

**МІНІСТЕРСТВО КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ  
НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ КЕРІВНИХ КАДРІВ КУЛЬТУРИ І МИСТЕЦТВ**

**ОЛЬГА ОВЧАРУК**

# **ОСОБИСТІТЬ У ПРОСТОРІ КУЛЬТУРИ**

**НАВЧАЛЬНИЙ ПОСІБНИК**

50   
НАККІМ

**Київ–2019**

УДК 130.2:[124.4:111.32](091)  
О-35

**Рецензенти:**

***П. Е. Герчанівська*** – доктор культурології, професор, завідувач кафедри культурології та інформаційних комунікацій Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв

***О. С. Колесник*** – доктор культурології, доцент, професор кафедри філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка

**Овчарук О. В.**

О-35 Особистість у просторі культури: навчальний посібник. Київ : НАКККіМ, 2019. 136 с.

ISBN 978-966-452-244-8

У посібнику висвітлено специфіку підходів культурологічного осмислення людини як особистості, проаналізована роль сучасних методологій, зокрема парадигмальності. Охарактеризовано етапи формування наукових парадигм у розвитку європейської та вітчизняної гуманітаристики в контексті проблеми «культура й особистість».

Видання адресоване аспірантам з напряму фахової підготовки «Культурологія», викладачам гуманітарних спеціальностей.

ISBN 978-966-452-244-8

УДК 130.2:[124.4:111.32](091)

© О. В. Овчарук, 2019

© Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв, 2019

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП.....</b>	<b>4</b>
<b>РОЗДІЛ 1. Теоретичні основи осмислення людини у просторі культури.....</b>	<b>5</b>
1.1. Людина як суб'єкт культури та об'єкт культурологічного осмислення .....	5
1.2. Людина – особистість – індивід – концепти теоретичної культурології .....	14
1.3. Методологічні засади дослідження особистості в просторі культури.....	22
1.4. . Культурологічні концепції як методологічний інструментарій культурологічного знання.....	27
<b>РОЗДІЛ 2. Особистість як «людина культури» в культурологічній парадигмі.....</b>	<b>40</b>
2.1. «Людина культури» як універсалія культури .....	40
2.2. Методологічний потенціал поняття «людина культури» .....	45
2.3. «Людина культури» як образ у візуальних культурних практиках .....	49
<b>РОЗДІЛ 3. Особистість у вимірах розвитку гуманітарного знання .....</b>	<b>55</b>
3.1 Філософські моделі людини у філософській антропології .....	55
3.2 Культур-філософська концепція Миколи Бердяєва .....	67
3.3 Культура та особистість у парадигмі культурної антропології .....	73
3.4 Концепція особистості Кліффорда Гірца .....	85
<b>РОЗДІЛ 4. Особистість в умовах культурної реальності Постмодерну.....</b>	<b>93</b>
4.1. Особистість в інтерпретаціях постмодерного дискурсу .....	93
4.2. Роль особистості в процесах українського культуротворення.....	104
4.3. Культурологічна концепція людини Анатолія Федя.....	121
<b>ЛІТЕРАТУРА.....</b>	<b>127</b>

## ВСТУП

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

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

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

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

# РОЗДІЛ 1

## ТЕОРЕТИЧНІ ОСНОВИ ОСМИСЛЕННЯ ЛЮДИНИ У ПРОСТОРИ КУЛЬТУРИ

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

Потужний розвиток сучасної гуманітаристики відбувається у вимірах нової, постнекласичної парадигми науки, що актуалізує появу досліджень, об'єктом яких є унікальні системи, що характеризуються відкритістю та здатністю до самоорганізації. До них належать й такі складні феномени, 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 і визнання правомірності існування множинності істин та дослідницьких підходів. Зі зміною ідеалів і норм наукової раціональності домінуючим стає принцип методологічного плюралізму, співставлення та поєднання різних методів наукового аналізу і дослідницьких підходів.

Із усвідомленням кризи класичної раціональності, розпадом класичної парадигми науки з її субстанціональним розділенням суб'єкта та об'єкта пізнання пов'язано виникнення *культурології* – інтегративної за своєю природою галузі знань, предметом дослідження якої виступає культура у її матеріальному та духовному вимірах. Багатогранність і багатовимірність самого феномену культури, наявність значної кількості точок зору на перспективі її вивчення обумовлює плюралізм підходів щодо визначення предмету культурології, визначає різноплановість наукових стратегій щодо її подальшого розвитку. Виразною тенденцією формування сучасної культурологічної думки стає розвиток проблематики класичної філософії культури із тяжінням до осмислення таких понять, як автор, рефлексія, свобода, твір, онтологія культури, раціональність, універсальні цінності, *людина*, *особистість* – тих концептів, що складають класичні ідеї культури. Разом з тим відбувається опрацювання постмодерністської термінології та явищ культури, серед яких – деконструкція, повсякденність, візуальність, імідж, мовні ігри, метафори, влада, тілесність, симулякр, віртуальна реальність, культурні практики тощо.

На сучасному етапі розвитку гуманітарної думки представлено широкий спектр визначень культурології, що обумовлено різними

підходами осмислення самого феномену культури. Наприклад, за визначенням А. Флієра, *культурологія – наука про ціннісно-детерміновані засади соціальної консолідації людей і 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.*

*Предметом культурологічного пізнання* є культура як процес породження, функціонування та відтворення певного набору соціальних норм, що здатні гуртувати колектив людей у стійке співтовариство. Завдяки цьому члени співтовариства отримують 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.

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

Пізнання такого складного об'єкта, як культура у її ціннісно-смысловому та соціально-виховному аспектах закономірно передбачає необхідність осмислення її *основного суб'єкта* – людини, яка є не тільки фактичним учасником культурних процесів, але і їх активним інтерпретатором та транслятором соціального і культурного досвіду. Саме від ефективності діяльності людини зі створення сукупних соціальних і духовних надбань на певному етапі людської історії залежить якість усіх колективних форм соціокультурної взаємодії в різних сферах їх функціонування та соціального відтворення.

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

Відтак, *людина* як суб'єкт культури, соціальний суб'єкт, індивід, особистість, індивідуальність, контекстом реалізації якої є соціокультурна діяльність, постає як об'єкт культурологічного пізнання у його класичному та постмодерністському підходах на основі залучення досягнень багатьох сфер соціогуманітарних знань, а саме: філософії та філософської антропології, історії, соціології, культурної та соціальної антропології, етнології, психології, мистецтвознавства тощо.

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

У європейській науковій традиції сформувалися такі основні концепції наукового осягнення людини, як: космоцентризм, теоцентризм, природоцентризм, антропоцентризм і соціоцентризм. У космоцентризмі знайшли відбиток найдавніші уявлення про людину, що заклали парадигмальну основу античної натурфілософії, у якій природа, людина, божество були інтегровані в єдине ціле. Абсолютизуючи природу, людина відчувала свій генетичний зв'язок з усім органічним світом, уявляючи себе частиною геобіосистеми. У середньовічній філософії космоцентризм трансформувався у теоцентризм, де Бог стає центром Всесвіту, джерелом усякого буття, а природа та людина конституюються як його творіння. Просвітництво заявило про себе як епоха ліберально-просвітницьких уявлень про невичерпні можливості незалежної людини, наділеної розумом, якого не має природа. У ХІХ ст. фокус наукового осмислення переноситься на соціальну природу людини.

У ХХ ст., що ознаменовалося зміною «культурних парадигм» і появою «антропологічного повороту», який визначив інтелектуальну атмосферу усієї епохи. Антропологічна парадигма – одна з головних парадигм європейського мислення, стала визначальною не лише для філософії, а й для соціальних і природничих наук. Проте якщо на межі

XIX–XX ст. відбувся певний зсув від намагань класичної антропології звести сутність людини до одного основного принципу чи субстанції (зазвичай розуму), то з появою таких напрямів філософії XX ст., як філософія життя, персоналізм і екзистенціалізм, психоаналіз і неофрейдизм, феноменологія, герменевтика, структуралізм тощо відбулося формування неklasичних уявлень про складність та багато-гранність феномену людського буття, невловимість і парадоксальність природи людини. Саме філософська антропологія вибудувала загальну теорію людини та поставила питання про людське буття, виявляючи його антропологічні інваріанти та універсалії, сформулювала найбільш загальні поняття та категорії, що визначили уявлення про людину.

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

Отже, важливим теоретичним підґрунтям для формування культурологічної думки стали напрями *філософської антропології* XX ст., представники яких намагалися розкрити природу та сутність людини, виявити суттєві сторони її буття, цілі та смисл її життя, поведінки і діяльності. Сюди ж варто зарахувати майже усі напрями філософії XX ст., які можуть бути віднесені до філософської антропології, серед яких:

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

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

- психоаналіз і неофрейдизм (А. Адлер, Б. Ананьєв, Е. Берн, Л. Виготський, С. Гроф, Ж. Лакан, Г. Маркузе, В. Франкл, З. Фрейд,



Е. Фромм, К. Хорні, К. Юнг та ін.), провідні ідеї яких спрямовані до прихованих, глибинних пластів людської психіки, якими визначається природа людини у її складній організованості;

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

Становлення постмодерністської культурології ґрунтувалося на досягненнях семіотики (Р. Барт, У. Еко, Ч. Пірс, Ф. де Соссюр, Р. Якобсон та ін.), у якій культура та людська поведінка розглядаються як знакові системи, а також на здобутках постмодерністської антропології (Ж. Батай, Ж. Бодрійяр, М. Бланшо, Ж. Дерріда, Ж. Лакан, Е. Левінас, М. Фуко та ін.), що окреслили детериторізацію та демаргіналізацію соціокультурного простору, децентралізацію соціальних суб'єктів. Отже, відбувся вихід з лінгвістичної площини у сферу подієвості та тілесності. Саме із розвитком екзистенціалізму, поширенням структуралістських тенденцій у філософії на посткласичному етапі її розвитку в ХХ ст. простежується відхід більшості відомих філософів від класичних проблем філософії в бік культурології.

Невід'ємним джерелом формування культурологічної науки в проекції осягнення нею людини, зокрема у вимірах проблеми «культура – людина», стала **культурна (соціальна) антропологія** – напрям, орієнтований на пізнання культури через її індивідуальне опанування. Культурна антропологія відкрила широкий гуманістичний погляд на світ, побудований на порівняльних, так званих кроскультурних дослідженнях, на співставленні різних культур у різні історичні епохи. Представниками американської «етнопсихологічної школи» (Ф. Боас, Р. Бенедікт, А. Кардінер, К. Клакхон, К. ДюБуа, Р. Лінтон, М. Мід, Дж. Хонігман та ін.) був сформований напрям «культура-та-особистість». Завдяки цим відомих вченим-антропологам було покладено початок систематичним теоретичним пошукам засад функціонування етносу, виявленню стійких формоутворень, що відповідають людській природі та пояснюються через її властивості.

Такому різновидові антропології властива більша увага до духовних утворень, аніж до матеріальних артефактів і систем соціальних відносин, також є характерним більший історизм, намагання розгля-

дати культуру не у статиці, а в динаміці, зокрема через механізм передавання культурного досвіду від покоління до покоління. Отже, культурна антропологія, з якої розпочалися емпіричні дослідження культури, що заклали фактологічну основу для визнання множинності культур та їх цілей, стала важливою складовою культурології як науки з її прагненням віднайти підходи до культурологічного осягнення людини.

З методологічної точки зору важливим виміром культурологічного осмислення людини постає саме *культур-філософська парадигма*. У її межах культура конституюється в людській історії як феномен, який узагальнює різнобічні форми причетності людини до світу, а становлення людини в культурі відбувається одночасно із самою культурою. Так, у трактуванні філософії культури, при чому у її європоцентристському спрямуванні, виправданою стає лише та культура, цінністю якої є людина. Тим самим філософія культури, утримуючи просвітительську ідею людини як найвищої цінності, уникає акцентування поняття прогресу природного розуму, коли науковому розуму відводиться роль єдино адекватного знання, та відсуває на периферію ідеологічну домінанту проекту модерну. Отже, філософія, що зорієнтована на класичну ідею культури, ґрунтується на необхідності пошуку універсальності людини, тим самим відкриваючи нові перспективи розуміння взаємообумовленості зв'язку культури та людини. «Культура – це не тільки виробництво речей та ідей у їх відірваності від людини, це і виробництво самої людини в усьому багатстві та багатобічності її суспільних зв'язків та відносин, у всій цілісності її суспільного буття» – відзначають сучасні культурологи В. М. Шейко та Ю. П. Богуцький.

Усвідомлення того, що саме від взаємодії людини та культури залежить становлення тих світоглядних і культурних парадигм, які визначатимуть стратегії подальшого гуманітарного поступу людства та формування нової концепції людини як антропологічного ідеалу XXI ст., обумовило увагу сучасних вітчизняних і зарубіжних вчених до цієї проблеми й актуалізувало питання щодо можливості вироблення культурологічного підходу до осмислення феномену людини. Так, у праці «Філософія культури» відомого вченого М. С. Кагана в контексті аналізу філософських аспектів підсистеми буття «культура/людина», витлумачено особливості співіснування культури та людини. Оскільки культура орієнтується на людину, функціонує в значенні загальнолюдського феномену, що створений специфікою

людського життя, то вона від самого початку не є завершеною у своїй універсальності, а залишається відкритою, як «усередині», де знаходиться нескінчений простір змістів, так і «ззовні», де культура освоює й насичує змістами об'єктивну предметність. Культура, на думку вченого, являє собою саме ту іпостась життя людини, яка своєрідно «утримує» її в достеменному, автентичному бутті, сутнісно поєднаному із людським у 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 у світ можливостей.

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

Медіатором між матеріальним та ідеальним, потенційним та актуальним, між річчю та словом, символом та семантикою його референції розглядає людину сучасний мислитель С. Б. Кримський. Культура для вченого – це система перенесення цінностей сучасності в буття людини, у смисл її життєдіяльності з урахуванням досвіду минулого і перспектив майбутнього. Таким чином, культура є процесуальною, адже вона не зводиться до статичної побудови речей, матерії та духу. Водночас перенесення досвіду минулого на цінності сучасності означає в культурі реалізацію нереалізованого, актуально можливого. У цьому сенсі культура постає як актуалізація смислового потенціалу творчої діяльності, що характеризується перетворенням речей на речення (формування текстів) і відтворенням історичного досвіду в його перспективних можливостях. Тож важливою ознакою

культури стає її причетність до сфери можливого, адже культура не повторює пройдене, оскільки реалізує історичний досвід у формах творчості, що надають сенс індивідуальності. Саме тому Сократ, Будда, пророки, Магомет і Володимир Святий – це не тільки історичні особистості, а й втілення відповідних культур.

Важливо підкреслити можливості культури у її потенційному вимірі, адже якщо в історії цю потенційність можна виявити через дослідження минулого, то культура відкриває неозорі простори можливого, модального, нездійсненого тепер чи в майбутньому. У зазначеному ракурсі центральною постає проблема людини. На думку вченого, людина відкрита майбутньому і виступає свого роду особистісним 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 суцього, а й можливого, актуального й евентуального, логосу подій і хаосу шансів, лінійності причин і химерності фортуни.

На культуру, що творить людину, та людину, яка через культуру 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 лінарний контрапункт, аналітичну геометрію, політичну економію або періодичну таблицю елементів, всюди йде мова про людину і весь цей «терплячий лабіринт ліній ретельно складає риси його власного обличчя». Таким чином, суб'єкт, який сам пізнає культуру, пізнає самого себе. Отже, людина постає суб'єктом і об'єктом культурології.

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». Звідси культура постає як результат людської творчості та свободи, що обумовлює різноманіття культур і форм культурного розвитку. Утім, оскільки культура закріплена в символічних формах, що виступають як загально значимі зразки, які надаються кожному поколінню в готовому вигляді, то складається надіндивідуа-

льна 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. Утім, щоб народилася нова культура, необхідно, щоб ці смисли були закріплені в символічних формах у вигляді зразка і стали смисловими домінантами. Їх створення відбувається в різних соціокультурних сферах – матеріальних і духовних, але неодмінно створюється людиною. Цим пояснюється необхідність дослідження означеного феномену культурологічною наукою.

У цьому зв'язку сучасний культуролог В. М. Розін зауважує, що суттєвою особливістю сучасної культури є формування, поряд з традиційним, її нового образу, пов'язаного з ідеями історичної та органічної цілісності культури, з уявленнями про норми, правила, традиції, звичаї тощо. В умовах соціокультурних трансформацій, що відбуваються на межі тисячоліть, завершується процес існування одного типу людини та створюються умови для формування іншого. Отже, стає необхідним вивчати не стільки існуючий тип людини, скільки готувати умови для формування людини прийдешньої культури та цивілізації. Можливо, це буде «постновоевропейська» людина, що визначатиме прогностичну функцію культурологічних досліджень.

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

У цілому, в працях сучасних дослідників культура постає як багатогранне соціальне явище, що утворює особливий простір життя людини. У ньому реалізуються її творчі здібності та духовний потенціал. Людина трактується як суб'єкт соціально-історичної діяльності, творець і одночасно продукт ціннісних змістів культури. Сформовані в сучасній гуманітаристиці підходи (філософсько-антропологічний у різноманітних відгалуженнях, культур-антропологічний, культур-філософський тощо), спрямовані на осмислення цих складних фено-

менів, дозволяють зазначити, що на етапі формування постнекласичної парадигми гуманітарного знання нагальною є необхідність дослідження феномену людини крізь призму методологічних стратегій культурологічного знання шляхом залучення сучасних підходів, методів і принципів аналізу.

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

## **1.2. Людина – особистість – індивід – концепти теоретичної культурології**

З позицій культурологічного осмислення людини як реальної, самостійно існуючої цілості, слід зазначити, що цей феномен тлумачиться як суб'єкт соціально-історичної діяльності, творець культури та одночасно її продукт. При цьому найбільш суттєвим аспектом проблеми людини в культурології є її зв'язок із культурою, тож досліджувані культурологією образи людини постають як слово культури, сказане нею самою про себе і досить складно зашифроване, що вимагає особливої герменевтичної роботи. З огляду на складність самих феноменів – культури та людини, множинність вироблених підходів до їх дослідження з боку антропології, філософії, соціології, історії, етнографії та інших наук, метою культурологічного дослідження людини стає «виявлення умов самої можливості історично змінюваних образів людини та механізмів їх взаємозв'язку як з культурою в цілому, так із різними її аспектами».

Реалізація зазначеної мети передбачає обґрунтування концепту *«людина»* як інструментарію теоретичної культурології, спираючись на її базові міждисциплінарні підходи. У цьому зв'язку важливим стає виокремлення й аналіз смислових конструкцій, вміщених у самому понятті *«людина»*. Так, на наявність у ньому трьох масштабних планів, а саме – загального, особливого, одиничного вказує М. С. Каган. На думку вченого, говорячи про людину, мають на увазі, по-перше, людину у вимірах усього людства, роду *Homo Sapiens*; по-друге, певний

тип людини, локалізований у часі та просторі, наприклад, «первісна людина», «ренесансна людина», «російська людина», «біла людина» тощо; нарешті, по-третє, мають на увазі конкретну особистість, яка є відмінною від усіх інших індивідів, – «я», «ти», «він». Виходячи з цього, вбачається логічним припустити, що і зміст проблеми «культура і людина» змінюється відносно до кожного модусу буття людини та визначається відповідними рівнями: співвіднесенням культури і людства, культури і особистості, культури та людини певної історичної епохи, або люмпена чи інтелігента. Крім того, у відповідності із філософським розрізненням онтологічних рівнів «загальне-особливе-одичне» сама культура набуває три масштаби: культура як спосіб існування людства; культура тієї чи іншої частини людства, макро- або мікрогрупи, а також культура окремої особистості. «У її реальному існуванні культура постає перед нами не як «культура взагалі», таким є ансамбль її інваріантних, сутнісних рис і властивостей, а як культура нації, культура соціального прошарку, культура дитинства, культура середньовічного містянина, культура сучасних політиків тощо» [182, с. 79]. Усе це дає можливість визначити культуру як широкий простір модифікацій, за кожною з яких стоїть певний тип людини.

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

Отже, сутність поняття «*людина*» в культурологічному контексті конституюється у вимірах «культура-індивідуальність», «культура-особистість», «культурний суб'єкт» та на сучасному постнекласичному етапі розвитку гуманітаристики набуває нових способів осмислення. Загалом зазначене поняття розглядається як самотійна сутність, відділена від культури; у 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. Проте, для всіх мислителів культура та особистість постають як самотійні цілості, які існують паралельно та визначають одна одну.

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

Поняття «*індивідуальність*» вказує на особливості характеру 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 неповторну систему мотивів дій та ціле покладання, характер та темперамент.

Попри те, що людська індивідуальність як історичний феномен та неповторна комбінація духовних якостей, які відрізняють одну особистість від іншої, проявляється лише в епоху Відродження, уся подальша 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 у сферу буття людини і таких, що сприяють народженню нових можливостей її розгортання в історії, то цілісний процес розвитку індивідуальності розкриває її культурну природу і робить значимою та цінною культурною істотою.

Поняття «*особистість*» у культурологічному аспекті виявляє «цілісність індивідуального буття, що має свідомість і самосвідомість людини як суб'єкта діяльності й спілкування, відповідального за свої дії та вчинки». Воно характеризує соціально-психологічну сутність людини, рівень її духовності та інтелектуального розвитку під впливом життя у суспільстві, виховання, навчання спілкування, взаємодії. Поняття «особистість» інтегрує якості людини як *homo sapiens*, як творця й носія культури і як соціальної істоти, які, з одного боку, є



основою єдності людства, з іншого – джерелом його різноманітності. Як зауважує культуролог В. М. Розін, попри значну кількість різних характеристик і визначень понять «*особистість*» та «*індивід*», можна серед них вказати на найбільш значущі та відфільтровані часом:

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

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

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

У контексті дихотомії «*культура–особистість*» продуктивними для культурологічного осмислення стають міркування видатного вченого В. С. Біблера у роботі «Образ Простеця та ідея особистості в культурі», що виникли з приводу праці А. Я. Гуревича «Проблеми середньовічної народної культури». Дослідники звертаються до образу середньовічного містянина як полюсу єдиної антитетичної ідеї особистості середньовіччя та відповідної цілісної антитетичної культури. Ключовим дослідницьким методом у науковій полеміці авторів стає діалог, що органічно розгортається у двох напрямках і формах мислення – філософсько-логічному, культурологічному та історичному. Як зауважує В. С. Біблер, коли філософ й історик говорять про одне й теж саме, їх розмова достатньо органічна, а предмет розмислу тільки

виграє, отримуючи об'ємну буттєву визначеність, що не зводиться до жодної з теоретичних концепцій.

Апелюючи до діалогу як суттєвої особливості мислення людей ХХ ст., що визначає й обрання відповідного способу спілкування з певною культурою, варто акцентувати увагу на суттєвих особливостях такого спілкування, враховуючи значну культурну дистанцію. Передусім В. С. Біблер для відповідального діалогу вказує на необхідність встановлення взаєморозуміння між представниками різних культур: «Люди середньовіччя або античності відповідають нам і входять з нами в контакт, якщо ми ставимося до їх думок, труднощів, тривоги, сумнівів, до просто до їх життя та їх смерті як до чогось абсолютно значущого, неповторного – адже всі живуть раз у житті». Саме тому на дослідника покладається відповідальність за моральність по відношенню до людей минулих історичних епох. Крім того, звертаючись до змістової багатозначної складності, що постає перед дослідником «народної середньовічної культури», важливо побачити не готову, а особливу культуру в її поліфонічній цілісності. Це передбачає можливість почути голоси представників різних свідомостей, які в монаді середньовічного життя та мислення отримують новий смисл, стають абсолютно нероздільними та поліфонічно цілісними: «Перед тим і для того, щоб включитися у спілкування двох голосів однієї свідомості (як ознаки культури середньовіччя), доводиться знайти спосіб почути того співрозмовника, який мовчить, чий голос у всякому випадку є заглушеним. Інакше прийдеться слухати лише балакучого Співрозмовника – схоласта». Таким чином відбувається входження у внутрішні напруженості «культуроформуєчої свідомості» (А. Я. Гуревич). Це дає можливість зрозуміти цю свідомість як джерело деякої цілісної, причому антитетично цілісної культури.

Для дослідження середньовічної культури для мислителів значущим стає пошук певної концептуальної форми її осмислення. Спираючись на дослідження М. М. Бахтіна, А. Я. Гуревич знаходить цю форму у системі понять, що аналізують середньовічний гротеск. На думку В. С. Біблера, ключовою для усієї концепції середньовічної народної культури, а також для розуміння того, як народна культура співвідноситься з поняттям діалогічно цілісної культури середньовіччя є Простець, образ якого корелюється з ідеєю особистості в культурі середніх віків. Тож діалог мислителів – В. С. Біблера та А. Я. Гуревича, спрямований на осмислення ідеї про роль особистості в культурі, виводить проблему «людина–культура» на новий рівень осягнення.

Це дозволяє розглядати її крізь призму свідомості індивіда, здатного до самодетермінації своєї долі, а також у вимірах феномену особистісного горизонту й особистісної відповідальності в духовному житті людини середніх віків.

Запропонована А. Я. Гуревичем методологія дослідження в працях «Категорії середньовічної культури» та «Проблеми середньовічної народної культури» зосереджена на сприйнятті культури окремим індивідом, а не соціальними утвореннями та споріднює її з методологією школи «Анналів». Такий підхід розкриває сутність різних форм культури у вимірах життєвого світу конкретної індивідуальності в її суттєвому, раціональному, ірраціональному, унікальному, вдивляючись у глибини її духовності, яка містить надбання минулого. Це дозволяє залучати до дослідження масові однотипні джерела, а також виявляти константи, стереотипи, типові феномени та ситуації культурного буття особистості. Разом з тим запропонований підхід відрізняється від осмислення культури крізь призму так званих «вічних образів», які демонструють архетипові риси образу людини та виступають як образи культури різних історичних епох. Такими О. Шпенглер назвав образи Парцифала, Гамлета, Фауста. На думку В. С. Біблера, Прометей та Едіп, Христос, Гамлет, Дон Кіхот, Фауст – це образи особистості, що, як твори культури, формують характери різних історичних епох і вступають між собою у напружене морально-поетичне спілкування.

**Суб'єкт** (лат. *subiectum* – те, що знаходиться в основі) – фундаментальна філософська категорія, яка тлумачиться як носій предметно-практичної діяльності та пізнання; джерело активності, спрямованої на об'єкт; своїми коріннями сягає давньогрецької філософії та логіки, переважно використовувалася для визначення матеріальної субстанції або субстрату. Ще до Нового часу це поняття зберігало значення речі і лише у філософії І. Канта, який ввів поняття «трансцендентальний суб'єкт», опозиція суб'єкт–об'єкт отримала зміст бінарності – розуму, який пізнає і реальності, що пізнаються. 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. Таким чином, поняття суб'єкт набуває стійкого зв'язку з духовною діяльністю – сприйняттям, свідомістю, мисленням – і стає позначенням головної духовної субстанції людини, тобто людини як розумної істоти.

В епоху постмодерну, що постає у вимірах постмодерністської класики деконструктивізму, саме використання терміну «суб'єкт» є не більше, ніж дань класичній філософії, а своєрідність пізнання суб'єкту пов'язана з уявленнями про його детермінованість цілим рядом позараціональних і некогнітивних факторів – ідеології, мови, несвідомого тощо. Еволюція неklasичної філософії призвела до розмивання суб'єкт-об'єктної опозиції, констатуючи «смерть суб'єкта» – традиційного, стабільного, однозначно центрованого й лінійного детермінованого соціальним порядком суб'єкта дюркгеймівського типу. Проте постмодерн у модифікації *after-postmodernism* демонструє програмну орієнтацію на «воскресіння суб'єкта» й тим самим повертає у фокус дослідницької аналітики проблемних кіл, центрованих навколо феноменів індивідуальності, особистості, а отже і людини як соціокультурного феномена.

Оскільки творча діяльність суб'єкта завжди орієнтована на отримання достовірних знань про світ, то процес пізнання постає як сутнісна характеристика буття культури. У структурі пізнавального процесу в новоевропейській філософії виокремлюють два основні рівні: чуттєвий і раціональний. Проблема пізнання суб'єкта об'єктивується через проекцію чуттєвого пізнання дійсності (відчуття, сприйняття, уявлення тощо), у процесі якого здійснюється пряма взаємодія суб'єкта з довколишнім світом, та раціонального пізнання (поняття, судження, умовивід), що здійснюється на основі абстрактного мислення 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.

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. Тобто в процесі самопізнання суб'єкт перетворюється на об'єкт дослідження. Важливим є те, що мінливість людської свідомості породжує варіативність цього поняття, у результаті чого воно трансформується відповідно до основоположної соціокультурної парадигми часу. Отже, сутність суб'єкта варіюється у контексті поля діяльності людини, перетворюючись у певний спектр модифікацій, а саме – соціальний суб'єкт, культурний суб'єкт тощо.

*Суб'єкт культурний* у культурологічному осмисленні трактується як виразник колективного й індивідуального культурного досвіду. Оскільки саме людина перетворює культурну реальність, зберігає й ретранслює культурний досвід спільноти, реалізуючи свою родову сутність – здатність творити, то один із найважливіших інваріантів людської сутності, на думку сучасного культуролога П. Е. Герчанівської, формулюється так: «Людина є культурним суб'єктом, виразником колективного й індивідуального культурного досвіду в системі соціального кодування». Як зазначає дослідниця, центральне місце у розкритті сутності культурного суб'єкта посідають терміни «креативність» і «творчість» людини. Креативність у культурологічному трактуванні – це здатність людини до творчої діяльності (реалізації власної індивідуальності), результатом якої стає нове бачення проблеми, ситуації або поява нового продукту. За своєю суттю креативність є особливим станом культурного суб'єкта, що характеризує його здатність до інновацій, ступінь готовності до творчої самореалізації. Її відправною точкою є усвідомлення суб'єктом необхідності творчого акту і своїх можливостей для його здійснення. Якщо креативність є одним із показників творчої самореалізації культурного суб'єкта, то творчість є необхідним складником його життєдіяльності. У процесі творчої діяльності суб'єкт створює якісно нові матеріальні та духовні цінності. Саме завдяки творчості людина реалізує себе як особистість, виходить за межі уже посталого, здійсненого, здобутого, створеного, утіленого, відкритого, пізнаного, опанованого.

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 таких 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. Кагана.

Отже, незважаючи те, що сучасна філософська ситуація демонструє своєрідну кризу традиційної проблеми людини, обумовлену визнанням неможливості створення її цілісної моделі, бурхливий розвиток прикладних наук – психології, соціології, лінгвістики, етнології та

культурології дозволяє відкрити нові перспективи осягнення природи та сутності людини саме у вимірах культури. Таким чином, культурологічна стратегія осмислення людини в теоретичному аспекті може бути реалізована через виявлення сутності елементів понятійного ряду, що входять до семантичного поля поняття «людина», а саме: на основі комплексного аналізу, що об'єднує ключові вияви людської сутності як суб'єкта, індивіда, особистості, а також шляхом історичної реконструкції трансформації образу людини у просторі культури.

### **1.3 Методологічні засади дослідження особистості в просторі культури**

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

Спрямованість постнекласичного наукового знання на дослідження надскладних систем обумовлює його міждисциплінарний характер. Саме у міждисциплінарних дослідженнях наука стикається з 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, то в цілому парадигмальність як ознака постнекласичної науки визначає не тільки пріоритети її розвитку, а й може виступати у якості метаметодології.

По Т. Куну, парадигма виконує роль дисциплінарної матриці, ознаки якої дозволяють проводити аналітичну діяльність відповідно до вироблених норм, правил, алгоритмів. Змістовим ядром парадигми стає загальна картина, уявлення, образ або модель досліджуваної реальності. Ця онтологічна складова забезпечує зв'язок науки з об'єктом, оскільки у даному випадку відбувається інтеграція та систематизація різнорідних властивостей явища на певному етапі розвит-

ку, що віддзеркалює утворені в певному науковому співтоваристві уявлення про об'єкт пізнання. Оскільки формування ідеалів і норм наукового дослідження знаходиться під впливом специфічних умов і факторів розвитку певної дисципліни, а також загальнонаукових і міждисциплінарних властивостей, то зміна парадигми характеризується ситуацією, коли нові уявлення виходять за звичні рамки системи та вступають у протиріччя з ідеалами, нормами і критеріями наукової діяльності.

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

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

У культурологічній науковій парадигмі, об'єктами дослідження якої стають культура та людина, у методологічному синтезі поєднуються різні галузі знання через взаємодію їх семантик, виявлення наукових пріоритетів, методик і технологій мислення. 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 у культурі може відбуватися за цими характеристиками. Отже, проблема адекватності сприйняття культури в цілому – простору та часу, структури та динаміки в її парадигмальному вимірі в методологічному аспекті – є предметом культурології.

Таким чином, *парадигмальність як метаметодологія виступає основою для інтеграції різних наукових парадигм, сформованих у їх межах теорій, методів, принципів пізнання, з метою вивчення*

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

Виявом парадигмальності є *парадигмальний підхід*. Його використання в процесі культурологічного дослідження обумовлено як загальносвітоглядною трансформацією образу світу, так і необхідністю формування нових методологічних засад, що забезпечують розробку інноваційних стратегій дослідницького пошуку з позицій постнекласичної методології. Парадигмальний підхід у культурологічному дослідженні може бути задіяний як методологічний інструментарій осмислення людини та культури – складних систем, здатних до самоорганізації та саморозвитку, яким притаманні синергійні властивості. Вивчення проблем людини на основі парадигмального підходу дозволяє сполучати різні види дискурсів і типів мислення – філософський, науковий, художньо-поетичний тощо. Оскільки кожна з наукових парадигм формує власні специфічні підходи для осмислення певних феноменів і тим самим створює можливості для отримання найширшого спектру щодо їх опрацювання засобами наукового і позанаукового аналізу, то завдяки парадигмальному підходу відбувається співставлення теоретичних форм концептуалізації та виявів різних художньо-творчих і мистецьких практик.

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

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



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

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 і колективного культурного досвіду, накопиченого людством у процесі загальнокультурного розвитку. Отже, у загальному плані людина як суб'єкт культури та культурно-історичного процесу, що породжує, змінює зміст і форми свого життя, творець культури та одночасно її продукт, постає як об'єкт культурологічного пізнання. Ключовим завданням пізнання стає розкриття універсального ціннісно-сміслового змісту поняття «людина», втіленого у різних формах теоретичної рефлексії, в образах художнього світогляду, гуманістичних вченнях, матеріальних і духовних пам'ятках культурної спадщини. Таким чином, такий 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». Цей вимір дозволяє звертатися до людини як неповторної, унікальної особистості, індивідуальності з власним внутрішнім світом, об'єктивними та суб'єктивними обставинами

життєвих колізій, розкривати багатогранність постатей митців, особливості їх ціннісно-світоглядних позицій крізь призму конкретних історичних обставин.

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 і 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, тобто того, що наповнює «сценарій» її життя відповідним змістом і сенсом, визначає потенційні творчі можливості та умови їх виявлення.

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

Разом з тим, людина постає як конкретний індивід, який існує у просторі та часі, є включеним у певну культуру, має власну творчу біографію, знаходиться в комунікативних стосунках з іншими людьми. По відношенню до індивіда суб'єкт виступає як «Я», по відношенню до інших людей – як «Інший». Таким чином, через індивідуальне, особливе, одиничне можуть бути осмислені процеси творчого становлення особистості в культурі, визначена роль її внеску в культурну спадщину людства.

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, опано-

ваного. Творча діяльність як визначальна сутнісна риса суб'єкту культури сприяє виявленню через творчі дії його особистісних та індивідуальних характеристик.

*Креативність* – визначальна риса 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 – необхідний складник 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 бути носієм культурних цінностей і, відповідно, 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 і понять «людини» до інших. Попри те, що відповідь на це питання потребує ґрунтовної герменевтичної роботи, культурологічне осмислення людини в 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 (загального) та індивідуального (особливе, одиничне) у взаємодії культури та людини дозволяє виявити обумовленість формування певним типом культури того чи іншого образу людини як особистості/індивідуальності.

#### **1.4 Культурологічні концепції як методологічний інструментарій культурологічного знання**

Конституювання культурології як соціогуманітарної сфери знань обумовило появу значної кількості концепцій, що набули визначення «культурологічних». Це, на думку укладачів праці «Антологія куль-

турологічної думки» (М., 1996) С. П. Мамонтова та А. С. Мамонтова, пов'язано з тим, що «коли той чи інший мислитель від загальнофілософських тем світобудови, світорозуміння та пізнання звертається до феномену Людини, він невідворотно потрапляє до сфери культурології. Окреслити межу цього переходу непросто, тим більше, що усі філософи, як й історики, тою чи іншою мірою, виступають як культурологи». Отже, культурологія як постнекласичний тип наукового знання дозволяє прочитати спадщину багатьох мислителів минулого відповідно до культурологічної стратегії, при цьому виявити спектр ідей і концептуальних побудов, що органічно вписуються в її проблемне поле. Як зазначає російська дослідниця В. М. Діанова, сформовані видатними мислителями європейської думки ідеї, які у свій час не отримали відповідної оцінки та визнання як «культурологічні», оскільки культурологічний дискурс не отримав самостійного статусу, відповідно, або не помічених, або недостатньо оцінених сучасниками, культурологічні концепції становлять «концептосферу культури» у різні історичні епохи її розвитку, а також утворюють значний пласт історико-культурної спадщини людства. Отже, самовизначення культурології як науки сприяє диференційованому опануванню надбань гуманітарної думки та маркуванню певних концепцій тих чи інших авторів як культурологічних.

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

Оперування поняттям «концепція» в культурологічному витлумаченні обумовлює необхідність звернення до філософської традиції його опрацювання. У такому 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 ст. П. В. Копніним і його науковою школою. Так, у працях П. В. Копніна «Гіпотеза та пізнання дійсності» (К., 1962), «Ідея як форма мислення» (К., 1963) як форми 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 як структуроутворювальний принцип науки повністю належить П. В. Копніну і має лише віддалену схожість із відповідними сторінками “Логіки” Гегеля».

Простежити процес наукового осмислення понять «концепт» і «концепція» можливо на основі порівняльного аналізу їх визначень та зіставлення варіантів їх тлумачення, наданих у довідково-інформаційних виданнях кінця ХХ – початку ХХІ ст. Так, у «Філософському словнику» (М., 1986), виданого за редакцією І. Т. Фролова), поняття «концепт» (лат. *conceptus* – поняття) тлумачать як формулювання, мислений образ, загальну думку, поняття. «Словник іншомовних слів» (К., 1985), за редакцією академіка АН УРСР О. С. Мельничука, вміщує більш розгорнутий спектр значень досліджуваних понять. Концепт визначається як загальна думка, формулювання, а концепція (від лат. *conceptus* – сприйняття) трактується як система поглядів на певне явище, а також спосіб розуміння певних явищ. Вказується на те, що представники концептуалізму – напряду середньовічної філософії – П. Абеляр та І. Солбертійський доводили, що загальні поняття не існують поза розумом пізнаючого суб'єкта незалежно від конкретних речей.

Зіставляючи обидва видання та варіанти визначення понять «концепт» і «концепція», можемо констатувати спорідненість їх інтерпретацій. Про це свідчить зроблений у двох джерелах наголос на смисловому потенціалі концепту в 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 і 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, автори-укладачі (І. В. Андрущенко, О. А. Вусатюк, С. В. Лінецький, А. В. Шуба) наукового видання «Філософський словник» (К., 2006) концепцію (від лат. *conceptus* – думка, поняття, *conceptio* – сприйняття) розглядають як провідний задум, конструктивний принцип художнього, технічного та інших видів діяльності; визначальний спосіб розуміння, трактування будь-чого, основну ідею

систематичного підходу, основний погляд на предмет, процес або явище; одну 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 вказати на ще один аспект визначення концепції. На думку авторів, іноді нею користуються тоді, коли прагнуть висловити думку про ще не усталене знання, його гіпотетичність. Разом з тим, її змісту як поняттю властива цілісність розуміння, єдина теоретична спрямованість. У зазначеному вимірі вчення являє собою «своєрідний спосіб інтерпретації та розуміння несамоочевидних наукових висловів».

**Наукові концепції** складаються з таких елементів:

- зміст відповідних категорій, ідей, ідеалів, норм;
- соціокультурні смисли й аксіологічні висловлювання, що висвітлюють розуміння тих чи інших наукових висловлювань і суджень;
- висловлювання, що відтворюють цілісність об'єкта знання;
- висловлювання, що розкривають процедури втілення знань у практичну діяльність людини.

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

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

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

Аналізуючи спільність і відмінність підходів у трактуванні досліджуваних понять, здійснених науковцями на різних історичних етапах розвитку наукового знання, а також з позицій різних наукових парадигм, слід відзначити, що 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 концепти розглядаються як «дещо внутрішньо присутнє в думці, умова самої її можливості, жива категорія, елемент трансцендентного досвіду», як «фрагментарні єдності», що навчають розумінню, а не пізнанню, як «архіпелаг островів» смислу.

Безперечна спільність підходів демонструється дослідниками на рівні усвідомлення ролі концепцій у процесі смислового осягнення певних явищ. Із гносеологічних методологічних позицій концепція постає як форма наукового пізнання, яка є способом розуміння, пояснення, тлумачення основної ідеї теорії, але на відміну від теорії не отримує завершеної дедуктивно-системної форми організації та не може бути втілена в чітку логічну систему точних наукових понять. Не менш важливою ознакою концепції є можливість її вироблення на основі 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 в сучасних наукових трактовках комунікативної природи концептів і концепцій. Це дозволяє описати їх за допомогою інтенціональної феноменології, яка робить акцент на спрямованості свідомості на річ, отже, сприяє їх подальшому осмисленню в контексті широкого спектру теорій комунікації, адже йдеться про досягнення смислів у процесі мовного обговорення, діалогу та різності інтерпретацій. Таким чином, саме комунікативний аспект може бути використаний як продуктивний чинник обґрунтування сутності поняття «культурологічна концепція». З окреслених позицій привертає увагу ще один важливий акцент, пов'язаний із тлумаченням концепції у вимірах розробки та розгортання особистісного знання. Це, у свою чергу, дає можливість визначити концепцію як форму віддзеркалення власних, особистісних уявлень і поглядів стосовно певного об'єкту або явища, що демонструють персональну авторську позицію. Постановка проблеми саме в такому ракурсі забезпечує наявність широкого дослідницького поля, в межах якого тривалий час відбувається дослідження різноманітних за науковим спрямуванням концепцій – філософських, історичних, соціологічних, педагогічних, мистецтвознавчих тощо, представлених у поглядах конкретних персоналій.

Торкаючись питання визначення сутності концепції в системі культурологічного знання варто 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» (М., 1998), у якій йдеться про можливість відмежування, передусім, 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 культурологічного 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 розмишлям художньої форми втілення.

Слід підкреслити, що культурологія як гуманітарна дисципліна, на відміну від філософії культури, не ставить своїм завданням роз-



крити сутнісні основи та універсальні принципи культури. Її мета, 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 в сукупності її історичних форм.

З методологічної точки зору прикладом тлумачення поняття *«культурологічна концепція»* може слугувати позиція дослідника В. М. Розіна, який зазначає: «Говорячи про концепції, або парадигми культурології, я маю на увазі, передусім, в більшій або меншій мірі усвідомлені (відрефлектовані) теоретичні та методологічні уявлення, які розділяють і використовують представники цих напрямів».

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

Слід підкреслити, що культурологічне знання в загальному вигляді не вкладається у 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 куль-

турологічного змісту – від вчених трактатів і конкретних емпіричних досліджень, до жанрів есеїстики філософсько-публіцистичного або художньо-асоціативного характеру, поетичні твори тощо. І цей доволі широкий спектр текстів, незалежно від ступеня їх науковості й аргументованості, можна вважати зразками культурологічної думки, основу якої складають концептуальні погляди її представників. Широке різноманіття культурологічних концепцій обумовлено наявністю у сфері культури значної кількості проблем, можливістю виявлення різних сторін і граней культури, що стали предметом дослідження, а також динаміки самого культурно-історичного процесу, у якому ті чи інші теорії старіють і уступають місце новим, які відповідають характеру змінюваної епохи.

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

Активізація свідомості засобами мистецтва зумовлена тим, що художній твір відтворює дійсність, оцінює зображуване, прагнучи виявити його сутність. Зважаючи на це, зв'язок мистецтва з усією ансамблевістю і структурою людської життєдіяльності не поступається своєю складністю та багаторівневим співвіднесенням внутрішній

глибинності будови й структури твору, у відношеннях зі світом як світом людини мистецтво стає його аналогом. Лише за своєю предметно-знаковою онтологією воно залишається, як і будь-яке явище, завершеним і замкнутим у собі. У реальному процесі самовияву мистецтво втручається в найрізноманітніші стихії своєю присутністю в людській життєдіяльності й тому практично неможливо назвати ту сферу суспільного чи індивідуального життя людини, до якої б прямо або опосередковано не було причетним мистецтво.

Так само і твори мистецтва починають жити своїм справжнім повнокровним життям, коли вступають у діяльну взаємодію з часом, історією, суспільними й особистісними інтересами людини. Потенційна духовна цінність мистецтва набуває чинності разом із входженням його в культурно-історичний контекст і простір. 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 з життєдіяльними суспільними структурами. Породжене відповідними типами людської свідомості, мистецтво водночас стає її продовженням і чинником. Як інструмент і породження людського духу, впливаючи на дійсність своїм втручанням у повсякденність, мистецтво не ізолюється, а стає залежним від незворотних змін, соціальних пристрастей і рухів. Таким чином, у конкретній соціокультурній ситуації очевидною стає потреба з'ясування співвідношення предметно-буттєвого мистецтва із семіосферою, виявлення його ролі у змістах, що створює художнє мислення, та розшифрування смислових кодів, закладених у текстах культури на певному історичному етапі культурного розвитку.

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

Спираючись на запропоновані методологічні підходи, стає можливим здійснити *типологізацію* культурологічних концепцій як *теоретичних форм пізнання культури*, що водночас виступають методологічним інструментарієм для осмислення самої людини як феномену культури. Виходячи з універсальності феномену культури, яка через свої значення, цінності, норми, традиції, ідеали та ін. з'єднує людину з навколишнім світом, враховуючи те, що всі явища, досліджувані культурологією, мають історичне походження й підпорядковані історичним змінам і процесам культурної динаміки, будемо розглядати культурологічні концепції людини як історично та динамічно змінювані теоретичні форми рефлексії культури, що складають невід'ємну складову культурологічної думки. Будучи різновидами самосвідомості культури, 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 в просторі культури. Таким чином, культурологічні концепції можуть набувати статусу світоглядної основи того чи іншого конкретно-історичного типу культури.

***Персональна (авторська) культурологічна концепція людини*** визначається 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 ст. як вияв культурологізації гуманітарного знання, значною мірою обумовлено плюралізмом і варіативністю в інтерпретаціях мислителями культури та її розвитку. Взаємополемічність, неспівпадіння оцінок, методологічних підходів тощо визначають характерні ознаки розвитку як в цілому культурологічної думки, так і її окремих теорій. Про це свідчить виразна полярність поглядів на культуру серед мислителів Нового часу: європейських (Дж. Віко, А. Тойнбі, О. Шпенглер), американських (Ф. Боас, Р. Бенедікт, К. ДюБуа, А. Кардінер, К. Клакхон, Р. Лінтон, М. Мід, Дж. Хонігман та ін.), українських (Д. Антонович, Д. Дорошенко, М. Бердяєв, М. Максимович, М. Костомаров, І. Нечуй-Левицький, М. Драгоманов, М. Грушевський, І. Франко, П. Куліш, І. Огієнко, Д. Чижевський та ін.), російських (М. Данилевський, Л. Карсавін, П. Сорокін, П. Флоренський, М. Бахтін, Ю. Лотман та ін.). Не дивлячись на різне ціннісно-смісловне наповнення персоналістських культурологічних концепцій людини, їх аналіз стає можливим на основі комплексного залучення різних рівнів контекстів: *загальноісторичного, загальнокультурного, особистісного*, які невід'ємно пов'язані між собою.

Звернення до *загально-історичного* та *загально-культурного* контекстів у межах теоретичної культурології обумовлює міждисциплінарні зв'язки з історичними науками – історією як феноменом культури та історією культури. Адже розкриття динаміки формування культурологічних концепцій людини в її ідеальному вимірі постає, з одного боку, як явище процесуальне, з іншого – як таке, що нерозривно пов'язане з історико-культурними та соціокультурними процесами та, позаяк, може бути розглянуте в контексті формування таких чинників, як історико-культурний факт, текст як феномен культури та джерело уявлень про людину. 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 і характеру своєї «присутності» в ньому.

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

На *особистісному рівні* аналізу потребує урахування той факт, що культурологічні концепції знаходяться в залежності від методологічних установок і гіпотез дослідників, їх філософських та релігійних переконань, а також є результатом відповідної інтерпретації фактів, документальних джерел, а не їх безпосереднім наслідком. 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 в незначній мірі піддається верифікації.

З позицій культурологічної методології пізнання нового розуміння набуває і сам історичний факт, адже минуле вивчається як сукупність подій і фактів не виключних, на яких будується вся історич-

на наука, а на основі вивчення подій, ситуацій і форм у їх не шедевральному, а звичайному, пересічному, тривіальному вимірі, що притаманно саме їх культурологічному «прочитанню». Узятий у такому вигляді історичний факт постає як важливий культурний феномен, інтерпретація якого дозволяє виявити особливості історичної динаміки культури та здійснення соціальної життєдіяльності як окремої людини, так і співтовариств.

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

*Парадигмальними культурологічними концепціями* визначаються ті концепції, що сформовані в рамках певної наукової парадигми (філософсько-антропологічної, культур-філософської, культур-антропологічної, художньої та ін.), і виступають як форми самосвідомості культури, спрямовані на віддзеркалення різних модусів взаємодії людини та культури в 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 і 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 взаємовідносин «людина-культура» крізь призму наукових і ненаукових поглядів. При цьому визначальним стає саме релятивістський підхід, що акумулює різні аспекти пізнання – філософський, історичний, соціологічний, семіотичний, культур-антропологічний, художній тощо. Представлена у вимірі певної парадигми відповідна парадигмальна модель забезпечує власне ба-

чення як самої культури, так і людини як її суб'єкта, її цінностей і цілей. Ці уявлення часто не співпадають із фрагментами моделі світу, яка представлена універсаліями культури відповідної історичної епохи, й виходить за рамки традиційних способів світоспоглядання та світорозуміння, що знаходяться в основі цієї культури.

Генерація нових парадигмальних моделей відбувається за рахунок концептуалізації різних форм рефлексії культури. Її джерелом стають тексти культурфілософського, науково-аналітичного, релігійно-богословського, художньо-поетичного, політико-ідеологічного тощо змісту. Відповідно, будь-яка парадигма інтегрує концепції, які не можуть характеризуватися лише атрибутом науковості, але здатні акумулювати елементи художності, філософічності, широкої варіативної асоціативності тощо. Таким чином, концептуалізація культурологічних ідей може відбуватися не лише у професійній науковій діяльності, але й в інших сферах опанування світом. Так, література, мистецтво, художня критика тощо – це ті сфери, які можуть виступати як системна рефлексія культури, представлена значною кількістю дорефлексивних і неспеціалізованих форм, через які можуть здійснюватися культурологічні експлікації універсалій культури. На цій основі утворюються достатньо складні й оригінальні комплекси культурологічних концепцій, смислова спільність яких у питаннях взаємодії людини та культури дозволяє типологізувати їх як парадигмальні.

Поява таких комплексів в історії становлення людинознавчого дискурсу гуманітаристики пов'язана з тим, що починаючи з другої половини ХХ ст. на зміну тенденціям психологізації, соціологізму прийшла тенденція культурологізму – пояснення соціального через культурне витлумачення соціуму як феномену, зануреного в культуру. Цей процес став визначальним для розвитку таких наукових сфер, як філософія культури, соціологія культури, антропологія культури тощо, у межах яких було вироблено специфічні підходи та концепції, які, з одного боку, склали інтеграційну цілісність культурологічного знання, з іншого – апелювали до різних аспектів і форм функціонування культури для того, щоб осмислити її як багаторівневу систему. При цьому визначальними методологічними орієнтирами гуманізації культурології можна назвати: людиновимірність (пізнання культури через осмислення культуротворчої сутності людини); аксіологізацію (визнання цінностей як регулятивний компонент культури); діалогізм (витлумачення діалогічної природи культурологічного знання у проекції на інтерсуб'єктивне та міжлюдське).

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

### ***Питання для самоконтролю***

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

## **РОЗДІЛ 2**

### **ОСОБИСТІТЬ ЯК «ЛЮДИНА КУЛЬТУРИ» В КУЛЬТУРОЛОГІЧНІЙ ПАРАДИГМІ**

#### **2.1. «Людина культури» як універсалія культури**

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

Отже, формування культурологічної наукової парадигми наприкінці ХХ – початку ХІ ст. відкрило нові можливості осмислення феномену людини та фундаментальних основ її існування в просторі культури. Така постановка проблеми пов'язана з гуманістичним характером культурологічної науки, ідеєю взаємодії людини та культури, поліфонічністю самої культури та пріоритетністю цінностей людської індивідуальності. Саме в координатах культурологічної парадигми людина постає тим «проектом людської особистості», який виробляється певною культурою як найбільш прийнятне для неї



втілення людини загалом і виступає як «людина культури». Культурологічна настанова у розумінні «людини культури» як бажаної для культури особистості виявляється в тому, що вона стає єдиною прийнятною формою існування людини в культурі, в якій втілюється не стільки суще, скільки належне.

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

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

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

*Головною особливістю універсалій культури* є притаманна їм єдність загального та конкретного, спільного для всіх і варіативного, константного та змінного. Як глибинні структури соціокультурного буття людства універсалії передбачають розмаїття інтерпретативно-

варіативних втілень у численних програмах культурної поведінки різних спільнот і окремих особистостей. При цьому сама варіативність може бути як груповою, соціально-класовою, релігійною, регіональною або часовою, так й індивідуальною.

Визначення культурологічної сутності феномену «людина культури» цілком логічно може спиратися на тлумачення поняття «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. 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. Другий блок включає категорії, що відображають відношення людини як суб'єкта діяльності до структури спілкування, оточення тощо. До таких віднесено категорії: «людина», «суспільство», «свідомість», «добро», «зло», «краса», «віра», «надія», «совість», «справедливість», «свобода» тощо.

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

- вони забезпечують своєрідну квантифікацію та сортування різноманітного, історично мінливого соціального досвіду. Так, концепт «людина культури» може оцінюватися відповідно до смислів універсалій культури й таким чином включатися у процес їх трансляції та передачі від покоління до покоління;

- універсалії культури виступають базисною структурою людської свідомості в кожному конкретну історичну епоху;

- взаємозв'язок універсалій утворює узагальнену картину людського світу, що прийнято називати світоглядом епохи.

В аспекті зазначених положень можна стверджувати, що «людина культури» як універсалія безпосередньо пов'язана із феноменом свідомості, зокрема культурної, а також світогляду як форми та особливої організації свідомості людини. На цей зв'язок вказують у своїх дослідженнях багато вчених-філософів (Є. Андрос, Е. Ільєнков, П. Копнін, В. Лекторський, І. Надольний, В. Шинкарук та ін.). На їх думку, світогляд постає як сукупне знання, що виробляється в процесі життєдіяльності індивідів, соціумів, націй, і систематизує в собі результати віддзеркаленої та пізнавальної діяльності мислення в смис-

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

При цьому світоглядне відношення в культурі виявляє себе як якісна характеристика цілей, засобів і результатів культурно-перетворювальної діяльності, що забезпечує кожному культурному явищу цілісну сутність. Явищем культури в такому контексті виступає вся суспільно-історична дійсність як фактична реальність соціуму. Багатогранність форм виявлення цієї реальності віддзеркалює та конкретизує особливості функціонування та розвиток суспільства у вимірах розкриття його сутнісних сил. Таким чином, світогляд у культурі реалізує себе як її внутрішня форма, яка забезпечує їй суб'єктивну цілісність та цілеспрямований характер, а також наступність у культурному процесі та його загальнолюдському значенні. Взаємодія різноманітних проявів людської та культурної свідомості визначає спосіб світорозуміння як концептуального усвідомлення вихідних принципів функціонування суб'єкт-суб'єкт-них відносин, що визначаються крізь призму духовного досвіду суспільства та особистості.

Таким чином, *смишли універсалій* засвоюються людиною через оцінку досвіду минулого в його співвіднесенні з майбутнім (соціальними й історичними можливостями), а також через світовідчуття та світосприйняття, що виявляють особистісну спрямованість смисложиттєвих орієнтацій. На рівні масової та індивідуальної свідомості смисли 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. У результаті відбувається накопичення того необхідного сукупного знання, що утворює безліч модифікацій, властивих для системи світоглядних настанов певної культури та призводить до наступності як ознаки розвитку історичних форм свідомості та самосвідомості, що визначає рівень узагальнення світоглядної інформації та спосіб її передачі.

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

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

На сучасному етапі проблема універсалій актуалізується з позицій ідей універсалізму – сучасного глобального інтелектуального руху, метафілософського вчення про єдність Природи і Людини, про вселюдське вирішення глобальних екологічних і соціокультурних проблем сучасної цивілізації. Універсалізм як реакція на кризу Постмодерну сприймається світовою науковою громадськістю як перспективний шлях виживання людини в плюральному пост-інформаційному світі ХХ — початку ХХІ століття.

Універсалізм тяжіє до рівності прав культур, віддаючи належне розмаїтості культурних, етичних, естетичних цінностей (мультиверсум, синергетика культури). Осягнення ідей універсалізму з позицій універсалістичної перспективи розвитку цивілізації постає одним із варіантів історичного поступу людства, екстраполяцією ренесансного ідеалу «людини універсальної», соціокультурної цілісності й сутнісних властивостей на суспільство майбутнього.

У вимірах культурологічної концептуалізації феномену «людина культури», спираючись на концепцію універсалізму з її світоглядною установкою на пошук базових – фундаментальних основ людського існування, спільних для усіх типів культур, а також ідейною платформою щодо існування вічних, загальних (універсальних) для усього людства значущих цінностей, можна стверджувати, що **концепт «людина культури»** в просторово-часовому континуумі будь-якої культурно-історичної епохи постає як *універсалія культури*, що уособлює уявлення про досконалий образ людини на основі вироблених культурою універсальних («загальнолюдських») смислів, цінностей, норм та ідеалів.

Саме таке – ціннісно-сміслові тлумачення людини обумовлено тим, що цінності Добра, Краси, Істини, попри їх численні варіативні інтерпретації, залишаються основоположними, тому й зрозумілими для різних культур і 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 і цінностей.

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

## **2.2. Методологічний потенціал поняття «людина культури»**

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

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

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. Ручка, «нинішні соціо-гуманітарні науки у своїх дослідницьких і освітянських програмах завжди ґрунтуються на певному трактуванні природи людини. Здійснення державної політики в різноманітних суспільних сферах, щоб бути успішною, також не може ігнорувати питання про те, яка є сутність сучасної людини, які риси їй притаманні, які основні сенси її життя, на що вона орієнтується, до чого прагне».

Таким чином, типовими моделями людини виступають такі теоретичні конструкти, як «людина телематична» (Г. Чміль, Н. Корабльова), «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 і акумулюють типові риси людини античної, середньовічної, ренесансної, людини Нового часу – Модерну та Постмодерну. Це створює можливість вийти на рівень узагальнення щодо того, якими типами культури визначаються 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 в джерело прогнозованих змін у культурі та в людині.

Для цього в історичному контексті логічним видається звернення до одного з фундаментальних понять, сформованого в межах методології соціальних наук, – «ідеальний тип», введеного Максом Вебером – видатним соціологом, економістом, істориком, політичним філософом. З одного боку, поява терміну «ідеальний тип» стало віддзеркаленням процесу створення методології соціальних наук і пов'язане з трактовкою вченим соціології як «розуміючої науки». З іншого, процес його концептуалізації продемонстрував онтологічний принцип функціонування наукових понять в історичному розвитку як в цілому науки, так і наук про культуру зокрема. Як зазначає дослідник, постійне намагання встановити «істинний» смисл історичних суджень призводить до формулювання тільки відносно визначених понять, або – якщо необхідно придати понятійному змісту однозначність – переконання стає абстрактним ідеальним типом і тим самим стає теоретичною, відповідно, «однобічною» точкою зору. У цій боротьбі відбувається прогрес дослідження в науках про культуру. Його результат – це постійний процес перетворення тих понять, через посередництво яких відбувається досягнення дійсності.

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 певною мірою значимими, ми можемо, співставляючи їх з ідеальним типом, показати і пояснити з прагматичною метою своєрідність цих зв'язків. Такий метод може бути евристичним, а для визначення цінності явища навіть необхідним».

Отже, 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 одnobічного підсилення однієї або декількох точок зору та з'єднання більшості дифузно і дискретно існуючих одиничних явищ, які відповідають тим одnobічно виокремленим точкам зору та складаються в єдиний мислений образ.

З точки зору виявлення евристичного потенціалу ідеального типу М. Вебер відзначає можливість віддзеркалення ним дійсно важливих і значущих у своїй своєрідності рис культури, які виокремлені з дійсності та поєднанні в ідеальному образі. Адже інтерес до тих феноменів завжди пов'язаний із їх «культурним значенням», що виникає в результаті віднесення їх до самих різних ціннісних ідей. Саме тому «так, як існують різні «точки зору», з яких ми можемо розглядати явища культури у якості значущих для нас, то можна керуватися різними принципами відбору зв'язків, які належить використовувати для створення ідеального типу певної культури», – доводить дослідник.

І хоч, на відміну від ідеалу, ідеальний тип не носить характеру 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: «Такі поняття являють собою конструкції; у них ми будуємо, використовуючи категорію об'єктивної можливості, зв'язку, які наша, орієнтована на дійсність, науково дисциплінована фантазія розглядає у своєму судженні як адекватні».

Усвідомлене та методологічно вивірене використання ідеального типу в дослідженнях соціальної реальності дозволяє, за Вебером, відокремити проблему свободи соціальних наук від ціннісних суджень. Наука про культуру, суспільство та історію, заявляє Вебер, повинна бути вільна від оціночних суджень, як і наука природнича. Така вимога не означає, що вчений повинен взагалі відмовитись від власних оцінок, смаків, просто вони не повинні втручатись у межі його наукових суджень. Чітко сформульовані ідеально типові конструкції, вільні від оцінних компонентів, вміщують у собі «чисто логічну досконалість» та є евристичним інструментом і не повинні розумітися в значенні як етичні, політичні й інші ідеали (принцип «відношення до цінності»). «Постійне змішування наукового трактування фактів і оціночних міркувань залишається самою поширеною, але й самою шкідливою особливістю досліджень в області нашої науки. Але відсутність переконань і наукова об'єктивність ні в якій мірі не тотожні».

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

Таким чином, концепція «ідеальних типів» М. Вебера є продуктивною з точки зору можливості її використання для побудови гіпотези та вироблення культурологічної сутності поняття «людина культури». Адже досвід життя людини у визначеній ситуації вибудовується у конструкцію «ідеального типу» таким чином, що саме цей ідеальний



тип перетворюється у компонент свідомості особистості. У результаті сам процес «оперування» з цінностями та смислами співпадає із самою соціальною дійсністю.

Отже, поняття «людина культури» 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 «людина культури» як теоретичний конструкт, що слугує засобом передачі певних культурних кодів і значень культури. Крім того, він постає важливим методичним інструментом, що дозволяє обґрунтувати належне.

Спираючись на концепцію культури як олюдненого світу В. І. Вернадського та його учення про енергію живої речовини на планеті, алгоритм впливу «людини культури» як теоретичної моделі набуває визначеності. Адже у період кризи через розширення кола односторонніх виникає своєрідна соціальна когерентність, здатна забезпечувати резонанс системи. Це може призвести до зародження нового соціального порядку, нових напрямів духовних шукань, коректування смислових орієнтирів тощо й таким чином підвищуючи вірогідність матеріалізації конкретної моделі з практично безмежного обширу варіантів. У такий спосіб зашифровані в теоретичній формі ідеї здатні формувати майбутнє, об'єктивувати його у різних практиках культури.

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

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

У свою чергу, епоха Постмодерну супроводжується трансформацією соціальної реальності, свідомості, відповідним типом філософування. Це створює умови для множинності аксіологій та світоглядних парадигм, детермінує співіснування в єдиному соціокультурному полі альтернативних уявлень про людину. Постмодернізм відмовляється від метафізичної лінійної парадигми, що веде до уніфікації шляхів та форм історичного розвитку, пропонує ідею множинності як джерела новини. Отже, універсальним принципом організації куль-

турного простору Постмодерну стає плюральність і колажність. Відмовляючись від ідеї примусової казуальності, постмодернізм як тип філософування інтерпретує трансформаційні процеси як самоорганізаційні, а людину розглядає як систему, що саморозвивається. Втім, такі уявлення реалізуються в культурі ХХ – початку ХХІ ст. на основі візуального досвіду, що формується в комунікативному просторі візуальної реальності.

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

У такому розумінні проблеми ключового значення набуває поняття образу, яке широко використовується різними видами знання. Так, у філософії *образ* – одне з основних понять, яким позначають форму існування матеріального в ідеальному, складного узагальнення об'єктивного в суб'єктивному. Образ у психології – формований у свідомості людини уявний (ментальний) образ сприйманого їм у навколишньому середовищі об'єкта. Образ у соціології – порядок, спосіб, метод, організація, спосіб життя, усталені, типові для історично-конкретних соціальних відносин форми індивідуальної, групової діяльності людей, що характеризують особливості їх спілкування, поведінки і складу мислення в різних сферах. Образ в інформатиці – відтворення об'єкта, інформація про нього або його опис, структурно подібне, але не збігається в них.

Із появою культурологічного знання з'являється новий вимір проблеми образу, зокрема через розуміння його природи в культурному просторі Постмодерну, у контексті структур повсякденного буття та культурних практик. Втім, цей процес ґрунтується на тривалій історії його філософського та наукового осмислення. За цей час образ набув безліч граней, перетворився в перспективний об'єкт наукового аналізу. У сучасній філософії, психології, мистецтвознавстві образ отримав статус концептуально-методологічної парадигми, яка залучена для дослідження психіки людини, моделей її поведінки в суспільстві, способи виявлення в мистецтві через різні арт-практики.

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

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

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

Таким чином, можна зазначити, що образи як ідеальні феномени цілком можуть бути мірою перетворення синтезу матеріального та ідеального в еволюційному розвитку навколишнього світу. Причому цей синтез вчені вважають «початком психіки людини» в логіці уявлень, механізмом формування «опредметненої ідеальності», а формування психічних образів – іманентною властивістю законів високоорганізованого руху матерії. У ідеальних образів є ще одна знакова функція –

створення штучного світу, що оптимізує буття людини та його відносини з ним. Самосвідомість із його образами – це результат попередньої еволюції ідеалізації зовнішнього світу. Таким чином, ідеальні образи – це психічна структура, що генерується людиною.

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

Отже, у час розвитку інформаційної парадигми суспільного прогресу сучасні дослідники трактують образ як інформаційний банк, у якому генерується соціокультурна інформація, яка передається історично з покоління в покоління. Крім того, в умовах сучасної постінформаційної епохи візуальне мислення набуває своє «друге дихання», адже надалі буде розвиватися в умовах інформаційних технологій. Вчені також виділяють сфери, в яких найбільше буде затребуваним візуальне мислення – виробництво, наука, освіта, мистецтво, художня творчість. Це посилить актуалізацію візуального мислення саме в творчих сферах, оскільки зміст художньо-творчої діяльності передбачає створення візуальних образів, а з ними і створення образу «людини культури».

Дослідники вказують на те, що сила візуального образу залежить від сили інформаційних зв'язків. Адже образне мислення – це передній край всієї психіки людини. Саме через ідеальні образи буде відбуватися боротьба із зовнішнім інформаційним тиском психіки за виживання та адаптацію особистості до інформаційної цивілізації. У цьому зв'язку слід відзначити думку українських культурологів Ю. Богуцького та В. Шейка про те, що інформація і цивілізація – це є

культурно-історичні світи, які впливають на сформований людьми образ світу – «духовний універсум культури». Таким чином, візуальний образ має цільовий характер, він залежить від загальної здатності психіки до відображення. Візуальні стратегії образу як його механізми детермінуються загальною суспільною картиною світу, його індивідуальним баченням, що відображається в суб'єктивній семантиці позараціональних механізмів створення образу-концепту.

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

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

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

Орієнтація Постмодерну на культурний поліцентризм, комунікацію, діалог створює настанову на плюральність аксіологій і світоглядних парадигм, тим самим детермінує співіснування в єдиному соціокультурному полі альтернативних уявлень про «людину культури» як відкритої системи із множинністю змістів і кодів. З одного боку,

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

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

Формування в гуманітарному просторі ХХ ст. культурологічної наукової парадигми виявило нові перспективи в дослідженні антропологічної проблематики. Так, у координатах культурологічної парадигми людина постає «проектом людської особистості», який виробляється певною культурою як найбільш прийнятне для неї втілення людини загалом та виступає як «людина культури».

Представлена концепція розкриває сутність культурологічної інтерпретації поняття «людина культури». У ній вказаний концепт визначається як *універсалія культури*, що уособлює уявлення про досконалий образ людини на основі універсальних смислів, цінностей, норм, вироблених певним типом культури. Наступним підходом інтерпретації є розуміння концепту «людина культури» як *теоретичної моделі*, зміст якої розкривається залежно від методологічних основ, що домінують на певному історико-культурному етапі розвитку наукових парадигм. В умовах культури Постмодерну концепт «людина культури» може трактуватися як *образ*, об'єктивація якого відбувається в різних видах мистецтв (літературне, образотворче, театральне, музичне, кіномистецтво тощо), творчих практиках (арт-практики, мода, дизайн, іміджмейкінг тощо). Він постає образом людини культури, в якому виявляється як суще, так і належне.

Представлена концепція, що складається з трьох концептуальних складових – *універсалія культури, модель (теоретична, художня), образ – виступає методологічним підґрунтям для культурологічної інтерпретації людини як феномена культури*. Перша складова дозволяє інтерпретувати простір будь-якого типу культури у вимірах його ціннісно-сислової картини світу через семантику універсалій культури. Друга складова розкриває процес утворення «людини культури» з позицій теоретичного та художнього моделювання. Третя – дає можливість простежити трансформацію людини в культурі через його художні та творчо-практичні інтерпретації. Єдність цих складових дозволяє розкрити феномен «людина культури» з позицій його ціннісно-сислового змісту, процесу утворення і механізму об'єктивації.

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

#### **Питання для самоконтролю:**

1. У чому полягає особливість універсалій культури?
2. Яка універсальна сутність концепту «людина культури»?
3. Охарактеризуйте особливості концепції «ідеальний тип» М. Вебера.
4. Які методологічні можливості закладені в концепті «людина культури»?
5. У чому полягає сутність проблеми образу в культурології?
6. Охарактеризуйте трактовки образу в епоху Постмодерну.

## **РОЗДІЛ 3 ОСОБИСТІТЬ У ВИМІРАХ РОЗВИТКУ ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ**

### **3.1. Філософські моделі людини у філософській антропології**

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

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

Специфічним напрямом філософської думки початку ХХ ст. є *персоналізм*. Саме в його межах виникли оригінальні концепції, засновані на розумінні того, що первинною реальністю, найвищою духовною цінністю культури є особистість, а весь світ є виявом творчої активності вищої особистості. Особистість у персоналізмі перетворюється на фундаментальну онтологічну категорію, у якій воляова активність, діяльність збігається з неперервністю існування. Але джерела особистості укорінені не в ній самій, а в нескінченному єдиному початку, яким є Бог. Отже, культуротворчі можливості особистості персоналізм трактує як потенційно безмежні, адже чим більше духовно розвинена особистість, тим більше вона здатна акумулювати у собі увесь попередній розвиток культури, а також у більшій мірі здатна до інноваційних відкриттів та інтуїтивних осягнень. Крім того, досягаючи трансцендентних висот, творча особистість стає тотожною Богу–Творцю як найвищій творчій особистості.

Персоналістичне розуміння культури не тільки не виключає її єдності та цілісності, а й навпаки, не дивлячись на свою множинність індивідуально-особистісних інтерпретацій, передбачає це. Багатомірність і невичерпність культури виправдовується в персоналізмі свободою індивідуального саморозвитку та самоздійснення кожної творчої особистості, разом з тим, єдність культури як цілого пояснюється наявністю в кожній творчій особистості резерву імпліцитної транс-



цендентності, завдяки якій стає можливим прорив до найвищих Божественних цінностей – Істини, Блага, Краси. Отже, розвиток антропологічного способу мислення сприяв появі таких філософських течій, як персоналізм, екзистенціалізм, у центрі яких поставала проблема людини у її філософсько-культурологічному вимірі.

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

Сформовані погляди на людину в розвитку антропологічної думки є одночасно універсальними й унікальними. Втім, універсальність не може бути розкрита лише через неповторність, разом з тим, вона має бути співвіднесена із конкретним історичним моментом. Крім того, погляд на людину формується також у діалозі з уже панівним у культурі образом людського. Втім, як з антропологічної, так і з культурологічної точки зору такий аналіз є складним з огляду на різноманітність підходів, а також мінливість і постійний саморозвиток образу людини, який не може бути остаточно визначений у межах певних конкретних культур і потребує постійного саморозвитку, що ускладнює та урізноманітнює можливості самого аналізу.

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

Особливе місце у філософській німецькій традиції кінця XIX – початку XX ст. належить фундатору європейської філософської ан-

тропології *Максу Шелеру* (1874–1928). Для будь-якого мислителя, що займається антропологією, вихідним пунктом є питання про місце людини в бутті та про його відношення до всього суцього – як по висхідній лінії до Бога, так і по низхідній – по відношенню до природи, до вітальності. Ці два напрями включають питання походження та призначення людини, а також перспективи її сутнісного розвитку. Така проблематизація людини знайшла виявлення у концепції М. Шелера.

У своєму засадному творі «*Положення людини у космосі*» (1928 р.) Шелер ставить питання про особливе становище людини в безмежному світі живої природи. За Шелером, людина є істотою інтенціональною, у якій визначально та спонтанно закладена спрямованість на реалізацію вищих цінностей і в цьому базується ціннісно-ієрархічне перетворення людини. Типова для людської свідомості відкритість світу, здатність до опредметнення, усвідомлення речей в їх *So-sein* з одного боку, а з 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 і 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 весь 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 з інстинктивними спонуканнями, вони набувають характер творчої історичної сили. Звідси витікає головна мета та ціль людства – досягнення тимчасової гармонії «духу» та інстинктивних устремлінь при визначальній ролі «духу».

Отже, людина, на думку М. Шелера, є духовною істотою, яка може ставитися до свого життя аскетично, пригнічуючи та витискаючи власні інстинктивні спонукання. Порівняно з твариною, яка завжди говорить «так», сприймаючи дійсне буття так, як воно є, людина, будучи духовною істотою, вміє сказати «ні». На цій силі духу заснована вся метафізика, здатність людини відмовитися навіть від самого себе, власної дійсності, покінчити із собою в разі необхідності. Мислитель іменує сучасну йому людину як «*homo economicus*» та дає їй

основні характерологічні риси. Людина для Шелера – це, передусім, *ens intentionalis* і *ens amans*. Це первинні та найважливіші його характеристики. Надалі людина – це *ens volens*, *ens curans* і тільки потім *ens cogitans*. У світі вчення Шелера про цінності це означає, що людина інтенціонально націлена на реалізацію цінностей і в цьому є її природна сутність. І тільки в останню чергу вона є тим, хто пізнає. Ієрархія цінностей напряду пов'язана з духовною людською екзистенцією. Фактична екзистенція для Шелера – це конкретно здійснюваний духовний акт, який у своїй засадній структурі є інтенціональним. Для Шелера «сєнс Землі, і самого світу» знаходиться «не в товарах, не в досягненнях мистецтва і не в процесі пізнання позитивних наук».

У роботі «*Форми знання та освіта*» вчений формулює призначення людини, що полягає в її вічній актуалізації своїх людських якостей, якими для Шелера, передусім, є ціннісні смисли. Цінність є спірним та неоднозначним терміном. У розкритті її природи вчений спирається на феноменологію Е. Гуссерля, у якій предмет розуміється як те незалежне від суб'єкту, що спрямовано на його свідомість. Цінності є якостями, але їх визначеність тісно пов'язана з розрізненням добра та зла, поза якими неможливе визначення ціннісних феноменів. Цінність стає дійсною лише в добрих справах, адже саме в добрі вони набувають об'єктивність і стають дійсними. Цінності відокремлені від реального світу та належать до розряду платонічних сутностей. Тому для осягнення вищих цінностей, як і в пізнанні, є необхідним акт ідеації – розрізнення добра та зла. «Почуттєві стани вплетені в наше життя у світі цінностей і благ й у наші дії в цьому царстві як зовсім вторинне, побічне явище в нашому тілі».

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

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

святого – один у християнстві, інший – у буддизмі. Кожному епосу, кожній національній культурі властива своя ідея святості, що має конкретно-історичне забарвлення, але 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 однобічність, 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 апріорний 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 в ньому зразка та вождя-пророка. І цим філософ пояснює той факт, що релігійні моделі особистості є джерелом «харизматичного панування». Прообразом релігійних моделей особистості виступає ціннісний зміст ідеї Бога і тому всі інші моделі особистостей, 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. Усі ці моделі особистості оточені таємничим мороком світів, сутінками історії. Разом з тим, ці зразки сяють, мерехтять, що виходить із глибини їх сутності, свідчить про величезну духовну міць святого. Це доводить Шелер, підкріплює абсолютність ціннісної святині, їх духовно-моральний пріоритет аксіологічної ієрархії.

Автору фундаментальної праці «Філософія символічних форм», а також численних робіт на теми лінгвістики, міфомислення, мистецтва, філософії історії, політики тощо *Ернсту Кассінеру (1874–1945)*, який увійшов в історію західної філософії як «піонер філософії символізму» (С. Лангер), після багаторічної блискучої академічної роботи у сфері логіки та методології наукового знання довелося стати «останнім із німецьких гуманістів» (К. Свасьян).

Виходячи із взаємообумовленості сутності людини та культури, Кассіерер у праці «Досвід про людину: Введення у філософію людської культури» аналізує головні концепції людини, існуючі в історії. Зважаючи на це, вчений робить висновок про те, що символ – це ключ до природи людини. «У людини між системою рецепторів і ефекторів, які є у всіх видів тварин, є й третій ланцюг, який ще можна назвати символічною системою. Це нове надбання цілком змінило все людське життя. Порівняно з іншими тваринами людина живе не просто в більш широкій реальності, вона живе ніби у новому вимірі реальності», – інтерпретує Кассіерер кантівське бачення культури в природі. З точки зору Кассієра, культура, будучи квінтесенцією людського існування, прихована за символічними формами змісту. Сам символ, виступає як апріорна форма, що констатує дійсність. І в цьому випадку завданням філософії постає з'ясування правил символічного функціонування в різних сферах культури – мові, міфі, мистецтві, релігії, історії, науці.

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

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

«Ідеальний» світ культури характеризується низкою ознак. Крім символічної сутності культури Кассієр 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 майбутнє через єдність символічного буття. Саме тому в культурі людина завжди ніби поза часом. Культура, підкреслює Кассієр, дає людині не тільки стійкість засобів опанування світом, але дещо більше – «конституційні умови вищої форми суспільства».

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

Оригінальні культурологічні погляди на історію, долю та непередбачувані шляхи розвитку великих культур, причини їх розквіту та загибелі продемонстрував німецький вчений – історик і математик **Освальд Шпенглер (1880-1936)** у праці «Занепад Європи» (1914). Культура, на думку вченого, – це антитеза життя, що виникає 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 судять не по словах, а по манері, інтонаціях та жестах, так і культуру слід вивчати по її «повадках», виразних формах. Такий підхід виражає романтичне та антипросвітницьке розуміння культури. Культура, за Шпенглером, не то-

тожна розуму. Вона виникає з культивування «такту» та «ритму». Вона, прагнучи остаточного завершення, чітко виявляє себе не в науці та філософії, а в «жорстких» формах архітектури, техніки, ідеології, тобто в тому, що Шпенглер називає «цивілізацією».

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

Намагаючись виокремити первинне світовідчуття кожної культури, враховуючи багатство її конструктивних і символічних форм, 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 й явленого у просторі світу та відчуттям танучого, услизаючого від усяких визначень і всякої оформленості внутрішнього світу людського «я». Цей контраст народжує «тугу» за світом, захоплення від його досконалості, краси та одночасно страх перед світом. З цього подвійного світовідчуття народжується імпульс до творчості культури, в якому людина одночасно і захоплює світ, і захищається від нього.

Подібно до Гете, який хотів відтворити цілу рослину з одного листа, Шпенглер прагне відтворити культуру із її «пра-душі», «першосимволу». Антична грецька душа, народившись на фоні замкнутого простору гір, островів, півостровів, обирає своїм першосимволом одиничне прекрасне тіло. Тілесність, образність, зорова оформленість притаманні свідомості греків. На відміну від античної аполонівської душі, європейська «фаустівська» душа, народившись на безмежних просторах Північної Європи, ототожнює себе з чистим, безмежним простором. Її мотив – спрямованість у далечінь, безкінечність. Ця душа здатна виключити з картини світу все тілесне та зображальне: фарби, лінії, звуки. 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 зі стихійною силою на лоні свого рідного ландшафту. Кожна з них надає своєму матеріалу – людству – власну форму, володіє власною ідеєю, пристрастями, почуттями, своїм власним життям, волею та власною смертю. Існують культури, народи, мови, істини, боги, ландшафти, що розквітають 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».

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

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



Західної та Східної Європи, а передчуття загрози гибелі цінностей «старої» декартово-кантової парадигми культури призвели до появи нового ідеалу, сформованого у філософії вченого – Надлюдини.

До аналізу концепту «надлюдини» Ф. Ніцше зверталися у різні часи такі видатні вчені, як Ж. Дельоз, М. Нордау, М. Гайдеггер, К. Ясперс, М. Фуко та ін. Особливо слід відзначити широкий спектр інтерпретацій ніцшенівського поняття «*Ubermensch*» у російській інтелектуальній традиції початку ХХ ст. Так, у 1906 р. у праці «Надлюдина Ніцше» автор (С. Знаменський) виокремив дві концепції надлюдини Ніцше – біологічну теорію «*homo supersapiens*», що ґрунтується на дарвінівському вченні про еволюцію та культурно-історичну, за якою «*homo sapiens perfectus*» – найдосконаліший людський тип. У подальшому до нього додалися інші прочитання: культурно-етичне (М. Авксентьев, М. Абрамович), релігійно-метафізичне (А. Бєлий, М. Бердяєв, М. Мережковський), соціально-аристократичне (Е. Терле, Ф. Зелінський).

Слід зауважити, що такий широкий діапазон інтерпретацій концепції надлюдини зумовлений рядом чинників. Одним з них можна вважати різність світоглядів самих критиків. 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».

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

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

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

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

Таким чином, дескриптивна типологія людини, яку розкрив у своїй творчості Ніцше, містить діалектичне підґрунтя для становлення

концепції Надлюдини. Ця типологія свідчить про те, що Ніцше розглядає людину не як загальне поняття, не як відсторонену особу, а як конкретно існуючу окрему людину, яка має свій світ, свої проблеми і свій окремий шлях до самовдосконалення, який мислитель відкрив в узагальненому образі Надлюдини. Слід зазначити, що інтерпретатори ніцшеанського ідеалу надлюдини демонстрували різні, іноді кардинально протилежні підходи в його осмисленні. Ця різниця була особливо відчутною порівняно з трактовкою Надлюдини у європейській і російській традиціях філософування. Так, на Заході, починаючи з Шопенгауера, центр тяжіння перемістився із сфери абстрактно-систематичної в практично-етичну, на місці проблеми пізнання сформувалася проблема життя (воля до життя, влади, дії), що поставило на перший план розгляду вже не ідеального відволікання «людина», а дійсно людину, яка живе в певну історичну епоху.

### **3.2. Культур-філософська концепція Миколи Бердяєва**

Критиком психологічного розуміння культури з її уявленнями про «симфонічну особистість» як особистість колективістську, родову був провідний представник київської екзистенціально-гуманістичної філософської школи, що сформувалася на початку ХХ ст. в ідейному кліматі української класичної філософії, *Микола Бердяєв (1874–1948)*. Він вважав, що «вчення про симфонічну особистість»... означає метафізичне обґрунтування рабства людини... як особистості колективної по відношенню до особистості людської – суть лише ілюзії, породження екстеріоризації та об'єктивізації».

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

Істинно реальні, вважає Бердяєв, тільки суб'єкти, вільні духом. За Бердяєвим, особистість не є те, що володіє свободою, вона сама і є Свобода. І якщо на початку своєї творчості Бердяєв схилився певною мірою до Лейбніцівської методології, коли вбачав у кожному 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 не тотожна буттю і ще менш – об'єктивності. Світ суб'єктивний і персоналістичний – це єдино істинний, справжній світ. Оскільки істинний світ – це внутрішній світ людини, її існування, то й пізнання світу, на думку Бердяєва, починатиметься з пізнання людиною самої себе. Він мовить: «Пізнай самого себе і через це пізнаєш світ».

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

Та частина філософського вчення про свободу, яка підносить Бердяєва до рівня світової філософської думки, є органічним продовженням екзистенціальної «філософії серця», що з часів Київської Русі започаткована в Україні та логічно обґрунтована в системах Г. Сковороди та П. Юркевича і яка орієнтована на суб'єктність у гносеологічній проблематиці. Адже «макросвіт» визначає бачення «мікросвіту». Ось як це звучить у Бердяєва: «Самосвідомість людини як істоти творчої є вихідною. ... Самосвідомість людини як творця не є результат якогось вчення про людину, воно 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».

На переконання Бердяєва, основною характеристикою людини є креативність. Людина сама стає творцем і конкретним процесом у творчості, а ця творчість у всьому її багатстві – це є Бог. Різницю між людиною та Богом можливо описати тільки як різницю між формою

творчості, у якій творча свобода набула «викривленого» 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 в нашу епоху може бути скоріше внутрішнім, ніж зовнішнім, тобто більш глибоким шаром буття, ще не перетвореним у культуру». Аналіз кризи мистецтва та кризи культури приводить вченого до есхатології як способу переборення впадання культури у хаос: «Через культуру лежить шлях вверх і вперед... це – шлях перетворення самої культури в нове буття, в нове життя, у нове небо та внову землю». Саме завдяки есхатології культура набуває космічного смислу та стає «творчістю життя, творчістю нової людини та його духовним шляхом».

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

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

Таким чином, мислитель розглядав культуру як акт творчості, який по своїй суті є вільним, динамічним і не об'єктивованим. Культура, за Бердяєвим, «здійснює лише істину в пізнанні, у філософських і наукових книгах; добро – у бутті та суспільних установах; красоту – у книгах віршів і картинах, статуях і архітектурних пам'ятниках, концертних та театральних виставах; божественне –

лише в культурі та релігійній символіці». Тобто культура реалізує себе у творах культури. Цей момент здійснення Бердяєв розглядав як момент згасання культури. У творах культури творчий акт отримує мирське існування і будучи об'єктивованим, стає включеним у світ відчуження та розпаду.

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 в його статтях «Персоналізм і марксизм», «Я і світ об'єктів», «Про призначення людини», «Проблема людини» тощо. Підтверджуючи напередодні другої світової війни думку М. Шелера, Бердяєв трагічно зауважує, що проблема людини є центральною для свідомості зазначеної епохи: «Вона загострена тією страшною загрозою, на яку наражається людина з усіх боків. Переживаючи агонію, людина хоче знати – хто вона, звідки вона прийшла, куди йде і до чого призначена».

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

Розглядаючи людину крізь призму творчості, Бердяєв обґрунтовує думку про можливість людини вознестися над собою, вийти за рамки самої себе – і це є творчим актом людини. «Саме 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...». 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 зі свободи, тобто вона несе в собі нічим не детермінований елемент, який привносить новизну. Саме через творчість, на думку мислителя, відбувається зцілення хворої істоти людини, адже у творчості відбувається переборення роздвоєності, результатом якої стає можливість піднесення над оточуючим світом і звільнення від його рабства.

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

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

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

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

Важливим у контексті нашого дослідження є висвітлення поглядів М. Бердяєва на проблему ідеалу людини, яку мислитель розкриває у праці «Про призначення людини. Досвід парадоксальної етики» (Париж, 1931). Показово, що зазначена проблематика органічно включена в цілий комплекс питань, порушених автором у вказаній праці – філософських, морально-етичних, культурологічних тощо. 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 на Сході, в Індії та Китаї; ідеалу святого як цілісного преображення та просвітлення людини у християнстві; ідеалу рицаря, створеного за часів християнського середньовіччя, що заклав основу для вироблення людського типу в християнську епоху, М. Бердяєв вказує на відсутність ідеалу людини як такого в сучасну для нього епоху: «Який ідеальний образ людини створила нова історія, який можна було б зрівняти з образом мудреця, святого і рицаря? Такого образу немає... І тільки останній образ людини, образ робочого, намагаються перетворити у цілісний ідеальний образ – образ «товариша», який має замінити мудреця, святого, рицаря для нашої епохи».

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

Концептуальні положення, які вирізняють позицію видатного вченого на проблему ідеалу людини, полягають у трактуванні людини як ідеального образу через розкриття 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 з 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 в 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 в 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 в землю, вона повинна героїчно боротися за існування свого творчого покликання проти соціальної, сімейної, політичної, економічної, професійної буденності. «Боротьба за здійснення свого покликання та свого дару породжує цілий ряд трагічних конфліктів, у яких стикаються цінності різних порядків, Це і є боротьба не за свої егоїстичні інтереси, а за ідеальний образ людини-творця». Аналізуючи ідеальний образ людини, Бердяєв акцентує увагу на важливому уточнюючому аспекті. Для нього ідеал чоловіка та ідеал жінки є різними по своїй суті та призначенню. Не дивлячись на те, що тільки образ святості був однаково чоловічим і жіночим, усі інші образи в історії були переважно чоловічими. Втім, ідеальні образи жінки були завжди пов'язані з образами матері, дружини, діви, вірної коханої.

### **3.3. Культура та особистість у парадигмі культурної антропології**

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

Специфіку антропологічної традиції відзначив американський культурантрополог *Леслі Уайт*. Визначивши культуру як специфічний клас явищ, що наділені символістським значенням і притаманні тільки людському співтовариству, він виявив принципово важливу рису антропології як науки про людину й доповнив своє визначення міркуваннями про те, що світ людини – це світ його культури. Таким чином, антропологія, зберігаючи цілісний підхід до вивчення людини як істоти біологічної та культурної одночасно, виокремлювала культуру як об'єкт дослідження, а світ людини розглядала як сукупність етнографічних, археологічних, історичних та інших культур. У 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 в трактовках представників різних напрямів антропології є суспільною пам'яттю, яка поділяється на актуальну, культурну, ритуальну, втілену в 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. Ріккьюром «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 (1838–1942)*. На перший план у його концепції виступає відносна самоцінність кожної окремо взятої культури. Замість загальноживаних у попередній етнографії термінів «етап», «ступені», «фази» одномірних у своїй основі, у середовищі учнів Боаса на початку ХХ ст. сформувалося принципово нове культурологічне розуміння цивілізації як сукупності кроскультурних зв'язків. Нововведення Боаса реформувало антропологію

в науку, яка досліджує ставлення людини до усієї сукупності культур. Культурна антропологія, на його думку, має вивчати ці культури за допомогою просторово-часового методу. Отже, за Боасом, культурна реальність розпадається на окремо взяті в просторі та часі ставлення людини до культури і 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?» 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».

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». Вимогливий щодо достеменності й надійності фактологічного матеріалу, Боас наполягає на пропедевтичному дослідженні «форм мислення і дії, на яких базується природа людини». Застосовуючи такий ємкий філософський термін, як «природа людини», вчений намагається зробити його продуктивним на рівні емпіричного аналізу. Для цього він розширює усталені напрями вивчення впливу культурної традиції

на поведінку людини. Сюди, на його думку, треба включати і зворотній вплив культури на людину. Заклавши методологічні основи антропологічного підходу до вивчення конкретного етнографічного матеріалу, Боас наповнює дослідження гуманістичним розумінням ставлення людини до культури і незмінно дотримується його. Саме тому універсальним в його дослідженнях стає принцип гуманізму, якщо його, звичайно, можна назвати принципом в суто науковому значенні. Вчений намагається мислити антропологічно, тобто професійно досліджувати конкретні прояви ставлення людини до культури.

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

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

#### ***Особливості напрямку «Культура й особистість»:***

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

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

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

Якщо для представників історичної школи Боаса ключовим поняттям і головним предметом дослідження була культура, то прихильники етнопсихологічної школи наголошували, що культура є лише зручною абстракцією. 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». Справжньою ж реальністю виступає особистість, а тому з вивчення особистості й потрібно починати дослідження культури кожного народу.

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

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

Одним із перших виступив із декларацією програми нового напрямку *Едвард Сепір (1884–1939)* – американський вчений-лінгвіст, погляди якого на мову наближували його концепцію до ідей, що знаходяться на межі різних наук про людину – етнології, психології, соціології, психіатрії, фольклористики тощо. У статті «Культура справжня і несправжня» (1924) розглянуто різні трактовки поняття «культура» та пов'язані з ним конотації. У результаті вчений сформулював висновок про те, що дійсна культура «не є з необхідністю ні високою, ні низькою; вона лише по природі своїй гармонічна врівноважена та самодостатня, і в цьому її невід'ємна властивість».

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 в певному сенсі становлять одне й 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». Маючи мову за цивілізаційний фактор, Сепір зміщує увагу з культури як недостатньо визначеного терміну на індивід – реального суб'єкта і носія культурних цінностей і відносин.

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

Оригінальність сепірівської концепції культури базується на антропоморфному розрізненні «добре» та «зле». З цього інтуїтивно-прагматичного боку культура, при всій своїй полісемантиці, постає як щось добре.

Сепір виділяє в культурі три основні групи смислів. На його думку, найбільш відповідає антропологічному дослідженню значення, яке охоплює «будь-які соціально успадковані риси людського життя, матеріального і духовного. Визначена таким чином культура термінологічно співвідноситься 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. 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 з ідеалом внутрішнього добродійного виховання особистості. Проте Сепір лише побіжно аналізує зміст термінів *«ідеал»* й *«засвоєння культурного досвіду»*, оскільки вважає, що з позицій антропології описана цими термінами інтелектуальна побудова здебільшого складається «з набору типових реакцій, санкціонованих суспільними класами і тривалою традицією». Відчуження є неодмінною умовою функціонування культурного ідеалу як інструментарію побудови прийдешнього. Завдяки здатності до відчуження культурних цінностей людина може свідомо вибирати зі скарбниці минулого ті з них, які «найбільш гідні для поклоніння».

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

Розглядаючи роль індивіда в запропонованій теорії культури, Сепір тлумачить її в дусі примирення людини із суперечностями, які постають на її життєвому шляху: «я» вимушене примиритися з обмеженнями і підпадати під формотворчий вплив. Крайня диференціація функцій, яку нав'язує людині прогрес, несе загрозу духові; нам нічого не

залишається, як покійно згодитися на обмеження усієї нашої діяльності». Сепір обстоює право людини на духовне життя, хоча і зазначає, що воно досягається шляхом компромісу з інтересами спільноти, в якій вона живе. У контексті проблеми людини та суспільства, вчений розглядає й проблему особистості. У статті «*Особистість*», спеціально призначеній для висвітлення цього питання, він 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 в 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 в суспільстві самі по собі стають більш привабливими для конкретних типів особистості. 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 нещодавно. Тому, на його думку, «можна очікувати, що в різних світових культурах соціалізація особистісних рис поступово формує схильність до специфічних психологічних властивостей у культурах світу».

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



єнтовані 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».

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

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

Перший тип – *постфігураційна культура* – властива, переважним чином, архаїчним суспільствам. Це культура, де минуле дорослих виявляється майбутнім кожного нового покоління; те, що вони прожили, є схемою для майбутнього їхніх дітей. Носії постфігуративної культури не здатні уявляти собі ніяких змін, а тому прагнуть передати своїм дітям лише відчуття незмінної спадкоємності життя. Тут немає засобів письмової фіксації минулого, внаслідок чого будь-яка зміна фіксується в пам'яті дорослих. Постфігуративна культура ґрунтується на одночасній реальній присутності в ній трьох поколінь і на безумовному авторитеті старших за віком. У свідомості носіїв такої культури панує відчуття позачасовості та всевладності звичаю.

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

зв'язки між поколіннями, падає авторитет старших, виникають конфлікти між батьками і дітьми, з'являються специфічні молодіжні субкультури і контркультури.

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

Статусу наукової теорії та певного підсумку уособлення ідей, що домінували у науковому просторі у 20–30-ті рр. ХХ ст., демонструючи активні спроби осмислити взаємодію особистості та культури, набула концепція «основної особистісної структури» *Абрама Кардінера (1891–1981)*. Вченим було запропоновано модель взаємозв'язку практики дитячого виховання, типу особистості, що домінує в тій чи іншій культурі, та соціальних інституцій, притаманних цій культурі. Як внутрішньокультурний інтегратор було запропоновано поняття «основна особистісна структура» (*basic personality structure*), яка формується на основі єдиного для усіх членів суспільства досвіду та включає такі особистісні характеристики, які роблять індивіда максимально адаптованим до даного виду культури та дають можливість досягнути в ній найбільш комфортного і безпечного стану.

Концепція «базових типів особистості» («основної особистісної структури») виникла в межах психоаналізу і згодом була перенесена на антропологічну основу. Зв'язуючим стрижнем суспільства та культури в А. Кардінера стає психологічний склад особистості, характерний для цього суспільства, що обумовлює усі поведінкові особливості його членів. На думку вченого, у кожному суспільстві є один домінуючий тип особистості, який може бути виявлений за допомогою психологічних і психотерапевтичних методик, і саме він виявляє усі культурні прояви суспільства. Під «базовим типом особистості» розумілася сукупність схильностей, установок і особливих рис характеру, властивих більшості індивідів того чи іншого суспільства. Поняття

«особистість» Кардінер трактував у суто фрейдівському сенсі – як глибинну позасвідому структуру характеру, відмінну від зовнішніх поведінкових проявів. З огляду на це, одна й та сама «базова структура особистості» може отримувати виявлення в самих різних формах зовнішньої поведінки.

В основі ідей А. Кардінера припущення про те, що наявність у тому чи іншому суспільстві, у тій чи іншій культурі «основної особистісної структури», притаманній 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 в різних культурах і відносно тотожні в рамках однієї культури. Відповідно, сприяють виробленню певних схожих рис характеру, психологічних рис у всіх членів того чи іншого суспільства. Адаптуючись до цих «первинних суспільних інституцій», людська психіка отримує специфічну корекцію, певним чином деформується її психологічна структура, її его-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 певного 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 «*super-ego*», а також вивчені норми, що відносяться до моделей проявлення імпульсів, вивчена система моделей діяльності, а також система табу, що сприймається як частина реального світу, реальність, сприйнята чисто емпіричним шляхом.

Виокремлюючи із представленої структури ціннісну систему, слід вказати на її розпорошеність між усіма представленими рівнями. Таким чином, одна частина цінностей належить до сфери ідеалів; інша частина формується на основі образів, пов'язаних із діяльністю і, відповідно, є результатом учіння. Решта виникає із соціальних комплексів, яким приписується високе значення в одні періоди, а в інші – цілком ігноруються. Такою, зокрема, виступає цінність «свободи», яку неможливо визначити в абсолютних термінах, а тільки по відно-

шенню до тих чи інших умов. На основі своєї концепції А. Кардінер спробував організувати саме порівняльні дослідження суспільних інституцій і типів особистостей у різних культурах, а також дослідження процесів соціальних змін у їх відповідності з особистісними змінами членів культури. Ці зміни, на його думку, є результатом змін первинних суспільних інституцій. Вчений стверджував, що зміна хоча б однієї з первинних суспільних інституцій може викликати зміни структури особистості, що домінувала в даній культурі.

Не дивлячись на зусилля А. Кардінера та його однодумців – етнологів і психологів, існування безпосереднього зв'язку між функціонуванням первинних суспільних інституцій і структурою особистості довести не вдалося, що призвело до того, що цей зв'язок був поставлений під сумнів. Деяко пізніше етнолог Кора Дю Буа, не заперечуючи поняття «базової особистості», експліцитно запропонувала нове поняття – «модальна особистість» (*modal personality*), яке більшості антропологів здалося значно прийнятним у дослідницькій практиці, ніж концепція Кардінера. Нове поняття означало найбільш розповсюджений тип особистості, що визначався суто статистично, тобто той тип, до якого відноситься найбільша кількість певного суспільства. Втім, подальші дослідження, у яких застосовувалося поняття «модальної особистості», довели, що в кожному суспільстві може бути кілька «модальних особистостей».

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

Таким чином, антропологи у ХХ ст. досягли значних успіхів у вивченні конкретних культур, зібрали величезний емпіричний мате-

ріал, тим самим створивши базу для розвитку теорії. у результаті було створено ряд значних національних шкіл – північноамериканська, британська та французька, що спиралися на власну методологію і методику досліджень. Розвиваючись у рамках спільної науки, кожна національна школа виробила свій підхід до об'єкта дослідження й зробила вагомий внесок у формування культурології.

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

Ретроспективний огляд еволюції та трансформації англо-американської антропологічної традиції дає можливість виокремити такі її якісно сталі рівні: еволюціоністське виділення з природного середовища культури як специфічної сфери детермінації поведінки людини; сформовані на критиці недоліків еволюціонізму фахово поглиблені дифузійні, історичні, функціональні та структуралістські інтерпретації культури; гуманістично орієнтовані концепції культурної антропології, які, починаючи з М. Мід, орієнтовані на дослідження ціннісного відношення між сферами «культури» та «персони». У цілому, вивчення культури в антропології англійських країн у персоналістичному спрямуванні створило умови для формування новітніх підходів до її тлумачення й тим самим визначило відповідну магістральну тенденцію у вивченні культури на ґрунті емпіричних досліджень, спрямовану на пізнання особистості та її ролі в культурі у ціннісному вимірі. Разом з тим, постановка проблеми «культура і особистість» дала можливість виявити суттєву співзвучність тим ідеям, які постали як цілком назрілі й актуальні для європейської культурфілософської думки першої половини ХХ ст.

### **3.4. Концепція особистості Кліффорда Гірца**

Серед представників північноамериканської школи культурної антропології особливе місце займає ім'я видатного вченого другої половини ХХ ст. *Кліффорда Гірца (1926-2006)*, антрополога, етнографа, теоретика культури. Дослідник став відомим як автор оригінальної концепції культури та не менш оригінального підходу до її вивчення – *інтерпретативного*, який увібрав у себе елементи структуралізму,

герменевтики, британської аналітичної філософії, філософії символічних форм і розуміючої соціології. Розвинута на основі зазначеного підходу інтерпретативна антропологія суттєво вплинула на концептуально-термінологічний апарат філософії, історії, політології, соціології, культурології та багатьох інших гуманітарних дисциплін другої половини ХХ ст. При цьому одним із ключових аспектів концепції культури вченого став її визначальний вплив на концепцію людини.

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

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

Відштовхуючись від ідей символічного підходу до культури, Гірц створив проект культури семіотичної, яка, на його думку, являє собою набір значень, втілених у символічних формах, дій, виразів і різного роду смислових об'єктів, завдяки яким індивіди спілкуються один з одним, діляться своїм досвідом, ідеями, переконаннями. Намагаючись перебороти крайнощі універсалізму в розумінні антропологічного смислу культури, Кліффордом Гірцем було створено новий

напряма – *інтерпретаційну антропологію*, яка увібрала в себе традиції герменевтики, «розуміючої» соціології та аналітичної філософії. Критикуючи функціоналістську парадигму, що домінувала в американській антропології до 1950-х рр., вчений доводив, що минулі функціоналістські, позитивістські підходи в науках про людину повинні уступити місце іншим, «розуміючим» підходам. При цьому Гірц вказує на необхідність зв'язку аналізу людини з конкретною культурою, знаки та символи якої не повинні бути розшифрованими та перекодованими, а мають наповнюватися конкретним змістом, виходячи з того, яке значення вони мають для навколишнього життя та як їх сприймає та переживає носій досліджуваної культури.

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

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

Узагальнюючий висновок Гірца, зроблений в одній зі своїх програмних статей, є таким: «Концепція культури, якої я дотримуюсь..., є по своїй суті семіотичною. Поділяючи точку зору Макса Вебера, відповідно до якої людина – це тварина, що звисає на створеній ним самим павутині смислів, я приймаю культуру за цю павутину, а її аналіз є справою науки не експериментальної, занятої пошуком законів, але

інтерпретативної, зайнятої пошуком значень». Втім, слід зауважити, що це визначення культури є одним з багатьох, представленим ученим. І це є характерною рисою його концепції, розвиток положень якої відбувався в роботах, опублікованих у різні часи.

Попри те, що концепція культури є однією з ключових у культурній антропології, а уявлення про її сутність були й залишаються доволі широкими, а то і діаметрально протилежними, при цьому є очевидним вплив концепції культури на концепцію людини. Власне, цим усвідомленням просякнута концепція людини К. Гірца. На думку американського антрополога, людина – це компроміс між внутрішньо притаманними їй нахилами та її фактичною поведінкою. Культура є лише один, але далеко не останній, елемент, що визначає життєвий шлях людини.

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

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

По-друге, Гірц переконаний, що «людина – це тварина, яка найбільш безнадійно залежна від культурних програм у справі впорядкування своєї поведінки». Ці культурні програми існують у вигляді комплексів значущих символів – слів, жестів, звуків, музики та взагалі будь-яких матеріальних об'єктів, що сприймаються чуттєво та які використовуються людьми для надання сенсу своєму досвіду. Таким



чином, ці програми являють собою впорядкований і зафіксований через посередництво символічних форм досвід предків. Отже, дослідник розуміє культуру як «систему наслідуваних уявлень, виражених у символічних формах, через посередництво яких люди передають, зберігають, розвивають своє знання про життя та відношення до нього».

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

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

Таким чином, К. Гірц приходить до висновку, що пошук будь-яких універсалій є недостатнім, оскільки за зовні схожими явищами

часто криються механізми різної природи, і навпаки – спорідненні явища у різних культурах мають зовсім інші обличчя. У цілому, К. Гірц критично ставиться до можливості вирішити питання про сутність людини, виокремлюючи інваріантні явища в її природі. Вони, на його думку, не дозволяють сконструювати більш-менш переконливу картину дійсних функціональних відношень між явищами, що мають культурне або будь-яке інше походження. Уявлення про те, що суть людини найбільш чітко проявляється в тих рисах культури, які є універсальними, а не в тих, що є специфічними для того чи іншого народу, вчений називає забобонами.

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

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

Вибудовуючи аргументацію щодо зв'язку людини та культури на основі аналізу еволюції біологічного 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, у свою чергу, виступають як необхідні умови біологічного, психологічного та соціального буття людини. Попри це, культура виступає механізмом, що впорядковує поведінку людини, використовуючи при цьому досить специфічний інструментарій, притаманний для кожної конкретної культури, її особливостей і форм. «Без людей немає культури, це безперечно; але в рівній мірі – і що є більш значущим – без культури немає людей... Ми неповні, незавершені тварини, які доповнюють, завершують себе через посередництво культури – при чому через посередництво не абстрактної культури, а через її конкретні форми: добуанську або яванську, хопі або італійську, культуру вищих класів або нижчих, академічну або комерційну».

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

Аналізуючи наукові підходи в осмисленні людини, як за часів Просвітництва, так і в класичній антропології, американський дослідник доводить, що всі вони є типологічними, адже націлені на створення образу людини як моделі, архетипу, платонічної ідеї або аристотелівської форми. І цей підхід призводить до пошуку метафізичної істоти – «Людини з великої літери, заради якої ми приносимо в жерт-

ву реальну істоту, з якою стикаємося в дійсності, людину з маленької літери». Між тим, на думку вченого, віднайти те, що конститує сутність людини, можна тільки в тому, якими є реальні люди. І саме через розуміння цього різноманіття, його меж, природи, основ і тих наслідків, які з нього витікають, можна підійти до створення концепції людської природи.

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

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

З позицій культурологічного підходу концепція людини К. Гірца доводить, що і людство в цілому, і особистість виступають як суб'єкти історії та культури, які створюють зміст і форми життя через вироблення матеріальних, символічних та інформаційних продуктів свого існування. Універсальний ціннісно-смысловий зміст соціального життя людей передається від індивіда до індивіда, від покоління до покоління та складає неповторний соціальний досвід, втілений у способах пізнання та рефлексії, в образах художнього світогляду, що транслюється з глибин історії у вигляді національних і соціальних традицій, звичаїв, культурних норм, гуманістичних вчень, матеріальних і духовних пам'яток культурної спадщини, складаючи тим самим культуротворчу сутність людини.

Розвиваючи концепцію культури та її вплив на концепцію людини в рамках інтерпретативного підходу, Кліффорд Гірц обґрунтовує їх такими важливими методологічними прийомами, що притаманні

процесу культурологічного пізнання, як *системний аналіз культури, насичений опис, емпатія*, звертається до *положень герменевтики, феноменології, семіотики, символічної філософії* тощо. Забезпечення такого рівня міждисциплінарності дає підстави для твердження про культурологічний характер концепції людини видатного американського антрополога Кліффорда Гірца та визнання її як культурологічно-антропологічної.

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

### **Питання для самоперевірки:**

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

## **РОЗДІЛ 4**

### **ОСОБИСТІТЬ В УМОВАХ КУЛЬТУРНОЇ РЕАЛЬНОСТІ ПОСТМОДЕРНУ**

#### **4.1. Особистість в інтерпретаціях постмодерного дискурсу**

Доба Постмодерну актуалізувала появу значної кількості дискурсів, у яких сутність людини піддається широкому спектру інтерпретацій. Їх аналіз відкриває шлях до виявлення тієї філософської логіки, яка на ґрунті парадигмальності дозволяє визначити потенційні можливості філософсько-культурологічного осягнення людини. Характерним типом філософування епохи Постмодерну є постмодернізм. Цей феномен, під впливом якого кардинально змінилося сприйняття світу, людини, філософії, науки, культури та життя взагалі, знаходиться

у фокусі досліджень сучасного філософського та культурологічного знання. Про це свідчить значний масив фундаментальних аналітичних праць. Попри те, що термінологічний інструментарій постмодернізму досі знаходиться в процесі становлення та не має достатньої уніфікованості, його проблемно-концептуальний пошук спрямований на дослідження найбільш актуальних проблем наукового пізнання.

Для розуміння світу культури особливого значення набуває факт визнання особистісного буття людини, філософсько-онтологічний аналіз якого доводить фундаментальність екзистенціального виміру людини в культурі. Проте аналіз співвіднесення понять культури і людини виявляє нерівнозначну дихотомію, традиційний зміст якої вбачається в перспективі формуючого руху від культури до людського індивіда, що віддзеркалює стійке уявлення про культуру як універсум всезагальних, суспільних, колективних або родових форм і норм життєдіяльності, вироблених у процесі історії як найбільш значущих й цінних. І попри те, що початок ХХІ ст. 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.

Отже, постмодернізм постає як транскультурний феномен, що розкриває можливості для антидогматичного, антитоталітарного способу філософування в осмисленні інноваційних процесів у житті, науці, художній культурі кінця ХХ — початку ХХІ ст. Він виступає як особливий стиль мислення, почування та життя на межі від «історичних» форм соціального буття до «пост-історичних», від минулого до майбутнього. Серед характерних рис постмодернізму як інтелектуальної течії можна виділити такі: децентрація суб'єкта, еkleктичність, плюралізм і фрагментарність культури, витіснення реальності системою фантомів свідомості, які стирають відмінність реального та уявного (віртуального); театралізацію сучасного соціально-політичного та духовного життя; пошук нових форм досягнення соціальної та культурної ідентичності; невизначеність, незавершеність, стирання просторових і часових меж; відмову від ідей прогресу та науковості знання. Радикальна плюралістичність постмодернізму проявляється в незаперечній цінності різних концепцій і проектів.

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

- зростання тенденцій невизначеності та релятивізму, що виражаються у відкритості, плюралізмі, еkleктизмі, невпорядкованості культурного життя;
- прагнення відкинути будь-яку однополярність пов'язану із усвідомленням значення того, що у світі відбуваються процеси зближення, взаємодії між сутнісно відмінними явищами, чому сприяє швидкий розвиток телекомунікацій, можливість швидкого переміщення в просторі у планетарних масштабах;
- істотні зміни в людській свідомості, яка перетворює культурну діяльність на інтелектуальну гру, своєрідну мету мистецтва. Свідомість людини втрачає чіткі межі дуальності: реальне та нереальне стикаються, внаслідок чого їх важко розрізнити;
- руйнація межі між внутрішнім світом людини і зовнішньою реальністю призводить до втрати людиною самостійності свого «Я» (самості);
- постмодернізм характеризується як парадигма, що зорієнтована не на створення конструкції, а на деструкцію та деконструкцію.

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

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

ця філософії» та «смерті людини» у постмодерністських філософів набуває різних варіацій.

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

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. Отже, 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 ХVІІІ ст. ґрунт класичного мислення, тоді, можна поручитися, людина зникне, як зникає обличчя, намальоване на піску».

Отже, людина перестала бути в центрі світу, зникла як зображення на піску, і тому в ній поєднуються і лик Бога, і личина мертвої суб'єктивності. Вони закривають людину як самототожну та самодостатню істоту. Саме така особа цікавить постнекласичну філософію, а особа, 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 ідеологічним параметрами, або до комплексу комунікативних ознак як знаків комунікації.

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

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

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

унікальності, самості, М. Фуко ставить у центр генеалогічного дослідження історично мінливих структур відносини «знання–влада». Місце субстанціалізованого класичного суб'єкта пізнання посідає конкретно-історичний суб'єкт.

*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 «Граматиологія» несла в собі атмосферу нескінченної критичної деконструкції продуктів людського духу. На думку автора, «людина не існує поза текстом», вона – соціально-культурний феномен, «сукупність мовних практик». Якщо свідомість визначається мовою, а її єдність – фікція, то й ідентичність суб'єкта ставиться під сумнів.

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 в новому інформаційному суспільстві, що породжує «позачасовий час», системні пертурбації в порядку слідування явищ. *Ж. Дерріда* доходить висновку про неможливість самостійної людської свідомості й розглядає її у вигляді текстів культури. У результаті світ і людина виглядають як безмежний і тотальний текст – простір, що складається з різних культурних контекстів. Метафорою постмодерністського тексту слугує книга, яка ніколи не буде дописана до кінця і яка завжди відкрита для різних інтерпретацій та доповнень.

Таким чином, за переконанням мислителів, розгляд філософських проблем крізь призму людини багато в чому віддзеркалили деконструктивні процеси у філософії. Хибність і підступність персоналістської позиції вони вбачають у тому, що гіпертрофія антропологічної теми, а також завищений інтерес до людини є джерелом теоретичної омани. На думку мислителів, дедалі стає зрозумілішим, що сама людина не заслуговує на особливу довіру та повагу, адже в ній укорінені вади та дефекти її власної природи. Отже, завданням філософії стає необхідність осягнення буття, вільного від людини. Гуманістична проблематика в таких концепціях зникає разом із людиною, а тематика культур-філософських досліджень «деперсоніфікується». Людину або зовсім виносять за дужки, або тлумачать як щось залежне, похідне від співіснування автономних деструктивних практик.

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

Отже, у постмодерністських розробках філософів другої половини ХХ ст. інтерпретація людини здійснюється шляхом дискурсивних практик, позначених контекстом деконструкції. Різноманітні витлумачення ідеї «втрати суб'єктивності» та «смерті людини», на противагу домінуванню суб'єкта в модерній традиції, є визначальною ознакою постмодерністської філософії. Втім, попри те, що в 1970-ті рр. гуманітарні науки цілковито виносили смертні вирок культури, констатуючи «смерть метафізики», «смерть автора», «смерть історії», «смерть утопії» й тим самим констатуючи «смерть» самих гуманітарних наук, філософія постмодернізму актуалізувала пошук нових проєктів 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 ст. Її автор – визначний японський дослідник проблем інформаційного суспільства, засновник Інституту інформаційного суспільства в Токіо *Йонезі Масуда (1905–1995)*. Його концепція (або, як він сам її називав, гіпотеза), викладена в статті «*Гіпотеза про генезис Homo Intelligens*» демонструє спробу пов'язати соціальні перетворення, які несе із собою інформаційне

суспільство, зі зміною людини в цілому, включаючи її соціальну природу.

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

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

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

Другим важливим моментом у становленні сучасного людського виду Й. Масуда називає появу комп'ютерів, нового способу комунікацій і роботів. Він висловив припущення, що зростання в сус-

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

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

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

Але такі есхатологічні прогнози приводять Й. Масуду до обнадійливих висновків: вихід з нинішньої кризової ситуації лежить у гуманістичній площині. Науковець вбачає його у створенні «громадських автономних мереж», поява яких свідчить про перехід людства зі

стану «зростання» до стану «збирання». Саме через ці соціобіологічні зміни повинен відбутися, на думку вченого, перехід до нової соціальної людини, а через неї – до поліцентрованого синергетичного суспільства. Відповідно, *Homo intelligens* побудує цивілізацію, котра всебічно відрізнятиметься від тієї, яку зробив *Homo Sapiens*.

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

Зростаюча цінність спільного виживання сприяє утворенню нової культури, своєрідного духовного клімату, які мають позначитися і на генетичному рівні, що дає підставу досліднику говорити про виникнення нового типу людини – *Homo intelligens*. Відповідно, має змінитися суспільство, яке повинно стати синергетичним, основний від діяльності та мета, яка визначає існування людства. Така синергетична взаємодія передбачає, що сама людина стає складовою цих вищих сил, що саме через неї відбувається їх реалізація. І це стає не просто якимось екологічним зв'язком між людиною і природою, а активним позитивним синергізмом, в якому людина має жити та діяти. Це, безумовно, має стати стимулом для формування нового типу економічної діяльності, побудованої на обмеженні споживання, впровадженні повторного циклу використання ресурсів і збереженні природи. У галузі виробництва Й. Масуда передбачає встановлення синергетичних відносин між виробництвом і використанням, де центром виробничої діяльності стане застосування інформації. Але основним сенсом майбутнього суспільства має стати «злиття з Абсолютом». Кінцевою метою постановки 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 су-

часна версія теологічного синергізму, в якому духовне відродження спричиняється поєднанням людської волі й Божественного благовоління».

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

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

Наприкінці ХХ – початку ХХІ ст. філософія постмодернізму, подолавши період кризи метанаративів (Ж.-Ф. Ліотар), у тому числі метанаративу людини, через поєднання класичної та некласичної картин світу, повернулася до ціннісної рефлексії на основі синтезу метафізики та деконструкції, відновлюючи суб'єктність людини в новій культурній реальності з метою вироблення рекомендацій щодо існування людини в принципово нових для неї умовах. Філософи-постмодерністи спробували відійти від концепції цілісної індивідуальності, від конформістського одновимірного типу людини (Г. Маркузе) як витвору цивілізації розуму, поставити під сумнів ідею існування універсального, уніфікованого, незмінного «Я» та сформулювати альтернативний образ людини. Нове тлумачення та розуміння людини Постмодернізмом спричинено його парадигмальною еволюцією та суттєвими змінами в її світобаченні та світосприйнятті, що обумовило осмислення ідеалу людини у двох вимірах: як моделі або теоретичного конструкту, позбавленого універсальних ціннісних змі-

стів і образу – специфічного продукту уяви, фантазії, створеного різними засобами в умовах візуальної та віртуальної реальності.

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

#### **4.2. Роль собистості в процесах українського культуротворення**

Українське суспільство наприкінці ХХ – початку ХХІ ст. знаходиться на шляху пошуку найбільш прийнятної для країни соціально-економічної та соціокультурної перспективи. Трансформація суспільно-політичного та культурного життя спонукає до розробки ціннісних орієнтирів соціокультурного мислення, створення новітніх соціальних механізмів культуротворення в умовах багатоукладності, полісуб'єктності та динамічності сучасної української культури.

Перебуваючи на шляху змін соціокультурних парадигм, в умовах радикальних трансформацій соціуму українське суспільство вже відмовилося від попередніх нормативно-ціннісних регуляторів, які перестали домінувати в духовному житті соціуму. Проте нові ціннісні системи ще перебувають на стадії становлення. 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 певного конкретно-історичного етапу розвитку культури риси, які стають



затребуваними у відповідності із сучасними вимогами як глобально-го, загальнокультурного, так і державницького характеру.

Пошук такої моделі ідеалу людини імпліцитно властивий багатьом напрямам сучасного вітчизняного гуманітарного дискурсу. У його межах ця проблема осмислюється в широкому контексті культури в таких вимірах: *філософсько-антропологічному* (Є. Андрос, Є. Бистрицький, Б. Головка, С. Грабовський, С. Кримський, В. Малахов, І. Надольний, М. Попович, Н. Хамітов, В. Ярошовець та ін.), *культур-філософському* (В. Бітаєв, Т. Гуменюк, І. Дзюба, М. Жулинський, А. Залужна, В. Личковах, Г. Меднікова, В. Сіверс, Г. Чміль, А. Федь, В. Федь та ін.), *філософсько-освітньому* (В. Андрущенко, О. Базалук, Г. Берегова, Л. Губерський, В. Кремень, В. Лутай та ін.), *культурологічному* (Є. Більченко, Ю. Богуцький, С. Волков, П. Герчанівська, Т. Кривошея, Ю. Сабадаш, О. Смоліна, В. Шейко, В. Шульгіна та ін.).

З одного боку, цей процес обумовлений загальносвітовими факторами, адже з другої половини ХХ ст. на зміну тенденціям психологізації, соціологізму прийшла тенденція культурологізму – пояснення соціального через культурне витлумачення соціуму як феномену, зануреного в культуру. 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 в складі національного цілого. Створення ментальної моделі такого індивіда як антропологічного ідеалу – продукту соціокультурного розвитку українського суспільства – є завданням для всієї вітчизняної гуманітаристики. Проте, саме у вимірах культурологічної парадигми, що ґрунтується на засадах парадигмальності та акумулює різні наукові дискурси, вбачається можливим виокремити її типологічні ознаки та характеристики, здійснити культурологічне прогнозування щодо можливостей її реалізації в умовах постсучасних українських соціокультурних реалій.

Щодо специфіки сучасної української культури, то, за визначенням багатьох вітчизняних вчених – філософів, соціологів, культурологів (Є. Більченко, П. Герчанівська, С. Кримський, О. Поліщук, А. Ручка, Г. Чміль, В. Щербина та ін.), її параметри детерміновані різними формами свідомості, властивими епохам Премодерну, Модерну та Постмодерну. Це стало визначальним чинником у становленні віт-

чизняного культурологічного дискурсу, який поєднав як некласичну, так і постнекласичну парадигми пізнання, а також уможливив залучення широкого спектру підходів і методологій для дослідження надскладних феноменів, зокрема людини та культури. Новітній поворот у культурологічних дослідженнях інтегрував дотичні сфери гуманітарного знання, зокрема гуманістичний психоаналіз, соціологію культури, вчення про лінгвістичну відносність культур, феноменологічний опис етносу культури, етнопсихологічну проблематику тощо.

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

Як наслідок, культурологічна проблематика, яка до 90-х рр. ХХ ст. була представлена в розробках лише деяких наукових центрів Національної академії наук України (Інститут мистецтвознавства, етнології та фольклористики імені М. Т. Рильського, Інститут літератури імені Т. Г. Шевченка, Інститут історії України, Інститут археології), тепер увійшла до сфери наукових інтересів багатьох інституцій. Серед них – Інститут проблем сучасного мистецтва, Інститут культурології Академії мистецтв України (АМУ), наукових підрозділів університетів, вищих мистецьких навчальних закладів, наукових центрів, підпорядкованих Міністерству культури України (Український центр культурних досліджень (УЦКД), Науково-дослідний інститут пам'ятко-охоронних досліджень, Державний центр театрального мистецтва імені Леся Курбаса та ін.).

Важливою тенденцією в розвитку української культурологічної думки початку ХХІ ст. стала її інтеграція у вузівському науковому середовищі, адже саме навчальні та наукові підрозділи як осередки культурологічних досліджень сформувалися в багатьох гуманітарних вищих навчальних закладах. Їх потужний розвиток, що виявився в

появі фундаментальних культурологічних досліджень з питань теоретичних і практичних аспектів культури, став підставою для формування навколо них провідних культурологічних шкіл. Так, історико-культурологічні дослідження Харківської державної академії культури, Києво-Могилянської академії сформувалися навколо проблеми «культура–цивілізація». Соціологічний напрям у культурології представлено дослідженнями Харківського та Львівського національних університетів. Зусилля науково-педагогічного колективу Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського зосереджено навколо проблем культурології в їх мистецтвознавчому вимірі. Питання теоретичної та прикладної культурології вивчаються дослідниками Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв, Київського національного університету культури і мистецтв, а також Українського центру культурних досліджень Міністерства культури України.

Результатом наукової діяльності культурологічних дослідницьких центрів, що з'явилися в Україні на початку ХХІ ст., стало формування нового культурологічного стилю мислення, спрямованого на усвідомлення минулого та теперішнього векторів культурологічної науки в її дослідженні складових культури з позицій міждисциплінарних зв'язків. Крім того, розширилося предметне поле культурології за рахунок поліваріантності та полідисциплінарності в пошукових стратегіях і підходах, спрямованих на дослідження загальнотеоретичних проблем культури в їх понятійно-категоріальному вимірі, в аспекті виявлення динаміки культури та її глобально-цивілізаційних засад тощо, а також у проекції осмислення теоретичних і методологічних проблем пізнання української національної культури та історичних закономірностей її розвитку в окремі історичні періоди та епохи тощо.

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

***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 і способів самореалізації. Про це свідчить проблематика щорічних філософсько-антропологічних читань, організованих *Інститутом філософії імені Г. С. Сковороди НАН України*.

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

Необхідність такого широкого міждисциплінарного підходу до проблеми людини обумовлено тим, що, на думку Є. І. Андроса, підхід до людини з позицій тільки філософсько-антропологічної рефлексії, який онтологізує ті чи інші параметри людського буття, але при цьому десубстанціалізує людину, не може дати завершеної логоцентричної картини цього буття, а якби й міг це здійснити, то водночас це означало б кінець самої філософської антропології. Проте саме філософська антропологія, констатує загрозову ситуацію антропологічної кризи, осмислюючи способи її подолання, здатна накреслити шляхи виходу з неї.

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

тивності всього населення, зростання рівня інноваційних прагнень до змін на основі використання передових досягнень науки.

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

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

Дослідження сучасних вітчизняних вчених (Є. Андрос, С. Безклубенко, Б. Головка, С. Грабовський, І. Данилюк, С. Кримський, І. Надольний, М. Попович, С. Пролєєв, В. Скуратівський, В. Табачковський, В. Шамрай, В. Щербина, Г. Чміль та ін.) слугують відновленню перерваних вітчизняних наукових традицій, закладених поколіннями українських мислителів ХІХ – початку ХХ ст. Досліджуючи

виникнення, розвиток, формування та становлення національного характеру, зокрема українського, дослідники дійшли висновку, що цей феномен є своєрідним, специфічним поєднанням загальнолюдських рис, конкретних історичних і соціально-економічних умов буття нації, які проявляються у ціннісному ставленні до навколишнього світу, а також у культурі, звичаях, обрядах тощо. Він є тією конкретною культурною формою, через яку людська особистість стає причетною до людства. Саме національний характер, як один з первинних засобів самоусвідомлення людиною себе у світі, стає чи не першою формою «включення» історії людей у життя людського індивіда. І хоча цей процес відбувається майже без участі особистої волі, але його вплив на подальшу долю людини має вирішальне значення.

Отже, проблему національного характеру як особистісного виміру, треба розглядати не як наявну даність, а через його проєкції. При цьому варто врахувати, що національний характер як феномен переважно може проявлятися на рівні нації й це не означає, що такий набір характеристик притаманний кожному українцеві, адже є «ідеальним типом» представника нації й функціонує за логікою ідеальних утворень. Оскільки культурологічна настанова в розумінні національного характеру розглядає його як «проект людської особистості», як вимогу і пропозицію культури до нього, отже, у національному характері міститься не тільки суще, але й належне. Відповідно, національний характер стає особливим культурним ейдосом – вимогою культури до психологічного складу індивідів, проявляється через національні риси в конкретній особі й стає проєкцією життєвого світу та вимог до неї з боку культури, яка створює й відтворює певну модель бажаного для цієї культури типу особистості – людину культури.

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

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

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

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

На сучасному етапі розвитку інформаційного суспільства стан модернізації властивий більшості освітніх систем країн світу. Українська держава також намагається трансформувати власну освітню систему у відповідності 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 моделювання (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, у 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 і інститутів, що порушує механізми ефективної діяльності як окремого індивіда, так і суспільства в цілому. Тому необхідність формування нового різновиду світогляду такої особистості, її ціннісних орієнтацій – це ключові проблеми як філософії освіти, так і всієї вітчизняної освітньої системи.

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 і формуються в процесі набуття знань. Через систему освіти відбувається інтеграція індивіда в соціум, у результаті чого він сприймає і засвоює для свого життєвого використання досвід колективу людей, об'єднаних спільними орієнтаціями, соціальними проблемами та спільною життєдіяльністю. Цей досвід стає доступним для нього завдяки акумуляції в культурних формах, які спрямовані на фіксацію та трансляцію соціально значущої інформації. Отримані знання 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, життєсмилові орієнтири, перерости в усвідомлення конкретних цілей і засобів їх досягнення».

У свою чергу, цінності виконують функцію перспективних стратегічних життєвих цілей і виступають основним мотивом життєдіяльності. Як вказує Г. Берегова, цінності визначають моральні орієнтири та принципи поведінки і формують ціннісно-нормативний комплекс особистості, що включає цінності, ідеали, переконання, вірування, норми, директивні дії тощо. До системи цінностей особистості також входять уявлення про добро та зло, щастя та нещастя, мету й сенс життя. Отже, сукупність поглядів, оцінок, норм і установок визнача-



ють відношення людини до світу й постають орієнтирами й регуляторами людської поведінки. Тому будь-яке суспільство зацікавлене в тому, щоб люди дотримувалися актуальних у сучасних реаліях правил поведінки. Таким чином, на думку О. Базалука, сучасну особистість важливо спрямовувати на творчу самореалізацію, усвідомлення власної планетарно-космічної сутності.

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

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

Ці завдання постають вкрай актуальними для всієї вітчизняної гуманітаристики, адже сьогодні наявним залишається факт домінування впровадженої в добу Модерну монологічної (суб'єкт-об'єктної) моделі навчання, яка стає стримуючим фактором для змістовних

трансформацій в освітній сфері та є неприйнятною для формування людини нового тисячоліття з діалогічним, плюральним, нелінійним типом мислення.

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

Як зазначає сучасний культуролог Є. В. Більченко, постановка проблеми формування моделі людини культури постмодерну, 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», «пре модерністом», «постмодерністом» за світовідчуттям і світорозумінням, чи це буде такий собі «пост постмодерніст» – носій нової, невідомої, альтернативної щодо усіх попередніх концептів, ментальної установки? Сьогодні 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 і тому не є до кінця відрефлексованим і 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».

Концептуальне осмислення антропологічного ідеалу майбутнього здійснюється Є. В. Більченко в руслі філософії діалогу, адже діалог стає єдиною можливістю існування самої індивідуальності, тобто тим, що торкається безпосередньо її внутрішньої сутності. Авторське бачення майбутнього культурного буття людини здійснюється через аналіз новітніх моделей ідентичності суб'єкта. Однією з них є культурологічна концепція транскультури М. Н. Епштейна, образ якої є органічним наслідком розвитку культурфілософської думки як модер-

ного, так і постмодерного напрямів. Транскультурна модель ідентичності М. Н. Епштейна 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 й архітепічна основа самості й автентичності, а також як спільне поле взаємодії – універсальний принцип, загальний для всіх. Водночас трансцедованийий «Третій» одночасно є інтракультурним, «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», «Богopodobність»)).

Таким чином, транскультурна ідентичність демонструє специфічний тип мислення, ґрунтований на поєднанні настанов на вірність своєму та відкритість чужому, ідентичність і толерантність, плюральність і солідарність, універсалізм і партикуляризм. Особистість, яка є носієм транскультурної ідентичності, виявляє здатність до ефективної інтеракції з носіями численних культурно-духовних і релігійних традицій у світі інформаційних потоків при одночасному збереженні власної автохтонності. Амбівалентне поєднання природного права бути собою з не менш природною потребою бути «Іншим» відбувається за рахунок герменевтичної інтерпретації особистістю текстів культури, під час якої відкриваються спільні універсальні смисли інтерпретатора та інтерпретованого і безкінечні індивідуальні варіації цих смислів.

Необхідною здатністю транскультурної ідентичності є уміня бачити єдність у багатоманітності культурних цінностей. Зазначене уміня 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.

Виокремлюючи характерні риси постсучасної людини (людина «афтер-модерну», або «пост-модерну»), Є. В. Більченко вказує на відсутність у неї самості. При цьому замість розглядається дослідницею як відчуття власної цілісності, самототожності та автентичності, ви-

раженої у сконструйованій особистісній ідентичності на рівні культури та особливого роду онтологічної самотності на рівні екзистенції. «Нині замість перетворилася на щось аватарно-оманливе»: вона ніби «висковзує» від людини, змушуючи її загравати з власним «Я». 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 і 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 у 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, іти шляхом подальшої релятивації».

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 історичного поступу людства з екстраполяцією ренесансного ідеалу «людини універсальної».

Універсалізм як інтелектуальний рух пов'язаний, передусім, із вирішенням глобальних екологічних, соціальних і культурних проблем людства на початку XXI ст. Осмислюючи та втілюючи в прак-

тику буття ідеї універсалізму та екогуманізму, людство знову повертається до ідеалу «універсальної людини», до вільної й красивої індивідуальності, яка живе за законами природи і моралі. Естетика універсалізму та екогуманізму, яка вбачає в житті людей найвищу універсальну екзистенційну цінність; завдання досягнення ідеалу людини універсальної вона розуміє як глобальну проблему і пропонує інтеграцію науково-технічного і художнього розвитку людства для утвердження внутрішньої гармонії людини, а також гармонії її довкілля. Засобами досягнення цього ідеалу стають любов, віра, надія як найвищі екзистенціальні цінності життя і культури. Саме естетика універсалізму та екогуманізму переводить ці цінності в план світовідношення, у реальний контекст «духу епохи», людських переживань, мистецтва, завдяки якому ідеал стає наочним, художньо вираженим.

На думку вітчизняного вченого В. А. Личкова універсалізм із нової парадигми філософування перетворюється в ідеал досягнень суспільства і людини, тим самим створюючи підґрунтя для відродження ідеалу *homo universalise* в епоху постмодернізму, що переходить у цивілізацію універсалізму – «відкритого» суспільства з «відкритою людиною». Головною метою універсалізму визначається необхідність переборення війн, людських бідувань, відмова від міждержавних, міжконфесійних і міжетнічних конфліктів. На перший план висувається завдання захисту національних культур, духовних потенціалів будь-яких етнічних і субетнічних груп. Свобода, любов і надія проголошуються вищими етичними цінностями людського існування. Гуманітаристика універсалізму ґрунтується на ідеї розвитку Людини Універсальної, а «людство стає Людиною, уперше як ціле олюднюється» (М. Н. Епштейн).

Осмислення універсалістичної перспективи розвитку цивілізації виступає своєрідним мультикультуралістичним «програмуванням» одного з варіантів історичного поступу людства, екстраполяцією ренесансного ідеалу «людини універсальної». У цьому аспекті універсалізм виступає єдністю багаторівневих діалогічних, комплементарних, синергетичних відносин поміж субстанціями-структурами-різноманітностями. Як метафілософське вчення про єдність Природи і Людини, про вселюдське вирішення глобальних і соціокультурних проблем сучасної цивілізації, універсалізм є комплементарним до постмодерністського світогляду.

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

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

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

Зазначимо, що соціогуманітарні науки у своїх дослідницьких і освітянських програмах завжди спираються на певне трактування природи людини. Це обґрунтовано, зокрема, необхідністю успішної реалізації державної політики у різних суспільних сферах, яка не може ігнорувати питання щодо сутності сучасної людини, її особливостей, сенсів її життя, орієнтирів, прагнень тощо. Для цього сучасна соціологічна наука прагне виробити теоретичну модель із виявленням її модельних характеристик (потреби, обдарування, схильності тощо), які знаходять відображення в сучасних соціокультурних умовах. За влучним виразом М. Вебера, «для того, щоб зрозуміти природу реальних причинно-наслідкових зв'язків, ми конструюємо зв'язки нереальні».

Проте кожна сконструйована модель наділена певним культуротворчим потенціалом і демонструє ціннісно-пріоритетні параметри, аналіз яких дозволяє виявити базові ціннісні засади, якими оперує людина певного соціуму.

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

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

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

а й стає програмою життя, що зосереджується на враженнях, задоволеності власних потреб, самореалізації тощо. Наголос при цьому робиться на значенні особи, окремого індивіда та його справ. У ціннісній площині процес індивідуалізації означає перехід від цінностей-обов'язків до цінностей саморозвою.

Кардинальна зміна характеру дихотомії «індивід-суспільство» сприяє поширенню моделі натури людини, яка є близькою до *Homo multiplex*. На думку А. О. Ручки, йдеться про «мозаїчну», множиннісну природу сучасної людини, яка стає такою під впливом різнорідних чинників. Ідеться, таким чином, про те, що плюралізм сучасного світу приводить до плюралізму індивідуальності (П. Сорокін). Крім того, зміна людини активно відбувається під впливом умов світу, який кардинально змінюється. Відповідно змінюються її ціннісні орієнтири, ідентифікації, смислова інтерпретація навколишнього світу. У цій ситуації *Homo multiplex* виступає як людина, що постійно щось вибирає, знаходиться у процесі пошуку. Водночас ця модель передбачає залежність формування людини від психосоціальних чинників, механізмів макрорівня. Проте, зважаючи на зміни, що відбуваються в епоху глобалізації, представлена модель не є неоптимальною в межах дихотомії «індивід-суспільство».

Натомість необхідна розробка нової моделі – *Homo creator*, тобто людини-творця, активного конструктора як індивідуальної, так і суспільної екзистенції, що виступає носієм інноваційних змін бажаного для суспільства типу. Адже в контексті тих стратегічних завдань, які вирішуються в сучасному українському суспільстві, а саме – побудова правової соціальної держави, політичної нації, розвиненої ринкової економіки та демократії, опора на певне бачення природи сучасної людини з її «соціокультурним мікрокосмом» (П. Сорокін), нагальним постає проведення подальших концептуально-аналітичних напрацювань та емпіричних досліджень, що дозволяють показати фактичний потенціал людини в сучасних умовах та її рух у бік зазначеної моделі. Отже, розробка сучасними соціогуманітарними науками моделі людини передбачає необхідність розгляду об'єкта з трьох доволі відмінних точок зору: епістеміологічної (теоретико-пізнавальної), логічної та когнітивної. При цьому наукове моделювання спирається на концептуальну картину світу та ґрунтовну інформаційну базу.

На відміну від наукового-технічного або математичного моделювання, значним потенціалом володіє художнє моделювання як інструмент пізнання у просторі художньої творчості та за її межами.



Через поєднання чуттєвого з раціональним, видимого з невидимим обумовлене становлення художнього образу, у багатомірності репрезентаційних граней якого віддзеркалюються ті чи інші ознаки світобудови. Отже, «процес творення художнього образу, тобто художню творчість цілком закономірно розглядати як процес художнього моделювання». Симптоматично, що, з одного боку, різні види мистецтв прагнуть моделювати не лише природні явища, а й культурні регулятивні феномени більш високого ґатунку – екзистенційні, ментальні комплекси, розумові абстракції тощо. З іншого – саме людина як антропологічний ідеал залишається основним об'єктом художнього моделювання. Недаремно Е. Кассіерер вважав, що дослідження людини є логікою наук про культуру, адже людина розуміє лише остільки, оскільки вона творить. І ця умова виконується повною мірою лише у світі духу, а не природи.

### **4.3. Культурологічна концепція людини Анатолія Федя**

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

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

людини, пошуку нею власних ідеалів у новому жанрі для сучасної літератури вчений, письменник *Анатолій Михайлович Федь*.

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

Творчість митця – це яскравий феномен у сучасному європейському літературному житті, адже присвячена вона осмисленню одвічних гуманістичних проблем людства та його майбутнього. Проте питання про загальнолюдські цінності та ідеали постають у творах письменника в національному вимірі, крізь призму художньо-філософського осмислення складних, багатогранних образів української людини, яка знаходиться в нескінченних пошуках національної ідентичності, місця в суспільстві, особистій і національній історії. Отже, як зауважують дослідники творчого доробку письменника, «абсолютно всій творчості професора притаманна гуманістична спрямованість, що виявляється в знятті суб'єкт-об'єктної опозиції всередині когнітивної (пізнавальної) процедури. Відтворення об'єкт-суб'єктної близькості в процесі прочитання продукує виявлення і реалізацію світоглядних, аксіологічних, естетичних уподобань за теоретичним усвідомленням ідеї єдності буття, орієнтації на одиничне, особливе специфічне».

Серед багатьох світоглядно-парадигмальних аспектів філософської творчості А. М. Федя на особливу увагу заслуговують погляди митця на складні питання виховання «нової» української людини та її ідеалів. Цією проблематикою імпліцитно пронизані майже всі твори філософа, проте найбільш виразно ця тема постає в повісті митця «Над рідною хатою гойдався шуліка» (Слов'янськ, 2010). Оригінальним авторським здобутком є історична хроніка «Два кольори часу (нотатки на полях давно написаної книги)» (Слов'янськ, 2014), у якій автор робить хронопис існування двох світів: України тоталітарної та

України незалежної, що неподільно переплелися і водночас невідвратно розмежували світоглядні принципи людей ХХ ст. Ця концепційна ідея реалізується в намаганні автора переосмислити зроблене для того, щоб воно стало підґрунтям для роздумів сьогоdnішнього та завтрашнього поколінь. «Адже сьогодні, коли найвищою цінністю педагогіки проголошується плекання особистісного, неповторного в людині, дуже гостро стоять питання ідеалів виховання, критеріїв, якими можна було б вимірювати успішність виховного процесу. Суперечність між суспільною природою цих ідеалів та правом особистості на власну унікальність породжує чимало колізій у сучасній філософії освіти», – зауважує сучасна дослідниця Н. М. Шалашна.

Проекція пострадянського сьогодення на радянське минуле спонукають А. Федя до роздумів про майбутнє незалежної української держави та її будівничих. В історії розвитку народів світу кожна її віха починається з «нової людини» й цілком закономірним видається, що її народженню передували певні історичні події. Для України такою подією стало проголошення Незалежності (1991), що потребувало нової системи соціальних і політичних координат. 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». 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 та справедливість і знайти те місце, де перебуває «наша слава, Слава України».

Серед характерних рис «нової людини» філософ виокремлює прагматичність. Проте «нова» людина залишається романтиком у його реальній сутності, мрійником у вузькому бутті. «Як правило, це особа, що схильна до захопленості нездійсненням і усім тим, що, зрештою, віддаляє її від суспільного та наближає до особистісного ідеалу». 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». У цьому постає вічна проблема «нової» людини перехідної доби, а також проблема нової культури, її вияви в старому, відживаючому соціумі. Проте важливою є стверджувальна думка А. М. Федя про те, що свідомість окремого індивіда творить індивідуальний образ часу і простору, він, зрештою, і визначає риси облич-

чя «нової людини». Тому такими важливими для українського народу та держави стають як літературні образи героїв, так і сьогоденні реальні українці, справи та вчинки яких роблять їх героями – героями нації, й, таким чином, ідеалом людини з позиції не абстрактної, а екзистенціальної сутності.

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

Слід зазначити, що попри намагання сучасної постмодерністської літератури відмовитися від героя як такого, А. Федь вирішує цю проблему з новаторських філософських позицій. Автор вбачає обов'язком національного героя, образ якого складається з багатьох особистостей – представників еліти нації, взяти на себе відповідальність за свій народ, служити його цінностям і ставати для нього прикладом високого духовного та морального зростання. Герої повісті постають як втілення певного способу бути національним героєм – Людиною з великої літери. Образ діда Леонтія втілює народний 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 по-

вісті по-своєму втілює істинно своє людське буття, за неможливості якого людина перетворюється на тварину або щось інше.

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

Для творів А. М. Федя властиве перетворення особистості на героя внаслідок власного вільного вибору індивідуума, що супроводжується розумінням наслідків цього кроку та готовністю нести всю міру відповідальності за себе та весь народ. Як зауважує автор, «читачеві може видатись, що персонажі нічого не роблять героїчного. Це лише на перший погляд! У складних ситуаціях вони знаходять сили долати страх і запаморочення від невпевненості, до того ж демонструють такі людські якості, що належать до високих чеснот». Тим самим письменник акцентує увагу на глибокій людяності, гуманізмові, мужності простих, але духовно багатих людей, здатних стати духовними провідниками нації, завдяки яким зберігаються найкращі людські чесноти – честь, гідність, непереборність, усвідомлення власного «Я» в критичні моменти історії.

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

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

### ***Питання для самоперевірки:***

1. Які найхарактерніші універсальні трансформації сучасної культури виокремлюють дослідники епохи Постмодерну?
2. Охарактеризуйте сутність концепцій провідних представників постмодернізму – Мішеля Фуко та Жака Дерріди.

3. На яких методологічних принципах ґрунтується концепція Йонедзі Масуди?

4. У межах яких наукових парадигм відбувається осмислення особистості в українському гуманітарному дискурсі?

5. Охарактеризуйте ідеї українських вчених щодо трансформації сучасної особистості в культурі Постмодерну.

6. Які можливості демонструє мистецтво в осягненні особистості в художній формі?

## ЛІТЕРАТУРА

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

гранях логіки культури: книга обраних очерків. Москва : Русское феноменологічне товариство, 1997. URL:[http://www.bibler.ru/bim\\_ng\\_obruz\\_p.tml](http://www.bibler.ru/bim_ng_obruz_p.tml) (дата звернення: 17.07.2015).

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

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

21. Боас Ф. Методи етнології / пер. Ю. С. Терентьєва // Антологія досліджень культури / отв. ред. Л. А. Мостова. Санкт-Петербург : Університетська книга, 1997. Т. 1. С. 519–527.

22. Боас Ф. Еволюція або диффузія? / пер. Ю. С. Терентьєва // Антологія досліджень культури / отв. ред. Л. А. Мостова. Санкт-Петербург : Університетська книга, 1997. Т. 1. С. 343–347.

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

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

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

26. Бубер М. Проблема людини. Київ : Ника-Центр: Вист-С, 1998. 96 с.

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

80. Попович М. В. Нарис історії культури України. Київ : Артєк, 1998. 728 с.
81. Постмодернизм: энциклопедия / сост. и науч. ред. А. А. Грицанов, М. А. Можейко. Минск : Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. 1040 с.
82. Почепцов Г. Г. Тоталитарный человек: очерки тоталитарного символизма и мифологии. Киев : Глобус, 1994. 152 с.
83. Ручка А. О. Природа людини як предмет теоретико-соціологічного дискурсу // Методологічні проблеми культурної антропології та етнокulturології: зб. наук. праць. Київ : Ін-т культ. НАМ України, 2011. С. 22–31.
84. Свасьян К. А. Человек как творение и творец культуры // Вопросы философии. 1987. № 6. С. 112–138.
85. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. Москва : Прогресс: Универс, 1993. 656 с.
86. Сіверс В. А. Філософія науки: навч. посіб. Київ : НАКККіМ, 2017. 144 с.
87. Степин В. С. Философская антропология и философия науки Москва : Высшая школа, 1992. 188 с.
88. Теоретическая культурология / А. В. Ахутин и др.; отв. ред. О. К. Румянцев. Москва : Академический проект: Деловая книга; Екатеринбург : РИК, 2005. 623 с.
89. Туровский М. Б. Философские основания культурологии / ред. О. К. Румянцев. Москва : РОСПЭН, 1997. 440 с.
90. Уайт Л. Избранное: Наука о культуре. Москва : РОССПЭН, 2004. 960 с.
91. Українська культура в європейському контексті / Ю. П. Богуцький та ін.; ред. Ю. П. Богуцький. Київ : Знання, 2007. 680 с.
92. Федь А. М. Над рідною хатою гойдався шуліка : повість. Слов'янськ : Видавець Моторін Б. І., 2010. 152 с.
93. Федь А. М. Передень доби Водолієвої. Канів : Склянка часу, 2013. 470 с.
94. Федь В. А. Культуротворче буття : монографія. Слов'янськ : Печатный двор, 2009. 288 с.
95. Философия культуры. Становление и развитие / под ред. М. С. Кагана и др. Санкт-Петербург : Лань, 1998. 448 с.
96. Філософія: світ людини: курс лекцій: навч. посібник для студ. ВНЗ / В. Г. Табачковський та ін. Київ : Либідь, 2003. 432 с.
97. Флиер А. Я. Культурология для культурологов : учеб. пособие для магистрантов и аспирантов, докторантов и соискателей, а также преподавателей культурологи. Москва : Академический Проект, 2000. 496 с.

98. Франкл В. Человек в поисках смысла. Москва : Прогресс, 1990. 368 с.
99. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности /пер с нем. Э. Телятниковой. Москва : АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. 635 с.
100. Фуко М. Археология знания / пер. с фр. В. Шовкун; ред. М. Москаленко. Київ : Основи, 2003. 32 с.
101. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. Санкт-Петербург : А-сэд, 1994. 406 с.
102. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек /пер с англ. М. Б. Левин. Москва : АСТ, 2005. 588 с.
103. Фундаментальные проблемы культурологии: в 4-х т. Т. 2: Историческая культурология. Санкт-Петербург : Алетейя, 2008. 360 с.
104. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? / пер. с нем. М. Л. Хорьков. Москва : Весь Мир, 2002. 143 с.
105. Хамитов Н. В. Философия человека: от метафизики к метаантропологии. Киев: Ника-Центр; Москва : Ин-т общегуманитарных исследований, 2002. 334 с.
106. Хейлз Кетрін Н. Як ми стали пост людством: Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці / пер. с англ. Є. Марічева. Київ : Ніка-Центр, 2002. 430 с.
107. Храпов С. О., Кашкаров А. М. Культурное сознание в информационную эпоху: в 3-х ч. Ч. II. // Грамота. 2015. № 11 (61). С. 196–198.
108. Христос и культура: избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура / сост. П. С. Гуревич, С. Я. Левит; глав. ред. С. Я. Левит. Москва : Юрист, 1996. 575 с.
109. Чаус А. Д. Трансформації особистості в культурі постмодерну // Культура в сучасних трансформаційних процесах: монографія / М. М. Бровко та ін.; відп. ред. М. М. Бровко; НМА України імені П. І. Чайковського. Ніжин : Аспект-Поліграф, 2011. С. 157–186.
110. Чміль Г. Граничні підстави пошуку духовності сучасною людиною // Концепт культури: теоретико-методологічні та прикладні аспекти: зб. наук. праць /наук. ред. Ю. П. Богуцький. Київ : Ін-т культурології НАМ України, 2011. С. 109–125.
111. Шелер М. Положение человека в космосе // Мир философии: книга для чтения. Ч. 2: Человек. Общество. Культура. Москва : Политиздат, 1991. С. 81–86.
112. Шелер М. Формы знания и образование // Человек. 1992. № 4. С. 65–96; № 5. С. 63–75.
113. Шеллинг Ф. В. Философия искусства / пер. П. С. Попов. Москва : Мысль, 1999. 607 с.

114. Шерстюк Н. Постмодерн як особлива ситуація в культурі // Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки. Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова. 2012. Вип. 57 (№ 2). С. 409–412.
115. Шинкарук В. И. Хрущевская оттепель. Новые тенденции в исследованиях института философии АН Украины в 60-х годах // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век: в 2-х кн. Кн. II: 60–80-е гг. / под ред. В. А. Лекторского. Москва : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1998. С. 425–429.
116. Шинкарук В. И., Шинкарук Е. В. Философские проблемы формирования нового человека. Киев : Знание, 1979. 48 с.
117. Шинкарук В. И., Яценко А. И. Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения. Киев : Политиздат Украины, 1984. 255 с.
118. Шлемкевич М. Верхи життя і творчості: промови-доповіді / ред.: Р. Купчинський, Я. Заремба. Нью-Йорк; Торонто : Ключі, 1958. 160 с.
119. Шлемкевич М. Галичанство. Нью-Йорк; Торонто : [б. в.], 1956. 120 с.
120. Шлемкевич М. Загублена українська людина. Київ : Фенікс, 1992. 158 с.
121. Шлемкевич М. Сутність філософії. Париж [та ін.]: [б. в.], 1981. 250 с.
122. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: Гештальд и действительность / пер. с нем., вступ. ст. К. А. Свасьяна. Москва : Эксмо, 2007. 800 с.
123. Э. В. Ильенков: Личность и творчество: Идеальное. Воображение. Самосознание. Культура / ред.-сост. И. П. Фарман; отв. ред. В. А. Лекторский; Ин-т философии РАН. Москва : Языки русской культуры, 1999. 272 с.
124. Эпштейн М. Информационный взрыв и травма постмодерна. URL: <http://www.emory.edu/INTELNET/bio.html> (дата обращения: 21.03.2017).
125. Эпштейн М. Эпоха универсализма // Эпштейн М. Парадоксы новизны. Москва : Сов. писатель, 1988. С. 385–388.
126. Это человек: антология / сост., отв. ред. П. С. Гуревич. Москва : Высшая школа, 1995. 319 с.
127. Юнг К.-Г. Архетип и символ. Москва : Ренессанс, 1991. 402 с.
128. Bidney D. Theoretical Anthropology. New York : Schocken Books, 1967. 528 p.
129. Carneiro R. L. The Culture Process // Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White. New York, 1960. P. 145–161.
130. Ember C. R. Anthropology. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1985. 518 p.

131. Harris M. Cultural Anthropology. New York : Harper&Low, 1983. 359 p.
132. 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.
133. Herskovits M. Cultural Anthropology. New York : Knopf, 1955. 569 p.
134. Jameson F. A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present. London; New York : Verso, 2002. P. 139–211.
135. Kroeber A. L. Anthropology today: An Encyclopedic Inventory. Chicago : Univ. of Chicago Press, 1973. 958 p.
136. 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.
137. White L. A. The Concept of Cultural Systems: A Key to Understanding Tribes and Nations. New York : Columbia UP, 1975. 192 p.

Наукове видання

Овчарук Ольга Володимирівна

# ОСОБИСТІТЬ У ПРОСТОРИ КУЛЬТУРИ

## НАВЧАЛЬНИЙ ПОСІБНИК

Редагування

та комп'ютерне верстання

Світлана Дегтярєва

Підп. до друку 24.10.2019 р. Формат 60x84 1/16. Папір др. апарат.  
Друк офсетний. Ум. друк. арк. 2. Зам. 198. Наклад 100

---

Видавець і виготовлювач

Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв

01015, м. Київ, вул. Лаврська, 9

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