп'ютерні ігри тощо. Все те, що має можливість зобразити, тобто подати в образах ідеали й цінності особи й часу у формі, найбільш прийнятній для сприйняття людиною інформаційного та постінформаційного суспільства. Ця епоха рефлексивно осмислює себе як Постмодерн супроводжується трансформацією соціальної реальності, свідомості, відповідним типом філософування.

Філософія Постмодерну відмовляється від традиційного для класичної європейської філософії сприйняття метафізики як парадигми інтерпретації реальності, що призводить до відмови побудови єдиної системи культурних норм на користь множинності часткових нормативних систем, в основу яких покладено замість порядку — відмінність та протистояння, не загальнозначущість, а умовність та метафоричність, пріоритет не науки, а дискурсів, не існування, а різні «непрозорі» реальності. Постмодернізм наприкінці ХХ століття, долаючи кризу ідентифікації та «смерть суб'єкта», демонструє орієнтацію на «воскресіння суб'єкта». Відтак, необхідність реконструкції суб'єктивності потребує виявлення тих механізмів, через які людина у контексті різних дискурсивних практик «сама перетворює себе у суб'єкт» (М. Фуко). Таким чином, задаються нові вектори розвитку проблематики постмодернізму в цілому та ідеалу людини зокрема у проблемному полі сучасної гуманітаристики.

На думку сучасного культуролога В. М. Розіна, парадигма постмодернізму є неоднозначною, та в певній мірі, граничною для культурологічного

підходу, адже заперечується сам феномен культури, а з нею ідеал. Разом з тим, криза традиційної раціональної думки, нові техніки інтерпретацій творів мистецтва, розпредметнення реальності у сучасних гуманітарних та соціальних дослідженнях, пошуки нових підходів та способів мислення — все це сприяє становленню нового світосприйняття у розумінні сучасних явищ та процесів [400].

Теоретичне підґрунтя цих процесів має формуватися на урахуванні суттєвих зрушень, що відбуваються у просторі сучасної культури. Перш за все, це пов'язано із появою в епоху постмодернізму нових дослідницьких програм та стратегій. Постмодернізм відмовляється від метафізичної лінійної парадигми, що веде до уніфікації шляхів і форм історичного розвитку та пропонує ідею множинності як джерела новини. Відтак, універсальним принципом організації культурного простору стає плюральність, колажність. Тому відмовляючись від ідеї примусової казуальності, постмодернізм інтерпретує трансформаційні процеси як самоорганізаційні, а систему як відкриту, що саморозвивається [104].

Відтак, парадигма плюральності культурного розвитку є методологічним орієнтиром у вивченні широкого кола питань, зокрема може бути залучена до осмислення ідеалу людини у нових соціокультурних умовах. З одного боку, підґрунтям для цього виступає презумпція багатовекторності розвитку універсуму. З іншого — трансформації, які відбуваються в рамках сучасної цивілізації, передбачають зростання можливостей окремого індивіду. Це те, що визначає провідну тенденцію сучасності, а саме — спрямованість до індивідуалізації сучасної цивілізації, що стає передумовою для реальної гуманізації соціуму та демонструє підвищення значення діяльності окремої людини й, відповідно, її свободи та відповідальності. Відтак, модерністський ідеал необхідності змінюється ідеалом випадковості в світі хаотичних реалій, відкриваючи простір для широкого спектру модифікацій в уявленнях про ідеал людини.

Зміщення акценту з текстологічної реальності на комунікативну, яка центрується навколо бінарності «суб'єкт — суб'єкт», обумовлює формування

комунікаційних відносин. При цьому людська комунікація та діалог стають не чимось зовнішнім для індивіда, а належать до глибинної структури його індивідуальності, його свідомості, його «Я». Саме у процесі комунікації формується інформативна й екзистенційна взаємодія між комунікантами, за допомогою якої досягається взаєморозуміння, підтверджується власна ідентичність та забезпечується соціальна інтеграція. Концептуальне переосмислення індивідуальності на основі діалогової парадигми полягає у тому, що діалог стає єдиною можливістю існування самої індивідуальності, а також тим, що торкається, безпосередньо її внутрішньої сутності. Тому діалог між особистостями передбачає цілу систему внутрішніх діалогів, у тому числі через обернення мислення на себе, рух Я — до Я, але з подальшим поворотом — від Я до Іншого, адже Інший, зрештою, є кінцевою метою будь-якого філософського самопізнання.

Орієнтація постмодернізму на культурний поліцентризм, комунікацію, діалог, створює настанову на плюральність аксіологій та світоглядних парадигм, тим самим детермінує співіснування в єдиному соціокультурному полі альтернативних уявлень про ідеал людини як відкритої системи із множинністю змістів та кодів. Втім, уявлення про цей ідеал реалізуються в культурі ХХ–ХХІ століть на основі візуального досвіду, що формується у комунікативному просторі візуальної реальності. Відтак, сучасна людина живе у світі символів та знаків телевіртуальної реальності, яку створює телебачення, нав'язуючи соціальні ролі, соціальні маски, моделі поведінки індивідам, створюючи їх як соціальні тіла, віртуальні за суттю. Різні їх версії є способами адаптації сучасної людини до умов суспільства ризику, в якому загрози й небезпеки перетворюються з екстремальних ситуацій на буденні факти [510].

Як наслідок, візуальний поворот вплинув на формування нових ідеалів через *образ* як універсальний знак інформаційного обміну. Образ постає також як одна 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.

Образ є також способом самовиявлення суб'єкта в культурі, але такого, що дозволяє сконцентруватися на його творчих потенціях та надати останнім якомога більше наочності. Це відбувається специфічним шляхом — через пошук себе в «Іншому». Тому образ є синтезованим кодом, доступним усім учасникам комунікації, через який відбувається самовираження особи. Втім, створюючи власний образ, особа сама себе визначає і доходить висновків, що не може цього зробити, оскільки кожна мить буття знову об'єктивує змінене буття, не вичерпуючись ним. «Саме тому, що особа позбавлена вічних підстав, стала набувати їх в досвіді самообґрунтування, вона не перетворилась в щось самотоже, а навпаки, відкрила для себе нове джерело саморозвитку» [510, с. 101].

Втім, більшість образів, створених людиною — це образи індустрії культури, які робляться іміджмейкерами та засобами масової інформації (секс-символи, топ-моделі, рок-зірки тощо). Тому й людина постійно шукає взірці, на які їй хочеться бути схожою. Відтак, ідеал як образ медіалізується, стає інтерактивним, формується навколо видовища, тим самим перетворюючись на ідеал-образ, ідеал-імідж, ідеал-роль. Розвиваючись як особистість, людина перебуває в потоці численних ідентифікацій. Інколи вона виявляє готовність захоплюватися, наслідувати, копіювати когось, а іноді бажає відокремлюватися, вириватися із залежності. Тому в епоху Постмодерну особистість як самотворення є незупинним процесом, у якому задіяні як реальні, так і уявні персонажі. Завдяки Інтернету, комп'ютерним іграм, різним арт-практикам культури створюється віртуальний простір, у якому можна створити будь-який образ себе. Відтворюючи його у своїх життєвих обставинах, людина намагається бути або визнаваною, або прагне «заховати» своє єство. Відтак, у добу Постмодерну створюється новий — віртуальний простір, формується новий хронотоп культури, у якому через різні арт-практики ідеал людини як феномен актуалізується крізь образ, що виступає як одна з форм візуальної

реальності, універсальний знак інформаційного обміну та спосіб об'єктивації змістових концептів, кодування та декодування інформації.

Отже, представлена концепція, що складається з трьох концептуальних складових — універсалія культури, модель (теоретична, художня), образ — виступає методологічним підґрунтям для культурологічного осмислення ідеалу людини як феномену культури. Перша складова дозволяє інтерпретувати простір будь-якого типу культури у вимірах його ціннісно-сислової картини світу, через семантику універсалій культури. Друга складова розкриває процес утворення ідеалу людини з позицій теоретичного та художнього моделювання. Третя — дає можливість простежити трансформацію ідеалу людини через його художні та творчо-практичні інтерпретації. Єдність цих складових дозволяє розкрити феномен ідеалу людини з позицій його ціннісно-сислового змісту, процесу утворення та механізму об'єктивації у смислово-просторі культури.

3.3. Парадигмальність та парадигмальний підхід у контексті поліметодології культурології

Формування методології сучасної культурології відбувається на ґрунті полілогу різних наукових систем, у яких ієрархічні побудови категорій та понять змінюються на взаємодоповнювальні сукупності явищ та концепцій. Така взаємодія відбувається через механізми парадигм, аналогій, асоціацій, контраверсій тощо [369]. Серед цих систем культурологічна теорія здійснює кореляцію між різними науковими сферами знань й таким чином виконує роль транслятора та ретранслялятора між об'єктивними дискурсами та інтелектуальними формами усіх різновидів, насамперед між раціональністю науки та формами художнього мислення.

Спрямованість постнекласичного наукового знання на дослідження надскладних систем обумовлює його міждисциплінарний характер. Саме у міждисциплінарних дослідженнях наука стикається із такими складними об'єктами, які окремими науками можуть вивчатися лише фрагментарно. До

таких об'єктів можна віднести людину як складну систему, що характеризується відкритістю та саморозвитком. Оскільки наукова картина світу змінюється не так під впливом досягнень в одній науковій дисципліні, як шляхом «парадигмального щеплення» ідей, що транслюються з інших наук [428, с. 626–627], то в цілому парадигмальність як ознака постнекласичної науки визначає не тільки пріоритети її розвитку, а й може виступати у якості мета-методології.

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. Дана онтологічна складова забезпечує зв'язок науки з об'єктом, оскільки у даному випадку відбувається інтеграція та систематизація різнорідних властивостей явища на певному етапі розвитку, що віддзеркалює утворені у певному науковому співтоваристві уявлення про об'єкт пізнання. Оскільки формування ідеалів та норм наукового дослідження знаходиться під впливом специфічних умов і факторів розвитку певної дисципліни, а також загальнонаукових та міждисциплінарних властивостей, то зміна парадигми характеризується ситуацією, коли нові уявлення виходять за звичні рамки системи та вступають у протиріччя з ідеалами, нормами та критеріями наукової діяльності [256].

Завдяки своєму значному евристичному потенціалу, поняття парадигми почало активно використовуватися у сучасній гуманітаристиці. В культурології, на думку сучасної вітчизняної дослідниці О. С. Колесник, поняття парадигми може використовуватися 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 [207].

Інтегративний характер культурології, сформований на засадах міждисциплінарності, з одного боку, а також креативно-інноваційна активність сучасної культури, що розкривається у відсутності обмежень для творчих про-

позицій, у швидкості змін орієнтації культурної свідомості, у різних, часом протилежних, векторах творчого пошуку, необмеженості мистецьких практик, виході за межі замкнених систем та жорстко визначених художніх критеріїв — все це потребує розробки таких методологічних засад, які б дозволили поєднати різні дослідницькі стратегії, орієнтири, підходи у дослідженні складних феноменів та 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 та технологій мислення. Адже будь-яка подія або явище культури може бути адекватно осмислені в разі розкриття їх змістовного значення з різних ракурсів парадигмальних площин. Для культурологічних досліджень це означає, що ідентифікація подій в культурі може відбуватися за цими характеристиками. Відтак, проблема адекватності сприйняття культури в цілому — її простору та часу, структури та динаміки в її парадигмальному вимірі в методологічному аспекті є предметом культурології [406]. Таким чином, парадигмальність як метаметодологія виступає основою для інтеграції різних наукових парадигм, сформованих в їх межах теорій, методів, принципів пізнання, з метою вивчення складних культурних явищ та систем. У предметному полі культурології парадигмальність може бути залучена для розкриття багаторівневості, варіативності та 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 в якості методологічного інструментарію осмислення людини та культури — складних сис-

тем, здатних до самоорганізації та саморозвитку, яким притаманні синергійні властивості. Вивчення проблем людини на основі парадигмального підходу дозволяє сполучати різні види дискурсів та типів мислення — філософський, науковий, художньо-поетичний тощо. Оскільки кожна з наукових парадигм формує власні специфічні підходи для осмислення певних феноменів й тим самим створює можливості для отримання найширшого спектру щодо їх опрацювання засобами як наукового, так і позанаукового аналізу, то завдяки парадигмальному підходу, відбувається співставлення як теоретичних форм концептуалізації, так і виявів різних художньо-творчих та мистецьких практик. Відтак, з'являються умови для уточнення вихідних культурологічних понять та коригування сутності категорій. Таким чином, парадигмальний підхід забезпечує зв'язок різних рівнів та напрямів дослідження людини шляхом поєднання наукових дискурсів, підходів та наріжних принципів сучасного наукового мислення. Їх залучення значно збагачує методологічний арсенал культурологічної науки як сучасного поснекласичного знання.

Суттєвим аспектом застосування парадигмального підходу стає усвідомлення того, що поява тієї чи іншої наукової парадигми співвідноситься із розвитком конкретно наукового знання — або його активною фазою, або навпаки — занепадом. Відтак, на кожному з історичних етапів розвитку гуманітаристики формуються певні наукові парадигми, що відповідають потребам та рівню наукового осмислення того чи іншого феномену й таким чином, стають найбільш ефективними для наукового пізнання. Парадигмальний підхід стає важливим методологічним інструментом дослідження ідеалу людини як феномену культури крізь призму трансформації картини світу Модерну та Постмодерну. Притаманний для кожної з них відповідний тип культурної свідомості визначає ті ціннісно-сміслові засади, на основі яких відбувається трансформація як самого ідеалу, так і уявлень про ідеал людини. Способом їх осмислення на різних етапах розвитку культури стали концепції як теоретичні форми пізнання.

Парадигмальні виміри в дослідженні визначаються як сукупність теоретико-методологічних настанов та рівнів аналізу, спрямованих на вивчення складних феноменів, зокрема ідеалу людини, крізь призму світоглядних засад парадигм Модерну та Постмодерну, становлення наукових парадигм на різних етапах розвитку наукових знань (класичний, некласичний, постнекласичний), сформованих у їх межах наукових дискурсів (філософський, філософсько-антропологічний, культур-філософський, культур-антропологічний та ін.) та концепцій.

Конституювання культурології як соціогуманітарної сфери знань обумовило появу значної кількості концепцій, що набули визначення «культурологічних». Це, на думку укладачів праці «Антологія культурологічної думки» С. П. Мамонтова та А. С. Мамонтова [3], пов'язано із тим, що «коли той чи інший мислитель від загальнофілософських тем світобудови, світорозуміння та пізнання звертається до феномену Людини, він невідворотно вступає у сферу культурології. Окреслити межу цього переходу непросто, тим більше, що усі філософи, також як і історики, у той чи іншій мірі виступають як культурологи» [3, с. 4]. Відтак, культурологія як постнекласичний тип наукового знання дозволяє прочитати спадщину багатьох мислителів минулого у відповідності із культурологічною стратегією, при цьому виявити спектр ідей та концептуальних побудов, що органічно вписуються у її проблемне поле.

Як зазначає російська дослідниця В. М. Діанова, сформовані видатними мислителями європейської думки ідеї, які у свій час не отримали відповідної оцінки та визнання у якості «культурологічних», 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 [146, с. 4]. Отже, самовизначення культурології як науки сприяє диференційованому опануванню надбань гуманітарної думки та маркуванню певних концепцій тих чи інших авторів як культурологічних.

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

Оперування поняттям «концепція» у культурологічному витлумаченні, обумовлює необхідність звернення до філософської традиції його опрацювання. У даному контексті зауважимо, що вагомий внесок у процес дослідження зазначеного поняття як форми наукового пізнання на засадах досягнень світової філософії й логіки науки зроблено визначним радянським вченим другої половини ХХ століття П. В. Копніним та його науковою школою. Так, у працях П. В. Копніна «Гіпотеза та її роль в пізнанні» [214], «Ідея як форма мислення» [215] у якості форм мислення розглядаються не тільки судження або умовиводи, а й такі структурні одиниці як гіпотеза та ідея. Вченим уперше в існуючій науковій літературі було схарактеризовано специфіку форм мислення та пізнання, логічних структур знання та розроблено питання їх типологізації. Як стверджує М. В. Попович, «думка розглянути ідею або концепцію у якості структуроутворювального принципу науки повністю належить П. В. Копніну і має лише віддалену схожість із відповідними сторінками «Логіки» Гегеля» [395, с. 414].

Простежити процес наукового осмислення понять «концепт» та «концепція» можливо на основі порівняльного аналізу їх визначень та зіставлення варіантів їх тлумачення, наданих у довідково-інформаційних виданнях кінця ХХ — початку ХХІ століття Так, у «Філософському словнику» (за редакцією І. Т. Фролова) поняття «концепт» (лат. *conceptus* — поняття) тлумачиться як формулювання, мисленнєвий образ, загальна думка, поняття [464, с. 217]. «Словник іншомовних слів» (за редакцією О. С. Мельничука) [422], вміщує більш розгорнутий спектр значень досліджуваних понять. Концепт визнача-

ється як загальна думка, формулювання, а концепція (від лат. *conceptus* — сприйняття) трактується як система поглядів на певне явище, а також спосіб розуміння якихось явищ. Вказується на те, що представники концептуалізму — напряду середньовічної філософії, П. Абеляр та І. Солбертійський довели, що загальні поняття не існують поза розумом пізнаючого суб'єкта незалежно від конкретних речей [422, с. 450].

Зіставляючи обидва видання та варіанти визначення понять «концепт» та «концепція» можна констатувати спорідненість їх інтерпретацій. Про це свідчить, зроблений у двох джерелах, наголос на смисловому потенціалі концепту у розумінні певних явищ. Доречною, на нашу думку, видається й можливість визначення співвідношення понять концепту та концепції. Відповідно до цього, «концепт» як поняття вбачається 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» [465] «концепція» (від лат. *conceptus* — думка, поняття, *conceptio* — сприйняття) розглядається як провідний задум, конструктивний принцип художнього, технічного та ін. 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 та ін.). У такому варіанті тлумачення концепції простежується спільність підходів сучасних вчених із позицією П. В. Копніна, який у задумі за його смисловим навантаженням вбачав саме ідею як форму розумового осягнення явищ об'єктивної дійсності, тим самим розкриваючи її евристичний потенціал.

Важливо відзначити, ще один із аспектів 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 по-

няття властива цілісність розуміння, єдина теоретична спрямованість. У зазначеному вимірі вчення являє собою «своєрідний спосіб інтерпретації, спосіб розуміння несамоочевидних наукових висловів» [465, с. 436]. Структура наукових концепцій складається з таких елементів:

- 1) зміст відповідних категорій, ідей, ідеалів, норм;
- 2) соціокультурні смисли та аксіологічні висловлювання, що висвітлюють розуміння тих чи інших наукових висловлювань та суджень;
- 3) висловлювання, що відтворюють цілісність об'єкта знання;
- 4) висловлювання, що розкривають процедури втілення знань в практичну діяльність людини.

В енциклопедичному науковому виданні «Нова філософська енциклопедія» [326] 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 *conceptio* — схоплення, поняття «концепція» тлумачиться як акт схоплення, розуміння та осягнення смислів в ході мовного обговорення та конфлікту інтерпретацій, або їх результат, представлений різноманітним концептів, що не відкладаються в однозначних та загальнозначущих формах понять. Важливим видається акцент, зроблений дослідниками на зв'язку концепції із 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 та функціонують в процесі діалогу та мовної комунікації.

В енциклопедично-науковому культурологічному виданні «Культурологія ХХ століття: енциклопедія» [239] «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 у термін «концепт», можуть розходитися, а його еври-

стичні можливості використовуються недостатньо, навіть там, де його застосування є гостро необхідним.

Заслуговує на увагу твердження про те, що у 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» [239, с. 985].

Аналізуючи спільність та 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 одноставним серед дослідників є розуміння 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», а, власне, самі концепти розглядаються як «дещо внутрішньо присутнє в думці, умова самої її можливості, жива категорія, елемент трансцендентного досвіду», як «фрагментарні єдності», «архіпелаг, островів смислу», що навчають розумінню, а не пізнанню [325, с. 56].

Безперечна спільність підходів демонструється дослідниками на рівні усвідомлення ролі концепцій у процесі смислового осягнення певних явищ. З 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 у чітку логічну систему точних наукових понять. Не менш важливою ознакою концепції є можливість її вироблення на основі загальноновизнаних 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 у сучасних наукових трактовках комунікативної природи концептів та концепцій. Це дозволяє описати їх за допомогою інтенціональної феноменології, яка робить акцент на спрямованості свідомості на річ, втім, сприяє їх подальшому осмисленню у контексті широкого спектру теорій комунікації, адже йдеться про осягнення смислів в процесі мовного обговорення, діалогу та різності інтерпретацій. Таким чином, саме комунікативний аспект може бути використаний як продуктивний чинник обґрунтування сутності поняття «культурологічна концепція». З окреслених позицій привертає увагу ще один важливий акцент, пов'язаний із тлумаченням концепції у вимірах розробки та розгортання особистісного знання, що дає можливість визначити концепцію як форму віддзеркалення власних, особистісних уявлень та поглядів стосовно певного об'єкту або явища, тим самим демонструють персональну авторську позицію. Постановка проблеми саме у 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 зупинитися, передусім, на тих визначниках, які відрізняють культурологічну концепцію від філософської або концепції філософії культури тощо. У цьому зв'язку скористаємося думкою укладачів праці «Філософія культури» [461], у якій йдеться про можливість відмежування, перш за все, проблемного поля філософії культури та культурології на основі виявлення специфічних аспектів досліджуваного феномену, тобто культури. Виходячи з цієї логіки, автори пропонують розглядати спектр проблем філософії культури, що окреслюються відношенням культури у її цілісності до таких форм буття як природа, суспільство, людина. Натомість спрямованість куль-

турологічного знання на конкретні феномени культури — етнічні, історичні, соціальні, професійні тощо, окреслює для нього й відповідну сферу пізнання — етнографічну, соціологічну, семіотичну, історико-мистецтвознавчу. При цьому суб'єктно-ціннісна позиція, очищена від об'єктно-пізнавальної, надає культурологічним розмишам художньої форми втілення [461, с. 7].

Відтак, завдання культурології, на думку сучасних культурологів, — це реконструкція універсальної картини світу, яка визначає цілісне світосприйняття людини конкретної історичної епохи. Разом з тим, 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 у сукупності її історичних форм.

З методологічних позицій прикладом тлумачення поняття «культурологічна концепція» може слугувати позиція російського дослідника В. М. Розіна, який зазначає: «Говорячи про концепції, або парадигми культурології, я маю на увазі передусім в більшій або меншій мірі усвідомлені (відрефлектовані) теоретичні та методологічні уявлення, які розділяють та використовують представники даних напрямів» [400, с. 58]. У даному визначенні привертає увагу ототожнення вченим концепції культурології із парадигмою, що зближує його позицію з ідеями Т. Куна. Такий підхід уможлиблює розгляд культурологічної концепції або парадигми як цілісної системи теоретичних та методологічних положень, сформованих на різних етапах становлення наукового знання про культуру, що демонструють значущі наукові константи, актуальні для розвитку культурології як науки про культуру у сукупності її історичних форм.

Разом з тим, будь-яка концепція культури, або цілий напрям, що акумулює спільні моделі поглядів представників наукової думки, спрямованих на впорядкування емпіричних даних та 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 та загальнолюдських цінностей, генерують домінантні основи людського існування — смисли, ідеї, ідеали, норми тощо. З огляду на це, культурологічні концепції можуть бути визначені як культурні феномени, що стають невід’ємною складовою процесів породження, функціонування, трансляції змістів та смислів культури.

Спираючись на запропонований парадигмальний підхід, стає можливим здійснити типологізацію культурологічних концепцій *як теоретичних форм пізнання культури, що стають методологічним інструментарієм для осмислення самої людини як феномену культури*. Виходячи із універсальності феномену культури, яка через свої значення, цінності, норми, традиції, ідеали та ін. з’єднує людину із навколишнім світом, враховуючи те, що усі явища, досліджувані культурологією мають історичне походження й підпорядковані історичним змінам та 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, концепції людини в культурології можна визначити як: *персональні (авторські)*, що демонструють погляди конкретного мислителя та *парадигмальні*, створені в рамках світоглядної моделі певної парадигми осмислення людини у просторі культури. Таким чином культурологічні концепції можуть набувати статусу світоглядної основи того чи іншого конкретно-історичного типу культури.

Персональна (авторська) культурологічна концепція людини визначається нами 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 століть як вияву культурологізації гуманітарного знання в значній мірі обумовлено плюралізмом та варіативністю в інтерпретаціях мислителями культури та її розвитку. Відтак, полемичність, неспівпадіння оцінок та методологічних підходів стають характерними ознаками розвитку як в цілому культурологічної думки, так і її окремих тео-

рій. Проте, не дивлячись на різне ціннісно-сміслові наповнення персоналістських культурологічних концепцій людини, їх аналіз стає можливим на основі комплексного залучення різних рівнів контекстів: загальноісторичного, загальнокультурного, особистісного, що невід'ємно пов'язані між собою.

Звернення до історичного та загально-культурного контекстів в межах теоретичної культурології обумовлено міждисциплінарними зв'язками з історичними науками — історією як феноменом культури та історією культури. Адже розкриття динаміки формування культурологічних концепцій людини у її ідеальному вимірі постає, з одного боку, як явище процесуальне, з іншого — як таке, що нерозривно пов'язано із історико-культурними та соціокультурними процесами та, позаяк, може бути розглянуте у контексті формування таких чинників як історико-культурний факт, текст як феномен культури та джерело уявлень про людину. Разом з тим, 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 та характеру своєї «присутності» у ньому [240].

Через різні проєкції культурної свідомості відбувається віддзеркалення тих характеристик системи світу, які стають сутнісно значущими для людини у різні культурно-історичні епохи. Виходячи з цього, будь-яка культурологічна концепція як вияв культурологічної або культур-філософської думки є витвором культурної свідомості певного історичного періоду, отже, як культурний феномен може виступати джерелом історичного та культурологічного пізнання через різні інтерпретації та оцінки. Втім, будь-які концептуальні побудови лише в тій мірі дають змогу осмислити певну історичну реальність, у якій це їм дозволяє та ж 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 знаходяться в залежності від методологічних установок та гіпотез дослідників, їх філософських та релігійних переконань, а також є результатом відповідної інтерпретації фактів, документальних джерел, а не їх безпосереднім наслідком. Разом з тим, 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 у незначній мірі піддається верифікації.

З позицій культурологічної методології пізнання нового розуміння набуває і сам історичний факт, адже минуле вивчається як сукупність подій та фактів не виключних, на яких будується уся історична наука, а на основі вивчення подій, ситуацій та форм у їх не шедевральному, а звичайному, пересічному, тривіальному вимірі, що притаманно саме їх культурологічному «прочитанню». Взятий 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 цілих 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 як її експерт, виражаючи готові нормативи у своїх інтерпретаціях, оцінках, судженнях, що є сформованими у 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.

Слід підкреслити, що культурологічне знання у загальному вигляді не вкладається у чисто 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 вчених трактатів та 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 та аргументованості, можна вважати зразками культурологічної думки, основу якої складають концептуальні погляди її представників. Відтак, будь-яка персональна (авторська) культурологічна концепція, виражена засобами художньої та мистецької творчості може набувати рис образності, поетичності, символічності, об'єктивуватися через різні види мистецької творчості. Тому виявом авторської культурологічної концепції можна вважати *художню концепцію людини*, яка є продуктом художньої картини світу та віддзеркалює авторське бачення образу ідеалу людини.

При цьому під художньою картиною світу будемо розуміти синтез узагальнених чуттєвих образів, що відображають природні та 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 стає його художньо-образною моделлю. Високий рівень узагальнення та глибина естетичного освоєння становлять зріз інтегрованого художнього осмислення світу. Специфіка художньої концепції людини полягає у розкритті світоглядної проблематики через суб'єктивний внутрішній світ художніх персонажів (окремих особистостей), їх аналіз і систематизацію, створення художньої типології особистісного світосприйняття.

Діалектичний взаємозв'язок двох означених понять виявляється у тому, що 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 у художньо-

узагальненій і водночас чуттєво-конкретній формі віддзеркалюють складний історичний процес формування у суспільній свідомості образу ідеалу людини.

Активізація свідомості засобами мистецтва зумовлена тим, що художній твір відтворює дійсність, оцінює зображуване, прагнучи виявити його сутність. З огляду на це, зв'язок мистецтва з усією ансамблевістю і структурою людської життєдіяльності не поступається своєю складністю та багаторівневим співвіднесенням внутрішній глибинності самої будови й структури твору, то 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. В реальному процесі самовияву мистецтво втручається у 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 у діяльну взаємодію з часом, історією, суспільними і особистісними інтересами людини. Потенційна духовна цінність мистецтва набуває чинності разом із входженням його в культурно-історичний контекст і простір. Отже, 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 із життєдіяльними суспільними структурами. породжене відповідними типами людської свідомості, мистецтво водночас стає її продовженням і чинником. Як інструмент та 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 очевидною стає потреба з'ясування співвідношення предметно-буттєвого мистецтва із сім'юсферою, виявлення його ролі у змістах, що ство-

рює художнє мислення, та розшифрування смислових кодів, закладених у текстах культури на певному історичному етапі культурного розвитку.

Парадигмальними культурологічними концепціями визначаються ті концепції, що сформовані в рамках певної наукової парадигми (філософсько-антропологічної, культур-філософської, культур-антропологічної, художньої та ін.), та виступають як форми самосвідомості культури, спрямовані на віддзеркалення різних модусів взаємодії людини та культури у ціннісно-смисловому 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 й узагальнити їх крізь призму інтегративності, міждисциплінарності та рефлексивності.

Виходячи з цього, 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 й відповідного образу людини, що формується під її впливом. Культурологічні концепції в рамках певної парадигми відображають процес осмислення проблеми «людина-культура» крізь призму як наукових, так і ненаукових поглядів. При цьому визначальним стає саме парадигмальний підхід, що акумулює різні аспекти пізнання — філософський, історичний, соціологічний, семіотичний, культур-антропологічний, художній тощо. Представлена, у вимірі певної парадигми, відповідна парадигмальна модель забезпечує власне бачення як самої культури, так і людини як її суб'єкта, її цінностей та цілей. Ці уявлення часто не співпадають із фрагментами моделі світу, яка представлена універсаліями культури відповідної історичної епохи, й виходить за рамки традиційних способів світоспоглядання та світорозуміння, що знаходяться в основі даної культури.

Генерація нових парадигмальних моделей відбувається за рахунок концептуалізації різних форм рефлексії культури. Її джерелом стають тексти культур-філософського, науково-аналітичного, релігійно-богословського, худо-

жньо-поетичного, політико-ідеологічного та ін. змісту. Відповідно, будь-яка парадигма інтегрує концепції, які характеризуються не лише атрибутом науковості, втім, 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. Так, література, мистецтво, художня критика тощо — це ті сфери, які можуть виступати як системна рефлексія культури, представлена значною кількістю дорефлексивних та неспеціалізованих форм, через які можуть здійснюватися культурологічні експлікації різних явищ культури. На цій основі утворюються достатньо складні й оригінальні комплекси культурологічних концепцій, смислова спільність яких в питаннях взаємодії людини та культури дозволяє типологізувати їх як парадигмальні.

Отже, спираючись на сформовані в філософії та методології науки взаємопов'язані підсистеми — онтологічну та епістемологічну [417; 428], одна з яких представлена системою категорій, що виступають своєрідною матрицею для пізнання досліджуваних явищ, а інша характеризується пізнавальними процедурами та їх результатом, то обґрунтовані у даному підрозділі методологічні засади дослідження феномену ідеалу людини можна схематично представити через наявні підсистеми. Так, засади онтологічної підсистеми складає сукупність різних пізнавальних парадигм з їх науковою картиною світу як особливого роду буття. Епістемологічна підсистема утворюється завдяки функціонуванню різних типів культурологічних концепцій, які, з одного боку, склали інтеграційну цілісність культурологічного знання, з іншого — апелювали до різних аспектів та форм функціонування культури для того, щоб осмислити її як багаторівневу систему.

Висновки до третього розділу

Здійснений у даному розділі ретроспективний аналіз наукового осмислення ідеалу людини дозволяє сформулювати ряд положень та проміжних висновків дослідження. Доведено, що ідеал людини як феномен ставав пред-

метом напружених роздумів мислителів усіх епох, на різних етапах культурного розвитку людства. Так, епоха Античності продемонструвала значне розмаїття поглядів на ідеал людини, що уможливило експлікацію проблем людини крізь призму категорій «калокагатія», «катарсис», «благо», через взаємодію моральних та естетичних вимірів людського буття. У Середньовіччі поняття «ідеал людини» у значенні належної досконалості був пов'язаний з особою Христа, що знайшло своє відображення у переліку загальнолюдських та християнських чеснот. Рисами добродісної особистості християнина стала віра, надія, любов, витривалість, непохитність, обов'язок, покора, поміркованість, послух, пошана ближнього, праведність, правдивість, працьовитість, вміння прощати, свобода, терпеливість, щирість та ін. Середньовічним ідеалом людини став монах-аскет, а також «філософ», що піднявся до досягнення єдності духу і краси.

Ренесансний світогляд запропонував якісно нове розуміння ідеалу — ідеал гуманізму. Атмосфера епохи Відродження сприяла формуванню ідеалу людини нового типу — високоосвіченої, з різноманітними інтересами, сповненої гідності та творчої енергії особистості. Саме для Відродження стає притаманним культ творчої особистості. Просвітницька ідеологія увібрала в себе риси гуманізму епохи Відродження, відстоювала ідею цінності людини та проповідувала ідеал розвинутої особистості. Просвітники, що відстоювали віру в безмежні можливості розуму, висунули ідею залежності суспільного прогресу від поширення наукових знань. Дослідження ідеалу людини у контексті класичного філософування базувалося на основі методології наукового пізнання світу з наданням переваги до раціонального мислення та гармонійного духовно-практичного розвитку. Новий вимір розуміння ідеалу людини у ХХ столітті виходить у простір культури.

Так, для М. Бердяєва людина постає цілісним світом, мікрокосмом, що об'єднує всі потенції великого світу — макрокосму. Сповідуючи власний погляд на ідеал людини, вчений вбачає його в тій особистості, яка не володіє свободою, а сама є нею. В концепції М. Шелера людина як персона створює

вищий ідеальний план. Сутнісне розуміння людини ґрунтується на її усвідомленні як «духовно обдарованої живої істоти» — мікрокосму. У мистецтвознавчому аспекті наголошено на концепції В. Бранського, в якій ідеал людини — це граничне уявлення про людину, що виражає її сутність в тій чи іншій інтерпретації. У вимірах естетичної свідомості, проектування та реалізації свого «Я» розглядає ідеал людини В. Личковах.

У Постмодерні, спрямованому на подолання кризи ідентифікації, «смерті суб'єкта» й зорієнтованого на «воскресіння суб'єкта», через реконструкцію суб'єктності та механізмів, через які людина, у контексті різних дискурсивних практик, «сама перетворює себе у суб'єкт» (М. Фуко), задаються нові вектори осмислення феномену «ідеал людини».

Здійснена у розділі культурологічна концептуалізація ідеалу людини як феномену культури дозволила обґрунтувати авторську концепцію. В ній ідеал людини постає, по-перше, як *універсалія культури*, що уособлює уявлення про досконалий образ людини на основі універсальних смислів, цінностей, норм, вироблених певним типом культури; по-друге, як *теоретична модель*, зміст якої розкривається в залежності від світоглядних засад домінуючих на певному історико-культурному етапі наукових парадигм; по-третє, як *образ*, об'єктивація якого відбувається у різних видах мистецтв (літературне, образотворче, театральне, музичне, кіномистецтво тощо) та творчих практик (арт-практики, мода, дизайн, іміджмейкінг тощо), що постає образом людини культури, в якому висловлюється як суще, так і належне.

Запропонована концепція, що складається з трьох концептуальних складових, виступає методологічним підґрунтям для культурологічного осмислення ідеалу людини як феномену 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 ідеалу людини з позицій теоретичного та художнього моделювання. Третя — дає можливість простежити трансформацію ідеалу людини через його художні та творчо-практичні інтерпретації.

Єдність цих складових дозволяє розкрити феномен ідеалу людини з позицій його ціннісно-сислового змісту, процесу утворення та механізму об'єктивації у смисловому просторі культури.

Обґрунтовано, що парадигмальність виступає в культурології як метаметодологія, на засадах якої здійснюється всебічне, комплексне, багаторівневе дослідження таких складних систем як культура та людина у смисловому континуумі різних культурних та наукових парадигм. Методологічним інструментарієм для цього виступає парадигмальний підхід, що дозволяє сполучати різні види дискурсів та типів мислення. Відтак, відбувається співставлення як теоретичних форм концептуалізації, виявом яких стають культурологічні концепції. Вони характеризуються не лише атрибутом науковості, а й здатні акумулювати елементи художності, філософічності, широкої варіативної асоціативності тощо. Відтак, культурологічні концепції як теоретичні форми пізнання культури та людини стають невід'ємною складовою процесів породження, функціонування, трансляції змістів та смислів культури. Аналіз складних комплексів культурологічних концепцій, що в різних формах вираження віддзеркалюють сутність феномену ідеалу людини, дозволив типологізувати їх як персональні (авторські), художні та парадигмальні.

РОЗДІЛ 4

ІДЕАЛ ЛЮДИНИ У ПАРАДИГМАЛЬНИХ ВИМІРАХ ЗНАНЬ ПРО КУЛЬТУРУ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ

4.1. Еволюція поглядів на людину в парадигмі філософської антропології

Узагальнення підходів щодо осмислення людини, сформованих у європейському культурному просторі на межі ХІХ — початку ХХ століття, стає можливим на основі виявлення теоретичних засад тих наукових парадигм, об'єктом дослідження яких ставали людина та культура. Це передбачає аналіз специфіки осмислення окреслених феноменів, перш за все, з позицій світоглядних трансформацій, що вплинули на становлення філософсько-культурологічного дискурсу окресленого періоду.

У зазначеному вимірі дослідження слід, передусім, зробити акцент на значенні міждисциплінарного підходу, який у сучасній гуманітаристиці виконує особливу функцію. Тяжіння до такого зв'язку відверто активізувалося наприкінці ХІХ — початку ХХ століття у зв'язку із методологічними проблемами наук про людину — їх відмінностей від точних та природничих наук, які були гостро поставлені у працях В. Віндельбанда [82] та Г. Ріккєрта [396–397]. З плином часу цей процес набрав все більших обертів і зрештою міждисциплінарний підхід здобув статус одного з визначальних методів дослідження. Проте, його потенціал сприяв не тільки паритетному використанню досвіду філософії, філософської та культурної антропології, філософії та історії культури, мистецтвознавства, психології, етики, естетики тощо, які забезпечували комплексний аналіз тієї чи іншої проблеми, але й уможливив появу нових дисциплін, серед яких чільне місце належить культурології.

Концептуально важливою методологічною позицією є звернення до наукових парадигм та сформованих у їх межах культурологічних концепцій, спрямованих на осмислення ідеалу людини й детермінованих хронологічними межами ХІХ — початку ХХ століття, крізь призму світоглядних засад Модерну.

Модерн постає як цілісна культурна епоха, із властивим для неї типом свідомості, яка за своєю тяглістю та широтою охоплення усіх сфер та сторін життя європейського суспільства, за масштабом та кількістю виробленим нею цінностей виступає як надзвичайно важлива складова духовної історії людства. Цим пояснюється достатньо високий рівень дослідженості проблеми Модерну як культурного феномену. Його соціальний і культурний сенс, ґрунтовно сформульований М. Вебером та Ю. Габермасом, відбивається у численних дослідженнях сучасних вчених на різних рівнях його осмислення: філософсько-культурологічному (Є. В. Більченко, В. С. Горський, П. Е. Герчанівська, Т. К. Гуменюк, В. А. Личковах, Г. С. Меднікова та ін.); філософсько-естетичному (В. А. Бітаєв, М. М. Бровко, Л. Т. Левчук, О. І. Оніщенко та ін.); мистецтвознавчому (Т. І. Гундорова, О. С. Забужко, М. М. Ільницький, С. Д. Павличко, М. В. Попович, Д. В. Сараб'янов, Я. О. Поліщук, М. Ю. Ржевська та ін.) тощо.

Відзначимо позиції сучасних вчених — філософів, культурологів щодо розуміння терміну «модерн». Так, на думку Є. В. Більченко, можна виокремити три філософських відтінки у його тлумаченні, а саме — Модерн як епоха, що охоплює філософський дискурс Нового часу, Модерн як самосвідомість розвинутого індустріального суспільства Заходу, Модерн як універсальна соціальної еволюції за вестернізованим зразком. При цьому, саме ідея організованого управління, в умовах якого умовна одиниця абсолютизується як Центр (держава, економіка, мова, масова культура тощо), стає смисловою домінантою модерної свідомості в її інтенціях до масовості, стандартизації, уніфікації, раціональної доцільності та лінійного розвитку [51, с. 33].

Звертаючись до дискусії навколо Модерну і Постмодерну, Т. К. Гуменюк зауважує, що епоха Модерну характеризується властивим для неї типом свідомості, культури, етики, естетики й політики. При цьому дослідниця акцентує увагу на естетичному модерні, що мислиться як один з найвиразніших модернізаційних процесів, естетичні та філософські принципи якого зумовили формування нового — постмодерністського типу свідомості. У цілому, свідомість і

контекст історичного модерну співвідноситься із ідеєю прогресу й суспільною практикою, на основі якої складається поняття про сучасність [123, с. 54].

У зазначеному контексті важливою є концепція М. Н Епштейна щодо визначення таких важливих в термінологічному плані понять як «Модерність» та «Модернізм». Модерність (modernity), на думку вченого, є великою епохою всесвітньої історії, яка настає за Середніми віками та триває до середини ХХ століття. Модернізм (modernism) — це період, що завершує епоху Модерності й охоплює період з кінця ХІХ століття до 1960-х рр. Саме Модернізм, на думку мислителя, загострює усі протиріччя Нового часу, особливо між європейською індивідуальністю та безособистісними тенденціями в розвитку суспільства та культури, що проявилися через появу масового суспільства, тоталітарної держави, атомних та електронних технологій, теоретичного відкриття без свідомого тощо: «Вибух цих протиріч, що загострилися внаслідок модернізму, вивів людство у другій половині ХХ століття за межі модерності як такої — в епоху, яку стало прийнято називати постмодерною» [548, с. 473]. Відтак, за М. Епштейном, Модернізм постає як останній період епохи Модерності.

У цілому прибічники концепції Модерну обмежують його панування періодом європейської історії з ХVІІ до кінця 60-х рр. ХІХ століття, а останню третину ХІХ і початок ХХ століття характеризують як Модернізм. Саме в цей час відбувається зростання впливу інтелектуально-культурної сфери на соціальну динаміку цього часу. Попри те, що Модернізм не створив світоглядної системи у традиційному розумінні, подібної до ідеології Просвітництва чи позитивістсько-матеріалістичного світогляду ХІХ століття, він породив складний комплекс особливого світорозуміння та світовідношення, відзначений несистематизованістю, нетривалістю, рухливістю тощо [490].

Відтак, Модерн у філософсько-культурологічному трактуванні постає як світогляд, у якому виявилася свідомість та внутрішня сутність людини цієї епохи. Він проявив виняткову увагу до духовних та життєвих практик людини, які доти піддавалися різним заборонам, витісненням та дискредитації. Так,

у некласичній психології особистість почала розглядатися як система, що розвивається протягом життя, а кожне нове знання щодо неї є відносним, не абсолютним. Колишня лінійна детермінація особистісних виявів змінилася на пошук статистичних закономірностей. Людину почали розглядати як суб'єкта власної життєдіяльності, автора свого життя. Вона хоч і відчувала на собі вплив соціуму, усе ж могла виборювати певні ступені свободи самовиявів. Це спричинило появу різноспрямованих концепцій людини, у яких було здійснено спробу розкрити природу та сутність людини у її ідеальних вимірах, розкриваючи сутнісні сторони її буття, поведінки та діяльності [124; 382; 395].

Кардинальні зміни у формуванні світоглядних домінант спричинили появу новітніх наукових парадигм, які стали важливою методологічною основою для виникнення нових напрямів гуманітарних знань. Так, поряд із філософією культури отримали визнання філософська антропологія, філософія життя, філософія людини, а також такі напрями як філософії як персоналізм, екзистенціалізм та ін.. Їх поява сприяла усвідомленню культури як регулятивного ідеалу. На цій основі відбувся категоріальний та методологічний синтез різноманітних гуманітарних та соціальних наук, що визначив інтегральний образ знання, розвиток якого формувався на засадах філософського дискурсу Нового часу.

Його концептуальним стрижнем можна вважати універсалістські уявлення про закони історії, детерміністське бачення законів розвитку як механізмів досягнення мети та ідеалу, а також можливості та межі засобами раціональності забезпечити свободу людини. У зазначених вимірах проблема Модерну як сучасності, що асоціюється із свободою від диктату традицій та патерналізму влади, свободою суджень, вибору людини тощо, сформувалася у дослідженнях Т. Адорно, М. Вебера, Ж. Дерріди, Ж. Дельоза, Ж.-Ф. Ліотара, Г. Маркузе, М. Фуко. Вона постала у знаменитій дискусії Ю. Габермаса з філософами-постмодерністами [489]. Відтак, у дослідженні будемо виходити розуміння Модерну як сучасності, в межах якої культурологічно-

філософський дискурс набуває тих смислів та значень, що визначають цінність існування людини як індивіду.

Осмислення суб'єктивної свободи у контексті Модерну стало осердям роздумів видатного німецького мислителя Фрідріха Ніцше. Його ідеї мали величезний вплив на формування інтелектуального простору в країнах Західної та Східної Європи, а передчуття загрози знищення цінностей «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 М. Гайдеггер, Ж. Дельоз, М. Фуко, К. Ясперс та інші. Слід відзначити широкий спектр інтерпретацій ніцшенівського поняття «*Ubermensch*» в інтелектуальній традиції початку ХХ століття. 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 [71].

Такий широкий діапазон інтерпретацій концепції надлюдини зумовлений рядом чинників. Одним з них можна вважати різність світоглядів самих критиків. Втім, 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» [323, с. 32–34].

Діалектика становлення Надлюдини Ніцше представлена в палітрі типів від «маленьких людей» до «вищих людей», як сходинки до єдиної мети

— Надлюдини. Найбільш розповсюдженим типом людини на землі Ніцше вважає тип «маленьких людей». За його словами, «маленька людина» заповнила собою всю поверхню землі [323, с. 207]. Наступним 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» [324, с. 477].

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...» [324, с. 477]. 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» [324, с. 474].

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, разом з тим багато бруду виливали на людей. Такі люди намагаються ввести в оману наші судження: «мы хотим а posteriori мотивировать это недовольство ошибками и недостатками других людей и таким образом потеряют из виду самих себя» [324, с. 475]. 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 рими, так і ці люди у 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 риму [324, с. 476]. За Ніцше, існує тип тупих людей, При кращому суспільному устрої праця й життєва потреба повинні випадати на долю тих, хто менше всього страждає від цього, тобто на долю тупих людей. 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 [324, с. 440].

Категорія «глибокі люди» характеризує людину, сила якої полягає в здатності до глибоких вражень. Ці люди у час будь-якої раптовості зберігають відносний спокій та рішучість, з одного боку. І в той же час, ті речі, які досить передбачувані, стають сильним подразником для таких натур та 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 іншими, спокійно і радісно проводячи своє монологічне існування серед бесід із самим з собою [324, с. 480–481].

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 у його осмисленні. Ця різниця була особливо відчутною у порівнянні із трактовкою Надлюдини у європейській та російській традиціях філософування. Так, на Заході, починаючи із Шопенгауера, центр тяжіння перемістився із сфери абстрактно-систематичної у 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.

У світоглядних вимірах Модерну початку ХХ століття відбувся «філософсько-антропологічний поворот», який виявився у прагненні мислителів звернутися до проблеми людини та її природи в усій її багатогранності й відтак, перевести філософську антропологію в статус концептуального дослідження людини з акцентом на її суб'єктивності.

Звертаючись безпосередньо до людської реальності, філософська антропологія виснула завдання — створити загальне 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 уособили певний ціннісний ідеал людського й тим самим визначили провідний теоретичний принцип філософської антропології. 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, у яких іманентно присутні й культурологічні аспекти [228; 418].

Слід зазначити, що європейська філософія має величезний досвід в осмисленні проблем людини. Так, у теоретичному вигляді він репрезентований зокрема у «Критиці чистого розуму» І. Канта [196], де в розвинутих формах представлено когнітивний, формально-етичний та естетичний підходи до проблеми людини. Мислителем вперше виявлено подвійну природу існування людини у Всесвіті, підпорядкованому природній необхідності, та у людиновимірному світі, який існує за законами свободи. Формалізм кантівської етики згодом справив визначальний вплив на формування персоналістського ядра філософії Макса Шелера — фундатора європейської філософської антропології, наукова спадщина якого займає особливе місце у філософській німецькій традиції кінця ХІХ — початку ХХ століття.

Для будь-якого мислителя, що займається антропологією, вихідним пунктом є питання про місце людини у бутті та про її 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 своїй фундаментальній праці «Положення людини у космосі» (1928 р.) [526] Шелер ставить питання про особливе становище людини у 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 іншої — 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 та психологічних станів, від тиску інстинктивних спонукань. Особистісний центр людини здатний гальмувати чи розгальмовувати дію інстинктивних потягів та переживати предметність речі та її самоцінність. Така форма відношення людини до оточуючого середовища і складає її відкритість світу.

«Дух» створює увесь реальний зміст культури, втім, 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 із 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».

Відтак, людина, на думку М. Шелера, є духовною істотою, яка може ставитися до свого життя аскетично, пригнічуючи та витискаючи власні інстинктивні спонукання. У порівнянні із твариною, яка завжди говорить «так», сприймаючи дійсне буття так, як воно є, людина, будучи духовною істотою, вміє сказати «ні». На цій силі духу заснована уся метафізика, здат-

ність людини відмовитися навіть від самого себе, власної дійсності, покінчити із собою в разі необхідності. Мислитель іменує сучасну йому людину як «*homo economicus*» та дає йому основні характерологічні риси. Людина для Шелера — це, передусім, *ens intentionalis* и *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 із духовною людською екзистенцією. Фактична екзистенція для Шелера — це конкретно здійснюваний духовний акт, який у своїй засадній структурі є інтенціональним. Для Шелера «сєнс Землі, так і самого світу» знаходиться «не в товарах, не в досягненнях мистецтва і не в процесі пізнання позитивних наук» [525, с. 31].

У роботі «Форми знання та освіта» [527] вчений формулює призначення людини, що полягає у 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 із розрізненням добра та зла, поза якими неможливе визначення ціннісних феноменів. Цінність стає дійсною лише у добрих справах, адже саме в добрі вони набувають об'єктивність та 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 в світі цінностей і благ і в наші дії в цьому царстві як зовсім вторинне, побічне явище в нашому тілі» [527, с. 79].

З позицій емоційного апіоризму вибудовуються також шелерівські ціннісні моделі або ідеальні типи особистостей. Ці структури розвернені на основі ієрархії цінностей та виконують ціннісно-нормативні функції, будучи

зразками особистісної орієнтації у реальному житті людей. Мислитель виокремлює наступні моделі ідеально-образних типів особистості, а саме: святий, геній, герой, той, хто веде дух цивілізації (*der Führende Geist der Zivilisation*) та «художник насолоди» (*Künstler des Genusses*).

Ідеальні типи особистостей Шелер називає «схемами», що виявляють основні морально-сміслові лінії любові людини та її ціннісного світу у персональній формі. Втім, оскільки ці моделі мають лише ідеальне, метафізичне буття, то вони повинні черпати свою плоть та кров із 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 разом з тим, виявляє вічну ідею святості, закладену у їх основу. Кожна епоха має своїх власних святих, пророків, геніїв, героїв, вождів. Завдяки тому, що у історичному розвитку втілені зразки ціннісних моделей, особистості взаємопроникають та доповнюють одна одну, зникає їх односторонність, а історичне минуле набуває здатність виступати у всій своїй величі 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 априорний та емпіричний моменти, належне та суще. Втім, ідеї образних моделей не є емпіричними абстрагованими із 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 у 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 усі інші моделі осо-

бистостей, включаючи геніїв, прямо чи опосередковано залежать від пануючої моделі святого.

До святого, як зазначає Шелер, важко проникнути, будь-то Ісус, Будда, Магомет, Конфуцій, Лао-цзи. Всі ці моделі особистості оточені таємничим мороком світів, сумерками історії. І разом з тим, з цих зразків мерехтить сіяння, що виходить із глибини їх сутності, що свідчить про величезну духовну міць святого. Це, доводить Шелер, ще раз підкріплює абсолютність ціннісної святині, їх духовно-моральний пріоритет аксіологічної ієрархії.

Ернсту Кассіеру — автору фундаментальної праці «Філософія символічних форм» та чисельних робіт на теми лінгвістики, мистецтва, філософії історії, політики тощо після десятиліть блискучої академічної роботи у сфері логіки та методології наукового знання довелося стати «останнім із німецьких гуманістів» (К. Свасьян) [409]. Виходячи із взаємообумовленості сутності людини та культури, Кассіер у праці «Досвід про людину: Введення у філософію людської культури» [199] аналізує основні із існуючих в історії концепцій людини. На цій основі вчений робить висновок про те, що символ — це ключ до природи людини. «У людини між системою рецепторів та ефекторів, які є у всіх видів тварин, є й ще третій ланцюг, який ще можна назвати символічною системою, Це нове надбання цілком перетворило усе людське життя. У порівнянні із іншими тваринами людина живе не просто у більш широкій реальності — вона живе ніби то у новому вимірі реальності» — інтерпретує Кассіер кантівське бачення культури у природі [199, с. 315]. 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 у 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 у символічних формах — сферах культури. Цілісність та єдність цих форм мають символічний характер. Світ культури — світ символічних форм та функцій, у якому символ постає як «магічний ключ» до опанування специфічним людським духом.

Е. Кассіерер підкреслює, що символ є універсальним та гранично змінним. Тому й культура має особливості, пов'язані із даними 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. В культурі, стверджує Кассіерер, починаючи від міфу та завершуючи мистецтвом, іде зростання індивідуальних проявів людини.

«Ідеальний» світ культури характеризується рядом 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 та 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 прийдешнє через єдність символічного буття. Саме тому в культурі людина завжди ніби то поза часом. Культура, підкреслює Кассієрер, дає людині не тільки стійкість засобів опанування світом, але дещо більше — «конституційні умови вищої форми суспільства» [199].

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. Кассіерер 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 у сучасному світі має діяти нова людина: не раціональний суб'єкт Нового часу, а символічна тварина, що встає на шлях нової цивілізації. В результаті прогресу збільшується сфера культури, а фізична реальність ніби то відступає пропорційно просуванню символічної активності людини.

Оригінальні культурологічні погляди на історію, долю та непередбачувані шляхи розвитку великих культур, причини їх розквіту та загибелі продемонстрував німецький вчений — історик та математик Освальд Шпенглер у праці «Сутінки Європи» (1914) [537]. Культура, на думку вченого, — це антитеза життя, що виникає із 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. Вона прагне виявити себе в архітектурних, художніх, мовних, політичних, філософських формах. Як про людину потрібно судити не по словах, а по манері, інтонаціях та жестах, так і культуру слід вивчати по її «повадках», виразних формах. В такому підході виражається романтичне та антипросвітницьке розуміння культури. Культура, за Шпенглером, не тотожна розуму. Вона виникає із культивування «такту» та «ритму». Вона, прагнучи остаточного завершення, чітко виявляє себе не в науці та філософії, а в «жорстких» формах архітектури, техніки, ідеології, тобто у тому, що Шпенглер називає «цивілізацією».

Таким чином, вчений остаточно розриває із традицією просвітницького гуманізму, що ототожнює культуру із сумою вимовлених 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, особливо багато даючи для її розуміння. Втім, до нього, як і до філософії, слід відноситися не як до вираження «вічно прекрасного», «вічно істинного», а як до мови та форми певної культури.

Намагаючись виокремити первинне світовідчуття кожної культури, із багатством її конструктивних та символічних форм, вчений 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 та явленого у просторі світу та зникаючого 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 Гете, який хотів відтворити цілу рослину із 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 із чистим, безмежним простором. Її мотив — спрямованість у далечінь, безкінечність. Ця душа здатна виключити з картини світу все тілесне та зображальне: фарби, лінії, звуки. Втім, вона не може виключити первинних інтуїцій простору та часу. Образ Божества зливається у 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, все-таки, визнає за європейською людиною одну перевагу. Європейця — інтелігента та філософа — не може не 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 могучих культур, що розцвітають із 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 та старіють, подібно тому, як існують молоді та старі дуби та пінії... але не існує старіючого людства... Ці культури, організми вищого порядку зростають з підвищеною безцільністю, подібно квітам у полі» [537, с. 431].

Розмежовуючи історію та природу в дусі неокантіанства, Шпенглер ототожнює історію з живим, часовим, тимчасовим, процесуальним, органічним, а Природу — з мертвим, устаткованим, просторовим та механічним. Втім, зазначена дихотомія виглядає бездоказовою. Культуру Шпенглер вважає цілком історичним явищем, яке не можна аналізувати за допомогою природнонаукових методів та 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 русу не законом, а долею. Осягається вона не розумом, а образною інтуїцією.

Специфічним напрямом філософської думки початку ХХ століття став *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 [228]. Відтак, культуротворчі можливості особистості персоналізм трактує як потенційно безмежні, адже чим більш духовно розвинена особистість, тим більше вона здатна акумулювати у собі увесь попередній розвиток культури, а також у більшій мірі здатна до інноваційних відкриттів та інтуїтивних досягнень. Крім того, досягаючи трансцендентних висот, творча особистість стає тотожною Богу-Творцю як найвищій творчій особистості.

Однак, 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 та невичерпність культури виправдовується у персоналізмі свободою індивідуального саморозвитку та можливістю самоздійснення кожної творчої особистості. Разом з тим, через наявність у кожній творчій особистості резерву імпліцитної трансцендентності 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.

Блискучим представником персоналізму в його екзистенціально-гуманістичному спрямуванні, філософські погляди якого демонструють виразні інтенції щодо осмислення ідеалу людини, є Микола Бердяєв. Мислитель вважав, що «вчення про симфонічну особистість»... означає метафізичне обґрунтування рабства людини... особистості колективні, особистості надособисті

по відношенню до особистості людської суть лише ілюзії, породження екстеріоризації та об'єктивізації» [34, с. 6].

Людина, для Бердяєва, і є цілісним світом, мікрокосмом, що об'єднує в собі всі потенції великого світу — макрокосму. Саме в цьому схожість бердяєвського погляду на людину з філософською позицією Г. С. Сковороди. Людина-індивід, конкретна особистість, а не представник маси у 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 духовнім 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 нетотожна буттю і ще менш — об'єктивності. Світ суб'єктивний та 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» [35, с. 293].

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. В бунтарстві є пристрасть до свободи. Всі люди повинні бути бунтарями, тобто припинити терпіти рабство» [35, с. 59].

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 передує 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» [35, с. 60].

На переконання Бердяєва, основною характеристикою людини є креативність. Людина сама стає творцем та конкретним процесом у творчості, а сама 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» напряму 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 у нашу епоху може бути скоріше внутрішнім, ніж зовнішнім, тобто більш глибоким шаром буття, ще не перетвореним у культуру» [30, с. 26]. Аналіз кризи мистецтва та

кризи культури приводить вченого до есхатології як способу переборення впадання культури у хаос: «Через культуру лежить шлях вверх та вперед... це — шлях перетворення самої культури у нове буття, в нове життя, в нове небо та у нову землю». Саме завдяки есхатології культура набуває космічного смислу та стає «творчістю життя, творчістю нової людини та його духовним шляхом» [30, с. 27].

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» [35], «Про призначення людини. Досвід парадоксальної етики» [31], «Проблема людини» [32], «Творчість і об'єктивація. Досвід есхатологічної метафізики» [36], «Екзистенціальна діалектика божественного і людського» [38] 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 у будь-яку предметність. Об'єктивація духу в природу та культуру, за Бердяєвим, означала падіння духу, заміщення творчості відчуженими формами існування духу. Вчений робив акцент на актах творчості, які не відкладаються у 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 по своїй суті є вільним, динамічним та не об'єктивованим. Культура, за Бердяєвим, «здійснює лише істину у пізнанні, у філософських та наукових книгах; добро — у бутті та суспільних установах; красота — книгах віршів та картинах, в статуях та архітектурних пам'ятниках, концертних та театральних виставах; божественне — лише у культі та релігійній символіці» [36, с. 255]. Тобто культура реалізує себе у творах культури. Цей момент здійснення Бердяєв розглядав як момент згасання культури. В творах культури

творчий акт отримує мирське існування і будучи об'єктивованим, стає включеним у світ відчуження та розпаду.

Втім, 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 у 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» [32, с. 4].

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 у її глибині та в її внутрішньому існуванні залишається невловимою. Втім, людина не належить цілком об'єктивному світу, вона має свій власний світ, поза мирним світом, свою неспівпадаючу з об'єктивною природою, долю. Саме тому, відповідно до іншого підходу, людина усвідомлює себе суб'єктом і лише суб'єктом. В суб'єкті розкривається творча активність людини, що йде з 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 в 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...» [32, с. 11]. Разом з тим, творчий акт завжди передбачає свободу, яка не детермінована ні природою, ані буттям. Таким чином, свобода має джерелом не буття, а небуття. Творчість є творчістю із свободи, тобто вона несе у собі нічим не детермінований елемент, який привносить новизну. Са-

ме через творчість, на думку мислителя, відбувається зцілення хворої істоти людини, адже у творчості відбувається переборення роздвоєності, результатом якої стає можливість піднесення над оточуючим світом та звільнення від його рабства.

Втім, людина не може визначити себе лише тільки по відношенню до світу та інших людей. Вона має визначити себе передусім у відношенні до буття та у відношенні 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» [32, с. 12].

Отже, акцентування М. Бердяєвим уваги на актах творчості людини як об'єктивації духа у 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. Разом з тим, особистість не є також і частиною світу, космосу, втім космос стає частиною особистості. Оскільки людська особистість є істотою соціальною та космічною, то відповідно має соціальну та космічну сторону, соціальний та космічний склад, і саме тому людську особистість неможна 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 неможна, можна дати ряд визначень особистості з різних боків» [32, с. 13].

Піднімаючи особистість до рівня надприродного існування, Бердяєв тим самим підкреслює важливість процесу самого розвитку особистості, як високої оцінки становлення людини. Стати особистістю є надзавданням лю-

дини у процесі творення та самотворення. «Особистість не народжується від батьків як індивідуум, вона твориться Богом та самотвориться, і вона є Божья ідея про усяку людину» [32, с. 13].

Укоріненість людини у духовний світ, акумуляція у ній як універсального, так і надособистісного, ототожнює її із Богом-творцем, як вищу творчу особистість, визначаючи її аксіологічний характер, та 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) [31]. Показово, що зазначена проблематика органічно включена у цілий комплекс питань, порушених автором у вказаній праці — філософських, морально-етичних, культурологічних тощо. Втім, звертаючись до історичної типології ідеалів людини, створених у різні епохи, а саме: ідеалу мудреця як інтелектуального ідеалу часів греко-римської античності, втім, відомого і для Сходу, Індії та Китаю; ідеалу святого як цілісного преображення та просвітлення людини у християнстві; а також ідеалу рицаря, створеного за часи християнського середньовіччя, що заклав основу для вироблення людського типу у християнську епоху, М. Бердяєв вказує на відсутність ідеалу людини як такого у 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» [31, с. 211].

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» [31, с. 212].

Концептуальні положення, які вирізняють позицію видатного вченого на проблему ідеалу людини, полягають у трактуванні людини як ідеального образу через розкриття у 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 із ірраціонального вольового начала буття, у темряву якого «извечно вноситься Божественный свет» (М. Бердяєв) і де вічно здійснюється акт Богонародження. Ця містерія християнства і є «містерія народження Бога в Людині і Людини у Богу». Бог не існує об'єктивно. Він немислимий поза людиною, обоє вони одночасно у 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 у різних сферах, професіях, спеціальностях. Втім, 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 у землю, вона повинна героїчно боротися за існування свого творчого покликання проти соціальної, сімейної, політичної, економічної, професійної і т. і. буденності. «Боротьба за здійснення свого покликання та свого дару поро-

джує 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» [31, с. 212]. 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 та жіночим, усі інші образи в історії були переважно чоловічими. Втім, ідеальні образи жінки були завжди пов'язані із образами матері, дружини, діви, вірної коханої.

Отже, погляди мислителів кінця ХІХ — початку ХХ століття на проблему ідеалу людини визначили сутність їх авторських концепцій. Кожна з них виявила внутрішні інтенції мислителів на означену проблему. Водночас погляди мислителів віддзеркалили світоглядні трансформації епохи Модерну на межі століть, що виявилися у пошуках модерного (класичного) — абсолютного суб'єкта з його раціональністю, прагненням до ідеалу та універсальних цінностей. Втім, саме крах цих надій окреслив перехід як до нової епохи — Постмодерну (Постмодерності), так і до постмодерного (некласичного) суб'єкта та постнекласичної особистості.

4.2 Людина і культура в контексті аксіологічної проблематики культурної антропології

З позицій обґрунтованого у дослідженні парадигмального підходу, що обумовлює виявлення специфіки у дослідженні явищ культури з позицій різних наукових парадигм, звернемося до аналізу наукових пошуків представників американської школи культурної антропології, що віддзеркалюють провідні тенденції тогочасних прикладних наук в осмисленні людини як феномену культури.

Формування культурної антропології відбувалося в межах американської традиції історії культури (Ф. Боас, Р. Бенедікт, К. ДюБуа, А. Кардінер, К. Клакхон, Р. Лінтон, М. Мід, Дж. Хонігман та ін.), французької школи історичної антропології (школа «Анналів» та їх послідовники) тощо. Істотні уза-

гальнення 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. З цим пов'язане розрізнення культури і соціального цілого. Культуру почали розглядати досить широко, а саме як генетично не наслідувані форми організації життєдіяльності, навички, що отримуються у процесі навчання, ритуали та зразки поведінки, як сукупність зразків (паттернов) стереотипних дій та актів поведінки та їх результатів. Культура стала мислитися як найважливіший регулятор поведінки, діяльності та відношень між людьми.

Специфіку антропологічної традиції відзначив американський культурантрополог Леслі Уайт. Визначивши культуру як специфічний клас явищ, що наділені символістським значенням та 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 та інших культур. В цілому, 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 у трактовках представників різних напрямів антропології є суспільною пам'яттю, яка поділяється на актуальну, культурну, ритуальну, втілену у діях, та текстову, яка обґрунтовує законність існування соціального порядку. При такій інтерпретації культури міф, релігія, писемність, книгодрукування стають формами канонізації культури, її репрезентації. Цей антропологічний поворот у вивченні культури знайшов своє філософське узагальнення в розумінні П. Рікк'єром «працюючої пам'яті»

В історичному контексті слід зазначити, що в цілому 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.

Визначальний внесок у формування теоретичних засад американської антропології як спеціальної фахової дисципліни здійснив відомий американський вчений Франц Боас. На перший план у його концепції виступає відносна самоцінність кожної окремо узятої культури. Замість загальноновживаних у попередній етнографії термінів «етап» «ступені», «фази» одномірних у своїй основі, у середовищі учнів Боаса на початку ХХ ст. сформувався принципово нове культурологічне розуміння цивілізації як сукупності крос-культурних зв'язків. Нововведення Боаса реформувало антропологію у науку, яка досліджує ставлення людини до усієї сукупності культур. Культурна антропологія, на його думку, має вивчати ці культури з допомогою просторово-часового методу. Отже, за Боасом, культурна реальність розпадається на окремо взяті у просторі та часі, ставлення людини до культури і зворотню 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 із 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?»[56] 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 із урахуванням комплексності матеріалу. Коли ж виникає неясність чи невизначеність, — ми кажемо, що самоочевидність надає незначну допомогу для реального розуміння» [56, с. 344].

Предмет соціальної антропології бачився Боасу у співвідношенні між біологічними типами і формами культури. Вплив культури на ментальну реакцію людини розглядається за аналогією із 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» [56, с. 345]. Вимогливий щодо достеменності й надійності фактологічного матеріалу, Боас наполягає на пропедевтичному дослідженні «форм мислення і дії, на яких базується природа людини» [56, с. 346]. 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 й незмінно дотримується його. Саме тому принцип гуманізму є універсальним в його дослідженнях, спрямованих на вивчення конкретних проявів ставлення людини до культури.

Зберігаючи свою концептуальну наступність, «Історична школа Ф. Боаса» трансформувалася у теоретичний напрям «Культура і особистість», до якої належали такі найбільш відомі антропологи, як Альфред Крjöбер,

Маргарет Мід, Ральф Лінтон, Рут Бенедикт, Кора ДюБуа, Ірвінг Галлоуел, Едуард Сепір. Теоретичний напрям «Культура і особистість» звернувся до індивідуальної психології, починаючи дослідження культури того чи того народу з вивчення особистості, яка, на думку вчених, існує в культурі, як людина у природі. З метою розроблення поняття «особистість» як первинної одиниці, представники школи зосередили увагу на дослідженні зв'язку між культурою, що прийнята у даному суспільстві та особистістю — носієм цієї культури.

Школа «Культура і особистість» почала існувати наприкінці 20-х — на початку 30-х рр. ХХ століття, надавши нового звучання, з одного боку, ідеям Боаса, зокрема, ідеям культурного детермінізму, та 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. Карднер, Е. Сепір, Р. Лінтон, М. Спіро, Дж. Хонігман, І. Халлоуел, Ф. Сью та ін.

Особливостями напрямку «Культура і особистість» стало 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. Крім того, 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. Зокрема К. Клакхон порівнював культуру з географічною картою. «Як карта

не є територією, а абстрактним уявленням певної області, так і культура є абстрактним описом тенденцій до уніфікації слів, справ й артефактів людської групи» [203, с. 50]. Справжньою ж реальністю виступає особистість, а тому з вивчення особистості й потрібно починати дослідження культури кожного народу.

Поняття «особистість», на думку вченого, належить до тих психологічних універсалій, які є підґрунтям для порівняння різних культур як у просторовому, так і в історико-часовому аспектах, а також дає можливість вбачати в різноманітності культур їх духовну та психологічну єдність. Відтак, особистість стає центральною характеристикою антропологічної константи в культурі. Формування особистості відбувається у 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» [203, с. 340]. 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 — американський вчений-лінгвіст, погляди якого на мову на-

ближували його концепцію до ідей, що знаходяться на межі різних наук про людину — етнології, психології, соціології, психіатрії, фольклористики тощо. У статті «Культура справжня і несправжня» (1924) розглянуто різні трактовки поняття «культура» та пов'язані з ним конотації. В результаті вчений сформулював висновок про те, що дійсна культура «не є з необхідністю ні високою, ні низькою; вона всього лише по природі своїй гармонічна врівноважена та самодостатня, і в цьому її невід'ємна властивість» [414, с. 473].

Визначальною рисою концепції вченого є продуктивна розробка лінгвістичної сторони культурної антропології. Розглядаючи у найзагальнішому вигляді співвідношення соціокультурних і мовних процесів, Сепір продовжує традицію ймовірного 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 у певному сенсі становлять одне те саме. Оскільки 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» [414, с. 475]. Маючи мову за цивілізаційний фактор, Сепір зміщує увагу з культури як недостатньо визначеного терміну на індивід — реального суб'єкта і носія культурних цінностей та 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 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 жит-

тя. В антропологів повелося вивчати людину з боку раси, мови, культури» [414, с. 476].

Оригінальність сепірівської концепції культури базується на антропомному розрізненні «добре» та «зле». З цього інтуїтивно-прагматичного боку, культура, при всій своїй полісемантиці, постає як щось добре. Сепір виділяє у 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 з 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 [385, с. 466]. Оскільки для антрополога не існує ціннісний поділ значень культурних проявів на «вищі» або «нижчі», то Сепір, аби уникнути плутанини, яку породжує полісемантика терміна «культура», пропонує ввести до наукового обігу слово «цивілізація».

Друге, більш поширене в науковому середовищі вживання терміна «культура» пов'язане із 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» [414, с. 467]. 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» [414, с. 467].

Третій аспект розуміння культури у 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 даного народу...Культура таким чином, може коротко визначатися як цивілізація, взята тією мірою, якою вона втілює в собі національний дух» [414, с. 469]. Таким чином, національний дух розглядається як основоположна абстракція від способів мислення, типу ціннісної реакції, які вкорінені в особливостях етнічної ментальності.

Розглядаючи роль індивіда у 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 покірно згодитися на обмеження усієї нашої діяльності» [414, с. 469]. Сепір обстоює право людини на духовне життя, хоча і зазначає, що воно досягається шляхом компромісу з інтересами спільноти, в якій вона живе. В контексті проблеми людини та суспільства, вчений розглядає й проблему особистості. У статті «Особистість», спеціально призначеній для висвітлення цього питання, він посилається 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 у цілому. І хоча спеціалісти з культурної антропології та соціології не вважають, що форми соціальної взаємодії самі по собі не передбачають тип особистості, тим не менш конкретні форми поведінки у суспільстві самі по собі стають більш привабливими для конкретних типів особистості [414, с. 585]. Вчений вказує на нездатність суспільних наук в цілому співвідносити культурні стереотипи із стереотипами особистості, що зароджується та пояснює це складністю суспільних явищ і тим, що відношення між індивідом та суспільством стало уважно досліджуватися лише нещодав-

но. Тому, на його думку «можна очікувати, що у різних світових культурах соціалізація особистісних рис поступово формує схильність до специфічних психологічних властивостей у культурах світу» [414, с. 586].

Рут Бенедікт — учениця Ф. Боаса та послідовниця Е. Сепіра представила культуру, насамперед, як цілісну, але замкнену у власному розвиткові 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, в структурах соціальної ієрархії, в матеріальних речах та технологіях тощо.

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, — відмічає Р. Бенедікт, — колись здійснило такий відбір своїх культурних установок. Кожна культура, з точки зору інших, ігнорує фундаментальне та розробляє нездійсненне» [29, с. 133].

Кожна із 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 даної культури та структурних елементів культури.

Розгляд культури у світлі гуманістичних цінностей, а також інтерес Маргарет Мід — учениці Ф. Боаса та послідовниці Р. Бенедікт — до відно-

шень 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 минулого, внаслідок чого будь-яка зміна фіксується у пам'яті дорослих. Постфігуративна культура ґрунтується на одночасній реальній присутності у 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 тожні. 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 — дідуся й бабусі — практично усуваються з виховного процесу. Унаслідок цього послабляються міжпоколінні зв'язки, падає авторитет старших, виникають конфлікти між батьками і дітьми, постають 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, постання суспільства масового споживання — все це мало своїм побічним нас-

лідком незворотний розрив між поколіннями. Задовго до появи Інтернету дослідниця вела мову про народи, об'єднані електронною комунікативною мережею, яка дає можливість 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 [306].

Статусу наукової теорії та певного підсумку уособлення ідей, що домінували у науковому просторі у 20–30-ті рр. ХХ століття, демонструючи активні спроби осмислити взаємодію особистості та культури, набула концепція «основної особистісної структури» Абрама Кардінера. Вченим було запропоновано модель взаємозв'язку практики дитячого виховання, типу особистості, що домінує у тій чи іншій культурі, та соціальних інституцій, притаманних цій культурі. В якості внутрішньокультурного інтегратора було запропоновано поняття «основна особистісна структура» (basic personality structure), яка формується на основі єдиного для усіх членів даного суспільства досвіду та включає такі особистісні характеристики, які роблять індивіда максимально адаптованим до даного виду культури та дають можливість досягнути в ній найбільш комфортного та безпечного стану.

Концепція «основної особистісної структури» («базових типів особистості») виникла в межах психоаналізу та згодом була перенесена на антропологічну основу. Зв'язуючим стрижнем суспільства та культури у А. Кардінера стає психологічний склад особистості, характерний для даного 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 та психотерапевтичних методик, і саме він виявляє усі культурні прояви суспільства. Під «базовим типом особистості» розумілася сукупність схильностей, установок та особливих рис характеру, властивих більшості індивідів того чи іншого суспільства. Поняття «особистість» Кардінер трактував у суто фрейдіському сенсі — як глибинну позасвідому структуру характеру, відмінну від зовнішніх поведінко-

вих проявів. З огляду на це, одна й та ж сама «базова структура особистості» може отримувати виявлення у самих різних формах зовнішньої поведінки [3].

В основі ідей А. Кардінера припущення про те, що наявність у тому чи іншому суспільстві, в тій чи іншій культурі «основної особистісної структури», притаманній в більшій чи меншій мірі усім членам даного 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 у різних культурах та відносно єдинообразні 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 усі ці травми приблизно схожі, то схожими є і моделі їх компенсації, а це визначає стиль культури даного народу. Відповідно, ієрархічна система «основної особистісної структури» може бути представлена саме проєктивними системами, що засновані на безсвідомому досвіді. До цієї категорії відноситься система психологічного захисту індивіду та система його «superego», 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 учін-

ня. 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 та типів особистостей в різних культурах, а також дослідження процесів соціальних змін, у їх відповідності із особистісними змінами членів культури. Ці зміни, на його думку, є результатом змін первинних суспільних інституцій. Вчений стверджував, що зміна хоча б однієї із первинних суспільних інституцій може викликати зміни структури особистості, що домінувала у даній культурі.

Не дивлячись на зусилля А. Кардінера та його однодумців — етнологів, психологів — існування безпосереднього зв'язку між функціонуванням первинних суспільних інституцій та 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 для більшості антропологів здалося більш 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 даного суспільства. Втім, подальші дослідження, у яких застосовувалося поняття «модальної особистості» довели, що в кожному суспільстві може бути декілька «модальних особистостей».

Як зазначає російська дослідниця історичної етнології С. В. Лур'є, майже до 60-х рр. ХХ століття в психологічній антропології у напрямі «Культура і особистість» домінувало уявлення про тісну кореляцію між поняттями «культура» та «особистість». При цьому схожість між структурою культури та структурою особистості не обов'язково проявляє себе в етнографічних описах поведінки членів культури. В результаті цього маніпулювання

культура нібито уподібнюється особистості, а індивід являє собою максимальне уособлення культури — «макрокосм культури» [284, с. 56].

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 в культурі, що відтворює цю культуру [27, с. 68].

Таким чином, дослідники — представники культурної антропології досягли значних успіхів у вивченні конкретних культур, Ними було зібрано величезний емпіричний матеріал, що став основою для розвитку наукової теорії культурної антропології. В результаті було створено ряд значних національних шкіл — північноамериканська, британська та французька, що спиралися на власну методологію та методику досліджень, виробили свої підходи до вивчення культури та людини.

Простежені тенденції розвитку англо-американської антропологічної традиції дають можливість виокремити наступні рівні її формування, а саме: 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 досліджень М. Мід, спрямовані на вивчення ціннісних зв'язків між культурою та людиною. Відтак, вивчення культури в антропології у її персоналістичному спрямуванні визначило магістральну тенденцію, спрямовану на пізнання особистості та її ролі в культурі у ціннісному вимірі.

Вченими-антропологами було сформовано зачатки концепції полікультурності, що виявилися у вигляді іманентно регіонального підходу до інтерпретації культури як топосу — континууму функціонування смислів. Його семантичні аспекти позначилися через емпіричні дослідження. Разом з тим, бу-

ло зроблено важливий крок на шляху створення антропологічної теорії, закладено фундаментальні теоретико-практичні засади для формування культурологічної науки шляхом детальної розробки проблеми осмислення культури та людини у її особистісному вимірі, дослідження культурних процесів різного рівня — від асиміляції та акультурації окремих культурних рис до еволюції культури тощо.

Здійснене вченими-антропологами опрацювання й теоретичне обґрунтування концептів «особистість», «базова» або «основна особистість», «базовий тип особистості», «модальна особистість», що розглядалися у зв'язку із конкретними умовами історико-культурного життєвого світу людини, під впливом яких формується сукупність схильностей, установок та особливих рис характеру, властивих більшості індивідів того чи іншого суспільства, — дало можливість виявити механізми підпорядкування людського буття прагненням та цінностям відповідної культури. Відтак, емпіричні культур-антропологічні дослідження дали змогу довести, що культура продукує та відтворює певний тип особистості, що постає для неї бажаною моделлю/ідеалом людини.

4.3. Ідеал людини у проекції українського мистецтва першої третини ХХ століття

Розвиток сучасного гуманітарного знання у цілому та культурології зокрема, з її тяжінням до поліметодології, відкриває нові пізнавальні можливості шляхом залучення позараціональних, інтуїтивних, образно-символічних способів пізнання, серед яких ключовими є герменевтичний, семіотичний, феноменологічний аналіз тощо. Це сприяє розкриттю пізнавального потенціалу мистецтва на основі як наукового, так і художнього мислення, шляхом концептуалізації фактів позахудожньої реальності та культурної свідомості.

У сучасній культурологічній науці її зв'язок із мистецтвом — літературним, музичним, образотворчим, театральним, кіномистецтвом, а також із різними видами мистецьких практик тільки починає осмислюватися. Як заува-

жують сучасні дослідники В. А. Личковах та Г. С. Файзуліна, «актуальність цієї проблеми зростає у зв'язку із розширенням соціокультурних функцій мистецтва, зростанням впливу артефактів і текстів культури на соціо-, аксіо- та естетосферу сучасного інформаційного суспільства» [277, с. 16]. В результаті, кожен вид мистецтва у процесі його творення, сприйняття і функціонування в суспільстві може поставати як предмет культурологічного дослідження й тим самим може утворювати відповідні напрями розвитку культурології, серед яких «культурологія мистецтва» або «культурологічне мистецтвознавство», «музична культурологія» або «культурологічне музикознавство» тощо [277, с. 16]. Відтак, культурологія може доповнюватися не тільки логіко-науковими, а й художньо-образними й мистецькими засобами пізнання.

Вагомий внесок для розвитку таких напрямів культурології здійснено вітчизняними дослідниками (Ю. П. Богуцький, Є. В. Більченко, П. Е. Герчанівська, Н. М. Корабльова, О. С. Колесник, Т. О. Кривошея, Г. С. Меднікова, В. І. Рожок, О. О. Смоліна, Г. П. Чміль, В. М. Шейко, В. Д. Шульгіна, В. А. Федь та ін.), праці яких підтверджують думку про те, що увесь нагромаджений досвід світового мистецтва свідчить, що світ, людина та її місце у цьому світі були і залишаються центральним об'єктом художнього відображення. У зазначеному контексті можна виокремити значний пізнавальний потенціал синтезу культурологічної та мистецтвознавчої науки у процесі осмислення образу людини, адже вона в усі часи потрапляла до сфери різних видів мистецтва як об'єкт художнього осмислення. з боку художників, літераторів, музикантів, акторів й режисерів. Ними створювався образ людини, сформований відповідно до особистісного світогляду митців, уявленнями про ідеал, що перехрещувалися із настроями епохи. Як зазначає М. Гартман, це давало можливість створити саме такий художній образ, який втілював у собі найбажаніші риси людини як теперішнього, так і майбутнього: «В епохи, коли починає формуватися більш високий моральний облік будь-якого народу, завжди саме поети, творці епосу є тими людьми, які висувають ідеальний образ людини, який стає зразком, на який люди мають орієнтуватися і за яким

вони дійсно оцінюють вчинки. Такі поети стають істинними вихователями, які формують духовний облік цілих поколінь» [93, с. 390].

Проте, кожний вид мистецтва використовує свій специфічний інструментарій для створення художнього образу, досягнення якого потребує відповідних знань щодо можливостей художньої мови того чи іншого виду мистецтва, особливостей його виразно-виражальних засобів, а також світоглядних уявлень, характерних для тієї епохи, у яку було створено твір, того художнього ряду, у якому цей твір стоїть, а також його місце у творчості художника та в історії розвитку художньої культури. Таким чином, художня образність виявляє значний потенціал у вимірах відображення різних феноменів — образу світу, епохи, синтетичного образу універсуму, а також людської суб'єктивності. Все це дає можливість, на думку В. А. Личковаха, осмислювати твір мистецтва як певну *світоглядну концепцію*, а самий світогляд доводити у ньому до художньо-образної форми [273, с. 23]. Разом з тим, залучення методологічних можливостей культурологічної герменевтики дозволяє розбирати твір мистецтва як узагальнену або авторську культурологічну концепцію у її художньому вираженні. Відтак, мистецтво постає як об'єкт культурологічного аналізу з метою виявлення узагальнених в художній формі найбажаніших рис людини, що постає як культурний образ епохи.

Слід зазначити, що вітчизняне мистецтвознавство накопичило значний науковий доробок у царині дослідження українського мистецтва початку ХХ ст. у його видовій диференціації. Так, у працях Т. І. Гундорової «Проявлення слова. Дискусія раннього українського модернізму. Постмодерна інтерпретація» [124], О. С. Забужко «Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період» [164], М. М. Ільницького «Література українського відродження: напрями і течії в українській літературі 20-х — поч. 30-х рр. ХХ ст.» [192], С. Д. Павличко «Дискурс модернізму в українській літературі» [372], Я. О. Поліщука «Міфологічний горизонт українського модернізму: Літературознавчі студії» [382], Шумило Н. М. «Під знаком національної самобутності: Українська художня проза і літературна критика ХІХ — поча-

тку ХХ ст.» [540] та ін. комплексно розглянуто трансформаційні процеси у літературному мистецтві окресленого періоду.

Значний інтерес становлять праці, присвячені розвитку театральної справи, особливо у непересічний період Українського відродження: О. Безгін «Система управління театральною справою: Історія організаційних форм (20-30-ті рр. ХХ ст.)» [22], Н. М. Корнієнко «Лесь Курбас: репетиція майбутнього» [220], Е. М. Кучменко «Розвиток українського театального руху у 20-30-х роках ХХ ст. (на прикладі творчості Л. Курбаса)» [259] тощо. Суттєвим доповненням у висвітленні провідних тенденцій художнього життя як Наддніпрянської, так і Західної України є дослідження у сфері образотворчого (М. О. Криволапов, В. А. Овсійчук та ін.) та музичного (М. Д. Копиця, Л. П. Корній, В. Я. Редя, М. Ю. Ржевська, Б. О. Сюта та ін.) мистецтв. Ґрунтовний доробок вітчизняних вчених-мистецтвознавців створює вагомі засади для культурологічного дослідження важливого етапу в розвитку української культури — початку ХХ ст. на основі відповідних методологічних підходів, які потребують обґрунтування.

У цьому контексті слід зазначити, що в цілому ХХ століття в історії України, сучасні культурологи Ю. П. Богуцький та В. М. Шейко характеризують як період складного та суперечливого розвитку, який «з одного боку, все тісніше та глибше залучав Україну до загальносвітового культурного процесу, а з іншого — у суспільно-політичних колізіях ламав фундаментальні засади національно-народного буття, нищив витвори культури та самих їх носіїв — як творців матеріального добробуту, так і представників духовної сфери: митців, учених, педагогів, релігійних діячів тощо. ХХ століття являє нам «коливання маятника» від всебічного розвитку культури доби національного відродження 10-20-х рр. до занепаду, виродження, асиміляційних процесів» [522, с. 419].

Для української культури початок ХХ століття постає як час вагомих трансформаційних процесів, що привнесли суттєві зрушення в усі сфери життя українства. Так, характеризуючи атмосферу духовного життя україн-

ського суспільства в цей період вітчизняна дослідниця Т. К. Гуменюк відзначає, що темпорація та динамізація культурного життя породжувала відчуття винятковості нового часу, що підтверджувалося тими новотвореннями та починаннями, які відбувалися майже в усіх сферах життєдіяльності українського суспільства: «Трансформаційні процеси, значною мірою культуротворчі, так чи інакше торкалися культури або, принаймні, на рівні окремих її складових змінювали структуру духовного життя України, яке з літературоцентричного протягом XIX століття стало на початку XX століття культуроцентричним, тобто різновекторним, різноспрямованим» [123, с. 56].

Відтак, початок XX століття постає як період надзвичайно насичений динамікою культуротворчих процесів, основною рисою якого стає «відкритість», множинність творчих контактів між культурами на різних рівнях, вихід за межі європейського культурного ареалу. При цьому усвідомлення причетності до нових часів було на той час загальним та властиве не лише інтелектуалам, а й широким верствам українського суспільства. Унікальність цього історичного періоду дослідники, в першу чергу, вбачають у його «рубжності», «перехідності» (В. Я. Редя).

Зауважимо, що саме ознаки «перехідного періоду» дозволили М. Скрипнику визначити його суть для української культури, яка полягала у виведенні її із статусу провінційної, «обласної» на «самостійний шлях розвитку» і, тим самим, на шлях повноцінного суб'єкт-суб'єктного діалогу (того, який М. Бубер йменував діалогом типу «Я-Ти», протилежного до «Я-Вони») з іншими культурами. Як вказує Д. Чижевський, саме на рубежі століть нова українська культура вперше набуває «повної структури»: не тільки художньо-естетична, а й наукова, релігійна, політична «підсистеми» українського духовного життя складаються й розвиваються органічно, «зсередини», відповідно до потреб української суспільності [164, с. 18].

Сучасна дослідниця української музичної культури М. Ю. Ржевська вказує на те, що перша третина XX століття постає як особливо насичена з позиції інтенсивності культуротворчих процесів, а також самого музично-

культурного руху, що характеризується процесом формування української національної композиторської школи європейського зразка та національного стилю. Відтак, такі періоди становлять великий інтерес не лише напрацьованими художніми досягненнями, але й тенденціями, що формуються, інколи навіть не розгортаючись вповні, і мають вплив на подальший розвиток процесу, незалежно від того, позитивний цей вплив, чи негативний, проявляється одразу чи у віддаленому майбутньому [395, с. 22].

Сприймаючи позицію вченої щодо доцільності розглядати початок ХХ століття саме як третину ХХ століття, зауважимо, що відзначений особливою своєрідністю, він набуває в українській культурі ще одного суттєвого вияву. Так, у більшості праць сучасних українських дослідників (Т. К. Гуменюк, Т. І. Гундорова, Н. М. Корнієнко, С. Д. Павличко, Я. О. Поліщук, М. М. Ільницький, Н. М. Шумило та ін.) цей період української історії та культури розглядається крізь призму концепції «модерністичної свідомості», що визначає її характер, настрої та світосприйняття. У дослідженнях вчених повно й ґрунтовно відтворено сутність українського модернізму з урахуванням усіх можливих елементів його руху та трансформацій в залежності від конкретного виду мистецтва — літературного, музичного, образотворчого, театрального тощо. У цілому підкреслюється думка, що модернізм постає як найвиразніша ознака новаторства усієї доби й тим самим найглибше втілює дух сучасності. Разом з тим, в українському мистецтві модернізм виявився і як світогляд, і як світовідчужання, а також свідомість та внутрішня сутність людини. Саме у такому вигляді він притаманний багатьом українським митцям.

У монографії Я. О. Поліщука «Міфологічний горизонт українського модернізму: Літературознавчі студії» [382] для характеристики сутності перетворень в українській літературі на початку ХХ століття, автор залучає вислів «*commencement de siècle*», що у перекладі з французької означає «початок століття» та символізує глибокий зсув культури, перехідність та переоцінку цінностей. При чому, якщо у Франції, де виник цей термін, процес новочасних перетворень пов'язаний із завершенням ХІХ століття, то в інших кра-

їнах — Німеччині, Великобританії, Австро-Угорщині, Росії — загалом із початком ХХ століття.

Відтак, модернізм постає як художня система, іманентна процесам перетворення в культурному житті епохи, як «етап в модернізації культури» (С. Д. Павличко). Із суспільної свідомості виштовхується минуле як основа і гарант сучасного та міра наступної історії. Домінантною категорією стає «майбутність», що символізує глибоку зміну темпоральної структури людського сприйняття, в межах якої майбутнє є головним орієнтиром не лише уявлень, але й діяльності.

Крім того, ключовою у модернізмі стала ідея індивідуальної автономії, на основі якої сформувався вчення про «нову людину». Воно увібрало в себе ідеї усіх соціальних педагогів ХХ століття, націлених на створення особливого типу індивідууму, спроможного здійснювати виняткове покликання, утверджувати новий устрій життя, нове суспільство, нову культуру. Попри те, що витoki вчення про «Нову людину» знаходяться у соціальній філософії ХУІІІ — початку ХІХ століття, в своєму справжньому масштабі воно розгорнулося саме у ХХ столітті. Вихідними підставами цього вчення були — протест проти безбарвної, позбавленої індивідуальної могутності духу буржуазної особистості, неприйняття всієї структури масового життя, пануючої цивілізації, заснованої на розрахунку, вигоді і практицизмові, що придушують природні почуття і підпорядковують людину безособовим стандартам. На цьому тлі формувалася притаманна для модернізму тема героїчної особистості як провідця нових цінностей та сенсів життя, безкорисливого героя, підпорядкованого запалу шляхетного ризику і подвигу.

Отже, особливості світовідчуття епохи актуалізують використання у культурологічному дослідженні методу «репрезентативних постатей» (О. С. Забужко), який дозволяє вивчати «життєтворчість» найхарактерніших представників культурної епохи крізь призму історико-культурологічної реконструкції та відкриття пізнавального-ціннісного контексту їх доби. В основі даного методу лежить розуміння буття людини як життєвого світу, що по-

стає цілісно і передує індивідуальному існуванню людини. Аналогічним за своє методологічною сутністю є «персоніфікований підхід», адже, як зазначає М. Г. Жулинський, «за кожною історичною концепцією людини прихована певна історична реальність, ключем до духовно-естетичного «коду» якої може бути домінуюча в цю епоху <...> концепція людини як певної системи ціннісних орієнтацій особистості у світі» [162, с. 40].

Відтак, залучення персоніфікованого підходу забезпечує органічне поєднання іманентних ознак історико-культурних процесів та специфічних особливостей наукової, мистецької спадщини, творчої діяльності конкретних постатей, на засадах яких відбувалося формування культурологічних концепцій ідеалу людини. Персоніфікований підхід дозволяє виокремити саме ту персоналію, погляди та творча діяльність якої виразно та переконливо відбивають зв'язок конкретного історико-культурного процесу із певним типом особистості, а також поєднує суспільний та особистісний виміри людського буття й дозволяє показати, що в індивідуальному бутті можуть виникати імперативи, які задають певні норми світосприйняття і знаходять свій вияв у змістовому контексті цілої національної культури.

Варто вказати на особливу роль, яку посідає філософія в культурі українського народу протягом усієї його історії, як умонастрою та духу нації, втіленої в історії її культури. Філософія є стрижнем, що забезпечує рівновагу, пов'язує в певну цілісність увесь ансамбль духовних творів української культури. Як вказує вітчизняний мислитель В. С. Горський, будучи органічно вплетеною в потік культурного розвитку, філософія України протягом усієї своєї історії видозмінюється відповідно до зрушень, що відбувалися в культурі нації загалом. При цьому саме філософська рефлексія стала одним із ключових векторів національно-культурного та духовного становлення українства наприкінці XIX — початку XX століття, оскільки «історія національної культури невід'ємна від розвитку філософії, що в межах її завжди виконує функцію самоусвідомлення культури, слугує виразом нації, втіленого у її культурі» [115, с. 19]. Відтак, шлях формування української філософії у кон-

тексті української національної культури демонструє ті спільні тенденції, що стали визначальними для визрівання вітчизняної культурологічної думки.

Відзначимо, що якщо у цілому в українській культурі формується філософія, домінуючу інтенцію якої становить екзистенціо-антропологічна редукція, що розвивалася навколо проблеми людини та людської історії, то у визначений період коло проблем, що складають сутність філософії, збагачується постановкою проблеми «людина-нація», яка започатковує розробку філософії національної ідеї. Розвиток філософії національної ідеї певним чином завершує процес становлення української національної культури та філософії як її духовної квінтесенції. Звертаючись до аналізу культурологічних концепцій ідеалу людини у нашому дослідженні, й беручи при цьому до уваги як особистісний, так і суспільний вимір людського буття, можна стверджувати, що філософія національної ідеї постає як концептуальний стрижень світосприйняття вітчизняного суспільства початку ХХ століття.

Якісна своєрідність сутності та способів побутування філософії у певному історичному типі культури передбачає урахування трьох головних компонентів, а саме — духовно-змістовного, що визначається належністю до певного історичного типу культури та характеризує модель світу, яка панує в ній; морфологічного, що враховує філософію як автономічну систему у сфері культури та спрямовує до визначення якісної характеристики її змісту; інституціонального, що виходить з урахування зміни місця, яке посідає філософія в системі культури.

Важливим є визнання неприйняттого для української духовної традиції абстрактного, відірваного від життя, теоретизування. Як зауважує В. С. Горський адже «вітчизняна духовна традиція в межах європейської культури демонструє той тип мислення, що тяжіє не до «платонівсько-арістотелівської» лінії філософії, яка відповідно до канонів наукового мислення прагне до істини, незалежної від людини та людства, а до іншої, «александрійсько-біблійної», орієнтованої на здобуття не так безсторонньої істини, як правди, що будується як драма людського життя [115, с. 21].

Наявність яскраво виявленого по-філософськи значущого ідейного шару в підґрунті найрізноманітніших витворів української культури спонукає до звернення нефілософських пластів, в межах яких зароджуються, в тому числі й на рівні безпосередньо-інтуїтивного осягнення світу (в образі чи символі), ті смисложиттєві уявлення, що згодом можуть бути сформульовані у вигляді культур-філософських ідей та концепцій. Відповідно, до орбіти герменевтичного аналізу культурологічного дослідження логічно потрапляють неспеціалізовані для наукової теорії форми. Це, насамперед, мистецтво, яке, як філософська «підсвідомість культури» (О. С. Забужко), на безпосередньо-особистісному, екзистенційному та смисловому рівнях виробляє специфічні способи пізнання та осягнення культури.

Мистецтво створило внутрішній консенсус між підсистемами української культури першої половини ХХ століття та виступило інтегратором тогочасних світоглядних, соціальних, культурно-естетичних, психологічних трансформацій. Перебуваючи у постійному контакті, література, музика, живопис, театральне мистецтво суттєво розширили свої художні можливості й тим самим акумулювали значний потенціал для оновлення національної української культури. Здатність мистецтва до концептуалізації в художньо-образній формі світоглядно значущих ідей свого часу, обумовлює необхідність звернення до різних видів художньої творчості — літературної, театральної, музичної, образотворчої. Герменевтичний аналіз творів тогочасного мистецтва дозволяє через художній образ, як одну із засадових складових запропонованої методологічної концепції, експлікувати погляди митців на ідеал людини.

В культурному просторі України першої третини ХХ століття відбувалися активні трансформації, інтегрувалися художні здобутки та досвід різних часів та поколінь. В літературі, відповідно до вимог часу, постали незнані досі теми, мотиви, образи, система жанрів, відбувалася «дифузія» стильових напрямів і течій. На ґрунті ідей європейської філософії актуалізувалася проблема взаємин людини і світу, що виокремилася у вигляді дуалізму концептів індивіда і культури, митця і творчості, а пошук нового образу людини стає

смісловим осердям українського національного літературного процесу, тим самим виявляючи його світоглядно-антропологічний зміст.

Варто відзначити, що в цей період національна інтелектуальна школа не надала готових зрілих філософських систем, своєрідних взірців професійного філософського мислення. Втім, потужним заміщенням цієї показної «не філософічності» (О. С. Забужко) стала активна літературна діяльність українського письменства. Його репрезентантом стало покоління «Молодої України» та його лідер І. Франко. Аналогічна ситуація була притаманна літературі на теренах світової культури, починаючи з другої половини XIX та протягом XX століття. Як зазначає сучасна дослідниця О. І. Оніщенко, її сутність полягала в тому, що в цей час почала досить виразно вимальовуватися тенденція, яка засвідчила тяжіння митців до своєрідної дослідницької діяльності, зумовивши їхнє безпосереднє звернення до визначних теоретичних здобутків у царині гуманітарного знання. Очевидний пріоритет у цьому питанні виявився на боці представників літератури, адже саме видатні художні твори здатні збагатити сучасну естетику, культурологію, психологію, етику, літературознавство, мистецтвознавство [365, с. 10].

Виразно «літературоцентричний» струмінь української культури кінця XIX — першої третини XX століття, коли українське національне-культурне відродження, як і більшість слов'янських, розгорталось за романтичною моделлю, де сама мова, а за нею й словесна творчість, письменство й в цілому українська література бере на себе «централізаторську», системно-організуючу функцію в умовах надзвичайної сконденсованості перебігу духовних процесів, обумовило романтичне піднесення України та українського «духу». Це визначило одну з головних тенденцій тогочасної української культури, яка логічно вписалася у європейську філософську традицію, а саме — проблема формування модерного героя нового типу, що на художньому рівні уособлює ідеал громадської особистості.

Цей аспект є одним з ключових у культур-філософській есеїстці та художніх творах визначних постатей української літератури — І. Франка та

М. Хвильового. Їх художній доробок та культурно-мистецька практика стала вагомим внеском в процес українського національного культуротворення, а саме мистецтво виступило оригінальною формою віддзеркалення сприйняття дійсності, художньо-образного філософування над проблемами розвитку національної культури та формування людської особистості.

У зазначеному аспекті найбільш виразною постає творча спадщина Івана Франка. В ній формулюється стрижнева ідея, що складає основу його культур-філософського пошуку — це ідея героя, особистості, індивідуальності, вільної у громаді, але не вільної від громади. Ще у «Каменях» сформульовано письменником покликання героя — присвятити себе прокладанню народів шлях у щасливе майбуття, ідея героя, який є носієм духу та є невід'ємним від рідної нації та народу. Герой Франка утримує себе від індивідуалістичного бунтарства проти суспільства та суспільних норм, приносячи енергію сильної особистості на користь громади.

Історія, на думку І. Франка, звичайно не є історією героїв, вона завжди є історією «масових рухів і перемін». Але маси в уявленні письменника не безособові, тому смислбуттєвим завданням, що реалізується кожною людською одиницею має бути перетворення себе з несвідомої частини маси на самостійний її компонент. Цей процес реалізується через перетворення етносу як «природного» компоненту історії на націю, яка є суспільним культурним організмом. Важливими передумовами цього процесу є усвідомлення індивідами, які складають націю, «ідеалу», що єднає їх, та віри, яка передбачає не лише усвідомлення, а й сприйняття серцем цього ідеалу.

Даючи визначення ідеалу у проєкції на суспільне життя, Франко виходить з того, що «усякий ідеал — це синтез бажань, потреб і змагань близьких, і бажань та змагань далеких, таких, що на око лежать поза межами можливого». «Ми мусимо, — зазначає мислитель у статті “Поза межами можливого”, — серцем почувати свій ідеал, мусимо розумом уянювати собі його, мусимо вживати всіх сил і засобів, щоб наближуватись до нього...» [475, с. 285].

Каменяр наголошує на синтезі: а) бажань, потреб і змагань, які за своєю змістовою визначеністю є близькими і далекими, легкими і важкими для досягнення, але все ж таки є досяжними; і б) бажань та змагань, які є далекими і «лежать поза межами можливого». Останнє і є характерною особливістю ідеалу, притаманного європейській ментальності. «Поза межами можливого, — наголошує Іван Франко, — ось чим відрізняються культурні ідеали і пориви європейської цивілізації». Звідси й виростає погляд: «що такі ідеали можуть повставати, можуть запалювати серця широких кругів людей, вести тих людей до найбільших зусиль, до найтяжчих жертв, додавати їм сили в найстрашніших муках і терпіннях, се лежить, мабуть, у крові індоєвропейської раси і тільки її одної; серед інших рас ми того явища не зустрічаємо» [475, с. 285].

Виходячи з того, що усякий ідеал — се синтез бажань, потреб і змагань людини, народу, людства, а отже, у вирішенні питання походження ідеалу треба виходити не просто з виробництва, а насамперед з людини. На думку Івана Франка, джерело дій людини це «цілий комплекс його фізичних і духовних потреб, який бажає собі заспокоєння» [475, с. 284]. Ці фізичні і духовні потреби — це глибинні, первинні, вихідні коріння, органічно пов'язані з людиною, які штовхають її в напрямі пошуків шляхів, способів та засобів полегшення умов свого життя, поліпшення та удосконалення виробництва матеріальних благ та забезпечення свого духовного ества, а це можна досягнути за допомогою пізнання природи та суспільства, розвитку науки і техніки, творення матеріальних та духовно-культурних цінностей. Це і є той ґрунт, на якому виростають ідеали, які мобілізують, організовують, одушевляють, спрямовують людину та суспільство на досягнення значущих для них цілей.

У контексті пошуку ідеалу людини у її суспільному та національному вимірах можна розглядати поему І. Франка «Мойсей» (1905 р.) — вершинний твір письменника. Піднявши кардинальну проблему національного буття та української національної долі, визволення з рабства і здобуття свободи, І. Франко поставив важливе питання про ідеал провідника, пов'язуючи це з історією українського народу. Письменник подає трагічну колізію фрагменту

Біблії в інтертекстуальній проекції на драматичні фрагменти вітчизняної історії, що перешкоджали розвитку української державності. Як вказує О. М. Берегова, деякі літературознавці, зокрема Д. Павличко, проводять паралель між постатями Мойсея та самого Франка: поет, який у своїй творчості був провідником ідеї національного визволення українського народу, пригнобленого сусідами, і століттями у бездержавності, був, як і його біблійний прототип недостатньо поцінований власним народом і помер на передодні проголошення Української Народної Республіки [41, с. 166].

Поема «Мойсей» постає алегорією, де у метафоричній формі та художніх образах Франко розкриває той ідеал свободи, який охоплює прагнення і настрої, свободолюбність і надії, історичну перспективу поневоленого українського народу. Головним й основоположним компонентом, що визначає увесь зміст, напрям і динаміку поеми, є величава постать Мойсея — ідеал мудрого, богонатхненного провідника і пророка, на долю якого лягла нелегка ноша життєвих страждань, мук душі, невимовного болю серця за долю свого народу. Як виголошує Мойсей в одному з монологів, ця любов, можливо сильніша за Божу, оскільки вона нічого не вимагає, це любов до народу як за його чесноти, так і за його вади. Крім того, вона зосереджується лише на цьому народові, в той час, як Бог зобов'язаний бути батьком і іншим своїм дітям. Можливо, саме ця могутня любов Мойсея примушує натовп дослухатися до його пророцтв.

Втім, цей провідник-пророк не має вдячності з боку свого народу: Авірон і Датан, а також Корей та його 250 послідовників повстали проти Мойсея, прямуючи до влади. У цьому постає центральна драматична колізія твору — боротьба між матеріалістичним та ідеалістичним світоглядом, а також конфлікт між духовним лідером нації, його сумнівами щодо правильності обраного шляху та народом, одержимим матеріальними цінностями. Втім, на думку Г. Грабовича, «центральний концепційний момент поеми полягає в тому, що навіть коли суспільство прагне поставити пророка поза законом, трактувати його як злочинця, воно не може не почути його голосу — якщо

тільки його справді надихає Бог і якщо його пророцтво стосується життєвих інтересів спільноти» [117, с. 151].

Важкі роздуми Мойсея, спрямовані на осмислення добра і зла крізь призму свого діяння як пророка і провідника завершуються у Франковому трактуванні перемогою істини добра, що утверджується «словами самого Бога». У свідомості Мойсея оживає і залишається незламним божественний ідеал спасіння і свободи. Втім, поет з жалем констатує відсутність свого, українського Мойсея, який би повів свій народ до свободи, але сподівається, що такий провідник буде. Адже народ, здатний боротися та досягнути свою свободу, очищений від рабської психології, організований та свідомий заслуговує на провідника, що уособлює ідеал людини у суспільному та національно-духовному вимірі.

Отже, культурно-філософська концепція ідеалу людини І. Франка стала важливим методологічним підґрунтям у проекції розуміння життєдіяльності як людської особи, так і в цілому народу у його культурному та національному самовизначенні. Пошуки І. Франком образу ідеалу людини відбувалися у контексті розгортання українського національного руху середини XIX століття, спричиненого відповідними загальноєвропейськими процесами, та віддзеркалили суспільні уявлення про людину-борця за національні ідеали, що були сформовані під потужним впливом Романтизму з його підвищеним інтересом до етнічної культури. Таким чином, становлення нового типу культури, а саме національної, спричинило необхідність у виробленні нового образу ідеалу людини — образу національного «Я».

Відзначимо, що надзвичайно близьким до образу Мойсея за своїм ідейним наповненням, втіленням особистісних рис героя нації, здатного до самопожертви заради її свободи, можна вважати образ Тараса Бульби у однойменній повісті М. Гоголя. До його художньої інтерпретації зверталось чимало митців. Серед них — аргентинський композитор Артуро Берутті (1862-1939) — основоположник національної професійної музики. Він створив оперу «Тарас Бульба», яка була поставлена у 1895 р. в Аргентині та Італії [221].

Тема боротьби українського народу за національне визволення, її втілення у жанрі опери, який за силою впливу на духовне життя суспільства, потужністю й величчю проголошуваних зі сцени ідей, відіграє ключову роль в музичному мистецтві, привернула увагу класика української музики, фундатора національної композиторської школи Миколи Лисенка.

Попри наявні ґрунтовні музикознавчі дослідження виконавської та композиторської творчості, громадської, просвітницької та педагогічної діяльності митця, здійснені вітчизняними музикознавцями, спадщина М. В. Лисенка постає й як важливий об'єкт культурологічного аналізу. Саме такі спроби здійснено сучасними вітчизняними науковцями (Л. П. Корній, Б. О. Сюта [222], О. Г. Рощенко [401] та ін.). Так, з культурологічних позицій стає можливим аналіз багатогранного образу Тараса Бульби в однойменній опері композитора, адже такий підхід, на нашу думку, дозволяє виявити погляди митця на ідеал людини.

Варто звернути увагу на декілька важливих аспектів біографії композитора. Передусім, слід відзначити високу громадянську позицію М. В. Лисенка, яка формувалася у складних історичних обставинах — в умовах бездержавності, репресивних дій царського уряду щодо української культури, і яка була спрямована на національно-культурне відродження та пробудження національної самосвідомості народу. Як слушно зауважує музикознавець Л. П. Корній, «пізнання М. Лисенка як громадянина-патріота, його «суспільної душі» дає можливість краще зрозуміти сутність Лисенкової музики, яка стала важливою складовою частиною національно-культурного відродження другої половини ХІХ — початку ХХ ст.» [221, с. 253]. У цьому, на нашу думку, полягає своєрідний естетичний код митця, що розкриває сенси його світорозуміння та закладає основи бачення образу ідеалу людини як ідейного лідера, провідника українського народу.

Не менш важливою обставиною, яка привертає увагу — це час створення опери «Тарас Бульба», що припадає на 1880-1891 рр. Цьому передувало підписання у травні 1876 р. в Емську Олександром ІІ указу, яким було за-

боронено друкування українських книг, текстів під нотами українською мовою, вистави українських п'єс, а також ввезення з-за кордону української літератури та перекладів. Реакцією композитора на ці події стала поява хорового твору на текст М. Старицького «На прю» (1876 р.), у якому звучить заклик до боротьби з царським режимом, а також ряд творів на слова Т. Шевченка «Мені однаково», «Доля», «Минають дні», «Гетьмани, гетьмани» та ін.

Крім того, незабутнє враження на композитора справило відвідування у червні 1878 р. острова Хортиці — колишньої твердині Запорізької Січі. У цей час Лисенко взяв участь в археологічній експедиції, яка займалася розкопками могил на острові. Під цими враженнями композитором були написані твори на козацьку тематику, зокрема кантата «Б'ють пороги» (1878 р.) та, можливо, сприяли зверненню митця до історичної тематики часів Козачини, відображеної у масштабній історико-героїчній народній драмі — опері «Тарас Бульба».

Попри доведене високе художнє значення твору в розвитку українського оперного мистецтва, в культурологічному контексті у названій опері привертає увагу образ головного героя — Тараса Бульби, який постає як втілення особистісних поглядів М. В. Лисенка на ідеал людини. Для композитора-громадянина і патріота — це ідеал героїчної особистості, провидця нових цінностей і сенсів життя, безкорисливого героя, підпорядкованого запалу шляхетного ризику і подвигу, здатного виступити лідером для усього народу. М. Лисенко, який сам походив з козацького роду, «хотів пробудити у пригноблених сучасників вільнолюбний дух, героїзм» [221, с. 280] та через історичну козацьку тематику спробувати розв'язати актуальні проблеми сучасності. Відтак, для композитора Тарас Бульба постає як архетиповий образ українського козацтва, що уособлює притаманні йому риси безмежної відданості своїй Батьківщині, сміливість, мужність, відважність, ненависть до ворогів та прагнення незалежності для свого народу.

І в цьому можна провести паралелі між Мойсеєм І. Франка та Тарасом Бульбою М. Лисенка — М. Старицького. Створені в руслі притаманної для Романтизму стилістики героя-борця за національне визволення, а також пат-

ріотичного обов'язку людини перед своїм народом, ці образи уособили у собі одночасно й характерні риси модерного героя, спроможного здійснювати виняткове покликання, утверджувати нові цінності, піднімати за собою маси, утворювати нове суспільство та нову культуру.

Слід зазначити, що пильна увага письменників до внутрішнього світу людини в період неоромантизму — хвилі духовного відродження в Україні, активізувала художню свідомість із сталими архетипами національного образного мислення. У новому художньому вираженні вони почали функціонувати як топоси духовності. На початку 20-х рр. ХХ століття у модерністських творах згадані символізовані архетипи набули додаткового полівалентного смислового навантаження у зв'язку із новими поняттями про людину, її внутрішній світ, індивідуальні й суспільні рефлексії. Сходження окремої сильної особистості до «сильного чоловіка» омріявалося невіддільно від сходження до зрілості українського народу у розумінні нації. Саме тому філософський концепт Ф. Ніцше «Бог помер», яким мислитель заявляє про знедуховлення сучасної йому епохи, не стосувався української культури, у якій навпаки відбувалася реанімація національної свідомості, що зумовлювало інтерспективне рефлектування у вигляді вироблення модерного образу нової людини.

Для української художньої літератури 20-х рр. ХХ століття визначальними стали неоромантичні тенденції, що проявилися, зокрема, у роздвоєнні між національною ідеєю та революційною романтикою, у пошуку виходу з кризи духовної та соціальної, у потребі посилити в творі значення авторського «Я». Сучасні дослідники акцентують увагу на характерних для цієї літератури рисах фрагментарності й калейдоскопічності оповіді, розмитості сюжету, утримуванні уваги на внутрішніх переживаннях персонажів. Роздвоєність особистості, есхатологічні мотиви та балансування на межі між життям і смертю визначають головну лінію багатьох творів письменників «двадцятників».

Серед них й творчість одного із фундаторів українського модернізму — Миколи Хвильового. Попри відомі риси, що притаманні загальній мові

модернізму, письменник надавав їм іншого значення. Він свідомо спрямовував їх через інакшу світоглядну міфологему, що виводить за межі людської самості у простір цілісного відчуття світу. Так, Хвильовий засобами літературної творчості починає будувати в людині «душу свідому» — категорію, на шаблі якої людина здатна здобути справжню свободу. Відтак, як і близькі йому за духом митці-двадцятники Лесь Курбас та Павло Тичина, спрямовує свій погляд на створення людини майбутнього.

Письменник антиутопічно показує, що може статися в майбутньому в тому разі, якщо людина повністю втратить свободу, загубивши себе в ілюзорному світі псевдоідей та ідеологій. Втім, це замало для Хвильового: він доводить — на якому рівні неминуче здійснюватиметься переоцінка цінностей (внутрішнє людське «Я»), наскільки складним може виявитися цей процес та як він може стосуватися всього людства. Відтак, твори Хвильового — автобіографічні, але не у звичному сенсі цього слова: це біографія його душі, його переживань у сходженні до своєї високої мети.

На індивідуально-особистісному рівні Хвильовий мислив у перманентній вольовій та інтелектуальній динаміці, що здатна реалізуватися у пошуках «вольової», «фаустівської» людини. Адже основою світоглядних шукань письменника була його сучасність, у якій перебуває конкретна людина, в якій можливе її становлення як цілісної особистості. «Азіатський ренесанс» визначається не тільки відродженням класичної освіченості, а й відродженням сильної й цільної людини, відродженням нового типу відважних конкістадорів, що за ними тоскує європейське людство», — зауважує письменник [494, с. 614]. Саме така людина здатна відчутти та реалізувати у своїй життєвій практиці безмежжя історичних перспектив революційної доби.

Своєрідним «горизонтом очікувань», «мрією культури» в такій ситуації міг стати лише тип європейського інтелігента, що його символізує образ Фауста — героя одного з найбільших творів світової літератури. За О. Шпенглером, цей образ трактується як «прафеномен» усієї західноєвропейської культури, який у своєму внутрішньому саморозгортанні детермінує

усі форми суспільного життя, релігії, філософії, мистецтва. Для Хвильового найцікавішим видається утвердженням європейською культурою значущості людської індивідуальності, яка виявляє свою суверенну гідність за найнесприятливіших зовнішніх обставин.

На думку Л. Коломієць, саме образ європейського громадянина Фауста як уособлення творчого життєвого активізму, є одним з найзмістовніших символів М. Хвильового, його концепції нової української людини. «Етичний імператив західного Фауста, що вкладається в формулу «Я мушу, бо я зможу», — категорія динамічної волі» [209, с. 34]. Саме динамічну волю Хвильовий пропонує як новий принцип реагування, як спосіб буття для своїх сучасників.

Втім, через «я» внутрішнього світу людини Хвильовий ставить набагато складніше завдання — з окремого людського «Я» він веде до епопеї цілого народу — його буття і пошуку нової культури, нового логосу. Так, «Загірна даль» — це й обіцяний новий Єрусалим, тому й через увесь твір накреслюються асоціативні переплетення з Апокаліпсисом, який присутній на рівні композиційних елементів. Одкровення Іоанна також багатовимірне — через візії однієї душі воно спрямовується до всіх культурних епох. Звертаючись до апокаліптичного одкровення, Хвильовий натякає на одкровення душі — пошуки «звірини» в собі, спотвореного розуміння майбутнього, способу прийняття в себе «звіра». В цьому плані можна говорити про «Я (Романтику)» як антиутопію, що викриває всі страхиття радянської доби. Окрім того, попри всі містичні та внутрішні аспекти твір маніфестує суперечність між природою людини та ідеологією. Ідеологія, яка є завжди схематичною, згідно з антропософією належить царству Арімана. Вона є протилежною за духом стихії людської природи.

Ідеї про перетворення світу силою мистецтва і особлива роль української культури у цьому процесі, активізовані Хвильовим у літературній дискусії 1925–1928 рр., знайшли відгук і у творчості інших письменників та поетів. Спрямованість до майбутнього і відчуття себе молодою силою, яка здатна внести нову творчу іскру в світову культуру шляхом виховання нової люди-

ни, стають загальними проявами в українській літературі того часу. І це постає як спроба взяти ситуацію в свої руки, повернути її в інше русло — загальнолюдське, позаідеологічне. Адже трактування історії, культури з позиції людини, завдяки чому окрема особистість відчувала причетність до світу, до сучасності, зрештою, до краси і мудрості, виявлялося близьким митцям, що почували себе будівничими нового храму у серці самої людини.

Все, що пояснювало природу людини, цікавило видатного українського режисера, художнього керівника «Молодого театру» та Мистецького об'єднання «Березіль» Леся Курбаса. Під його режисурою макети «Березоля» отримали золоту медаль на світовій театральній виставці в Парижі у 1925 р. Через два роки, даючи інтерв'ю у Празі місцевій газеті, Курбас зазначив: «Українці розвиваються сьогодні в націю в модерному розумінні слова, і ту саму тенденцію переслідує український театр. Розірвати рамки провінціалізму, прилучитися до головних течій світу — це наші завдання» [257, с. 15].

У можливості розпізнавати таємниці людської природи режисер-новатор бачив потенціал для творчості. Нове мистецтво мало народжуватися з самого людського єства. Курбас прагнув витягати з людських глибин такі образи, які були б здатні вирішувати проблеми сучасності. Саме тому ідеї створення Театру-Храму та перетворення світу силою мистецтва стали визначальними у формуванні його театральної системи. Це й пояснює присутність у постановках «Молодого театру» та «Березолю» містерії, суттю якої було не екстатичне дійство, а свідоме відшукування суті явища та ідеї, її відображення і перетворення у внутрішньому світі людини.

Курбас не випадково звертався до містерії як домінуючого жанру сакрального театру — в даному випадку — «Театру-Храму». На використання містерії у «Молодому театрі» вказує й Неллі Корнієнко [220, с. 51–53], маючи на увазі, зокрема, постановки містерії Т. Шевченка «Великий льох», «Різдяного вертепу» та «Царя Едіпа». Саме у містерії народжується ідеал Людини, яка тут підвищується над буденністю, сакралізується.

Довкола Людини формується центр Курбасових вистав. Саме Людину повноправно можна назвати сакральним центром, якому підпорядковані мотиви, засоби, побудова мізансцен, вибір чинників сценічної фактури тощо. Такий світоглядно обумовлений центр тяжіє й до специфічної форми містерії. Так відбуватиметься становлення «Театру-Храму», в якому вершитиметься сакраментальне дійство — людина пізнаватиме себе. Тому й глядачеві Курбас пропонував у стражданні простої людини піднятися до мук Христа, щоб пізнати таємницю «того, що не вмирає» («Джиммі Гігінс»), розчинитися в механізмі машини, щоб пізнати таємницю відмінності між людиною-рабом і людиною-співтворцем («Газ»), заблукати в «голубих мріях» і втратити людське обличчя, щоб наблизитись до розуміння «ворога» в самому собі («Народний Малахій»). Таким чином довкола цього мотиву, який у різноманітних образах та жанрових співвідношеннях присутній у багатьох постановках Курбаса, проявляється основний структурний елемент містерії — її сакральний центр.

Отже, містерія була не стільки жанром, скільки театральною формою, яка у своїй суті зберігає кредо релігійної містерії: «створимо людину». Тому їй неминуче притаманний моральний аспект і контекст людяності. Можна сказати, що містерія була моральною формою, здатною викривати неморальні аспекти дійсності, а також — перетворювати цю дійсність, вливаючи в неї моральні імпульси. Внутрішній світ людини у такій містерії ставав свого роду дзеркалом, у якому відображались соціальні процеси. У світлі цих містерій ставали зрозумілими фальш системи і несумісність більшовицьких ідей з природою людини.

Новий реалізм митця прочитувався у відкритті нової людини, до якої режисер прагнув усе життя. Курбасу вдалося поєднати справжній реалізм зі справжньою містерією через акт свідомого самопізнання. Така єдність досягалася використанням мови символу, що означало для Курбаса вище перетворення дійсності. Таке антропоцентричне мистецтво мало б вести митця до утворення духовної реальності, що може відтворюватись моральним імпульсом у внутрішньому світі глядача. Отже, режисер прагнув створити певний

сакральний простір, центром якого була сама Людина. У ній здійснюється пошук «духовного», що дає надію на досягнення утопічних ідеалів: одухотворення людини й культури, утвердження тих критеріїв, які б були гідними людини.

В українському образотворчому мистецтві першої третини ХХ століття пошуки нової духовності, а з нею й нової людини були також на часі. Виявленням цих процесів стала спроба витворення вольового самодостатнього героя, який би формував нові стереотипи поведінки та наближав би людину до осягнення нового смислу існування. На тлі складної політичної ситуації тогочасна свідомість українського суспільства вимагала персоніфікації цього героя, шукала його прототип у дійсності. Культурні діячі того часу — І. Франко, А. Шептицький, М. Драгоманов, М. Грушевський, Леся Українка, М. Лисенко, С. Людкевич мали винятковий суспільний авторитет. Саме тому їх постаті розглядалися як такі, що уособлюють ідеал української людини, та ставали життєвими зразками для формування художніх образів, які втілюють відповідні світоглядні орієнтації та ціннісні системи.

У тогочасному українському живописі пошуки образу нової людини відображають роботи Івана Труша (портрети Т. Шевченка, І. Франка, Лесі Українки, М. Драгоманова, А. Шептицького, М. Лисенка та ін.), Олени Кульчицької (галерея портретів українських письменників, серія зображень українських князів), Михайла Бойчука (портрети Т. Шевченка, А. Шептицького, М. Грушевського), Петра Холодного (портрети старшин української армії: Миколи Юнаківа, Марка Безручка, Володимира Сальського, Михайла Омеляновича-Павленка, отамана Юрія Тютюнника, полковника Володимира Сінклера, патріарха Йосипа Сліпого та ін.), Василя Кричевського (портрети Т. Шевченка, М. Гоголя, «Кирило-Мефодіївське товариство») [335].

Узагальнюючи типові риси модерного героя епохи романтизму, звертається до історичних зображень видатний український художник Олекса Новаківський. Його творчість являє собою своєрідне дзеркало життя тогочасного українського суспільства, випромінюючи незримий світ філософських, на-

ціонально-патріотичних вартостей та інтонації ностальгії за сильною особистістю, яка б могла очолити пригноблений народ. Як один з найкращих випускників Краківської академії образотворчих мистецтв, в якій у той час нуртували національно-патріотичні настрої, що продовжували ідеали Яна Матейки, Новаківський прагне реалізувати своє покликання служити українському народові.

У низці історичних зображень, серед яких — Святослав, Ольга, Ярослав Осмомисл, Пилип Орлик, Іван Богун, а також портрети синів у вигляді княжичів, художник не намагався передати портретну схожість чи історичну достовірність оточення, тим самим митець прагнув створити образи ідеальних володарів, які у різний спосіб могли прислужитися Батьківщині. Особливу увагу привертають портрети Андрія Шептицького у образі Мойсея за мотивами Франкової поеми «Мойсей». У цьому творі Мойсей-Митрополит із посохом іде на чолі свого народу, вдивляючись у його далекі перспективи. В цих творах художник підкреслював спільну спадковість Київської Русі та України, вводячи в композицію національну символіку. До тематики відтворення рис національного героя — ідеалу громадянина вписується звернення до теми Довбуша, яку розробляли Олена Кульчицька, Василь Кричевський. У їх працях у вимірі цілісної особи викристалізовується дух народу, його одвічна життєва сила.

Втім, самому образу українського митця притаманні риси особи — громадянина, якого так потребувало тогочасне суспільство. Більшість представників українського модернізму, окрім мистецької, займалися громадською та просвітницькою діяльністю, спрямованою на розбудову національної української культури. У 1924–1925 рр. на факультеті мистецтв Українського Таємного Університету функціонувала школа Олекси Новаківського; Петро Холодний у добу УНР працював у Секретаріаті народної освіти, а згодом Міністром освіти; Михайлом Бойчуком було засновано Асоціацію революційного мистецтва України, художньою платформою якої було прагнення до своєрідності українського мистецтва.

Отже, українськими митцями першої третини ХХ століття на екзистенційно-смысловому рівні було здійснено спробу досягнути та розкрити сутність ідеалу людини засобами різних видів мистецтв — літературного, музичного, театрального, образотворчого. Витворені в художній формі образи ідеалу людини постають тими концептуалізованими моделями, що віддзеркалюють світоглядні позиції їх творців, разом з тим, демонструють запити тогочасного суспільства на «нову людину» — героїчну особистість, провидця нових цінностей та сенсів життя. Спрямованість у майбутнє, здатність внести нову творчу іскру в світову культуру шляхом творення нової людини — визначило загальну тенденцію українського мистецтва того часу, що наближувало його до духовних настанов Модернізму та, в цілому, модерного світовідчуття. Тракткування історії, культури, людини, що сама спроможна змінювати світ, було близьким українським митцям, які почували себе будівничими нового храму культури та самої людини.

4.4. Образ української людини в культур-філософській спадщині української діаспори

Науковий доробок вчених української діаспори займає особливе місце у скарбниці вітчизняної та світової культури. Емігрантами-українцями були розвинені основні напрями україністики, здійснювалося ознайомлення світу із унікальним феноменом українства, що давало можливість збагачувати європейську культуру досягненнями вітчизняних вчених — філософів, істориків, мистецтвознавців, культурологів тощо. Звернення до культур-філософської спадщини вчених української діаспори, інституалізація наукового життя якої відбувалася у європейському просторі початку — другої половини ХХ століття, обумовлено наступними дослідницькими позиціями. Перш за все, залучення проблемно-хронологічного методу дослідження спричиняє необхідність структурувати значний обсяг фактологічного матеріалу та проаналізувати його у хронотопі соціокультурних процесів ХХ — початку ХХІ століття.

По-друге, значний обсяг наукового доробку української еміграції, що повноцінно починає інтегруватися у вітчизняну науку та культуру, потребує детального дослідження його окремих напрямів. У цьому зв'язку оригінальні концепції вчених української діаспори, аналіз яких дозволяє виокремити на ідеал української людини, сформовані у річищі європейських наукових пошуків та необхідність їх дослідження визначили завдання даного підрозділу.

Як зазначає відомий вітчизняний вчений І. В. Бичко, продовжуючи традиції, закладені українськими «бароковими» полемістами та теоретиками українського передромантизму та романтизму (Г. Сковорода, Д. Велланський, М. Максимович, Й. Бодянский, М. Куліш та ін.), діячі української культури — В. Винниченко, Д. Дорошенко, О. Кульчицький, Є. Маланюк, І. Мірчук, Д. Чижевський, М. Шлемкевич та багато інших, через трагічну відірваність України радянської доби від свого європейського коріння, мусили взяти на себе представництво національної української культури, в тому числі і культури філософської, у світовому культурному загалі [47, с. 21].

Високий патріотизм, вболівання за справу збереження національних морально-етичних основ українства, а також усвідомлення необхідності активної праці на ниві виховання української людини як носія національних духовних цінностей ставали тим підґрунтям, на якому українськими вченими було розроблено вагомий науково-теоретичний доробок, концептуальні ідеї якого залишаються актуальними й сьогодні — в умовах суттєвих цивілізаційно-глобалізаційних трансформацій. Все це актуалізує необхідність аналізу культур-філософської спадщини вчених української діаспори у вимірах виявлення її методологічних засад у поглядах на ідеал української людини у контексті цілісного процесу діаспорного культуротворення.

Слід зазначити, що вивчення феномену діаспори має в історії науки декілька традицій — філософську (Л. Баткін, В. Біблер, М. Каган, Н. Кривда, С. Кримський, Ю. Лотман, М. Мамардашвілі, Ю. Павленко, М. Попович, А. Флієр, В. Шинкарук), суспільно-політичну (М. Грушевський, Я. Дашке-

вич, Д. Донцов, В. Липинський, В. Лісовий, І. Лисяк-Рудницький, С. Рудницький, В. Смолій, Я. Ісаєвич), історико-культурну (Д. Антонович, М. Голубець, В. Голубничий, М. Грушевський, І. Крип'якевич, В. Кубійович, З. Кузеля, С. Наріжний, В. Петров, М. Семчишин, Д. Чижевський), мистецтвознавчу (В. Авраменко, В. Верховинець, С. Гординський, Я. Гніздовський, Г. Карась, В. Січинський), що у свою чергу зумовлює необхідність інтеграції наукових досягнень. Цьому сприяє застосування методологічного апарату саме культурології.

Парадигмальний підхід, залучений в процес вивчення культурного простору, дає можливість узагальнити різнопланові явища, й відтак, вивести пізнавальний процес на рівень осмислення загальнокультурних явищ. Відповідно дослідження проблем культури враховують основні комплекси специфічних проблем, наукові традиції та ідеології, представлені в межах окремих країн та інших суспільних комплексів, й таким чином враховують як загальний світовий контекст, з яким взаємодіє певна культура в цілому, так і окремі регіональні контексти, пов'язані із відповідними історичними умовами, культурним контекстом країн та регіонів, у яких розташовані периферійні культурні осередки — діаспори.

У цьому сенсі, розглядаючи діаспору як специфічний феномен культуротворення, сучасна дослідниця Н. Ю. Кривда у роботі «Українська діаспора: досвід культуротворення» зазначає, що саме культурологічні дослідження відтворюють усередині фрагментованої культури діалог, відсутність якого в реальному історичному процесі є основною причиною неузгодження світоглядних систем у периферійних та серцевинному культурних осередках. «Без такого діалогу, — відзначає авторка, — фактично неможливо узгоджувати систему настанов, спільну для всієї культури, але навіть за умови практичної наявності діалогу різниця в умовах особистого існування в різних осередках культури та обмеженість каналів трансляції інформації (за проблемними ознаками і за спрямованістю інформації) сприятимуть перетворенню особис-

того аспекту (з точки зору відтворення світоглядних завдань культуро творчого процесу) на першочерговий» [229, с. 28].

Крім того, в дослідженнях культуротворення найповніше виявляються «демократичний принцип» розвитку культурних цінностей, що передбачає однакове долучення до дискурсу усіх членів суспільства, в якому відтворюється певна культура, та усіх його суспільних інститутів. Тобто використання культурологічного аспекту в культуротворенні виступає запорукою цілісного розвитку культуротворчого процесу і поширення єдиних світоглядних настанов поміж усіма носіями відповідної культури, незалежно від віднесеності до серцевини чи периферії. З огляду на це, створений видатними представниками української діаспори науковий доробок, концентрує не тільки найсуттєвіші зв'язки між свідомістю і буттям, але й похідні від них зв'язки між минулим і майбутнім та виступає своєрідним духовним зв'язком між поколіннями зарубіжної української спільноти та представниками соціокультурного простору сучасної України.

Найбільшими осередками української наукової еміграції між двома світовими війнами стали європейські міста — Прага, Варшава, Берлін, Париж. Після Українських Визвольних змагань 1917–1920 рр. особливо сприятливі умови для розвитку українська наука мала в Чехословаччині, завдяки прихильному ставленню та матеріальній підтримці чеських наукових і урядових кіл на чолі з президентом ЧСР визначним ученим Т. Масариком. Тому в 1921 р. у Прагу — найвизначніший науковий центр Європи, зокрема слов'янських студій, було перенесено із Відня перший створений на еміграції український навчальний заклад — Український Вільний Університет. Згуртована при ньому українська професура розпочала, крім навчально-виховної, й наукову діяльність.

Як зазначено в Енциклопедії Українознавства — довідково-науковому виданні, створеному зусиллями української діаспори, вже у 40–50-х рр. ХХ століття, «впродовж свого існування на терені Чехословаччини УВУ виховав численні кадри українських молодих висококваліфікованих фахівців і вчених

дослідників, дав почин до заснування українських наукових установ на еміграції, нав'язав тісні взаємини з західноєвропейським науковим світом участю у міжнародних наукових конгресах, співпрацею в чужих наукових виданнях і товариствах» [156, с. 913]. Професорами Українського Вільного Університету були видатні українські вчені, заслужені професори провідних наукових установ Європи. Недостатньо вивчені питання з історії України і української історіографії висвітлювали М. Антонович, В. Біднов, Д. Дорошенко, Б. Крупницький, О. Лотоцький, С. Наріжний, М. Славінський, П. Феденко, С. Шелухін, археології — Д. Дорошенко, В. Щербаківський, І. Барковський, О. Кандиба, освіти — С. Сірополко, права — А. Яковлів, з всесвітньої історії — К. Лоський, О. Шульгін, мистецтвознавства — Д. Антонович, В. Січинський, філософії — І. Мірчук, Д. Чижевський та ін.

Саме у Празі побачили світ такі наукові праці, як «Триста років українського театру (1619–1919)» Д. Антоновича (1925), «Основи української літературно-наукової критики» (1924) і «Книга биття українського народу» як декларація прав української нації Л. Білецького (1942), «Старослов'янська кераміка» І. Борковського (1939), «Архітектура старокнязівської доби (1924) і «Чужинці про Україну» (1942) В. Січинського, «Держава і політичне право» В. Старосольського (1926), «Логіка» (1924) і «Нариси з історії філософії на Україні» (1931) Д. Чижевського, «Нариси з нової історії Європи» О. Шульгіна (1925), «Формація української нації. Нарис праісторії України» В. Щербаківського (1941) та ін. [84, с. 56]. Крім плідної наукової роботи, професори УВУ проводили велику науково-просвітницьку діяльність, яка сприяла ознайомленню громадськості Чехословаччини з історією, культурою українського народу, досягненнями в розвитку науки української еміграції, а також становленню взаєморозуміння та творчої співпраці між українськими і чеськими вченими, діячами культури.

Наприкінці Другої світової війни було знищено довоєнні наукові осередки у Празі, Подєбрадах і Берліні. Тому більшість українських вчених, як із давніх емігрантських осередків, так і з усіх українських земель опинилася в

Західній Німеччині — у Баварії. Серед істориків у еміграції опинилися: Д. Дорошенко, Б. Крупницький, Н. Полонська-Василенко, П. Феденко та ін.; філософів і психологів: О. Кульчицький, І. Мірчук, Д. Чижевський, М. Шлемкевич, В. Янів та ін.; істориків мистецтва — В. Січинський, О. Повстенко; педагогів — Г. Ващенко та багато інших вчених, представників різних галузей знань. Завдяки їх самовідданій праці було відновлено діяльність Наукового Товариства імені Т. Шевченка у Мюнхені. Товариством в еміграції було видано чотири томи «Записок Українського Наукового Інституту», один том «Бібліотеки Українознавства» тощо. Найбільшим досягненням відновленого Товариства стала багатотомна Енциклопедія Українознавства [154–156]. «Творці цієї Енциклопедії керувалися великими патріотичними почуттями до своєї Батьківщини, скромно розглядали свою працю як необхідний універсальний довідник знань про Україну, розрахований, насамперед, на своїх співвітчизників, що з тих чи інших причин опинились на еміграції, були розкидані по різних країнах світу і не мали ні підручників, ні іншої літератури про свою Вітчизну — Україну. Шануючи її, вони хотіли передати свою любов і знання про Україну своїм нащадкам, щоб виховувати з них таких же патріотів. Водночас вони вірили і в те, що народ їх Батьківщини — України рано чи пізно досягне своєї державної незалежності і щиро хотіли допомогти йому у знанні правди про багатовікові національно-визвольні змагання їх попередників за волю і національну незалежність», — говорить у передмові до тритомного перевидання Енциклопедії Українознавства в Україні [154].

У річищі проблеми загального та індивідуального як теоретичного підґрунтя у практичному розв'язанні питання про особливості призначення української людини розглядав видатний український вчений, філософ, психолог, соціолог, педагог, публіцист, громадський та культурно-освітній діяч Олександр Кульчицький. Виокремлюючи у своїх роздумах проблематику людини, дослідник доводить необхідність її осмислення у вимірах не тільки всезагального, що є ідеальною абстракцією, а, перш за все, крізь призму дослідження національних та конкретно-історичних типів. На думку вченого за-

гальнолюдське виявляється, насамперед, у конкретних постатях національних чи епохальних, формування яких обумовлене «історичночасовими» психічними структурами. На основі методу «генетичного досліджу» вчений виокремлює шість чинників, що впливають на формування психіки української людини у процесі її буття, а саме: расові, геопсихічні, історичні, соціопсихічні, культуроморфічні та глибинно-психічні, що впливають на національну психіку комплексно. Крім того, сукупність названих чинників створює основу для формування національного характеру.

Незважаючи на значну складність расової структури народу України, спираючись на наявні антропологічні дослідження, Кульчицький розглядає два головні расові типи України: динарський та остійський. Характеристику обох расам дає за методом «мімічних чергувань» Л. Клауса, який ґрунтується на припущенні, що зовнішня форма тіла (сому) в деякій мірі визначає його внутрішній світ (психе). Якщо порівняти динарську расу з остійською, то в обох випадках почуття переважають над розумом і волею, тобто даний чинник впливає на формування підвищеної емоційності української людини [253, с. 709].

Для дослідження геопсихічних чинників, їх способу дії на українську душу, О. Кульчицький як робочу гіпотезу використовує ідею психолога Р. Тіле про тришаровий поділ психічної цілості: шар соматопсихічних явищ самопочуття; тимопсихічний шар почуттєвого життя; поїопсихічний шар волі і мислення. Перший шар впливає на біотонус; через ендокринну систему та за її посередництвом підсоння впливає на цілість психіки, спричинює певний життєвий настрій. Тимопсихічний шар віддзеркалює вплив своєрідних аспектів краєвиду, пов'язаних із цілісним сприйманням топографічних елементів географічної зони, що можуть викликати «процес вчування». Саме вчування як внутрішня несвідома дія найяскравіше проявляється при сприйманні рухів, що можуть проектуватися на рельєф, а вже відтак сприйматися як співдія, внутрішні стани. В результаті цього «ритмізується» душа, що впливає на цілість психіки. Глибина психічних впливів залежить від інтенсивності та

постійності процесів, що переносяться в сферу підсвідомості, надаючи одночасно й тривкості.

За твердженням психологів, на свідомості людини залишають більший слід не одноразові надзвичайні події, а звичайні повторювальні дрібні факти. Саме тому, на думку О. Кульчицького, явища й процеси вчування геопсихічного порядку є такими типовими, звичайними, дрібними — «сублімальними», — які діють від дитинства до кінця життя. Якщо б припустити спадковість надбаних психічних змін, саме геопсихічні зміни мали б, мабуть, найбільше даних стати спадковими, а, якщо прийняти погляд К. Юнга про колективне несвідоме людських груп, то не можна не включити в обсяг цього спадкового, спільного для людських груп колективного несвідомого — вражень геопсихічного порядку [253, с. 713]. Геопсихічні процеси впливають на психічний шар мислення і волі, спричиняючись до формування характеру. Тут йдеться про світозображення в сфері мислення і сприймання, що визначає в сфері хотіння ставлення людини до світу.

Втім, психіку української людини формує не лише географічний простір, а й час, наповнений конкретними історичними подіями. Історичний чинник формування української психіки, який можна назвати спільністю історичної долі, О. Кульчицький пов'язує з геополітичним «межовим положенням» України, яке зумовлює «межову» життєву ситуацію. Постійне, невіддільне від людського існування, перебування людини на «межах можливостей існування, на межах боротьби, випадковості, провини, страждання, загрози смерті приводить до наслідку, що віссю відношення до життя стає не воно саме, не турботи про життя, а щось вище за нього, якась його трансценденція, якась ідея чи ідеал, що переступає й перевищує границі життя» [253, с. 713]. Втіленням такого життя став лицарсько-козацький ідеал, провідними цінностями якого були честь, воля та віра, героїчна форма життя, тобто, тип людини з його погордою до земного багатства — *vita maxima et heroica*.

Під впливом історичного розвитку України сформувався і цілком протилежний тип, а саме тип «захованого життя», коли людина задовольняється

мінімальними вимогами і проявляє в усьому покірність, не протестуючи проти кривд, і дуже часто намагається «втекти в себе», — *vita minima*. Саме цей тип «захованого життя» і позначається у К. Юнга терміном «інтроверсія». Подібне визначення пропонує і Я. Ярема: «Інтроверсія — це повернення суб'єкта до себе, на світ внутрішніх переживань. В крайніх випадках — повна відчуженість від реальної дійсності й у висліді — практична нежиттєздатність» [561, с. 77].

Оскільки історичні чинники мали безпосередній вплив на формування національної психіки, то ще в більшій мірі вплив на її становлення мали суспільні форми та умови життя української людини. З огляду на це вчений аналізує наступну групу чинників — соціопсихічних. Як відзначає О. Кульчицький, історично склалося так, що в соціальному житті українця виключну роль відігравали малі групи або утворення. Спірні питання вирішувало віче. Згодом цей спосіб перейшов у козацьку державу. І нарешті, ця традиція веде до бажання жити демократичними формами устрою. Це сформувало в українців схильність до утворення малих інтимних груп типу «спільнот переживання», об'єднаних на приязні і взаєморозумінні, а не на раціонально зумовленому прагненні до розумово продуманої спільної мети [253, с. 715].

Оскільки культуру українські дослідники характеризують як «духовний шар», як дійсність, що формує національну психіку, то питання впливу культуроморфічних чинників на формування психічного життя української людини займає в роздумах О. Кульчицького особливе місце. Культура як здійснення релігійних, етичних, соціальних, естетичних, політичних вартостей у поглядах, установках і витворах людських спільнот, особливо національних, має подвійне відношення до психіки спільноти, що є носієм цієї форми культури. З одного боку, культура — це витвір даної спільноти, вираз її психіки. З другого боку, оскільки кожний член спільноти розвивається в середовищі даної культури і «вростає» в культуру, засвоюючи її цінності, й тим самим переймає зв'язані з цими цінностями психічні настанови, ставлення до дійсності, культура є одночасно «витворною» силою національної психіки,

— виформовує її і в формованій постаті утримує. При цьому жодна культура не є і не може бути в цілості витвором однієї національної спільноти. Існують так звані «культурні кола» (згідно з термінологією О. Шпенглера), і кожна нація вибирає компоненти даного «культурного кола», і в якійсь мірі їх перетворює залежно від властивостей своєї психіки. О. Кульчицький стверджує, що українська культура була своєрідним викликом географічному положенню України: належачи до Сходу Європи територіально, вона тяжіла весь час до Заходу. Геокультурно-периферійний характер української духовності щодо окцидентальної духовної сфери спричинився, на думку філософа, до запізнення і водночас послаблення трьох «хвиль ідей», які сформували в основних рисах окцидентальну духовність, тобто католицизму, ренесансу й просвітництва [253, с. 715].

Характеризуючи глибинно-психічні чинники формування психіки української людини, крім архетипів як основних символів колективного несвідомого, О. Кульчицький виділяє особисте несвідоме. Змістом особистого несвідомого, на його думку, є головним чином чуттєві комплекси, які формують інтимність душевного життя. На українця як представника нації, поневоленої століттями, великий вплив має комплекс меншовартості. О. Кульчицький під цим комплексом розуміє групу почуттів, пізнань і прямивань, пов'язаних з власною недостатністю щодо життєвих завдань, і через незгідність з тенденціями до критичної самооцінки у зв'язку з недостатністю власних сил чи надто великими труднощами у виконанні цих завдань, що відображені у несвідомому. Сприятливий ґрунт для такого комплексу зумовлений, з одного боку, особливостями української історично-політичної дійсності і, з другого боку, властивостями української психіки (інтроверсія). Як наслідок, комплекс меншовартості переходив у комплекс кривди. Цей комплекс зумовлює тенденцію надкомпенсації, що може проявлятися у двох напрямках: по лінії етично-ідилічного мрійництва з вірою в прихід царства правди; в напрямку піднесення самого страждання.

Серед наслідків комплексу меншовартості виступає також настанова реактивної агресії (ворожості), коли принижена чужинцями людина змушена придушувати таку настанову в їх присутності, розвантажуючись у національному середовищі. Оцінюючи в цілому роль української людини у подоланні кризи сучасної культури, вчений відзначає необхідність збереження тенденції українського кордоцентричного персоналізму, яка відіграє позитивну роль у внутрішньому збагаченні людини. На думку вченого не повинна бути загублена й вітальна енергетика «доброї первинності» з її природними тенденціями до культуротворчої сублімації, адже «українська людина, як, мабуть, і слов'янська хліборобська людина південного сходу Європи, має всі підстави для такого синтезу.

Найбільш детально опрацював цю проблему відомий український філософ, публіцист, громадсько-політичний діяч, дослідник історії української культури, доктор Микола Шлемкевич. У праці «Галичанство» [534] вчений вказує на відмінність ментальності галичан з культурним осередком у Львові та українців східних і центральних земель, для яких природним культурним центром є Київ. Основна відмінність, на його думку, полягає у більшому раціоналізмі Заходу на противагу Сходу, де переважають ірраціональні, стихійні, емоційно-вольові пориви. Це протиставлення філософ послідовно обґрунтовує на конкретних постатях нашого історичного минулого: княжі часи — князь Ігор Святославович у протиставленні до князя Данила та козацькі часи — проводиться паралель між Б. Хмельницьким і П. Сагайдачним: «П. Сагайдачний ввійшов в історію як представник реалістичної політики, він дав здоровій, молодій, стихійній потузі Запоріжжя ясну, розумну ідею... В той же час у Богдана шлях до гетьманства — це не шлях свідомого і розумного зусилля, а шлях раптових пробуджень несподіваних віянь, чудесних осяянь. Держава у нього — це створення з нічого (*creatio ex nihilo*)» [534, с. 14].

М. Шлемкевич виділяє наступні типи української людини, а саме: старосвітський поміщик, геніально змальований М. Гоголем; гоголівська людина, якій властива певна роздвоєність душі; сквородинівська людина — глибокий

людський тип, що в своїй душі, в самовдосконаленні шукає нового кращого світу; шевченківська людина — Її гасло: «Борітеся — поборете!», вона перетворює життя на основі нового праведного закону. Осередком її світогляду є наука, головною рушійною силою — розум. Доля цієї людини трагічна, оскільки вона не сприймається загалом, може протистояти йому, і одночасно не може прожити без нього, бо без соціуму не може реалізувати себе. Втім потреба в самореалізації є найважливішою для такого типу особистостей.

Намагаючись дати якнайбільше ілюстративного матеріалу, Шлемкевич показує основні протиставлення вдачі у двох типових представників і у двох різних духовностей: Т. Шевченка та І. Франка на прикладі поем письменників «Гайдамаки» та «Панські жарти»: «У Шевченка є щось із спонтанного вибуху гарячого гейзера із глибини української душі, легкість із Божої ласки і неперевершена сила вислову одночасно. Слово добуте із сердечної повені і раціональної темені, із надр стихії. Інакше у Франка. Це тяжка боротьба з матеріалом, його слово — це свідомі, раціональні удари каменярьського молота об тверду скелю. У Шевченка геній творить природа, як стихія. У Франка зосереджена інтелігенція бореться з безпідвладною і неподатливою матерією зовнішнього світу і власної душі, оформлюючи їх» [534, с. 66]. В обох поемах спільною рисою є боротьба за правду і справедливість, але шлях інший, і в загальній характеристиці М. Шлемкевич називає «Гайдамаки» поемою бунту і помсти, а «Панські жарти» — поемою терпіння і прощення. Згідно з більшою войовничістю, ідея помсти на Сході жива, а в Галичині в довір'ї до Божої справедливості сильніша ідея прощення, принесення допомоги своїм ворогам. Почуттєвість знов об'єднує дві гілки, але на Сході, вона більш стихійна, в Галичині ж просякнута рефлексією, спокійна. Тут вже видно певну гармонію між розумом та почуттям, що єднає галичан із фаустівською (західноєвропейською) людиною. Врешті прямування до самовпливу теж спільне, але на Сході воно проявляється у формі нав'язування своєї волі, а в Галичині більш терпеливе, розраховане на довгий шлях для досягнення кінцевої мети.

Завершує своє дослідження М. Шлемкевич міркуванням про необхідність соборного зрівняння раціональної Галичини та духовної Східної України. Зауважимо, що ця проблема завжди була актуальною для України. Втім, сьогодні вона постає на рівні збереження цілісності України та української державності.

Питання про спільні психічні особливості людей, що разом творять народ як свідому спільноту було висунене в рамках етнопсихологічних студій та стало основою дослідів над національним характером провідного українського етнопсихолога ХХ століття, професора, ректора Українського Вільного Університету (Мюнхен, 1968-1986 рр.) Володимира Яніва. Саме завдяки видатним організаційним здібностям вченого було відновлено повну академічно-аудиторну та видавничу діяльність Університету. Часті відвідування вченого заокеанських країн активізували існуючі Товариства в Америці й Канаді, а статті та повідомлення у пресі приваблювали нових членів та жертводавців [424, с. 48].

Етнопсихологічні праці вченого — «Психологічні основи окциденталізму» (Мюнхен, 1996) [538], «Нариси до історії української етнопсихології» (Мюнхен, 1993) [557], «Нарис української культури» (Нью-Йорк, 1985) [555] та ін. — це не лише синтез, але в першу чергу новий шлях пошуку наукової істини, яка б допомогла українському народові визначити місце, призначене йому географічним положенням і рисами характеру в Європі. Крім того, практичне значення етнопсихології вчений вбачає у формуванні на її основі нового покоління: «Ми повинні будувати на підставі знання етнопсихології народу будувати цілу педагогічну систему. Це тому український педагог — сеньйор українських сучасних науковців — проф. Ващенко будує свій «виховний ідеал» на представленні української вдачі. Його «виховний ідеал» є так тісно пов'язаний з етнопсихологією, що на підставі аналізу його «ідеалу» можна зробити прямі висновки щодо української вдачі» [556, с. 15].

Питання приналежності України до Європи, на думку вченого, є глибоко хвилюючим та таким, що пробуджує до шукань, дослідів, студій та вима-

гає розв'язки. В. Янів намагається довести психологічну приналежність України до Західної Європи, вивчаючи проблематику національної психології українців в цілому. На ґрунті порівняння та проведення паралелі між українською психікою та психічною структурою вічної Європи можна не тільки отримати відповіді на важливі питання, а й поставити подальші завдання для науки. І з огляду на це, найголовнішим питанням постала необхідність накреслити виховний ідеал українця, що став би основою національно-державного виховання і відповідної для цього педагогіки [538].

Вчений вказує на декілька основних властивостей європейської психологічної структури, порівнює її з однорідними властивостями азійської та російської психологічних структур і на цьому тлі виокремлює психологічні властивості українського народу, вказуючи на моменти подібності та різниці, що впливають з психологічних властивостей Європи, Азії та України. «Європейські народи, — зазначає В. Янів, — відзначаються тим, що в них функції психічних почувань, волі і розуму, як в одиниць, так і в цілих народів, розвиваються гармонійно, не однобічно. Психічне розвивається в постійнім творчій напруженні всіх трьох основних функцій. Європейським народам притаманна активність, динамічність, яка сприяє витворенню індивідуальності, толерантності, зберіганню прав іншої людини та демократії. У східних народів немає такої рівноваги психічних сил, немає напруженості між ними, немає гармонії. На першому місті стоять почування, натомість воля й розум розвинені у порівнянні до почувань слабше. Наслідком цього стає те, що народи Сходу не мають тієї динамічності, що європейці, бо нерівномірність розвитку психічних сил веде до пасивності, байдужості, лінивства» [538, с. 189].

Разом з тим, прагнення українців до гармонії домінує в комплексі їхніх прикмет. Проте гармонія українця, на думку В. Яніва, відрізняється від гармонії європейця. У європейців панує гармонія контрастів, яка зумовлюється рівновагою між трьома психічними силами (почуттям, розумом і волею). Для українців гармонія виявляється в прагненні до спокою і віддзеркалює напругу між волею, розумом і почуттями як сильно розвиненими компонентами

при перевазі почуттів. Та подібне становище вважається результатом останніх сторіч, коли українці, поневолені царською і більшовицькою Росією, піддавались психічному впливові Сходу й відсувались від Заходу. Вплив Сходу на ментальність українців найбільше відбився на співвідношенні динамізму й пасивності. Якщо за динамізмом українці найбільше відрізняються від європейців, то за пасивністю так само відрізняються від східних народів. Та найміцніше зв'язує українців з Європою індивідуалізм, який проник у всі сфери національного життя.

Аналіз психічних властивостей українців приводить вченого до висновку про те, що Україна психологічно є складовою частиною Заходу, але й виразною є межовість, перехід. Саме межовість України між Європою й Азією, вважає вчений, із надзвичайною силою відбилася на національній психіці українців та може стати основою неповторної оригінальності українців. І це можливе в час хитання давньої віри в Європі, її світогляду та традиційної європейської рівноваги — рівноваги волі, розуму і почувань.

Відтак, українці мають твердо вирішити з ким їм йти — з Європою чи зі Сходом, з Європою чи проти Європи. Наполягаючи на тому, що Україна належить до Європи, Янів доводить, що самобутність України і її психологічна окремішність від Росії «не має довести до того, що б ми духовно розчинилися в Європі, втративши своє духовне «Я» [538, с. 197].

Проблеми української людини, шляхи збереження її національної ідентичності у чужому оточенні на основі розробки цілісної концепції людини модерної психології, філософії та педагогіки В. Янів порушує у праці «Українська вдача і національний виховний ідеал» [560]. Розробляючи теоретичне підґрунтя проблеми виховного ідеалу української людини, автор спирається на положення про загальнолюдський виховний ідеал, релігійний виховний ідеал, а також національний виховний ідеал, які, на думку вченого, не є відокремленими чи ізольованими один від одного. «І так, наприклад, національний виховний ідеал не потребує, і навіть не повинен, заперечувати загальнолюдського, а навпаки: національний ідеал базується, впливає із загально-

людського; він, апробуючи — підтверджуючи — поглинаючи вселюдські та загальноновизнані цінності, доповнює їх тими рисами, які спеціально відповідають духовності чи рисам даного народу» [560, с. 6].

Досліджуючи поряд з іншими вченими в еміграції (Д. Чижевський, О. Кульчицький, І. Мірчук, Я. Ярема) психологію українського народу, В. Янів акцентує увагу не тільки на взаємозв'язку виховного ідеалу та національної вдачі, а й пов'язує їх із етнопсихологією, з ментальністю народу. Така взаємозалежність є основою для збереження національної самобутності, адже виховний ідеал, на думку вченого, у його зв'язку із національною психікою важливий з погляду національної самобутності (ідентичності). Крім того, має ще й суспільну функцію — коригуючу, виправляючу або вдосконалюючу.

Для того, щоб окреслити проблему виховного ідеалу як основну мету для формування української людини, важливим постає завдання систематизації, класифікації тих характерних особливостей, на які вказують дослідники етнопсихології українського народу. Спираючись на дослідження Д. Донцова, М. Костомарова, В. Липинського, І. Мірчука, М. Шлемкевича, Я. Яреми, вчений доводить, що саме «вибуялий український індивідуалізм» є тією рисою, яка, з одного боку, поєднує Україну з індивідуалістичною Європою, але — перейшовши межі — веде до анархізму.

Порівнюючи український та європейський індивідуалізм, вчений доходить висновку, що у європейському вигляді він не стає на заваді соціального розвитку, адже постає у певній рівновазі із вмінням підпорядковуватись іншій індивідуальності: «Бажання самовияву та підкреслення своєї індивідуальності має своє доповнення, але й врівноваження у добровільному підпорядкуванні іншій індивідуальності (звичайно із збереженням усіх засад, які привели до модерної демократії), там індивідуалізм не представляє загрози» [560, с. 13]. Втім, український індивідуалізм, що граничить із анархічністю, є впливом української історичної долі та постає як первісна риса національного характеру. «Творчий спротив чужому насиллю з одночасним обмеженням — в умовах невільного життя — можливостей самовияву призвели нас взага-

лі до певної негативної постави до всякої влади, до бунту, до браку послуху й дисципліни, до негативізму» [560, с. 13]. З огляду на це, постає необхідність коригування цієї риси шляхом відповідного виховання.

Як одну з найсуттєвіших проблем української ментальності В. Янів вбачає у, так званій, «межовості» України. Обґрунтовуючи приналежність України до Європи, вчений вказує, що саме географічне розташування України «на грані двох світів» — на пограниччі між Європою та Азією, спричинило ту «межовість», яка виявилася як у географічному, так і у геополітичному сенсі. Втім, ці чинники не змогли залишити вплив на духовності і не призвели до духовної «межовості», транзитності, яка, насамперед, проявляється у послабленні волі. Саме послаблення волі стає перешкодою на шляху до створення власної держави, а накреслена потрійна межовість: географічна, геополітична, духовна та філософічна «межовість» України настільки позначилася на духовності українця взагалі, що створює центральну проблему української духовності. «Без її відчуття не тільки нема розуміння української духовності, але не можна також говорити й про виховний ідеал, який мав би протидіяти тому духовому спустошенню, яке межовість спричинила» [560, с. 15]. З огляду на це, як найважливіша, проблема українського виховного ідеалу полягає у необхідності урівноваження наслідків історичної, географічної, духовної та філософічної межовості.

Відсутність державного життя, неможливість в цих умовах знайти своє призначення спрямовує діяльність найбільш активних елементів — представників нації, народу на малі спільноти — громаду, зокрема, родину. Заміна ознак героїчного ідеалу, що були направлені на зовнішню експансію, призводить до ніжності, м'якості характеру, і тому на терені родини спеціального значення набуває постать матері, яка є уособленням ніжності, любові, сердечності. Бережливе ставлення до Буття дуже влучно відображене в українському слові «Берегиня». Основними архетипами української психіки дослідники називають архетип доброї неньки — Землі, *magna mater*. Сама Україна найчастіше виступає під назвою «Україна-мати», «Ненька Україна». Україн-

ська родина традиційно має матріархальний характер. Все це і дало підставу дослідникам української етнопсихології (М. Костомаров, О. Кульчицький, В. Янів) визнати перевагу жіночого начала в українській людині.

Як зазначає В. Янів, осередне значення матері в українській родині нерозривно пов'язано із любов'ю до землі, звідси земля-кормителька набирає рис матері, а мати — рис землі. «Коли зв'язок із землею ще скріплює в українця його прикмети, які впливають із цілого родинного життя із культом матері, — отже його ніжність, лагідність, м'якість, доброту із бажанням помагати другим, то любов до землі одночасно розвиває в нього ще й культ краси» [560, с. 21].

Підсумовуючи природні обдарування українців та їх історичну долю, В. Янів вказує на те, що із зменшенням бажань, пристрасного хотіння та послідовного прямування, все більше набирає свого виключного значення й сили чуттєва компонента. За таких умов національна компонента іде у напрямі тихої рефлексії, а не зовнішньої експансії опанування світу розумом та дослідом. Внаслідок цього пізнавати світ уважається більшою цінністю, ніж його добувати.

Саме утеча від зовнішнього світу, замкнення у собі постає як сковородинівський ідеал: світ ловив мене та не впіймав. Відповідно із ним українця щораз більше починає цікавити власне «я», а не зовнішній світ, що стає основою для його інтровертивної поведінки. Саме її виразно окреслив Я. Ярема, який характеризує українську вдачу, стверджував про сконцентрованість українця на собі самому. Проте цей індивідуалізм виявляється у різних аспектах. Один з яких впливав, насамперед, із умов життя, у якому він мусив утриматися, виявитися, самоствердитися в найважчих умовах граничних ситуацій проміжної землі. Інший індивідуалізм формувався з протилежних причин — замикаючись у собі, утікаючи від світу й шукаючи джерел вартості в обличчі небезпек. Як зазначає вчений, «Малий світ» — мікрокосмос внутрішнього життя замкненої в собі людини стався для нас осередком всесвіту, — «макрокосмосу». Тут основа української філософичності» [560, с. 22].

Але поряд із виразним бажанням пізнавати правду, із постійним запитом, де є правда і що є правда, українець при послабленні волевиявлення так і не досягає рівня створення великих філософських систем. І в цьому полягає трагізм та парадокс ситуації, коли великий філософічний та поетичний народ не має власних видатних філософів і поетів. Народ, співучість та пісенна культура якого мало з ким може зрівнятися, одночасно мало має своїх композиторів. При своєрідній характеристичності та просторово-архітектурній цілості українського села українці не мають архітекторів великого стилю, а їх творчі досягнення найбільше проявилися у вишивці та писанці, ніж у пластичних мистецтвах. Як висновок, вчений зазначає: «Символ заступив конструкцію. Колективна творчість індивідуалістичного народу заступила індивідуальних геніїв. Це новий парадокс, на які багата наша вдача й історія» [560, с. 23].

Вибудовуючи концепцію ідеалу української людини на ґрунті її етнопсихологічних та характеристичних національних ознак, вченим обґрунтовується думка про те, що цей ідеал добра і краси в усій його гуманній широті української слави є надзвичайно шляхетним, але й приманливим водночас. І це, врешті решт, робить його безрезультативним, не схопленим, а значить — неефективним й, нарешті, неефективним та блідим.

В свою чергу брак активності та безрезультативність дії приводять людину до невдоволення, а індивідуалістично спрямовану людину до бажання самовияву. Втім, тривале невдоволення власною непродуктивністю переходить у відчуття меншовартості, неспроможності проявитися, зайняти своє відповідне місце. «При такій поставі загалу успіх іншого — сусіда, товариша, знайомого — не сповнює нас радістю, що наш земляк до чогось доходить, але радше заздрістю, і звідти бажання знецінити чуже досягнення» [560, с. 25]. На думку Яніва, це породжує ще одне протиріччя та призводить до розхитування співвідношення між двома протилежними і доповнюючими диспозиціями, а саме — бажанням самовияву індивідуальності та її відчуттям дисципліни, яке веде до самопідпорядкування.

Слід зазначити, що й О. Кульчицький, вказуючи на роль культури у формуванні індивідуальності, також наголошує на тому, що українська культура більше спрямована на пізнання внутрішньої гуманістичної дійсності, віддаляючись тим самим від чистого «сцієнтизму» природознавчих наук та насичує українську науку більше релігійно-етичними джерелами, що призводить до переважання споглядально-рефлексивної, а не динамічно-діяльній настанови.

Таким чином, зроблений В. Яневим аналіз характеристичних рис українства у їх взаємозалежності дає можливість виявити основні функції виховного ідеалу у його основних аспектах — суспільно-державницькому, коригуючому та формуючому. У цьому контексті, на думку вченого, процес формування української людини має відбуватися не стільки у напрямі послаблення українського індивідуалізму, скільки по лінії скріплювання дисципліни, розбудження бажання самопідпорядковуватися, визнавати індивідуальність та заслуги Іншого.

Шляхом до цього може стати не обмеження себе самого та власних виявів, а навпаки — активізація, спрямована на дію, яка має бути завершена результатом. І це дає не тільки задоволення від успіху, а й ослаблює комплекс меншовартості, породжує віру у себе, сприяє діяльності та активності. Крім того, саме динамічність окремої особистості у її намаганні досягти завершених результатів створює підстави для визнання заслуг іншої індивідуальності та в цілому членів спільноти і таким чином, підпорядковується їм: «Стрічаючися що раз частіше із признанням за власну працю, ми стаємо схильними визначати подібні заслуги і за іншими членами спільноти, і їм навіть підпорядковуватися в одній сфері діяльності, знаючи, що й вони нам підпорядковуються в діяльні, в якій ми зайшли в наших осягах далі» — зазначає В. Янів та робить висновок про те, що виховання активних та динамічних одиниць спричинюється активізацією усього середовища [560, с. 27].

Отже, узагальнюючи власний погляд на виховний ідеал людини із українським світовідчуттям та світоглядом, В. Янів обґрунтовує думку про те, що це, передусім, має бути людина творча, повноцінна, із власним погля-

дом на світ, бажанням впливати на долю світу, змагатися із іншими людьми та випереджати їх, із внутрішньою необхідністю ставити собі питання та шукати відповіді на них, чи ставити собі завдання і розв'язувати їх. При цьому ці питання та завдання повинні бути як найскладніші, щоб тим самим спрямовувати до напруженої праці.

Досягнення окресленого ідеалу української людини, тобто традиційного — індивідуалістичного ідеалу із вірою у Богоподібність людини та її функцій у світі, як вважає вчений, є об'єктивно реальним, «а при ставленні великих постулатів він усуває один із недоліків нашої вдачі на сучасному історичному етапі: пасивність» [560, с. 28].

Відомим речником культурної приналежності України до Заходу, через спільні світоглядні позиції, був видатний український філософ, історик культури, громадський діяч, професор та ректор Українського вільного університету (1947–48, 1950–55, 1956–61) Іван Мірчук. Праці вченого: «Вступ до філософії» (Мюнхен, 2006) [307], «Г. С. Сковорода. Замітки до історії української культури» (Прага, 1925) [308], «Естетика» (Мюнхен, 2003) [309], «Напрямки української культури» (Мюнхен, 2003) [310], що неодноразово видавалися та перевидавалися за кордоном й поступово повертаються на Батьківщину, дозволяють відновити традиції українського філософування, простежити засади формування та розвитку української культурологічної думки.

У праці «Світогляд українського народу: спроба характеристики» (Прага, 1942) [311] вчений визначає філософію як науку про світогляд та розглядає Україну як цивілізаційне пограниччя, яким пролягає культурний кордон між Заходом і Сходом. Тому саме в сприйнятті світу українцями філософ вбачав, окрім проявів національної вдачі, риси одночасно західного та східного світоглядів. Вказуючи на національний характер філософії та її роль у пізнанні національного світогляду, вчений зазначає, що українська філософія, так само як російська, польська або чеська філософія, у протилежність до західнонімецького мислення, це — філософія життя. Її ціль — шукання життєвої правди, її суть — ніколи не знаходити свого вислову в чистій абст-

ракції, в безінтересовім пізнанні речей, її прагнення — виявитися практично в чуттєво-релігійному наставленні життя, в етичному ладі, в роз'ясненні світових подій. При цьому особливості українського світосприйняття, вважав Мірчук, виразно простежуються в порівнянні його із західним (насамперед із німецьким) та російським світоглядами.

Німецькій свідомості, зазначає філософ, притаманна ґрунтовність, дисципліна, системність та віра у силу розуму. В цілому, європейське мислення на відміну від античності спирається на індивідуальну свідомість і має своїм вихідним пунктом суверенну особистість. На противагу цьому характерною рисою російського світогляду є виразна байдужість до виявів власного «Я» та захоплення своєрідним духовним колективізмом. І якщо для західної свідомості засадничою цінністю є особиста свобода, то «сутність, провідна засада “русского мира” — це примус, що виходить від зверхньої влади як органу Божої волі» [311, с. 46].

Українцям, на думку І. Мірчука, властива саме європейська, індивідуалістична настанова, адже їхнє духовне життя, розуміння суспільного ладу, моралі, права та практичної діяльності теж виходить із поняття вільної, самодостатньої особистості. Тож вони завжди негативно сприймають будь-яке підпорядкування особи чи обмеження прав — навіть у громадських інтересах. Унаслідок цього, наголошує філософ, в Україні радянська влада наразилася на масовий, затятий опір: «Колективістичні експерименти, які проводились Совітами й приносили мільйони людських жертв, найкраще свідчать про те, що зроблене урядом в самій Росії не стрічало великого спротиву, тоді як український селянин готовий був вести боротьбу на життя й смерть за збереження приватної власності як підстави західної культури» [311, с. 107].

Крім індивідуалізму, серед особливостей ментальних характеристик української людини, на думку мислителя, вирізняється прагнення до єдності із світом природи, внутрішній зв'язок із власною землею, що спричинений тисячолітньою інтимною сполукою зі скибою, ґрунтом, ріллею, чорноземом, природою, а відтак із всією місцевістю, зі звичним краєвидом, з оцим-то при-

значеним долею простором. Оскільки український народ — виразно селянський, що протягом століття втратив на користь сусідів провідну верству шляхти, то з різних історичних причин не зміг витворити в містах сильного власного міщанства, а інтелігенція як духовний проповідник народу вийшла здебільшого із селян.

В основі українського світогляду лежить виразна ідеалістична риса. Ідеалістичний світогляд спирається виключно на свідомості й старається звести всі явища цього світу до психічних елементів. Наше «Я» творить зображення без зовнішніх причин тільки з власної ініціативи, що відповідно пов'язані між собою та складаються як картина цього світу. Але не тут місце говорити про ідеалізм в розумінні теорії пізнання. Українці так само, як і інші слов'янські народи не показують свого великого зацікавлення для теоретичних міркувань та абстрактних спекуляцій, а натомість тим сильніше звертають увагу на ділянку практичної філософії та питання етики. Ідеалістичне настановлення українців проявляється головним чином у тому, що всіма їхніми думками й вчинками керують не загальні категорії розуму, а в першу чергу суб'єктивні чинники, що мають своє джерело у почуванні та волі. Отже, не об'єктивна правда, якою вона представляється нашим очам, а правда з сильними домішками фантазії, правда така, якою ми хочемо її мати, творити підставу наших рішень та вчинків [311, с. 120].

В інтерпретації І. Мірчука, українському суспільству швидше властивий культурний, ніж цивілізаційний шлях розвитку. «Всі результати цивілізації, мірячи людською мірою грандіозні, а в порівнянні з остаточною ціллю — мізерні — вона не є навіть певна осягнених успіхів... Якщо ми підемо культурним шляхом і наше відношення до світу опремо не на силі, а на почуваннях любові до цілого буття, на почуваннях єдності з природою і на розумінні її процесів, у цілком відмінному світлі представляться нам тоді особисті невдачі, нещастя, а навіть і смерть. Індивідуальні болі виглядають як ... моментні феномени, для особистого життя може навіть катастрофічні, які

однак є конче потрібні для нормального функціонування цього безконечного організму — космосу» [311, с. 128].

Однак, усі ці, такі привабливі, складові українського світогляду, застерігає І. Мірчук, можуть стати небезпечними для історичної долі нації. «Надмірний ідеалізм, що цілком не враховує вимоги дійсності, а також непогамований індивідуалізм, який відкидає будь-який авторитет, заперечує значення традиції, а власні інтереси ставить вище від добра спільноти, перевага чуттєвості над розсудком — все це, на загал беручи, тяжкі хвороби, які за несприятливих умов можуть привести до катастрофи» [311, с. 142].

Таким чином, культур-філософський дискурс української діаспори розгортався у європейському гуманітарному просторі завдяки інтелектуальними зусиллями українських вчених — філософів, істориків, істориків культури, етнопсихологів, культурологів. Необхідність збереження колективної ідентичності української діаспори як духовного центру України в зарубіжжі сприяло структуруванню діаспори як самодостатнього соціокультурного інституту, актуалізувало необхідність самоідентифікації українців в умовах полікультурного соціального середовища. Смысловим осердям філософсько-культурологічних роздумів українських мислителів стало поняття персони та персонального Я, що розглядалося крізь призму не тільки індивідуального Я, але також і Я колективного, зокрема етнічного та національного. Виходячи з цього, духовний світ того чи іншого народу, на думку вчених, може бути репрезентований окремими його представниками, які акумулюють в собі дух тієї чи іншої епохи.

На тлі формування різноманітних концепцій становлення нації, тісно пов'язаних із проблемами національно-культурної ідентичності та культуротворення як онтологічних засад процесів самотворення та самоствердження, в науковому доробку української діаспори відбувся перегляд багатьох засадничих положень у розумінні універсального та загального, загальнолюдського та особистісно-індивідуального, особистісно-національного тощо. Це уможливило ототожнення людини та її особистісної діяльності з процесом

культуротворення в рамках як всієї культури, так і культури діаспорної, із якою особистість себе ідентифікує.

Висновки до четвертого розділу

В результаті проведеного дослідження обґрунтовано доцільність використання парадигмального підходу в осмисленні таких феноменів, як людина та культура, що виступають як складні системи, здатні до самоорганізації та саморозвитку. Залучення філософсько-антропологічної, культур-антропологічної та художньої парадигм у контексті культурологічного дослідження стає тією методологічною основою, яка забезпечує зв'язок різних рівнів та напрямів дослідження людини у культурологічному вимірі.

Доведено, що кардинальні зміни у формуванні світоглядних домінант у європейському науковому просторі кінця XIX — початку XX ст. спричинили появу новітніх наукових парадигм, які стали важливою методологічною основою для виникнення нових напрямів гуманітарних знань (філософія культури, філософія життя, філософія людини тощо). Їх поява сприяла усвідомленню культури як регулятивного ідеалу, який дозволяє знайти способи категоріального та методологічного синтезу різноманітних гуманітарних та соціальних наук й тим самим забезпечити інтегральний образ знання. Ці процеси стали визначальними для формування єдиної науки про культуру — культурології.

Аналіз культурологічних концепцій, спрямованих на осмислення ідеалу людини, у вимірах філософсько-антропологічної, культур-антропологічної та художньої парадигм дозволив зробити висновки про те, що кожна із зазначених парадигм набувала окремого пізнавального статусу в процесі розвитку гуманітарного знання, в межах якого вироблялися різні підходи та способи осмислення культури та людини. Цей процес в європейській науковій традиції відбувався на основі залучення таких теоретичних концептів як «ідеальний тип», «особистість», «соціалізація», «інкультурація», «культурний патерн», «базовий тип особистості», розроблених у різних сферах наукових

знань тогочасної гуманітаристики — соціології, філософії культури, філософської та культурної антропології, етнопсихології тощо.

Мистецтво першої третини ХХ століття створило внутрішній консенсус між підсистемами української культури та виступило інтегратором тогочасних світоглядних, соціальних, культурно-естетичних, психологічних трансформацій. З огляду на це, ідеал людини як феномен культури осмислювався через образ. Сформований відповідно до світогляду та особистісних уявлень про ідеал українських митців, літераторів, композиторів, художників, його відтворення у тогочасних мистецьких творах, виявилось близьким до пошуків ідеалу людини як героїчної особистості, абсолютного суб'єкту епохи Модерну в тогочасних концепціях європейських мислителів.

Важливою складовою культур-філософського дискурсу другої половини ХХ століття став науковий доробок вчених української діаспори, Вітчизняними мислителями зарубіжжя було створено інтелектуальну основу для збереження культури української діаспори як специфічного простору із знаково-символічними сенсами національного буття та його особливими онтологічними характеристиками. Спираючись на досягнення тогочасної європейської гуманітарної думки, розроблені методологічні засади у різних сферах наукових знань — філософській та культурній антропології, лінгвістиці, етнопсихології, характерології тощо, українськими вченими було вироблено оригінальні філософські, культур-філософські, етнопсихологічні концепції, у яких виокремлено характерологічні особливості та ціннісні характеристики української людини. На їх основі діаспорними вченими створена ментальна модель культурного суб'єкта як ідеального людського типу, здатного до самореалізації в умовах як Своєї, так і Чужої/Іншої культури.

РОЗДІЛ 5
СМИСЛОВИЙ УНІВЕРСУМ ТОТАЛІТАРНОЇ КУЛЬТУРИ
ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ
ЯК ЧИННИК ТРАНСФОРМАЦІЇ ІДЕАЛУ ЛЮДИНИ

5. 1. Ідеал та ідеал людини в модусі тоталітарної культури

Поява нових дискурсивних практик у гуманітаристиці другої половини ХХ століття передбачає звернення до осмислення процесу розвитку культури у найдраматичніший період історії людства, що характеризується пануванням та поширенням тоталітарних режимів — як у європейських країнах, так і на теренах України. У контексті нашого дослідження виявляється необхідним на основі поглиблення смислової сутності та діалектики культурної парадигми тоталітаризму виявити механізми та шляхи трансформації ідеалу та ідеалу людини як феноменів культури з урахуванням особливостей тогочасних соціокультурних процесів, а також на основі вивчення комплексу найбільш значущих факторів формування тоталітарної свідомості та його суб'єктно-об'єктного носія — людини «маси». Не менш важливим аспектом проблеми є розробка питань взаємодії творчої особистості та культури, ролі митця, його громадянської позиції та ідеалів в умовах культури тоталітарного суспільства.

Крах комуністичного режиму на пострадянському просторі не став свідченням переходу від тоталітарних соціокультурних форм до демократичних, адже для цього необхідно було не тільки створення демократичних інститутів, але й переборення сформованих за довгі роки стереотипів свідомості. Найбільш стійкі стереотипи передаються із покоління в покоління та задаються певним типом культури даного суспільства. Це детермінує процес формування й певного типу особистості, необхідного для даного соціуму. З огляду на це, важливо простежити способи формування ідеалу людини, детерміновані різними типами соціальних контекстів й, відповідно, типами культури.

Друга половина ХХ століття в соціокультурному розвитку людства характеризується пануванням тоталітаризму, а з ним — тоталітарної ідеології та тоталітарної культури. Тоталітаризм — явище складне та суперечливе. Тоталітарним режимам вдавалося здійснювати неймовірні перетворення, інтегрувати зусилля мас на грандіозні проекти. Однак в історію він увійшов, головним чином, як терор — ідеологічний, фізичний, політичний. Втім, подолання тоталітаризму відбувається не тільки політичним досвідом, а й духовним, художньо-естетичним та культуротворчим. Як зауважує В. П. Бранський, «зародження, розквіт та занепад тоталітарних режимів є, безперечно, найбільш грандіозним, страшним та загадковим явищем ХХ століття. Такі режими неможна просто засуджувати: їх треба, передусім, правильно зрозуміти. І це потрібно для усвідомлення суті, перш за все, тоталітарного світогляду, яке є більш живучим, ніж його критика» [62, с. 10].

У періоди виникнення та поширення тоталітаризму здійснено чимало спроб визначення та осмислення основних рис цього явища. Також запропоновано значну кількість дефініцій тоталітаризму, його типів та різновидів, що свідчить про актуальність цієї проблеми. При цьому теоретичні концепції тоталітаризму, вироблені у свій час на Заході, й останнім часом вітчизняною науковою думкою, стали важливим джерелом розуміння природи культури тоталітарного суспільства, тоталітарної свідомості та тоталітарної особистості. З позицій нашого дослідження продуктивність звернення до цього феномену обумовлена необхідністю виявлення, систематизації найбільш поширених та перспективних у науковому плані точок зору на культуру, що ототожнюється із формами духовного, політичного та економічного саморозвитку людини та суспільства, виходячи із множинності форм та типів культури, які знаходяться у певній історичній послідовності та циклічності, тим самим утворюючи цілісну парадигму соціокультурної еволюції людини.

Слід зазначити, що як соціально-історичний, політичний феномен, як ідеологія, а також як спосіб жорсткої організації життя людини, тоталітаризм має давні традиції та вивчався багатьма дослідниками. Так, ще у «Політиці»

[11] Аристотель писав про владу, як про універсальний механізм соціального спілкування. Будь-яке ціле, що складається з кількох частин, містить владне начало й начало підкорення. Влада необхідна, підкреслював Аристотель, насамперед для організації суспільства, яке неможливе без підкорення усіх учасників єдиній волі, для підтримування його цілісності та єдності.

Починаючи від «Держави» Платона [376] здійснено вагомі зусилля для визначення суспільної сутності та базових ознак тоталітаризму. Модель ідеальної держави зображена у однойменному діалозі Платона, у якому визначено риси тоталітарної організації суспільства. При цьому держава має кастово-ієрархічну будову. Вершиною піраміди є філософи як ідеологічні діячі. Ієрархія розподіляє суспільні функції, адже їй видніше, кому що належить робити, і вона дбає, щоб кожен робив своє. Можливість належати до якоїсь касти визначається не народженням, а характером і здібностями людини. Сім'я як осередок суспільства скасовується і замінюється тимчасовими шлюбами та спільністю дружин, а дітонародження ставиться під контроль правителів, які підбором шлюбних пар повинні забезпечити необхідну кількість потомства та вміти відокремлювати немовлят, які підлягають вихованню, від тих, що мають тілесні та духовні вади та мають бути знищені.

Крім того, у такій державі допустима брехня. Як вказує Платон, вона іноді буває необхідна в устах правителів заради блага свого народу. Всі дисиденти, що входять в дисонанс з цілим, так само як і немовлята з вадами, підлягають знищенню. Економічна сфера, соціально-політична, духовна — все підлягає суворому контролю та регламентації. Держава повинна бути абсолютно незмінною та ізольованою від зовнішніх впливів, а саме — перебувати далеко від моря та мати постійну кількість громадян — 5040. Закон в такій державі є свідченням абсолютного розуму. Він регламентує все: шлюб, виховання дітей, наміри, розподіл праці та відпочинку. Платон вважав, що така регламентація диктується природою людини, адже люди здебільшого є слабкими, нерозумними та аморальними. І ці недоліки можна подолати, спираючись тільки на торжество закону. Разом з тим, Платон значні надії покла-

дав на каральні заходи: побиття, ув'язнення, штрафи тощо [376]. Отже, можна стверджувати, що передумови тоталітарних режимів ХХ століття були створені та описані ще до нашої ери одним з найбільших філософів Античності.

Сама доктрина тоталітаризму, що сформувалася як певна модель суспільства, в першу чергу, осмислювалася європейськими письменниками на початку ХХ століття — Ф. Боркенау, А. Кьостлером, А. Мальро, І. Сілоне та іншими на філософсько-художньому рівні. Саме література змогла найбільш переконливо висловитися проти тоталітаризму. Література виявилась відносно вільною від категоріальних забов'язань та жорстко вибудованих схем, що дозволило адекватно висвітлити та проникнути в глибинну сутність явища тоталітаризму.

Найбільш показовим у цьому аспекті можна вважати роман Джорджа Оруелла «1984» [371], який традиційно відносять до жанру антиутопії. Центральним у ньому є зображення тоталітарної держави, що будується за певною ідеологічною схемою, спотворення у ній соціальних та гуманітарних ідеалів. Особливою темою роману є згубність тотального контролю над життям окремої особистості, що неминуче обертається соціальним злом та придушенням індивідуальності людини.

Дж. Оруелл осмислює тоталітаризм не як національний феномен, а як загальносвітове, катастрофічно небезпечне явище для майбутнього людства. Особливо загрозливим він уважав те, що ідеологічне забезпечення тоталітаризму набуває виразних інтелектуалізованих форм, в результаті чого відбувається всезагальна інтелектуалізація зла. Намагаючись осягнути новий страшний досвід людства, Оруелл відкидає такі категорії, як неофашизм, капіталізм, соціалізм. Та єдина держава, що за його життя називала себе соціалістичною, на думку письменника, була не соціалістичною, а тоталітарною. При цьому ставлення Оруелла до сталінської диктатури було однозначним: ненависть, жах, біль за народи, що проживають на території імперії. Отож, так

звану диктатуру інтелектуалів Оруелл вважав злом, якою б витонченою філософією воно не виправдовувалось.

Витоками формування психологічного типу людини у західній науці стала теорія масового суспільства, що знайшла відображення у працях відомих мислителів початку ХХ століття Х. Ортега-і-Гассета, З. Фрейда, Г. Лебона та ін. Так, у праці «Повстання мас» [370] відомий іспанський філософ Х. Ортега-і-Гассет виклав концепцію масового суспільства, глибинну кризу якого вбачав у висуненні на історичну арену нового феномену — «людини маси». На його думку, витoki ери мас слід шукати у ХІХ столітті, коли людство здійснило стрибок у сферу матеріального комфорту і це «розкувало звіра бажань». Ортега-і-Гассет називає три начала нового світу: ліберальна демократія, експериментальна наука та промисловість. До цього додається революційність, яка стала результатом ідеї соціальної рівності.

Мислитель вважав, що із настанням епохи загального нівелювання традиційної культури, неодмінно наступить епоха панування «середньої людини». «Маса, — писав Х. Ортега-і-Гассет, — це «середня людина». Таким чином, суто кількісне визначення — більшість — переходить у якісне. Це спільна якість, нейтральна і відчужена, це людина у тій мірі, у якій вона не відрізняється від інших і повторює спільний вид» [370, с. 45]. Втім, головна проблема, на якій наголошує дослідник, полягає у тому, що «маса діє безпосередньо, поза будь-яким законом і за допомогою грубого насильства нав'язує свої бажання і смаки» [370, с. 47], і робить висновок, що достатнім буде лише тридцяти років її панування, аби повернути людство до епохи варварства.

Іспанський філософ дає соціальний план психологічного устрою масової людини: життя сприймається нею невимушено та безоглядно, з'являється відчуття зверхності і всесильності, що породжує впевненість у достатності своїх знань для розуміння світобудови, ця зверхність призводить до безцеремонності при насадженні власної посередності. «Маса — це ті, хто пливе за течією і не має орієнтирів. Тому масова людина не творить, навіть якщо можливості і сили її величезні», — наголошує Ортега-і-Гассет [370, с. 63].

Політологічна модель тоталітаризму була розроблена Карлом Йоахімом Фрідріхом та Збігневом Бжезинським у роботі «Тоталітарна диктатура і автократія» [476] на основі емпіричного порівняння сталінського СРСР, нацистської Німеччини та фашистської Італії. Дослідники сформулювали визначальні ознаки тоталітарного суспільства, основними серед них: централізоване керівництво та управління; визнання керівної ролі однієї партії, яка зливається з державним апаратом, та зосередження нею усіх засобів масової комунікації; відсутність плюралізму у засобах масової комунікації; вкрай висока роль державного апарату та проникнення держави практично в усі сфери життя суспільства; культ керівної особи; централізоване планування економіки; знищення індивідуальних громадянських прав і свобод тощо.

Вагомий внесок в обґрунтування та розробку теорії тоталітаризму запропонувала відома представниця ліберальної філософської школи, німецько-американський філософ Ханна Арендт. Її праці — «Витоки тоталітаризму» [9], «Люди за темних часів» [10], «Становище людини» [8] та ін. присвячені засудженню тоталітаризму в усіх його проявах, а також проблемам соціальної революції, насильства, влади, політичних традицій, демократії тощо. У центрі соціально-політичної концепції Х. Арендт знаходиться людина, її життя, що складається з трьох відносно самостійних виявлень: «праця», що забезпечує біологічні процеси людини та є умовою самого життя; «виробництво» — діяльність, що відповідає всеприродності людини, завдяки якій створюється «надприродний» (культурний) світ; «активність» — діяльність, що розгортається як спілкування між людьми, яка здатна створювати дещо принципово нове. Саме в активності, на думку Х. Арендт, криється джерело людської свободи. Втім, у тоталітарному суспільстві особистість втрачає свободу та індивідуальність, а місце витіснених індивідуальних цінностей займає ідеологія.

Не менш важливою, у контексті проблематики тоталітаризму, постає проблема існування людини в тоталітарному суспільстві з позицій адаптації її внутрішнього психологічного світу до пануючих соціальних умов. Існу-

вання людини в умовах тоталітарного суспільства досліджували представники Франкфуртського інституту соціальних досліджень — Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Е. Фромм, Г. Маркузе. Вчені внесли вагомий внесок у розробку таких категорій, як «відчуження», «тоталітарність», «одномірність людини», «панування технократії» тощо. Представниками Франкфуртської школи вперше серед західних філософів було розроблено дефініції та теорії тоталітаризму. Вченими було висунуто ідею «людини-натовпу», «людини-маси» як особистості, що потенційно становить основу тоталітарних режимів. Її основними рисами визначено — конформізм, реакційність, догматизм мислення, схильність керуватися усталеними стереотипами, некритична готовність коритися будь-якому авторитетові, ненависть до інтелігенції, не толерантне ставлення до іноземців та представників інших етнічних груп. Основним підґрунтям для появи тоталітаризму в ХХ столітті визначено процеси масовізації культури та соціуму.

До поняття «одномірної людини» зводив розуміння маси один із засновників та ведучих представників Франкфуртської школи — Герберт Маркузе. Розвиваючи у своїх працях тезу про те, що культура та цивілізація засновані на придушенні інстинктів, які є несумісними із життям у суспільстві, вчений доводить, що протиріччя між людиною та суспільством, інстинктом та розумом стають очевидними. Джерелами поневолення людини стають праця як сфера несвободи, моральні та інші норми, суспільні відносини, що породжують бюрократизм та сприяють культивуванню хибної ідеології та хибних потреб. Таким чином, Маркузе виходить з визначення тоталітаризму, виведеного ще старшими франкфуртцями — Адорно і Хоркхаймером, згідно з яким він характеризується не тільки наявністю державного пресингу на людину, але й особливим світовідчуттям, змішаним на тотальній раціональності.

Маркузе критично висвітлює ряд важливих проблем соціальної кризи другої половини ХХ століття, що стосуються положення людини, соціалізації особистості, можливості свободи та гуманізму, продуктивності та деструктивності науки та техніки. Робота Г. Маркузе «Одномірна людина. Нариси іде-

ології високорозвиненого індустріального суспільства» [297] переповнена критикою індустріального суспільства. Культура, політика, економіка зливаються в єдину систему панування над людиною. Аналізуючи стан людини в технологічному світі, вплив науково-технічного прогресу та його наслідків, політичні та ідеологічні сфери масової свідомості, вчений розкриває загрозливу сутність суспільних тенденцій. На його думку, формування технократичного, «раціоналістичного» способу мислення, що здійснює репресивний вплив на сферу духовного як основу моральних, пізнавальних та інших життєво важливих уявлень людини, збільшує можливості ідеологічного пресингу. Внаслідок чого створюється така «одномірна» форма суспільного життя, у якій людина втрачає здатність критичного ставлення до дійсності, що стає «одномірною». Важливо, що концепція Г. Маркузе побудована без урахування відмінностей між капіталізмом та соціалізмом, оскільки, на думку мислителя, обидва суспільства є «одномірними».

Досліджуючи індустріальне суспільство, Г. Маркузе зазначає, що воно захопило науку і технологію як частину свого майна, прагне до все більш ефективного панування над особистістю і природою та ефективним використанням власних ресурсів. У сфері суспільного життя це виражається у тому, що рішення, які мають кардинальне значення для особистого життя, власної і суспільної безпеки, знаходяться поза людською досяжністю. З огляду на це Г. Маркузе зауважує, що «сутність різноманітних режимів проявляється тепер не в альтернативних формах життя, але в альтернативних техніках маніпулювання і контролю» [297, с. 134]. При цьому «мова тепер не тільки відображає ці форми контролю, але сама стає інструментом контролю, навіть там, де вона повідомляє не накази, а інформацію, де вона вимагає не покори, а вибору, не підкоряння, а свободи» [297, с. 134].

Визнаючи вплив науки та техніки як вирішальний фактор соціального розвитку, тим не менш, вчений саме із витратами технічного виробництва пов'язував занепад культури та мистецтва. Маркузе звертає увагу на актуальні проблеми культурного життя західноєвропейського суспільства другої поло-

вини ХХ століття. Він розділяє культуру на «масову» та «елітарну» й вважає, що має відбутися припинення боротьби між культурою та соціальною дійсністю шляхом відторгнення тих елементів культури, які надавали їй елітарності, адже ці елементи культури у ХХ столітті вважаються опозиційними.

Втім, як зазначає Маркузе, саме висока культура надавала можливість людині до трансцендентного розвитку, духовного прогресу, зміни індивідуальної реальності. Саме таким чином відбувається ліквідація двомірної культури, проте не шляхом відкидання та нівелювання елітарної культури, а шляхом її природного вrostання, поглинання і адаптації відповідно до масових цінностей. «Те, що ми бачимо зараз, — це не виродження високої культури в масову культуру, але її спростування реальністю. Дійсність перевершує свою культуру, і сьогодні людина може зробити більше, ніж культурні герої та напівбоги; вона вже розв'язала безліч проблем, які здавалися нерозв'язаними. Але, разом з тим, людина зрадила надію і згубила істину, що зберігалася сублімованими образами в високій культурі» [297, с. 167].

На думку Маркузе, зразки культури минулого — грецькі скульптури, музика Моцарта, Бетховена, поезія Бодлера, Рільке, Валері та ін. не являють собою нову, вільну, звернену до людини культуру. Руйнівний вплив на культуру та «життєвий світ» людини чинить науково-технічний прогрес, у свою чергу техніка, подібно ідеології, виконує функцію руйнування. Маркузе стверджував, що репродуковане мистецтво, викоренене із піднесеної сфери душі, думки, внутрішнього світу, вже не містить високих ідеалів, а форма та мова мистецтва змінюються у напрямі ідентифікації та уніфікації. Відповідно, «масова культура» та ідеологія формують так звану «одномірну людину», яка легко піддається соціальним та ідеологічним маніпуляціям. Таким чином, засоби масової інформації нівельовано та гармонійно змішують мистецтво, політику, релігію та філософію з агітацією та комерційною рекламою. Такі процеси свідчать лише про те, що всі сфери культури та соціуму приводяться до спільного знаменника — товарної форми.

Атомізація індивідів, почуття розгубленості і страху за свою безпеку, відчуття соціального та національного ущемлення породили психологічний феномен, визначений Е. Фроммом як «втеча від свободи». Він уособлює намагання мас звільнитися від відповідальності, що супроводжується пошуком вождів, здатних відновити гарантії особистої безпеки, порядок та зруйновані соціальні зв'язки. Спираючись на почуття масами страху за свою безпеку та майбутнє, тоталітарні вожді запропоновували народу консолідуючу основу — ідеологію, за допомогою якої створювалася ілюзія прилучення до «вічних цінностей» — класу, держави, нації.

Спираючись на концепцію «соціального характеру», Е. Фромм намагається пояснити конформізм і слухняність особистості при тоталітаризмі певними універсальними властивостями несвідомого у психіці людини, які проявляються у специфічних конкретно-історичних умовах. Тоталітаризм трактується Фроммом як вияв нездатності масової людини нести особисту відповідальність за свою долю, що проявляється у спробі перекласти її на сильного лідера, до якого він відчуває одночасно і страх, і повагу.

Все це дозволяє поглянути на тоталітаризм у іншій площині: особлива духовна сутність цього режиму формується не тільки як результат маніпулювання свідомістю народу, але й на основі психічних імпульсів, що йдуть від мас до їхніх вождів. Не прийнявши цей вектор у розрахунок, не можна зрозуміти саму природу культу вождів, ні причин відносної стійкості тоталітарних режимів. У такому суспільстві, підкреслює Фромм, «індивід перестає бути собою; він повністю засвоює тип особистості, запропонований йому загальноприйнятим шаблоном, і стає точно таким же, як всі інші, і таким, яким вони хочуть його бачити. Зникає різниця між власним «я» і навколишнім світом, а разом з тим і усвідомлений страх перед самотністю та безсиллям. Відмовившись від власного «я» і перетворившись на робота, подібного мільйонам інших таких же роботів, людина вже не відчуває самотності і тривоги. Проте за це доводиться платити втратою своєї особистості» [478, с. 159].

Отже, тоталітаризму властиві жорсткі політичні технології, спрямовані на «переробку» та «обробку» самої людини. Тоталітаризм виходить з необхідності «перевиховання» людини шляхом використання усіх можливих засобів впливу на неї та її свідомість. У цьому зв'язку проблема тоталітаризму постає як надзвичайно актуальна через співвідношення її з культурою. Так, І. Сохань у статті «Антикультура тоталітарності» справедливо відзначає, що «історія ХХ століття, представивши світу розквіт та загибель тоталітарних режимів, змушує замислитися про суть тоталітарності як явища в усіх його аспектах, особливо в аспекті онтологічному — в чому фундаментальні передумови виникнення та становлення тоталітарності, і як впливає тоталітарність, власне, на культуру» [427].

У зазначеному вимірі постановки проблеми слід вказати на декілька підходів її осмислення. Так, дослідники відзначають значну кількість подібностей між культурами тоталітарних суспільств ХХ століття — сталінізму, нацизму, фашизму. Значна спільність рис в архітектурі, літературі, образотворчому мистецтві цих культур свідчить про безпрецедентні зміни в масовій свідомості. Разом з тим, формування радянських, німецьких або італійських культурних процесів у 1930-40-х рр. вказує на те, що причиною формування тоталітарної культури було зовсім не насильницьке нав'язування певної ідеології панівною верхівкою. На думку Є. Добренка, мова тоталітарної культури стала проявом бажань самої маси, або — «машина кодувань потоку бажань маси» [148, с. 10]. Так, характеризуючи тоталітарні засади сталінського соцреалізму, дослідник доводить: «перед нами — культура відчуження особи від реальності. Це культура мобілізації емоційної енергії самої маси, бо політична міфологія суто функціональна: впорядкуванням картини світу вона організовує у відповідному напрямку діяльність людей ... Але політична міфологія не може функціонувати поза масовою свідомістю — вона вибудовується інтуїтивно в певному соціумі і в цьому розумінні постає як колективне несвідоме маси, яка вбачає у міфі обґрунтування слухності своїх сподівань, бажань, ненависті і т. п.» [148, с. 12]. У цьому зв'язку, обґрунтовуючи чинники,

що сприяли появі тоталітарної культури, В. Паперний робить припущення про те, що не окремі архітектори, критики, чиновники повертали мистецтво у той чи інший бік, а навпаки рух є первинним по відношенню до окремих людей: «існує щось, що втягує в цей напрямок окремих людей і це щось можна назвати культурою» [374, с. 17].

Необхідно відзначити, що для гуманітаристики в цілому та культурологічної науки зокрема, проблема тоталітарної культури довгі роки залишалася закритою. Першою роботою, яка запропонувала всебічний аналіз тоталітарної культури, стала праця І. Голомштока «Тоталітарна культура» [113]. Автор запропонував найбільш раціональний підхід до артефактів, створених тоталітарною культурою, а саме — вивчати їх, не створюючи суджень про їх художній зміст, адже цінність творів тоталітарної культури полягає не в їх образній виразності, а в тій інформації, яку вони несуть про тоталітарну культуру в цілому, у тому значенні, яке вони мають у контексті цієї культури.

Культура для керівництва і Третього рейху, і фашистської Італії, і СРСР завжди була найважливішим інструментом, що сприяв поширенню потрібної ідеології та впровадження її у суспільство, внаслідок чого контроль над культурною сферою набував принципового характеру. Це дозволило І. Голомштоку говорити про наявність в тоталітарній державі «мегамашини культури», що постає формотворчим фактором для тоталітарної культури. Для її становлення держава мала виконати такі дії: оголосити мистецтво (як і культуру в цілому) знаряддям своєї ідеології та засобом боротьби за владу; монополізувати усі форми і засоби художнього життя країни; створити всеохоплюючий апарат контролю та управління мистецтвом; з усього різноманіття тенденцій, які існують в даний момент в мистецтві, обрати одну, яка найбільш відповідає цілям тоталітарної держави та оголосити її як офіційну, єдину та загальнообов'язкову; розпочати й довести до кінця боротьбу з усіма стилями і тенденціями в мистецтві, відмінними від офіційної, оголошуючи їх реакційними і ворожими для класу, раси, народу, партії, держави, людства, соціального або художнього прогресу і т. д.

Інтенсивність або розтягнутість у часі самого процесу створення мега-машини культури, на думку Голомштока, визначає послідовність і етапи складання тоталітарного мистецтва, ступінь його кристалізації, його чистоти. Але коли така машина запускається в хід, в країнах з самими різними національними, історичними, культурними традиціями виникає якийсь загальний стиль, який з повним правом можна назвати інтернаціональним стилем тоталітарної культури, або тотальним реалізмом. Адже тільки за наявними у ньому морфологічними ознаками — расовим, етнічним, географічним тощо, можна визначити створений під впливом тоталітаризму твір мистецтва, що належить до культури того чи іншого народу, тієї чи іншої країни.

Оригінальну концепцію пропонує авторитетний дослідник тоталітарної культури Х. Гюнтер. Він зазначає, що тоталітарне суспільство як синтетичний витвір мистецтва схоже на гладку непроникну поверхню, для створення якої використовуються різні елементи, що властиві тоталітарній культурі загалом. За внутрішнім станом, на думку Гюнтера, цей синтез мистецтв — насильницька гармонія, а за зовнішнім проявом — агресивна героїка. Якщо тоталітарна культура й тоталітарне суспільство складають «синтетичний твір мистецтва», то сфери культури — архітектура, живопис, література, музична культура нерозривно пов'язані між собою та стають «частинами єдиної великої сукупності» [133].

Відтак, осмислення тоталітарної культури стає можливим крізь призму тоталітарної держави, головним із «мистецтв» якої виступає ідеологія. Саме через вплив ідеології варто розглядати практично усі найважливіші тенденції розвитку культури. Подібна точка зору прояснює сутність поняття тоталітарної культури. Відтак, логічним постає її розгляд як цілісного твору мистецтва, усі елементи якого об'єднані певною авторською концепцією. При цьому в значенні авторської концепції виступатиме, перш за все, ідеологія тоталітарного режиму.

Осмислюючи феномен тоталітарної культури, Х. Гюнтер зазначає, що коли панує сила, коли панує сверхполяризація культурних та ідеологічних

цінностей, нейтральному, індиферентному немає місця. Не може бути «речі у собі». Тому недозволеною провокацією сприймається і незалежний самоцінний витвір мистецтва. Все пронизується яскравою риторикою боротьби, яка не була лише порожньою загрозою, доказом чому — терор, який супроводжував «чистки» культури від «чужих» явищ.

Схильність до поляризації цінностей проявляється не тільки в ідеології та публіцистиці, а й у літературі та мистецтві. Особливо в наративних видах мистецтва, які побудовані на сюжетному конфлікті: в літературі, кіно, театрі відбивається тема боротьби з усілякими «ворогами». Навіть в архітектурі, у творах образотворчого мистецтва яскраво виражено неприйняття всього, що не є цінністю з позицій тоталітарної культури [134].

Незважаючи на значні географічні, політичні та інші відмінності тоталітарних режимів, створені під їх впливом культури мають низку принципово схожих характеристик. Дослідники тоталітарних культур (І. Н. Голомшток [113], Х. Гюнтер [133; 134], С. Г. Іванов [173; 174]) відзначають їх різні особливості, однак практично усі вони зводяться до декількох базових.

Тоталітарний реалізм або «надреалізм». Тоталітарний реалізм спирається у своїх основних рисах на реалізм ХІХ століття, проте він не прагне бути справжнім відображенням дійсності; тотальний реалізм намагається зобразити ідеальну картину реальності, витриману в ідеологічному руслі, що є бажаним для влади. Говорячи про реалізм як про принципову ознаку тоталітарної культури, І. Голомшток справедливо зазначає, що у своїй культурній діяльності всі ці фюрери, вожді, дуче, голови керувалися не особистими смаками, а політичним чуттям і вимогами ідеологічної боротьби, які й змушували їх приймати однакові рішення. Тотальний реалізм був винаходом когонебудь з них: він був таким же закономірним породженням тоталітаризму, як і гігантські апарати пропаганди, організації та терору [113].

Іншою важливою рисою тоталітарної культури є її прагнення до створення монументальних творів або *монументальність*. Прагнення до монументальності відображає інтенцію культури до відбиття у своїх артефактах ве-

личі і значущості тоталітарного режиму і держави. Монументалізм притаманний головним чином архітектурі, значна роль якої в межах тоталітарного синтезу мистецтв незаперечна. Архітектура, естетичні та практичні функції якої нерозривно пов'язані, найбільшою мірою відповідає цілям тоталітарної культури. Х. Гюнтер слушно зауважує: «Великодушно дозволяючи прославляти себе як творців-зодчих нової ери, Муссоліні, Гітлер і Сталін були архітекторами, в прямому сенсі слова спланувати та розробити великі споруди своєї епохи. Жодне мистецтво не здатне так висловити міць і велич, так пригнічувати все індивідуальне, як монументальна архітектура» [133]. Муссоліні ж називав архітектуру «мистецтвом Держави». Сучасне місто, з точки зору італійського фашизму, має стати втіленням нової культури і нового способу мислення, ідеальним середовищем для життя нового типу людини. Римський класицизм став панівним стилем фашистської архітектури. Прагнення до монументальності поширювалося і на інші сфери тоталітарної культури. Проблема монументалізму постійно опрацьовувалася художньою критикою 1930–1950-х рр. При цьому живопис повинен був створювати «великі полотна», а література — «епічні твори».

Класицизм. Класичне як естетична категорія має на увазі гармонійність і впорядкованість цілого. З одного боку, класицизм продовжує традиції ідеалізованого минулого (наприклад, грецької античності), з іншого — є носієм утопічних образів. Гюнтер підкреслює, що «прагнення до монументального класичного порядку спостерігається не тільки в архітектурі, але й — особливо з середини 1930-х рр. — у всіх сферах життя. У січні 1936 р. в Радянському Союзі за ініціативи Сталіна розпочалася кампанія по створенню радянської класики, яка мала на меті переслідування формалізму і натуралізму в усіх мистецтвах. Як в Росії, так і в Німеччині 1930-х рр. пропаганда «класичного» означала боротьбу з модернізмом. Класичне інтерпретувалося як щось несумісне з тим «болючим», «декадентським», що «вироджуються» [133].

Народність. По Гюнтеру, у своєму прагненні до здорового смаку класичне стикається з іншим обов'язковим компонентом тоталітарної естетики

— народністю. Поняття народності в тоталітарній культурі пов'язане з уявленнями про органічність і цілісність та протиставляється механічному. Крім того, воно означає простоту й зрозумілість, що є протилежністю елітарній складності. Саме в ім'я здорової народності в тоталітарній культурі ведеться боротьба із занепадницьким; фольклорність протиставляється професійному мистецтву як ідеальному зразку. Більш того, в понятті народності «своя» культура відмежовується від «антинародних» і «чужих народу» явищ. Гюнтер пише: «У тоталітарній культурі народ — глобальне доповнення до влади, яка втілена у «вожді». Ці товариства не випадково моделюють себе у вигляді піраміди, основу якої складає народ, а верхівку — вождь. В їх декларованій єдності народ грає роль інстанції, що легітимізується, на яку влада постійно посилається в таких зворотах, як «народ хоче» або «народ вимагає» [133].

Героїзм — одна з важливих рис тоталітарної культури. Героїзм — це динамічний початок, що, на думку Х. Гюнтера, тісно пов'язаний з активізмом та екстремальною поляризацією культурних цінностей. Герой виступає будівельником нового життя, долаючи перешкоди будь-якого роду і перемагає всіх ворогів. Не випадково тоталітарні культури знайшли відповідним для себе визначення — «героїчний реалізм». У 1930-і роки ця метафорика проникла в усі області суспільного життя. Говорили про «залізну волю вождя і партії», про «сталеву єдність більшовиків», про «залізних» льотчиків і їх «сталеві» крила і т. д. Не менш поширеною стала залізньо-сталева символіка в націонал-соціалізмі; в рамках тоталітарних культур Радянського Союзу і Німеччини вона мала різні конотації. Якщо для героя-більшовика немає нічого важливішого, ніж залізна воля і свідомість, то націонал-соціалістський героїзм немислимий без броні солдатського тіла, зразки якого представлені в оголених скульптурах Третього Рейху.

Втім, базовою засадою для утворення тоталітарного режиму виступає ідеологія — важливий елемент суспільної свідомості, складне та багатоаспектне явище. Як вказують українські вчені Л. Губерський, В. Андрущенко, М. Михальченко, ідеологія — це словесно-теоретична чи знаково-образна

форма подання ціннісних орієнтацій певних соціальних груп. Вона є також формою духовної діяльності, системою поглядів, ідей, теорій, які є результатом віддзеркалення дійсності крізь призму (із позицій) інтересів певних суспільних класів [121, с. 132]. Важливою для нашого дослідження стає порушена вченими проблема щодо взаємодії ідеології та культури, в межах якої як ідеологія впливає на культуру, так і культура впливає на ідеологію.

Виступаючи важливою соціальною детермінантою розвитку культури, ідеологія суттєво впливає на напрями її розвитку, сутнісні ознаки, людинотворчу функцію. При чому, історичний досвід культурного прогресу людства свідчить, що ідеологія може впливати на культуру в трьох відносно самостійних напрямках: 1) стимулювати розвиток; 2) гальмувати його; 3) сприяти розвитку в одному напрямі і водночас гальмувати його в іншому. Втім, нерідко ці лінії перетинаються, що створює ситуації, які не мають однозначної оцінки та потребують багатогранних визначень та конкретно-історичного аналізу [121]. Втім, парадигма взаємодія ідеології та культури в тоталітарному суспільстві докорінно змінюється. Наявність однієї всеосяжної ідеології, на якій побудована політична система суспільства, жорстка ідеологічна цензура всіх легальних каналів надходження інформації, програм середньої та вищої школи, значна роль державної пропаганди як засобу маніпуляції свідомістю стають виразними характеристиками ідеології тоталітаризму.

Отже, сутність тоталітаризму полягає в тотальній ідеологізації. Ключовим чинником цього процесу стає ідеал — продукт суспільної свідомості. Враховуючи, що проблема суспільного та політичного ідеалів вже отримала часткове осмислення в соціально-філософських та політологічних дослідженнях [121; 138; 163; 219], особливого значення набуває проблема трансформації ідеалу як феномену в умовах тоталітарної культури та її ідеології. Для цього звернемося до аналізу концепції В. П. Бранського, в якій автор демонструє специфічний зв'язок ідеалу та тоталітарної ідеології [62].

Як вказує дослідник, найважливішим для ідеології є питання про способи реалізації ідеалу, тобто втілення його у дійсність. Відтак, розвинений

(зрілий) ідеал обов'язково породжує певний *канон* — систему правил та нормативів. Крім того, для комплексу операцій, пов'язаних із реалізацією ідеалу важливим є особливе дійство — *ритуал*, адже коли мова йде про ідеал, що розділяється широкими масами, він набуває особливого характеру та потребує спеціального аналізу.

Враховуючи зв'язок ідеалу з безкінечністю, його характеризує, з одного боку, виразна наочність, з іншого — відсутність можливості його зобразити. Відтак, вказаний парадокс може бути переборений не через зображення, а через означення. Такими символами є: християнський хрест, ісламський півмісяць із зіркою, буддійське колесо із вісьмома шпицями, іудаїстська шестикінечна зірка, комуністична п'ятикінцева зірка, нацистська свастика тощо. Відтак, завдяки символу ідеал набуває характеру особливої реальності, в якій, в певному сенсі, зникає відмінність між об'єктом і суб'єктом.

Разом з тим, символ віри з точки зору ефективності розповсюдження ідеалу є недостатньо конкретним для того, щоб зробити доступним для широких мас не тільки ідеал, а й його канон. Тому символ віри стає лише першою сходинкою у процесі метафоризації, а отже матеріалізації ідеалу. У цій формі ідеал вперше отримує специфічне матеріальне втілення й тим самим матеріальне існування: «Виникнувши раз, останнє набуває самостійного життя і дає імпульс для виникнення нових, більш складних форм матеріального втілення ідеалу» [62, с. 254].

Важливим етапом у процесі метафоризації ідеалу стає створення особливого *ідеологічного образу*. У різних ідеологіях цей образ може мати суттєво різний характер, разом з тим може бути образом реальної, так із удаваної людини. Слід відзначити, що з точки зору процесу метафоризації ідеалу, ця обставина є несуттєвою, адже дійсний сенс ідеологічного образу полягає у тому, що він є умовним зображенням ідеалу. Воно необхідне для того, щоб на основі «біографії» подібного образу можна було побудувати ідеологічний міф — серію епізодів, що у популярній формі ілюструють різноманітні нормативи ідеалу, а також ті правила та норми поведінки, які слід наслідувати,

щоб ідеал був втілений у дійсність. Це можуть бути дійсні або придумані епізоди з життя реального чи нереального вождя, які розкривають його особистісні риси — скромність, чесність, мудрість тощо. Відповідно девіз — «бути таким, як вождь» стане ключовим для цього міфу. При цьому чи був насправді вождь таким і чи існував він взагалі — не має значення. Суттєвим є тільки віра в ідеал.

Для реалізації ідеалу необхідним є *культ*. Його форми надзвичайно різноманітні — військові, громадянські паради, ритуальні зібрання, ритуальні промови, ритуальні піснеспіви, факельні ходи, театралізовані містерії тощо. Важливою компонентою такого культу стає створення спеціального декоративного фону для усіх цих дійств у вигляді плакатів, портретів, лозунгів, призивів і т. д.

Відтак, будь-яка ідеологія має три точки опори — ідеал, канон, ритуал, важливими елементами яких стають ідеологічний символ, ідеологічний образ, міф та культ. «Тільки у такому вбранні ідеал стає загальнозначущим, оволодіває масою та спускається з «неба» на землю» [62, с. 311]. Втім, створення будь-якого ідеалу є неможливим без емоційної оцінки даного процесу. На відміну від символу знання, якому не приписується ні реальність, ні святість, божественність самого ідеалу означає його співпадіння з тим образом, який здатний розкривати сенс життя та ставати для його прихильників тим «одкровенням», що не потребує ніяких доказів. Відповідно святість ідеалу автоматично переноситься через символ віри на ідеологічний образ. При цьому ідеологічний образ набуває ще більшої святості, ніж та, якою володіє сам ідеал.

Це відбувається тому, що на відміну від ідеалу, святість якого має доволі раціональне походження, святість ідеологічного образу здається зовсім ірраціональною з огляду на відсутність однозначного зв'язку між ідеалом та ідеологічним образом. Появляється це у тому, що один і той же ідеал може бути наділений різними ідеологічними образами. Водночас одному образу можуть відповідати різні ідеали. «У виборі конкретного образу для умовного

опису ідеалу, безумовно, значну роль відіграє складне переплетення випадкових обставин. Тому емоційне відношення до святості ідеалу, що має природній характер, перетворюється в емоційне відношення до святості ідеологічного образу, який завдяки участі його у формуванні непередбачуваної випадковості, беззаперечно набуває «надприродні» риси» [62, с. 346].

Отже, здійснений у підрозділі аналіз праць дозволяє стверджувати, що осмислення явищ тоталітаризму та тоталітарної культури є актуальним тільки з позицій не тільки соціально-філософського, політологічного, а й культурологічного аналізу. В цілому ХХ століття продемонструвало не тільки зразки тоталітарних систем, а й відповідні типи тоталітарних культур, що склалися в рамках цих систем, від ступеня радикальності яких залежали специфічні риси тієї іншої культури. Водночас вплив тоталітарного режиму, його ідеології на культуру проявився майже в усіх її сферах функціонування, що обумовило глибинний вплив на формування тоталітарної свідомості та її суб'єкт-об'єктного носія — «людини маси». Соціокультурна парадигма тоталітарного суспільства, що продукує деструктивні форми існування людини, обумовлює редукування її сутнісних проявів та позбавляє реалізації особистісної індивідуальності. В результаті нівелюється сутність понять «ідеал» та «ідеал людини», що трансформуються у «тоталітарний ідеал» та конструкт «нова людина» — ідеальну модель суб'єкта тоталітарної культури.

5. 2. Ідеали «шістдесятництва» в українській культурі: національний вимір культуротворення

Звернення у дослідженні до етапу в історії української культури, позначеного як період «хрущовської відлиги» обумовлено його значущістю в хронології національної історії. Саме в цей час були започатковані кардинальні зміни в соціально-політичному та духовному житті суспільства, що активізували творчі процеси майже в усіх видах тогочасного мистецтва. Попри те, що «соціалістичний реалізм» залишався провідним творчим методом та визначальним чинником формування офіційного світогляду творчої інтеліген-

нції, цей період ознаменований пошуками нової системи ідеалів як смислів культури, що знайшло виявлення в новому баченні й ідеалу людини.

Спираючись на запропонований у роботі парадигмальний підхід та здійснену культурологічну концептуалізацію ідеалу людини як феномену культури, розглянемо процес творчих пошуків ідеалу людини українськими митцями — «шістдесятниками» у вимірах художньої парадигми. При цьому, з методологічної точки зору, засадничим підходом є трактування у роботі вказаного феномену через тріаду — «універсалія-модель-образ», провідним методом виступає герменевтична інтерпретація. Втім, як зазначає І. М. Дзюба, «потрібне чуття міри і великий талант дослідника, щоб уникнути методологічного насильства над органікою культури, щоб іти від неї, від її макрорухів і мікрорухів, а не від готового набору розсудкових лекал і від методологічної догми, хай навіть і загально визнаної на сьогодні — адже й вона завтра засвідчить свою не абсолютність і буде подолана. І плідною вона буде лише тоді, коли дослідник відчуває її відносність, коли крім методу він володіє розумінням, смаком, інтуїцією, інтимним переживанням, імпресією, історичним чуттям, баченням в часі інтелектуальних понять і духовних станів» [145, с. 687].

Реалізація поставленого завдання актуалізує необхідність відтворення того «історико-культурного ландшафту» (М. Копиця), на тлі якого розгорталися складні та неоднозначні соціально-політичні та мистецькі процеси досліджуваного періоду. Їх переосмислення з позицій сучасних теоретико-методологічних засад сприяє виробленню достовірної картини української історії та культури, відродженню історичної пам'яті українського народу. Втім, ключовою фігурою історії та її творцем є саме людина. Відтак, саме особистість пронизує всю історико-культурну тканину суспільно-громадських процесів і «це — той вимір теоретичних проблем історичних процесів, основним чинником якого називаємо «людський фактор» [213, с. 150].

Ця теза актуалізована відомим українським письменником-«шістдесятником» Є. Сверстюком: «епоха — це, насамперед люди, які надали сенсу рухові й творили обличчя часу» [411, с. 23]. Відтак, розкриття зміс-

ту історичного процесу стає більш продуктивним завдяки висвітленню його суб'єктивної сторони, коли у спектр досліджуваних явищ потрапляють ті ідеї, образи, події, які тісно пов'язані із життєвими колізіями, уявленнями конкретних людей досліджуваної епохи. Їх інтерпретація дозволяє розкрити смисли та значення, заковані в об'єктивних фактах, відтворити той соціокультурний контекст, у якому формувалася особистісна картина світу конкретної персоналії, виявом якої є будь-яка форма творчої діяльності — як теоретична, так і практична.

Початок серйозним змінам у духовному житті суспільства, що отримали назву «хрущовської відлиги», було покладено виступом М. С. Хрущова на XX з'їзді КПРС. З 1961 р. процес «десталінізації» суспільства був офіційно схвалений владою. Відбувалася повна або часткова реабілітація репресованих народів — кабардинців, калмиків, чеченців та ін. Впала й «залізна завіса» між Радянським Союзом та країнами Заходу. У сфері міжнародних відносин була сформульована доктрина «мирного співіснування», розпочався курс на «розрядку напруженості». Попри це, лібералізація як суспільного, так і політичного життя, а також нетривале очищення суспільства від наслідків «культу особи» надало інтелігенції можливості для творчого самовираження, що породило унікальний феномен «шістдесятництва» — потужний інтелектуально-творчий рух, що проектувався на філософію, літературу, публіцистику, науку, живопис, музику, кінематограф, авторську пісню та ін. «Шістдесятники — велике явище другої половини XX ст., дивне своєю появою в непевну пору відлиги і стоїчним протистоянням неосталінізму та живучою енергією в пору лібералізації. Може найвидатніше явище в Одиссеї нашого відродження» — зазначає Є. Сверстюк [412, с. 24].

Розгортання руху «шістдесятників» розпочалося на тлі першого етапу критики «культу особи Сталіна та його наслідків». Для подолання «сталінських деформацій» соціалізму передбачалося «повернутися до Леніна». Тобто культ Сталіна замінювався культом Леніна з новим ідеологічним наповненням — «освячення» ленінізмом хрущовських реформ. Наступним кроком

став перегляд основних ідеалів: для розвитку суспільства таким став комунізм замість соціалізму; для розвитку держави — загальнонародна держава із комуністичним керівництвом (замість диктатури пролетаріату); для розвитку особистості — виховання нової людини, активного будівника комунізму (замість теорії «гвинтиків» та політики масових репресій). На противагу сталінській ідеї зливання націй висувалася ідея їх зближення та розквіту на основі ленінського принципу інтернаціоналізму.

І хоч вироблені нові ідеологічні пріоритети логічно вписувалися у процес оновлення тогочасного радянського суспільства, на практиці державно-партійні владні структури продовжували керуватися адміністративно-командними принципами, методологічною основою яких був «бюрократичний технократизм», де немає місця людині та її потребам. Практична всевлада партійно-державної бюрократії приречла усі установки «хрущовської відлиги» на статус соціальних ілюзій. Фактично із середини 60-х рр., особливо на межі 70-х, розрив між теорією та практикою, словом та ділом, продовжував стрімко зростати та став очевидним фактом [245; 248; 249; 384].

Як зауважує В. І. Шинкарук, зовсім інакше сприйняли «відлигу» широкі демократичні верстви суспільства, особливо молодь та інтелігенція. Вони щиро повірили, що «переоцінка цінностей» торкається відносин між суспільством та індивідом, громадськістю та особистістю, владою та свободою. «Індивід, особистість не можуть бути засобом реалізації цілей суспільства, навпаки, суспільство і держава мають сприяти творчій самореалізації особистості, гарантувати її права та свободи. Такий підхід став ідейно-світоглядною основою руху «шестидесятників» [530, с. 426].

У культурі та мистецтві 1960-х рр. спостерігалися дві протилежні тенденції. Перша з них, прогресивна, підтверджувалася спробами подолання догматизму, розширення творчих можливостей митців. Влада почала виявляти ознаки певної терпимості, лібералізму, схильності до діалогу з суспільством та представниками творчої інтелігенції. Значно послаблюються ідеологічні лещата соціалістичного методу, художня творчість символізує протест проти

нівелювання особистості, яке культивувалося тоталітарним режимом. Основна проблематика творів митців цього періоду пов'язана із прагненнями до правдивого відображення подій історії, морального вдосконалення людини, її духовного очищення та відродження. У багатьох творах домінантними стають духовні виміри, ідеї покаяння, а також такі проблеми як «людина-сучасність», «митець і влада» вирішуються в інтелектуальній, духовній площині. Після тривалого періоду ідеологічних гасел, соціальної заангажованості, нівелювання особистості вперше зазвучав голос митця [213].

Друга, консервативна, тенденція культури 1960-х рр. полягала у збереженні сталінських методів ідеологічного тиску на представників інтелігенції. Питаннями культури й мистецтва опікувався особисто М. Хрущов, який виявляв у цій сфері цілковите невігластво та непослідовність. Його висловлювання й вчинки часто були суперечливими. За його керівництвом країною було здійснено чимало ганебних прорахунків, зокрема, на початку 1960-х рр. було знищено багато церков задля розчищення місця під будівництво житла. Не припали до смаку М. Хрущову також і авангардний живопис, сучасний танець, додекафонна музика, джаз та інші види сучасного мистецтва [42, с. 31–32].

На фоні нової суспільно-політичної ситуації на теренах української культури розпочалися процеси, пов'язані з активним формуванням потужних інтелектуально-творчих та націонал-демократичних рухів, що визначили духовну атмосферу соціокультурного буття від 60-х і до 90-х рр. ХХ століття. Їх виявом стали трансформації у науковому, культурно-мистецькому та політичному житті тогочасного українського суспільства, спричинені новаціями філософів-шістдесятників у сфері філософського знання, зверненням митців — літераторів, музикантів, художників до витоків національної культури та винайденням у мистецтві нових стилістичних напрямів, а також розгортанням легальної опозиції тоталітарному режимові з боку шістдесятників-дисидентів.

В умовах соціокультурних трансформацій 60-х рр. ХХ століття відбулися суттєві зрушення у філософії. В цей час з'явилося те, чого у ній не було протягом багатьох попередніх десятиліть. Так, почалося нове відкриття ідей

філософів 1920-1930-х рр.: М. М. Бахтіна, Л. С. Виготського, В. І. Вернадського, О. Ф. Лосєва. Їх книги перевидаються, їх ідеї обговорюються. «Можна сказати, що саме у 60-ті, 70-ті рр. ці ідеї починають по справжньому жити своїм життям (приймати участь у формуванні нових концепцій, знаходити прихильників та опонентів), чого не можна сказати про час, коли вони були вперше сформульовані» [463, с. 4]. Філософія починає розумітися як теорія пізнання, точніше як теорія наукового пізнання, а її різна інтерпретація обумовила появу наукових шкіл, що вступали у творчі змагання між собою.

Формування української філософської школи пов'язане із постаттю відомого радянського вченого П. В. Копніна. Саме з його діяльністю пов'язані нові «віяння» у філософії в Україні. Як згадує відомий сучасний український вчений Мирослав Попович, «приїзд П. В. Копніна у Київ дуже скоро різко змінив атмосферу філософського життя у нашому місті. Поєднання незалежності та демократизму, властиві його поведінці були цілком не властиві для настроїв епохи» [385, с. 413]. Обраний вченим новітній філософський дискурс позначився на всій системі соціокультурних уявлень вітчизняної філософії та виявився співзвучним методологічному повороту світової філософської думки ХХ століття (екзистенціалізму, філософській антропології, фундаментальній онтології).

Як зауважує В. І. Шинкарук: «Завдяки цьому “діалектично-логічному” й “антропологічному” повороті в інтеграції предмета філософії, П. Копнін став одним із фундаторів того напрямку в дослідженнях в Україні, який дістав назву Київська філософська школа» [530, с. 426] і крім того, підсумовує: «Отже, наші дослідження проблем людини вже в 60-ті роки мали своїм предметом не “абстрактну” людину, а людину в контексті її сучасного історичного буття» [530, с. 428]. В цілому, можна стверджувати, що період 60-х рр. ХХ століття у вітчизняній філософії характеризується намаганням відродити гуманістичні цінності, ідеї та ідеали як ключові елементи духовної культури, а також ознаменований початком нового напрямку досліджень, що увійшов в історію як «антропологічний поворот».

Втім, деяке послаблення ідеологічної цензури не знімало з філософії виконання ідеологічної та організуючої функцій. Вона залишалася «ідеологічним рупором» держави. Необхідність формування «нової людини» як ідейного стрижня теоретичної концепції комунізму, ставило перед філософією завдання формування необхідних параметрів, що характеризують людину епохи комуністичного будівництва. Це сприяло зміцненню суспільних відносин, світовідчуття та світосприйняття широкими масами на ґрунті комуністичної ідеології.

Для конкретизації поняття «нова людина» та розкриття специфічних якостей людини комуністичної епохи використовувалося поняття «всебічно розвинена особистість». Це дозволяло створити «модель» всебічно розвиненої особистості як деякого позаісторичного, ідеального типу людини, що володіє доскональними духовними, моральними естетичними та фізичними якостями. Основними засадами, які виступали в ролі чітко визначених детермінант, розв'язанням проблеми формування нової людини визначено: дослідження тих реальних процесів суспільного життя, які вносять принципові якісні зміни у сам образ буття людини, в умови його життєдіяльності як чинників, що змінюють саму людину; визначення тих реальних соціальних якостей людини, які повинні бути сформовані у неї у відповідності із цілями комуністичного будівництва, а також виявлення шляхів і засобів практичного формування цих якостей.

Таким чином, поставлені завдання визначали стратегічні пріоритети та базові соціальні, ідеологічні та моральні напрями формування необхідної для держави людини як важливої продуктивної сили комуністичного суспільства, суб'єкта та носія комуністичних суспільних відносин та носія комуністичної свідомості. Ці ознаки й становили суть поняття «всебічно розвинена особистість» у контексті ідеологічних завдань комуністичного будівництва. Втім, як зазначають автори роботи «Філософські проблеми формування нової людини» В. І. Шинкарук та О. В. Шинкарук, такого роду моделі хоч і можуть відігравати певну виховну роль, однак, в них більше утопії, ніж реальних проце-

сів дійсності [531]. Втім, саме така сконструйована «модель ідеалу людини» пронизувала офіційну риторику влади, ставала зразком для формування людини комуністичного майбутнього.

Провідною у діяльності шістдесятників можна назвати культурницьку течію. В ній, попри намагання подолати усталені стереотипи та ідеологічний диктат у мистецтві, «соціалістичний реалізм» залишався провідним творчим методом та визначальним чинником формування офіційного світогляду творчої інтелігенції. Метод соціалістичного реалізму та концепція «масовості мистецтва» ставали основним інструментом для розробки та практичної реалізації ідеї «Нової Людини». Ця концепція, у значній мірі, продовжувала настанови сталінських часів щодо образу радянської людини, адже, як зауважує С. Г. Іванов, «для сталінської тоталітарної культури людина майбутнього — це радянська людина, яка живе в уже існуючому кращому із світів. Її діяльність покликана не змінювати цей світ, але удосконалювати його та прикрашати» [173, с. 49]. При цьому віддзеркалюється не сама реальність, а лише уявлення про кінцеву ціль її перетворення. Відтак, соціалістичний реалізм постає дієвим способом створення того, що ще належить зробити — створити дійсність щасливу та життєрадісну, сповнену трудового ентузіазму. Пріоритетом стає створення максимально позитивного у творах, адже чим привабливіші риси вигаданих героїв, тим кращою стає людина.

Слід зазначити, що серед найбільш повторюваних фундаментальних характеристик та творчих принципів методу соціалістичного реалізму, як історично обумовленого типу художнього мислення, можна виокремити наступні: ідейність, партійність, народність, історизм. Саме вони, як зауважує Ю. Б. Борев, забезпечували «правдиве відображення особистості з позицій комуністичних ідеалів як якісно нового в художньому розвитку людства» [61, с. 10]. Кожна з цих ознак мала обумовлені ідеологією та культурною традицією відтінки, проте, їх вплив на формування образу ідеалу людини в культурі епохи соціалістичного будівництва був визначальним: «Реалістичне мистецтво дуже гостро ставить та піддає інтелектуальному аналізу проблему

подолання розірваності людини; для художників реалізму ідеалом є внутрішня цілісність людини та її гармонія із світом та іншими людьми» [61, с. 13]. У цілому, стратегічним завданням мистецтва соціалістичного реалізму було — вести за собою до високих ідеалів та формувати соціально активну та всебічно розвинену особистість.

Зауважимо, що завдання втілення образу ідеалу людини у її художньому вираженні поставало перед усіма видами радянського мистецтва. Сформоване на засадах марксистсько-ленінської ідеології, воно мало виконувати функцію соціального виховання молоді та прийдешніх поколінь шляхом створення відповідними засобами художнього образу, здатного акумулювати у собі виразні риси представника передової частини суспільства. Тим самим задавалися ідеологічні параметри образу «ідеалу людини» у його відповідній інтерпретації. Відтак, залучення семіотичного аналізу та герменевтичної інтерпретації художніх здобутків митців, що були створені за часи панування радянської ідеології, в умовах необмеженого контролю партійно-репресивних органів за думками та помислами людей, має відбуватися з урахування цього «ідеологічного контексту». Разом з тим, будемо виходити з того, що єдиним засобом генералізації та об'єктивації образів виступає мистецтво, тому у вимірах художньої парадигми виправданим є звернення до візуальних мистецтв як способу продукування культурних смислів, цінностей та ідеалів, об'єктивованих в художніх образах як смислових кодах свого часу.

З окреслених позицій звернемося до творчості представників тогочасного українського образотворчого мистецтва. Попри те, що починаючи від часів «хрущовської відлиги» образотворче мистецтво тематично й ідейно залишалося у межах соціалістичного реалізму, у цей період воно стає на шлях пошуків оновлення й розширення жанрової та художньо-образної структури. Це сприяло осмисленню та намаганням створити узагальнюючий образ людини-героя як ідеалу свого часу.

Слід зазначити, що серед представників покоління художників-шістдесятників — А. Горська, Г. Гавриленко, В. Зарецький, П. Заливаха, В. Кушнір, Г. Неледва, Л. Семикіна, Г. Севрук, Г. Синиця, В. Прядка та ще цілий ряд митців Києва, Харкова, Одеси, Львова та інших міст України. Ці майстри потягнулися до національних джерел української духовності. Ними розроблялися фольклорно-етнографічні мотиви, міфопоетика та історична символіка, були створені серії портретів сучасників. Зріс інтерес до мистецтва 1920–1930-х рр. Це знайшло вияв у знайомстві із творами О. Богомазова, Г. Нарбута, О. Мурашка, О. Новаківського, І. Падалки, майстрів школи М. Бойчука, які увесь цей час фактично перебували під забороною і залишалися невідомими не тільки широкому загалу, а й багатьом професіоналам.

Таке переосмислення культурно-мистецького шару «розстріляного відродження» не могло не знайти вияв у творчих пошуках молодих митців, у їх спробах показати власне бачення ідеалу людини через використання засобів символіко-алегоричної мови, метафоричності, художнього кодування значущих ідей. Можна вважати, що такі пошуки втілювалися у деяких творах монументального мистецтва, у ряді цікавих задумів щодо оформлення інтер'єрів та екстер'єрів громадських споруд. Як зауважує український мистецтвознавець М. Криволапов, «відбувався складний, можливо в чомусь суперечливий процес пізнання образної структури, формально-виражальних засобів авангардного та народного мистецтва, що у свою чергу зумовлювало підхід, який суттєво різнився із загальноприйнятим у цей час» [230, с. 266].

Символічним виявом означених пошуків став витвір монументального мистецтва, виготовлений художниками-шістдесятниками А. Горською, П. Заливахою, Л. Семикіною з нагоди 150-річчя від дня народження Т. Г. Шевченка, вітраж у вестибюлі Київського державного університету. Загалом, звернення до образу Тараса Шевченка було традиційним для української радянської культури. Як правило він поставав в образі народного поета, поета-революціонера.

У монументальній роботі молодих художників був створений новий, неочікуваний образ гнівного Кобзаря, що пригорнув покривджену жінку — Україну та у високо піднятій руці тримав книгу зі словами: «Возвеличу отих малих рабів німих, я на сторожі коло них поставлю слово» [230]. Створений молодими українськими митцями образ Кобзаря, символічно передав їх узагальнене бачення національного ідеалу людини. Можна припустити, що виражений художніми засобами, цей образ уособив світоглядні настанови та переконання його творців — представників покоління «шістдесятників». За методологією М. Блока, «мистецький твір відбиває колективні уявлення, “образ почуттів і думок”, переживання простору і часу» [58, с. 177]. Реконструкція цих уявлень щодо ідеалу людини може здійснюватися через засоби художнього пізнання на високому рівні символічного узагальнення. У цьому зв'язку представляється важливим є зауваження М. Бахтіна про сутність художнього пізнання людини: «Художнє пізнання людини є різко та принципово відмінним від його абстрактного пізнання, образ людини принципово відмінний від поняття про людину. Образ завжди бачить та дає людину із середини... та ззовні, в своєму світогляді... Образ неможливий лише при одній точці зору» [21, с. 475]. Інтерпретація образу Кобзаря дозволяє бачити у ньому спробу відтворення молодими митцями архетипового образу ідеалу людини, у якому втілилися їх власний життєвий та творчий досвід, світоглядні уявлення, ціннісні настанови.

Представлений молодими художниками твір викликав агресивне неприйняття як з боку партійної номенклатури, так і з боку керівництва та творчого колективу Спілки художників України (СХУ). Про це свідчить рішення бюро при правлінні СХУ по Київській області від 13.09.1964 р.: «Вітраж дає грубо спотворений архаїзований образ Т. Г. Шевченка, який не має нічого спільного з образом великого революціонера-демократа... В такому ж іконописному дусі витримано в ескізі образ Катерини, який є нічим іншим, як стилізованим образом Богоматері... Риси іконописності в образі Шевченка збігаються з навмисним огрубленням його портретних рис і образу жінки, який

має символізувати Україну... Шевченкові слова, висмикнуті з контексту і написані церковнослов'янською в'яззю (кирилицею) звучать ідейно двозначно... Художники створили твір глибоко чужий принципам “соціалістичного реалізму”» [230, с 266]. Визначний твір було оголошено ідеологічно шкідливим, а його авторів виключено з числа Спілки художників.

Жанром, який в українському образотворчому мистецтві через художній образ відтворював не тільки типові, а й узагальнені риси людини свого часу став портрет. Звернення до цього жанру обумовлено тим, що саме портрет виступає своєрідною інтерпретацією не тільки статусу, характеру, долі конкретної зображеної особи, а й відтворює цілий ряд явищ, що характеризують й самого художника — його оточення, світогляд, ідеї, які він прагне донести до глядача. Відтак у змісті та структурі художнього образу виявляються індивідуальні особливості художника, його творчий метод та стиль.

У досліджуваній період пошуки ідеалу, прагнення відтворити в реалістичних формах громадські і суспільно значимі речі вимагали нових підходів до розуміння художнього образу. Втім, необхідність створювати образи героїв-трудівників різних галузей — від робітника до академіка, бажано в соціальному оточенні, призводило до того, що розвиток даного жанру відбувався в руслі тогочасних ідеологічних настанов, які визначали його образно-ідеологічний зміст. У тому ж контексті інтерпретувалися головні герої, що зображувалися на портретах.

Про це свідчать деякі критичні статті, зокрема П. Говді, С. Подерв'янського, В. Леняшина, С. Григор'єва та ін., присвячені проблемам портретного жанру. Так, у статті П. Говді «Образ робітника — нашого сучасника» йдеться про необхідність пошуку ідеального героя. Автор зазначає, що використовуючи риси реальних людей, художник має створити змістовний образ-тип, який би виражав собою загальні ідеї соціалістичного суспільства. І такий пошук стосується не тільки образу сучасника, а й сучасності взагалі, адже ідеальний герой вимагає ідеального оточення [109].

Художник С. Подерв'янський у статті «Роздуми про сучасний портрет» ставить питання про те, якою має бути доля суб'єктивного начала в портреті: «Суб'єктивізм художника підпорядкований одному — відображенню об'єктивних сторін дійсності, епохи, часу, коли живе людина» [378]. Цей принцип автор бачить головним і загальним для всіх, а можливості для вираження індивідуальності художника бачить у різноманітності художньої мови.

У статті «Про зміст портретної композиції» В. Леняшин зазначає, що художник не просто зображує, а вносить своє сприйняття особи портретованого. Відтак, знов постає питання про допустимі межі суб'єктивності для художника. Автор вбачає суб'єктивне, передусім, у самому світосприйнятті художника, в розумінні ним місця людини у світі. Сприймання портретованої людини нерозривно пов'язане із її оточенням та виявляється через їх взаємозв'язок через мову підтексту, асоціацій, метафор. Втім, доволі прогресивні для цього часу композиційні прийоми, повинні були спрямовані на розкриття сутності значущих для того часу громадських цінностей як ідеалів: «Активність радянського мистецтва, його орієнтація на утвердження в якості ідеалу громадсько-значимих цінностей, його боротьба за нову соціально-насичену поетику особи, а також стилістичні потреби привели до посиленого розвитку композиційних форм портрета» [265].

На типізацію та узагальнення як провідні художні прийоми, що розроблялися у жанрі портрету та дозволяють створювати своєрідну типологічну модель ідеалу людини, вказує С. Григор'єв: «В нашому мистецтві ще мало типових постатей сучасності. Мало портретів з такими хорошими назвами, як “Секретар райкому”, “Сільський вчитель”, “Дитячий лікар” та ін.» — зазначає автор [28, с. 89]. Відтак, жанр портрету стає інструментом створення ідеологічного образу ідеалу людини, зовнішня форма якого перетворюється на лозунг, а сама людина стає типажем.

Отже, створення українськими митцями образу ідеалу людини в образотворчому мистецтві у 1960-ті рр. відбувалося в умовах складних та суперечливих соціокультурних процесів. З одного боку, послаблення ідеологічного

тиску дало можливість звернутися до здобутків мистецького авангарду 20–30-х рр. ХХ століття. Це сприяло виробленню оригінальної пластики мистецького самовираження, надавало можливості для переосмислення, інтерпретації та створення образів ідеалу людини, пронизаних національним духом. З іншого, перебуваючи під опікою ідеології, яка пильно охороняла ідейні принципи в українській культурі, а також залишаючись в рамках творчого методу соціалістичного реалізму, мистецтво ставало засобом створення широкого спектру типових зразків — моделей ідеалу людини, розкриваючи художніми засобами сутність морального кодексу будівника комуністичного суспільства.

Водночас, покоління «шістдесятників» заявляло про себе та свої погляди мовою різних мистецтв, зокрема кіномистецтва як одного з наймасовіших видів мистецтва. Виразне тяжіння до поетичного, навіть, живописно-поетичного, стилю зображення, стало основою для створення «української (київської) школи поетичного кіно». До неї належали режисери: С. Параджанов, В. Денисенко, Л. Осика, М. Вінграновський, Р. Сергієнко; оператори Ю. Ілленко, В. Калюта, С. Шахбазян, В. Ілленко; сценаристи І. Драч, В. Земляк, Д. Павличко, Л. Костенко та ін.

Звернення українського кінематографу до людини як частки природи, було реакцією митців на жахливі трагедії, які пережило людство у ХХ столітті — голодомор, світові війни, випробування атомної зброї, тотальна екологічна загроза. У цьому зв'язку предметом осмислення західної філософії в цей час стає «життєвий світ» як світ звичайного людського досвіду, світ конкретної людини. Перед митцями постає завдання — відкрити шлях до ідеалу людини за допомогою розкриття істинної природи її «Я». При цьому головне місце починає займати інтроспекція, детальний опис свідомості людини, коли вона страждає, любить сподівається, здобуває перемогу чи зазнає поразки, коли робить вибір. Для цього митцями поєднувалися документалізм та автентика; мова символів, алегорій, метафор, паралелізмів, багатозначність змісту;

особливий акцент на душевному стані героя; епічний погляд на суспільно значущі події.

Фільми поетичного кіно — «Тіні забутих предків» С. Параджанова, «Камінний хрест» Л. Осики, «Білий птах з чорною ознакою» Ю. Ілленка наповнені універсальними символами, які стверджуючи екзистенційну цілісність буття, відроджували усвідомлення людини як інтегральної частки навколишнього світу, як мікрокосму, що є відображенням макрокосму. Звертаючись до внутрішньої духовної сутності людини, режисери українського кіно актуалізували архетипові образи, які в символічній образній екранній формі викликали до життя «дух предків». Через сакральність міфу, обрядовість, фольклор митцями створювався той культурний архетип, який через абстрактно-універсальне повертав підсвідомість до національно-конкретного з його метафоричністю та міфологізованістю образів [25; 26; 384].

Відтак, закладені у зразках поетичного кіно загальнолюдські смисли — культурні універсалії, що виступаючи адекватною моделлю несвідомого, через розгортання та пластичне оформлення у мистецькому дійстві, ідучи з «міфологічної» глибини віків, глибини підсвідомості, пам'яті багатьох поколінь, перетворювалися митцями в образи таких героїв, яких найбільше не вистачало часові. Генію українських митців вдавалося зануритися у їх внутрішню суть, осягнути екзистенційну загадковість, унікальність та неповторність своїх мистецьких персонажів.

Як зауважують сучасні дослідники Ю. Богуцький, Н. Корабльова, Г. Чміль, в національному кіно в творчості кожного митця наявні спроби зобразити особистість як носія національних рис [58, с. 180]. В українському поетичному кіно, не маючи змоги прямо втілити в образах героїв власне бачення ідеалу людини, українські режисери, вдаючись до мови притчі, метафори, відтворювали той бажаний ідеальний людський тип, що уособлює нерозривний зв'язок з природою, міфом, обрядовістю — одвічними джерелами духовності народу та національної ідентичності, а також зберігає любов до своєї Батьківщини, рідної землі, де залишилися могили предків.

Втім, унаочнені екранним мистецтвом образи спочатку викликали настороженість влади, а потім й пряму заборону. Адже цією мовою сигналізувалися надто принципові для суспільства та небезпечні для влади речі. Отже, українське поетичне кіно з його культом краси, етичними постулатами національних вікових традицій українців стало для українських режисерів інструментом відтворення власного суб'єктивного ставлення до світу, утвердження важливих світоглядних засад, способом художнього відтворення, через образи головних героїв, ідеалів й цінностей особи свого часу, а також виявом власних поглядів на ідеал людини.

З метою припинення національно-культурного руху партійне керівництво України, першим у СРСР, у 1965 р. заарештувало і згодом засудило його 25 найактивніших учасників. Однак, 5 вересня 1965 року на прем'єрі фільму «Тіні забути предків» С. Параджанова в кінотеатрі «Україна» пролунали виступи І. Дзюби, В. Чорновола, В. Стуса на захист засуджених та проти репресій інтелігенції. Частина провідних діячів культури, серед яких були М. Стельмах, А. Малишко, Г. Майборода, С. Параджанов, молоді письменники В. Коротич, Л. Костенко, І. Драч, авіаконструктор О. Антонов, звернулися до партійних органів з питанням про роз'яснення причин арештів.

Після процесів 1965–1966 рр. влада ще більше посилила тиск на інтелігенцію. У 1966 р. відділ науки і культури ЦК КПУ утворив комісію, яка припинила розвиток українського поетичного кіно, обмежила в прокаті фільми С. Параджанова «Тіні забутих предків», Л. Осики «Камінний хрест», Ю. Ілленка «Білий птах з чорною ознакою». На довгі роки на полицях опинилися такі творчі шедеври, як «Київські фрески» С. Параджанова, «Криниця для спраглих» Ю. Ілленка, фільми К. Муратової [445].

Проте, як зауважує І. Дзюба, «сама дійсність дедалі драматичніше волювала проти закостенілих філософських і естетичних догм; самі логіка й енергія розвитку літератури та мистецтв штовхали до розхитування вичерпаних схем і пошуку нових шляхів, що нерідко породжували стихійно такі естетичні елементи, які перегукувалися з тим, що на Заході мало цілісний і принци-

пово осмислений характер» [145, с. 682]. У цій ситуації творча інтелігенція була не тільки оборонцем національної ідентичності українського народу, але й реальним збудником його патріотичних поривань за волю та національну незалежність, а ідеали «шістдесятників», їх мистецтво, не зважаючи на втрати та переслідування, надали життєдайного імпульсу творчості митців незалежної України вже у 1990-ті роки.

Вивчення соціокультурного контексту, в умовах якого відбувався розвиток українського мистецтва в 1960-ті рр., дозволяє зробити висновок, що в цей період відбулась лібералізація суспільного, політичного, художнього життя суспільства, а його нетривале очищення від наслідків «культу особи» надало інтелігенції можливості для творчого самовираження, що породило унікальний феномен «шістдесятництва» — потужний інтелектуально-творчий рух, який проектувався на філософію, літературу, живопис, музику, кінематограф тощо.

Разом з тим, цей час характеризується деструкцією суспільних сил та творчих суб'єктів, здатних на вияв автономної волі, інтереси та прагнення яких хоча б у чомусь були відмінні від настанов тоталітарної влади. Запроваджувалася жорстка ідеологічна регламентація як суспільного, так і культурно-мистецького розвитку, спрямована на нівелювання особистісних та національних чинників життя людини. Саме національні відмінності, які визначалися за існуючі, у площині суспільного розвитку нехтувалися заради єдності соціально-класових інтересів.

Загалом, послаблення ідеологічного тиску спричинило у вітчизняній філософії відродження тих ідей та ідеалів, що поставали як ключові елементи духовної культури. Цей період ознаменований початком нового напрямку досліджень, що увійшов в історію як «антропологічний поворот». Втім, попри позитивні зрушення, філософія залишалася «ідеологічним рупором» держави. Необхідність формування «нової людини» як ідейного стрижня теоретичної концепції комунізму, ставило перед філософією завдання формування людини епохи комуністичного будівництва на ґрунті комуністичної ідеології.

Тогочасне українське мистецтво також розвивалося в межах різних тенденцій, що визначало й різні підходи щодо трактовки ідеалу людини. З одного боку, тематично та ідейно залишаючись у межах творчого методу соціалістичного реалізму, мистецтво продовжувало виконувати функцію соціального виховання молоді та прийдешніх поколінь шляхом створення художніх образів ідеалу людини, що акумулював виразні риси представника передової частини суспільства, тим самим задаючи відповідні ідеологічні параметри образу «ідеалу людини». Таким чином, мистецтво ставало засобом створення широкого спектру типових зразків — моделей ідеалу людини, розкриваючи художніми засобами сутність морального кодексу будівника комуністичного суспільства.

У той же час, надані можливості молодим митцям звернутися до здобутків мистецького авангарду 20–30-х рр. ХХ століття, духовної спадщини минулого, витоків народної культури сприяло виробленню оригінальної пластики мистецького самовираження, надавало можливості для переосмислення, інтерпретації та створення образів ідеалу людини, пронизаних національним духом та образністю. Особливу роль в цьому зіграла «українська (київська) школа поетичного кіно».

Звертаючись до внутрішньої духовної сутності людини, режисери українського кіно актуалізували архетипові образи, які повертали підсвідомість глядача через абстрактно-універсальне до національно-конкретного з його метафоричністю та міфологізованістю образів. Звертаючись до «міфологічної» глибини віків, пам'яті багатьох поколінь, митці спромоглися створити таких героїв, образи яких ілюструють архетип національної пам'яті, а їх особиста доля підноситься до долі цілої нації, її ідеалу людини.

Відтак, в художній парадигмі ідеал людини як феномен культури набув об'єктивації як у типологізованих моделях образотворчого мистецтва, так і в художніх образах, втілених у мистецьких творах кіномистецтва, зокрема в українському поетичному кіно. В них постають певні архетипи, що на рівні художнього узагальнення віддзеркалюють світоглядні уявлення їх творців.

Вони відрізняються у засобах вираження, але структурно утворюють певні прототипи або можуть бути реконструйовані як прототипи, зокрема ідеалу людини. Здатність цих образів виступати базисною передумовою для предметних інтерпретацій, свідчить про можливість отримувати знання із сфер несвідомих символічних рефлексій, шляхом емпатії, семіотичного аналізу, герменевтичної інтерпретації.

5.3. Культурологічні аспекти теоретичних пошуків Київської філософської світоглядно-антропологічної школи

В розвитку української гуманітарної думки другої половини ХХ століття особливе місце належить Київській філософській світоглядно-антропологічній школі. Її представники, продовжуючи гуманістично-кордоцентричну традицію українського філософування ХVIII століття та «розстріляного Відродження» 20-х рр. ХХ століття, здійснили фундаментальні методологічні зрушення, що спонукали до суттєвого оновлення українського філософського дискурсу в 60–90-ті рр. ХХ століття. Саме у цей період відбулась світоглядна переорієнтація тогочасної української філософії із зміщенням її смислового центру на проблеми культури. Їх ґрунтовна теоретична розробка вченими Київської філософської школи сприяла формуванню нової — культурологічної парадигми, проблемним центром якої виявилися ідеї єдності людини та світу, культури як особливого, у тому числі й національно особливого, світу людського буття тощо.

У сучасній українській науці дослідження світоглядно-антропологічних засад академічних студій Київської філософської школи відбувається з нових методологічних позицій та пізнавальних підходів. Цей процес демонструють дослідницькі розвідки багатьох українських вчених: Є. І. Андроса, В. С. Горського, А. Є. Залужної, С. Б. Кримського, А. М. Лоя, І. Ф. Надольного, М. В. Поповича, В. Г. Табачковського та ін.. Втім, нові тенденції філософування кінця ХХ — початку ХХІ століття актуалізують необхідність переосмислення наукової спадщини вчених Київської філософської світоглядно-

антропологічної школи у контексті формування культурологічних засад українського філософського дискурсу як теоретичного підґрунтя в розвитку української культурологічної думки.

Київська філософська школа стала видатним явищем наукового життя України другої половини ХХ століття. У царині філософії відбувалося те, чого у ній не було протягом минулих десятиліть: стало можливим відкриття ідей філософів 1920–1930-х рр., конструювалися нові неортодоксальні ідеї, що суперечили спрощеному офіційному розумінню діаматівського філософування, виникли потужні філософські школи. Одна з них сформувалася на теренах української культури та набула статусу Київської світоглядно-антропологічної школи.

Її фундатором заслужено вважається визначний вчений Павло Васильович Копнін. Обраний вченим новітній філософський дискурс позначився на всій системі соціокультурних уявлень української філософії. Визначальним напрямом наукових пошуків філософів-шістдесятників стає світ людини, що тлумачиться як світ культури, та сфера людського буття, яка у термінології того часу визначалась як духовно-практичне освоєння дійсності. Відбувається звернення до глибинних екзистенційних вимірів людського буття. Такі поняття, як віра, надія, любов не просто склали основу філософських побудов, а й стали засадничими у культур-філософських концепціях Павла Копніна, його талановитого послідовника — Володимира Шинкарука та їх учнів — Мирослава Поповича, Євгена Бистрицького, Ігоря Бичка, Михайла Булатова, Сергія Кримського, Миколи Тарасенка, Вадима Іванова, Віталія Табачковського, Олександра Яценка та інших представників української філософської думки.

Переорієнтація наукових пошуків відбулася завдяки спробам подолання догматизму тоталітарного режиму як у суспільно-політичному, так і в інтелектуальному житті тогочасного суспільства, що дало можливість українським вченим долучитись до досягнень західноєвропейської філософії та філософії культури. Адже, попри зауваження відомого російського вченого

В. А. Лекторського у праці «Філософія не закінчується... З історії вітчизняної філософії. XX століття» [462–463] про те, що розвиток філософської думки 60–70-х рр. XX століття відбувався у цілковитій ізоляції від світової філософії, все ж інформаційний вакуум не був абсолютним. Відтак, проникнення нових ідей європейських та світових філософських, мистецтвознавчих, антропологічних шкіл уможливило перегляд традиційного поняттєво-категоріального апарату поза, так званою, «критикою буржуазних теорій». «У коло філософського дискурсу входили категорії онтології суб'єктивності: життєвий світ, екзистенція, самобуття, ідентичність, свобода та ін. ...крізь призму іманентної критики буржуазної філософії інтуїтивізму, психоаналізу, екзистенціалізму, протиставлення раціоналізму та ірраціоналізму просочувалися новітні філософські інтенції, що значно збагатили дискурс пізнього радянського марксизму» — підкреслює сучасна українська дослідниця А. Є. Залужна [166, с. 182].

З огляду на зазначені тенденції, П. В. Копніну та В. І. Шинкаруку вдалося обґрунтувати місце філософського знання та уточнення його предмету шляхом насичення його світоглядно-антропологічним змістом. Розглядаючи філософію як світоглядну форму суспільної свідомості, її предметом, на думку Копніна, має бути не «світ в цілому», а відношення «людина — оточуючий світ», що у своїй глибинній основі мало евристичне значення для філософії у вимірі зміщення гносеологічної настанови на світоглядну та орієнтацією на онтологію людини. Саме цей світоглядний орієнтир, сформульований П. В. Копніним, у подальших пошуках вчених Київської філософської школи став джерелом осмислення різноманітних виявів людського світовідношення, а також самого світу людини як світу культури. «Завдяки цьому “діалектично-логічному” й “антропологічному” повороті в інтеграції предмета філософії, П. Копнін став одним із фундаторів того напрямку в дослідженнях в Україні, який дістав назву Київська філософська школа» [530, с. 425]. Відтак, нова онтологічна переорієнтація західноєвропейської філо-

софської думки обумовила значні методологічні зрушення на теренах українського філософування.

У працях П. В. Копніна була послідовно розвинена думка про необхідність розширення предмету логіки за межі вивчення елементарних форм мислення — понять, суджень, умовиводів. Він уперше в існуючій літературі схаактеризував специфіку форм мислення, форм пізнання й логічних структур знання та розробив питання їх типологізації. Вчений системно проаналізував такі форми пізнання, як теоретичне та емпіричне, абсолютне та відносне, раціональне та ірраціональне, дискурсивне та інтуїтивне; зробив істотне уточнення в розумінні співвідношення чуттєвого та раціонального, емпіричного та теоретичного, показавши, що останні постають як шаблі пізнання, натомість чуттєве та раціональне — це загальні моменти всіх фаз пізнавального процесу. Розглядаючи знання як продукт не тільки конкретних наук, а й усього пізнання в його філософських, світоглядних та естетичних аспектах, тобто на рівні раціонального досвіду, закріпленого у формі системі мови, П. В. Копнін проаналізував деякі властиві йому форми й типи — ідеї, гіпотези, філософські категорії. У зв'язку з цим він висвітлив логіко-гносеологічні умови практичної об'єктивації знань, пов'язані з функціонуванням ідеї, та розглянув гіпотезу як форму переходу від ймовірного до вірогідного знання. П. В. Копнін одним з перших у вітчизняній науковій літературі звернув увагу на необхідність аналізу систем теорій, що дозволило йому поставити питання про логічну структуру науки [234, с. 47].

У 1963 р. вийшла нова книга П. В. Копніна «Ідея як форма мислення» [215], у якій під формами мислення розуміються не тільки судження або умовиводи, а й великі структурні одиниці — гіпотеза та ідея. Думка розглянути ідею або концепцію в якості стуктуруотворювального принципу науки повністю належить П. В. Копніну і має лише віддалену схожість із відповідними сторінками «Логіки» Гегеля. Як зауважує М. В. Попович, найбільш близьким є замисел Копніна до ідей книги Томаса Куна «Структура наукових революцій», перше видання якої вийшло у тому ж 1963 р., а російський пере-

клад був здійснений у 1978 р. «Приходиться з прикрістю констатувати, що навіть у нашій літературі думки, розвинені П. Копніним, мали незрівнянно менший резонанс, ніж ідеї автора «Структуры научных революций». наших авторів можна зрозуміти: для радянської філософії почався період закриття Заходу, зокрема багатющого досвіду логіко-філософського аналізу науки у позитивістських і постпозитивістських школах. Книга Куна та аналогічні історико-наукові концепції підсумовували цей досвід та відкривали можливості змістовного філософського аналізу» [385, с. 417].

Спираючись на тезу про те, що поняття «ідея» у смислі Копніна є близьким поняттю «парадигма» у смислі Куна, можна виділити принципові відмінності у підходах П. В. Копніна у порівнянні із усіма варіантами теорії парадигм. Так, ідея парадигми виходить із уявлення про формування загальнонаукових концептів в межах загальнокультурної сфери. По своїй суті «наукова революція», початок якої знаменує, за Куном, початок наукової парадигми, спирається на розвиток вже того, що закладено у парадигмі. Ця позиція підкріплюється історико-науковими дослідженнями, що оперують матеріалами доволі віддалених історичних епох.

Концепція Копніна не пов'язує структуроутворювальні принципи виникаючої наукової теорії ні з культурним аргіорі, ні з іншими постулатами та стандартами, а тільки ставила питання про їх виникнення та роль. Ідея або задум теорії — дещо більше, ніж стандарт пояснення та розуміння, схема, зразок або парадигма. Це не консервативний стандарт, а основа конструкції, що не вкладається ні в які попередні рамки, причиною не зв'язана з попереднім процесом розвитку. Для гуманітарії, для суспільних наук, ставало суттєвим розвиток ідеї у теорію, а разом з тим, можливість відрізнити «теорію» — концепцію погано структуровану та нечітко верифіковану, від формально досконалої дедуктивної теорії. Слідуючи логіці Копніна, можна було говорити про ідеологію різних сфер наукового знання як сукупність відповідних ідей, що дозволило б до кінця десакралізацію «марксистсько-ленінської ідеології». «Запропоновані П. В. Копніним загальні підходи накреслили програму філо-

софських досліджень, можливі точки дотику із зарубіжною методологічною думкою та способи використання у філософії досвіду науки» [385, с. 419].

Не дивлячись на складні ідеологічні умови 70-х рр. ХХ ст., можна цілком обгрунтовано стверджувати, що світоглядно-антропологічна переорієнтація української філософії та Київської філософської школи як її уособлення продовжувалася. На цьому етапі великомасштабну науково-дослідну програму очолив видатний український вчений Вододимир Ілларіонович Шинкарук, який згуртував навколо себе представників досить різних сфер філософської гуманістики — від тих, хто тяжів до класичної німецької (зокрема гегелівської) традиції, екзистенціалізму та персоналізму, до тих, чий науковий інтереси виразно перепліталися з культур-антропологією та філософією культури.

Такі потужні інтелектуальні зусилля дозволили вийти за межі традиційної інтерпретації філософської проблематики людини та залучити провідні досягнення різних наукових сфер — антропології, психології, культурології, мовознавства, системного аналізу, що сприяло критичному осмисленню здобутків немарксистської філософії — фрейдизму, екзистенціалізму, філософської антропології і філософії культури, феноменології, філософської герменевтики тощо. «Дослідження цих напрямків упродовж наступних років (70–80-ті) приводили нас до освоєння новітньої філософської проблематики, визначальної для ХХ ст., що її дослідження відбувалося в рідкісній немарксистських філософських течій» [530, с. 428].

Таким чином, попри іманентну офіційну критику «буржуазних теорій», поступово закладалися основи гуманізації методологічного інструментарію філософування, що уможливило перегляд традиційного поняттєво-категоріального апарату та сприяло формуванню нової — культурологічної парадигми на теренах українського гуманітарного знання. На відміну від діяльного, культурологічний підхід передбачав все тісніший зв'язок з розробкою проблем людини, вибору нею своїх світоглядних орієнтирів — цілей, смислів та ідеалів. Ці дослідницькі інтенції засвідчили праці вчених Інституту філософії Академії наук України: «Людина та світ людини» [499], «Гуманізм діа-

лектико-матеріалістичного світогляду» [532], «Цілепокладання та ідеали» [563], які продемонстрували визначальні тогочасні філософські підходи в осмисленні людини крізь призму світоглядно-антропологічної проблематики, невід'ємним атрибутом якої став феномен ідеалу.

Осмислення ідеалу відбувалося у дослідженнях Київської філософської школи у вимірах ідеально-смиислового сенсу культури, де сама культура постає як поле людських смислів і значень. При цьому світогляд трактується як форма та особлива організація свідомості, до якої залучені всі сутнісні сили людини: почуття, розум, воля, переживання, здібності, досвід і яка виконує функцію духовно-практичного способу самовизначення людини у світі. «Специфіка світогляду, на наш погляд, виражається у двох його функціях: по-перше, в тому, що він є способом суспільної свідомості людини, і по-друге, в тому, що він є способом духовно-практичного освоєння світу» — зазначає В. Шинкарук у праці «Людина та світ людини» [499, с. 16]. Разом з тим, світогляд не тільки пов'язує, організовує, регулює всі форми життєдіяльності людини, формує нові смисли, а й дозволяє побачити нове, а й передбачає створення образів належного та бажаного згідно з ідеалами істини, добра та краси.

На цих засадах утверджується розуміння того, що вчення про світ окремо від людини стає настільки ж збіднілим, як і вчення про людину окремо від світу. В першому випадку воно охоплює лише матеріально-природничу, абстраговану від культурно-історичного боку діяльності, в другому — воно також обмежено лише природничо-антропологічним аспектом людського буття. Тим самим з поля зору випадає або суттєво обмежується у своїй специфічній визначеності культурно-історичний світ, у якому матеріально-природничі передумови людського існування асимілюються та активно перетворюються в особливий рід соціальної предметності. Саме через її посередництво здійснюється історичне самоствердження суспільної людини.

Як зазначає у своїх нарисах про своїх колег — українських філософів-шістдесятників В. Г. Табачковський, «мабуть, зовсім не випадково в науково-

му колективі, створеному наприкінці шістдесятих років Володимиром Шинкаруком і покликаному вивчати світоглядно-антропологічні аспекти філософії, з самого початку співпрацювали представники досить різних сфер філософської гуманістики: і ті, хто тяжів до класичної німецької (зокрема гегелівської) традиції в її “молодомарксистській” перспективі, і ті, хто тяжів до екзистенціалізму, персоналізму, і ті, чий науковий інтерес дуже виразно перепліталися з культурантропологією» [437, с. 124].

Насиченою культурологічними смислами, спрямованою на опанування людиноформуючої функції культури постає спадщина Олександра Івановича Яценка. Лейтмотивом загальнофілософських уподобань ученого став розгляд таких категорій як ціль, цілепокладання, ідеал, що виступають як форми пізнання свідомості та самосвідомості, разом з тим, постають важливими категоріями культури. Цей аналіз здійснено вченим із залученням культурологічних підходів, що дало вихід на дослідження взаємодії об’єктивного та ціннісного підходів до вивчення категорії ідеалу та на цьому ґрунті виявити його зв’язок із культурою.

Формування означених підходів було органічно поєднано із дослідженнями, що здійснювалися наприкінці 70-х рр. ХХ століття Інститутом філософії АН України і були пов’язані із вивченням проблем людини у сфері філософської антропології. Тоді ж розпочалося вивчення кількох аспектів культури — як формотворень духовного світу людини і як категоріальних структур, «світоглядних універсалій» духовності. «У цих дослідженнях ми дійшли висновку, що вузлові категорії світогляду: людина і світ, буття і небуття, простір і час, життя і смерть, свобода і необхідність та ін., які традиційно вважаються філософськими, наявні в людській свідомості до виникнення філософії... Історично вони наявні вже у міфологічній свідомості первісного, родового суспільства. І в своїй першопочатковості є категоріями не філософії, а культури» — зазначає В. І. Шинкарук, характеризуючи напрями наукових пошуків Київської світоглядно-антропологічної школи у 60–70-ті рр. ХХ століття [460, с. 5].

Приклад такої еволюції — від філософії до культурології демонструє концепт ідеалу у науковій спадщині О. І. Яценка, що виявляється у двох ключових працях вченого — «Гуманізм діалектико-матеріалістичного світогляду» [532] та «Цілепокладання та ідеали» [563]. Крізь призму взаємозв'язку сутності та існування людини предметом дослідження вченого став процес цілепокладання як особливості людської діяльності, а також класифікація і типологія цілей, соціальних ідеалів тощо. У концепції Олександра Яценка ідеал представлений духовно-етичним постулатом діяльності людини. Так, наголошуючи на єдності об'єктивного та суб'єктивного, вчений порушує питання про їх діалектичне співвідношення в ідеалі. На думку дослідника, об'єктивність ідеалу складається з того, що він виникає як об'єктивна необхідність, віддзеркалює об'єктивні потреби суб'єкта, виявляє об'єктивно існуючі суспільні відносини та тенденції суспільного розвитку. Суб'єктивна складова ідеалу оприявнюється через те, що він виникає у свідомості суб'єкта, й тому є ідеальним по формі і за суттю. У цьому розумінні ідеал визначається вченим як категорія, через освоєння якої людина набуває ознак трансцендентності та як творець ідеалу стає екзистенційно вільною, оскільки відокремлює себе від об'єктивної дійсності та робить її предметом своєї свідомості та волі.

Аналізуючи процес формування ідеалу, О. І. Яценко виділяє два основних рівні — стихійний, пов'язаний із буттєвою свідомістю та свідомим, віддзеркаленим у соціально-політичних, етичних та естетичних теоріях. Важливо підкреслити, що ідеали, сконструйовані теоретиками на більш високому рівні, у теоретично сформованій, систематизованій та логічно доказовій формі, є, на думку вченого, вираженням ідеалів, що виникли стихійно й тим самим визначили розділення суспільної свідомості на буттєве та теоретичне. Відповідно оцінка, яка формується на рівні буттєвої свідомості, має більш емоційне забарвлення та виявляється у позитивних або негативних емоціях по відношенню до певних суспільних явищ.

Виходячи з того, що процес формування ідеалу акумулює як пізнавальне, так і аксіологічне відношення до дійсності, вчений зазначає, що в межах науково-пізнавального відношення, крім науки у формуванні ідеалів важливу роль мають такі форми свідомості як мораль, мистецтво, естетика, філософія, релігія — тобто уся світоглядна сфера, яка має суттєвий духовно-моральний потенціал та скеровує людську буттєвість в культурі на світоглядний ідеал.

В оцінці теоретичного рівня превалує раціональне. Соціальні та моральні емоції пропускаються через призму усталених соціальних, політичних, філософських, моральних понять, в результаті чого відбувається відокремлення об'єктивних позитивно та негативно цінних явищ від суб'єктивних вражень. Цей рівень, на думку вченого, відзначається від першого тим, що тут відбувається узагальнення явищ, виведення загального, відокремлення від одиничного, випадкового. В результаті, завдяки мисленню суб'єкт має можливість не тільки оцінювати об'єктивну дійсність, але й переоцінює її, створює нові цінності у вигляді цілей та ідеалів, які стають важливим чинником творчо-перетворювальної діяльності людей [563, с. 159].

Особливу роль у процесі виникнення ідеалу вчений вбачає у протиріччі, що створюється між суб'єктом, його інтересами та існуючою соціальною дійсністю. Саме таке протиріччя стає джерелом формування відповідного ідеалу та соціально-перетворювальної практики суб'єкта. «Без усвідомлення цього протиріччя, віддзеркаленого у соціальних оцінках, без почуття невдоволеності існуючим, неприйняття того, що заважає задоволенню інтересів, без усвідомлення недосконалості існуючих суспільних відносин та прагнення до кращого, більш досконалого, не міг би виникати ідеал» — наголошує вчений [563, с. 159].

Оскільки позитивні оцінки фіксують ті явища і тенденції, які стають вихідним матеріалом для створення ідеалу, то процес його конструювання характеризується залученням певних прийомів. Одним із таких є прийом ідеалізації. Його сутність полягає у створенні абстрактних об'єктів, ознаки яких можуть існувати у дійсності з певною мірою. «Ідеалізація — це процес утворення понять, реальні прототипи яких можуть бути вказані лише з тією чи

іншою мірою приблизності» [563, с. 160]. Разом з тим, особливість ідеалізації в різних формах суспільної свідомості полягає у відокремленні від того, що досконалих явищ не існує у наявності та вони нездійсненні у даних умовах, а не взагалі. Адже у дійсності, що оцінюється суб'єктом, немає ідеальних моральних відносин. Є лише окремі сторони відносин та тенденції, які можна оцінювати як позитивні. Вони й стають першоосновою для створення уявних ідеальних відносин. Таким чином, у процесі конструювання ідеалу відбувається абстрагування від його існуючих властивостей, а уявлення щодо відносно позитивних явищ та тенденцій доводяться до ступеня всезагальних та абсолютно досконалих. Таким чином, у моралі можуть ідеалізуватися окремі норми та принципи, деякі позитивні практичні моменти моральних відносин, моральний облік певних особистостей тощо. В результаті норми моральності та справедливості, які частково мали місце у взаємовідносинах окремих особистостей, уявно підносяться до рівня всезагальних, найвищих законів.

Узагальнення процесу ідеалізації дає можливість виявити його ознаки та оцінити значення. По-перше, ідеалізація допомагає краще зрозуміти та оцінити позитивні аспекти вже існуючих прогресивних явищ, рухів, тенденцій. Оскільки у реальному житті конкретний облік тих чи інших відносин, подій та особливо особистостей є багатоманітним та суперечливим, ідеалізація певних моментів відношень дає можливість суб'єкту зрозуміти та виявити той головний позитивний зміст, який у житті може бути переплетений із багатьма іншими привхідними моментами. Це, в свою чергу дає можливість виявити об'єктивні тенденції соціального та морального прогресу й на цій основі свідомо проектувати майбутні належні відносини. На думку вченого, прогресивні тенденції соціальної дійсності продовжуються у свідомості до ступеня досконалих та тих, що найбільш відповідають інтересам суб'єкта.

По-друге, за допомогою ідеалізації створюється, власне, ідеальне в ідеалі, а саме — формується уявлення про досконалі суспільні відносини, моральні якості, які виступають зразком, нормою, до якої суб'єкт намагається підняти своє буття. Таким чином, на основі ідеалізованих елементів суспільних

відносин, тенденцій, уявних антитез суб'єкт конструює нові, невідомі раніше для нього відносини. І в цьому процесі ідеалізації найважливіше значення мають такі властивості свідомості та розуму як творча уява, фантазія, мрія.

Як справедливо наголошує О. І. Яценко, можливість вийти думкою за межі наявної ситуації, відмовитися мислити звичними, віками та традиціями освяченими соціальними та моральними шаблонами, поставити під сумнів, здавалося б непохитні, соціальні та етичні канони та створити нові, досі невідомі відносини — саме ця здатність людського розуму забезпечує можливість створення ідеалу. При цьому роль фантазії та мрії полягає не тільки у тому, що без них не можливе створення ідеалу, а й в тому, що вони викликають у суб'єкта позитивні емоції, стають фактором, здатним мобілізувати волю та енергію людини на реалізацію ідеалів. Тому у правильно побудованому ідеалі співвідносяться реальні можливості та злет фантазії, що створює романтичну піднесеність, властиву ідеалу.

Однак, хоч вчений і визнає значну роль ідеалізації та творчої уяви у створенні ідеалу, перебуваючи на позиціях діяльнісно-практичного підходу, він вказує на загрозу ідеалізму. Так, на його думку, ідеалізація лише окремих позитивних моментів відносин в абсолютно позитивні, не враховуючи, що це є лише один з моментів пізнання, а ідеальні суспільні відносини — це уявний образ, який ще підлягає втіленню у дійсність, а не сама дійсність, то створений ідеал відривається від реальних умов його реалізації, що переносить суб'єкта на позиції суб'єктивного ідеалізму.

Таким чином, абстрагування, ідеалізація, фантазування визначаються вченим як ті прийоми, на основі яких конструювання ідеалу має здійснюватися діалектично, всебічно враховуючи усі зв'язки та відношення, спираючись на ідеально-досконале як один з моментів творчо-активної та конструктивної діяльності. Завершальний етап створення ідеалу характеризується єдністю процесів узагальнення та синтезування ідеалізованих явищ та відношень у цілісний образ.

Цей образ акумулює такі взаємопов'язані елементи, як уявлення про досконалі виробничі, суспільні, політичні відношення, що створюють основу для безмежного гармонічного розвитку людини. Крім того, ці уявлення доповнюються моральними та естетичними ідеалами та конкретизуються і реалізуються в образі розвиненої, досконалої моральної особистості. Втім, кінцевою метою створення ідеалу є процес його формування. Як доводить вчений, формування реального ідеалу має спиратися на глибокий науковий аналіз та обґрунтовану оцінку існуючої соціальної дійсності, вивчення корінних інтересів суб'єкту та виявлення об'єктивних тенденцій суспільного розвитку та реальних засобів досягнення цілей. Саме обрана ціль, необхідність її формування та реалізації є, на думку вченого, найважливішою умовою правильної розробки проблеми ідеалу.

З позицій сьогодення важливим є погляд на висловлені вченим ідеї щодо розробки суспільного ідеалу та виявлені у ньому особливості. Так, ідеал як уявлення про досконале майбутнє перебуває не тільки у єдності, але й у певному протиріччі із дійсністю. Отже, виникнення ідеалу пов'язано із недосконалістю дійсності, що потребує покращення. «Ідеал — це той уявний вірець, відповідно до якого буде перетворена дійсність, це ціль, яка напевно втілиться у матеріальну дійсність. Ціль втілюється у дійсність завдяки цілеспрямованій діяльності суб'єкту» [563, с. 165]. Таким чином, саме реальність ідеалу, що ґрунтується на необхідності та об'єктивних тенденціях суспільного розвитку, його досяжність та зв'язок із проміжними цілями, протиріччя ідеалу з існуючою дійсністю, а також активна роль суб'єктивного фактору — все це визначає основні особливості ідеалу.

Відтак, серед найважливіших ознак ідеалу можна виділити ті, які мають об'єктивно-історичний характер. Серед таких специфічних особливостей ідеалу слід виокремити його стремління у майбутнє. І це проектування може здійснюватися різними способами. Для буденної свідомості всезагальними формами проектування майбутнього виступають надія та віра. І хоча без теоретичного осмислення сутності суспільного розвитку, як вказує вчений, ці проєкції

набувають ілюзорного характеру, втім, залучення означених категорій у тогочасних філософський дискурс, визначав його «людиноцентровану» сутність.

При проектуванні майбутнього в ідеалі обов'язково виявляється діалектика історичного та логічного. Науково побудований ідеал — це уявлення про кінцевий результат, що визначається дійсним історичним рухом на даному етапі розвитку. В логічному віддзеркаленні цього руху шлях до кінцевої мети уявляється «узагальненим» та «виправленим», а суб'єкт абстрагується від випадковостей діалектично, не ігноруючи їх. Важливу роль при конструюванні ідеалу відіграє діалектика абстрактного і конкретного, що детермінується конкретними умовами соціальної та моральної дійсності, на основі якої суб'єкт будує ідеал самого абстрактного змісту. Ця зумовленість пов'язана із тим, що саме дійсність дає можливість виявити тільки загальні тенденції розвитку і дає лише загальне спрямування пошуку засобів бажаного.

Втім, за умов розвитку поступового розгортання дійсності конкретизуються її можливості та засоби їх реалізації. В цьому процесі сам суб'єкт удосконалюється, розширюються та підвищуються його інтереси, абстрактний образ ідеалу стає більш визначеним по мірі реалізації певних економічних, соціально-політичних та моральних принципів. Таке співвідношення абстрактного та конкретного в ідеалі запобігає догматичній прив'язаності до встановлених схем зразкових суспільних відносин, а також дозволяє суб'єкту наповнювати його ідеал все більш багатим змістом та знаходити найбільш відповідні засоби реалізації цілі.

Характеризуючи ідеал як особливе духовне утворення, вчений вказує на необхідність залучення категорії досконалості, яку, в свою чергу, можна розкрити через категорії гармонії та міри. Виходячи з того, що гармонія виражається не в абсолютній однаковості та відсутності протиріч, а в мірі кількості та якості, частини та цілого, змісту та форми, сутності та існування, іншими словами — в мірі протиріч, що вирішуються неантагоністичним шляхом, то досконалим можна вважати те, що досягло своєї міри. Явище, що досягло міри свого розвитку є досконалим для себе, неперевершеним по відно-

шенню до свого генетичного минулого та є недосконалим до свого майбутнього. Тому, що воно досягло своєї міри, досконале явище уміщує в собі тенденцію та реальну можливість перетворення в інше. В цьому пункті проблема досконалості вирішується шляхом гармонічного переходу в іншу якість, що пов'язано із відсутністю сил, що гальмують цей перехід та відсутністю антагонізмів при розв'язанні закладених протиріч.

Як зауважує А. М. Лой: «Заслугу свого колеги і вчителя з плеяди «шістдесятників» О. І. Яценка я вбачаю в розрізненні ідеалу і картини світу, коли за картинністю, образністю ідеалу розумілася глибинна функція будь-якого «світлого образу великої мети» неявно транслювати і виявляти те, що прийнято називати «вічними цінностями» [279, с. 35].

Проблема ідеалу набуває у працях вчених Київської філософської школи нових аспектів осмислення, а саме — крізь призму філософської онтології та герменевтики. При цьому ключового значення у розумінні культури набуває феномен особистості. Так, у праці «Феномен особистості: світогляд, культура, буття» [72] відомого вченого, представника Київської філософської світоглядно-антропологічної школи Євгена Костянтиновича Бистрицького на основі онтологічного підходу культура постає як універсальна реальність людського буття, простір ціннісно-орієнтаційних та смислоутворюючих засад людського існування, що обумовлює можливість саморозвитку та самовизначення людини у вимірах особистісного відношення до світу. При цьому феномен особистості розглядається вченим через безпосередній зв'язок із всезагальним планом культурного життя. Визнанням людської індивідуальності як універсально значущого феномену культури, дозволяє визначити культуру як простір виробництва та відтворення саме особистого відношення до світу: «Культура утворює поле людського існування у всій безпосередності та багатоманітності його виявів для людини. Тому і людина завжди є «людиною культури»» [72, с. 131]. Саме у сфері культурного життя людина, у філософському смислі, виступає як суб'єкт пізнання та духовної практики, здатний до перетворення суцього в творчому уявленні суцього. З огляду на це,

стає можливим вироблення трансцендентного образу культури як особливої реальності, яка виходить за межі того, що відноситься до природних умов людського існування у світі.

Вчений підкреслює, що разом із визнанням людської індивідуальності універсально значущим феноменом культури, остання постає як передумова створення та відтворення саме особистісного відношення до світу. Відтак, оскільки культура утворює поле людського існування в усій його багатоманітності, то людина завжди постає «людиною культури» [72, с. 131]. За таких умов вона постає тим ідеальним людським типом — «проектом людської особистості», який виробляється певною культурою як найбільш прийнятне та жадане для неї втілення людини загалом, а саме — ідеалом людини. Отже, виразна культурологічна настанова у розумінні «людини культури» як бажаної для культури особистості виявляється у тому, що вона стає єдиною прийнятною формою існування людини в культурі, у якій втілюється не стільки суще, скільки належне.

Якщо онтологічний зріз вивчення культури в студіях Київської філософської школи було започатковано у 1960-ті рр., то наприкінці 1990-х рр. відкрилися нові напрями досліджень. В цей період в Україні розпочався процес долання культурної ізоляції, поступового входження країни у глобально-цивілізаційний контекст. У наукових дослідженнях знайшли віддзеркалення трансформаційні тенденції, пов'язані із складними тогочасними суспільно-політичними процесами в українському суспільстві, що засвідчили глибокий смисл проблем національної культури як граничної основи буття української спільноти, ідентичності та єдності української нації, її самоствердження серед інших спільнот та культур світу. В цілому, поворот до розуміння національної культури як основи осмислення феномену людського буття став справжнім історичним відкриттям часу, що визначив подальший розвиток гуманітарних досліджень в Україні.

В розвитку вітчизняної культур-філософської думки у 1990-ті рр. потреба національного самоусвідомлення виявилась в масовому тяжінні до ви-

вчення історичних аспектів української культури, що знайшло відображення у виробленні широкого кола дослідницьких програм, предметом яких стала історія вітчизняної культури. Суттєве розширення спектру історико-культурних досліджень висвітило в цей час необхідність вироблення відповідної культурологічної методології як теоретичного інструментарію для осмислення проблематики української культури. Спроба розв'язання даної проблеми була здійснена у колективній монографії вчених Київської філософської школи «Феномен української культури: методологічні засади осмислення» [460], яка виявилася одним з перших фундаментальних наукових видань у царині української культурології.

Здійснення зазначеного дослідження передбачало, насамперед, теоретичне осмислення сутності української культури у її національних виявах, а також сукупності національних формотворень культури у контексті розв'язання універсальних, загально-методичних питань. З огляду на це, концептуальним підґрунтям роботи стало не цілісне історико-культурне опанування культури, а розробка методологічних питань висвітлення різних аспектів феномена української культури, що постає у різних проблемних контекстах, які виникають під час її вивчення засобами різних гуманітарних дисциплін та у різних формах її суспільного мислення. Розуміння культури як феномена визначило також широку плюралістичність представлених у роботі філософських та культурологічних теоретико-методологічних підходів до його осягнення.

Обрані методологічні позиції, дозволили всебічно обґрунтувати ідеї культури як особливого, у тому числі національно особливого, світу людського буття. У цьому розумінні культура визначається як конче потрібний для людини національно-культурний світ, сенсожиттєвий орієнтир для кожної окремої людини, що спрямовує всі суспільно значущі дії, починаючи від політичної свідомості і закінчуючи творенням культурних цінностей у науці та мистецтві. Отже, саме існування культури як історичного феномена потребує, на думку авторів, постійного самовизначення, постійного людського самопорозуміння, національно-культурної самоідентифікації. Загальне ціле фе-

номена культури існує як ціле різних інтерпретацій, як результат герменевтичного процесу самого українського життя.

В контексті вироблення методологічних засад осмислення феномена культури, особливого значення у праці набуло нове тлумачення таких вузлових категорій світогляду, як людина і світ, буття і небуття, простір і час, життя і смерть, свобода і необхідність та ін., що традиційно вважалися філософськими. Втім, наявність їх у людській свідомості ще до виникнення та засвоєння філософії, у міфологічній свідомості первісного, родового суспільства, дозволила вважати їх категоріями не філософії, а саме культури. У вимірах обраного культурологічного підходу у роботі артикулюється та набуває розвитку проблема національного характеру як конкретної культурної форми, через яку людська особистість стає причетною до людства. На міждисциплінарних засадах нових вимірів осмислення набувають такі феномени, як ментальність, духовність, традиції тощо. В цілому, запропоновані авторським колективом методологічні підходи розуміння культури дали змогу розпочати всебічне дослідження актуальних проблем української культури у її історичній динаміці.

Отже, аналіз наукової спадщини видатних представників Київської світоглядно-антропологічної школи дозволив виявити культурологічні аспекти теоретичних пошуків українських вчених-філософів у 60–90-ті рр. ХХ століття якими було закладено вагоме підґрунтя для становлення української культурологічної думки. Її світоглядно-антропологічний зміст, обумовлений традиціями «людиноцентрованого» філософування, сформованими у 1970-ті рр., став основою для розробки в 1990-ті рр. нових напрямів у дослідженні української культури, що проектувалися у різні сфери культурного буття людини. Урахування українськими вченими національного історичного досвіду дало змогу сформувати та розвинути власні наукові школи, серед яких Київська світоглядно-антропологічна філософська школа заклала вагомий теоретичні підвалини для формування вітчизняної культурологічної науки із її світоглядно-гуманістичним спрямуванням.

Висновки до п'ятого розділу

У здійсненому дослідженні акцентовано увагу на явищі тоталітаризму, у вимірах якого постає проблема існування людини з її психологічним світом, а також соціальними умовами існування як підґрунтя для формування тоталітарної свідомості. Простежено трансформацію ідеалу та ідеалу людини в аспекті явища тоталітаризму та його наслідку — тоталітарної культури. Їх осмислення виявилось актуальним не тільки з позицій суспільно-історичного, політологічного, соціального, а й культурологічного аналізу, що забезпечує системність й цілісність у дослідженні соціокультурного континууму тоталітарного суспільства та трансформації у ньому особистісної парадигми людини.

На основі вивчення концепцій дослідників, які зверталися до глибинних соціокультурних та антропологічних проблем ХХ століття, виявлено шляхи трансформації ідеалу через семантику основних символів тоталітарного суспільства у тоталітарний ідеал. При цьому культура постає як важливий інструмент формування тоталітарної свідомості та її суб'єктно-об'єктного носія — «людини маси». Доведено, що соціокультурна парадигма тоталітарного суспільства, що продукує деструктивні форми існування людини, обумовлює редукування її сутнісних проявів та позбавляє реалізації особистісної індивідуальності. Відтак, через деформацію свідомості нівелюється сутність поняття «ідеал людини», що трансформується в конструкт «нова людина» — ідеальну модель суб'єкта тоталітарної культури.

У контексті художньої парадигми розвитку української культури у 60-ті рр. ХХ століття доведено, що ідеал людини як феномен культури отримав об'єктивацію як у типологізованих моделях образотворчого мистецтва, так і в художніх образах, втілених у мистецьких творах кіномистецтва, зокрема в українському поетичному кіно. В них постають певні архетипи, що на рівні художнього узагальнення віддзеркалюють світоглядні уявлення їх творців. Вони відрізняються у засобах вираження, але структурно утворюють певні прототипи або можуть бути реконструйовані як прототипи, зокрема ідеалу

людини. Здатність цих образів виступати базисною передумовою для предметних інтерпретацій, свідчить про можливість отримувати знання із сфер несвідомих символічних рефлексій, шляхом емпатії, семіотичного аналізу, герменевтичної інтерпретації.

Доведено значення теоретичних пошуків видатних представників Київської філософської світоглядно-антропологічної школи у вимірах формування культурологічної парадигми на теренах українського гуманітарного знання у другій половині ХХ століття. Показано, що українськими вченими було здійснено спробу розвинути поняття парадигми, тим самим було визначено необхідність аналізу системи теорій та поставити питання про логічну структуру науки.

Теоретичне обґрунтування предмету філософського знання у його світоглядно-антропологічній та «людиновимірній» проекції на основі залучення провідних досягнень різних наукових сфер — антропології, психології, мовознавства, культурології тощо дало можливість сформулювати гуманістично-культурологічну спрямованість розвитку української гуманітарної думки, невід'ємним атрибутом якої став феномен ідеалу.

Його осмислення відбувалося у дослідженнях вчених Київської філософської школи у вимірах ідеально-сміслового сенсу культури, де сама культура постає як поле людських смислів і значень. Особливого значення, у цьому контексті, має науково-творча спадщина О. І. Яценка. Лейтмотивом культур-філософських розробок ученого став аналіз категорій мета, цілепокладання, ідеал, що виступають як форми пізнання культурної свідомості та самосвідомості й постають важливими категоріями культури. Це дало вихід на дослідження взаємодії об'єктивного та ціннісного підходів у вивченні категорії «ідеал», виявити його зв'язок із культурою.

Розробка проблеми ідеалу стала основою для формування концепції «людини культури» (Є. Бистрицький). В ній «людина культури» постає ідеальним людським типом — «проектом людської особистості», який виробляється певною культурою як найбільш прийнятне та жадане для неї втілення

людини загалом, а саме — ідеалом людини. Виразна культурологічна настанова у розумінні «людини культури» як бажаної для культури особистості виявляється у тому, що вона є одночасно метафізичною ідеєю та єдино прийнятною формою існування людини в культурі, у якій втілюється не стільки суще, скільки належне.

РОЗДІЛ 6

ІДЕАЛ ЛЮДИНИ В УМОВАХ КУЛЬТУРНОЇ РЕАЛЬНОСТІ КІНЦЯ ХХ — ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ

6.1. Ідеал людини в інтерпретаціях дискурсів Постмодерну

Розвиток сучасного гуманітарного знання, що характеризується суттєвим епістемологічним зсувом та формуванням нового стилю мислення, відбувається в умовах культури, яка рефлексивно осмислює себе як Постмодерн. Цей феномен продовжує домінувати як в культурній свідомості, так і в цілому — європейському та вітчизняному науковому та культурному просторі. Як зауважує М. Н. Епштейн, «саме під знаком «пост» формувалася самосвідомість культури останньої третини ХХ століття» [543, с. 462]. 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. Відтак, завданням даного підрозділу є аналіз змісту інтерпретацій людини майбутнього в концепціях філософів-постмодерністів, а також мислителів, ідеї яких демонструють альтернативні підходи в осмисленні образу людини культури Постмодерну.

Характерним типом філософування епохи Постмодерну є постмодернізм. Цей феномен, під впливом якого кардинально змінилося сприйняття, світу, людини, філософії, науки, культури та життя взагалі, знаходиться в фокусі досліджень сучасного філософського та культурологічного знання. Про це свідчить значний масив фундаментальних аналітичних праць. Попри те, що термінологічний інструментарій постмодернізму досі знаходиться у процесі становлення та не має достатньої уніфікованості, його проблемно-концептуальний пошук спрямований на дослідження найбільш актуальних проблем наукового пізнання.

До зарубіжних дослідників — філософів, політологів, соціологів, культурологів, у працях яких здійснювалася розробка постмодерністської проблематики, насамперед, належать французькі мислителі (Ж. Батай, Р. Барт, Ж. Бодріяр, Ф. Гватари, Ж. Дельоз, Ж.-Ф. Ліотар, Р. Рорті, М. Фуко та ін.), італійський філософ У. Еко, російські вчені (В. Діанова, М. Епштейн, Г. Єрмілова, Н. Маньковська, О. Огурцов, С. Неретіна, І. Ільїн, В. Розін, Г. Помєранц та ін.). Ними надано окреслено характерні особливості культурної парадигми Постмодерну, розроблена та охарактеризована система постмодерністських цінностей.

У вітчизняному науковому просторі проблемам Постмодерну та постмодернізму присвячено значну кількість досліджень сучасних вчених (І. В. Бичко, Ю. П. Богуцький, Є. В. Більченко, П. Е. Герчанівська, Т. К. Гуменюк, В. П. Загороднюк, В. А. Личковах, В. С. Лук'янець, Г. С. Меднікова, В. С. Ратніков, О. М. Соболь, В. А. Федь, Г. П. Чміль, А. Д. Чаус, В. М. Шейко та ін.), поява яких свідчить про сформованість традиції по вивченню та популяризації даних феноменів. Попри значний теоретичний масив науково-аналітичних розвідок, присвячених аналізу ситуації Постмодерну в культурі, сучасні суспільні, природничі та технічні науки кардинально змінили погляд на природу людини, смисли її існування й тим самим створили умови для конструювання нових концептів на засадах паритету наукових знань, взаєморозуміння в теоретичному діалозі та варіативності у способах інтерпретації.

Появі постмодернізму передувала загальна криза західноєвропейського суспільства, ознаками якої стали відмова від цінностей, традицій та правил, тотальна критика людини, її досвіду, знань, соціальних устоїв, культури, економіки, політики, науки та філософії. Постмодернізм відзначився жорсткою критикою модернізму з боку некласичної філософії другої половини ХХ століття. Це спричинило появу постмодерністського мислення, що ґрунтується на запереченні традиційної модерністської матриці, класичного раціоналізму, традиційних постулатів та орієнтирів метафізичного мислення.

Англійський історик А. Дж. Тойнбі у праці «Осягнення історії» [442] дав характеристику епосі постмодернізму як новій сторінці в історії західної цивілізації, коли піддаються сумнівам традиційні поняття гуманізму, істини, нації, держави. Починаючи з 1979 р. — виходу у світ роботи Ж.-Ф. Ліотара «Стан постмодерну» [269], постмодернізм почав сприйматися як найбільш адекватне духу часу виявлення інтелектуального та емоційного сприйняття явищ та процесів, що розгорталися у надрах інформаційного суспільства. Основна ідея, на якій ґрунтується концепція Ліотара полягає у тому, що статус знання, науки суттєво змінюється при переході суспільства в постіндустріальну еру, а культуру в Постмодерн. Французький філософ зазначає, що наукова гра поступилася місцем грі технологій, метою яких є не досягнення істини, чи справедливості, а оптимальна ефективність у відтворенні системи. Мислитель пропонує своє вирішення проблеми в термінах плюралістичних дискурсів з метою руйнування універсального наукового дискурсу та концепції єдності мови й предмета [269].

Трактування поняття «постмодернізм» є неоднозначним в плані визначення та його ідентифікації як парадигми наукового пізнання. Деякі теоретики постмодернізму — Р. Барт, Ж. Бодрійяр, Ж. Дельоз, Ж. Дерріда, Ф. Джеймсон, Ж.-Ф. Ліотар, Р. Рорті, У. Еко схиляються до думки, що він виник спочатку в руслі художньої культури, а потім поширився на основні гуманітарні сфери діяльності людини. Як зазначають сучасні дослідники (Є. В. Більченко, П. Е. Герчанівська, Т. К. Гуменюк, Г. І. Єрмілова, Г. С. Меднікова та ін.), постмодернізм являє собою впливову соціокультурну течію західної цивілізації, що охоплює практично усі сфери гуманітарного знання — філософію, соціологію, політику, мистецтво, теологію, економіку, природничі науки та характеризується філософською методологією аналізу процесів становлення інформаційного суспільства. Виступаючи глобальною всеохоплюючою рефлексією на реалії ХХ–ХХІ століть, зміни, які відбулися у житті та свідомості людини, постмодернізм актуалізував «новий раціоналізм», заснований на принципах індетермінізму, гри, реконструкції, відкритих форм тощо.

Аналогічно до того, як «модерне», на думку М. Н. Епштейна, розділяється на велику епоху Модерності та її заключну стадію — Модернізм, поняття «Постмодерність» (postmodernity) та «Постмодернізм» (postmodernism) також мають бути розрізнені по своїй суті. Відтак, за М. Епштейном, Постмодерність постає як тривала епоха, на початку якої знаходиться людство. У свою чергу, Постмодернізм постає як перший період Постмодерності або її початком. Якщо припустити, що дві великі епохи, Модерну та Постмодерну, дзеркально відображаються одна в одній, то останній період першої епохи відповідає початковому етапу другої епохи. Відтак, Модернізм можна розглядати як останній період епохи Модерності, а Постмодернізм — це перший період епохи Постмодерності [543, с. 473].

Отже, вичерпаність традиційних методів мислення та жорсткої влада дискурсу над умами філософів стимулювали до пошуку нових форм рефлексії: «Вони воліють занурюватися у буттєві та мовні сутності не стільки через «нарративи», чи то розповідання про світ, скільки через вслуховування у нього. Пошук сенсів відбувається шляхом роботи із Текстом, в який перетворюється увесь універсум у його природних, соціальних та духовних іпостасях» [271, с. 12]. До цього спонукає перехід науки до нового — постнекласичного періоду, пов'язаного із відкриттям законів нелінійної фізики, виникненням нових наукових напрямів знань — синергетики, ноосферології, біоніки тощо, а також досягненнями у генній інженерії, кібернетиці тощо. Як зауважує Г. І. Єрмілова у праці «Постмодернізм як феномен культури кінця ХХ століття», недовіра до класичного та посткласичного знання, введення до наукового обігу нарративного знання — головні характеристики постмодернізму [157].

В цілому трансформація культурних парадигм протягом ХХ століття зумовила сприйняття культури не тільки в її раціонально доступній формі, а й як ірраціонального, несвідомого, хаотичного, унікального явища. Відбувається фундаментальний перехід від традиційних схем попередніх методологій, заснованих на визначеності і зрозумілості, спрямованих на вибудовування ієрархічної цілісності, до інтерпретативності, фрагментарності, перене-

сенні уваги на мікрорівень людської практики, до спонтанності проявів духовності та внутрішнього світу. У філософському контексті культура постає прикладом незбагненності, набуває рис містичності, езотеричності, що до певної міри нівелює підвалини аксіологічності. У науковому вимірі вона отримує фрагментарний, асистемний вигляд, а її головними ознаками стають плюралізм, поліцентризм, невизначеність, іманентність.

Постмодерністська культура намагається увібрати до себе все, що існувало в історії людства, особливо усі визначні й екзотичні досягнення культурного життя. Втім, це робиться за рахунок освоєння поверхні, а не глибини, «риторики» чи «семантики». Культурно-історичні мутації й відмінності тут є більш важливими, ніж типи і причини. Виникають передумови розмивання «кодів» культури, її перекодування. В результаті, постмодернізм постає як культура «суміші», інколи іронічного поєднання різних культурних епох, стилів, жанрів. Її характеризує повний «аісторизм» з одного боку, та яскрава «особистісність», з іншого.

Особливий погляд на постмодерність культури пропонують структуралісти та постструктуралісти (Р. Барт, Ж. Дерріда, Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Дельоз, Ю. Крістева, М. Фуко та ін.), які спираються, зокрема, на теоретичні розробки М. Бахтіна про контекстуальність культури та діалог як спосіб її існування. У структуралізмі культура моделюється у вигляді складної ієрархічної знакової конструкції. Постструктуралісти, пропонуючи заміну конструкції деконструкцією, звертаються до контексту, до проміжних станів, інтертекстуальності. Прагнення вийти за межі структури дало краще розуміння функціонування структури, зумовило появу її критики, необхідність переосмислення звичного змісту форм та станів.

Культура, а разом з нею і свідомість набувають рис нового універсалізму, який ігнорує будь-які обмеження та виділення і відповідає транскультурності соціального простору. Діалогічність як принцип культурної практики дозволяє суміщати культури минулого, сьогодення і, навіть, майбутнього. Людина отримує можливість вибору щодо будь-якої культури як «своєї»,

сприйняття її досвіду і реалізації в ній. Постмодерністська свідомість ігнорує оцінки, еталони у результаті чого стираються універсальні етичні принципи, норми і правила. Тут більше немає модерністського прагнення до порятунку суспільства, його вдосконалення за допомогою освіти та науки. Культура сприймається як така, що не піддається об'єктивації, але, у той же час, об'єднує людей у соціумі та утворює загальний культурний простір.

Разом з тим, у контексті світоглядно-антропологічної парадигми постмодернізму відбувається поворот до іншого сприйняття взаємодії культури і людини. Він характеризується зміною смислової перспективи, яка висуває на перший план суспільного світу особистість та особистісну модальність відношення людини до дійсності. Такий поворот виявляє себе у тому, що саме існування суспільства, екологічні параметри та природні умови його існування, способи організації спільного життя, необхідні для збереження людства безпосередньо залежать від людських якостей окремих особистостей. Відтак, 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 у перспективі формуючого руху від культури до людського індивіда, що віддзеркалює стійке уявлення про культуру як універсум всезагальних, суспільних, колективних або родових форм та норм життєдіяльності, вироблених в процесі історії у якості найбільш значущих й цінних. І попри те, що початок XXI століття з його апокаліптичним баченням минулого та майбутнього породжує страх перед історією («кінець історії»), відчуття загибелі традиційних цінностей («смерть культури»), культура утворює передумови для найвищого результату життя та діяльності окремого індивіда як культурно сформованої особистості.

Відтак, постмодернізм постає як транскультурний феномен, що розкриває можливості для антидогматичного, антитоталітарного способу філософування в осмисленні інноваційних процесів у житті, науці, художній куль-

турі кінця ХХ — початку ХХІ століття. Він виступає як особливий стиль мислення, почування та життя на межі від «історичних» форм соціального буття до «пост-історичних», від минулого до майбутнього. Серед характерних рис постмодернізму як інтелектуальної течії можна виділити такі: децентрація суб'єкта, еклектичність, плюралізм та 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 та часових меж; відмову від ідей прогресу та науковості знання. Радикальна плюралістичність постмодернізму проявляється у незаперечній цінності різних концепцій та проектів.

Серед найхарактерніших універсальних трансформацій сучасної культури, що відбувається під впливом постмодернізму, найчастіше виокремлюють, перш за все, зростання тенденцій невизначеності та релятивізму, що виражаються у відкритості, плюралізмі, еклектизмі, невпорядкованості культурного життя. Прагнення відкинути будь-яку однополярність пов'язане із усвідомленням значення того, що у світі відбуваються процеси зближення, взаємодії, між сутнісно відмінними явищами, чому сприяє швидкий розвиток телекомунікацій, можливість швидкого переміщення у просторі у планетарних масштабах. По-друге, істотні зміни у людській свідомості, яка перетворює культурну діяльність на інтелектуальну гру, своєрідну мету мистецтва. Свідомість людини втрачає чіткі межі дуальності: реальне та нереальне стираються, від чого їх важко розрізнити. Руйнація межі між внутрішнім світом людини і зовнішньою реальністю призводить до втрати людиною самостійності свого «Я» (Самості). По-третє, постмодернізм характеризується як парадигма, що зорієнтована не на створення конструкції, а на деструкцію та деконструкцію [266; 271; 393; 458; 543].

У контексті дискурсивних практик постмодернізму зупинімося на концепціях представників постмодерністської філософії, що демонструють по-

шук смислових точок перетину існування людини, її життєвого особистісно-індивідуального простору та тих умов культурної реальності, що створені Постмодерном. У зазначеному вимірі дослідження слід зауважити, що сама 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), «антропоморфізм» (П. Козловські), «остання людина» (Ф. Фукуяма), «пост-людина» (Н. Кетрін Хейлз), «прото-людина» (М. Епштейн) тощо. Відтак, завданням культурології стає вивчення не тільки структурованих систем культури, а й внутрішньо-індивідуальних та міжіндивідуальних процесів, що породжують стійкі та змінні культурні феномени — ідеї, ідеали, образи, оцінки.

У контексті постмодерністських розробок, присвячених проблемі людини, особливу увагу привертають концепції провідних представників та натхненників постмодернізму — Мішеля Фуко та Жака Дерріди. 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. Втім, 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 , передовсім, маніфестує, що треба зупинити розмови про могутність сучасної людини. На його думку, лише у ХІХ сторіччі людина стає самостійним об'єктом науки, коли вона починає розглядати себе як результат та вершину біологічної революції. В 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, розрізень, ознак, рівностей, слів, серед усіх епізодів глибинної історії Тотожного, лише один період, який почався півтора століття тому, і, цілком можливо, швидко скінчиться, образ людини» [482, с. 404].

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 нівелювало межі між філософією та літературою. Відтак, постмодерністська людина далека від досконалості. Вона зовсім не є інстанцією прийняття вільних рішень, підвладна бажанням, прагне співбуття з іншими, адже залежить від нестачі індивідуальної ідентичності. Більш того, людина є не тільки не вільною, вона — «зникає»: «Людина, як показує археологія нашої думки, це витвір недавній. І кінець її може бути недалекий. Якщо ці диспозиції зникнуть так, як вони колись з'явилися, якщо будь-яка подія, можливість якої ми могли лише відчувати, не знаючи поки ні її обліку, ні того, що вона у собі несе, зруйнує їх, як був зруйнований наприкінці ХУІІІ ст. ґрунт класичного мислення, тоді, можна поручитися, людина зникне, як зникає обличчя, намальоване на піску» [485, с. 401].

Отже, людина перестала бути у центрі світу, зникла як зображення на піску і тому в ній поєднується і лик Бога, і личина мертвої суб'єктивності. Вони закривають людину як самототожну та самодостатню істоту. Саме така особа цікавить постнекласичну філософію, а особа, у свою чергу, 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 [481].

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 у 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. В результаті, суб'єкт децентрується по відношенню до неусвідомлених закономірностей його життя. Отже, за-

перечуючи 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.

Ж. 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 «Грамматологія» несла у 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 і ідентичність суб'єкта ставиться під питанням.

У цьому зв'язку 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 у новому інформаційному суспільстві, що породжує «позачасовий час», системні пертурбації у порядку слідування явищ. Ж. Дерріда доходить висновку про неможливість самостійної людської свідомості і розглядає її у вигляді текстів культури. У результаті світ і людина виглядають як безмежний і тотальний текст — простір, що складається із сучасних і попередніх культурних контекстів. Метафорою постмодерністського тексту слугує книга, яка ніколи не буде дописана до кінця і яка завжди відкрита для різних інтерпретацій та доповнень [140].

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

ням філософії стає необхідність осягнення буття, вільного від людини. Гуманістична проблематика у 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.

Відомий теоретик постмодерну П. Козловські вважає цілісність людини автентичним виявом постмодерного світосприйняття. На його думку, саме людина є моделлю для пізнання світу. Тому постмодерна філософія за своєю суттю є «антропоморфною і її головним завданням є вивчення людського досвіду у різних сферах людського буття» [206, с. 293]. Порівнюючи сучасність і постсучасність, П. Козловські аналізує ті інтелектуальні принципи, якими характеризується інтелектуальна культура мислення, трактування особистості і суспільства, глобальні техно-економічні установки, властиві як сучасності, так і постсучасності. Основним для витлумачення специфіки концептуальної побудови двох типів культури мислення стає протиставлення «техноморфізму» сучасної соціальності та культури «антропоморфізму» постсучасності. Виходячи з позицій сучасного мислення, П. Козловські, підкреслюючи, що постсучасність є «епоха нового відкриття «Я», вбачає сутність змін, що відбуваються в процесі переходу від емпіричного трактування людського «Я» як функції суспільства до «субстанціонального» його витлумачення як «пневми» (душі) прийняття як даності «космосу самоцінного життя у відмові від інструментального трактування природи (в тому числі людської)» [206, с. 294].

Можна стверджувати також і про певну еволюцію образу людини епохи Постмодерну, яку описує у своїй пізній праці «Привиди Маркса» Ж. Дерріда [142]. Автор зазначає про вичерпаність концептів «кінця історії», «кінця марксизму», «кінця філософії», «кінця людини», «останньої людини» тощо. Відтак, 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. Шекс-

піра, «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 у пізніших, поміркованіших, виваженіших версіях есхатологічні мотиви «смерті людини», «кінця історії», «смерті автора» тощо звучать «приглушено й поступово стають анахронізмом» [165, с. 19].

Відтак, у постмодерністських розробках філософів другої половини ХХ століття інтерпретація людини здійснюється шляхом дискурсивних практик, позначених контекстом деконструкції. Різноманітні витлумачення ідеї «втрати суб'єктивності» та «смерті людини», на противагу домінуванню суб'єкта у модерній традиції, є визначальною ознакою постмодерністської філософії. Втім, попри те, що у 1970-ті рр. гуманітарні науки цілковито виносили смертні вироки культурі, 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), у тому числі метанаративу людини, вона відкрила можливості щодо повернення ціннісної рефлексії на основі синтезу метафізики та деконструкції.

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 століття. Її автор — визначний японський дослідник проблем інформаційного суспільства, засновник Інституту інформаційного суспільства у Токіо, Йонезі Масуда. Його концепція (або, як він сам її називав, гіпотеза), викладена у статті «Гіпотеза про генезис Homo Intelligens» [301] демонструє спробу пов'язати соціальні перетворення, які несе із собою інформаційне суспільство, зі зміною людини в цілому, включаючи її соціальну природу. Важливо відзначити, що концепція Масуди ґрунтується на методологічних принципах, на яких побудована сучасна системологія, адже в текстах він на-

голошує на «системному» характері свого конструкту, посилаючись на сучасний масив фактів «точних» та гуманітарних наук у їх антропологічній спрямованості.

Цю працю можна розглядати як есхатологічну, але, разом з тим, позитивно есхатологічну, адже мислитель бачить «світло у кінці тунелю». Окреслюючи коло проблем, що їх учений 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 з 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 у свою чергу, розвивало їхні функції... У такий спосіб ці три інтелектуальні органи (як щось ціле) спіральними сходами розширювали інтелектуальні й культурні здібності сучасної людини» [301, с. 341]. Саме названі 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 та роботів. Він висловив припущення, що зростання у суспільстві ролі біокомп'ютерних технологій, розвиток на цій основі нової культури спричинить не лише зміни в деяких рисах характеру сучасної людини, а й сприятиме її генетичній перебудові, що призведе не лише 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 (нові комп'ютерні технології, що значно посилюють інтелектуальні можливості людини; мережа глобального інтерактивного спілкування; роботи, які демонструють небачену раніше точність і вправність рухів). На основі цієї історичної аналогії Масуда робить висновок, про те, що виникають передумови для формування нового типу людини: «... поява комп'ютерів, нового способу комунікації й роботів, які є наслідком дивовижного розвитку інформаційних наук... аналогічні з розвитком лобних часток, складним голосовим органом і вправним відставленим пальцем; тому ці три запропоновані потужні наукові підвалини визначають можливість появи нового типу людини, який відтіснить сучасну людину» [301, с. 342].

Для обґрунтування власної аргументації 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, у свою чергу, здатні змінювати біологічні риси, коли людські гени і культура ідуть 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 у тому, що Homo Sapiens сформувався і вижив завдяки двом основним здатностям: орієнтацією на матеріальне виробництво та всеосяжний контроль. Боротьба з природою і задоволення егоїстичних потреб зумовили вироблення у Homo Sapiens таких здібностей, як кмітливість і хитрість, але ж не мудрість.

В 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 та 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 із 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, призначеного для забезпечення швидкої і динамічної відповіді на зміну зовнішньому середовищу. 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 із природою, це

стає підставою, на думку Масуди, для виникнення синергетичного суспільства, у якому людина і природа мають співіснувати у 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 має стати синергетичним, і основний від діяльності, і 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 формуванні нового типу економічної діяльності, побудованої на обмеженні споживання, впровадженні повторного циклу використання ресурсів та 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 і Божественного благовоління» [301, с. 360].

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

об'єднуються Вища і людська істоти, суспільства, вільного від війн і голоду й сповненого життєвої сили. Ця людина стане його частиною; плануючи власну діяльність, вона інтегрується з ним» [301, с. 360].

Не менш актуальними в умовах розвитку культури Постмодерну залишаються концепції, вироблені в рамках гуманістичної або екзистенційної психології. Саме її видатні представники — Абрахам Маслоу та Карл Роджерс розвинули ідеї екзистенціалістів щодо автентичності людського існування, потреби особистості бути самодостатньою, стати самоактуалізованою та запропоновували сучасні підходи щодо розвитку людини. Основні напрями досліджень гуманістичної психології були спрямовані на вивчення можливостей людської самореалізації. Серед яких — здатність людини до творчості, а також любов, розвиток, самореалізація, становлення, чуттєвий досвід, психічне здоров'я тощо. Таким чином гуманістична психологія — це психологія, яку цікавить здоровий творчий індивід, а необхідність створення такого індивіда корелюється із сучасними проблемами пошуку різних форм ідентичності. Це зумовлено потребою знаходження оптимального шляху особистісного надання сенсу існування та активізації глибинних суб'єктивних ресурсів людини в умовах сучасної мозаїчної культури, яка засвідчує крах попередніх ідентичностей та потребує формування нових. Крім того, ідея самоактуалізації забезпечує великий вибір варіантів і можливостей особистісного самоздійснення, й тим самим відкриває ресурси іманентно та імпліцитно закладені в людській природі, вимагає вольового зусилля для надання адекватного поштовху до самовдосконалення та самопосилення основ свого буття.

З культурологічних позицій ідеї гуманістичної психології А. Маслоу привертають увагу з погляду на їх зв'язок із розвитком культури. Адже у сучасному суспільстві мислитель бачить дві культури: одна утворюється людьми, які схильні до найвищих переживань та орієнтованими на вищі цінності — красоту, істину, добро тощо. Інша культура втілює технократично-бюрократичну тенденцію в житті суспільства. Цю культуру створюють люди, не схильні до вищих переживань. А. Маслоу конструє у своїх дослідженнях модель ідеальної

культури — еупсехію, яка дозволяє розкрити людям їх потенційні можливості. Ідеальну культуру створюють люди особливого складу, основною рисою яких є прагнення до самовдосконалення, самоактуалізації. Саме через теоретичну розробку цих понять мислитель демонструє новий психолого-культурологічний, світоглядний погляд на природу людини, її буття у Всесвіті.

Так, А. Маслоу в книзі «Психологія буття» [300] наголошував, що потрібно виробити новий погляд на природу людини та її здібності. Він вважав, що в основі людини перебуває певне здорове ядро, якась динамічна сила, що робить можливою самоактуалізацію людини. «Самоактуалізація» стає одним із основних понять гуманістичної психології, найвищою потребою та мотивацією в ієрархії потреб А. Маслоу. Сутнісний зміст, який вміщує вчений у поняття «самоактуалізації» розкривається через усвідомлення людиною свого буттєвого призначення, відчуття та прагнення жити відповідно до своєї природи. Відповідно, це найбільш сутнісна потреба людини, котра замикає цикл людських потреб та надає людині цілісності та гармонії. Таким чином, самоактуалізацію можна визначити, виходячи з онтологічного принципу, згідно із яким призначенням кожної людини є «народження» свого буття, яке дане нам лише у зародку. Це шлях, який дозволяє йому відбутися, стати буттям, а не залишитись просто його потенційною можливістю.

На думку вченого, самоактуалізація сприяє виробленню відповідних рис, що стають характерними для людини, яка стала на відповідний шлях і які відрізняють її від «звичайних» людей. У праці «Мотивація та особистість» [298] автор визначає такі риси самоактуалізованих людей, а саме: ефективно сприйняття реальності та комфортні взаємовідносини із нею, прийняття себе, інших людей та природи, спонтанність, простота, природність, потреба в усамітненні, автономність, незалежність від культури та середовища, воля і активність, свіжий погляд на речі, почуття спільноти, міжособистісні відносини, демократичність, вміння відрізняти засіб від мети, добро від зла, філософське почуття гумору, креативність, опір культурним впливам, трансценденція культури.

Самоактуалізованих людей А. Маслоу шукав серед видатних історичних особистостей, а також здійснив таку вибірку серед сучасників. Свій підхід вчений пояснює тим, що узагальнення щодо людської природи доцільніше будувати, вивчаючи кращих її представників, адже саме вони є людьми з високим рівнем самоактуалізації. Відповідно, на думку А. Маслоу, самоактуалізованою людиною можна назвати людину, яка найкращим чином змогла реалізувати свої таланти, здібності, потенції. Внаслідок цього, така людина завжди знаходиться в безперервному процесі самовтілення та самовдосконалення [298, с. 220–221].

Таким чином, через безперервну актуалізацію потенціалів, здібностей, талантів, як виконання місії, поклику долі або життєвого призначення, як більш повне усвідомлення, визнання і прийняття людиною своєї власної внутрішньої природи, як невинне прагнення до внутрішньої єдності, інтеграції чи синергії відбувається посилення індивідуальних відмінностей, що робить кожен людину єдиною та неповторною й таким чином виробляє істинне, автентичне «Я» кожної людини, вихід нею на автентичний рівень буття.

У концепції самоактуалізації знайшов відображення екзистенційний погляд А. Маслоу на буття людини, який втілено у його переконанні, що кожна людина володіє істинною внутрішньою «природою». Саме вона є джерелом, з якого виходить індивідуальна замість людини, її автентичне «Я». А. Маслоу вважає, що ця автентична замість є здатністю чути ці слабкі інтенційні голоси-імпульси нашої внутрішньої природи. Внаслідок цього, самоактуалізація означає рух вгору до «буття самовираження» та пов'язана із умінням людини «розуміти» себе, навчитися цілісно відчувати свою внутрішню природу, її зовнішні прояви, вироблення вміння «настроюватися», прислухатися до цієї природи, будувати свою поведінку, виходячи з неї.

Цей процес є не одномоментним актом, а безперервним способом життя, роботи і відношення із світом та соціумом. Це стратегія усього життя, а не одиничне досягнення. У цьому процесі А. Маслоу виділяв найбільш значущі моменти, які змінюють відношення людини до самої себе і до світу, стиму-

люють особистісне зростання. Це може бути миттєве — «пікове» або тривале «плато» переживання. Саме вони позначаються як моменти найбільшої автентичності, як моменти трансцендування. А. Маслоу стверджує, що такі моменти об'єднують свідомість, відповідно, ці містичні або сакральні миті нашого життя, які супроводжуються інсайтами, осяяннями, під час яких відбувається зміна поглядів на світ та на себе. З огляду на це, про самоактуалізованих людей можна сказати, що вони краще знайомі з реальністю буття та з життям на рівні буття [299, с. 266–267]. Важливою складовою теорії самоактуалізації А. Маслоу можна вважати запропоновану ним концепцію норми, яка невід'ємно пов'язана із найвищими можливостями людської природи. Саме норму психолог ототожнює із ідеалом та вважає її представленою тими потенціями розвитку, якими володіє кожна людина.

Разом з тим, прагнення до самоактуалізації утворює своєрідну «інерцію» руху, трансформацію життя людини, що «провокує» до більш високих онтологічних рівнів розвитку. Втім, цей перехід стає можливим тоді, коли людина має хоча б початковий досвід самоактуалізації на більш високих рівнях, а самоактуалізація на нижчих рівнях має входити у свій кризовий стан. Цей перехід забезпечується психологічним «механізмом» катарсису, оскільки останній можна розуміти в його широкому сенсі як вищий духовний стан внутрішньої впорядкованості, душевної гармонії, що виникають завдяки домінуванню вищих загальнолюдських ідеалів.

Відтак, з позицій сформованого в парадигмі Постмодерну гуманістичного підходу, що увібрав потужні впливи постмодернізму, ідеал людини постає в екзистенційно-гуманістичному вимірі. Проте, його сутність значно корелюється умовами існування. Слід відзначити, що Постмодерн створює належні умови для самоактуалізації людини, надає можливості для її самостворення та самоконструювання. Позбуваючись лінійної детермінованості та структурної цілісності, такий ідеал людини перебуває у стані перманентного самоконфігурування та самостворення, що стає базовим модусом його існування.

Втім, початок ХХІ століття, коли відбувається радикальний зсув у само-свідомості культури, а людство починає осмислювати новий період історії як протоглобальний, протоінформаційний, протовіртуальний [543], питання пошуків ідеалу людини як моделі або теоретичного конструкту людини майбутнього набувають особливої актуальності. Відомими теоретиками сучасності така людина осмислюється у вимірах нової візуальної/віртуальної реальності. Адже саме сучасний візуальний простір створює нові форми суб'єктивності, які підпорядковані тотальному виробництву образів засобами сучасних комп'ютерних технологій. Філософія, намагаючись осмислити феномен візуальності, доводить фактичність її існування у науковому знанні та констатує буття в ній людини та суспільства наприкінці ХХ — початку ХХІ століття.

Формуючись у просторі візуальної/віртуальної реальності, людина, на думку авторитетної американської дослідниці Кетрін Хейлз, перетворюється на пост-людину. У праці «Як ми стали постлюдством: віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці» [495], авторка доводить, що людське тіло все частіше розглядається як знаковий устрій, сукупність інформаційних процесів, що відбуваються на усіх рівнях організму. Отже, йдеться про початок експансії людини за межі власного тіла, про можливі перспективи перетворення тіла у цифровий промінь або інформаційний потік. Втім, наявність концепції пост-людини не означає кінець, власне, людського. На думку К. Хейлз, це означає лише кінець певної концепції людини як автономної істоти, яка здійснює свою волю через індивідуальну дію та вибір. Як зауважує М. Епштейн, все, що минулими поколіннями сприймалося під знаком «пост», на наступному історичному етапі постане як «прото» — не завершенням, а новим початком нейрокосмічної ери, інформаційного та трансінформаційного простору. В ньому вже може йтися про існування «прото-людини», що виходить за межі свого біовиду. Адже все, що людина створює, заново інтегрується в неї та стає частиною її природи. Тому, «прото» в культурі вказує не на завершення, а на потенційну можливість, можливість створення та відкриття нового проекту, у тому числі й проекту людини [543].

Проте, в культурі Постмодерну сформовано новий тип реальності — візуальна/віртуальна реальність, яка перетворилася на факт самої дійсності та відкриває можливості для конструювання як самої людини, так її образу. Відтак, ідеал людини в цих умовах постає як штучно створений образ, специфічний продукт уяви та фантазії. Його маніфестація відбувається у різних формах візуальної та аудіовізуальної культури, практиках візуальних мистецтв та комп'ютерних технологій. У просторі візуальної/віртуальної реальності ідеал людини, набуваючи ідеальних констант, моделюється й через новітні засоби телекомунікацій трансформується в імідж, флеш-імідж, фантазм тощо.

Відтак, в дискурсах парадигми Постмодерну відбулась значна еволюція в осмисленні людини, що виявилось в широкому спектрі її інтерпретацій. Дискурс постмодернізму став тим метанаративом, у якому експлікується образ людини, чия проектність відсувається за межу будь-якого можливого й неможливого світу, універсалізується у грі проектами, коли кожен розбудовує свою окрему модель та свій проект людини. При цьому нова особистість також створює свій окремий життєвий світ, який не збігається ані з зовнішнім, ані з внутрішнім світами та постає як їх рухома проекція. У свідомості людини постмодерну демонтована межа між реальним та штучним. Людина Постмодерну живе у світі симулякрів — моделей реальності, в результаті чого індивід починає викривлено сприймати світ і в цьому сенсі він стає апатичним суб'єктом «кінця історії».

Наприкінці ХХ — початку ХХІ століття філософія постмодернізму, подолавши період кризи метанаративів (Ж.-Ф. Ліотар), у тому числі метанаративу людини, через поєднання класичної та некласичної картин світу, повернулася до ціннісної рефлексії на основі синтезу метафізики та деконструкції, відновлюючи суб'єктність людини у новій культурній реальності, з метою вироблення рекомендацій щодо існування людини у 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 існу-

вання універсального, уніфікованого, незмінного «Я» та сформувати альтернативний образ людини. Нове тлумачення та розуміння людини постмодернізмом спричинено його парадигмальною еволюцією та суттєвими змінами у її світобаченні та світосприйнятті, що обумовило осмислення ідеалу людини у двох вимірах — як моделі / теоретичного конструкту, позбавленого універсальних ціннісних змістів та образу — специфічного продукту уяви, фантазії, створеного різними засобами в умовах візуальної та віртуальної реальності.

Поряд із постмодерністським, у добу Постмодерну сформувався потужний гуманістичний дискурс. В його межах мислителями запропоновано новий світоглядний погляд на природу людини та її буття у Всесвіті, а ідеал людини 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 із світу ілюзій, нав'язаних екраном комп'ютера, у реальний світ, в 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 у тому, щоб існувати осмислено, адже замислюватися про сенс життя — це привілей свідомості тільки людини. Відтак, 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.

6.2. Пошуки ідеалу людини в дискурсах та дискусіях сучасності: український контекст

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

рів 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. Разом з тим, 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 даного 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 напрямкам сучасного вітчизняного гуманітарного дискурсу. В його межах ця проблема осмислюється у широкому контексті культури в наступних вимірах — філософсько-антропологічному (Є. І. Андрос, Є. К. Бистрицький, А. К. Бичко, Б. А. Головка, С. І. Грабовський, В. П. Загороднюк, С. Б. Кримський, В. А. Малахов, І. Ф. Надольний, М. В. Попович, Н. В. Хамітов, В. І. Ярошовець та ін.), культур-філософському (В. А. Бітаєв, Т. К. Гуменюк, І. М. Дзюба, М. Г. Жулинський, А. Є. Залужна, Н. С. Корабльова, В. А. Личковах, Г. С. Меднікова, В. А. Сіверс, Г. П. Чміль, А. М. Федь, В. А. Федь та ін.), філософсько-освітньому (В. П. Андрущенко, О. О. Базалук, Г. Д. Берегова, О. Вишневський, Л. В. Губерський, С. Ф. Клепко, В. В. Ільїн, В. Г. Кремень, В. С. Лутай та ін.), культурологічному (Є. В. Більченко, Ю. П. Богуцький, С. М. Волков, П. Е. Герчанівська, Т. О. Кривошея, Ю. С. Сабадаш, О. О. Смоліна, В. М. Шейко, В. Д. Шульгіна, О. В. Яковлев та ін.). З одного боку, цей процес обумовлений загальносвітовими факторами, адже з другої

половини ХХ століття на зміну тенденціям психологізації, соціологізму прийшла тенденція культурологізму — пояснення соціального через культурне витлумачення соціуму як феномену, зануреного у культуру. Разом з тим, 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 у складі національного цілого. Створення ментальної моделі такого індивіда як антропологічного ідеалу — продукту соціокультурного розвитку українського суспільства є завданням для усієї 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.

З позицій представленого в дослідженні парадигмального підходу, а також спираючись на сформульовану концепцію, що виступає методологічним підґрунтям культурологічної концептуалізації ідеалу людини як феномену культури, звернемося до напрацювань сучасної вітчизняної гуманітаристики. Синтезуючи їх в межах культурологічної дисциплінарної матриці, проаналізуємо концептуальні ідеї, закладені в науковому доробку сучасних дослідників щодо сутності феномену ідеалу людини у вимірах розкриття його ціннісно-сміслового змісту та виявлення його особливостей як теоретичної моделі та образу.

Зазначимо, що за визначенням багатьох вітчизняних вчених — філософів, соціологів, культурологів (Є. В. Більченко, П. Е. Герчанівська, Б. А. Головка, С. Б. Кримський, О. П. Поліщук, А. О. Ручка, Г. П. Чміль, В. М. Щербина та ін.), специфіка розвитку сучасної української культури зумовлена тим, що її параметри детерміновані різними формами свідомості, властиві епохам Модерну та Постмодерну. У цьому полягає протиріччя для

розв'язання важливих соціокультурних проблем, адже українське суспільство, у переважній більшості, мислить категоріями та цінностями Модерну, намагаючись розв'язати проблеми постмодернового, глобалізованого світу. Це вплинуло і на становлення вітчизняного культурологічного дискурсу. Він поєднав як некласичну, так і постнекласичну парадигми пізнання, що уможливило залучення широкого спектру підходів та методологій для дослідження надскладних феноменів, інтегрував напрацювання різних сфер гуманітарного знання.

Важливим теоретичним підґрунтям для вказаного аналізу стає доробок українських вчених (Є. І. Андрос, Є. К. Бистрицький, М. М. Бровко, С. Б. Кримський, В. А. Личковах, В. А. Малахов, М. В. Попович, Н. В. Хамітов, А. Д. Чаус, Г. П. Чміль та ін.), сформований у вимірах філософсько-антропологічного та культур-філософського дискурсу. Визначальними рисами наукових пошуків вітчизняних вчених є орієнтація на людську особистість, переосмислення цінностей та ідеалів людини, пошук нових, адаптованих до нинішніх соціальних реалій життєвих установок, форм та 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 у їх суспільно-історичній та культурній обумовленості, філософська антропологія виокремлює знання про цілісний образ людини у 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 [58, с. 37].

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 лю-

дину, не може дати завершеної логоцентричної картини цього буття, а якби міг це здійснити, то водночас це означало б кінець самої філософської антропології [1, с. 27]. Проте, саме філософська антропологія, констатує загрозову ситуацію антропологічної кризи, осмислює 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 наступних аспектах. Так, домінуючим серед них є осмислення людини у проекції її буття в культурі. Саме культура визначається як універсальна реальність людського буття, простір ціннісно-орієнтаційних та 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 різноманітні форми та прояви людського буття. При цьому самореалізація виступає як єдиний спосіб конструювання особистості у якості 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 [1; 57; 72; 73; 492; 498].

Важливим, на нашу думку, уявляється підхід, за яким пошуки ідеалу людини унеможливаються поза рамками зусиль кожної людини як індивідууму. При цьому індивід розуміється як свідомою людиною, 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 відображаються у своєрідних судженнях, що стають для окремої особистості непохитними принципами, парадигмами, імперати-

вами» — зауважує М. М. Бровко [65, с. 13]. Відтак, 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 та ідеал людини.

З позицій культур-філософського дискурсу актуалізується проблема формування моделі людини як ідеалу епохи культури Постмодерну. Вона тісно пов'язана з розвитком тенденцій культурної універсалізації, зокрема концепцією універсалізму. Як зазначає сучасний культуролог Є. В. Більченко, ця проблема, що постає перед сучасною гуманітарною думкою, поки що не має чітких відповідей. Втім, питання: «чи буде людина майбутнього «сильним звіром», «надлюдиною» у дусі Ф. Ніцше чи «вищою людиною» (Ж. Дерріда), як того бажали гуманісти і просвітителі, чи буде вона «модерністом», «премодерністом», «постмодерністом» за світовідчуттям і світорозумінням, чи це буде такий собі «пост-постмодерніст» — носій нової, невідомої, альтернативної щодо усіх попередніх концептів, ментальної установки? Наразі можна говорити лише про окремі «контури» людини майбутнього (людини «афтер-модерну», або «пост-модерну»). Попри це, навіть якщо образ такої людини поки що динамічно розвивається й тому не є до кінця відрефлексованим та структурованим, виокремити його сутнісні риси видається надзвичайно важливим, адже «цей новий тип особистості як певне «Велике напередодні» є лише уявним проектом, алгоритмом, розгортання якого кардинальним чином позначиться на долі культур і держав» [53, с. 316].

Концептуальне осмислення антропологічного ідеалу майбутнього здійснюється Є. В. Більченко в руслі філософії діалогу. Саме діалог, на думку дослідниці, стає єдиною можливістю існування індивідуальності — тим, що торкається, безпосередньо її внутрішньої сутності. Авторське бачення майбутнього культурного буття людини здійснюється на основі аналізу новітніх моделей ідентичності суб'єкта, спираючись на концепцію транскультури

М. Н. Епштейна. Транскультурна модель ідентичності, поява якої є наслідком розвитку культур-філософської думки як модерного, так і постмодерного напрямів, свідомо протиставляється як універсалізму (глобальна культура), так і партикуляризму (концепція мультикультурності).

Науковець обґрунтовує ідею транскультурної моделі ідентичності як вияву діалогічного світобачення через концепт «Третього». При цьому «Третій» як стрижень транскультурної ідентичності виступає у двох вимірах: як глибинне джерело переконання та архітепічна основа самості й автентичності, а також як спільне поле взаємодії — універсальний принцип, загальний для всіх. Трансцедований «Третій» одночасно є інтеркультурним, «оскільки його вивіщення над конкретним феноменальним розмаїттям локальних культур є... “вертикаллю глибини” або “летючим коренем” — зануренням в інтеріорізовану екзистенційну реальність духовного буття людини (у теологічній парадигмі — “серце”, “образ Божий”, “Богоподібність”))» [52, с. 462].

Таким чином, особистість, яка є носієм транскультурної ідентичності виявляє відкритість чужому, уособлює ідентичність та толерантність, плюральність та солідарність, здатність до ефективної інтеракції з носіями численних культурно-духовних та релігійних традицій у світі інформаційних потоків при одночасному збереженні власної автохтонності. Необхідною здатністю транскультурної ідентичності є уміння бачити єдність у багатоманітності культурних цінностей. Зазначене уміння ґрунтується на високому рівні творчої самостійності індивіда, його здатності критично оцінювати потоки інформації та виокремлювати у них змістовні елементи, необхідні для конструювання особистої ідентичності, та створювати нові культурні смисли і тексти на основі інтеркультурності та інтертекстуальності [52, с. 459].

Виокремлюючи характерні риси «пост-сучасної» людини (людина «афтер-модерну», або «пост-модерну»), Є. В. Більченко вказує на відсутність у неї самості. При цьому самість розглядається дослідницею як відчуття власної цілісності, самототожності та автентичності, вираженої у сконструйованій особистісній ідентичності на рівні культури та особливого роду онтологі-

чної самотності на рівні екзистенції. «Нині самість перетворилася на щось “аватарно-оманливе”»: вона ніби “висковзує” від людини, змушуючи її загравати із власним “Я”» [50, с. 30]. Відповідно, сучасна людина постає як суб’єкт значущої відсутності, суб’єкт з відсутністю предикатів, суб’єкт-відсутність та, в цілому, «людина-без». Це обумовлює її визначення не через позитивну, а через негативну ідентифікацію: через виявлення не наявних, а відсутніх атрибутів її людської сутності.

З огляду на це, найбільш виразною ознакою постсучасної людини стає її позаісторичність, яка, у свою чергу, веде до втрати здатності до діалогу та діалогічного спілкування, позбавляючи людину власних та загальнолюдських спогадів. Відсутність у бутті-небутті людини такого адресата як історія у вимірах «мікроісторії», що є основою особистісної ідентичності, та «макроісторії», як основи групової ідентичності, призводить до того, що така людина не може реалізувати себе ні як базовий (фундаментальний) суб’єкт, ні як маргінал. «У результаті маємо перехідний період, коли завершився не лише раціонально-етичний проект модерну з його онтологічною присутністю в світі, але й принципова буттєва відсутність, притаманна чуттєво-естетичним практикам постмодерну. Сучасна людина ще не знає, чи повернутися їй до “вищих цінностей”, чи, продовжуючи реконструкцію метанаративів, йти шляхом подальшої релятивації» [50, с. 31].

Важливим є висновок Є. В. Більченко про те, що досягнення транскультурної ідентичності як ідеалу людини сучасності можливе за умов креативності суб’єкта, що обумовлює його критичне, творче, селективне ставлення до плюрального потоку зовнішніх культурних імпульсів, здатність до їх відбору, трансформації відповідно до власної ідентичності. «Досягнути цього можна за умов національного поступу в єдиній планетарній парадигмі світовідношення. У вітчизняному філософуванні поступово набуває поширення постнекласична ідея “універсалізму” в її теоретичних та екзистенційних вимірах. Осмислення універсалістичної перспективи розвитку цивілізації постає певним мультикультуралістичним програмуванням одного з варіантів іс-

торичного поступу людства з екстраполяцією ренесансного ідеалу “людини універсальної”.

На думку вітчизняного вченого В. А. Личковаха універсалізм із нової парадигми філософування перетворюється в ідеал досягнень суспільства і людини. Так створюється підґрунтя для відродження ідеалу *homo universalise* в епоху Постмодерну, що переходить у цивілізацію універсалізму — “відкритого” суспільства з “відкритою людиною”» [272, с. 142]. Гуманітаристика універсалізму ґрунтується на ідеї розвитку «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, ґрунтується на приматі мислення кон’юнктивного і позитивного над альтернативним, негативістським і абсолютизуючим. 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 надбудувувати реальний світ буття через ідеальний світ думки [276, с. 173].

Отже, процеси глобалізації та інформатизації, що значно впливають на формування нової картини світу, створюють передумови для універсалізації культур, формування транскультурної ідентичності, а з нею — «людини універсальної». Про актуальність ідеї універсалізму як одного з варіантів подальшого поступу людства на основі спільної системи цінностей та ідеалів, свідчить проблематика XI Світового Конгресу, що відбувся у Варшаві (червень, 2016 р.)

[587]. Водночас універсалізм як цивілізаційний проект має свої специфікації в етнонаціональних моделях способу життя, а саме — через подолання національного та культурного відчуження та етнічного партикуляризму, віддаючи належне розмаїтості культурних цінностей багатонаціональних спільнот.

У цьому зв'язку проблема ідеалу людини як вияву національної культури набуває особливої актуальності у вимірах українського соціокультурного середовища як підґрунтя для формування антропологічної ментальної моделі сучасного українця. Це, на думку академіка Ю. П. Богуцького, стало рушійною силою соціогуманітарних досліджень з початку розбудови незалежної держави України [304, с. 9].

Поява у вітчизняному гуманітарному науковому просторі ґрунтовних напрацювань у сфері етнології, етнічної психології, етнокультурології (С. Д. Безклубенко, Б. А. Головка, І. А. Данилюк, В. М. Скуратівський, А. В. Швецова, В. М. Щербина та ін.) стали основою для формування культур-антропологічного дискурсу. Його становлення тісно пов'язано із необхідністю осмислення проблем формування національної свідомості та самосвідомості, національної ідеї та національної культури, національної психології, взаємовідносин нації та особистості, а також розробки таких понять як нація, національна ідея, національний імідж, національна ідентичність тощо. Крім світоглядно-методологічного навантаження, зазначеній проблематиці іманентно властива спрямованість на людину як «ідеальної моделі», що створюється певною культурою.

У цьому зв'язку, зупинимося на розв'язанні дослідниками проблеми національного характеру. На думку вчених, що цей феномен є своєрідним, специфічним поєднанням загальнолюдських рис, конкретних історичних та 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 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 людства у життя індивіда, а 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. Однією з них є ідеал людини. У такому вимірі національний характер стає особливим культурним ейдосом — вимогою культури до психологічного складу індивідів, яка створює й відтворює певну модель бажаного для цієї культури типу особистості — людину культури. Відтак, культура відіграє ключову роль у формуванні певного типу особистості із 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 та 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. Її образ стає належним ідеалом для конкретної національної культури. Відтак культура створює та відтворює певну «модель» бажаного для цієї культури типу особистості — «людини культури», який виступає як інтерсуб'єктивний ідеальний тип, котрий конститується у єдності, синтезі та спілкуванні головних культурних персонажів [509, с. 457].

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 у загальнокультурному контексті світового культурно-історичного процесу.

У парадигмальному вимірі осмислення ідеалу людини стає можливим із залученням наукових надбань філософсько-освітньої парадигми пізнання.

Саме освіта як соціальний інститут та важлива соціокультурна детермінанта чутливо реагує на зміну принципово нових для вітчизняної соціокультурної традиції світоглядних, ціннісних та змістових складових, які у сукупності забезпечують умови для соціалізації, самостворення та самореалізації особистості. Це питання, безумовно, крім суто освітньо-виховного, набуває важливого значення у державотворчому вимірі. Як зазначає А. О. Ручка, «здійснення державної політики у різноманітних суспільних сферах... 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» [404, с 22].

На сучасному етапі розвитку інформаційного суспільства стан модернізації властивий більшості освітніх систем країн світу. Українська держава також намагається трансформувати власну освітню систему у відповідності до запитів 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, в цілому, і вітчизняна гуманітаристика, спрямовуючи зусилля на виявлення (у пасивній позиції) та моделюванні (в активній) антропологічного ідеалу майбутнього на основі семантичного аналізу стану розвитку культури та картини світу «культурного суб'єкта» (Є. Більченко). У цьому зв'язку, ключовим стає пошук нової освітньої парадигми, в рамках якої стає 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 та 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

усієї вітчизняної освітньої системи. На цьому у своїх працях акцентують увагу більшість сучасних науковців, особливо у галузі філософії освіти, зокрема В. П. Андрущенко, О. О. Базалук, Г. Д. Берегова, Л. В. Губерський, І. А. Зязюн, С. Ф. Клепко, В. Г. Кремень, В. В. Ільїн, В. С. Лутай та ін.

Разом з тим, 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 та формуються у процесі набуття знань. Через систему освіти відбувається інтеграція індивіда у соціум, в 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 у культурних формах, які спрямовані на фіксацію та трансляцію соціально значущої інформації. Отримані знання стають основою духовної та практичної активності людини. Вони дозволяють індивіду усвідомити своє місце у світі, сформувані своє ставлення до навколишньої дійсності та самого себе. Втім, 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 та засобів їх досягнення» [416, с. 19].

У свою чергу, цінності виконують функцію перспективних стратегічних життєвих цілей і виступають основним мотивом життєдіяльності. Як вказує Г. Д. 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. Відтак, сукупність поглядів, оцінок, норм, установок визначають відношення людини до світу, постають оріє-

ентирами та регуляторами людської поведінки [40, с. 4]. Тому будь-яке суспільство зацікавлене у тому, щоб люди дотримувалися актуальних у сучасних реаліях правил поведінки. Відтак, на думку О. О. Базалука, сучасну особистість важливо спрямовувати на творчу самореалізацію, усвідомлення власної планетарно-космічної сутності [14].

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

Виходячи з цього, в сучасному теоретико-соціологічному дискурсі активно розробляється концепція нової моделі людини, спираючись на вивчення природи сучасної людини та її потенціал. Зазначимо, що соціогуманітарні науки у своїх дослідницьких та освітніх програмах завжди спираються на теоретичне проектування 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 у сучасних соціокультурних умовах. За влучним виразом М. Вебера, «для того, щоб зрозуміти природу реальних причинно-наслідкових зв'язків, ми конструємо зв'язки нереальні» [80, с. 483]. Проте, кожна сконструйована модель наділена певним культуротворчим потенціалом та демонструє ціннісно-пріоритетні параметри, аналіз яких дозволяє виявити базові ціннісні засади, якими оперує людина певного соціуму.

На сучасному етапі у теоретичній соціології з'явилися нові важливі різновиди дихотомії «індивід-суспільство». Це спричинило появу нових теоретико-методологічних імпульсів й 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 у напрямі певних розумових абстракцій, або у напрямі конкретно-чуттєвого креативу з наступним узагальненням. Втім, суспільство є складним стратифікованим соціумом і складається із 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 [404].

Відтак, 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 концентрується 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 людини, яка є близькою до *Homo multiplex*. На думку А. О. Ручки, йдеться про «мозаїчну», множинну природу сучасної людини, яка формується під впливом різнорідних чинників. Отже, плюралізм сучасного світу та культури приводить до плюралізму індивідуальності. Крім того, зміна людини активно відбувається під впливом умов світу, який кардинально змінюється. Відтак, змінюються її ціннісні орієнтири, ідентифікації, смислова інтерпретація навколишнього світу. У цій ситуації *Homo multiplex* постійно знаходиться у процесі пошуку. Проте, зважаючи на зміни, що відбуваються в епоху глобалізації, представлена модель є неоптимальною в межах дихотомії «індивід-суспільство» [404].

Втім, у контексті тих стратегічних завдань, які вирішуються у сучасному українському суспільстві, а саме — побудова правової соціальної держави та політичної нації, 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. Отже, теоретико-соціологічна концепція моделі людини, що постає як теоретичний конструкт, ґрунтується на трьох дослідницьких позиціях: епістеміологічній (теоретико-пізнавальна), логічній та когнітивній. При цьому методичною основою виступає наукове моделювання, що спирається на концептуальну картину світу та ґрунтовну інформаційну базу.

У вимірах художньої парадигми ідеал людини осмислюється й відтворюється шляхом художнього моделювання як інструменту пізнання. Через поєднання чуттєвого із раціональним, видимого з невидимим обумовлене становлення художнього образу, у багатомірності репрезентаційних граней якого віддзеркалюються ті чи інші ознаки світобудови. Відтак, «процес творення художнього образу, тобто художню творчість цілком закономірно роз-

глядати як процес художнього моделювання» [171, с. 106]. Симптоматично, що, з одного боку, різні види мистецтв прагнуть моделювати не лише природні явища, а й культурні регулятивні феномени більш високого гатунку — 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 в світі духу, а не природи [199].

Відтак, процес художнього моделювання у проекції певного виду мистецтва відкриває нові можливості у його дослідженні як способу продукування культурних цінностей та ідеалів епохи, їх трансляції та трансформації через соціальні ролі їх носіїв. Відтак, синтез наукової та мистецької рефлексії стає ознакою сучасного пізнання й знаходить вияв у різноманітних художніх формах. У цьому зв'язку особливу увагу привертає сучасна українська література, яка прагне показати національного героя — ідеал української людини XXI століття. В новому жанрі для сучасної літератури — філософському романі, шляхом філософського осмислення, майстерно користуючись силою художнього слова, здійснює науковий аналіз світобачення сучасної людини, пошуку нею власних життєвих ідеалів — відомий український вчений, письменник Анатолій Михайлович Федь.

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 усі твори філософа, проте, найбільш виразно ця тема постає у повісті митця «Над рідною хатою гойдався шуліка» (Слов'янськ, 2010) [456]. Оригінальним авторським здобутком є історична хроніка «Два кольори часу (нотатки на полях давно написаної книги)» (Слов'янськ, 2014) [455].

Проекція пострадянського сьогодні 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 та політичних координат. Разом з тим, 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» [455, с. 132]. Втім, 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 і справедливість та знайти те місце, де перебуває «наша слава, Слава України» [455, с. 132].

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» [455, с. 134]. Разом з тим, 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». В цьому постає вічна проблема «нової» людини перехідної доби, а також проблема нової культури, її вияви у 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 важливим для українського народу та держави стають як літературні образи героїв, так сьогоднішні реальні українці, справи та вчинки яких роблять їх героями — героями нації, й відтак, 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 та моральних цінностей, все ж саме «нова» людина визначає образ часу, національні обрії пріоритетів, закладені у 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 — все це гостро актуалізовано у видатному творі А. М. Федя — повісті «Над рідною хатою гойдався шуліка» [456]. Разом з тим, текст та сюжет повісті дає можливість «прочитання» авторського бачення ідеалу української людини. Розкриваючи у художній формі своє світовідчуття та світорозуміння, автор, через свою присутність в авторській мові, в образах персонажів твору, у відображенні художніх об'єктів, співперебуваючи разом із своїми героями у 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 та 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 невмирущий 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, втім, 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 у можливості показати екзистенційну сутність людини, яка розкривається у контексті певного історико-культурного універсуму, осмислення якого відбувається у 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 у наслідок власного вільного вибору індивідуума, що супроводжується розумінням наслідків цього кроку та готовністю нести усю міру відповідальності за себе та увесь 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» [391, с. 170]. 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» у 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.

Отже, запропонована у дослідженні парадигмальна стратегія дослідження ідеалу людини на основі інтеграції сучасних наукових дискурсів, об'єднаних проблематикою осмислення людини як антропологічного ідеалу культури, дозволяє зробити висновок про дієвість представленої культурологічної концепції. Аналіз наукових напрацювань сучасних вітчизняних вчених, здійснених в межах філософсько-антропологічного, культур-філософського, культур-антропологічного, філософсько-освітнього, теоретико-соціологічного дискурсів, а також художньої парадигми виявив потенційну спроможність осмислення ідеалу людини крізь призму трьох методологічних складових, а саме — як універсалії культури, теоретичної моделі та образу.

Розкриття змісту вказаних складових стає можливим на основі аналізу концептуальних ідей, закладених у наукових розвідках вітчизняних дослідників на початку XXI століття. 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 на основі семантичного аналізу стану розвитку сучасної культури та картини світу «культурного суб'єкта». Формування нових теоретичних моделей людини супроводжується намаганням виявити її атрибутивні характеристики, які, у значній мірі, стають віддзеркаленням типових рис культури Постмодерну.

Актуальність цих пошуків обумовлена тим, що відсутність ідеалу як регулюючої ідеї призводить до безсистемності дій соціальних інститутів, гальмує формування політики держави у гуманітарній та культурній сфері. Все це порушує механізми ефективної діяльності як окремого індивіда, так і суспільства в цілому. Проте, сьогодні українське суспільство потребує вироблення нової моделі ідеалу людини нового тисячоліття з діалогічним, плюральним, нелінійним типом мислення, людини-творця, активного конструктора як індивідуальної, так і суспільної екзистенції, що виступає носієм інноваційних змін бажаного для суспільства типу.

Висновки до шостого розділу

У розділі висвітлено поліваріативність підходів в осмисленні ідеалу людини в постмодерністському дискурсі, сформованого в умовах культури Постмодерну, а також в українських соціокультурному зокрема в умовах українського контексту. Зазначено, що постмодерна філософія запропонувала цілий ряд концепцій витлумачення людини: «бажаюча машина» (Ж. Дельоз), антропоморфізм (П. Козловскі), «остання людина» (Ф. Фукуяма), «пост-людина» (Н. Кетрін Хейлес), «прото-людина» (М. Н. Епштейн) тощо. Аналіз культурологічних концепцій зарубіжних вчених (М. Фуко, Ж. Дерріда, Й Масуда, А. Маслоу, К. Роджерс) дозволив визначити, що основою у їх підходах до осмислення ідеалу людини став відхід від орієнтації на абстрактне загальне та, відповідно, звернення до локально особливого, виняткового людського життя. Філософи-постмодерністи намагалися відійти від концепції цілісної індивідуальності, від конформістського одновимірного типу людини як витвору цивілізації розуму, поставити під сумнів ідею існування універсального, уніфікованого, незмінного «Я» та сформувати альтернативний образ людини. Конструюючи образ ідеалу людини епохи Постмодерну, сучасна гуманітарна думка визначає пріоритетні тенденції його формування. Серед них вбачається необхідність виходу людини із світу ілюзій, нав'язаних телеекраном, у реальний світ, в результаті чого має відбутися екзистенційний прорив до реальності та справжності. Наступною рисою людини майбутнього, яка подолає Постмодерн, має бути глибоке усвідомлення справжніх смислів буття, їх пошук. Відмінність особистості полягає у тому, щоб існувати осмислено, адже замислюватися про сенс життя — це привілей свідомості тільки людини. Саме тому життя людини має бути освітлене вищим метафізичним сенсом.

Масштабне наукове осмислення українськими вченими наприкінці ХХ — початку ХХІ ст. проблеми людини та культури в умовах формування національного культурного простору стало можливим за умов потужного соціального запиту на відтворення питомо українського соціокультурного сере-

довища як єдино можливого підґрунтя формування української людини. Цей процес свідчить про прагнення представників гуманітарної думки осмислити нові умови існування людини, висунути нові версії її інтерпретації на основі постнекласичних методологій пізнання й розкрити сутність ідеального і/або типового зразка людини сучасної культури, виявити її атрибутивні характеристики. Аналіз культурологічних концепцій сучасних українських вчених (Ю. П. Богуцький, Є. В. Більченко, А. В. Личковах, Г. П. Чміль, А. М. Федь, В. М. Шейко) довів, що саме культура відіграє ключову роль у формуванні певного «культурного типу» людини, образ якої стає належним ідеалом для конкретної національної культури.

ВИСНОВКИ

Відповідно до визначеної мети, поставлених завдань, сформульованої наукової проблеми культурологічне дослідження ідеалу людини як феномену культури дозволило зробити такі висновки.

1. Обґрунтовано, що проблема людини як наріжна тема гуманітаристики ХХ — початку ХХІ століття обумовила появу потужного антропологічного дискурсу. Його розвиток відбувався в межах різних наукових парадигм, ключовими з яких стали — філософсько-антропологічна, культур-філософська, культур-антропологічна, психологічна. У кожній з них дослідниками було виявлено специфічний зріз антропологічної проблематики, сформульовано загальні поняття та категорії, обґрунтовано теоретичні підходи, що визначили специфіку уявлень про людину. Науковою домінантою в розробці антропологічних ідей стало створення людиновимірного підходу до культури та осягнення сутності людини через зв'язок із культурою.

Становлення в гуманітарному просторі ХХ століття культурологічної наукової парадигми виявило нові перспективи в дослідженні антропологічної проблематики. Доведено, що міждисциплінарність та методологічний плюралізм культурологічного знання, його наукова картина світу дозволяють досліджувати як культуру — складну та багаторівневу систему, так і людину — творіння та творця культури. Це стає можливим на основі поєднання класичних, некласичних та постнекласичних підходів пізнання, за умов розробки нової методологічної стратегії, заснованої на синтезі теоретичних досягнень різних наукових парадигм.

2. Виявлено, що культурологічне осмислення людини може здійснюватися з різних позицій — універсалістського підходу, спрямованого на виявлення загальних (універсальних), надособистісних (трансперсональних) значущих смислів, які втілюються у різних способах формах теоретичної рефлексії, в образах художнього світогляду, гуманістичних вченнях, матеріальних та духовних пам'ятках культурної спадщини. Відтак, людина як суб'єкт ку-

льтури постає виразником культурного досвіду, накопиченого людством у процесі загальнокультурного розвитку.

У вимірах індивідуалізованого підходу людина постає як конкретний індивід, що існує в просторі та часі, має власну творчу біографію, знаходиться у комунікативних стосунках з іншими людьми. По відношенню до індивіда суб'єкт виступає як «Я», до інших людей — як «Інший». Даний підхід дозволяє розкривати процеси творчого становлення конкретної особистості в культурі, виявляти чинники, що впливають на формування її світогляду, ціннісних орієнтацій, життєвих принципів та переконань, моральних, естетичних, духовних ідеалів. Діяльнісний підхід залучений у процес культурологічного осмислення людини з метою розкриття її як суб'єкта культуротворення. При цьому її сутнісними характеристиками визначено — здатність до творчої діяльності, креативність, спрямованість на творчу самореалізацію.

3. Доведено, що ідеал, з позицій його теоретичного осмислення у вимірах класичного, некласичного та постнекласичного філософування, як продукт загальнолюдської культури існував на всіх етапах розвитку людства. У класичному філософуванні, заснованому на прихильності до традиційної метафізичної проблематики, ідеал розглядався крізь призму осягнення сутності людини, бачення світу як усталеного та цілісного, пошуків субстанціональної основи як необхідної умови усіх речей та осмислення граничних засад буття та свідомості. У вимірах некласичної парадигми філософування здійснювалися спроби протиставити реальний світ позачасовому ідеалу. Соціокультурні трансформації на межі ХХ–ХХІ століть доводять про не відкидання ідеалів, які існували та діяли у минулому, а їх трансформацію. У постнекласичному дискурсі Постмодерну ідеал осмислюється як феномен, що знаходить виявлення в комунікативному, візуальному, семіотичному просторі культури.

4. У парадигмі культурології сутність ідеалу визначена через сукупність таких вимірів: ідеал постає як квінтесенція культури, що закріплюється у будь-яких формах соціальної практики людей, системах комунікацій та мі-

жпоколінної трансляції універсальних смислових кодів культури; здатність ідеалу повідомляти про потенційне, неостаточне, про дискурсивно недоступну сферу інтуїтивного чи навіть про невідому компоненту відомого, обумовлює його особливу місію в пізнанні й розкритті глибинних смислів культури; семантична сутність культурологічного знання дозволяє поєднати у дослідженні ідеалу як фундаментальні засади загальної теорії цінностей, так і їх смислові інтерпретації в конкретному історико-культурному контексті.

У категоріальному вимірі ідеал цілком відповідає атрибутивним характеристикам категорій, відтак, виступає як інтегративний компонент культури, що забезпечує вищий рівень усвідомлення світу та його оцінку, а також реалізується у різних формах теоретичного та практичного осягнення культури. В культурологічному пізнанні концепт ідеалу може бути задіяний у процесі реконструкції духовних феноменів та ціннісних систем.

5. Сформульована концепція, яка розкриває сутність культурологічної концептуалізації ідеалу людини як феномену культури. В ній ідеал людини постає, по-перше, як *універсалія культури*, що уособлює уявлення про досконалий образ людини на основі універсальних смислів, цінностей, норм, вироблених певним типом культури; по-друге, як *теоретична модель*, зміст якої розкривається в залежності від світоглядних засад, домінуючих на певному історико-культурному етапі наукових парадигм; по-третє, як *образ*, об'єктивація якого відбувається у різних видах мистецтв (літературне, образотворче, театральне, музичне, кіномистецтво тощо), творчих практиках (арт-практики, мода, дизайн, іміджмейкінг тощо), що постає образом людини культури, в якому висловлюється як суще, так і належне.

Представлена концепція складається з трьох концептуальних складових та виступає методологічним підґрунтям для культурологічного осмислення ідеалу людини як феномену культури. Перша складова дозволяє інтерпретувати простір будь-якого типу культури у вимірах його ціннісно-смислової картини світу через семантику універсалій культури. Друга складова розкриває процес утворення ідеалу людини з позицій теоретичного мо-

делювання. Третя — дає можливість виявити форми його художніх та творчо-практичних інтерпретацій. Єдність цих складових дозволяє розкрити феномен ідеалу людини з позицій його ціннісно-сміслового змісту, процесу утворення та механізму об'єктивації у смисловому просторі культури.

6. Обґрунтовано, що парадигмальність виступає в сучасній культурології як метаметодологія, на засадах якої здійснюється всебічне, комплексне, багаторівневе дослідження таких складних систем як культура та людина у смисловому континуумі різних наукових парадигм. Методологічним інструментарієм для цього виступає парадигмальний підхід, що інтегрує різні види наукових дискурсів, підходів та типів мислення. На його основі відбувається співставлення теоретичних форм концептуалізації, виявом яких стають культурологічні концепції. Вони характеризуються не лише атрибутом науковості, а й здатні акумулювати елементи художності, філософічності, широкої варіативної асоціативності тощо. Відтак, культурологічні концепції як теоретичні форми пізнання культури та людини стають невід'ємною складовою процесів формування, функціонування, а також трансляції змістів та смислів культури. Вивчення складних комплексів культурологічних концепцій, що в різних формах вираження віддзеркалюють сутність феномену ідеалу людини, дозволило типологізувати їх як персональні (авторські), художні та парадигмальні.

7. Виявлено специфіку підходів в осмисленні ідеалу людини з позицій наукових парадигм (філософсько-антропологічна, культур-антропологічна), сформованих в європейському культурному просторі на межі XIX — початку XX століття. У філософсько-антропологічних концепціях мислителів та їх поглядах на ідеал людини знайшли вияв світоглядні трансформації Модерну, яким іманентно властиві тенденції переходу від модерного (класичного) суб'єкта з його раціональністю та універсальністю до постмодерного (некласичного) суб'єкта. У контексті культур-антропологічної парадигми здійснені вченими емпіричні дослідження та теоретичні обґрунтування концептів «особистість», «базова» або «основна особистість», «базовий тип особистості»,

«модальна особистість» дали змогу довести, що культура продукує та відтворює певний тип особистості, який постає для неї бажаною моделлю/ідеалом людини.

Мистецтво першої третини ХХ століття створило внутрішній консенсус між підсистемами української культури та виступило інтегратором тогочасних світоглядних, соціокультурних, морально-етичних, психологічних та художньо-естетичних трансформацій. З огляду на це, ідеал людини як феномен культури осмислювався через образ. Сформований відповідно до світогляду та особистісних уявлень про ідеал українських митців — літераторів, композиторів, художників, театральних діячів, його відтворення у тогочасних мистецьких творах, виявилось близьким до пошуків ідеалу людини як героїчної особистості епохи Модерну європейськими мислителями.

8. Доведено, що необхідність збереження колективної ідентичності українців в зарубіжжі актуалізувало необхідність їх самоідентифікації в умовах полікультурного соціального середовища шляхом потужної науково-дослідницької роботи. Відтак, науковий доробок вітчизняних вчених зарубіжжя став інтелектуальною основою для збереження культури української діаспори як специфічного простору із знаково-символічними сенсами національного буття та його особливими онтологічними характеристиками. Спираючись на новітні наукові досягнення тогочасної європейської гуманітарної думки, методологічні засади різних сфер наукових знань — філософської та культурної антропології, лінгвістики, етнопсихології, характерології тощо, українськими вченими було вироблено оригінальні філософські, культур-філософські, етнопсихологічні концепції, у яких виокремлено характерологічні особливості та ціннісні характеристики, притаманні представникам українського етносу. На їх основі діаспорними вченими була виявлена ментальна модель української людини як культурного суб'єкта — ідеального людського типу, здатного до самореалізації в умовах як Своєї, так і Чужої/Іншої культури. У цілому, вченими української діаспори було закла-

дено вагоме теоретичне підґрунтя для формування культурологічної парадигми на теренах вітчизняного гуманітарного знання.

9. Визначено, що осмислення явищ тоталітаризму та тоталітарної культури є актуальним не тільки з позицій соціально-філософського, політологічного, а й культурологічного аналізу. Це дозволило на ціннісно-смысловому рівні досягнути природу трансформації особистісної парадигми людини в умовах тоталітарної культури. Шляхом аналізу концепцій дослідників (Х. Арндт, В. Бранський, І. Голомшток, Х. Гюнтер, Є. Добренко, С. Іванов, В. Паперний, Г. Почепцов), які зверталися до соціокультурних, антропологічних проблем досліджуваного періоду, показано перетворення ідеалу у тоталітарний ідеал через семантику основних символів тоталітарного суспільства. При цьому тоталітарна культура постає інструментом формування тоталітарної свідомості її суб'єкт-об'єктного носія — «людини маси». Обґрунтовано, що соціокультурна парадигма тоталітарного суспільства, яка продукує деструктивні форми існування людини, обумовлює редукування її сутнісних проявів та позбавляє реалізації особистісної індивідуальності. Відтак, через деформацію свідомості нівелюється сутність поняття «ідеал людини», що трансформується в конструкт «нова людина» — ідеальну модель суб'єкта тоталітарної культури.

10. Обґрунтовано, що формування культурологічної парадигми на теренах українського гуманітарного знання відбулось завдяки теоретичним досягненням відомих представників Київської філософської світоглядно-антропологічної школи. Українськими вченими було здійснено теоретичне обґрунтування предмету філософського знання у його світоглядно-антропологічній та «людиновимірній» проекції на основі залучення провідних досягнень різних наукових сфер — антропології, психології, мовознавства, культурології тощо. Це дало можливість визначити розвиток української філософської думки в гуманістично-культурологічному вимірі. Вироблений науковцями культурологічний підхід обумовив необхідність осмислення проблем людини крізь призму світоглядно-антропологічної проблематики,

невід'ємним атрибутом якої став феномен ідеалу. Його осмислення здійснювалося у проекції виявлення ідеально-сміслового сенсу культури, де сама культура постає як поле людських смислів і значень. Особливе місце у цьому контексті займає науково-творча спадщина О. Яценка. Лейтмотивом культур-філософських розробок ученого став аналіз категорій мета, цілепокладання, ідеал, що виступають як форми пізнання свідомості та самосвідомості. Науковий доробок вченого виявив можливості для подальшого дослідження ідеалу у зв'язку із культурою.

11. Виявлено, що дискурси, сформовані в парадигмі культури Постмодерну, продемонстрували значну еволюцію в осмисленні людини. Дискурс постмодернізму став тим метанаративом, у якому людина інтерпретується в контексті автономних деструктивних практик, а кожен з мислителів розбудовує свою окрему модель та свій проект людини. 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, суттєвими змінами у її світобаченні та світосприйнятті, що обумовило осмислення ідеалу людини як моделі/ теоретичного конструкту, позбавленого універсальних ціннісних змістів.

Поряд із постмодерністським, у добу Постмодерну сформувався потужний гуманістичний дискурс. В його межах мислителями запропоновано новий світоглядний погляд на природу людини та її буття у Всесвіті, а ідеал людини постає в екзистенційно-гуманістичному вимірі. Сполучення вказаних дискурсів на засадах парадигмальності та парадигмального підходу дало можливість виявити пріоритетні тенденції формування образу ідеалу людини епохи Постмодерну.

Зазначено, що культура Постмодерну продукує новий тип реальності (візуальна/віртуальна), яка перетворилася на факт самої дійсності та відкри-

ває можливості для конструювання як самої людини, так і її образу. В цих умовах ідеал людини постає у вигляді штучно створеного образу, як специфічний продукт уяви та фантазії. Його маніфестація відбувається у різних формах візуальної та аудіовізуальної культури, практиках візуальних мистецтв та комп'ютерних технологій. У просторі візуальної/віртуальної реальності ідеал людини, набуваючи ідеальних констант, моделюється через новітні засоби телекомунікацій, трансформується в імідж, флеш-імідж, фантазм тощо.

12. Доведено, що наукові напрацювання сучасних вітчизняних вчених, здійснені в межах філософсько-антропологічного, культур-філософського, культур-антропологічного, філософсько-освітнього, теоретико-соціологічного дискурсів, а також художньої парадигми, підтверджують ефективність запропонованої у дослідженні парадигмальної стратегії дослідження ідеалу людини крізь призму трьох методологічних складових, а саме — як універсалії культури, теоретичної моделі та образу.

Розкрито зміст вказаних складових шляхом виявлення концептуальних ідей, закладених у наукових розвідках вітчизняних дослідників. Їх поява демонструє прагнення представників гуманітарної думки осмислити нові умови існування людини, висунути нові версії її інтерпретації на основі постнекласичних методологій пізнання й розкрити сутність ідеального і/або типового зразка людини на основі семантичного аналізу стану розвитку сучасної культури та картини світу «культурного суб'єкта». Формування нових теоретичних моделей людини обумовлено необхідністю виявити її атрибутивні характеристики, які, у значній мірі, віддзеркалюють типові риси культури Постмодерну.

Актуальність цих пошуків обумовлена тим, що відсутність ідеалу як регулюючої ідеї призводить до безсистемності дій соціальних інститутів, гальмує формування політики держави у гуманітарній та культурній сфері. Все це порушує механізми ефективної діяльності як окремого індивіда, так і суспільства в цілому. Проте, сьогодні українське суспільство потребує вироблення образу ідеалу людини нового тисячоліття, що виступає антропологіч-

ним ідеалом сучасної культури з діалогічним, плюральним, нелінійним типом мислення, людини-творця, активного конструктора як індивідуальної, так і суспільної екзистенції.

Проведене дослідження не вичерпує поставленої проблеми. Перспективними напрямками подальших досліджень є застосування парадигмальної стратегії для багаторівневого аналізу образу людини, виробленого у різних формах сучасної культури, що дозволить реконструювати отриманні знання у джерело прогнозованих змін. Подальшого культурологічного вивчення потребують різні ідеальні конструкції — міфологеми, концепції, теорії, що відображають уявлення про ідеал людини на різних культурно-історичних етапах розвитку людства. На окреме дослідження заслуговує сучасний український культурологічний простір, у якому мистецькими засобами створюється модель людини майбутнього.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

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. Антонович Д. Українська культура / передм. К. Костева. Мюнхен: [б. в.], 1988. 517 с.
5. Антонюк О. В. Методологічні засади культурології як науки: проблеми становлення та розвитку // Часопис Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського. Київ: НМА України ім. П. І. Чайковського, 2008. № 1. С. 29–39.
6. Антропологічні ідеали Київської школи та реалії постмодернізму: до 70-річчя Олександра Яценка / упоряд. В. Г. Табачковський. Київ: Стилос, 2000. 304 с.
7. Антропосфера: сучасні інтерпретації: монографія / М. М. Кисельов [та ін.]; НАН України. Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди. Київ, Ніжин: Лисенко М. М. [вид.], 2015. 192 с.
8. Арндт Г. Становище людини / пер. М. Зубицька. Львів: Літопис, 1999. 254 с.
9. Арндт Х. Витоки тоталітаризму: спільний видавничий проект телеканалу «1+1» та вид-ва «Дух і літера» / пер с англ. В. Верлока, Д. Горчаков. Київ: Дух і літера, 2005. 584 с.
10. Арндт Х. Люди за темних часів / пер. Н. Рогачевська. Київ: Дух і літера, 2008. 320 с.
11. Аристотель. Політика. Метафізика. Аналітика / пер. с древнегреч. Москва: ЭКСМО; Санкт-Петербург: МИДГРАД, 2008. 959 с.

12. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / ред. В. Ф. Асмус. Москва: [б. и.], 1976. 550 с.
13. Афоніна О. С. Коды культуры і «подвійне кодування» в мистецтві. Київ: НАКККіМ, 2017. 314 с.
14. Базалук О. А. Происхождение человечества: новая космологическая концепция: монография. Днепропетровск: Пороги, 2003. 142 с.
15. Баранцева К. К. Сучасні інтерпретації культурологічних концепцій у контексті методологічних трансформацій кінця ХХ — початку ХХІ ст. // 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. С. 31–67.
16. Барна Н. В., Уланова С. І. Естетика іміджмейкінгу: монографія. Київ: Ун-т «Україна», 2010. 200 с.
17. Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры / пер. с фр., вст. ст. и сост. С. Н. Зенкина. Москва: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. 512 с.
18. Баткин Л. М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. Москва: Российский гос. гум. ун-т, 2000. 1005 с.
19. Бауман З. От паломника к туристу // Социологический журнал. 1995. № 4. С. 133–154. URL: <http://etnofest.info/ot-palomnika-k-turistu> (дата обращения: 21.04.2017).
20. Бауман З. Текущая современность / пер. с англ. Ю. В. Асочакова. Санкт-Петербург [и др.]: ПИТЕР, 2008. 238 с.
21. Бахтин М. М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных дисциплинах: опыт философского анализа // Литературно-критические статьи. Москва: Худ. лит., 1986. С. 473–500.
22. Безгін О. І. Система управління театральною справою: історія організаційних форм (20–30-ті рр. ХХ ст.): навч. посіб. для студ. вищ. театр. закл. освіти України. Київ: Компас, 2003. 168 с.

23. Безклубенко С. Д. Мистецтво: терміни та поняття: енциклопедія у 2 т. Т. 1: А–Л / Акад. мист. України, Ін-т культурології. Київ: Ін-т культурології АМУ, 2008. 239 с.
24. Безклубенко С. Д. Мистецтво: терміни та поняття: енциклопедія у 2 т. Т. 2: М–Я / Акад. мист. України, Ін-т культурології. Київ: Ін-т культурології АМУ, 2010. 256 с.
25. 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.
26. Безклубенко С. Д. Українське кіно. Київ: Альтерпрес, 2004. 192 с.
27. Белик А. А. Культурология. Антропологические теории культур. Москва: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 1999. 241 с.
28. Белічко Ю. Тема-ідея-образ. Тенденції розвитку сучасного українського образотворчого мистецтва (1945–1975). Київ: Наук. думка, 1975. 280 с.
29. Бенедикт Р. Образы культуры // Человек и социокультурная среда. Москва, 1992. С. 132–146.
30. Бердяев Н. А. Кризис искусства (Репринтное издание). Москва: СП Интерпринт, 1990. 48 с.
31. 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).
32. Бердяев Н. Проблема человека // Путь. 1936. № 50. С. 3–26.
33. Бердяев Н. Самопознание. Москва: Междунар. отношения, 1990. 336 с.
34. Бердяев Н. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Берлин, 1923. 268 с. URL: <http://www.krotov.info/library> (дата обращения: 21.07.2014).
35. Бердяев Н. Смысл творчества. Москва: АСТ, 2002. 688 с.
36. Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики. URL: <http://www.krotov.info/library> (дата обращения: 5.08.2014).
37. Бердяев Н. Философия свободы. Москва: Правда, 1989. 256 с.

38. Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж: Умса-press, 1952. 246 с. URL: <http://www.krotov.info/library> (дата обращения: 25.08.2014).

39. Берегова Г. Д. Пошуки нових філософсько-освітніх парадигм у контексті освітньої кризи // Культура і сучасність: альманах. Київ: Міленіум, 2013. № 2. С. 3–9.

40. 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.

41. Берегова О. М. Інтегративні процеси в музичній культурі України ХХ–ХХІ століть: монографія. Київ: Ін-т культурології НАМ України, 2013. 232 с.

42. Берегова О. М. Культура та комунікація: дискурси культуротворення в Україні в ХХІ столітті. Київ: Ін-т культурології АМУ, 2009. 184 с.

43. Библер В. С. На гранях логики культуры: книга избранных очерков. Москва: Русское феноменологическое общ-во, 1997. 440 с.

44. Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. Москва: Политиздат, 1990. 413 с.

45. Библер В. С. Образ Простеца и идея личности в культуре // На гранях логики культуры: книга избранных очерков. Москва: Русское феноменологическое общество, 1997. URL:http://www.bibler.ru/bim_ng_obruz_p.tml (дата обращения: 17.07.2015).

46. Бичко А. К. Микола Бердяев про шляхи гуманізації. Київ: Освіта України, 2014. 176 с.

47. Бичко І. В. Вибрані твори / відп. ред.: В. І. Ярошовець, А. К. Бичко та ін. Київ: Джура, 2011. 515 с.

48. Білан Т. О. Проблема виховного ідеалу в українській філософії на рубежі ХІХ — поч. ХХ століть (М. Драгоманов, Олена Пчілка, Леся Українка): автореф. дис. ... канд. філос. н.: 09.00.05 / Дрогобицький держ. педагогічний ін-т ім. І. Франка. Дрогобич, 1998. 18 с.

49. Білик В. Ідеал людини ХХІ століття / Міжнародна академія оригінальних ідей. Суми: [б. в.], 2006. 40 с.

50. 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.

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

52. Більченко Є. В. Цілі людини між модерном і постмодерном: спроба критичного культурологічного прогнозування ХХІ століття // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія». Вип. 8. Острог, 2011. С. 452–463.

53. Більченко Є. В. Чужий. Інший. Близній. Філософія діалогу як філософія Третього: монографія. Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2010. 387 с.

54. Бітаєв В. А. Естетичне виховання і гуманізація особи. Київ: ДАКК-КіМ, 2003. 232 с.

55. 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.

56. 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.

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

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

59. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. Москва: Библион, 2003. 272 с.
60. Бодрийяр Ж. Симулякри і симуляція / пер с фр. В. Ховхун. Київ: Видво Соломії Павличко «Основи», 2004. 230 с.
61. Борев Ю. Б. Художественные направления в искусстве XX века: борьба реализма и модернизма. Киев: Мистецтво, 1986. 132 с.
62. Бранский В. П. Искусство и философия. Роль философии в формировании и восприятии художественного произведения на примере истории живописи. Калининград: Янтарный сказ, 1999. 703 с.
63. Бровко М. М. Активність художньої свідомості в системі культури: конспект лекцій з курсу «Естетика» / Київський лінгвістичний ун-т. Київ: [б. в.], 1995. 56 с.
64. Бровко М. М. Естетичний ідеал як сутнісна детермінанта мистецтва // Бровко М. М. Мистецтво: філософсько-культурологічні виміри: монографія. Київ: КНЛУ, 2008. С. 146–167.
65. Бровко М. М. Історико-теоретичні аспекти становлення культурологічного знання в контексті розвитку сучасної гуманітарної науки // Міжнародний вісник: Культурологія. Філологія. Музикознавство. Вип. II(I). Київ: Міленіум, 2014. С. 9–14.
66. Бровко М. М. Мистецтво: філософсько-культурологічні виміри: монографія. Київ: КНЛУ, 2008. 237 с.
67. Бубер М. Два образа веры / пер. с нем. Москва: Республика, 1995. 463 с.
68. Бубер М. Проблема человека. Киев: Ника-Центр: Вист-С, 1998. 96 с.
69. Булатов М. А. Логические категории и понятия / отв. ред. С. А. Васильев. Киев: Наук. думка, 1984. 233 с.
70. Булатов М. О., Загороднюк В. П., Малеев К. С., Солонько Л. А. Філософська антропологія в контексті сучасної епохи. Київ: Стилос, 2001. 245 с.
71. Быкова М. В. Философия Ницше в прочтении русских писателей конца XIX — начала XX века. Киев: Ред. «Бюлетеня ВАК України», 2000. 196 с.

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

73. Быстрицкий Е. К., Козловский В. П., Пролеев С. В., Малахов В. А. Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода) / отв. ред. Е. К. Быстрицкий; Ин-т философии АН Украины. Киев: Наук. думка, 1981. 176 с.

74. Ващенко Г. Виховний ідеал: підручник для виховників, учителів і укр. родин / вст. сл. про авт. О. Ковалю. Брюссель: Вид-во Центр. Управи СУМ, 1976. 208 с.

75. Ващенко Г. Український ренесанс ХХ століття. Торонто: На варті, 1953. 80 с.

76. Ващенко Г. Виховання волі і характеру. Ч. 2: Педагогічна. Мюнхен; Боффало: Накладом осередку СУМ-у ім. Л. Українки, США, 1957. 270 с.

77. Ващенко Г. Виховання волі і характеру. Ч. 1: Психологія волі і характеру. Лондон: Вид-во укр. молоді, 1952. 256 с.

78. Вебер М. Избранное. Образ общества. Москва: Юрист, 1994. 702 с.

79. Вебер М. Избранное: протестантская этика и дух капитализма / пер. М. И. Левина; сост. Ю. Н. Давыдов. Москва: РОССПЭН, 2006. 651 с.

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

81. Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. Москва: Наука, 1981. 356 с.

82. Виндельбанд В. Философия культуры: избранное / Ин-т научной информации по общественным наукам РАН. Москва: [б. в.], 1994. 350 с.

83. Вишневський О. Український виховний ідеал і національний характер (витоки, деформації і сучасні виклики). Дрогобич: видавець Святослав Сурма, 2010. 159 с.

84. Віднянський С. В. Культурно-освітня і наукова діяльність української еміграції в Чехо-Словаччині: Український вільний університет (1921–1945 рр.) / Ін-т історії України НАН України. Київ: [б. в.], 1994. 82 с.

85. Воєводін О. П., Галгаш Г. Ю. Естетичні виміри моралі: монографія / Східноукр. нац. ун-т ім. В. Даля. Луганськ: [б. в.], 2009. 164 с.
86. Воєводін О. П., Горохова О. В Естетична оцінка: монографія / Східноукр. нац. ун-т ім. В. Даля. Луганськ: Вид-во СНУ ім. Володимира Даля, 2010. 140 с.
87. Волков С. М. Інституалізовані соціокультурні системи: регіональна специфіка та динаміка. Київ: Ін-т культурології НАМ України, 2010. 248 с.
88. Воронкова В. Г. Метафізичні виміри людського буття (проблеми людини на зламі тисячоліть): монографія. Запоріжжя: Павел, 2000. 176 с.
89. Выготский Л. С. Психология развития человека. Москва: Смысл, Изд-во Эксмо, 2005. 1136 с.
90. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / пер з нім., післямова та прим. В. М. Купліна. Київ: Дух і Літера, 2011. 280 с.
91. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / пер. В. М. Куплін. Київ: Четверта хвиля, 2001. 424 с.
92. Гайденоко П. П., Давыдов Ю. Н. История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. Москва: URSS, 2006. 366 с.
93. Гартман Н. Эстетика / пер. с нем. Т. С. Батищева [и др.]. Киев: Ника-Центр, 2004. 639 с.
94. Гваттари Ф., Дельоз Ж. Что такое философия? / пер. с фр. С. Н. Зенкин. Москва: Ин-т экспериментальной социологии; Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. 287 с.
95. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / пер. А. М. Воден; вступ. ст. Ю. В. Перов, К. А. Сергеев. Санкт-Петербург: Наука, 2000. 479 с.
96. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике: в 2 т. Т. 1 / подгот. Ю. Н. Попов, А. П. Огурцов; пер. Б. Г. Столпнер. Санкт-Петербург: Наука, 1999. 662 с.
97. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Ч. 1: Объективная логика; Ч. 2: Субъективная логика / подгот. Д. В. Масленников; ред. Н. А. Никитина. Санкт-Петербург: Наука, 1997. 799 с.

98. Гегель Г. В. Ф. Феноменологія духу / пер. П. Тарашук. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. 548 с.
99. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. Москва: Наука, 1977. 704 с.
100. 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. XXXIII. Київ: Міленіум, 2014. С. 78–86.
101. Герчанівська П. Е. Криза ідентифікацій в архітектоніці глобалізації: українські реалії // Культура і сучасність: альманах. Київ: Міленіум, 2013. № 2. С. 52–57.
102. Герчанівська П. Е. Культурологія: навч. посіб. / за ред. В. І. Панченко. Київ: Ун-т «Україна», 2004. 298 с.
103. Герчанівська П. Е. Культурологія: термінологічний словник. Київ: НАКККіМ, 2015. 430 с.
104. Герчанівська П. Е. Параметри нового світу: премодернізм-модернізм-постмодернізм // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. Київ: Міленіум, 2013. № 4. С. 34–37.
105. Герчанівська П. Е. Постмодернізм: інноваційні форми і технології культурної практики сучасності // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. Київ: Міленіум, 2013. № 3. С. 58–62.
106. Герчанівська П. Е. Українська специфіка суб'єктивізації людини в епоху постмодерну // 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. С. 54–74.
107. Гирц К. Интерпретация культур. Москва: РОССПЭН, 2004. 560 с.
108. Гнатенко П. І. Український національний характер. Київ: ДОК-К, 1997. 114 с.

109. Говдя П. Образ робітника нашого сучасника // Мистецтво. 1970. № 3. С. 12–13.
110. Головка Б. А. Методологічні засади культурної антропології // Методологічні проблеми культурної антропології та етнокультурології: зб. наук. праць. Київ: Ін-т культурології НАМ України, 2011. С. 11–21.
111. Головка Б. А. Філософська антропологія // Методологічні проблеми культурної антропології та етнокультурології: зб. наук. праць. Київ: Ін-т культурології НАМ України, 2011. С. 53–59.
112. Головка Б. А. Філософська антропологія: навч. посібник. Київ: ІЗМН, 1997. 240 с.
113. Голомшток И. Н. Тоталитарное искусство. Москва: Галарт, 1994. 296 с.
114. Горбань Р. А. Есхатологічна перспектива історії і інтерпретації Миколи Бердяєва: монографія. Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2014. 280 с.
115. Горський В. С. Філософія в українській культурі: (методологія та історія): філософські нариси. Київ: Центр практичної філософії, 2001. 235 с.
116. Госейко Л. Історія українського кінематографу. Київ: Вид-во KINO-KOLO, 2005. 461 с.
117. Грабович Г. Франко і пророцтво // Тексти і маски. Київ: Критика, 2005. С. 140–154.
118. Грабовський С. І. ХХ століття і українська людина. Виклики і відповіді. Київ: Стилос, 2000. 226 с.
119. Грабовський С. Українська людина у вимірах ХХ століття: до постановки проблеми. Київ: Вид. центру «Київське братство», 1997. 118 с.
120. Грицак Я. Нарис історії України: формування модерної української нації ХІХ–ХХ ст. Київ: Генеза, 1996. 360 с.
121. Губерський Л., Андрущенко В., Михальченко М. Культура. Ідеологія. Особистість: методолого-світоглядний аналіз / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, Ін-т соціології НАН України, Ін-т вищої освіти АПН України. Київ: Знання України, 2002. 580 с.

122. Гуменюк Т. К. Жак Деррида и постмодернистское мышление. Киев: Нора-принт, 1999. 326 с.
123. Гуменюк Т. К. Феномен «commencement de siècle» як об'єкт культурологічного аналізу. Український контекст // Часопис Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського: наук. журнал. 2008. № 1(1). С. 54–68.
124. Гундорова Т. Проявлення слова. Дискусія раннього українського модернізму. Постмодерна інтерпретація. Львів: Літопис, 1997. 297 с.
125. Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». Москва: Индрик, 1993. 328 с.
126. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры // Избранные труды: в 4 т. Т. 2: Средневековый мир. Москва: Университетская книга, 1999. 560 с.
127. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. Москва: Искусство, 1981. 359 с.
128. Гуревич П. С. Культурология: учеб пособие. Москва: Знание, 1996. 286 с.
129. Гуревич П. С. Философия культуры: учеб. пособие. Москва: Аспект-Пресс, 1995. 288 с.
130. Гуревич П. С. Философская антропология: учеб. пособие. Москва: Омега, 2008. 624 с.
131. Гуревич П. С. Философский словарь. Москва: Олимп, 1997. 320 с.
132. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Агентство САГУНА, 1994. 357 с.
133. Гюнтер Х. Государство как «тотальное произведение искусства». URL: <http://www.ecsoman.hse> (дата обращения: 11.04.2016).
134. Гюнтер Х. Тоталитарное государство как синтез искусства // Социалистический канон. Санкт-Петербург, 2000. С. 11–14.
135. Давидович В. Е. Теория идеала. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 1983. 184 с.

136. Давидович В. Е., Жданов Ю. А. Сущность культуры. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 1979. 264 с.
137. Данилюк І. В. Маргарет Мід як фундатор наукового напрямку «культура і особистість» // Психологія і особистість. 2013. № 2(4). С. 29–42.
138. Дашутін Г. П. Політичний ідеал: світовий досвід і сучасна Україна / Ін-т політичних і етнонаціональних досліджень НАН України. Київ: Академ-Прес, 2006. 304 с.
139. Дельоз Ж. Логика смысла / пер. с фр. Я. И. Сирский. Москва: Раритет, 1998. 480 с.
140. Деррида Ж. О граматологии / пер. с франц. и вст. ст. Н. Автономовой. Москва: «Ad marginem», 2000. 511 с.
141. Деррида Ж. Письмо и различие / пер. с франц. под. ред. В. Лапицкого. Санкт-Петербург: Академический проект, 2000. 428 с.
142. Деррида Ж. Призраки Маркса. Москва: Logos altera, 2006. 254 с.
143. Джеймисон Фр. Постмодернізм, або Логіка культури пізнього капіталізму / пер. з англ. і післямова П. Дениска. Київ: Курс, 2008. 504 с.
144. Дзюба І. «Звичайна людина» чи міщанин?: літературно-критичні статті. Київ: Рад. письменник, 1959. 165 с.
145. Дзюба І. М. З криниці літ. Т. 2. Київ: Обереги, 2001. 848 с.
146. Дианова В. М. Культурология: основные концепции: учеб. пособие для студ. вузов по спец. направлению «Культурология». Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2005. 278 с.
147. Дианова В. М. Постмодернистская философия искусства: истоки и современность. Санкт-Петербург: Петрополис, 1999. 238 с.
148. Добренко Є. Тоталітарні засади соцреалізму // Слово і час. 1992. № 7. С. 10–17.
149. Дробницкий О. Г. Моральная философия: избранные труды; сост. Р. Г. Апресян. Москва: Гардарики, 2002. 521 с.
150. Дубровский Д. И. Проблема идеального. Москва: Мысль, 1983. 228 с.

151. Еліта: витоки, сутність, перспектива / В. Кремень, В. Ільїн, С. Пролєєв та ін.; за ред. В. Кременя. Київ: Знання України, 2011. 527 с.
152. Елфимов А. Л. Клиффорд Гирц: інтерпретація культур // Етнографическое обозрение. 1992. № 3. С. 144–150.
153. Енциклопедія постмодернізму / пер. з англ. В. Шовкун; наук. ред., пер. О. Шевченко; ред. Ч. Е. Вінквіст, В. Е. Тейлор. Київ: Вид-во С. Павличко «Основи», 2003. 503 с.
154. Енциклопедія українознавства. Т. 1: загальна частина, репринтне вид-ня 1949 р. / Ін-т української археографії та джерелознавства імені М. С. Грушевського НАН України. Київ, 1994. 400 с.
155. Енциклопедія українознавства. Т. 2: загальна частина, репринтне вид-ня 1949 р. / Ін-т української археографії та джерелознавства імені М. С. Грушевського НАН України. Київ, 1995. 800 с.
156. Енциклопедія українознавства. Т. 3: загальна частина, репринтне вид-ня 1949 р. / Ін-т української археографії та джерелознавства імені М. С. Грушевського НАН України. Київ, 1995. 1230 с.
157. Ермилова Г. И. Постмодернизм как феномен культуры конца XX века // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». 2008. № 4. URL: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2008/4/ermilova> (дата обращения: 18.08.2016).
158. Естетика: підручник / Л. Т. Левчук, В. І. Панченко, О. І. Оніщенко, Д. Ю. Кучерюк; за заг. ред. Л. Т. Левчук. Київ: Вища шк., 2005. 431 с.
159. Єрмакова Н. П. Березільська культура: історія, досвід / ІПСМ НАМ України. Київ: Фенікс, 2012. 509 с.
160. Жижек С. Дразливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології: посібник з філософських дисциплін / пер с англ. Р. Й Димерця. Київ: ППС-2002, 2008. 510 с.
161. Жукова Н. А. Елітарність як компонент культуротворення: досвід некласичної естетики: монографія. Київ: ПАРАПАН, 2010. 244 с.

162. Жулинський М. Г. Нація. Культура. Література: національно-культурні міфи та ідейно-естетичні пошуки української літератури: зб. ст. Київ: Наук. думка, 2010. 557 с.
163. Заблоцький В. П. Лібералізм: ідея, ідеал, ідеологія. Донецьк: Янтра, 2001. 366 с.
164. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період. Київ: Основи, 1993. 25 с.
165. Загороднюк В. П. Бачення знання та людини у філософії Модерну та Постмодерну // Філософська думка. 2006. № 4. С. 3–21.
166. Залужна А. Є. Морально-естетичні засади життєвого світу людини: монографія. Рівне: НУВГП, 2012. 238 с.
167. Збірник на пошану Івана Мірчука (1891–1961) / за ред. О. Кульчицького. Мюнхен: [б. в.], 1974. 310 с.
168. Збірник на пошану Олександра Шульгіна (1889–1960) / ред. В. Янів. Париж; Мюнхен: [б. в.], 1969. 359 с.
169. Збірник на пошану проф. д-ра Володимира Янева / ред. О. Горбач. Мюнхен: [б. в.], 1983. 1096 с.
170. Зорилова Л. С. Поиск духовных идеалов личности в науке, культуре и музыкальном искусстве: монография. Москва: Академический проект: Альма-Матер, 2008. 254 с.
171. Зубавіна І. Б. Екранне моделювання як засіб самоорганізації культури // Самоорганізація й динаміка культури та їх особливості: зб. наук. праць. Т. 2. Київ: ІКНАМУ, 2012. С. 104–118.
172. Зязюн І. А. Педагогіка добра: ідеали і реалії: наук.-метод. посіб. Київ: МАУП, 2000. 312 с.
173. Иванов С. Г. Архитектура в культуротворчестве тоталитаризма: философско-эстетический анализ / Гос. НИИ теории и истории архитектуры и градостроительства. Киев: Стилос, 2001. 167 с.
174. Иванов С. Г. Реакционная культура: от авангарда к Большому стилю. Санкт-Петербург: Изд-во Политехн. ун-та, 2011. 433 с.

175. Идеал // Философский словарь / авт.-сост. И. В. Андриющенко, О. А. Вусатюк, С. В. Линецкий, А. В. Шуба. Киев: А. С. К., 2000. С. 308–310.
176. Идеал, утопия и критическая рефлексия / Ин-т философии РАН; отв. ред. В. А. Лекторский. Москва: РОССПЭН, 1996. 302 с.
177. Идеал эстетический // Краткий словарь по эстетике / под ред. М. Ф. Овсянникова. Москва: Просвещение, 1983. С. 45–47.
178. Идеальное: Ильенков и Лифшиц / ред. Г. В. Лобастов; Российский гос. гуманитар. ун-т, Филос. общ-во «Диалектика и культура». Москва: [б. и.], 2004. 281 с.
179. Извеков А. И. Проблема личности постмодерна: Кризис культурной идентификации. Санкт-Петербург: СПбГУ, 2008. 244 с.
180. Ильенков Э. Искусство и коммунистический идеал. Избранные статьи по философии и эстетике. Москва: Искусство, 1984. 349 с.
181. Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. Киев: Час-Крок, 2006. 312 с.
182. Ильенков Э. В. Проблема идеала в философии. Гегель и герменевтика. Москва: URSS; Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. 138 с.
183. Ильенков Э. В. Философия и культура. Москва: Политиздат, 1991. 464 с.
184. Ильин В. В. Теория познания. Эпистемология. Москва: МГУ, 1994. 136 с.
185. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: Эволюция научного мифа. Москва: Интрада, 1998. 255 с.
186. Ильин И. П. Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. Москва: Интрада, 1996. 256 с.
187. Исаев В. Д. Человек в пространстве цивилизации и культуры. Луганск: Світлиця, 2003. 188 с.
188. История культурологи: учеб. для аспирантов и соискателей уч. степени канд. н. / под. ред. проф. А. П. Огурцова. Москва: Гардарики, 2006. 383 с.
189. Іларіон (Огієнко І.). Народження людини: філософська містерія: в 5-ти т. Вінніпег: [б. в.], 1948. 122 с.

190. Іларіон (Огієнко І.). Обожнення людини — ціль людського життя: богосл. студія. Вінніпег: Укр. наук. правосл. богосл. т-во, 1954. 96 с.
191. Іларіон (Огієнко І.). Українська культура і наша церква: Ідеологія Української Православної Церкви: життєпис / передм. С. Кіцюка. Вінніпег: Накладом Т-ва «Волинь», 1991. 84 с.
192. Ільницький М. Література українського відродження: напрями і течії в українській літературі 20-х — поч. 30-х рр. ХХ ст. / Львівський обласний науково-методичний ін-т освіти. Львів: [б. в.], 1994. 74 с.
193. Каган М. С. Бытие и время в культурологическом контексте (не по М. Хайдеггеру) // *Miscellanea humanitarian philosophies*. Очерки по философии и культуре. Серия «Мыслители». Вып. 5. Санкт-Петербург: С.-Петербур. филос. о-во, 2001. С. 75–82.
194. Каган М. С. Философия культуры. Санкт-Петербург: ТОО ТК «Петрополис», 1996. 416 с.
195. Каган М. С. Философская теория ценности. Санкт-Петербург: ТОО ТК «Петрополис», 1997. 205 с.
196. Кант І. Критика чистого розуму / пер. з нім. та прим. І. Бурковський. Київ: Юніверс, 2000. 502 с.
197. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием. Москва: Алгоритм, 2000. 688 с.
198. Карманов К. Ю. Логика идеального. Кн. 1: Введение в проблематику. Санкт-Петербург: ИД «Коло»: ИТД «Летний сад», 2001. 254 с.
199. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / пер. Б. Вимер и др.; гл. ред. и авт. проекта С. Я. Левит. Москва: Гардарики, 1998. 780 с.
200. Категории философии и категории культуры: монография / отв. ред. В. Г. Табачковский, М. А. Булатов. Киев: Наук. думка, 1986. 342 с.
201. Кендус О. Поняття ідеалу та його основні форми // Наукові записки Тернопільського університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Філософія. 2002. Вип. 3. С. 88–92.

202. Кендус О. З. Проблема національного ідеалу в українській філософській думці першої половини ХХ століття: автореф. дис. ... канд. філос. н.: 09.00.05 / Львівський нац. ун-т ім. Івана Франка. Львів, 2003. 20 с.
203. Клакхон К. Зеркало для человека. Введение в антропологию. Санкт-Петербург: Евразия, 1998. 412 с.
204. Клепко С. Ф. Філософія освіти в європейському контексті. Полтава: ПОППО, 2006. 328 с.
205. Козловски П. Культура Постмодерна / пер. с нем. Москва: Республика, 1997. 240 с.
206. Козловський П. Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку // Сучасна зарубіжна філософія: течії і напрями: Хрестоматія / упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок. Київ: Ваклер, 1996. С. 214–294.
207. Колесник О. С. Феномен інтерпретації в художній культурі: монографія. Київ: НАКККіМ, 2014. 265 с.
208. Колізії антропологічного розмислу / В. Г. Табачковський та ін.; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ: Видавець ПАРАПАН, 2002. 155 с.
209. Коломієць Л. Етичний феномен «громадської людини» Миколи Хвильового: образ Фауста як символ українського відродження // Молода нація. 1996. № 1. С. 31–40.
210. Коновець О. Ф. Український ідеал: історичні нариси, діалоги. Київ: Просвіта, 2003. 196 с.
211. Кононенко Б. И. Большой толковый словарь по культурологии. Москва: Вече, АСТ, 2003. 510 с.
212. Кононенко Б. И. Культурология в терминах, понятиях, именах: справ. учеб. пособие. Москва: Щит-М, 1999. 406 с.
213. Копиця М. Д. Епістологія в лабіринтах музичної історії: монографія. Київ: Автограф, 2008. 528 с.
214. Копнин П. В. Гипотеза и ее роль в познании. Москва: Знание, 1961. 40 с.

215. Копнин П. В. Идея как форма мышления. Киев: Изд-во Киевского государственного ун-та, 1963. 106 с.
216. Копнин П. В. Логические основы науки: монография / Ин-т философии АН УССР. Киев: Наук. думка, 1968. 282 с.
217. Корабльова В. М. Соціальні смисли ідеології: монографія. Київ: ВАДЕКС, 2014. 350 с.
218. Корабльова Н. С. Багатомірність рольової реальності: ролі і маски — лік і личина. Харків: ХНУ, 2000. 288 с.
219. Корнієнко В. О. Еволюція політичного ідеалу (від плюралізму до синтезуючої єдності). Вінниця: Універсум, 1999. 430 с.
220. Корнієнко Н. М. Лесь Курбас: репетиція майбутнього. Київ: Факт, 1998. 469 с.
221. Корній Л. Історія української музики. Ч. 3: ХІХ ст.: підручник. Київ–Нью-Йорк: Вид-во М. П. Коць, 2001. 480 с.
222. Корній Л., Сюта Б. Українська музична культура. Погляд крізь віки. Київ: Муз. Україна, 2014. 592 с.
223. Король Л. Д. Психологія формування національного характеру (психолінгвістичний аспект): навч.-метод. посіб. Острог: Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2012. 225 с.
224. Кохановский В. П. Философия и методология науки: учеб. пособие для вузов. Москва: АСТ; Ростов-на-Дону: Феникс, 2005. 316 с.
225. Кохановский В. П. Философские проблемы социально-гуманитарных наук (формирование, особенности и методология социального познания): учеб. пособие для аспирантов. Москва: АСТ; Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. 575 с.
226. Кремень В. Г. Філософія людиноцентризму в освітньому просторі. Київ: Т-во «Знання» України, 2010. 520 с.
227. Кремень В. Г., Ільїн В. В. Синергетика в освіті: контекст людиноцентризму: монографія / НАПН України. Київ: Пед. думка, 2012. 368 с.

228. Кремень В. Г., Ільїн В. В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: підручник. Київ: Книга, 2005. 528 с.
229. Кривда Н. Ю. Українська діаспора: досвід культуротворення: монографія. Київ: ВЦ «Академія», 2008. 280 с.
230. Криволапов М. О. Українське мистецтво ХХ століття в художній критиці: Теорія. Історія. Практика. Київ: КИТ, 2010. 476 с.
231. Кривошея Т. О. Естетичне виховання в сучасному культуротворчому процесі: монографія. Київ:[б. в.], 2013. 272 с.
232. Кримський С. Б. Культура розкриває внутрішню безмежність людини // Культурологічна думка: щорічник наукових праць. Київ: Ін-т культурології АМУ, 2009. № 1. С. 18–26.
233. Кримський С. Б. Уособлення як шлях самотворення людини // Філософсько-антропологічні читання'99: Антропологічні ідеали Київської школи та реалії постмодерну (До 70-річчя Олександра Яценка). Київ: Стилос, 2000. С. 37–46.
234. Кримський С. Б. Формування ідей логіки наукового дослідження (60–80-ті роки) // Філософська думка. 1998. № 4–6. С. 42–56.
235. Крымский С. Б., Парахонский Б. А., Мейзерский В. М. Эпистемология культуры. Киев: Наук. думка, 1993. 216 с.
236. 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.
237. Культурология ХХ век: антология: аксиология, или философское исследование природы ценностей / ред. Л. В. Скворцов и др. Москва: [б. в.], 1996. 144 с.
238. Культурология ХХ век: словарь. Санкт-Петербург: Университетская книга, 1997. 640 с.
239. Культурология ХХ век: энциклопедия: в 2 т. Т. 1: А–Л / сост. и авт. проекта С. Я. Левит; отв. ред. Л. Т. Мильская. Санкт-Петербург: Университетская книга, 1998. 447 с.

240. Культурологія ХХ век: енциклопедія: в 2 т. Т. 2: М–Я / сост. и авт. проекта С. Я. Левит; отв. ред. Л. Т. Мильская. Санкт-Петербург: Университетская книга, 1998. 446 с.
241. Культурологія: учеб. пособие / сост. и отв. ред. А. А. Радугин. Москва: Центр, 2001. 304 с.
242. Культурологія: енциклопедія: в 2-х т. Т. 1 / гл. ред. и авт. проекта С. Я. Левит. Москва: РОССПЭН, 2007. 1392 с.
243. Культурологія: енциклопедія: в 2-х т. Т. 2 / гл. ред. и авт. проекта С. Я. Левит. Москва: РОССПЭН, 2007. 1184 с.
244. Культурологічний словник / за ред. В. І. Рожка, О. В. Антонюка. Київ: НМАУ, 2011. 463 с.
245. Культурологія: навч. посіб. / за ред. Т. Б. Гриценко, С. П. Гриценко та ін. Київ: Центр навч. літ-ри, 2007. 392 с.
246. Культурологія: навч. посіб. для студ. ВНЗ / за заг. ред. В. М. Пічі. Львів: «Магнолія плюс», 2003. 235 с.
247. Культурологія: навч. посіб. / упоряд. О. І. Погорілий, М. А. Собуцький. Київ: Вид. дім «КМ Академія», 2003. 316 с.
248. Культурологія: теорія та історія культури: навч. посіб. / за ред. І. І. Тюрменко. Київ: Центр учбової літератури, 2010. 370 с.
249. Культурологія. Українська та зарубіжна культура: навч. посіб. / М. М. Закович та ін.; за ред. д-ра філос. наук, проф. М. М. Заковича. Київ: Знання, 2010. 586 с.
250. Кульчицький О. Введення в проблематику сутності філософії. Париж [та ін.]: [б. в.], 1981. 250 с.
251. Кульчицький О. Іван Мірчук — дослідник української духовності // Україна: філософський спадок століть. Хроніка-2000. Вип. 37–38. Київ, 2000. С. 53–65.
252. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. Мюнхен–Львів: Укр. вільн. ун-т., 1995. 16 с.

253. Кульчицький О. Риси характерології українського народу // Енциклопедія українознавства: заг. частина: перевидання в Україні: в 3 т. Т. 2. Київ: Ін-т української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 1995. С. 708–718.
254. Кульчицький О. Світовідчуття українця // Українська душа. Київ: Фенікс, 1992. С. 48–65.
255. Кульчицький О. Український персоналізм: філософська й етнопсихологічна синтеза. Мюнхен–Париж: Укр. вільн. ун-т., 1985. 192 с.
256. Кун Т. Структура наукових революцій. Москва: АСТ, 2003. 605 с.
257. Курбас Лесь. Філософія театру / упоряд. М. Лабінський; ред. М. Москаленко; післямова Д. Лабінська. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. 917 с.
258. Куцепал С. В. Іносфера як простір буття сучасної людини // Вісник національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія. Київ: НАУ, 2008. № 1(7). С. 25–29.
259. Кучменко Е. М. Розвиток українського театального руху у 20–30-х роках ХХ ст. (на прикладі творчості Л. Курбаса). Київ: Знання, 1999. 28 с.
260. Леві-Строс К. Структурна антропологія / пер. з фр. З. Борисюк. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 1997. 387 с.
261. Левчук Л. Т. Західноєвропейська естетика ХХ століття: навч. посібник для студ. гуманіт. спец. вузів. Київ: Либідь, 1997. 224 с.
262. Легенький Ю. Г. Дизайн: культурологія та естетика / Київський держ. ун-т технологій та дизайну. Київ: КДУТД, 2000. 272 с.
263. Лекторский В. А. Гуманизм как идеал и как реальность // Идеал, утопия и критическая рефлексия. Москва: РОССПЭН, 1996. С. 103–114.
264. Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. Москва: Наука, 1989. 358 с.
265. Леняшин В. Про зміст портретної композиції // Образотворче мистецтво. 1974. № 5. С. 1–6.

266. Лесевицкий А. В. Образ человека будущего: переход к постмодерну // Образ человека будущего: коллективная монография. Киев: Скиф, 2012. Т. 2. С. 180–203.
267. Лешкевич Т. Г. Философия науки: учеб. пособие для аспирантов и соискателей ученой степени. Москва: ИНФРА-М, 2008. 271 с.
268. Лизогуб А. П. Идеал. Киев: [б. и.], 1991. 147 с.
269. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. Москва: Инт. эксперим. Социологии; Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. 160 с.
270. Лихачев Д. С. Очерки по философии художественного творчества / Ин-т русской литературы РАН. Санкт-Петербург: БЛИЦ, 1996. 160 с.
271. Личковах В. А. Дивосад культури: вибрані статті з естетики, культурології, філософії мистецтва. Чернігів: РВК «Деснянська правда»: Управління у справах преси та інформації, 2006. 160 с.
272. Личковах В. А. Краса людини: ідеал, реальність, виховання // Некласична естетика в культурному просторі ХХ — поч. ХХІ століть: монографія. Київ: НАКККиМ, 2011. С. 139–145.
273. Личковах В. А. Некласична естетика в культурному просторі ХХ — початку ХХІ століть: монографія. Київ: НАКККиМ, 2011. 224 с.
274. 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.
275. Личковах В. А. Філософія етнокультури: теоретико-методологічні та естетичні аспекти історії української культури. Київ: ПАРАПАН, 2011. 196 с.
276. Личковах В. А. Цивілізаційний проект «універсалізму» як пошук відповіді на ситуацію «POST» // Філософсько-антропологічні читання'99: Антропологічні ідеали Київської школи та реалії постмодерну (До 70-річчя Олександра Яценка). Київ: Стилос, 2000. С. 170–178.

277. Личковах В. А., Файзуліна Г. С Художня література як етнокультурологія // Міжнародний вісник: культурологія, філологія, музикознавство. Вип. I (4). Київ: Міленіум, 2015. С. 15–22.
278. Логика научного исследования / П. В. Копнин и др.; отв. ред. П. В. Копнин и М. В. Попович; Ин-т философии АН УССР. Москва: Наука, 1965. 360 с.
279. Лой А. М. Мета та ціль: ідеали та цінності // Філософсько-антропологічні читання'95. Вип. 1. Київ, 1996. С. 30–36.
280. Лосев А. Ф. Античная философия истории. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. 263 с.
281. Лосев А. Ф. Словарь античной философии: избранные статьи. Москва: Мир идей, АО АКРОН, 1995. 232 с.
282. Лотман Ю. М. Семиосфера; Культура и взрыв; Внутри мыслящих миров; Статьи; Исследования; Заметки. Санкт-Петербург: «Искусство-СПБ», 2004. 704 с.
283. Лук'янець В. С, Соболев О. М. Філософський постмодерн. Київ: Абрис, 1998. 351 с.
284. Лурье С. В. Историческая этнология: учеб. пособие для вузов. Москва: Аспект Прогресс, 1997. 448 с.
285. Лурье С. В. Психологическая антропология: история, современное состояние, перспективы: учеб. пособие для вузов. Москва: Академический проект: Альма Матер, 2005. 624 с.
286. Лутай В. С. Синергетическая картина мира как реализация «Универсального послания» И. Пригожина: монография. Дрогобыч: РВВ Дрогоб. гос. пед. ун-т им. Ивана Франка, 2011. 206 с.
287. Людина в есенційних та екзистенційних вимірах / В. Г. Табачковський та ін.; відп. ред. В. Г. Табачковський; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ: Наук. думка, 2004. 244 с.
288. 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.

289. Людина в цивілізації XXI століття: проблема свободи / В. Г. Табачковський та ін.; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ: Наук. думка, 2005. 271 с.

290. Лях В. В. Свобода самореалізації у контексті інформаційно-комунікаційних процесів // Мультиверсум: Філософський альманах / гол ред. В. В. Лях. 2008. № 73. С. 3–26.

291. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. Москва: Изд. группа «Прогресс», «Культура», 1995. 445 с.

292. Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация: тексты и беседы. Москва: Логос, 2004. 271 с.

293. Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. Москва: Московская школа политических исследований, 2000. 414 с.

294. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом, языке. Москва: Языки русской культуры, 1997. 324 с.

295. Маньковская Н. Б. Париж со змеями: введение в эстетику постмодернизма / Ин-т философии РАН. Москва: [б. и.], 1995. 222 с.

296. Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. 347 с.

297. Маркузе Г. Одномерный человек / пер. с нем. А. Юдина. Москва: REFL-book, 1994. 368 с.

298. Маслоу А. Мотивация и личность. Санкт-Петербург: Евразия, 1999. 478 с.

299. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. Москва: Смысл, 1999. 425 с.

300. Маслоу А. Психология бытия. Киев, 1997. 304 с.

301. Масуда Й. Гіпотеза про генезис Homo Intelligens // Сучасна зарубіжна філософія: хрестоматія / упор. В. Лях. Київ: Либідь, 1996. С. 335–361.

302. Межуев В. М. Размышления о культуре и культурологи: культурология в контексте современного гуманитарного знания // Культурологический журнал: электронное периодическое рецензируемое научное издание, 2011/2 (4). URL: <http://www.cr-journal.ru/rus/journals/> (дата обращения: 14.09.2015).
303. Мерло-Понти М. Око и дух // Французская философия и эстетика XX века. Вып. 1. Москва: Искусство, 1995. 271 с.
304. Методологічні проблеми культурної антропології та етнокультурології: зб. наук. пр. / Б. А. Головки, С. Д. Безклубенко, В. П. Капельюшний, А. О. Ручка, Г. П. Чміль та ін. Київ: Ін-т культурології НАМ України, 2011. 480 с.
305. Меднікова Г. С. Мистецтво постмодернізму як фактор адаптації особистості. Київ: НПУ імені М. П. Драгоманова, 2001. 240 с.
306. 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.
307. Мірчук І. Вступ до філософії / ред. М. Шафовал. Мюнхен: Українische Freie Universitat, 2006. 373 с.
308. Мірчук І. Г. С. Сковорода. Замітки до історії української культури. Прага: Вид-во українського історико-філософського товариства в Празі. Державна друкарня, 1925. 21 с.
309. Мірчук І. Естетика / ред., передмова І. Шафовал. Мюнхен: Українische Freie Universitat, 2003. 108 с.
310. Мірчук І. Напрямки української культури. Мюнхен: [б. в.], 2003. 53 с.
311. Мірчук І. Світогляд українського народу: спроба характеристики. Прага: Накладом УВУ в Празі, 1942. 243 с.
312. Мороз О. Модель // Філософський енциклопедичний словник. Київ: Абрис, 2002. С. 391.
313. Мудрагей Н. С. Идеал — проблема выбора // Идеал, утопия и критическая рефлексия. Москва: РОССПЭН, 1996. С. 115–135.

314. Надольний І. Ф. Філософія світоглядної культури — ключова мо-
нада культуротворення // Діалог у просторі полікультурного світу: зб. матері-
алів наук.-теор. конф. Київ: НАКККиМ, 2012. 224 с.
315. Надольний І. Ф. Філософія. Суспільство. Культура (Філософські
стежини в модернізації українського суспільства: державотворчий та культу-
рологічний вимір). Київ: НАКККиМ, 2013. 335 с.
316. Найдорф М. И. Введение в теорию культуры: основные понятия
культурологии: курс лекций. Одесса: Optinum, 2004. 175 с.
317. Науковий збірник: Іванові Огієнкові в тридцять річницю його на-
укової та громадської праці присвячують товариші й учні / Г. Которович та
ін. Варшава: [б. в.], 1937. 223 с.
318. Науковий збірник Українського Вільного Університету в Празі.
Т. 3 /Л. Білецький та ін. Прага: Накладом УВУ, 1942. 440 с.
319. Науковий збірник Українського Вільного Університету: ювілейне
видання / вст. ст. І. Мірчук. Мюнхен: [б. в.], 1956. 362 с.
320. Національна культура: єдність у різноманітності: зб наук. праць
/ наук. ред. В. М. Щербіна, М. Ю. Наумова. Київ: Ін-т культурології НАМ
України, 2012. 352 с.
321. Неретина С., Огурцов А. Время культуры. Санкт-Петербург: Изд-
во РХГИ, 2000. 344 с.
322. Никитин Е. П., Никитина А. Г. О системе идеалов (на примере
схематизирующего историзма О. Конта) // Идеал, утопия и критическая реф-
лексия. Москва: РОССПЭН, 1996. С. 85–102.
323. Ницше Ф. Так говорил Заратустра: книга для всех и ни для кого
/ пер. Ю. М. Антоновский. Харьков: Фолио, 2008. 576 с.
324. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое: книга для сво-
бодных умов / пер. с нем. С. Л. Франка. Харьков: Фолио, 2013. 604 с.
325. Новая философская энциклопедия / ред. совет: В. С. Степин,
А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, А. П. Огурцов и др. Москва: Мысль, 2010.
744 с.

326. 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).
327. Новгородцев П. И. Об общественном идеале. Москва: Изд-во «Пресса», 1991. 639 с.
328. Новейший философский словарь / сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов. Минск: Книжный Дом, 2003. 1279 с.
329. Новейший философский словарь. Постмодернизм / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. Минск: Совр. литератор, 2007. 815 с.
330. Новиков А. А. О парадоксах идеала // Идеал, утопия и критическая рефлексия. Москва: РОССПЭН, 1996. С 136–155.
331. Образ Христа в українській культурі / В. С. Горський та ін.; Нац. ун-т «Києво-Могилянська академія», Нац. Києво-Печерський історико-культурний заповідник. Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2001. 200 с.
332. Образ человека будущего: Кого и Как воспитывать в подрастающих поколениях: кол. монография. Т. 1 / под ред. О. А. Базалука; Междунар. филос-космол. общ-во. Киев: Кондор: МФКО, 2011. 326 с.
333. Образ человека будущего: Кого и Как воспитывать в подрастающих поколениях: кол. монография. Т. 2 / под ред. О. А. Базалука; Междунар. филос-космол. общ-во. Киев: Скиф, 2012. 406 с.
334. Образ человека будущего: Кого и Как воспитывать в подрастающих поколениях: кол. монография. Т. 3 / под ред. О. А. Базалука; Междунар. филос-космол. общ-во. Киев: МФКО, 2013. 337 с.
335. Овсійчук В. А. Олекса Новаківський / Ін-т народознавства НАН України. Львів: [б. в.], 1998. 332 с.
336. Овчарук О. В. Антропологічний вимір культурологічного знання: методологічний аспект // Мистецтвознавчі записки: зб. наук. праць. Вип. 29. Київ: Міленіум, 2016. С. 108–117.

337. Овчарук О. В. Еволюція категорії ідеалу у культурфілософській спадщині Олександра Яценка // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. Київ: Міленіум, 2013. № 3. С. 54–61.

338. Овчарук О. В. Еволюція проблеми ідеалу в розвитку культурологічної думки другої половини ХХ — початку ХХІ ст. // Культура і сучасність: альманах. Київ: Міленіум, 2012. № 2. С. 102–107.

339. Овчарук О. В. Ідеал людини в культурологічній концепції М. Бердяєва // Міжнародний вісник: Культурологія. Філологія. Музикознавство. Київ: Міленіум, 2014. Вип. II (3). С. 73–78.

340. Овчарук О. В. Ідеал людини у культурологічних парадигмах ХХ–ХХІ століть: монографія. Київ: НАКККіМ, 2016. 268 с.

341. Овчарук О. В. Ідеал людини як концепт філософсько-культурологічного дискурсу // Актуальні проблеми історії, теорії та практики культури: зб. наук. праць. Вип. XXVIII. Київ: Міленіум, 2012. С. 93–101.

342. Овчарук О. В. Ідеал у просторі культури: категоріальний статус поняття // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. Київ: Міленіум, 2014. № 1. С. 51–56.

343. Овчарук О. В. Інновація як стратегія розвитку сучасної культурно-мистецької освіти // Культура України: зб. наук. пр.: у 2 ч. Вип. 42 / Харк. держ. акад. культури; за заг. ред. В. М. Шейка. Харків: ХДАК, 2013. С. 42–49.

344. Овчарук О. В. Концепт ідеалу: досвід наукового осмислення // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. Київ: Міленіум, 2013. № 4. С. 49–54.

345. Овчарук О. В. Концепція людини Кліффорда Гірца у контексті культурологічної парадигми пізнання // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури: зб. наук. праць. Вип. XXXIV. Київ: Міленіум, 2015. С. 194–202.

346. Овчарук О. В. Культурологічна концепція ідеалу людини Анатолія Федя // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. Київ: Міленіум, 2017. № 4. С. 80–84.

347. Овчарук О. В. Культурологічне знання у вимірах антропологічних проблем культури // Міжнародний вісник: Культурологія. Філологія. Музикознавство. Київ: Міленіум, 2014. Вип. II (1). С. 55–60.

348. Овчарук О. В. Культурологічні аспекти наукових пошуків Київської філософської школи у 60–80-х рр. XX століття // Spheres of culture: Branch of Ukrainian Studies of Maria Curi-Sklodovska University in Lublin. Lublin, 2015. Vol. XII. P. 364–371.

349. Овчарук О. В. Культурологічні виміри осмислення людини у постнекласичній науковій парадигмі // Культурологічна думка: щорічник наук. праць. Київ: Ін-т культурології НАМ України, 2015. № 8. С. 13–18.

350. Овчарук О. В. Культурологічні концепції «нової людини» в українському мистецтві початку XX століття // Spheres of culture: Branch of Ukrainian Studies of Maria Curi-Sklodovska University in Lublin. Lublin, 2015. Vol. X. P. 342–350.

351. Овчарук О. В. Культурологічні концепції як форми наукового осмислення культури та людини // Міжнародний вісник: Культурологія. Філологія. Музикознавство. Київ: Міленіум, 2014. Вип. I (4). С. 40–44.

352. Овчарук О. В. Культурософська спадщина української діаспори у вимірах персоналістичного дискурсу // Актуальні проблеми історії, теорії та практик художньої культури: зб. наук. праць. Вип. XXXI. Київ: Міленіум, 2013. С. 127–134.

353. 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.

354. Овчарук О. В. Методологічні засади осмислення людини у вимірах історико-культурологічного дослідження // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. Київ: Міленіум, 2014. № 3. С. 87–92.

355. Овчарук О. В. Моделювання як методологічний чинник формування образу людини // *Культура і сучасність: альманах*. Київ: Міленіум, 2014. № 1. С. 36–41.

356. Овчарук О. В. Образ людини в модусі культурософії українського літературного мистецтва кінця XIX — початку XX ст. // *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку: зб. наук. праць: наук. зап. Рівн. держ. гуманіт. ун-ту*. Вип. 20. Т. 2 / упор. В. Г. Виткалов. Рівне: РДГУ, 2014. С. 68–72.

357. 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.

358. 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.

359. Овчарук О. В. Трансформація засобів сприймання культури «Іншого» // *Культура і сучасність: альманах*. Київ: Міленіум, 2011. № 2. С. 76–81.

360. Овчарук О. В. Феномен ідеалу у вітчизняному філософсько-культурологічному дискурсі 60–80-х рр. XX ст. // *Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал*. Київ: Міленіум, 2013. № 1. С. 78–81.

361. Овчарук О. В. Феномен «шістдесятництва» в українській культурі: шлях від тоталітаризму до незалежності // *Культура і сучасність: альманах*. Київ: Міленіум, 2015. № 1. С. 21–28.

362. Овчарук О. В. Філософсько-культурологічні аспекти національного ідеалу людини: особистісний вимір // *Актуальні проблеми історії, теорії та практики культури: зб. наук. праць*. Вип. XXIX. Київ: Міленіум, 2012. С. 132–137.

363. Овчарук О. В. Формування антропологічних засад в історико-культурологічній думці України // *Культура і сучасність: альманах*. Київ: Міленіум, 2013. № 2. С. 68–73.

364. Огієнко І. Українська культура: коротка історія культурного життя українського народу: Курс, читаний в Українському Народнім Університеті з мал. і портр. укр. культурних діячів. Вінніпег: Накладом Т-ва «Волинь», 1970. 272 с.
365. Оніщенко О. І. Письменники як дослідники: потенціал теоретичних ідей (О. Уальд, Т. Манн, А. Франс, І. Франко, С. Цвейг). Київ: Ін-т культурології НАМ України, 2011. 272 с.
366. Оніщенко О. І. Самоаналіз митця як теоретична проблема: досвід персоніфікації // Мистецтвознавство України: зб. наук. праць. Вип. 5. Київ: Муз. Україна, 2005. С. 247–255.
367. Опанасюк О. П. Художній образ: структурна феноменологія і типологія форм. Дрогобич: Коло, 2004. 236 с.
368. Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения: Быт, нравы, идеалы / сост. О. Ф. Кудрявцев; ред. С. Я. Левит. Москва: Юрист, 1996. 575 с.
369. Орлова Т. І. Естетика синтезу: категорії, універсалії, парадигми. Київ: Абрис, 2002. 160 с.
370. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды / пер. с исп. А. М. Руткевича. Москва: Весь мир, 1997. 704 с.
371. Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет. Москва: Прогресс, 1989. 384 с.
372. Павличко С. Дискурс модернізму в українській літературі. Київ: Либідь, 1997. 360 с.
373. Панченко В. І. Мистецтво в контексті культури. Київ: ТОВ «Міжнародна фінансова агенція», 1998. 192 с.
374. Паперный В. Культура «Два». Москва: Новое лит. обозрение, 1996. 384 с.
375. Печчеи А. Человеческие качества // Мир философии: книга для чтения. Ч. 2: Человек. Общество. Культура. Москва: Политиздат, 1991. С. 558–585.

376. Платон. Держава / пер. з давньогре. Д. Коваль. Київ: Основи, 2005. 356 с.
377. Платон. Политика: наука об управленні государством. Москва: Эксмо; Санкт-Петербург: Terra Fantastica, 2003. 860 с.
378. Подерв'янський С. Роздуми про сучасний портрет // Образотворче мистецтво. 1971. № 3. С. 13–14.
379. Полборн Р. Образ и предвкушение: учеб метод пособие / Рос. акад. образования. Москва: Моск. психолого-социальный ин-т; Флинта, 2003. 495 с.
380. Поліщук О. П. Національні естетичні ідеали і нова соціокультурна реальність // Концепт культури: теоретико-методологічні та прикладні аспекти: зб наук. праць. Вип. 2 / наук. ред. Ю. П. Богуцький, Б. А. Головка, Г. П. Чміль, В. М. Щербина та ін. Київ: Ін-т культурології НАМ України, 2011. С. 259–274.
381. Поліщук Т. Написати «Мойсея» Мирославу Скорику підказав батько // День. 2001. 4 липня.
382. Поліщук Я. Міфологічний горизонт українського модернізму: Літературознавчі студії. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 1998. 205 с.
383. Попович М. Бути людиною. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2013. 223 с.
384. Попович М. В. Нарис історії культури України. Київ: Артєк, 1998. 728 с.
385. Попович М. В. П. В. Копнин: человек и философ // 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: РОССПЭН, 1998. С. 412–425.
386. Попович М. В. Раціональність і виміри людського буття. Київ: Сфера, 1997. 290 с.
387. Постмодерн: переоцінка цінностей: зб наук. праць / відп.ред. В. Лук'янець, В. Ратніков. Вінниця: УНІВЕРСУМ, 2001. 314 с.

388. Постмодернизм: энциклопедия / сост. и науч. ред. А. А. Грица-нов, М. А. Можейко. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. 1040 с.
389. Почепцов Г. Г. Тоталитарный человек: очерки тоталитарного символизма и мифологии. Киев: Глобус, 1994. 152 с.
390. Пригожин И. Р., Стингерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой / пер с англ. Ю. А. Данилов; общ. ред. и послесл. В. Аршинов. Москва: КомКнига, 2005. 294 с.
391. Про Анатолія Федя та його час: вибрані статті, листи, інтерв'ю, нотатки, поезія, офіціоз / укладач проф. І. А. Федь. Слов'янськ, 2016. 269 с.
392. Пролєєв С. В., Шамрай В. В. Національний характер і українське буття // Феномен української культури: методологічні засади осмислення: зб. наук. праць / відп. ред., авт. передм. В. Шинкарук, Є. Бистрицький; Ін-т філософії НАН України. Київ: Фенікс, 1996. С. 133–160.
393. Ратников В. С. Понятие постмодернистской ситуации и её эпистемологические особенности // Постмодерн: Переоцінка цінностей. Вінниця: УНІВЕРСУМ–Вінниця, 2001. С. 67–87.
394. Редя В. Я. Музыка в культурной композиции «серебряного века»: исследовательские очерки: монография. Київ: ДАКККіМ, 2006. 276 с.
395. Ржевська М. На зламі часів. Музыка Наддніпрянської України першої третини ХХ ст. у соціокультурному контексті епохи: монографія. Київ: Автограф, 2005. 352 с.
396. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / сост. А. П. Поляков, М. М. Беляев. Москва: Республика, 1998. 413 с.
397. Риккерт Г. Философия жизни / пер с нем. Киев: Ника-Центр: Вист-С, 1998. 507 с.
398. Робин Ж.-М. Быть в присутствии Другого. Этюды по психотерапии. Москва: Изд-во Ин-та общегуманитарных исследований, 2008. 288 с.
399. Рожок В. І. Культурологія-музикознавство: нові аспекти дослідження // Часопис Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського. Київ: НМА України імені П. І. Чайковського, 2008. № 1. С. 7–16.

400. Розин В. М. Культурология: учебник. Москва: Гардарики, 2003. 462 с.
401. Рощенко О. Г. Семантика Шевченкового «Заповіту» у драматургії опери М. Лисенка — М. Старицького «Тарас Бульба» // Культурно-мистецька освіта як складова художнього простору ХХІ століття: зб. матеріалів Міжн. наук.-творч. конф. (Одеса, Київ, Варшава). Київ: НАКККіМ, 2014. С. 11–13.
402. Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. О месте психологического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. Москва: Изд-во Академии наук СССР, 1957. 328 с.
403. Рубинштейн С. Л. Человек и мир // Вопросы философии. 1969. № 8. С. 129–139.
404. Ручка А. О. Природа людини як предмет теоретико-соціологічного дискурсу // Методологічні проблеми культурної антропології та етнології: зб. наук. праць. Київ: Ін-т культ. НАМ України, 2011. С. 22–31.
405. Сабадаш Ю. С. Умберто Еко: гуманізм культуротворчих ідей: монографія. Київ: НАКККіМ, 2012. 157 с.
406. Самоорганізація й динаміка культури та їх особливості в Україні: зб. наук. праць. Вип. 2. / відп. ред. Ю. П. Богуцький, Г. П. Чміль. Київ: Ін-т культурології НАМ України, 2012. 160 с.
407. Сарабьянов Д. В. Стиль модерн. Москва: Искусство, 1989. 294 с.
408. Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / пер с фр. М. Бекетова. Санкт-Петербург: Наука, 2001. 319 с.
409. Свасьян К. А. Философия символических форм Э. Кассирера: критический анализ / отв. ред. В. М. Межуев; Ин-т философии и права АН АрмССР. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1989. 238 с.
410. Свасьян К. А. Человек как творение и творец культуры // Вопросы философии. 1987. № 6. С. 112–138.
411. Сверстюк Є. Блудні сини України. Київ: Знання1993. 256 с.
412. Сверстюк Є. Шістдесятники і Захід // Сверстюк Є. Блудні сини України. Київ: Знання, 1993. С. 23–33.

413. Семёнов А. Н., Семёнова В. В. Типы культурного (художественного) сознания: монография. Санкт-Петербург: Дорога жизни, 2010. 483 с.
414. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. Москва: Прогресс: Универс, 1993. 656 с.
415. Синергетична парадигма простору культури: колективна монографія / наук. ред. В. Д. Шульгіна. Київ: НАКККіМ, 2014. 400 с.
416. Ситник П. К., Дербак А. П. Проблеми формування національної самосвідомості в Україні: монографія. Київ: НІСД, 2004. 226 с.
417. Сіверс В. А. Філософія науки: навч. посіб. Київ: НАКККіМ, 2017. 144 с.
418. Скальська Д. М. Естетичні виміри філософсько-антропологічних вчень ХХ ст. Івано-Франківськ: Факел, 2003. 231 с.
419. Сковорода. Г. С. Твори: у 2 т. Т. 1: Поезії. Байки. Трактати. Діалоги / відп. ред. М. Сулима; Ін-т л-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Київ: Обереги, 2005. 528 с.
420. Сковорода Г. С. Твори: у 2 т. Т. 2: Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи / відп. ред. М. Сулима; Ін-т л-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Київ: Обереги, 2005. 480 с.
421. Словарь средневековой культуры / общ. ред. А. Я. Гуревич; Ин-т всеобщей истории РАН, Ин-т мировой культуры МГУ. Москва: РОССПЭН, 2003. 631 с.
422. Словник іншомовних слів / за ред. акад. АН УРСР О. С. Мельничука. Київ: Головна ред. УРЕ, 1985. 966 с.
423. Слюсар В. М. Феномен свободи в культурній самореалізації особистості: монографія. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2012. 256 с.
424. Слюсаревський М. М., Блинова О. Є. Психологія міграції: навч. посіб. для студ ВНЗ / НАПН України, Ін-т соц. та політ. психології. Кіровоград: Імекс, 2013. 242 с.
425. Смоліна О. О. Культура православного чернецтва: монографія. Луганськ: Ноулідж, 2014. 217 с.

426. Сократ. Платон. Аристотель. Сенека / сост. Э. Орлова и др. Москва: Республика, 1995. 267 с.
427. Сохань И. В. Антикультура тоталитарности: URL: http://www.gummer.info/bibliotek_Buks/Polit/Article (дата обращения: 14.08.2016).
428. Степин В. С. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. Москва: Прогресс-Традиция, 2003. 744 с.
429. Степин В. С. Философская антропология и философия науки Москва: Высшая школа, 1992. 188 с.
430. Столович Л. Н. Жизнь — творчество — человек. Функции художественной деятельности. Москва: Политиздат, 1985. 416 с.
431. Столович Л. Н. Красота. Добро. Истина: очерк истории эстетической аксиологии. Москва: Республика, 1994. 464 с.
432. Страхов В. Г., Валлье О. Э. Размышления над концепцией идеальной педагогики, или о путях развития педагогики третьего тысячелетия. Одесса: Астропринт, 2004. 80 с.
433. Сугрובה Ю. Ю. Культурна ідентичність як феномен діалогу в сучасному українському просторі // Культура і сучасність: альманах. Київ: Міленіум, 2013. № 2. С. 83–88.
434. Суспільство на порозі ХХІ століття: філософське осмислення плінного світу: навч. посібник / В. С. Пазенок, В. В. Лях, О. М. Соболев та ін. Київ: Український Центр духовної культури, 1999. 272 с.
435. Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: хрестоматія / Міжнародний фонд «Відродження»; упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок; ред. С. Л. Удовік. Київ: Ваклер, 1996. 428 с.
436. Табачковський В. Г. Людина–Екзистенція–Історія. Київ, 1996. 123 с.
437. Табачковський В. Г. У пошуках невтраченого часу: нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ: Видавець ПАРАПАН, 2002. 297 с.
438. Тайлор Э. Антропология. Введение к изучению человека и цивилизации. Санкт-Петербург: Тип. Демакова, 1882. 434 с.

439. Тайлор Э. Б. Введение к изучению человека и цивилизации: Антропология. Москва, 1924. 468 с.
440. Тайлор Э. Первобытная культура / пер. с англ. Москва: Политиздат, 1989. 572 с.
441. Теоретическая культурология / А. В. Ахутин и др.; отв. ред. О. К. Румянцев. Москва: Академический проект: Деловая книга; Екатеринбург: РИК, 2005. 623 с.
442. Тойнби А. Дж. Постижение истории / пер. с англ. Е. Д. Жаркова, под. ред. проф. В. И. Уколовой. Москва: Айрис-Пресс, 2002. 640 с.
443. Туровский М. Б. Философские основания культурологии / ред. О. К. Румянцев. Москва: РОСПЭН, 1997. 440 с.
444. Уайт Л. Избранное: Наука о культуре. Москва: РОССПЭН, 2004. 960 с.
445. Україна: антологія пам'яток державотворення, Х–ХХ ст.: у 10 т. Т. 9: Час випробувань. Консолідація національно-патріотичних сил (1939 — початок 80-х років ХХ ст.) / упор. Ю. Сливки. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2008. 2009. 734 с.
446. Українська душа. Кн. 1: Проблеми / ред. М. Шлемкевича. Нью-Йорк; Торонто: Ключі, 1956. 63 с.
447. Українська культура в європейському контексті / Ю. П. Богуцький та ін.; ред. Ю. П. Богуцький. Київ: Знання, 2007. 680 с.
448. Українська культура: Лекції за редакцією Дмитра Антоновича / упор. С. В. Ульяновська; вст. ст. І. М. Дзюби. Київ: Либідь, 1993. 592 с.
449. Українська наука на еміграції між двома світовими війнами // Енциклопедія українознавства: загальна частина: перевидання в Україні: В 3 т. Т. 3. Київ: Ін-т української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 1995. С. 912–917.
450. Український Вільний університет в Празі в роках 1926–1931 / Український Вільний університет. Прага: [б. в.], 1931. 196 с.

451. Український Вільний Університет: Історія Фондації Українського Вільного Університету: 30 років діяльності, 1975–2005 / гол. ред. П. Часто. Нью-Йорк: Українська книжка, 2006. 324 с.
452. Ухов О. С. Онтологія ідеалу у просторі естетичної свідомості: автореф. дис. ... канд. філос. н.: 09.00.08 / Східноукр. нац. ун-т ім. В. Даля. Луганськ, 2009. 20 с.
453. Ухтомский А. А. Доминанта. Санкт-Петербург: Питер, 2002. 448 с.
454. Ушкалов Л. Українське барокове богомислення: сім етюдів про Григорія Сковороду. Харків: Акта, 2001. 222 с.
455. Федь А. М. Два кольори часу (нотатки на полях давно написаної книги). Історична хроніка. Слов'янськ: Видавець Моторін Б. І., 2014. 265 с.
456. Федь А. М. Над рідною хатою гойдався шуліка: Півість. Слов'янськ: Видавець Моторін Б. І., 2010. 152 с.
457. Федь А. М. Переддень доби Водолієвої. Канів: Склянка часу, 2013. 470 с.
458. Федь В. А. Культуротворче буття: монографія. Слов'янськ: «Печатный двор», 2009. 288 с.
459. Феномен інновації: освіта, суспільство, культура: монографія / В. Г. Кремень та ін.; за ред. акад. В. Кременя; АПН України; Ін-т обдар. дитини. Київ: Пед. думка, 2008. 471 с.
460. Феномен української культури: методологічні засади осмислення: зб наук. праць / Є. Андрос та ін.; відп. ред., авт. перед. В. Шинкарук, Є. Бистрицький; Ін-т філософії НАН України. Київ: Фенікс, 1996. 478 с.
461. Философия культуры. Становление и развитие / под ред. М. С. Кагана и др. Санкт-Петербург: Изд-во «Лань», 1998. 448 с.
462. Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век: в 2-х кн. Кн. I: 20–50-е гг. / под ред. В. А. Лекторского. Москва: РОССПЭН, 1998. 719 с.

463. 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: РОССПЭН, 1998. 768 с.
464. Философский словарь / под ред. И. Т. Флорова. Москва: Политиздат, 1986. 590 с.
465. Философский словарь: разъяснение филос. категорий, понятий, терминов. Описание осн. филос. направлений, философов от античности до современности. Целостный взгляд на философию / И. В. Андрущенко, О. А. Вусатюк, С. В. Линецкий, А. В. Шуба и др. Киев: А. С. К., 2006. 1053 с.
466. Философский энциклопедический словарь / ред.-сост. Е. Ф. Губский. Москва: ИНФРА-М, 2007. 575 с.
467. Філософія: навч. посіб. / за ред. І. Ф. Надольного. Київ: Вікар, 2011. 456 с.
468. Філософія: світ людини: курс лекцій: навч. посібник для студ. ВНЗ / В. Г. Табачковський та ін. Київ: Либідь, 2003. 432 с.
469. Філософія: словник-довідник: навч. посіб / за ред. І. Ф. Надольного, І. І. Пилипенка, В. Г. Чернеця. Київ: НАКККиМ, 2011. 480 с.
470. Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми / В. І. Шинкарук, В. Г. Табачковський, Г. І. Шалашенко, Є. І. Андрос, Г. П. Коваadlo. Київ: Педагогічна думка, 2000. 287 с.
471. Філософський енциклопедичний словник / Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. Київ: Абрис, 2002. 742 с.
472. Флиер А. Я. Историческая культурология как область знания // Культурологический журнал: электронное периодич. изд. 2011. № 2. URL: <http://www.cr-journal.ru/rus/journals/> (дата обращения 14.11.2016).
473. 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.
474. Франкл В. Человек в поисках смысла. Москва: Прогресс, 1990. 368 с.

475. Франко І. Поза межами можливого // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. Т. 45. Київ, 1981. С. 284–285.
476. Фридрих К., Бжезинский З. Тоталитарная диктатура и автократия. Москва: ИНИОН, 1993. 415 с.
477. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / пер с нем. Э. Телятниковой. Москва: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. 635 с.
478. Фромм Э. Бегство от свободы. Москва: Прогресс, 1989. 272 с.
479. Фромм Э. Революция надежды. Санкт-Петербург: Ювента, 1999. 245 с.
480. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь / пер. с англ. Москва: Политиздат, 1983. 612 с.
481. Фуко М. Археология знания / пер. с фр. В. Шовкун; ред. М. Москаленко. Київ: Вид-во С. Павличко «Основи», 2003. 32 с.
482. Фуко М. История сексуальности: в 3-х т. Т. 1: Жага познания / пер. з фр. Харків: Око, 1997. 235 с.
483. Фуко М. История сексуальности: в 3-х т. Т. 2: Инструмент насолоды / пер. з фр. Харків: Око, 1997. 264 с.
484. Фуко М. История сексуальности: в 3-х т. Т. 3: Плекання себе / пер. з фр. Харків: Око, 2000. 288 с.
485. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. Санкт-Петербург: А-сад, 1994. 406 с.
486. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / пер с англ. М. Б. Левин. Москва: ООО «Издательство АСТ», 2005. 588 с.
487. Фундаментальные проблемы культурологии: в 4-х т. Т. 2: Историческая культурология. Санкт-Петербург: Алетейя, 2008. 360 с.
488. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? / пер. с нем. М. Л. Хорьков. Москва: Весь Мир, 2002. 143 с.
489. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Москва: Весь Мир, 2003. 416 с.

490. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / пер с нем., сост., пер., вступ. ст. В. В. Библихина. Москва: Республика, 1993. 445 с.
491. Хамар У. В. Проблема ідеалу у філософській спадщині Івана Франка: автореф. дис. ... канд. філос. н.: 09.00.05 / ЛНУ ім. І. Франка. Львів, 2001. 20 с.
492. Хамитов Н. В. Философия человека: от метафизики к метаантропологии. Киев: Ника-Центр; Москва: Ин-т общегуманитарных исследований, 2002. 334 с.
493. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії: проблема людини та її меж. Вступ до філософської антропології як метаантропології Київ: КНТ, 2016. 396 с.
494. Хвильовий М. Твори: у 2 т. Т. 2: Памфлети. Київ: Дніпро, 1990. 924 с.
495. Хейлз Кетрін Н. Як ми стали пост людством: Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці / пер. с англ. Є. Марічева. Київ: Ніка-Центр, 2002. 430 с.
496. Храпов С. О., Кашкаров А. М. Культурное сознание в информационную эпоху: в 3-х ч. Ч. II. // Грамота. 2015. № 11 (61). С. 196–198.
497. 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.
498. 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.
499. Человек и мир человека / В. И. Шинкарук (отв. ред.), В. П. Иванов, И. Н. Молчанов, Н. Ф. Тарасенко, Н. М. Есипчук, А. И. Яценко, Н. Я. Иванова. Киев: Наук. думка, 1977. 340 с.
500. Черткова Е. Л. Об идолах и идеалах / 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 литературы, 1999. С. 99–107.

501. Черткова Е. Л. Специфика утопического сознания и проблема идеала // Идеал, утопия и критическая рефлексия. Москва: РОССПЭН, 1996. С. 156–187.
502. Чижевський Д. Історія української літератури: від початків до доби реалізму / літ. ред. Ю Шерех-Шевельов; обкл. П. Холодний. Нью-Йорк: УВАН у США, 1956. 511 с.
503. Чижевський Д. Культурно-історичні епохи. Augsburg: [б. в.]; Montreal: [б. в.], 1978. 16 с.
504. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Київ: Либідь, 1983. 176 с.
505. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. Харків: Прапор, 2004. 272 с.
506. Чижевський Д. Філософські твори: у 4 т. Т. 1: Нариси з історії філософії на Україні. Філософія Григорія Сковороди / заг. ред. В. С. Лісовий; Ін-т філософії ім. Г. Сковороди НАН України, Наук. Т-во ім. Т. Шевченка в Америці, Українська вільна Академія Наук (США). Київ: Смолоскип, 2005. 402 с.
507. Чижевський Д. Філософські твори: у 4 т. Т. 2: Між інтелектом і культурою: дослідження з історії української філософії / заг. ред. В. С. Лісовий; Ін-т філософії ім. Г. Сковороди НАН України, Наук. Т-во ім. Т. Шевченка в Америці, Українська вільна Академія Наук (США). Київ: Смолоскип, 2005. 263 с.
508. 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.
509. Чміль Г. Кіноархетипика в екранному наративі // Методологічні проблеми культурної антропології та етнології: зб. наук. праць. Київ: Ін-т культурології НАМ України, 2011. С. 452–474.
510. Чміль Г., Корабльова Н. Візуалізація реального в сучасному культурному просторі: монографія. Київ: Ін-т культурології НАМ України, 2013. 256 с.

511. Чорна Л. В. Ідеал як соціокультурний феномен у дискурсі Модерну та постмодерну: автореф. дис. ... д-ра філос. н.: 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії». Київ, 2017. 36 с.
512. Шалашна Н. М. Література в пошуках героя національної ідентичності // Про Анатолія Федя та його час: вибрані статті, листи, інтерв'ю, нотатки, поезія, офіціоз / уклад. д. філос. н., проф. І. А. Федь. Слов'янськ, 2016. С. 56–64.
513. Шарбоннель В. Ідеал и характер: филос. этюды. Санкт-Петербург: Издание В. И. Губинского, 1900. 46 с.
514. Шарден П. Т. де. Феномен человека / пер. с фр. Н. А. Садовской. Москва: Устойчивый мир, 2001. 231 с.
515. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / пер. с нем. Москва: Прогресс, 1992. 576 с.
516. Швецова А. В. Національний характер як предмет соціально-філософського аналізу: автореф. дис. ... д-ра філос. н.: 09.00.03 / Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. Київ, 1999. 35 с.
517. Швецова А. В. Національний характер як феномен культури. Сімферополь: Таврія, 1999. 264 с.
518. Шевнюк О. Л. Культурологія: навч. посіб. Київ: Знання-прес, 2004. 353 с.
519. Шейко В. М. Історія світової культури: навч. посіб. Київ: Кондор, 2006. 407 с.
520. Шейко В. М. Культура України в глобалізаційно-цивілізаційному вимірі (історико-методологічні аспекти): монографія. Київ: Ін-т культурології НАМ України, 2011. 624 с.
521. Шейко В., Александрова М. Культура та цивілізація в історико-культурній думці України в добу глобалізації: монографія. Київ: Ін-т культурології АМУ, 2009. 312 с.

522. Шейко В. М., Богуцький Ю. П. Формування основ культурології в добу цивілізаційної глобалізації (друга половина ХІХ — початок ХХІ ст.): монографія. Київ: Генеза, 2005. 592 с.
523. Шейко В. М., Богуцький Ю. П., Германова де Діас Е. В. Культурологія: навч. посіб. Київ: Знання, 2012. 494 с.
524. Шейко В. М., Тишевська Л. Г. Історія української культури: навч. посіб. Київ: Кондор, 2006. 258 с.
525. Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филлипова; под ред. А. В. Денежкина. Москва: «Гнозис», 1994. 490 с.
526. Шелер М. Положение человека в космосе // Мир философии: книга для чтения. Ч. 2: Человек. Общество. Культура. Москва: Политиздат, 1991. С. 81–86.
527. Шелер М. Формы знания и образование // Человек. 1992. № 4. С. 65–96; № 5. С. 63–75.
528. Шеллинг Ф. В. Философия искусства / пер. П. С. Попов. Москва: Мысль, 1999. 607 с.
529. 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.
530. Шинкарук В. И. «Хрущевская оттепель». Новые тенденции в исследованиях института философии АН Украины в 60-х годах // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. ХХ 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.
531. Шинкарук В. И., Шинкарук Е. В. Философские проблемы формирования нового человека. Киев: Знание, 1979. 48 с.
532. Шинкарук В. И., Яценко А. И. Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения. Киев: Политиздат Украины, 1984. 255 с.

533. Шлемкевич М. Верхи життя і творчості: промови-доповіді / ред.: Р. Купчинський, Я. Заремба. Нью-Йорк; Торонто: Ключі, 1958. 160 с.
534. Шлемкевич М. Галичанство. Нью-Йорк; Торонто: [б. в.], 1956. 120 с.
535. Шлемкевич М. Загублена українська людина. Київ: Фенікс, 1992. 158 с.
536. Шлемкевич М. Сутність філософії. Париж [та ін.]: [б. в.], 1981. 250 с.
537. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: Гештальд и действительность / пер. с нем., вступ. ст. К. А. Свасьяна. Москва: Эксмо, 2007. 800 с.
538. Шпет Г. Г. Философия и психология культуры: избранное / Ин-т психологии РАН. Москва: Наука, 2007. 479 с.
539. Штоф В. А. Моделирование и философия. Москва–Ленинград: Наука, 1966. 310 с.
540. Шумило Н. М. Під знаком національної самобутності: Українська художня проза і літературна критика ХІХ — початку ХХ ст. / відп. ред. П. М. Федченко; Ін-т літ-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Київ: Задруга, 2003. 354 с.
541. 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.
542. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / пер. А. Г. Погоняйло, В. Г. Резник. Санкт-Петербург: ТОО ТК «Петрополис», 1998. 432 с.
543. Эпштейн М. Постмодерн в русской литературе: учеб. пособие для студ. вузов. Москва: Высшая школа, 2005. 495 с.
544. Эпштейн М. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук. Москва: Серебряные нити, 2007. 503 с.
545. Эпштейн М. Информационный взрыв и травма постмодерна. URL: <http://www.emory.edu/INTELNET/bio.html> (дата обращения: 21.03.2017).

546. Эпштейн М. Конструктивный потенциал гуманитарных наук: лекция. Москва: РГГУ, 2006. 74 с.
547. Эпштейн М. Философия невозможного. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. 334 с.
548. Эпштейн М. Эпоха универсализма // Эпштейн М. Парадоксы новизны. Москва: Сов. писатель, 1988. С. 385–388.
549. Это человек: антология / сост., отв. ред. П. С. Гуревич. Москва: Высшая школа, 1995. 319 с.
550. Юнг К.-Г. Архетип и символ. Москва: Ренессанс, 1991. 402 с.
551. Юнг К.-Г. Архетипи колективного несвідомого. Психологічні типи: вибрані праці з аналітичної психології // Зарубіжна психологія ХХ століття. Кн. 6. / під ред. Г. І. Волинки. Київ: Фірма Довіра, 1993. 237 с.
552. Юнг К.-Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев: Порт-Рояль; Москва: Совершенство, 1997. 384 с.
553. Юркевич П. Вибрані твори: ідея, серце, розум і досвід / пер. з рос. С. Ярмусь. Вінніпег: Колегія Св. Андрея, 1984. 167 с.
554. Яковлев О. Синергія культурних ідентичностей в сучасній Україні: монографія. Київ: НАКККіМ. 2015. 236 с.
555. Янів В. Нарис української культури / ред. Є. Федоренко. Нью-Йорк: Вид. Шкільної Ради, 1985. 96 с.
556. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. Київ: Знання, 2006. 342 с.
557. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології: навч.-метод. посіб. Мюнхен: [б. в.], 1993. 217 с.
558. Янів В. Психологічні основи окциденталізму / упоряд. М. Шаповал. Мюнхен: Ukrainische Freie Universitat, 1996. 205 с.
559. Янів В. Студії та матеріали до новішої української історії. Т. 2. Мюнхен, 1983. XVI, 343 с.
560. Янів В. Українська вдача і національний виховний ідеал / Тернопільський обл. ін-т удосконалення вчителів. Мюнхен, Тернопіль, 1992. 29 с.

561. Ярема Я. Українська духовність в її культурно-історичних виявах. Львів: Накладом автора, 1938. 77 с.
562. Ярмусь С. О. Феномен Івана Огієнка / передм. М. С. Тимошика. Київ; Вінніпег: [б. в.], 1998. 26 с.
563. Яценко А. И. Целеполагание и идеалы. Киев: Наук. думка, 1977. 275 с.
564. Berger P. Facing up to modernity: Excursions in society, politics and religion. New York, 1977. 77 p.
565. Bidney D. Theoretical Anthropology. New York: Schocken Books, 1967. 528 p.
566. Carneiro R. L. The Culture Process // Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White. New York, 1960. P. 145–161.
567. Ember C. R. Anthropology. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1985. 518 p.
568. Firth R. W. Man and Culture: An Evolution of the Work of Bronislaw Malinowski. New York: Harpes& Row, 1964. 292 p.
569. Firth R., Gluckman M. Proceedings of the British Academy. 1975. Vol. 61.
570. Gergen K. The decline and the fall of personality // Psychology Today. 1992. № 25 (6). P. 59–63.
571. Harper C. L. Environment and Society: Human Perspectives on Environmental Issues. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1995. 443 p.
572. Harris L. S. Structural Linguistics. Chicago: University of Chicago Press, 1986. 384 p.
573. Harris M. Cultural Anthropology. New York: Harper&Low, 1983. 359 p.
574. Harris M. The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture. New York: Growell: Harper&Row, 1968. 806 p.
575. 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.

576. Herskovits M. *Cultural Anthropology*. New York: Knopf, 1955. 569 p.
577. Herskovits M. *Horizons of Anthropology*. London, 1965. 278 p.
578. Huntington S. P. *American Politics: The Promise of Disharmony*. Cambridge, Mass: Belknap P., 1981. 303 p.
579. Huntington S. P. *The Third Wave: Democratization in the late twentieth century*. Oklahoma: University of Oklahoma press, 1991. 366 p.
580. Jameson F. *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*. London; New York: Verso, 2002. P. 139–211.
581. Kroeber A. L. *Anthropology today: An Encyclopedic Inventory*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1973. 958 p.
582. Mensch G. *Stalemate in Technology: Innovation Overcome the Depression*. Cambridge, Mass: Ballinger Pub. Co, 1979. 436 p.
583. Radcliffe-Brown A. R. *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. London: Cohen & West, 1952. 219 p.
584. Robinson P. *The Freudian Left: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse*. New York: Harper & Row, Cop, 1969. 253 p.
585. 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.
586. Stojanovich T. *French Historical Method: the «Annals» paradigm*. Ithaca. N. Y.; London, 1976.
587. *Values and ideals: theory and praxis: International society for universal dialogue XI Word Congress*. Warsaw, Poland. July 2016.
588. White L. A. *Culturology // Science*. 1958. № 128.
589. White L. A. *The Concept of Cultural Systems: A Key to Understanding Tribes and Nations*. New York: Columbia UP, 1975. 192 p.
590. White L. A. *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*. New York: McGraw-Hill, 1959. 378 p.

ДОДАТКИ

Додаток А

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці, у яких опубліковані основні наукові результати дисертації

Монографії

1. Овчарук О. В. Ідеал людини у культурологічних парадигмах ХХ–ХХІ століть: монографія. Київ: НАКККіМ, 2016. 268 с.

2. Овчарук О. В. Людина у просторі культури: парадигмальні засади осмислення // Синергетична парадигма простору культури: монографія / наук.-ред. колегія: В. Д. Шульгіна (наук. ред.). Київ: НАКККіМ, 2014. С. 26–37.

Статті у наукових виданнях, затверджених МОН України

як фахові за напрямом «культурологія»

3. Овчарук О. В. Становлення нових форм культурного виробництва у сучасному мистецькому просторі України // Культура і сучасність: альманах. Київ: Міленіум, 2008. № 2. С. 60–64.

4. Овчарук О. В. Трансформація засобів сприймання культури «Іншого» // Культура і сучасність: альманах. Київ: Міленіум, 2011. № 2. С. 76–81.

5. Овчарук О. В. Суб'єкт як феномен культуротворення // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури: зб. наук. праць. Вип. ХХVII. Київ: Міленіум, 2011. С. 196–202.

6. Овчарук О. В. Ідеал людини як концепт філософсько-культурологічного дискурсу // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури: зб. наук. праць. Вип. ХХVIII. Київ: Міленіум, 2012. С. 93–101.

7. Овчарук О. В. Еволюція проблеми ідеалу в розвитку культурософської думки другої половини ХХ — початку ХХІ ст. // Культура і сучасність: альманах. Київ: Міленіум, 2012. № 2. С. 102–107.

8. Овчарук О. В. Філософсько-культурологічні аспекти національного ідеалу людини: особистісний вимір // Актуальні проблеми історії, теорії та прак-

тики художньої культури: рб. наук. праць. Вип. XXIX. Київ: Міленіум, 2012. С. 132–137.

9. Овчарук О. В. Феномен ідеалу у вітчизняному філософсько-культурологічному дискурсі 60–80-х рр. ХХ ст. // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. Київ: Міленіум, 2013. № 1. С. 78–81.

10. Овчарук О. В. Еволюція категорії ідеалу в культур-філософській спадщині Олександра Яценка // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. Київ: Міленіум, 2013. № 3. С. 54–61.

11. Овчарук О. В. Інновація як стратегія розвитку сучасної культурно-мистецької освіти // Культура України: зб. наук. пр. Вип. 42. У 2 ч. Ч. 1 / Харк. держ. акад. культури; за заг. ред. В. М. Шейка. Харків: ХДАК, 2013. С. 42–49.

12. Овчарук О. В. Формування антропологічних засад в історико-культурологічній думці України // Культура і сучасність: альманах. Київ: Міленіум, 2013. № 2. С. 68–73.

13. Овчарук О. В. Концепт ідеалу: досвід наукового осмислення // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. Київ: Міленіум, 2013. № 4. С. 49–54.

14. Овчарук О. В. Культурософська спадщина української діаспори у вимірах персоналістичного дискурсу // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури: зб. наук. праць. Вип. XXXI. Київ: Міленіум, 2013. С. 127–134.

15. Овчарук О. В. Образ людини в модусі культурософії українського літературного мистецтва кінця ХІХ — початку ХХ ст. // Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку: зб. наук. праць: наук. зап. Рівн. держ. гуманіт. ун-ту. Вип. 20. Т. 2 / упор. В. Г. Виткалов; редкол.: А. Г. Баканурський, С. В. Виткалов, О. М. Гончарова. Рівне: РДГУ, 2014. С. 68–72.

16. 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; редкол.: С. В. Виткалов, О. М. Гончарова, С. І. Жилок та ін. Рівне: РДГУ, 2015. С. 75–80.

*Статті у наукових фахових виданнях,
включених до міжнародних науково-метричних баз даних*

17. Овчарук О. В. Ідеал у просторі культури: категоріальний статус поняття // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. Київ: Міленіум, 2014. № 1. С. 51–56.

18. Овчарук О. В. Моделювання як методологічний чинник формування образу людини // Культура і сучасність: альманах. Київ: Міленіум, 2014. № 1. С. 36–41.

19. Овчарук О. В. Методологічні засади осмислення людини у вимірах історико-культурологічного дослідження // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. Київ: Міленіум, 2014. № 3. С. 87–92.

20. Овчарук О. В. Ідеал людини в культурологічній концепції М. Бердяєва // Міжнародний вісник: Культурологія. Філологія. Музикознавство. Київ: Міленіум, 2014. Вип. II (3). С. 73–78.

21. Овчарук О. В. Культурологічні концепції як форми наукового осмислення культури та людини // Міжнародний вісник: Культурологія. Філологія. Музикознавство. Київ: Міленіум, 2015. Вип. I (4). С. 40–44.

22. Овчарук О. В. Концепція людини Кліффорда Гірца у контексті культурологічної парадигми пізнання // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури: зб. наук. праць. Вип. XXXIV. Київ: Міленіум, 2015. С. 194–202.

23. Овчарук О. В. Феномен «шістдесятництва» в українській культурі: шлях від тоталітаризму до незалежності // Культура і сучасність: альманах. Київ: Міленіум, 2015. № 1. С. 21–28.

24. Овчарук О. В. Антропологічний вимір культурологічного знання: методологічний аспект // Мистецтвознавчі записки: зб. наук. праць. Вип. 29. Київ: Міленіум, 2016. С. 108–117.

25. Овчарук О. В. Культурологічна концепція ідеалу людини Анатолія Федя // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. Київ: Міленіум, 2017. № 4. С. 73–77.

Статті у науковому іноземному виданні

26. Овчарук О. В. Культурологічні концепції «нової людини» в українському мистецтві початку ХХ століття // Spheres of culture: Branch of Ukrainian Studies of Maria Curi-Sklodovska University in Lublin. Lublin, 2015. Volume X. P. 342–350.

27. Овчарук О. В. Культурологічні аспекти наукових пошуків Київської філософської школи у 60–80-х рр. ХХ століття // Spheres of culture: Branch of Ukrainian Studies of Maria Curi-Sklodovska University in Lublin. Lublin, 2015. Volume XII. P. 364–371.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

28. Овчарук О. В. Засоби масової інформації як вид сучасної міжкультурної комунікації // Засоби масової інформації як феномен культури і культура у засобах масової інформації: зб. матеріалів Всеукр. наук.-теор. конф., Київ, 10–11 червня 2011 р. НАКККіМ, 2011. С. 116–119.

29. Овчарук О. В. Суб'єкт сучасного культуротворення: сутнісні характеристики // Діяльність продюсера в культурно-мистецькому просторі ХХІ століття: традиції, концепції, перспективи: зб. матеріалів Міжнар. наук.-практ. конф., Київ, 15–16 грудня 2011 р. НАКККіМ, 2011. С. 45–49.

30. Овчарук О. В. Міжкультурний діалог: філософські засади формування // Поліфонія діалогу у постсучасній культурі: зб. наук. праць / упор. С. М. Садовенко, Л. В. Терещенко-Кайдан. Київ: НАКККіМ, 2013. С. 116–120.

31. Овчарук О. В. Антропологические аспекты философско-культурологического наследия зарубежной украиники второй половины ХХ века //

Традиции и современное состояние культуры и искусств: IV Междунар. науч. конф. НАН Беларуси. Минск, 2013. Ч. 2. С. 138–142.

32. Овчарук О. В. Українська культур-філософська думка початку ХХ ст. у контексті формування західноєвропейської антропологічної парадигми // Культурно-мистецька освіта як складова художнього простору ХХІ ст.: зб. матеріалів Міжн. наук.-творч. конф., Одеса, Київ, Варшава, 30 квітня 2014 р. Київ: НАКККиМ, 2014. С. 156–158.

33. Овчарук О. В. Діалогова парадигма як методологічна основа культурологічного осмислення людини // Україна-Греція: духовна спільність, наукові контакти, культурні зв'язки: зб. наук. праць / упоряд.: В. А. Личковах, Л. В. Терещенко-Кайдан, З. О. Босик. Київ: НАКККиМ, 2014. С. 88–93.

34. Овчарук О. В. Ціннісно-сміслові засади українського національного культуротворення у другій половині ХХ століття // Культурно-мистецьке середовище: творчість та технології: зб. матеріалів Восьмої міжнар. наук.-творчої конф., м. Київ, 16 квітня 2015 р. Київ: НАКККиМ, 2015. С. 96–98.

35. Овчарук О. В. Ідеал людини у парадигмі культури тоталітаризму // Україна-Греція в діалозі культур: Афонська спадщина, грецько-слов'янські зв'язки, мовні та наукові контакти: зб. наук. праць (за матеріалами VI Міжнар. наук.-практ. конф. «Діалог культур: Україна Греція», Київ, 21–22 вересня 2015 р.). Київ: Міленіум, 2015. С. 170–173.

36. Овчарук О. В. Людина та культура: культурологічні виміри осмислення // Регіональні культурні, мистецькі та освітні практики: Матеріали III Міжнар. наук.-практ. конф., м. Переяслав-Хмельницький, 15–16 березня 2016 р. С. 5–7.

37. Овчарук О. В. Культурно-мистецька освіта як чинник реалізації сучасних гуманітарних стратегій // Мистецька освіта і культура України ХХІ століття: євро інтеграційний вектор: зб. матеріалів Міжн. наук.-творч. конф., Одеса, Київ, Варшава, 12–13 травня 2016 р. Київ: НАКККиМ, 2016. С. 95–97.

38. Овчарук О. В. Людина постмодерну в культурологічних інтерпретаціях українського гуманітарного дискурсу // Інтерпретація як інструмент культу-

рологічного дискурсу: зб. тез доповідей Всеукраїнської наук.-теор. конф. Київ: ІК НАМ, 2016. С. 84–86.

39. Овчарук О. В. Культур-антропологічні аспекти сучасного культурологічного дискурсу // Другі наукові читання, присвячені пам'яті доктора історичних наук, професора О. І. Путра: матеріали Всеукр. наук.-теоретич. конф. Київ, 20 листопада 2016 р. Київ: НАКККиМ, 2017. С. 156–158.

40. Овчарук О. В. Парадигмальність як методологічна домінанта у формуванні картини світу сучасного культуролога // Scientific and pedagogical internship «Education in the field of politology, sociology, history, and philosophy: perspective and priority directions of scientific research»: Internship proceedings, November 27 — December 1, 2017. Lublin: Izdevnieciba «Batija Publishing». P. 60–63.

Публікації, які додатково відображають наукові результати дисертації

41. Овчарук О. В. Культурологічне знання у вимірах антропологічних проблем культури // Міжнародний вісник: Культурологія. Філологія. Музикознавство. Київ: Міленіум, 2014. Вип. II (1). С. 55–60.

42. Овчарук О. В. Сучасні методологічні засади осмислення культурологічних концепцій // Література та культура Полісся: зб. наук. праць. Вип. 79. № 3. / відп. ред. і упоряд. Г. В. Самойленко. Ніжин: НДУ ім. М. Гоголя, 2015. С. 252–261.

43. Овчарук О. В. Культурологічні виміри осмислення людини у постнекласичній науковій парадигмі // Культурологічна думка: щорічник наук. праць. Київ: Ін-т культурології НАМ України, 2015. № 8. С. 13–18.

44. Овчарук О. В. Людина як концепт культурології у вимірах парадигмального підходу // Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія. Чернігів: ЧНТУ, 2016. С. 75–83.

ВІДОМОСТІ ПРО АПРОБАЦІЮ РЕЗУЛЬТАТІВ ДИСЕРТАЦІЇ

Хід і результати дослідження доповідалися автором в доповідях на міжнародних та всеукраїнських науково-практичних конференціях, зокрема:

«Засоби масової інформації як феномен культури і культура у засобах масової інформації» (Київ, НАКККіМ, 10–11 червня 2011 р., форма участі — очна); «Культурна політика в контексті полікультурного світу» (Київ, МКУ, НАКККіМ, УЦКД, Національна історична б-ка України, 28–30 вересня 2011 р., форма участі — очна); «Діалог культур: дослідження, практики, виклики» (Київ, МКУ, Національний інститут стратегічних досліджень, Ін-т культурології НАМ України, НАКККіМ, 3–5 жовтня 2011 р., форма участі — очна); «Діяльність продюсера в культурно-мистецькому просторі ХХІ століття: традиції, концепції, перспективи» (Київ, 15–16 грудня 2011 р., форма участі — очна); «Трансформація освіти і культури: традиції та сучасність» (Київ, НАКККіМ, 2–3 травня 2012 р., форма участі — очна); «Інституційні засади культуротворення: історія та сучасність» (Київ, МКУ, Національний ін-т стратегічних досліджень, Ін-т культурології НАМУ, НАДУ при Президентові України, НАКККіМ, 11–12 травня 2012 р., форма участі — очна); «Діалог культур у просторі полікультурного світу» (Київ, НАКККіМ, 9–10 листопада 2012 р., форма участі — очна); «Сучасне мистецтвознавство: науковий та методичний аспекти» (Київ, КМАЕЦМ, 18–19 квітня 2013 р., форма участі — очна); «Культурно-мистецька освіта: інституціональні трансформації в соціально-культурологічних парадигмах» (Харків, 23–24 травня 2013 р., форма участі — очна); «Трансформаційні процеси в освіті і культурі» (Одеса-Київ-Варшава, 24–25 квітня 2013 р., форма участі — очна); «Міжкультурний діалог: філософські засади формування» (Київ–Афіни–Патри–Салоніки–Ніш, 19–20 вересня 2013 р., форма участі — заочна); «Традиции и современное состояние культуры и искусств» (Минск, НАН Беларуси, 28–29 ноября 2013 г., форма участі — заочна); «Культура. Мистецтво. Діалог у часі та просторі» (Київ, КМАЕЦМ, 10 квітня 2014 р., форма участі — очна); «Культурно-мистецька освіта як складова художнього простору ХХІ століття» (Одеса–Київ–Варшава, 29–30 квітня 2014 р., форма участі — очна); «Діалог культур в контексті глобалізації» (Київ, НАКККіМ, 6 червня 2014 р., форма участі — очна); «Культурно-мистецька освіта як складова художнього простору ХХІ

ст. (Одеса, Київ, Варшава, 30 квітня 2014 р., форма участі — очна); «Діалог культур: Україна-Греція: поліфонія діалогу у пост сучасній культурі» (Київ-Ретімнон, о. Кріт, 19–27 вересня 2014 р., форма участі — очна); «Інституційні засади процесів культуротворення в Україні ХХ–ХХІ ст. — етапи та напрями розвитку» (Київ, Ін-т культурології НАМУ, Ін-т стратегічних досліджень, 14 листопада 2014 р., форма участі — очна); «Українська культурно-мистецька практика в історичній ретроспективі» (Рівне, РДГУ, 15–16 листопада 2014 р., форма участі — заочна); «Традиции и современное состояние культуры и искусств» (Минск, НАН Беларуси, 24–26 ноября 2014 г., форма участі — заочна); «Культурно-мистецьке середовище: творчість та технології» (Київ, НАКККіМ, 16 квітня 2015 р., форма участі — очна); «Діалог культур: Україна-Греція (1000-річчя Афонської спадщини в Україні)» (Київ, НАКККіМ, 21–22 вересня 2015 р., форма участі — очна); «Культура як феномен сучасного глобалізованого суспільства» (Рівне, РДГУ, 12–13 листопада 2015 р., форма участі — заочна); «Мистецькі реалізації універсальї культури. Зміна смислів» (Київ, НАМУ, Ін-т культурології НАМ України, Ін-т проблем сучасного мистецтва НАМ України, 25 листопада 2015 р., форма участі — очна); «Регіональні культурні, мистецькі та освітні практики» (Переяслав-Хмельницький, ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький ДПУ імені Григорія Сковороди», 15–16 березня 2016 р., форма участі — заочна); «Сучасне мистецтвознавство: науковий та методичний аспект» (Київ, КМАЕЦМ, 20 квітня 2016 р., форма участі — очна); «Інтерпретація як інструмент культурологічного дискурсу» (Київ, НАМУ, Ін-т культурології НАМУ, Ін-т проблем сучасного мистецтва НАМУ, 2–3 червня 2016 р., форма участі — очна); «Другі наукові читання, присвячені пам'яті доктора історичних наук, професора О. І. Путра» (Київ, НАКККіМ, 20 листопада 2016 р., форма участі — заочна); Scientific and Pedagogic Internship «Education in the field of Politology, Sociology, History and Philosophy: perspective and priority directions of scientific research» (Lublin, Poland, November 27–December 1, 2017, форма участі — заочна).