

## ОСОБИСТІТЬ ЯК КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНИЙ ФЕНОМЕН

*У статті розглядаються шляхи і тенденції розвитку особистості за умов різних культурно-історичних епох.*

Аналіз особистості як культурно-історичного феномена, на нашу думку, є важливим у розумінні процесу та механізмів зародження, формування й розвитку особистості зі зміною конкретних культурно-історичних форм існування людства. Бачення закономірностей цього процесу дає вихід на прогнозування можливих шляхів, напрямків та особливостей розвитку людини в сучасних та майбутніх культурно-історичних умовах.

У поясненні особистості, як культурно-історичного феномена, використовуємо діалог двох відомих вітчизняних вчених: культуролога Л. М. Баткіна та соціального історика А. Я. Гуревича стосовно підходів до розгляду історичного процесу розвитку особистості, який знайшов висвітлення у збірнику "Одиссей. Человек в истории. 1990". З одного боку (Л. М. Баткін) бачимо культурологічний підхід у вивченні особистості, з іншого (А. Я. Гуревич) — соціально-історичний. Л. Баткін переконаний, що "Історик культури отримує успіх у міру того, як йому вдається виявити й обґрунтувати "зміни, що ведуть до суттєвої перебудови людської особистості" (А. В. Михайлов). Культура — царство особливого, а не загального. Якщо нас цікавить сама культура (а не система функціонування суспільства)" [1]. А. Гуревич протиставляє такій позиції культуролога свою позицію соціального історика і стверджує, що саме шляхом конкретно-історичного, соціологічного "...проникнення в картину світу та її посиленої реконструкції я дізнаюся про ті загальні *можливості*, що їх дана культура представляла для розвитку особистості, про ті *культурні форми*, в яких особистість мала бути вилитою" [2]. Ми підтримуємо думку А. Гуревича, який пропонує оптимальніший, конструктивний шлях — "синтез", поєднання зусиль поміж культурологією та історичною соціологією у розгляді особистості [3]. Відповідно до цього зробимо спробу розгляду особистості саме як культурно-історичного феномена, тобто в поєднанні певних культурних форм і процесу історичного становлення та розвитку особистості.

Першою культурно-історичною формою становлення людської особистості став *міф*. Саме з

нього починається пробудження початкових ознак індивіда та особистості. Міфологія постає як така розумна побудова світу, розумна не тільки у значенні того, що цим світом — космосом керує розум, а й у тому сенсі, що нерозумної його побудови, нерозумної дії, вчинку немає, кожний момент життя сприймається неінстинктивно, нерелекторно, тобто — розумно. Але вже сама поява міфу свідчить про дисгармонію, що виникла як необхідність створення образу світу, приведення незв'язаного, невизначеного хаосу в цінність; збирання життя у щось ціле і доступне для огляду, є спробою ще не в свідомій формі усвідомити себе через усвідомлення світу. На те, що міф та міфічна свідомість тісно пов'язані з культурою, її соціальними коренями, що міф не можна відривати від історичного процесу переконливо звернув увагу О. Лосев [4]. Крім того, у своїй праці "Античная мифология в её историческом развитии" (М., 1957) він зазначає, що міфологія є сферою, насамперед, общинно-родового мислення, як інтуїтивне, інстинктивне заглиблення свідомості в буття, де сутність невіддільна від фізичного тіла, де індивід почувається елементом закономірного механізму. Це тільки початок пробудження свідомості, виділення людини, виникнення ідеального як певного інобуття, певного образу, який можна осмислити і перетворювати, втілити у дійсності.

Усвідомлення відмінності себе від іншого з'являється пізніше, коли відбувається роздвоєння свідомості на власне свідомість і самосвідомість, коли з'являється така форма інобуття реального як засіб виробництва, матеріальний посередник. Бути іншим для індивіда, залишаючись при цьому самим собою, означає володіти не тільки реальним посередником, зв'язуючим індивідів, а й ідеальним буттям. Це означає потребу постійно перетворювати і змінювати об'єктивність, натикатись на її опір, вести діалог зі світом, бути поліфонічним. Така поліфонічність, роздвоєнність властива пізнішій формі міфу — міфу Стародавньої Греції, який виступає проміжною формою переходу від міфу до логосу, початок його розкладу. Необхідно зазначити, що первісна захопленість свідомості буттям —

є не тільки характеристикою культури Заходу, те ж саме можна сказати і щодо Сходу. Так, Д. Б. Зільберман, аналізуючи творчість Шанкари — індійського мудреця, одного із найвидатніших представників Веданти, творця філософської системи Адвайта—Веданта (системи абсолютного монізму), писав, що "з легкої руки деяких дослідників, які захопилися паралелями між Шанкарою і Гегелем, Адвайту стали називати "системою об'єктивного діалектичного ідеалізму" [5]. Таке визначення, дане з позиції європейської філософії, можна назвати надто ризикованим хоча б тому, що головний принцип Веданти є не протиставлення свідомості буття, а їхня початкова зберігальна невідмінність (звідси — "Адвайта", тобто "недвоаякість") [6]. Щоб зрозуміти, чому така нероздільність свідомості й буття була характерною для культури Сходу і згодом, необхідно з'ясувати підстави побудови специфічної організації суспільств Сходу, що не є проблемою даної статті.

Аналізуючи міфи Греції, доходимо висновку, що його персонажі володіють особливістю взаємозаміни, їхня сутність дуже легко переливається, переміщується одна в одну, вони не є просто відкритими системами, із єдиним для всіх змістом і суттю.

Пробудження від міфу найточніше виявилось у такому явищі як трагедія, не тільки як театральної вистави, в якій вперше виникає відстороненість позиції і взагалі позиція як така ("поза"), а й у самому змісті. Трагедія — те, що вона розповідає і показує, є видовищем саме пробудження онтологічної свідомості. Вона виводить людину з безпосереднього відношення, ставить її в особливу, відсторонену позицію до фактів власного існування. Ще Арістотель, аналізуючи мистецтво, стверджував, що воно є елементарним актом усвідомлення ("мімесос"), наслідуванням взірцеві, що означає виділення себе і цього взірця. Антична трагедія має двоїсту, суперечливу форму. Її учасник справді є героєм, але героєм фаталістичним, бо діє він за законами своєї долі ("мойри") або проти неї, що є його призначенням і визначається долею. У трагедії доля, а не своєрідність характеру трагічного героя, який є лише умовою того, щоб життя доросло до долі, істотна у героя. Долю стародавні греки розглядали як сам життєвий шлях, що його отримує людина в момент народження і йде ним до самої смерті. Чому людина отримувала ту чи іншу "долю", не з'ясувалося, це був дарунок богів, що сприймався як даність.

Правда, уже в період класичного еллінізму з'явилось інше уявлення про долю. В старогрецькій трагедії вже вбачаються зародки розуміння можливого впливу на зворотний хід подій з боку людини [7]. Дія неблаганного фатуму розпочинається внаслідок певного вчинку, не здійснивши

якого людина може уникнути неминучої відплати. Але загальною характерною рисою тих часів була підкореність людини незалежним від неї силам та обставинам, коли, за висловом О. Лосева, "вільні усвідомлювали себе рабами ... долі, фатуму". Однак, трагедія як соціо культур не явище давньогрецького життя, була тільки першим кроком до усвідомлення індивідом себе і світу, який неминуче народжував протиріччя, оскільки за своєю суттю усвідомлення вимагає виділення "Я" (в міфології, оскільки свідомість була перейнята буттям і не було потреби в усвідомленні, це протиріччя не фіксувалося).

Узагальнене бачення ролі та значення міфу, як першої культурно-історичної форми становлення особистості, показує, що міф — це не якесь абстрактне поняття. Міф є саме життя тогочасного суспільства, справжнє життя міфічного суб'єкта з усіма його надіями та страхами, чеканнями та відчаєм, з усією реальною дійсністю та суто особистою зацікавленістю. "Міф не є буття ідеальне, а життєво відчутне, ... до тваринності тілесна, дійсність" [8]. Саме в умовах такої глибоко міфологізованої дійсності формувалася тогочасна індивідуальність, особистість, відображаючи в собі всю специфіку тогочасних конкретно-історичних відносин, бачення та розуміння світу, свого місця та ролі в ньому.

Наступна культурно-історична форма розвитку особистості в соціально-філософській думці пов'язується з *епохю Середньовіччя*, що прийшла на зміну *Античності*. Так само як в Античності, в Середньовіччі індивід наслідує певну норму, приклад, взірць. Але, якщо в Античності він підкоряється космічній долі, яка вказує йому сенс вчинків, то у Середньовіччі — наслідує Богові — особистості, яка визначає його шлях, звідси Античності властива предметно-тілесна інтуїція особистості, а Середньовіччю — інтуїція особистості. У Середньовіччі індивід вперше свідомо намагається створити власний образ, але оскільки й дійсність ущербна, одностороння, убога, розчинена в бутті, то неминуче створюється компенсуючий образ Бога як цілісної істоти, у вигляді творчого принципу особистості. В Античності повнота життя індивіда, яка виявляється саме повнотою суспільного буття, задовольняється образом світу — космосом, представленим як поліс, а в Античності постає необхідність компенсувати фрагментарність, розірванність буття індивіда і створити всеосяжний, новий образ індивіда, який володіє своїми здібностями, що знайшло свої втілення у постаті Бога. Індивідам залишилась участь бути лише односторонніми убогими частинами цього діючого принципу, лише його іпостасями. І в тому, що і Бог-Батько, і Бог-Син, і Дух відрізняються, оскільки вони водночас одне й те саме і різне, так, що відмінність — це єдність, а єдність — відмінність, полягає велика таємниця

Трійці, яка в ортодоксальному християнському віровченні виражена в понятті "іпостась" у парадоксі злитості незлитості. Помислити не тільки індивіда, а Й Христа самобутнім, у Середньовіччі було б ересю, максимум, так би мовити, індивідуальності на сакральному рівні, яке можна припустити — це іпостась, що є не чимось іншим, як виявленням Бога. Світ середньовічної людини уособлює собою предметну єдність: духовної універсальності та ієрархічної станової корпоративності, оскільки кожний індивід закріплений за своїм цехом і станом. Тому середньовічна дійсність не потребує суб'єкта, бо не може бути суб'єктом середньовічна "персона", яка закріплена за певним своїм готовим місцем і обов'язком за божим і соціальним призначенням і внаслідок цього втілює в собі тільки одну обмежену можливість, а саме — призначення, будучи лише покірним агентом призначеної дії з боку наділеної безмежними можливостями особистості — Бога. Не можна стверджувати, що індивід Середньовіччя є виключно пасивним продуктом, не треба абсолютизувати цей момент залежності дії індивіда від вказівки зверху. Він міг чинити самовільно, але ніколи не своєрідно, суверенно, свідомо. На це вказує і використання своєрідного терміну в Середньовіччі. Латинське "personalitas" — "особистість" виникло у ранньому Середньовіччі як похідне від слова "персона", але вже у Томи Аквінського перетворилося у термін для позначення умов і способів існування лиця, тобто Бога. Свідомість середньовічного індивіда хоч і звільнилася від буттєвих кайданів, але полягала тепер у тому, щоб уважно звіряти свої кроки з призначеннями, які уготовані Шляхом Бога. Рефлексія могла досягти трагічної напруженості, якщо одне розуміння Правил і Шляху протистояло іншому. Навіть якщо на історичному перехресті індивід був закликаний до вибору за всієї розбіжності — це було Його Правило, Його Шлях, вибору як такого не було, "психологічні стани начеб звільнені від характерів" [9].

Завершуючи розгляд Середньовіччя як певної культурно-історичної форми становлення особистості, зробимо певне застереження на адресу тих авторів, які в той чи інший спосіб обмежують середньовічну людину в особистісних якостях, перебільшують або спрощують вплив релігії, церкви у формування особистості. Звичайно, немає потреби шукати в далекому Середньовіччі те, чого в ньому не було, зокрема, той безмежний індивідуалізм, яким позначена ближча до нас епоха (про що скажемо згодом). Але є помилкою змішувати індивідуалізм з особистісним початком. Останнє є притаманним християнству як типові світовідношення. Як справедливо резюмує відомий фахівець з проблем середньовічної історії особистості А. Я. Гуревич, "усвідомлення або, краще сказати, відчуття

себе особистістю, індивідуально морально відповідальною за свою поведінку, за вчинки, які вона здійснює, притаманна середньовічній людині. Немає потреби її спрощувати і примітивізувати. Вона була особистістю, але на свою особливу, власну середньовічну манеру" [10].

Вся система міжособистісних відносин феодального типу припускає існування особистостей, які володіють певним юридичним і моральним статусом. Сама ієрархія не виключала особистість, вона відводила соціально визначеним особистостям відповідні місця. В становленні особистісного початку важливу роль відігравала християнська ідея сповіді. Сповідь припускає самоаналіз особистості: віруючий повинен розглядати свої вчинки та задуми під кутом зору їхньої відповідності Божим заповідям. З введенням сповіді від "культури сорому", орієнтуючої індивіда зовні, на соціальне оточення, намітився перехід до "культури вини", до самоусвідомлення своєї гріховності. Звісно, цей перехід був тільки започаткованим; "культура сорому" не зникла, але структура особистості ускладнилася, і її почав визначати вже не тільки зовнішній контроль з боку священика, прихожан, громади, властей, а й внутрішній самоконтроль.

Все ж стан обмеженості особистості, реалізації її індивідуально-сміслових та почуттєвих можливостей за умов Середньовіччя не міг існувати вічно. Для того, щоб індивід міг створити свій власний образ, усвідомити себе і доцільно існувати, виникла потреба *Ренесансу*, *Просвіти*. Для індивіда цієї епохи характерна саме культура вибору. Універсальна людина Відродження — це особистість у новоевропейському розумінні. З точки зору такого розуміння — це, як не раз писалося, — індивід, який зріс до безмежності своєї суті.

Становлення капіталістичних відносин, стрімкий розвиток промисловості, ринку, економічних зв'язків, скасування обмежень відкривало нові перспективи для розвитку індивіда. Його вибір не мав трагічного забарвлення, а був повсякденно-позитивним; цілепокладання, дії не були в суперечності з об'єктивними обставинами, які в цей перехідний стан були гнучкими і плинними, існували в перехідних формах. Тому людина Відродження не вбачала обмеженості для свого вибору свого розвитку десь поза власним існуванням, тому й метою розвитку вважала себе. Відтак саме ця епоха подарувала людству стільки обдарованостей і вікарбувалася в історії небаченим розквітом культури та мистецтва. Недарма, напевно, у цей період одночасно на Заході і Сході поширилося використання терміну "humanitās"—людяний. Про це пише відомий історик М. І. Конрад: "Колоччо Салютаті, як і Леонардо Бруні, — обидва послідовники Петрарки, започаткували використання слова "humanitās", яке вони знайшли в давнині у Цицерона... Розуміли ж

вони це "humanit as" як ту властивіть людини, яка визначає її людську гідність і спонукає до знання. Те ж слово у китайській мовній формі, звучить воно як "жень", почав використовувати Хань Юй, і саме для того, щоб означити відмінності "Шляху його часу" від "Шляху до нього" — слово, яке взяв у Конфуція — "любов до людини" Хань Юй, точніше потім — "любов до всіх" [11]. Таким чином, людина Ренесансу створює свій образ, намагається втілити себе відповідно до нього і не зустрічає для цього жодних обмежень. Індивід Відродження, випещений у безмежних різноманітних можливостях, був покликаний до створення індивідуальності.

Трохи згодом, в епоху розвинутого капіталізму, були створені такі історичні умови, які дали можливість поставити питання про необхідність розділити світ особистості і суспільства. Ця абсолютизація суб'єктивного чинника в розгортанні життя людини зумовила спроби цілком вивести особистість з-під суспільної регламентації. З екзистенціальної точки зору, будь-яке суспільне утворення, будь-яка суспільна активність індивіда нищить індивідуальність. Щоб запобігти цьому, індивід мусять абстрагуватися від культурно-історичного процесу і сконцентруватися лише на своєму внутрішньому світі. "Іншими словами,— як стверджують автори "Психології і педагогіки життєтворчості",— життєвий шлях ніби розпадається на зовнішній, що забезпечує саме існування індивіда, і внутрішній — шлях пошуків сенсу свого індивідуального буття" [12]. Проте, цей останній не є продуктом індивідуального волевиявлення, а лише переживанням тотальної трагічності кожної людської долі. Ця трагічність є наслідком того, що індивід, позбавлений вільного вибору, змушений рано чи пізно усвідомити суперечність своїх власних бажань, дій, образу, відповідно якому він втілює себе в дійсності, і розколотого, розщепленого буття, в якому розум, саме практичний розум постає перед фактом непроникності стіни обставин.

У філософії ця залежність і підпорядкованість постає як залежність від форм свідомості, оскільки філософія є критичним переосмисленням образів дійсності, тобто осмисленням дійсності, вже відображеної у свідомості,— чи то у вигляді залежності від — категоричного імперативу І. Канта, чи то залежності від абсолютного розуму Г. В. Ф. Гегеля. Кантівська постановка питання означає, що навіть у самосвідомості індивід не може не виходити за межі своєї одиничності, вільно або невільно він повинен зіставляти свою поведінку із думкою інших, імперативами, які лежать поза ним — і з моральним законом. Тобто на зміну індивідуальності Відродження, субстанціональності Нового часу приходять носій всезагальності, який має бути ідеальною відповідністю нормі та її перевищенням. Післякантівська німецька філософія стверджує принцип

універсалізації індивідуальної людської природи, перетворюючи абстрактно-загальне розумної природи, матерії в абстрактно-логічну загальність духу і діяльності. Тому Й. Фіхте безпосередньо ставить перед собою завдання показати, що одинична індивідуальність навіть у її цілісності, не є природною, а складає цілком правову реалію, принцип дії кожного індивіда відрізняється від діяльності іншого, тобто індивідуалізується. Тільки в силу цього, вважає І. Фіхте, кожна розумна істота може виступати як неповторна індивідуальність. Індивідуальність є неподібністю на іншого, обмеженістю іншим. "Я" — це "Не-Я" і вже цим неподібне, індивідуальне. "Я" покладаю себе в протилежність як індивідум тільки завдяки тому, що "Я" приписую виключно собі деяку сферу для свого вільного вибору, в якому "Я" відмовляю йому, згідно з поняттям індивідуальності взагалі [13].

Таким чином, якщо індивідуальність у Лейбніца визначалася через відмінності, закладені в самій природі суб'єкта, то у Фіхте вона визначається через суспільні відмінності, завдяки яким правові суб'єкти виступають як такі, що негативно визначають один одного, тобто індивідуальність іншого — це те, що не є "Я" і моя індивідуальність. "Я" не є тим, що інші, але саме цим інші мене визначають. Фіхте вдало відобразив той факт, що за нібито повного розкріпачення суспільства індивід залишається у межах, поставлених відносинами цього суспільства.

Сучасна культурно-історична ситуація у світі є вкрай складною та неоднозначною. В соціально-політичному плані вона характеризується подальшим всебічним розвитком посткапіталістичних відносин у країнах Заходу, певною демократизацією суспільних відносин у країнах Сходу, посиленням національних та релігійних рухів. У гуманітарній, культурній сфері поволі торує шлях ідея особистості як головної суспільної цінності. Неоднозначність і складність культурно-історичних умов відповідно впливає на людину, особистість, що знаходить відображення і в сучасній філософії, яка, абсолютизуючи самість індивіда, його незалежність, індивідуальність, часто втрачає можливість прориву до істини буття, фіксує самотність індивіда у формах абсурду, нудьги, закинутості, будучи філософією людини, яка втратила себе, розгубила свою цінність, життя якої перетворилося у "пацючі перегони" [14]. Вона відображає протиріччя сучасного стану цивілізації між живою дійсністю й абстрактними законами; порожнім, мертвим поняттям і квітучим оазисом життя; безодню між вируючим водоспадом подій і теоретичним поглядом, осліпленим його бризками. Увесь цей калейдоскоп сучасного стану філософії значною мірою сформований під впливом самого суспільного життя.

Найсуттєвішою характеристикою, що визначає культурний стан сучасного суспільства, рівень і стан розвитку особистості є культура соціально-економічних та політичних відносин. Розглядаючи ці сфери людської культури присвячено багато різноманітної літератури, що є виправданим з огляду на те, яке місце вони займають у суспільстві та життєдіяльності особистості. Аналіз наукової літератури з цієї теми свідчить, що у ній значною мірою розкриваються ті чи інші проблеми сучасного суспільства, висвітлюються їх певні впливи на становлення особистості. Але, на жаль, як загальні підходи, так і окремі їхні аспекти в аналізі зазначених сторін суспільного життя та їхніх зв'язків зі станом особистості, індивідуальності неможливо визнати достатньо об'єктивними та науково обґрунтованими. Зважаючи на розміри статті, звернемо увагу на найактуальніші аспекти взаємозв'язків соціально-економічних та політичних відносин зі станом особистості в сучасному суспільстві.

Передусім розглянемо, що являє собою, стосовно визначеного аспекту проблеми, *сучасне західне суспільство*. Правомірно буде зазначити неабиякі успіхи цього суспільства у розвитку науки, техніки, технологій і виробництва, автоматизації управління виробництвом, у підвищенні рівня культурного життя. Деякі західні соціологи (О. Тоффлер, Ж.-Ж. Серван-Шрайбер, Ж. Еллюль та ін.) стверджують, що зміни в сучасній технології впливають на всі сторони суспільного життя таким чином, що стає можливою радикальна трансформація всієї західної цивілізації. Однак, французький соціолог Ж. Еллюль вважає, що такі риси сучасної економіки, як "м'яка" технологія, економія ресурсів, дрібносерійне виробництво, розвивають те, що раніше було концентрованим, монолітним, великомасштабним. Як наслідок, на думку Ж. Еллюля, змінюється комплекс соціальних умов, що дозволяє по-новому поставити проблему розвитку суспільства та особи. "Мутації" техніки нині, буцімто, найфундаментальніші за ті, що проходили під впливом попередніх соціальних революцій. "Нова кібернетична раціональність перевертає колишню індустріальну структуру",— заявляє Ж. Еллюль [15]. За таких умов, вважає Ж. Еллюль, стає цілком можливою нейтралізація соціального гноблення, яке випливає з техніки та держави [16].

Відомий американський соціолог О. Тоффлер, вважає, що з виникненням нового базису в економіці західних країн і нових ключових її галузей виникає потреба у новому типі працівника, нового ставлення до праці, з'являються нові стилі трудової діяльності. Більш того, змінюється саме поняття "робота". У тому сенсі, в якому її розуміли в індустріальний період, вона стає анахронізмом. Тоффлер всіляко намагається підкреслити, що негативні характеристики підневільної праці — одно-

манітність, монотонність, виснаження, жорстока регламентація тощо — все це атрибути праці економіки "другої хвили", які на новому етапі розвитку цивілізації зникають та поступаються місцем іншому типові праці [17]. Якщо для індустріальної економіки потогонна система виправдовувала себе, а "грубість праці була обов'язковою складовою прибутків" [18], то на підприємствах "третьої хвили" грубість у процесі роботи вже більше не є прибутковою, бо вона не продуктивна. А тому, хоча високотехнічні галузі промисловості все ще орієнтуються на зростання прибутків, але ця мета вже досягається іншими засобами. Саме цей напрям змін в умовах праці на підприємствах "третьої хвили" вбачається сучасним західним соціологам як вирішальний фактор сучасної стабілізації західного суспільства. Реальні позитивні зрушення в соціально-економічній сфері не могли не вплинути позитивно на розвиток особистості. По суті, нові засоби виробництва, виробничі відносини підштовхують західне суспільство до її розвитку. В сучасних умовах капіталістичне суспільство зацікавлене у підготовці нового типу працівника, в його винахідливості та новому ставленні до справи. Сучасні працівники західних країн переважно є інтелектуалами, які володіють майстерністю та інформацією, певними духовними якостями.

Разом з тим, ми вважаємо, що не слід ідеалізувати стан справ у західному суспільстві. На наявність проблем у ньому звертають увагу соціологи цих країн. Так, ще Г. Маркузе звинувачував західне суспільство в "одновимірності" людини. О. Тоффлер дещо згодом прогнозує прихід "третьої хвили" в розвитку західного суспільства, все ж вважає, що для цього не досить лише технологічних змін. "Технологія сама по собі не може привести третю хвилю, — відзначає він, — третя хвиля вимагає культури третьої хвили та політичної структури третьої хвили" [19]. Як бачимо, справа залишається тільки за "малим" — досягнути культури та політичної структури третьої хвили. Цілком очевидно, що розв'язати ці складні проблеми сучасного західного суспільства неможливо без розв'язання певних соціально-культурних проблем, без формування досконалішої особистості. Тепер звернемо увагу лише на стан культурно-історичних передумов розвитку особистості в країнах, що створилися на *пострадянському просторі*. З певним застереженням доводиться констатувати, що суспільства цих країн (передусім, Росії, України та Білорусі) за рівнем розвитку виробництва, освіти, суспільних відносин перебувають у своєму розвитку на рівні західного суспільства "другої хвили" з усіма його "плюсами" та "мінусами"; крім того, слід врахувати й те, що в пострадянських країнах (на відміну від західних) були суспільства з командно-адміністративною системою управління,

що ґрунтувалася на суспільній власності. Крім того, нині пострадянські суспільства ще значною мірою не вийшли з кризи в економіці, ідеології, моралі, системі виховання, що розпочалася ще в умовах колишнього СРСР. За таких умов, ще значна частина громадян цих країн не віднайшла втрачені духовно-світоглядні орієнтири, не відчуває твердого ґунту при формуванні своїх життєвих планів, плутається у визначенні смисложиттєвих цінностей. Бурхливий потік критично-негативної інформації, що постійно плине зі сторінок газет, часописів, екранів телевізорів, радіоприймачів, негативно впливає на свідомість та поведінку людей, формує далеко не ідеальний тип особистості. У сфері соціально-економічній пострадянські країни дедалі більше втягуються у глобальну систему ринкових відносин з усіма її позитивами та негативами. А така глобалізація, як слушно зауважив С. Б. Кримський, "передбачає духовну компенсацію претензій матеріального інтересу, стихії наживи та своєкорисливого підприємництва" [20]. На жаль, ні Україні, ні Росії, ні (певною мірою) іншим пострадянським країнам не вдалося за низкою причин уникнути вад "дикого капіталізму", які пережив Захід у період первинного накопичення капіталу. Більше того, якщо на Заході капітали накопичувалися майбутніми бізнесменами переважно за рахунок їхньої праці, підприємливості, то на пострадянському просторі капітали, передусім, накопичувалися за рахунок несправедливого розподілу загальнодержавної чи колективної власності, корупції, різних махінацій, тіньової економіки тощо. Особливо це проявилось в Росії та в Україні. Так, у Росії, яка пішла вперед у питаннях приватизації, внаслідок порушення (під різними приводами) принципів соціальної справедливості в її проведенні, чіткіше окреслилося розшарування суспільства на "багатих" та "бідних", що згодом, як справедливо зазначає В. Ф. Баранівський, постійно генеруватиме негативні соціальні, політичні та духовні колізії в суспільстві [21]. Та й в Україні поява таких "ділків" як П. Назаренко, М. Агафонов та багатьох інших не є випадковим явищем. Тією чи іншою мірою такі пройдисвіти розсіяні в усьому суспільстві, багато з них залишаються в певних структурах влади, управління, виробництва тощо. Крім того, для сучасного етапу пострадянських суспільств характерним є масове поширення людей типу "людина компанії", які формально діючи в рамках чи на межі, піклуються тільки про власні інтереси, які вони ставлять понад усе. Звичайно, що такий стан відносин у суспільстві є тупиковим, він негативно впливає на більшість громадян суспільства, деформує та розбещує особистість, особливо молоді. За таких умов "Людина живе в стані глибокої незадоволеності собою або відмовляється від самої себе, щоб перетворитися в функціонуючу деталь маши-

ни, не роздумуючи, віддатися своєму вітальному існуванню, втрачаючи власну індивідуальність, перспективу минулого і майбутнього, та обмежитись вузькою смугою дійсного, щоб, зраджуючи самій собі, стати такою, яку можна легко замінити, придатною для будь-якої поставленої перед нею метою" [22]. Вихід з такого становища можливий тільки на шляху встановлення справді цивілізованих ринкових відносин, побудови правового громадянського суспільства, за умов формування нової людини, особистості.

Вищезгаданий показ стану справ у західному та пострадянських суспільствах у культурно-історичному аспекті їх бачення висвітлив, незважаючи на певні відмінності, наявність спільних рис, що характеризують стан соціально-економічних, політичних відносин, у формуванні людей та їхніх індивідуальних, особистісних вимірів. В системі суспільних, міжлюдських відносин в сучасному суспільстві перевага надається матеріальним відносинам над духовними. "Користь", "реальне благо", "матеріальний інтерес", "нові економічні відносини" — поняття, пов'язані з поширенням буржуазної цивілізації, — протиставляються "моральному самовдосконаленню", "вихованню красою", "духовному розвитку", так, нібито останні мало сприяють "прогресові", більше того, навіть відволікають від нього. Вбачається, що саме в цьому підході полягає головна хиба та проблема пошуку шляхів виходу з кризи сучасної людської спільноти, які часто зводяться до того, щоб було більше машин, більше товарів, більше споживацьких здатностей, а відтак, мовляв, буде більше щастя для нужденного народу. У цих утилітарно-раціональних уявленнях духовне розуміння про щастя замінене поняттям матеріальним, споживацьким; із логічної схеми "машина — товар — гроші — щастя" парадоксальним чином випала людина з її індивідуальністю, духовним світом і справді людськими потребами. "Прогрес", що планується заради загального щастя, в кінцевому підсумку має на увазі людину, але людину усереднену, середньостатистичну, дещо абстрактну, легко заміниму "суспільну особистість", здатну працювати, споживати і — бути щасливою. Всі духовні турботи, як ті, що належать до сфери свідомості й буцімто автоматично визначаються рівнем досягнутого матеріального прогресу, розглядаються як вторинні за значимістю, що вирішуються людиною у вільний від праці та споживання час. Але на таких засадах ні людина — особистість, ні саме суспільство не можуть бути самодостатніми, повноцінними, надійними. Ще Ф. М. Достоєвський переконував, що суспільство міцне й гуманне тоді, коли ґрунтується не на економічних відносинах, а на моральних зв'язках. Щодо необхідності матеріального виробництва, економічного зростання в суспільстві, то воно цін-

ним є лише тоді, коли слугує основою для розвитку кожної особистості, а не спрямовується на її деформацію та порушення. Як підсумок, наведемо вислів автора філософського есе "Слово о личности" І. А. Гайдученка, яка пише: "Щоб розв'язати протиріччя між прогресом науки і техніки й регресом людини нашої епохи, між прогресом цивілізації і повсюдно відчутною в наші дні кризою культури, між прогресом матеріального і регресом духовного початків у людському житті, ми повинні будь що, без заспокоїливого словесного «забігання наперед», не на словах, а на ділі якомога скоріше реалізувати принцип людського прискорення в своєму суспільному розвитку. Лише відокремивши себе кордонами духовності, людина здатна протистояти гнітучій дії матеріального достатку" [23].

Таким чином, культурно-історичні передумови, що були характерними для певних послідовно змінюючих одна одну історичних епох, відповідно й формували певний культурно-історичний тип особистості. Від особистості часів Античності з її культурно-тілесним та інтуїтивним ставленням до

світу через особистість Середньовіччя з її інтуїтивною внутрішньою свободою вибору, що обмежена вищою обистістю — Богом, до особистості епохи Відродження та Ренесансу, що зросла до усвідомлення безмежності своєї суті, а також сучасної особистості, яка має значні досягнення у сфері пізнання та освоєння світу, разом з тим, дедалі більше розуміє обмеженість своїх можливостей, необхідність не підкорювати навколишній світ, а взаємодіяти з ним на основі принципів гуманності та взаємоповаги. В процесі культурно-історичного розвитку особистість від об'єкта все більше набувала якостей суб'єкта суспільного розвитку. В сучасних умовах людина більш свідомо й активно впливає на формування умов своєї життєдіяльності та саморозвитку.

Науковий аналіз цього питання надасть можливість суб'єктам влади, управління, що відображають загальносуспільні інтереси, створювати ефективніші соціокультурні передумови формування та розвитку дійсно цивілізованої особистості.

1. Одиссей. Человек в истории.— М.: Наука, 1990.— С. 74.
2. Там само.— С. 86.
3. Там само.— С. 88.
4. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура.— М.: Политиздат, 1991 — С. 22—23.
5. Зильберман Д. Б. Откровение Адвайта—Веданте как опыт семантической деструкции языка // Вопросы философии.— 1972.— № 5,— С. 11.
6. Там само.
7. Психология і педагогіка життєтворчості / За ред.: Л. В. Сохань, І. Г. Єрмакова, В. О. Тихоновича та ін.— К., 1996.— С. 106.
8. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура.— М.: Политиздат, 1991.—С. 27.
9. Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси.— М.: Наука 1970.—С. 81.
10. Одиссей. Человек в истории.— М.: Наука, 1990.— С. 83.
- П. Конрад Н. И. Избранные труды. История.— М.: Наука, 1977.—С. 247.
12. Психология і педагогіка життєтворчості.— С. У1.
13. Гайдученко П. П. Философия Фихте и современность.— М.: Мысль, 1979.—С. 133.
14. Сидорова Н. И. Философы о крысиных бегах: Реферат доклада Дж. Лакса проф. Вандербельского ун-та США // Вестник Моск. ун-та, серия 7: Философия.— № 5.— 1992.— С. 85—87.
15. Шитг. по: Новая технократическая волна на Западе.— М., 1986,— С. 255.
16. Личность в буржуазном обществе: тенденции 80-х годов.— К.: Наук, думка, 1988.— С. 47.
17. Там само.— С. 49.
18. Тоффлер О. Будущее труда // Новая технократическая волна на Западе.— М., 1986.— С. 254.
19. Toffler A. Prewiews and piremises.—New York, 1983.— P. 12.
20. Крымский С. Б. Контуры духовности; новые контексты идентификации // Вопросы философии.— 1992.— № 12.— С. 21.
21. Бараноський В. Ф. Духовність особистості в сучасному суспільстві.— К.: КВП, 1998.— С. 23.
22. Ясперс Карл. Смысл и назначение истории.— М.: Изд-во полит, лит-ры, 1991.—С. 115—116.
23. Гайдученко И. А. Слово о личности: Философское эссе / Под ред. Л. В. Уварова.— Минск, Наука и техника, 1990.— С. 108.

*Volodymur Larszev*

## PERSON AS FENOMEN CULTURAL AND HISTORY

*In this article scrutinire ways and tendencies person develop in different circumstances cultural-history epochs.*