

## Розділ 2. Особистість як засновник “себе” і суб’єкт культури



Мабуть, тільки термін “людина” вживається в даний час настільки ж широко, як і “особистість”. Трохи рідше вживаються терміни “індивід” (“індивідуум”) і “суб’єкт”. Але зрозуміти, що таке особистість, не обговорюючи тією чи іншою мірою уявлення про людину, індивіда і суб’єкта, мабуть, неможливо. Ще в середні віки Олександр із Гельса писав, що “кожна особистість є індивідом і суб’єктом, але тільки володіння особливим достоїнством робить суб’єкт особистістю; можливо, комусь більше відома інша формула: “Індивідом народжуються. Особистістю стають. Індивідуальність відстоюють.”

Якщо мати на увазі звичайну (повсякденну) практику мислення і мовлення, то не розумно вимагати строгого визначення і вживання зазначених термінів і відповідних їм понять. Але в рамках науки і філософії подібна вимога, звичайно, осмислена. Однак навіть у працях окремих філософів і вчених ми спостерігаємо зовсім іншу картину: по-перше, ці поняття, як правило, строго не визначаються, по-друге, вони сплутуються, перетинаються, вживаються і розуміються в інших значеннях. З другого боку, це зрозуміло, оскільки уявлення про особистість (індивідуальність, суб’єкт) є базовими, а часто і безпосередніми, тому і не обумовленими. З іншого боку, мета раціонального мислення — постійно проясняти зміст таких понять, домагатися чіткості і визначеності їх тлумачення.

Але є й інші причини, що змушують сьогодні прагнути до осмислення й аналізу даних понять. Ледве не на першому місці стоїть традиційна вимога домагатися строгості і несуперечності думки. Звичайно, можна погодитися з тим, що, наприклад, поняття “особистість” — багатомірне, і тому виправдані як різні трактування особистості, так і ігнорування реальних її властивостей. Однак непроясненість значень і вживань поняття рано чи пізно (а в даному випадку ця межа давно вже перейдена) веде до протиріч і інших проблем у мисленні. До цього близько стоїть і така причина: бажання зрозуміти, що ж усе-таки є на увазі, коли ми говоримо про особистість, відповідно індивіда чи суб’єкта.

Не менш істотна й інша обставина. В теперішній час у низці напрямів філософії, а також езотеричних практик особистість зазнає гострої критики. Європейські мислителі критикують новоевропейську особистість, звертаючи увагу на те, що її фундаментальні установки на творчість (творення нового), безмежну свободу і реалізацію власних бажань роблять істотний внесок у кризу сучасної цивілізації, руйнуючи її. Тут можна навести два яскраві приклади: критика суб’єктивності, частково відповідальної, як вважає М. Хайдеггер, за кризу сучасності, і крити-

ка „людини бажаної”, відповідальної, як показує М.Фуко, за роздмухування в нашій культурі феномена сексуальності.

До речі, саме дослідження Хайдеггера і Фуко, поряд з низкою інших, наприклад, М. Бубера, М. Бахтіна, В. Біблера, Л. Бакіна, змушують по-новому аналізувати феномен особистості, а також індивідуальності та суб’єктивності. Ці чудові філософи розробили нові методи дослідження складних феноменів. Реалізація цих методів щодо цікавих для нас явищ з необхідністю повинна привести до нового їх розуміння і бачення.

Нарешті, є ще одна потреба необхідності чергового вивчення особистості, так би мовити, прогностична. Загальним явищем стали суперечки щодо долі особистості в найближчій і більш віддаленій перспективі. Якщо одні мислителі стверджують, що в майбутньому особистість поступиться місцем іншому типу людини, більш інтегрованому в соціум, що переборсов свій егоїзм і егоцентризм, то інші, навпаки, пророкують безмежний розквіт особистості та її творчості.

## **2.1. Характеристики понять „особистість” та „індивід”**

Незважаючи на величезну кількість різних характеристик і визначень понять „особистість” та „індивід” для наших цілей можна вказати на кілька головних, відфільтрованих часом. Насамперед під особистістю й індивідом розуміють унікальну, неповторну сторону людини. Як, наприклад, про це говорить Хома Аквінський: „Індивідуалізація, що відповідає людській природі, — це персональність”. Однак можна помітити, що хоча об’єктивно кожна людина дійсно унікальна і неповторна, у культурному і соціальному плані вона може не виявляти цієї своєї неповторності, зливаючись із мільйонами собі подібних. Власне, так і відбувалося до античної культури. Людина стародавнього світу, відзначає Курт Хюбнер, знаходить корені свого життя тільки в спільному бутті. „Як одиничне, як індивід і Я вона нічого собою не представляє”. Якщо з Хюбнером погоджуватися, а я схильний це зробити, то чи не означає сказане, що особистість та індивідуальність як культурні реалії виникають не раніше античності?

Друга характеристика особистості задається її соціально-культурним виміром, переломленим у різних конкретних маніфестаціях, а саме, особистість в античному світі розумілася як „маска” у театральній дії, як „юридична особа” у рамках римської та середньовічної юриспруденції, як „самостійний голос” (теж середні віки), вже в новий час — як те, що може проявитися і реалізуватися тільки в комунікації, тільки через іншого (Фіхте, Гегель, Маркс, Гусерль, Бахтін, Шеллєн та ін.). Відомо, що слово „особистість” походить від латинського *persona*, яке означало „театральна маска”. Цицерон вважає, що персоною в правовому розумінні може вважатися будь-яка юридична особа. У середні віки це слово входить у конструкцію *per se sonare*, буквально — „звучати через себе”; одночасно, Тертуліан запозичає з юридичної практики і „правове” значення цього слова. А ось приклад з Бахтіна — розуміння особистості в контексті комунікації. „Саме буття людини (і зовнішнє і внутрішнє) є найглибше спілкування. Бути — значить спілкуватися... Бути — значить бути для іншого і через нього — для себе. У людини немає внутрішньої суверенної території, вона вся і завжди на межі, дивлячись

усередину себе, вона дивиться в очі іншому й очима іншого... Жити — значить брати участь у діалозі: запитувати, слухати, відповідати, погоджуватися тощо.

Найбільш специфічною можна вважати третю характеристику особистості. Особистість — це те, що передбачає самосвідомість, самовизначення, конституювання власного життя і Я.

Уже в середніх віках Рішар Сен-Вікторський писав, що персона — це “розумна істота, яка існує тільки за допомогою себе самої, відповідно до деякого своєрідного способу”. Хома Аквінський вважав “суттєвим для особистості бути господарем своїх дій, діяти, а не приводитися в дію. Для Канта особистість “заснована на ідеї морального закону (і навіть тотожна йому), що дає їй волю стосовно механізму природи. Відштовхуючись від Канта, Фіхте наділяє ознакою “конституювання себе” індивіда, а не особистість.

“Хто ж я, власне, такий, — запитує Фіхте, — тобто що за індивід? І яка є підстава для того, що я „ось цей”? Я відповідаю: з моменту, коли я набув свідомості, я є той, ким я роблю себе згідно зі свободою і є саме тому, що я себе таким роблю”. “Індивід можливий лише завдяки тому, що він відрізняється від іншого індивіда... Я не можу мислити себе як індивіда, не протиставляючи собі іншого індивіда”.

Однак найбільш точна, на мій погляд, третя характеристика особистості та ставлення особистості до індивідуальності виражена в роботі В.С. Біблера “Образ простака й ідея особистості в культурі середніх віків”. За Біблером, якщо людина усього лише виконує соціальну роль, то вона і не особистість і не індивід. Коли ж людина починає себе самодетермінувати (Фіхте б сказав — “робити себе як вільну істоту”), виникає пара — особистість та індивід; особистість як самовідособлений індивідуальний початок, індивід як наявна умова цього відособлення.

Незважаючи на точність і тонкість наведених характеристик особистості й індивіда з ними важко працювати в теоретичному плані, завжди виникають запитання: чому саме дані характеристики є головними, як їх розуміти, що робити з іншими численними визначеннями особистості й індивідуальності, чи не можна одні характеристики звести до інших тощо. Думаю, зрозуміло, до чого я веду: виділення і систематизація характеристик якого-небудь складного об’єкта вивчення, у даному випадку феномена особистості, зовсім недостатні для філософського і наукового осмислення, ця робота може виступати тільки як перший необхідний етап емпіричного аналізу і проблематизації. Щоб зрозуміти, що необхідно робити далі, потрібно обговорити особливості того підходу і методу, які я пропоную реалізувати в даному випадку. Перший принцип мого підходу можна назвати установкою на сучасність. У даному випадку цей принцип означає необхідність такого підходу до осмислення особистості, який зумовлений моєю особистою участю в „роботі”, спрямованої на особистість, тими завданнями, які я прагну вирішити щодо особистості. Наприклад, я веду критику деяких сторін буття особистості (таких, як егоїзм, егоцентричність, забуття чи ігнорування вимог, пред’явлених до особистості „іншими” і, зокрема, майбутніми поколіннями), а також хочу сприяти „повороту” особистості до реальності нового соціального проекту, мета якого — збереження і безпечний розвиток людства, збереження культурного і людського різноманіття, вироблення нових способів комунікації та соціальної дії.

У рамках установки на сучасність мова повинна йти про дослідження не просто об'єкта вивчення, а про розгляд “можливого об'єкта”. Тобто особистість досліджуватиметься як “можливий” об'єкт: а саме не тільки зрозуміти, що це таке, як особистість виникла і розвивалася, але також чим нас сьогодні особистість не влаштовує і чи можна на неї вплинути в потрібному напрямку.

Якщо врахувати, що колись особистості не було, потім вона виникла і пройшла певні етапи свого розвитку, і головне, що природа подібних явищ містить у згорнутому вигляді його генезис, то генетичний аналіз може бути віднесений до другого принципу мого підходу. Відповідно до нього, щоб зрозуміти природу особистості, необхідно здійснити особливу генетичну реконструкцію. Для таких реконструкцій характерні два основні моменти: а) опора на історичні факти й історичний матеріал, б) формулювання гіпотез про становлення і розвиток досліджуваного об'єкта (у даному випадку особистості).

Третій принцип мого підходу очевидний: необхідність розглянути особистість у контексті культури, інакше кажучи, особистість вивчатиметься і пояснюватиметься як культурний феномен, звертаючись до культурології. Цей принцип може бути доповнений іншим, котрий дуже точно формулює Гарольд Дж. Берман, стверджуючи необхідність одночасно розглядати взаємозалежні сторони досліджуваних об'єктів (політики, права, економіки, мистецтва й інших), і він у своїй книзі так і діє. Не менш важливий принцип, проголошений ним, — аналіз традиції, яка є “чимось більшим, ніж історична наступність”, а саме — це “змішання усвідомлених і неусвідомлених елементів.

Обидва останніх принципи (четвертий і п'ятий), на мій погляд, входять у культурологічну стратегію вивчення і цілком можуть бути поширені на аналіз особистості. Вище вже можна було зрозуміти, що необхідний одночасний взаємозалежний розгляд людини, особистості, індивіда, суб'єкта, але, ймовірно, так само особистості, культури і соціуму. Власне, без яких ще “сторін” (сутностей) не можна зрозуміти, що таке особистість, заздалегідь важко визначити, на кожному етапі генезису і дослідження може знадобитися залучення ще якихось сторін, а без якихось можна обійтися. Аналогічно при дослідженні особистості будемо звертатися як до аналізу “неусвідомлених” елементів (структур), їх можна назвати “об'єктивними”, так і до опису “усвідомлюваних” елементів (тобто “суб'єктивних”).

На сьогодні у галузі вивчення особистості склалося кілька підходів, причому основні з них такі: традиційний психологічний підхід, де особистість задається метафізично на основі низки гіпотез (розглянемо його на прикладі відомої книги “Теорії особистості” двох авторів Л. Х'єлла і Д. Зіглера), діяльнісний підхід, теж у рамках психології, і філософські підходи, розвинуті М. Бердяєвим, М. Бубером, М. Бахтінім, М. Фуко, В. Біблером, Л. Баткінім.

Л. Х'єлл і Д. Зіглер аналізують велику кількість психологічних теорій особистості, але в рамках одного підходу, який вони називають “науковою психологією”. “Основна мета сьогоднішньої психології особистості, — пишуть вони, — пояснити з позицій науки, чому люди поведуться так, а не інакше. Наукова психологія воліє працювати з відносно простими, чіткими концепціями, доступними емпіричній перевірці. Вона використовує вивірені та точні, наскільки це можли-

во, методи дослідження”. Виникає питання, про яку науку говорять автори? Природну, гуманітарну, соціальну? Чи вони користуються просто поняттям наука, що сьогодні навряд чи ефективно.

На перший погляд, вони прихильники природничо-наукового дискурсу. В їхніх працях— майже весь джентльменський набір природничо-наукового дискурсу: узагальнення емпіричного матеріалу за допомогою абстрактних понять і гіпотез, установки на теорію, експеримент, прогнозування. Але одночасно відразу ми зустрічаємо характеристики науки, характерні насамперед для гуманітарного дискурсу. “Хоча персонологи, — пишуть автори розглядуваної книги, — визнають, що в способах поведінки людей є подібність (тільки в цьому випадку взагалі можлива наука про поведінку людей), вони насамперед прагнуть пояснити, як і чому люди відрізняються одні від одних... Позиція, що її займає персонолог стосовно свободи — детермінізму, сильно впливає на характер його теорії, і з неї випливають висновки про сутність людської природи. Це однаковою мірою слушно й щодо інших основних положень. Теорія особистості відбиває конфігурацію позицій, які займає теоретик щодо основних положень про природу людини”.

До недоліків традиційних психологічних теорій особистості може належати і такий момент: по суті, вони претендують на наукову строгість, яку не в змозі реалізувати. Це насамперед стосується строгості психологічної теорії і вимог експериментальної перевірки. Наприклад, теорію Фрейда вони оцінюють так: “Основна пастка для персонологів, зацікавлених у перевірці теорії Фрейда, полягає в неможливості відтворення клінічних даних у контрольованому експерименті. Друга проблема у встановленні валідності психоаналізу пов’язана з тим, що його положенням неможливо дати робочі визначення (тобто теоретичні концепції найчастіше сформульовані таким чином, що важко робити з них недвозначні висновки і перевіряючі гіпотези). Коли отримувані результати засновані на настільки нечітких і невизначених умовиводах, просто неможливо зрозуміти, узгоджуються вони з теорією чи ні.

Оскільки інші психологічні теорії за критеріями теоретичної строгості і верифікованості мало чим відрізняються від фрейдівської, у тому розумінні, що теж не відповідають зазначеним критеріям, Л. Х’елл і Д. Зіглер, закінчуючи свою книгу, справедливо запитують: “Чи можна взагалі теоретичні концепції перевіряти емпіричним шляхом?” Природно, не можна. Тільки в природничих науках, до яких психологія не відноситься, теорія обґрунтовується за допомогою експерименту, до того ж останній — це не емпірія, а спеціально організований досвід, вибудований таким чином, щоб відповідати теорії.

Самі по собі психологічні теорії особистості можуть бути цікавими і можуть охоплювати важливі особливості особистості сучасної людини. Але, як правило, вихідні гіпотези і концепції, на яких вони побудовані, не відрефлексовані з погляду передбачуваних сфер уживання, не прояснені в плані своїх меж і основ. Крім того, як правило, в цих теоріях людина витлумачується як істота, що характеризується певною структурою й організацією, незалежною від культури і часу. Звичайно, психологи говорять про розвиток психіки і вплив на розвиток соціальних умов, але розуміють перше як розгортання вихідної структури,



де в потенції усе вже є, а друге — як зовнішні фактори. Навпаки, якщо стосовно людини реалізувати культурологічний і семіотичний підходи, потрібно стверджувати існування різних типів людини і психіки, а не один. У цьому випадку нас уже не зможе задовольнити психологія, що описує психіку взагалі, як це відбувається зараз; в культурологічно-орієнтованій психології повинні бути розгорнуті концепції різних типів психік.

## **2.2. Підходи до вивчення відносин “особистість — культура”**

Російські дослідники С. Неретіна й А. Огурцов у книзі “Час культури” зазначають, що в роботах М.Бердяєва, М.Бубера, М.Бахтіна, В.Біблера особистість розглядалася або як самостійна сутність, відділена від культури (культура є всього лише умовою буття особистості), або в рамках діалогічних відносин, де культура утворює другий план буття особистості, або, нарешті, як взаємодоповнюючі аспекти буття: особистість і культура — це одне ціле, культура реалізує себе в діалозі та бутті особистості, особистість реалізує себе в житті культури. Для Бердяєва особистість людини протистоїть її родовій сутності, Христос — ось той образ, який найбільше характеризує особистість. Особистість — “завжди конкретна, неповторна, зосереджує в собі всю повноту буття”, у ній відбувається містичне народження в людині Бога. Культуру ж Бердяєв розуміє амбівалентно: з одного боку, це “культура духу”, “живий процес”, вічне буття (“у більш глибокому розумінні — культура вічна: антична культура занепала і ніби померла, але вона продовжує жити в якостях, а не кількостях, вона іде в глибину”), з іншого боку — культура “не є здійсненням нового життя, нового буття”, оскільки уречевлення духу в творах культури веде до його “отяжіння”, “охолодження”, “падіння”. Хоча особистість у Бердяєва якось пов’язана з культурою, імовірно, за допомогою духу і творчості, особистість і культура характеризуються самі по собі, крім того, сьогодні нас навряд чи може задовольнити подібний поверховий аналіз культури.

У роботах Бубера особистість як Я вже отримує своє культурне визначення: вона існує не тільки в контексті безпосередніх взаємин Я і Ти, але й опосередкованих Воно, під яким розуміється мова й інші реалії культури. Якщо відносини „Я—Ти”, — пояснюють Неретіна й Огурцов погляди Бубера, — безпосередні, то відносини “Я — Воно” опосередковані та відчужені. Відносини Я і Ти знімаються стосовно Я і Воно. Вже мова утрудняє безпосередність у відносинах Я і Ти. Між Я і Ти виникає деяка опосередковуюча сфера об’єктивних значень культури, сфера творінь культури, мови, літератури, науки. Між Я і Ти, опосередкованим світом Воно уже немає ніякої зрозумілості, прозорості, безпосередньої зв’язаності. Мій образ, втілюючись у добутках мови і культури, стає частиною світу Воно, щоби знову і знову ставати Ти, “обдаровуючи щастям і натхненням”.

Але все-таки Я в роботах Бубера - це не зовсім особистість, а культура представлена дуже бідно. Крім того, тут також, як і у Бердяєва, мова йде про особистість як таку, незмінну в часі й у різних культурах.

І Бахтін розглядає особистість не саму по собі, у культурі. Для нього провідною точкою зору є естетична, а культура трактується як діалогічна естетична реальність (світ як література, мистецтво). Новизна в трактуванні особистості в тому, що

остання розглядається як реалізуюча себе у формі (через форму) творинь культури; при цьому саме творіння стає місцем сходу й одночасно межею діалогуючих особистостей. “При читанні або слуханні поетичного твору, — пише Бахтін, — я не залишаю його поза собою, як висловлення іншого, котре... потрібно просто почути і значення якого потрібно просто зрозуміти; але я певною мірою роблю його своїм власним висловленням про іншого, засвоюю ритм, інтонацію, артикульовану напругу, внутрішню жестикуляцію... як адекватне вираження мого власного ціннісного ставлення до змісту... Я стаю активним у формі і формою займаю ціннісну позицію поза змістом — як пізнавально-поетичної спрямованості”.

Проблематизуючи ці чудові ідеї Бахтіна, можна, проте, звернути увагу на два моменти. Естетичний план культури — не єдиний діалог, не єдиний процес, що визначає культуру. Достоїнство підходу Бахтіна в спільному трактуванні особистості і культури, але в цьому ж і певний недолік. Співвідносний аналіз передбачає не тільки тлумачення досліджуваних цілісностей стосовно одна одної, але і кожної по собі окремо. У цьому плані необхідно відповісти на запитання, що собою являє особистість і культура як самостійні цілісності та паралельно, як вони визначають одне одного.

Якщо, для Бахтіна гранична реальність задається ідеєю діалогуючих свідомостей, то для Біблера — ідеєю діалогуючих розумів (розумів), що схоплюються в пізнанні за допомогою діалогіки. «Діалогіка, — пише Біблер, — логіка діалогу двох і більше логік. Передбачається, що загальне - множинне, і кожна з логік актуалізує одну з можливостей нескінченного буття... Діалогіка є “спілкуванням логіки і логіки”, що не збігаються одна з іншою і виходять на межу з іншою логікою, з іншою загальною культурою”. Загальний розум не тільки множинний, він подібно до гегелівського духу розгортається, проходячи ступені розвитку, при цьому він діє ніби не сам, а за допомогою людини („тому що без розумового зосередження індивіда загальний розум бездіяльний, безвладний, не здатний до наступного кроку свого сходження”).

Кожен крок сходження розуму зумовлений особливою екзистенціальною ситуацією, яка полягає в тому, що індивід вичерпує усі свої можливості мислити і діяти звичними способами; у результаті, — пояснюють Неретіна і Огурцов, — «він спонукається до виходу за власні межі, у „ніщо”, у позалогічне. Використовуючи невизначену здатність судження, індивід у цьому самому “ніщо” виявляє нові можливості буття, нового світу і відповідно нового суб’єкта, що і є носієм іншого розуму, іншої логіки».

Необхідною умовою того, що відбувається в цьому місці “ніщо”, починання нового розуму є, за Біблером, з одного боку, створенням нормативних образів особистості як творинь культури, з іншого боку — самодермінація індивіда, тобто „вихід його в обрій особистості”, із третього боку — вислуховування (дія совісті) особистістю нового розуму, що починається в цьому місці, а, по суті, виходить вислуховування сучасності. Таким чином, особистість у трактуванні Біблера — це не просто індивід і навіть не тільки індивід, самодетермінуючий свою долю, але індивід, через якого починається новий розум, будується як особливе творіння новий образ культури, саме в цьому процесі індивіду доводиться виходити в

обрій особистості та самодетермінувати свою долю. З якої позиції Біблер виходить на таке поняття особистості? По-перше, він йде від проблем сучасності, де, дійсно, різні логіки, розуміння й образи культури зійшлися разом і претендують на одиничність уявлення буття. По-друге, Біблер, йдучи за Гегелем, виходить з інтелектуального уявлення реальності розуму, що розгортається. По-третє, це розгортання Біблер розуміє як становлення різних культур і особистостей, як синхронний діалог суверенних розумів образів культури, що розширюється.

У цій картині багато правильного, але і метафізичного. Вона правильна, якщо вважати, що культура і розум — це, по суті, те саме. У “точках особистості”, якщо останню розуміти як Біблер (тобто як зачинаючий новий розум), з таким отожденням можна погодитися, але в цілому — ні. Правда, Біблер розводить культуру і цивілізацію, пов’язуючи з останньою не особистість, а “звичайну людину свого часу” і моменти функціонування соціального життя (цивілізація — це “жорстка помірність”, “зняття” культури, а не зачаток нового розуму). Але хотілося б зрозуміти особливості становлення цивілізації, культури й особистості.

### **2.3. Загальна характеристика культури**

Ні культура не може існувати поза людиною, ні людина - поза культурою. Проте у теоретичному аналізі вони повинні бути охарактеризовані як самостійні і цілі. Для осмислення особистості і ряду інших явищ культура може бути розглянута і витлумачена в трьох аспектах: як соціальна дійсність, семіозис і творчість людини. З одного боку, культура породжується свідомими зусиллями людей, у цьому розумінні це своєрідне „творіння” (як писав В.Біблер, „світ зрозумілий як творіння, зведене у статус особливого загального”). Сюди ж належать трактування культури як змістоутворення, побудови картин світу, базисних культурних сценаріїв тощо. З іншого боку, усі ці зусилля не тільки штучні, але такі, що стають природними, що входять у природне і визначають його. Подібне “обертання” забезпечується насамперед мовою (семіозисом).

Як соціальна дійсність або, по-іншому, форми соціального життя культури народжуються, живуть і помирають, взаємодіють між собою, причому нові культури формуються, асимілюючи попередній досвід і структури минулих або поряд існуючих культур. При такому розумінні культуру можна визначити як соціальний організм. Але якщо мова йде про соціальний організм, то поняття організму припускає прийняття щонайменше таких уявлень: певної форми свідомості дійсності, що дозволяє організму орієнтуватися в середовищі і цілеспрямовано діяти, відповідно, понять середовища, систем життєзабезпечення організму, нарешті, способу відтворення собі подібних.

Прийmemo досить очевидне припущення: соціальний організм — це організм, що містить і використовує інші організми (людину). Свідомістю останніх (тобто свідомістю людей) він, імовірно, і користується як субстратом власної свідомості, структура ж свідомості соціального організму зумовлена насамперед семіозисом. Я довго не міг зрозуміти, як можна вимислити подібний соціальний організм, поки не згадав реконструкцію творчості Іммануїла Канта, де останній наділяє



Творця антропоморфними властивостями. Кантіанський розум — це і мислення (творчість) людей, і робота самого розуму, діючого за допомогою людини. Більше того, в мисленні Канта розум вперше усвідомлює себе.

Поставимо собі запитання, яким чином соціум може усвідомлювати навколишній світ і самого себе? Імовірно, за допомогою людей, але діючих не стільки як біологічні істоти, скільки як обумовлені мовою представники культури; в теоретичному плані повинні сказати інакше: обумовлені семіозисом і соціальною організацією. Інакше кажучи, коли людина мислить і усвідомлює культурними текстами, адресуючись до інших представників культури, задовольняючи вимогам культурної комунікації, через неї (них) мислить і усвідомлює соціум.

Який же зміст самоусвідомлення соціуму, про що він, так би мовити, думає, чим заклопотаний? Якщо ми врахуємо, що культура народжується, живе і помирає, а також взаємодіє з іншими культурами, то можна припустити, що це і є турбота соціуму. Соціум думає й усвідомлює, як виникає (стає) світ, що він собою представляє, що собою представляють інші світи (порівняй з розумом Аристотеля, що мислить самого себе: „І життя без сумніву притаманне йому; тому що діяльність розуму є життя, а він є саме діяльність... розум мислить самого себе, раз ми в ньому маємо найкраще, і думка його є мисленням про мислення”).

Чому світ, а не що-небудь інше? Імовірно, тому, що світ (реальність) — це і є найзагальніше уявлення для людини культури, куди входить усе, що її оточує, і вона сама. Також і тому, що для людини, яка підключається до культури, важливо зрозуміти, чим вона відрізняється від інших людей своєї і чужої культури, а також як орієнтуватися у світі, який відкривається для неї, і чим є останній.

Вже в міфах стародавнього світу можна побачити, що тема становлення і загибелі світу є однією з провідних. “Перетворення хаосу в космос, — пише Мелетинський, — відповідає виділенню культури в її протиставленні природі”. Інші теми міфів значною мірою присвячені освоєнню світу. Тема утворення світу і його кінця (Страшного суду) у середні віки не менш важлива, ніж для попередньої культури переходу хаосу в космос і навпаки. До того ж тут намічається усвідомлення космосу як соціального організму, що володіє розумом, адже уявлення про те, що Бог створив світ, у якому все відбувається за його волею, а людина створена „за образом і подобою Творця”, має на увазі, що соціум не тільки жива, але і розумна антропоморфна істота (суб’єкт). У Канта світ й існує, і пізнається, і конститується Богом через людину. Кантіанський соціум уже цілком може бути названий живим, творчим і розумним. Нарешті, Гегель в ідеях суб’єктивного, об’єктивного й абсолютного духу робить останній крок в усвідомленні культури як живого розумного організму.

Тепер про системи життєзабезпечення соціуму. Вони двоякі: з одного боку, ці системи, ймовірно, повинні забезпечити відтворення й існування людини як біологічної істоти, з іншого боку — власне культурні функції (змістоутворення, освоєння дійсності, розвитку тощо). Сучасні дослідження культури, включаючи і наше власне, дозволяють назвати такі основні системи життєзабезпечення соціуму як організму: базисні культурні сценарії і картини світу (для свідомості соціуму), соціальні інститути (соціальна організація), сфера освіти і виховання (відтво-

рення, вироблення “людського матеріалу”), господарство й економіка (виробництво, розподіл, обміни, баланси тощо), влада (способи об’єднання людини із системами управління), суспільство (сфера, що визначає ставлення людини до всіх інших соціальних процесів), професійні й інші співтовариства, особистість.

Наприклад, в архаїчній культурі базисні культурні сценарії і картина світу започатковувалися на основі анімістичних уявлень, а в культурі древніх царств на основі уявлень про богів та їх взаємин з людьми. Для архаїчної культури інститут сім’ї є центральним, для культури стародавніх царств центральними виступають інститути царської і жрецької влади й армії. В архаїчній культурі господарство ґрунтувалося на полюванні, скотарстві і збиральництві, а економіка в нашому розумінні ще не склалася. У культурі стародавніх царств на перший план висувається землеробство і древні види виробництва; формуються перші економічні відносини (заготівля про запас, розподіл продуктів, торгівля й інші обмінні відносини).

Владні відносини в архаїчній культурі тільки складаються (глава сім’ї, вождь у племені, шаман), у наступній культурі вони вже цілком сформовані: це влада царя, жерців та їх наблжених. В архаїчній культурі виховання будується на основі наслідування і спеціальних ритуалів (розповідь про те, що трапилося, багаторазове повторення його для запам’ятовування). У культурі стародавніх царств з’являються справжні вчителі та школи. Архаїчне суспільство — це все плем’я, яке виступає в критичних ситуаціях як безліч індивідів, що спілкуються між собою; чоловічі союзи — приклад архаїчного співавторства. Суспільство культури стародавніх царств зовсім інше: це окремі стани і народ у цілому; чиновники царя або жерців, воїни і селяни — приклад співтовариств цієї культури. Особистості в обох культурах ще не було. Перейдемо тепер до характеристики людини в культурі й аналізу становлення особистості.

## **2.4. Людина — семіотична істота**

Поведінка тварин цілком визначається тими ситуаціями-подіями, з якими вони зіштовхуються (у випадку небезпеки тварина біжить, якщо хоче їсти, шукає їжу тощо). Поведінка людини і ситуація, у якій вона опинилася, задаються мовою. Так, читаючи в даний момент (скажімо, вдома на дивані) ці рядки, Ви проживаєте не ситуацію домашнього відпочинку, цей момент другорядний, Ви його можете навіть не зауважувати; проживається ситуація зовсім інша: Ви мислите й уявляєте, що таке особистість, як вона стає в культурі. Але як, запитується, стає можливим проживати події, яких начебто б немає актуально? У теоретичному плані, щоб пояснити цей дивний феномен, доводиться звернутися до семіотики, тлумачачи її, однак, не традиційно, а по-новому: зв’язуючи семіозис, з одного боку, із соціальними відносинами і діяльністю людини, з іншого боку — з уявленнями людини про те, що існує. При цьому, крім знаків, доводиться вводити схеми. Чим схеми відрізняються від знаків?

Говорячи про знаки, ми вживаємо два ключових слова — “позначення” і “заміщення”, наприклад, якесь число як знак позначає те (скажімо, сукупність предметів), заміщає такий-то предмет (цю сукупність) у плані кількості. У схеми інші ключові слова — “опис” і “засіб” (засіб організації діяльності та розуміння).

Знаки вводяться в ситуації, коли вже сформувалася деяка об’єктна галузь, але з якої-небудь причини людина не може діяти з об’єктами цієї галузі (наприклад, вони зруйнувалися, громіздкі тощо). Заміщаючи ці об’єкти знаками і діючи з ними, замість того, щоб діяти з відповідними об’єктами, людина отримує можливість досягти потрібного їй результату; при цьому частково перебудовується і сама діяльність та по-новому (крізь призму означення) розуміються вихідні об’єкти.

Схеми теж означають певну предметну галузь (наприклад, схема душі — стану людини), але ця їх функція не головна, а підлегла; можна сказати, що вона взагалі знаходиться на іншому ієрархічному рівні. Більш важливі дві інші функції: організації діяльності та розуміння, виявлення нової реальності. Тут немає вихідної об’єктної галузі, що означається. Навпаки, створюється нова об’єктна і предметна галузь. До винаходу схеми душі ніяких душ не існувало. Схема вводиться з метою організації нової діяльності, матеріалом якої виступають різні стани людини, і при цьому душа — це не є ще один інтегральний стан, а нова й антропологічна реальність.

Щоб зробити зрозумілими всі ці твердження, розглянемо дві реконструкції — формування уявлень про архаїчну душу і формування ідеї древніх (язичеських) богів.

Перша реконструкція. Десь на рубежі 100 — 50 тис. років до н.е. людина зіштовхнулася з тим, що не знає, як діяти у випадках захворювання своїх одноплемінників, їх смерті, або коли вона бачила сни, зображення тварин, людей, які вона сама і створювала, а також у деяких інших ситуаціях, від яких залежало благополуччя племені.

Етимологія слова “душа” показує його зв’язок зі словами “пташка”, “метелик”, “подих”. Можна припустити, що уявлення про душу виникає приблизно так. Не знаючи, як діяти у випадках смерті, захворювання, непритомності, сновидінь, зустрічі з зображеннями тварин чи людей, вождь племені випадково отожднює стан пташки (вона може вилетіти з гнізда, повернутися в нього, назавжди його залишити тощо) з цікавлячими його станами людини (смертю, хворобою, видужанням тощо) і далі використовує виниклий зв’язок станів як керівництво у своїх діях. Наприклад, якщо людина довго не просипається і перестала дихати, це значить, що його пташка-подих полетіла з тіла назавжди. Щоб “пташка-подих”, яка відлетіла, не залишилася без будинку, їй треба зробити новий, куди можна віднести і бездиханне тіло. Саме це вождь і наказує робити іншим членам племені, тобто, на наш погляд, ховати померлого.

Пояснюючи іншим членам племені свої дії, вождь говорить, що в людини є пташка-подих, яка живе в його тілі або відлітає назавжди, але іноді може повернутися. Намагаючись зрозуміти сказане і тим самим виправдати накази вождя та власні дії, члени племені змушені уявити стан людини як стан пташки, у результаті вони виявляють нову реальність — душу людини. Якщо у вождя склеювання станів пташки і людини виникло випадково, то в членів племені, що намагаються зрозуміти дії та слова вождя, це склеювання виникає в результаті зусиль зрозуміти сказане вождем і осмислити реальний результат нових дій. Незвичайні слова вождя, стверджуючого, що в людини є пташка-подих, допомагають здійснити цей процес розуміння — осмислення.

Подібні мовні конструкції й є першими схемами, вони виконують кілька функцій: допомагають зрозуміти те, що відбувається, організують діяльність людини, збирають значення, до цього ніяк не зв'язані між собою, сприяють виявленню нової реальності. Необхідною умовою формування схем є означення, тобто заміщення в мові одних уявлень іншими (у даному випадку необхідно було певний стан людини уявити як стан пташки-подиху).

Винайшовши уявлення про душу, людина змогла діяти у всіх зазначених вище випадках; більше того, можна припустити, що вижили тільки ті племена, що прийшли до уявлення про душу. На основі анімістичних уявлень формуються і перші соціальні практики (поховання померлих, лікування, тлумачення сновидінь, викликання душ і спілкування з ними), а також відповідне розуміння і бачення світу (він був населений душами, які допомагали або шкодили людині).

І знову саме схеми допомагали людині поширити анімістичні уявлення на нові випадки і ситуації. Наприклад, як можна було зрозуміти, чому в сім'ї і племені всі люди схожі та пов'язані між собою? Рухаючись в схемі душі: пташка могла переселитися з одного гнізда в інше, аналогічно душа померлого могла повернутися в тіло дитини, що народилась у даній сім'ї (племені). Вирішуючи одні проблеми, архаїчна людина породжувала інші, вони — треті і так доти, поки не удавалося вийти на розуміння реальності (світу), що забезпечує при сформованих умовах стійке соціальне життя.

Друга реконструкція. Придивімося до богів стародавнього Єгипту, Шумеру, Вавилону, стародавньої Індії та Китаю (вони відносяться до культури стародавніх царств). Головна їх особливість у тому, що вони керують людиною (володіють), будь-ким, навіть царем (фараоном). Інша особливість — кожна професія і спеціальність мали свого бога заступника. Нарешті, ще одна важлива властивість язичницьких богів: вони завжди діють разом з людиною. Чи сіє він зерно в полі, чи будує свій будинок тощо, завжди разом з ним діють відповідні боги, які направляють людину і допомагають їй. Осмислюючи перераховані характеристики богів, можна припустити, що боги — це міфологічне усвідомлення (конституювання) нової соціальної реальності — поділу праці і систем управління (влади), відповідно відносини людини з богами виражали в міфологічній формі участь людини в поділі праці й у системах управління влади. За механізмом виявлення реальності богів повинно нагадувати процес, що призвів до уявлення про душу. Тільки тут для об'єднання різних значень і виявлення нової реальності потрібні були більш складні схеми — міфи про те, як боги створили світ і людину, пожертвувавши для цієї мети своїм життям.

Продумаємо ці реконструкції з погляду проблеми конституювання людини в культурі.

Перше, що приходиться припустити: існують періоди, коли ми не можемо говорити про якісь структури та якості людини, їх просто ще немає в дійсності. Наприклад, до винаходу ідеї архаїчної душі людина як культурна істота ще не існувала; до формування уявлення про богів не було людини культури стародавніх царств.

Друге — нові риси і властивості людини, нові типи людини формуються в процесах і практиках, що запускаються активністю людини, спрямованої на дозвіл так званих ситуацій розриву або вітальних катастроф.

Відомо, що причиною винаходу знакових засобів є “ситуації розриву”. Їх подолання, мислиме за функціональною логікою, і веде до формування знакових засобів. Конкретно задавалося деяке ціле, що розуміється як діяльність, потім будувалося міркування, (імітуючи щодо цього цілого процесу ситуацію), що перешкоджає нормальному функціонуванню діяльності, нарешті, вводився знаковий засіб, що дозволяє повернутися до нормального функціонування вихідної діяльності.

На відміну від поняття “ситуація розриву”, поняття “вітальна катастрофа”, що тут вводиться, припускає реалізацію не функціональної логіки, а гуманітарного підходу й інше розуміння розвитку культури. Можна сказати, що нова культура — це насамперед новотворення (нове ціле), у другу чергу, — запозичення елементів попередньої культури. І пояснити її потрібно як нове ціле, а не як результат розвитку й ускладнення попередньої культури. Цій меті і служить поняття “вітальна катастрофа”, що припускає, по-перше, аналіз передумов нової культури, по-друге, нових можливостей, по-третє, певних проблем (яким чином у свій час вони переживалися й усвідомлювалися — це інше питання).

Наприклад, при поясненні походження людини виділяється наступна передумова й одночасно проблема — зміна клімату, яка призвела до того, що людиноподібні мавпи змушені були жити в екстремальних умовах. Наявність у ряду співтовариств людиноподібних мавп розвинутої сигнальної системи і сильної влади ватажка розглядається вченими як нова можливість. Саме дані, передумова, проблема (виживання в екстремальних умовах) і можливості дозволили пояснити масовий перехід до „парадоксальної поведінки”, а також утворення на основі сигнальної системи першого семіозиса. Цю вітальну катастрофу можна назвати “нульовою”.

“Перша вітальна катастрофа” є наступною в часі, вирішення якої призводить до формування уявлення про архаїчну душу і культури. Тут виділяються такі передумови, можливості та проблеми: “людина”, що перейшла до семіотичної поведінки, зокрема, тому змушена шукати “семіотичне пояснення” основних психічних процесів (що таке смерть, хвороба, сновидіння?), які для тварин не становлять нездоланих труднощів (вони в цих випадках діють інстинктивно і ситуативно); винахід малюнка і скульптурних зображень, що сприймалися як живі істоти, їх теж потрібно було зрозуміти семіотично; необхідність для племені приймати рішення, діяти в зазначених ситуаціях (смерті, хвороби, сновидінь, “зустрічі” з живими істотами, створеними самими людьми).

“Третя вітальна катастрофа” передувала формуванню культури стародавніх царств. Це формування великих співтовариств (народів); перехід до інтенсивного землеробства, що передбачало погоджену й організовану роботу багатьох людей; необхідність захисту цих людей і об’єктів їх праці (води, землі, виробництв) від кочівників і інших народів, нарешті, поділ праці, що намітився, і перші навички управління колективами.

Становлення людини в культурі відбувається одночасно з самою культурою. У цьому плані вирішення вітальної катастрофи йде двома основними напрямками: з одного боку, формуються базисні культурні сценарії, складаються соціальні



інститути, господарство й економіка, система влади, суспільство і співтовариства, з іншого боку — практики, спрямовані на людину століття, і всередині їх сама людина даної культури. Наприклад, в архаїчній культурі паралельно формуванню уявлень душі (духів), сім'ї, полювання і збиральництва, родоплемінної системи склалися архаїчні практики поховання, лікування, тлумачення сновидінь, викликання душ, спілкування з ними (жертвоприносини, прохання, погрози тощо), шлюбних стосунків, ініціації та інші, докладно розглянуті в соціокультурологічній літературі.

Зазначимо, усі ці практики були колективні, людина в них не тільки брала участь, але й одночасно виступала об'єктом (її ховали, лікували, тлумачили її сни, проводили через ініціацію тощо). Всього один приклад. Найважливіший і найбільш зразковий перехідний обряд — ініціація, яка відриває юнака, що досяг статевої зрілості, від матері і сестер, від групи непосвячених жінок і дітей та яка переводить його в групу дорослих чоловіків-мисливців з наступним правом одружитися тощо. Цей перехід включає фізичні випробування на витривалість, болісну присвятну операцію й оволодіння основами племінної мудрості у формі міфів, що інсценуються перед ще посвячуваними. Ініціація включає також символічну тимчасову смерть і контакт із духами, що відкриває шлях для оживання, точніше, нового народження в новій ролі. Символіка тимчасової смерті часто виражається в мотиві проковтування його “чудовиськом, відвідування царства мертвих або країни духів, боротьби з духами, добування там ритуальних предметів і релігійних таємниць”. Включений у ці процедури юнак повинен був строго дотримуватись усіх “розпоряджень” звичаю; він не був вільний не тільки що-небудь змінювати з заведеного, але навіть бажати що-небудь, що не вкладається в процес ініціації.

Погодимось, людина — не пасивна істота, вона активна і діє осмислено. Тому долучення людини до архаїчних практик передбачало для неї відповідне цим практикам осмислення дійсності, включаючи самосвідомість. Інакше кажучи, як необхідна умова становлення перерахованих архаїчних практик виступає формування уявлень про душу; смерть, хворобу (здоров'я — нездоров'я), сни, шлюбні відносини, уподібнення полювання проведення людини у період ініціації через смерть та інше.

Узагальнюючи даний приклад, можна стверджувати, що й інші психічні феномени архаїчної людини є артефактами і формуються у відповідь на архаїчні практики. Два механізми, як можна зрозуміти з нашого аналізу, забезпечують становлення цих феноменів: винахід відповідних схем і самоорганізація на їх основі психіки. Повернімося ще раз до прикладу реконструкції становлення архаїчної душі. Винахід уявлення про пташку, у якій зосереджене життя людини, що живе в тілі та може з нього вийти (вилетіти), але і повернутися назад, тобто уявлення про душу, із семіотичної точки зору, є створенням схеми, із психологічної — конституювання нової реальності. Схема душі забезпечує склеювання двох предметних реальностей (поведінка пташки і людини), так що одна представляє іншу; ця схема дає можливість розрізнити різні стани людини (які й отримують назви — смерті, хвороби, сновидіння тощо) і організувати на їх основі відповідні колективні дії (у результаті починають складатися архаїчні практики). Необхідна

психологічна умова становлення такої схеми — зв’язування в одне ціле через механізм означення і синтез уявлень про пташку і людину. Реальність душі і формується в рамках цього цілого.

Оскільки всі архаїчні практики тією чи іншою мірою будуються на основі уявлення про душу; конституювання уявлень архаїчної людини про саму себе цілком визначається анімістичним світовідчуттям. Слідом за реальністю душі архаїчна людина відкриває (починає розрізняти і переживати) у себе відповідні душевні стани: вихід душі з тіла або проникнення в тіло чужої душі (те, що для нас виглядає як хвороба, слабкість, головний біль, запаморочення, непритомність, смерть); повернення душі в тіло (відповідно, видужання або стани, які ми називаємо „прокинувся”, „повернулася свідомість”, „стало краще”, „пройшов біль” тощо), зустріч з душею (духом) (приклад — розглядання і переживання архаїчною людиною наскального чи скульптурного зображення тотемного духу).

Звичайно, у кожному культурному регіоні зазначені стани архаїчної людини розумілися і переживалися трохи по-різному відповідно до конкретної історії й умов соціального життя даного регіону. Наприклад, у Тибеті умирання і зараз розуміється так само, як і багато тисяч років тому. Але є одна особливість: виявляється, душа сама не може залишити тіло. Щоб душа вийшла в правильному місці, через маківку, лама, глибоко зосередившись, повинен ототожнити себе з небіжчиком і за нього зробити зусилля (одночасно вимовляючи магичні слова “хик” і “пхет”), яке б змусило душу пробити для себе в тімені вихід. Виключення — присвячені. Вони «можуть самостійно здійснити сходження свого духу до верхівки голови і, почуваючи наближення кінця, самим для себе вимовити визвольні “хик” і “пхет”. Таким чином, вони можуть навіть учинити самогубство і, якщо вірити, такі випадки дійсно бувають».

Оскільки в архаїчній культурі все життя розуміється (тлумачиться) анімістично, і всі інші стани людини, наприклад, відчуття під час їжі, статевого спілкування, втома чи, навпаки, легкість після сну або відпочинку, страх, радість тощо, теж отримують анімістичне забарвлення.

Цікаво, що схема душі є не тільки засобом формування нової колективної діяльності й індивідуальної реальності, але базисних культурних сценаріїв і картини світу, а через них й інших підсистем архаїчної культури як соціального організму.

Намічена тут логіка становлення людини в архаїчній культурі цілком зберігається і для культури стародавніх царств. Людина цієї культури усвідомлює і відчуває себе відповідно до тих практик, у які вона була включена. Поряд із деякими практиками, що перейшли з архаїчної культури (але, природно, видозмінених), таких як поховання, лікування, тлумачення сновидінь, викликання душ і духів, у культурі стародавніх царств сформувалися багато нових, наприклад, практика спілкування з богами (містерії зустрічі богів, спільна діяльність людини з богами, приношення богам жертви тощо), визначення долі людини, поганих і гарних днів для роботи, битв та інших справ. Як же в зв’язку з цим людина культури стародавніх царств відчувала себе і свій стан?

Хоча людина вже цілком усвідомлювала свою індивідуальність (її виражала ідея долі), вона не вважала, що її Я — це центр, у якому зосереджена її воля і жит-

тя. Життя людини знаходилося в руках богів, а воля допомагала тільки в тому випадку, якщо збігалася з волею богів. І стани індивіда усвідомлювалися в тій же логіці: вони визначалися взаєминами людини з богами. Наприклад, хвороба виникає не від власного тіла чи душі людини, а тому, що боги не закрили дорогу (ворота душі) демонам; у свою чергу, останнє трапилося тому, що боги були зайняті більш серйозними справами або з якої-небудь причини (дана людина не принесла жертву, не підкорилася тощо) розгнівалися на людину. Якщо сучасна людина часто відчуває своє Я як центр світу, то для людини культури стародавніх царств топологія світу задавалася всім пантеоном богів, тобто відчувалася саме як сакральний космос; Я окремої людини в цьому космосі сприймалося як проста точка.

Правда, може виникнути заперечення: але хіба царі та верховні жерці не самі приймали рішення, тобто їх цілком можна вважати особистостями. Але що значить прийняти самостійне рішення? У нашій культурі це означає зробити вчинок, спираючись тільки на самого себе. У культурі стародавніх царств навіть царі та верховні жерці розуміли свої рішення, як зумовлені богами. Тому вони, звертаючись до радників або неба, чекали, коли боги подадуть потрібний знак, якому все-таки рішенню, з запропонованих чи мислимих, потрібно надати перевагу і прийняти його. Звичайно, із сучасної, наприклад, психологічної позиції все це видається як прийняття в перетвореній формі самостійного рішення, але з культурологічної — як актуалізація однієї з можливостей, закладених у культурі, всього лише реалізованої у фігурі царя чи верховного жерця.

Так, людина культури стародавніх царств усвідомлювала свою індивідуальність, мала власну долю, а в ряді випадків, як писали поети і вчені Нагуа, “сама собі дорікала, і справи її йшли гарно”. Але в даному випадку індивідуальність — це була усього лише варіація на загальну тему, задану єдиним базисним культурним сценарієм, загальними й однаковими уявленнями про світ і людину. І всі люди, і останній раб, і царі вірили в богів та вважали, що ті створили світ і визначають усе життя людини. Інша справа, що людина вже піднялася до розуміння того, що, “якщо вона” буде сама собі дорікати, тобто діяти з урахуванням сформованих звичаїв і обставин, то її взаємини з богами будуть поліпшуватися. При цьому люди ніякою мірою не брали під сумнів саму віру в богів чи заданий устрій світу.

## **2.5. Становлення античної особистості**

В античній культурі, де, як відомо, міфологічні та релігійні початки значно слабшають, а держава має обмежений вплив на людину, вперше складається самостійна поведінка людини і внаслідок цього перша в історії людства особистість. Згадаємо поведінку Сократа на суді. З одного боку, він йде на суд і погоджується з рішенням суспільства, що призначило йому смерть. З іншого боку, Сократ воліє залишатися при своїй думці. Він твердо переконаний, що його засудили неправильно, що, „смерть — благо” і „з доброю людиною нічого поганого не може бути ні тут, ні там, і що боги його не залишать і після смерті”. Сократ як особистість, хоча і не розриває із суспільством, проте йде своїм шляхом. І що істотно, але не тільки Сократ вислуховує думку суду; тобто суспільну думку, але й афінське сус-

пільство вислуховує досить неприємну для нього мову Сократа та навіть, як нам відомо, через якийсь час починає розділяти його переконання. Почасти Сократ вже усвідомлює своє нове становище у світі. Наприклад, він говорить на суді, що Сократ — не проста людина, а також, де людина себе поставила, там і повинна стояти, не дивлячись ні на що інше і навіть на смерть.

У теоретичному ж плані мова йде про формування самостійної поведінки, що неможливо без створення приватних схем (наприклад, уявлень, що Сократ — не проста людина, що він сам ставить себе на певне місце в житті та стоїть там на смерть). Приватні схеми виконували подвійну роль: з одного боку, забезпечували (організовували) самостійну поведінку, з другого боку — давали нове бачення дійсності, що включало в себе два важливих елементи — індивідуальне бачення світу і відчуття себе мікрокосмом (унікальною особистістю, Я).

Чи випадково, що за формою становлення античної особистості відбувається на сцені суду. Думаю, що ні, так само, як не випадково поширення подібних сюжетів в античному театрі. У творах Есхіла, Софокла, Еврипіда й інших відомих грецьких драматургів герої потрапляють в ситуації, де вони змушені приймати самостійні рішення і при цьому виявляють свою особистість. Антична особистість складається у спробі вирішити таке протиріччя: людина повинна діяти відповідно до традиції і не може цього зробити, оскільки порушить традицію. У цій драматичній ситуації герой змушений приймати самостійне рішення, також порушуючи традицію. Отож суд і театр виявляються тією єдиною формою, в якій змушений самостійний учинок героя отримує санкцію з боку суспільства. Одночасно, формою становлення особистості та його свідомості. Не те щоб суспільство виправдовує вчинок героя, воно осмислює цей вчинок, переживає його, змушене погодитися, що в героя не було іншого виходу.

Проаналізувавши „Орестею” Есхіла, ми бачимо, як Зевс ставить Агамемнона в ситуацію чисто трагічної амеханії (тобто неможливості діяти в умовах необхідності діяти). Почувши з вуст Кальханта волю Артеміди, Агамемнон починає міркувати: „Важка доля — не послухатися; важка доля і зарізати власне своє дитя, прикрасу сім’ї, заплямувавши батьківські руки потоками дівочої крові, пролітої на вітарі. Як же уникнути нещастя?!” Саме це, а не хитросплетіння доль саме по собі цікавить трагічного поета і глядачів: як людина вирішує, тлумачать оракули, і знамення, пускає в хід божественну волю, що з нею при цьому відбувається і як вона “впрягається в ярмо необхідності”.

У подібній ситуації амеханії опиняється і сам Орест, змушений убити власну матір. Волі богів і космічні сили доль ніби чекають біля порогу його свідомості, чекають його власного рішення, яке ніякий бог не підкаже йому на вухо і яке пустить у хід усі ці безмірно переважаючі його сили. Рішення убити свою матір “приймається Орестом тому, що тільки так він може вирватися із засліплених сил чи лютістю гніву або панікою страху — у світле поле свідомості. Він чинить так, як потрібно, але, чинячи так, він і не стверджує, що чинить добре, він не впрягається в ярмо необхідності. Він діє з відкритими очима і тверезою свідомістю.

У третій частині трилогії глядач входить у «світ розгляду, осмислення, у світ “логосу”... амеханія “не стільки переборюється, скільки знаходить осмислену

форму суду, заснованого навіки, інакше кажучи, суду, що розкривається як віковичне, підґрунтя людського і космічного буття. Відтепер ніщо не може бути раз і назавжди таке-то. Усе підсудне, підзвітне, відповідальне”.

Нарешті, треба сказати, чому в даному випадку — театр і суд. Герой, що потрапив у ситуацію трагічної амеханії, ніби повертається, повертається до глядача з питанням. Глядач бачить себе під поглядом героя і міняється з ним місцями. Театр і місто взаємооборотні. Театр знаходиться в місті, але все місто (а по суті, поліс, античне суспільство) сходиться в театр, щоб навчитися життя перед глядачем, при свідку, перед обличчям. Цей погляд можливого свідка і судді, погляд, під яким я не просто роблю щось дурне чи гарне, а вперше можу постати як герой, у естетичній довершеності тіла, обличчя, долі, словом, у „хто”, і є погляд свідомості, від якого не можна сховатися. Свідомість — свідок і суддя — це глядач. Бути в свідомості — значить бути на очах, на площі, на ганьбі).

Що видно з даної реконструкції? По-перше, що античні поети відтворюють у своїх творах ті ситуації, у які в той час потрапляв багато хто. Їх суть у тому, що людина не може більше сподіватися ні на богів, ні на традиції (звичаї) і тому змушена діяти самостійно (можна порівняти неспокій вавилонського городянина в середині першого тисячоліття до нашої ери, коли він розчарувався й у богах, і в захисті, і у всевладді царів). По-друге, у ситуаціях амеханії антична людина змушена спиратися тільки на саму себе, але завдяки міфологічній свідомості ще пояснює свою самостійну поведінку в перетвореній формі, а саме як трагічну дію, виставлену на суд богів. До речі, і Сократ на суді говорить, що “досліджував справу за вказівкою бога”, що з дитинства “якийсь голос (геній, особистий бог?) відводить його від неправильних рішень”, а “схилити до чого-небудь ніколи не схиляє” (тобто у всіх інших випадках Сократ діє самостійно). По-третє, саме театр і суд пред’являють для античної людини нові форми самостійної поведінки; у лоні суду і театру відбувається їх осмислення і трансляція.

До сказаного вище можна додати, що необхідною умовою вироблення самостійної поведінки є виявлення, відкриття людиною свого Я, яке невіддільне від формування нею “образу себе”, приписування Я певних рис: я такий ось, я жив раніше, буду жити, я бачив себе уві сні тощо. По суті, Я людини парадоксальне: це той, хто радить, направляє, керує, підтримує, і той, кому адресовані ці поради, управляючі впливи, підтримка. Я і особистість, що інформується на його основі, — це власне такий тип організації та поведінки людини, у якому провідну роль набувають “образи себе” та дії з ними: уподібнення і регулювання природної поведінки з боку “образів себе” — свідомо, вольова і цільова; поведінка ототожнення раніше побудованих “образів себе” з тими, котрі діють у даний час-спогад про минуле життя; підтримка “образів себе”, реалізація і самоактуалізація тощо. Сама людина звичайно не усвідомлює штучно-семіотичний план своєї поведінки, для неї всі ці дії з “образом себе” переживаються як природні, природні стани, як події, які вона має перетерпіти.

Ще одна необхідна умова самостійної поведінки — формування „психічних реальностей”. Дійсно, вироблення самостійної поведінки передбачає планування і передбачення майбутніх дій і переживань, зміну одних способів діяльності і



форм поведінки на інші, причому людина сама повинна це зробити. Спочатку людині здається, що подібні плани і передбачення, зміни і переключення свідомості та поведінки підказуються і йдуть зі сторони, від богів, генія, інших значимих людей. Але в міру того, як людина навчається сама будувати ці плани, передбачати майбутні події та їх логіку, змінювати у певних ситуаціях свої дії і поведінку, подібні плани, передбачення і переключення стають необхідними умовами самостійної поведінки, розглядаються й усвідомлюються людиною саме як різні умови, у яких вона діє, живе, тобто ці плани майбутньої діяльності, знання її логіки, передбачення подій, способи переключення й інші утворення перетворюються в психічні реальності.

Хоча самостійна поведінка — це культурний тип поведінки людини, одночасно це поведінка, що направляється “індивідуальним семіозисом” (приватними схемами), і у той же час це поведінка, погоджена в рамках культури (для цього використовуються ще один тип схем — „погоджуючий”). Формування особистості передбачає не тільки соціальні практики, спрямовані на людину, й практики самостійної поведінки, тобто практики (управління й інше), де людина включає себе у власну діяльність, направляє її на себе. Безумовно, особистість може входити в суперечність з культурою, оскільки індивідуальний семіозис може бути не погоджений частково або цілком з базисними культурними сценаріями. Граничний варіант розвитку маргінальної особистості дають деякі напрями езотеризму. Тут особистість створює такий індивідуальний сценарій, у якому цілком заперечується культура.

Яким же чином, античні особистості взаємодіють одна з одною, якщо врахувати, що кожна з них бачить усе по-своєму? Наприклад, середній громадянин афінського суспільства думає, що жити треба заради слави і багатства, а Сократ на суді переконує своїх громадян, що жити потрібно заради істини і чесноти. Цей середній афінянин більше всього боїться смерті, а Сократ доводить, що смерть є благо. Ми бачимо, що основний інструмент Сократа — міркування, з його допомогою Сократ приводить у рух уявлення своїх опонентів і слухачів, змушуючи змінювати їх бачення і розуміння того, що відбувається, світу і себе. Проаналізуємо під цим кутом зору матеріал формування античного мислення.

До античної культури ми не зустрічаємо ніяких міркувань, та, власне, вони і не були потрібні, оскільки всі представники культури бачили однаково, мали ті самі уявлення, задані колективними схемами (ті ж, хто або починали бачити, відхиляючись від загальної норми, піддавалися негайному остракізму). Міркування знадобилися і були винайдені тільки тоді, коли формується антична особистість і соціальні суб’єкти. Структура їх містить таку важливу ланку, як схему типу “А є В” (“все є вода”, “люди — смертні”, “боги — безсмертні”, „кров є рідина” тощо), дозволяючи переходити від одних уявлень до інших (від А до В, від В до С, від С до Д тощо).

Власні міркування з’являються тоді, коли людина, по-перше, навчається будувати нові схеми типу “А є В” на основі інших схем типу “А є В” із загальними членами, пропускаючи ці загальні члени (наприклад, на основі схеми „А є В” і „В є С” створювати схему А є С), по-друге, пояснює ці схеми як знання про світ,

тобто про те, що існує. Саме міркування дозволяло призводити до руху уявлення іншої особистості (соціального суб'єкта), направляючи їх у бік того, хто міркує. Так Сократ спочатку схиляє своїх слухачів прийняти потрібні йому знання типу “А є В” (наприклад, те, що смерть є або солодкий сон, або спілкування з блаженними мудрецьми), а потім за допомогою міркування приводить слухачів до уявлень про смерть як благо. Інакше кажучи, міркування — це інструмент і спосіб узгодження поведінки індивідів за умови, що вони стали особистостями та соціальними суб'єктами і тому бачать, розуміють усе по-своєму.

Далі, однак, виникли проблеми: міркувати можна було по-різному, до того ж кожен тяг ковдру на себе, тобто намагався зрушити уявлення інших членів суспільства в напрямку власного бачення. У результаті, з одного боку, парадокси, з іншого боку, замість погодженого бачення і поведінки — безліч різних уявлень про дійсність.

Аналіз показує, що ускладнення, яке виникло і загрожувало паралізувати всю суспільну життєдіяльність грецького поліса, удалося перебороти, погодившись із рядом ідей, висловлених Платоном і Аристотелем. Ці філософи запропонували, по-перше, підкорити міркування законам (правилам), які б зробили неможливими протиріччя й інші труднощі думки (наприклад, міркування по колу, перенесення знань з одних галузей в інші тощо), по-друге, установити за допомогою цих же правил контроль за процедурою побудови думки.

Додатково вирішувалися ще два завдання: правила мислення повинні були сприяти отриманню в міркуваннях тільки таких знань, які можна було б погодити зі звичайними знаннями (тобто вводився критерій опосередкованої соціальної перевірки) і, крім того, правила повинні були бути зрозумілими та прийнятними для інших членів античного суспільства. Інакше кажучи, хоча Платон і Аристотель наполягали на пріоритеті суспільної точки зору (недарма Платон неодноразово підкреслював, що жити треба відповідно до волі богів, а Аристотель писав: “Погань багатовладдя, один нехай володар буде”), проте вони одночасно захищали волю античної особистості. Конкретно, остання вимога приводила до формування процедур роз'яснення своїх поглядів і обґрунтування запропонованих побудов.

Уже застосування до реальних предметів простих арифметичних правил вимагає спеціального уявлення матеріалу (для цього, підрахувавши предмети, необхідно отримати числа; у свою чергу, щоб підрахувати предмети, необхідно хоча б у думці їх згрупувати, потім по черзі виділяти окремі предмети, установлюючи їх відповідність певним числам). Тим більше, це було необхідно зробити (тобто особливим чином представити предметний матеріал) для застосування побудованих Аристотелем правил мислення. Ці правила, як відомо, в основному були сформульовані в “Аналітиках”. Наприклад, застосування правила здійсненого силогізму до конкретного предмета, скажімо, Сократа (“Сократ людина, люди смертні, отже, Сократ — смертний”) припускає можливість розглянути Сократа і людей, як таких, що знаходяться у певних відносинах (Сократ є елементом роду людей, належить їм, але не навпаки).

Схематизуючи подібні відносини, що забезпечують застосування даних правил, Аристотель у “Метафізиці” та інших своїх працях вводить категорії: “рід”,

“вид”, “початок”, “причина”, “матерія”, “форма”, “зміна”, “здатність” тощо. З їх допомогою предметний матеріал уявлявся таким чином, що стосовно нього, точніше об’єктів, заданих на основі категорій, можна було вже міркувати за правилами. Схеми й описи, створені за допомогою категорій і одночасно фіксуючі основні властивості предмета, що розглядається, причому такі використання, яких у міркуванні не призводило до протиріч, отримали назву понять. Наприклад, у роботі “Про душу” Аристотель, аналізуючи існуючі в його час міркування про душу людини та її стани, за допомогою категорій створює ряд понять — власне душі, відчуття, сприйняття, мислення (остання, наприклад, визначалася як “форма форм” і здатність до логічних умовиводів).

Створення правил мислення, категорій і понять, що дозволяють міркувати без протиріч та інших утруднень, отримувати знання, які можна було погоджувати зі звичайними знаннями, забезпечуючи тим самим соціальний контроль, а також розуміти і приймати всі запропоновані побудови (правила, категорії і поняття), завершує тривалу роботу зі створення мислення. З одного боку, звичайно, мислить особистість, виражаючи себе у формі та за допомогою міркувань (роздумів). З іншого боку, мислення, безумовно, є суспільним феноменом, оскільки ґрунтується на законах соціальної комунікації і містить у собі стабільну систему правил, категорій і понять.

Спробуємо тепер підсумувати уявлення про античну особистість, її становлення було обумовлено переходом до самостійної поведінки, що було б неможливим без винаходу приватних схем і формування нових уявлень про своє Я як джерела самоврядування (“Ось воно як буває воістину, о чоловіки афіняни: де хто поставив себе, думаючи, що для нього це найкраще місце, ...там і повинен переносити небезпеку, не беручи до розрахунку нічого, крім ганьби: ні смерті, ні ще чого-небудь”). Одночасно формується опозиція, внутрішнє і зовнішнє, Я і світ, Я та інші. Антична особистість конституює себе, вирішуючи проблему ставлення до існуючої традиції, інакше вона не могла б існувати в культурі. Самостійна поведінка в даному випадку будується як компроміс між необхідністю наслідувати традиції (міфам і звичаям) і подоланням цієї традиції. Якщо на зорі античної культури Сократ вирішує цей компроміс фактично на користь особистості, пропонуючи афінському суспільству наслідувати його, то на кінці злету культури Апулей схиляється до взаємних поступок і співробітництва. Обвинувачений у подібних гріхах (йому інкримінували незвичайне життя, обман і заняття магією), Апулей з успіхом захищається, причому головний його аргумент такий: я, філософ і мандрівник, а, отже, можу і жити не так, як усі (чистити зуби, дивитись в дзеркало тощо) і займатися наукою (магією); і що важливо, суд з ним погоджується. До того ж Апулей не лізе на рожен як Сократ. Попри все те Апулей — особистість, наприклад, він говорить так: “Не на те треба дивитися, де людина народилася, а які її риси, не в якій землі, а за якими принципами вирішила вона прожити своє життя”. Основними формами соціалізації для античної особистості, що формується, виступали спочатку суд і театр, а потім до них приєднується філософія. Починаючи з Платона, проблематика осмислення особистості усе більше цікавить філософів, їх, мабуть, не влаштовували синкретичні переживання в те-

атрі, де раціональні моделі самостійної поведінки неможливо було відокремити від емоцій та інших переживань. Основним інструментом спілкування різних особистостей між собою, а також з античним суспільством стають спочатку ненормовані міркування, а потім мислення (тобто міркування, що будуються за правилами логіки з використанням категорій і понять). Міркування дозволяли приводити в рух уявлення особистості, направляючи їх у потрібному для мислячої особистості напрямку.

## **2.6. Вплив особистості на культуру**

Не можна розуміти справу так, що антична особистість народжується в античній культурі. Антична культура й особистість складаються одночасно, взаємно визначаючи одне одного. Так одночасно, обумовлюючи одне одного, формується антична особистість і античний театр, антична особистість і міркування, а потім і мислення. Розглянемо в зв'язку з цим ще один приклад — формування концепції, а потім і практики платонічної любові, які склалися значною мірою під впливом античної особистості, що формувалася.

Любов у ранній грецькій культурі розуміється як пристрасть, як тілесна насолода, як зовнішня стосовно людини дія, в якій вона сама мало бере участь. Чи могло Платона влаштувати подібне розуміння любові? Щоб зрозуміти це, врахуємо, що Платон, безперечно, був особистістю. Про те ж трохи інакше, наприклад, говорить Мішель Фуко, показуючи, що умовою політичної діяльності, яка процвітала в Стародавній Греції, як частково самого пізнання (філософи), було формування нової індивідуальності античної людини, що відбилося в концепції *epimeleia|cura sui* (“турботи про себе”). *Eimeleia*, пояснює Фуко, “означає певний спосіб дій, здійснюваний суб'єктом стосовно самого себе, а саме дія, якою він піклується про самого себе, змінює, очищає і перетворює (*transforme*) його. Для досягнення цього результату необхідна сукупність практичних навичок, які набуваються шляхом великої кількості вправ, що будуть мати в історії західної культури, філософії, моралі та духовному житті довгострокову перспективу”. Фуко робить далі два важливих для нашої теми висновки, а саме: платонівська традиція характеризується тим, що “турбота про себе” у грецькій культурі і далі “знаходить свою форму та своє завершення в самопізнанні”, і це самопізнання веде до визнання “божественного початку” у людині. „Пізнати самого себе, пізнати божественний початок, побачити його в собі, — пише Фуко, — це, я думаю, є основним у платонівській і неоплатонівській формі “турботи про себе”.

Поглянемо з погляду цих уявлень на любов-пристрасть і на грецьку жінку. Любов-пристрасть є зовнішньою, привхідною в тому розумінні, що не людина приходить до любові, а любов до неї, вона її охоплює, проникає в неї, запалює. У цьому розумінні людина — не суб'єкт любові-пристрасті, а її об'єкт. Ідеал же Платона — турбота людини про себе, свідомою робота, спрямована на свою зміну, перетворення. Тобто повна протилежність любові-пристрасті. Любов-пристрасть — це саме пристрасть, стан, протилежний розуму, пізнанню, самопізнанню (недарма Афіна Паллада вийшла прямо з голови Зевса і невіддільна Афродіті й Еротів), у цьому стані людина все забуває: і себе і богів. Знову ж вона — повна про-

тилежність ідеям Платона в тому, що турбота про себе, включаючи, природно, любовні відносини, знаходить свою форму і завершення в самопізнанні, що самопізнання так само, як і любов, повинне призвести до відкриття, виявлення в людині божественного початку. А раз так, любов-пристрасть — це не шлях до блага, не турбота про себе. Доводиться, на жаль, якщо наслідувати концепції турботи про себе, розлучитися і з любов’ю до жінки. Чому? Так адже саме з цією любов’ю для античної людини асоціюється пристрасть (адюльтер, любов до гетери чи повії, а також буденність дітонародження, сімейні проблеми і претензії (любов до дружини).

І ось Платон починає дивний захід — створює в „Бенкеті” концепцію любові, що відповідає його розумінню життя філософа; у нашій схемі життя філософа — це один з перших зразків античної особистості. Для цього, щоправда, Платонові спочатку потрібно було підмінити бога любові: Ерот, який настільки полюбився грекам, за яким стояла Афродіта, явно не підходив для завдання, поставленого великим філософом. Тим більше, що віра в старих богів вже частково похитнулася. У „Бенкеті” вирішення цього завдання — зміни Ерота — Платон доручає Ериксимаху, Агафонові та Діотимі, які послідовно доводять, що Ерот пронизує собою всю природу, вносячи в них гармонію, порядок, благо, що він добрий, розважливий, нарешті, мудрий. Коли Ериксимах указує, що й у природі, „і в музиці, і в лікуванні, і у всіх інших справах, людських і божественних”, присутній Ерот, що виявляється в благому устрої всіх цих речей, він, по суті, натякає, що любов — це не пристрасть, а пізнання, заняття наукою, мистецтвом, лікуванням тощо. Коли Агафон говорить, що “Ерот не кривдить ні богів, ні людей”, що “насильство Ерота не стосується”, що “йому найвищою мірою властива розважливість”, то Платон тим самим переводить „потяг любові” на зовсім інший шлях — до ясної свідомості, волі і розуму. Коли Діотима говорить Сократові, що “мудрість — це одне із найпрекрасніших на світі благ, а Ерот — це любов до прекрасного, тому Ерот не може не бути філософом, то Платон, з одного боку, продовжує ту ж лінію — заміни Ерота — пристрасті, з другого боку, видно, забувши, відкриває свою особисту зацікавленість у всьому заході. Адже виходить, що Платон ставить на п’єдестал не просто Ерота, а бога любові для філософів.

Потім Платон переходить від бога до людини. Він визначає, що таке любов для смертного. На перший погляд, це визначення цілком годиться і для любові-пристрасті. “Любов’ю, — говорить Аристофан, — називається “бажання цілісності і прагнення до неї.” Однак продовження мови Аристофана і далі мова Діотими показують, що цілісність, прагнення до неї Платон розуміє не стільки як фізичне з’єднання, скільки як прагнення до прекрасного, блага, творчості, удосконалення, безсмертя. При цьому Платон вводить дивний образ — людей “вагітних духовно”, що розроджуються духовним тягарем в удосконалюванні себе і творчості. Не відкидає Платон і звичайну любов, що відбувається, однак, не заради насолоди, а заради народження. І все-таки духовне зачаття і народження він ставить незмірно вище звичайного, фізичного. “Ті, — говорить Діотима Сократові, — у кого позбутися від тягаря прагне тіло, звертаються більше до жінок і служать Еротові, саме сподіваючись дітородінням придбати безсмертя і залишити про себе



пам'ять на вічні часи. Вагітні ж духовно, адже є і такі, вагітні тим, що саме душі і личить виношувати. А що їй личить виношувати? Розум та інші чесноти... кожен, мабуть, більше бажає мати таких дітей, ніж звичайних”.

Мова Діотими показова в багатьох планах. По-перше, виявляється, що Платон обмежує звичайну любов між чоловіком і жінкою дуже невеликою територією — дітонародженням; до речі, це виявилось досить цінним для християнської церкви в наступній культурі — середньовічній. Далі, він стверджує, що об'єкт любові — не тіло, а душа; відповідно продукти любові - не пристрасть і насолода, а духовна творчість і турбота про себе. По-третє, природний об'єкт любові в цьому випадку — не жінка, а прекрасний юнак. І зрозуміло, чому юнак легко піддається вихованню, схильний до дружби і засвоєння прекрасного. Нарешті, не менш важлива обставина, що, з одного боку, юнак — не жінка, з якою уже пов'язані буденність, народження дітей, любов-пристрасть, а з іншого боку — він чимось схожий на жінку (красивий, пластичний, не за grubів, як дорослий чоловік тощо).

Але що це за дивний ідеал любові, до якого, зрештою, приходять Діотима — “прекрасне саме по собі, вічне, не знаюче ні того і ні іншого”? По суті, це ідеал філософського життя, як його розуміє Платон: виявлення в собі божественного начала (він вічний і не може змінюватися), що дозволяє усім зрозуміти, жити для Блага, наказувати іншим. Шлях до цього і спосіб ним іти — любов і духовна робота, що зливаються воедино. Ось яке цікаве, можна сказати, езотеричне уявлення про любов створив Платон.

Звичайно, Платон як особистість діє не на „порожньому місці”: він включений в античну інтелектуальну традицію, прекрасно знає всіх учасників наживання мудрості та їх концепції. Але Платон не був би Платоном, якби він не створював нового, не переборював традицію і сформовані способи мислення. У цьому плані діяльність Платона може бути витлумачена як творчість, найважливіша ж характеристика останньої (і це очевидно) — особистість творця. Платон розуміє своє життя саме як творчість, “як виношування духовних плодів”, для нього не існує окремо творчості і власного життя, це одне і те ж саме. Але Платон, навіть будучи езотериком, реалізує у творчості не тільки самого себе, а свій час, він усім своїм життям з повною відповідальністю відповідає на виклики сучасності. Те ж саме можна сказати по-іншому: через творчість і мислення Платона реалізується античне, тобто модерними стають антична культура й одночасно антична особистість.

## **2.7. Становлення особливості середньовічної особистості та суб'єктності**

Як відомо, середньовічна культура будується на основі християнського вчення. Але античне мислення й особистість, правда в підлеглий і переосмисленій ролі, входять у цю культуру. Справді, в середні віки завдання мислення кардинально змінилося. Головним стає не пізнання сфер буття й упорядкування міркувань, а критика на основі християнських уявлень античних способів пояснення і розуміння світу та людини, а також з'ясування і пояснення нової реальності, зафіксованої в текстах Священного писання. Обидва ці завдання можна було вирішити тільки на основі мислення, оскільки середньовічна людина, що формується, пе-

реймає від античності звичку міркувати і мислити, а також тому, що нова реальність хоча і виглядала привабливою та бажаною, але одночасно була досить незрозумілою. Що собою являв Бог, як він міг з нічого створити світ і людину, чому він одночасно Святий Дух, Батько і Син, як Бог втілювався в людину Христа і хто такий Христос - Бог, людина чи їх симбіоз, як розуміти, що Христос воскрес — ці й інші подібні проблеми вимагали свого вирішення саме в сфері думки.

Російський культуролог Світлана Неретіна у своїх працях показує, що на середньовічне мислення істотно впливали два фактори: сервілістська роль мислення стосовно християнської релігії, насамперед завданням Спасіння, і необхідність задовольнити відносини “сакральне — мирське”. Дія першого фактора призводить до етичної напруги середньовічного мислення, у результаті характерна для античної філософії вимога несуперечності знання відходить на другий план, але не зникає, а на перший висувуються християнські цінності Спасіння, любові до Бога і ближнього тощо. Другий фактор, який докладно обговорює С. Неретіна, зумовлює притаманну середньовічним поняттям „двоусвідомленість”. Наприклад, Іустин (II століття) пише, що Бог не є ім’я, але думка, устромлена в людську природу, про щось нез’ясоване”. Тут “думка” розуміється подвійно: як така, що стосується Бога і людини; у першому своєму значенні поняття “думка” вказує на трансцендентальну сутність, у другому — на зміст звичайного людського мислення.

При переході до середніх віків міняються й інші складові культури: базисні культурні сценарії, соціальні інститути, господарство, влада, суспільство, нарешті, людина, включаючи особистість. Щоб зрозуміти, як складається остання, проаналізуємо чудовий твір “Сповідь”, що належить перу яскравої середньовічної особистості Св. Августина.

## **2.8. Конститування середньовічної особистості і суб’єктивності в працях Августина**

У “Сповіді” Августин проголошує установку на пізнання Бога: “... чи треба спочатку пізнати Тебе чи звернутися до Тебе. Але хто звернеться до Тебе, не знаючи Тебе?” Однак, як можна пізнати Бога, який, за словами самого Августина, є Таємниця і Незбагнений? І про яке пізнання говорить Августин? “Коли я звернуся до Нього, — говорить Августин у “Сповіді”, — я призову Його в самого себе... Господи, Боже мій, невже є в мені щось, що може вмістити Тебе... Мене не було б, Боже мій, узагалі мене не було б, якби Ти не був у мені. Ні, точніше, мене не було б, не будь я в Тобі”.

Чи не дивно звучать ці мотиви: Бог у мені, я в — Богові. Хіба Бог і людина не розділені прірвою: Бог там, на небі, а людина тут, на землі, і зустрітися вони можуть тільки на страшному суді. Проте, Августин говорить те, що говорить. Щоб зрозуміти його дивні міркування, зупинімося спочатку на часі, в якому Августин творив. Після 312 р., коли був виданий едикт про віротерпимість, і Нікейського собору в 325 р., християнство стає провідним культурним фактором. Паралельно відбувається відділення освіченого кліру від непосвяченого світу і виникає “необхідність у догматичному оформленні церкви, яка зустрілася з труднощами, пов’язаними з різним тлумаченням Трійці”.

Іншим важливим фактором того часу було усе більш усвідомлюване відчуття невідповідності пересічної людини до розуміння і засвоєння християнського вчення, в основних рисах уже вибудованого. Справа в тому, що в християнство широким потоком стали вливатися язичники й античні люди. Новообернена „стародавня” людина (неважливо, ким вона була древнім германцем чи римлянином) традиційно вважала, що її душа подібна до стихії, робить кругообіг життя і смерті, що у світі, який мислиться незмінним, правлять безліч богів, а доля людини від неї самої не залежить. Навпаки, у християнському вченні стверджувалося, що душа людини знаходиться в напружених моральних відносинах із Творцем і від того, на чий бік людина стане, цілком залежить її доля. “Нова” людина розглядала світ, як створений Богом і “минуший”. Сам Бог розумівся не тільки як закон і буття (Батько і Святий дух), але і як моральна особистість (Христос). Чи могла „стародавня” людина, що тільки прийняла християнство, при усьому своєму бажанні зрозуміти нове вчення, якщо вона бачила все по-іншому? Очевидно, ні. Щоб стати справжнім християнином, вона повинна була змінитися, причому кардинально. Саме це завдання вирішують ідеологи і подвижники християнства та намагаються допомогти вирішити його іншим, звичайним людям. У середині 90-х рр. IV ст. Паулін Ноланський звернувся до друга Августина Аліпія з проханням написати про свій особистий релігійний досвід, тобто про своє життя, той переадресував його до Августина, який виконав і перевиконав прохання, розповівши і про Аліпія, і про себе: “Сповідь” написана в 397 - 401 рр. Таким чином, склався канон письма, що відповідає не тільки особистим інтелектуально-душевним потребам, але і запитає з боку, що не тільки виражає спрямованість до Бога, але і спрямованість до людини, яку обрав Бог для спілкування і служіння собі. Ця двозмістовність виражена й у сповідальному акті як такому, згідно з яким сповідь — це голосна розповідь про гріхи, якій передує спрямованість усередині свідомості, або, як говорив Августин, до внутрішньої людини, мовчки думаючої”.

Відзначимо, що Августин перевиконав завдання не тільки за обсягом, він, крім викладу свого релігійного досвіду і шляху, був змушений накидати опис нової людини, обговорити її сутність і відмінність від людини старої. При цьому спиратися Августин міг тільки на самого себе, оскільки саме в собі він мав досвід перетворення старої людини і народження людини нової — християнина. Як писав ще Татіан: “Я не намагаюся, як звичайно робить багато хто, підтверджувати свої думки чужими думками, але висловлюю те, що сам побачив і про що довідався. Тому-то я розпрощався і з римською зарозумілістю, і з холодним афінським красномовством, і з різними вченнями та прийняв нашу варварську філософію”.

Однак, яким чином, спираючись на себе, можна було створити, як ми сьогодні сказали, новий антропологічний образ людини, без якого були неможливі ні становлення середньовічної культури, ні формування середньовічного мислення? Думаю, на основі езотеричного світовідчуження.

В історичні епохи, подібні до розглядуваної, новий образ людини може бути створений тільки за рахунок зусиль окремих особистостей, що забігають уперед у часі. Але ці особистості повинні на щось спиратися у своєму русі вперед. Дослідження останніх десятиліть показують, що, як правило, вони натхнені езотерич-

ними ідеями. Наприклад, Платон, як відомо, слідом за Піфагором вважав, що мета людського життя — віднайдення безсмертя (як він говорив, мудрий прагне “блаженно закінчити свої дні”), яке можливо, оскільки душа людини божественна за своєю природою, може за певних умов (турбота про себе, заняття філософією, математикою) пригадати досконалий світ ідей, де саме знаходиться місце блаженного життя. Езотерик не тільки вірить у справжню реальність (наприклад, світ ідей або вічне життя в лоні Бога), але й активно пізнає її, не стільки чекає, коли він потрапить у справжню реальність, скільки усе своє життя направляє на знаходження цієї реальності. Один з найважливіших езотеричних принципів — кардинальна зміна себе, без якого, як вважають езотерики, неможливе знаходження справжньої реальності.

“Сповідь” Августина за багатьма параметрами може вважатися не тільки філософсько-релігійним, але та езотеричним текстом. Як правило, езотеричні вчення починаються з критики існуючих форм життя і культури, як несправжніх та ілюзорних. І в “Сповіді” чимало місця присвячено прямій чи непрямій критиці язичницьких форм життя та філософствування. Утім, тут Августин усього лише йде слідами інших християнських мислителів, які, починаючи з другого століття, критикують багатобожжя, спосіб життя громадян імперії, античні уявлення про душу людини і сутність світу тощо.

Інший важливий сюжет езотеричних вчень — опис духовного перевороту, що відбувається з людиною, яка, з одного боку, усвідомлює неможливість звичного існування в звичайному світі, з іншого — виходить на ідею побоювання, що містить віру в існування справжньої реальності і життя. Для Августина справжня реальність — це християнський Бог, який знаходиться в напружених моральних відносинах з окремою людиною. Виявленню цієї реальності передують важка душевна боротьба Августина з самим собою.

Щоб йти езотеричним шляхом, людина повинна знайти тверде підґрунтя життя і мислення, незалежне від прийнятих у культурі загальнопоширених основ. У езотеризмі такою основою, як правило, звичайно виступає суб’єктивне буття, однак зрозуміле вже в модусі справжнього існування. Для Августина — це “внутрішня людина”, що безпосередньо спілкується з Богом. Але як переконатися, що внутрішня людина не є обманом почуттів чи уявлення Августина, адже інші мислителі заперечують справжню реальність езотерика, навпаки, вони стверджують, що існує щось інше. Відповідь езотерика така: критерій вірогідності й істинності у власному існуванні, в очевидності тієї справжньої реальності, що він знаходить. Августин говорить: “Як я можу сумніватися в існуванні Бога, якщо все моє існування підтверджує це, якщо я з Богом виявляюся прямо в раю (тобто в справжній реальності)”.

«І самі ми, — пише Августин, — у собі пізнаємо образ Бога, тобто цієї найвищої Трійці... Тому що ми існуємо, знаємо, що існуємо, і любимо це наше буття та знання. Щодо цих трьох речей ми не побоюємося обманути себе якою-небудь неправдою, що має вигляд правдоподібності... Без будь-яких фантазій і без будь-якої гри примар для мене найвищою мірою вірогідно, що я існую, що я це знаю, що я люблю. Я не боюся ніяких заперечень щодо цих істин з боку академіків, які

могли б сказати: “А якщо ти обманюєш себе?” Якщо я обманюю себе, то тому вже існую, тому що хто не існує, той не може, звичайно, і обманювати себе».

“Внутрішня людина, — зауважує Неретіна, — починається з любові до Бога, ця любов породжується “певним світлом і голосом, певним ароматом і певною їжею, і певними обіймами”. “Це світло, голос, аромат, їжа, обійми внутрішньої моєї людини, — читаємо ми в “Сповіді”, — там, де душі моєї сіяє світло, яке не обмежене простором, де звучить голос, який час не змусить замовкнути, де розлитий аромат, який не розвіє вітром, де їжа не втрачає смаку при ситості, де обійми не розмикаються від перенасичення. Ось що люблю я, люблячи Бога мого”.

Але можливо, усе це метафори і гарні слова? Ні в якому разі. Езотерик, що досягнув, нарешті, справжньої реальності, не тільки відчуває її цілком натурально, але і переживає найінтимніші свої бажання, виявляється захоплений подіями, про які він мріяв багато років. Езотеричний характер переживань Августина підтверджує ще одне спостереження. Багато езотериків підкреслюють думку про те, що ввійти в справжню реальність можна лише за умови, якщо вдасться цілком згорнути звичайні почуття і думки, якщо свідомість людини буде активною, але мовчазною. Коли це відбудеться, справжня реальність прийде сама і людина переживе справжнє щастя, оскільки наблизиться до порятунку. „Якщо, — пише Августин, — у людині замовкне хвилювання плоті, зникнуть уявлення про землю, воду і повітря, замовкне і сама душа, вийшовши із себе, про себе не думаючи, якщо наступить повне мовчання, то заговорить сам Бог, і почуємо Слово Його не з плотських вуст, не в загадках і подобах, як зараз коли ми вийшли із себе і швидкою думкою доторкнулися до Вічної Мудрості, над усім перебуваючою. Якщо такий стан міг би продовжитися, якщо вічне життя таке, яким була ця хвилина збагнення, то хіба це не те, про що сказано: “Увійди в радість пана Твого”.

Знайшовши у своїй особистості і справжній реальності тверду основу, езотерик починає складну подвійну роботу: з одного боку, він пізнає справжню реальність, що відкрилася йому, з другого боку — змінює, переробляє себе в напрямку, що дозволяє йому, зрештою, потрапити в цю реальність. Дослідження езотеричних вчень про те, що устрій справжньої реальності езотерика відповідає його ідеалам та особистості, іншими словами, ми можемо сказати, що, потрапляючи в справжню реальність, езотерик “летить у самого себе” або, якщо осмислювати цей процес раціонально, у формі езотеричних переживань і пізнання, він рефлексує свою особистість. Але одночасно у формі рефлексії своєї особистості езотерик пізнає і навколишній світ.

Усі ці моменти можна простежити й у творчості Августина. Справді, він пізнає не тільки Бога, але і за допомогою Бога свою душу; пізнаючи себе, Августин одночасно пізнає, як влаштований Бог і його творіння. Ми починаємо розуміти, чому взагалі Августин вважає за можливе вивчення Творця, а також чому вивчення реальності в працях Августина увесь час протікає у вивченні себе (душі) і навпаки. Наприклад, обговорюючи, як Бог з нічого створив світ, Августин уподібнює акт божественного творіння акту власної думки, у результаті йому вдається зрозуміти, як Творець міг реалізувати свій задум (адже в ході мислення в нашій свідомості народжуються цілі світи). Обговорюючи природу часу, Августин приходить до думки, що час є не що інше, як розтягування самої душі.



Цілком у дусі езотеризму рефлексію душі і свого релігійного досвіду Августин обертає в сакральне і навпаки. Наприклад, кінцевий вибір на користь Бога Августин пояснює тим, що Бог його “викупив”: “Я вирішив перед очима Твоїми не поривати різко зі своєю службою, а тихенько відійти від цієї роботи... піти, як звичайно, у відпустку, але бути більше продажним рабом: я був Тобою викуплений”. У цьому ж руслі можна зрозуміти і зауваження Неретіної. “Повторимо, — пише вона, — через дослідження внутрішніх інтелектуальних суджень, уявлень, через аналіз того, чим є органи чуттів, пам’ять, образи, через проблематизацію часу, слова Августин показує буття Бога”.

Але езотеризм був формою, сутність же творчості Августина в нашій інтерпретації зводиться до побудови схем і образів середньовічної особистості, орієнтованої на Священне писання і роботу з перебудови „стародавньої” людини. Особливістю середньовічної особистості є конкретна діалектика свободи і необхідності, суть якої полягає у визнанні та межах корпоративних відносин і віри в Бога особистої свободи людини.

Намітивши схеми й образи середньовічної особистості, Августин, з одного боку, створив умови для конституювання і формування цієї особистості, з другого боку — принципу можливість її осмислення. Справді, становлення особистості припускає формування самостійної, особистісної поведінки людини (звичайно, у специфічно середньовічному розумінні). У свою чергу, самостійна поведінка неможлива без особливої семіотики і уявлень, що задають “образ себе”. Схеми й образи середньовічної особистості та суб’єктивності, намічених Августином, саме і виконують цю функцію, тобто задавали “образ себе”, за допомогою якого середньовічна людина починає будувати самостійну поведінку і встановлювати стосунки з іншими людьми і владою. На основі цих схем і образів середньовічна людина також усвідомлює себе і міркує з приводу себе, отримуючи нові знання.

Аналіз розглянутого матеріалу дозволяє розрізнити “становлення” особистості та її “існування” (функціонування), а також обговорити особливості середньовічної особистості. У “Сповіді” Августин розповідає, як він приходить до християнства, що можна охарактеризувати саме як “становлення” особистості. Августин згадує, що всі його друзі і близькі, починаючи з улюбленої матері, приходили до християнства, і це не могло не впливати, змушуючи “вірити в Бога ще до віри”. Намагаючись повірити в Бога, Августин проробив величезну роботу, переосмислюючи свої повсякденні уявлення. Він навчився символічно й алегорично тлумачити тексти Священного писання, редукував образ Бога спочатку до ефірної всепроникаючої нескінченної істоти, потім до безтілесного образу — умови створення усього й істини (“Я оглянувся, — пише Августин, — на світ створений і побачив, що Тобі зобов’язаний він існуванням своїм і в Тобі міститься, але поіншому, не так, немов у просторі; Ти, Вседержитель, тримаєш у руці, в істині Твоїй, тому що все існує істинне, оскільки воно існує”). Знайшов Августин і місце злу, яке не від Бога, а те, що з Богом не узгоджується. Перечитуючи “Сповідь”, можна зрозуміти, як ідея Творця, спочатку зовсім неприйнятна і неправдоподібна для Августина, поступово ставала усе більш зрозумілою і необхідною та, зрештою, перетворилася в реальність, у якій не можна було засумніватися.

Чому цей процес називається становленням особистості? А тому, що, знаходячи віру в болісній роботі і сумнівах, Августин не може опертися ні на кого, крім себе самого, він діє самостійно, виробляючи власне розуміння Бога й інших реалій. Августин розповідає, як, маючи одні уявлення про світ і себе, зрештою, приходиться до зовсім інших уявлень, тобто відкриває для себе нову реальність. Ця реальність (уявлення про бога, світ, сутність і місце людини) хоча і є загальнозначущою, у цьому розуміється те, що вона вписується в християнську середньовічну культуру, проте, є унікальним розумінням християнства Августином Аврелієм. У ньому багато від раціонального філософського осмислення, від особистості Августина, який віддав перевагу чуттєвій любові до Бога (тому, до речі, Августин розуміє Бога як возлюбленого). Не зовсім канонічне і розуміння Августином Христа: „Я шукав шлях, на якому знайшов би силу, необхідну, щоб насолодитися Тобою, і не знаходив його, поки не схопився “за Посередника між Богом і людьми, за Людину Христа Ісуса”, який є сущий над усім Бог, благословенний навіки”.

У процесі становлення християнської особистості (що Біблер пов’язує з “перетворенням” середньовічної людини) Августин змушений був, так би мовити, перебороти в собі античну особистість. Дійсно, центральна проблема античної особистості — ставлення до традиції і поліса. Для середньовічної людини більш важливим є прийняття образів Творця, Христа і звернення до ближнього, тобто підпорядкування самостійної поведінки ідеям християнства, християнській любові, безкорисливій допомозі. Важлива особливість середньовічної особистості — збіг її становлення (перетворення) та існування, інакше кажучи, саме становлення особистості утворює суть середньовічної особистості. В античній культурі, наприклад, це було не так: процес становлення не артикулюється і практично не усвідомлюється, артикулюється вже сформована самостійна поведінка — протилежне (Сократ) або частково погоджене (Апулей) із загальноприйнятим у полісі.

„Без парадоксів перетворення, — пише Біблер, — розглядаючи взаємовідносини в середньовічній культурі двох культур (“високої” церковної, вченої і “низької”, народної), а також двох голосів (“Схоласта” і “Простака”) тут ніяк не обійтися ні в реальному житті середньовіччя, ні в дослідженні цього життя. Коли Цезар Ареатський пише: “Ми також повинні піклуватися про душу, як обробляємо свої поля”, коли він говорить про душу людську, як про “поле Господа”, то це не просто орієнтація на те, що слухачі його “сільські жителі Південної Галії”. Це глибинний образ ставлення людини середніх віків (відповідно — культури середніх віків) до самої себе, до свого граничного полюса: людина тоді самостійна, живе в обрії особистості, коли здатна бути і простою, докультурною, як земля, і високою, витонченою, як небо... Припускаю, що саме цей момент “перетворення” вирішально значущий в середньовічній культурі... Предметом багатьох ключових творів “високої” культури середніх віків є саме момент взаємообґрунтування двох свідомостей, момент, феноменологічно вихідний для джерел, які цікавлять Гуревича. Однак там (у “високій” літературі) саме “свідомість простака” узятю в момент перетворення або в підсумку перетворення в обрії особистості. Зрозуміти в момент або у підсумку перетворення парафіяльного або — ще глибше, у далечині століть — архаїчного простака з простаків Євангелія... У простака

Августина Блаженного, що здивовано запитує про такі споконвічні загадки, як “що є час?”, “що є пам’ять?”, “що є совість?”

Іншою особливістю середньовічної особистості Біблер вважає “сполучення” у свідомості середньовічної людини двох голосів — Схоласта і Простака, зумовлених зіткненням і єдністю (середньовічний Собор) двох культур — архаїчної (народної) і церковної (ученої).

Однак, можна сказати, що не саме сполучення двох голосів конституює середньовічну особистість, а те, як це сполучення вирішується окремим суб’єктом, окремою особистістю, що вибудовує самостійну поведінку в лоні “антитетичної, (саморозірваної) діалогічної середньовічної культури”. Порівняємо в зв’язку з цим “Сповідь” Августина зі знаменитими листами Абеяра до Елоїзи. Августин дилему вибору між раціоналістичним (філософським) і християнським світоглядом вирішує таким способом. З одного боку, він переосмислює ідею Бога, позбавляючи останнього всіх природних характеристик (Він — не ефір, не простір, не матерія тощо), Бог — це умова творіння усього й істина; відповідно, світ (космос) Августин трактує як Божественне творіння. З іншого боку, Бога Августин розуміє гранично суб’єктивно, як Творця, турботливого Друга, Возлюбленого. Обидва ці, з раціонального погляду, несумісні уявлення Бога утримуються і проживаються у свідомості Августина, подібно до того, як сама християнська середньовічна культура „тримає” обидва ці уявлення (у своїх творах, у колі собору, організації та розумінні всього середньовічного життя). Ось таким особистісним унікальним способом Августин вирішує дилему двох культур і голосів; відзначимо, інші середньовічні філософи і мислителі вирішували її інакше. Наприклад, Абеяра та Елоїза.

Жагуча любов знаменитого французького філософа магістра Абеяра й юної, з рідкісними здібностями до наук сімнадцятирічної Елоїзи, як відомо, закінчилася трагічно. Дядько і рідні Елоїзи, вирішивши, що Абеяра збездичив її (хоча вони таємно обвінчалися, і дядько це знав), що він “грубо обдурив їх і посвятив Елоїзу в черниці, бажаючи зовсім її позбутися (хоча він тільки сховав Елоїзу в жіночому монастирі Аржантеїль), підкупили слугу Абеяра і підіслали в його дім декількох найманих убивць. Коли Абеяра спав, ті проникли вночі в спальню магістра й оскопили його (як сам Абеяра пише: “...помстилися мені надто жорстоким і ганебним способом, що викликало загальне здивування: вони спотворили ті частини мого тіла, якими я здійснив те, на що вони скаржилися”). І ось, прийнявши обоє постриг (Абеяра — абат у Бретані, Елоїза — ігуменя, абатиса монастиря в Аржантеїлі), вони через 26 років починають знамените листування. Приводом до нього стала прочитана Елоїзою “Історія моїх нещасть”. Читання спогадів улюбленої нею людини оживили в душі Елоїзи ніколи не вмираючу любов до Абеяра, але одночасно вона глибоко вражена: їй здається, що Абеяра не приділяє їй уваги, зайнятий своїми проблемами та бідами і, схоже, уже давно не любить її.

В історії та листуванні Елоїзи є два незрозумілих моменти: перший — жагуче люблячи Абеяра, Елоїза завзято відговорювала його від шлюбу з нею; другий — незрозуміло, що Елоїза хоче від Абеяра, адже він уже не чоловік у звичайному розумінні слова. Але чи тільки тому Елоїза не хотіла одружуватися, що думала про Абеяра, як вона про це говорить? Навряд чи. Вчитуючись у її два листи до

Абеляра, ми бачимо, що для неї більш цінним була не любов до Бога, не любов у шлюбі, освяченому Богом, а любов до Абеляра, любов вільна, чуттєва, любов, що дозволяє їй відчувати себе, як би ми сьогодні сказали, особистістю, хоча визначаючи Бога, але й одночасно усвідомлюючи своє власне достоїнство. Справді, Елоїза визнає, що в монастир вона пішла тільки з волі Абеляра, з любові до нього, що спогади про чуттєву любов до нього заповнюють її свідомість навіть під час богослужіння, що вона розуміє свою гріховність і слабкість, але спокійно приймає свою долю.

Більше того, Елоїза натякає, що самому Богу був непотрібний їх шлюб. «Адже поки ми насолоджувалися радостями жагучої любові, чи — скажу грубіше, але виразніше — поки ми віддавалися перелюбству, гнів божий шадив нас. Коли ж ми замінили незаконний зв'язок законним союзом і відпокутували ганебне перелюбство чесним шлюбом, тоді гнів господній простяг над нами свою тяжку долю — і вразив наше неопоганене ложе, хоч раніше довго терпів опоганене»:

Про достоїнство ж Елоїзи свідчать такі слова наприкінці другого листа: «Я не хочу, щоб ти, умовляючи мене бути доброчесною і закликаючи мене боротися зі спокусами, говорив: “Сила зміцнюється в немочі” та “Не буде увінчаний той воїн, хто боровся несумлінно”. Я не шукаю вінця перемоги. З мене досить уникнути небезпеки. Віддалитися від неї — правильніше, ніж вступити у війну. У якому б куточку неба не помістив мене Бог, я буду задоволена. Адже там ніхто нікому не буде заздрити, а кожний буде задовольнятися тим, що в нього є».

Де ж Елоїза черпає сили і спокій духу, адже вона не може спиратися на Бога, оскільки вірить у нього менше, ніж у любов? І сили, і спокій їй дає сама ця любов і ще відчуття своєї особистості. Тільки так можна зрозуміти дивні для віруючої людини визнання Елоїзи: “Усе своє життя, що б не відбувалося, я більше боюся скривдити тебе, ніж Бога: я стала черницею не заради божественної любові, а з твоєї волі... Бог відає, що я точно так само, нітрохи не сумніваючись, з твоєї волі пішла б за тобою чи випередила б тебе, навіть якби ти поспішив у володіння Вулкана, тому що душа моя була не зі мною, а з тобою! Навіть і тепер, якщо вона не з тобою, то її немає ніде: воістину без тебе моя душа ніяк існувати не може”.

Подібним чином міркує лише людина, яка повірила у свою любов та індивідуальність, у якій прокинулося достоїнство, що перевищує навіть страх смерті. Чого ж Елоїза хоче від оскопленого Абеляра. Звичайно, любові, але любові, яка розуміється по-новому. Таку любов можна назвати „креативною” чи духовною, тут на перший план виходять, підкоряючи собі все інше, включаючи звичайну чуттєвість, спорідненість, духовний, майже містичний зв'язок (згадаємо слова Елоїзи: “Тому що моя душа була не зі мною, а з тобою...”).

Ось яким чином Елоїза вирішує і проживає дилему — любов до Абеляра чи любов до Бога. Це рішення унікальне, особистісне, адже саме тому, що Елоїза діє і мислить самостійно, їй удається визначити та конституювати нове ставлення до любові.

Якщо в античній культурі становленню особистості сприяли такі інституціональні засоби, як суд, театр, філософія, то в середні віки на перший план висуваються церква і церковні жанри “літератури”, насамперед сповідь. Справді, що собою представляє сповідь? Це розповідь людини про свої вчинки чи життєві

перипетії, життєвий шлях, вибудований і оцінений з погляду ідеалів і норм християнського світогляду, що обов’язково включає констатацію розбіжностей реального життя того, хто сповідається, з християнськими ідеалами і нормами, а також покаяння, тобто визнання гріховності своєї поведінки і публічне каяття.

Сповідь призначена однаково як для самої особистості, що сповідається, так і для інших християн (парафіян), які шукають шлях порятунку. Стосовно автора сповідь покликана допомогти усвідомити міру його падіння і спрямовані на порятунок наступні кроки; стосовно інших християн вона повинна допомогти йти в правильному напрямку і справлятися з помилками. Конкретно, середньовічна сповідь містить три важливі моменти: оцінку (осудливу) рефлексію життя і вчинків того, хто сповідається, актуалізацію в ньому божественного початку (іскри божої, благодаті, духу тощо; часто це припускало вказівку на пряму допомогу і підтримку з боку Бога), установку на перетворення (збирання заново) особистості, що сповідається.

Сповідь допомагала людині, що шукала порятунок, так вибудувати самостійну поведінку, щоб той, хто сповідується, з необхідністю приходив до християнської віри. На це ж спрямовано цікавий прийом, знайдений у “Сповіді”: розповідаючи про свій життєвий шлях (дитинство, юність, зрілі роки), коли він ще не був християнином, Августин одночасно пояснює, що при цьому робив Бог, як він вів Августина, чекав, коли останній дозріє для віри, нарешті, рішуче допоміг останньому “перейти свій рубікон”. Здається, якщо людина ще не знайшла віру, то при чому тут Бог? Але якщо вважати, подібно Августинові, що в кожній людині є іскра божа, у кожній є божественна благодать, то тоді кроки і зусилля того, хто шукає віру, насправді припускають присутність Творця і його допомогу.

## **2.9. Ренесансна особистість**

Пізнє середньовіччя підготувало людину до сприйняття Бога і його творінь, зокрема природи, уже не як суб’єктів (подібне уявлення, щоправда, ще довго зберігалось, але поступово відходило на другий план), а мислячої проблемної реальності, майже закономірної. Прагнення логічно упорядкувати явища, що належать до сфери сакрального і звичайного життя, з’ясувати їх початки, зв’язати їх між собою і з загальною причиною — Богом, що уже давно розумілася як субстанція, позбавлена антропоморфних властивостей, зрештою, призводить до того, що поряд із сакральним світом і подіями, описаними у Священному писанні, перед людиною постав інший світ — природний, який підкоряється незмінним законам. Крім того, люди у своїй масі прилучилися до християнства, стали християнами, тому завдання “переробки” людини і Страшного Суду було зняте з порядку денного.

Людина освоювалася в новому подвійному світі: починала пізнавати природу й одночасно продовжувала віддавати належне Богу. Запозичивши від останнього волю і віру в розум, людина Відродження стає більш незалежною від Творця, оскільки перестає боятися Кінця Світу і Страшного Суду й усе більше сприймає Бога як умову життя, як закони, яким підкоряється і життя, і природа. Себе людина все частіше розуміє і витлумачує усього лише як менш досконалу стосовно



Творця. Якщо Бог створив світ, то і людина, зрештою, здатна це зробити. Як говорить Марсиліо Фічіно, людина може створити самі “світила, якби мала?” знаряддя і небесний матеріал”.

Мабуть, ці два моменти — прийняття одночасно двох реальностей (природної і сакральної) і новий більш високий ступінь самостійності людини, діючої як Бог, але озируючись на Бога, що розуміється вже як умова буття та мислення, і утворюють сутність епохи Відродження та нового бачення дійсності. Найкраще це бачення було виражене в знаменитій промові Піко делла Мірандоли “Мова про достоїнство людини”; з нашої ж точки зору, в цьому тексті були задані схеми, що визначили самосвідомість ренесансної людини і, отже, зробили можливим нове ренесансне мислення.

Як уже відзначалося, самосвідомість, що відкривається і вводиться у нову культуру, не може не бути езотеричною, оскільки в “точці проходу” у нове, ще небувале, людина спирається тільки на саму себе, у самій собі повинна знайти джерела існування й енергії. Однак за формою, навпаки, мова йде про справжню реальність, що в епоху Відродження означало тільки одне: усе визначає не лише воля Творця, але і воля самої людини. Звернімося безпосередньо до тексту. У ньому Піко делла Мірандола стверджує не більше, не менше, що людина стоїть у центрі світу, там, де в середні віки стояв Бог, і що вона повинна уподібнитися якщо і не самому Творцю, то вже у будь-якому разі херувимам (ангелам), щоб стати настільки ж прекрасною і досконалою, як вони.

«Тоді, — читаємо ми в “Мові про достоїнство людини”, — прийняв Бог людину як творіння невизначеного образу і, поставивши її в центрі світу, сказав: “...Я ставлю тебе в центрі світу, щоб відтіля тобі було зручніше бачити усе, що є у світі. Я не зробив тебе ні небесною, ні земною, ні смертною, ні безсмертною, щоб ти сама, вільний і славний майстер, сформувала себе в образі, якому ти надаєш перевагу. Ти можеш переродитися в нижчих, нерозумних істот, але можеш переродитися за велінням своєї душі й у вищі, божественні. О, вища щедрість Бога-отця! О вище і чудове щастя людини, якій дано володіти тим, чим побажає, і бути тим, ким хоче!”»

Текст дивний. Не Бог, а людина в центрі світу. Щоправда, поставив її туди Бог. Саме людина — славний майстер, що творить сама себе за своєю волею і бажанням (а в чому, запитав, тоді призначення Бога, прерогативу якого в плані творення і напрямку життя перехоплює людина?). Людина не просто тварина і раб божий, але і подібна херувимові, тобто фактично ангел, причому досягає вона цього небесного стану знову ж сама, за допомогою езотеричної роботи, що включає в себе моральне очищення, удосконалення особистості, пізнання природи.

Але не потрібно перебільшувати, усе-таки поки людина залежить від Бога, і крім того, піддана пристрастям, навіть іноді божевіллю. Як же Мірандола пропонує з ними боротися? Дуже цікаво, за допомогою моралі та природної філософії (діалектики), що дозволить, на його думку, упорядкувати й очистити душу. Виходить, що ренесансна особистість не тільки робить себе за власним бажанням, але і прагне наблизитися до ідеалу людини, як тоді говорили, „універсальної людини”, під яким розумілася людина, що частково нагадує Творця. Але до уні-

версальної ренесансна людина йшла від звичайної людини, підданої безлічі пристрастей. Усі три зазначених моменти (ренесансна особистість як людина, що творить сама себе за власним бажанням, як універсальна людина і як людина пристрастей) аналізує Л.М. Баткін у статті “Поняття про індивіда з листування Нікколо Макіавеллі, Франческо Ветторі й іншими”. При цьому він показує, що в ренесансній людині уживаються найрізноманітніші речі: “високе” і “низьке”, віра і заперечення загальноприйнятої моралі, прагнення до універсальності й одночасно до самостійності та незалежності, “фантазії” і розрахунку.

«І Ветторі, що, вважаючи себе набожним, справно по святах слухає месу, і Макіавеллі, відчуваючи відверту відразу до ченців і церковників, — пише Баткін, — обоє вони поводяться так, немов традиційної моралі ніколи не існувало... не можна не розчути полемічних інтонацій у повторюваній на різні лади формулі індивідуальної незалежності: треба “жити вільно і без оглядки”, “поводитися по-своєму, не переймаючись чужим”, “поводитися на свій манер”, “займатися своїми справами на власний розсуд”. За цим ціла нова програма людського існування... Індивід повинен сам вирішувати, що йому підходить... Макіавеллі пише, що гідна і перевірена у серйозних речах людина має право “відпустити вузду” (буквально: “розширити дух”, дати йому волю і “жити весело”). Про такого індивіда, який сполучає, перемежовує в собі „grave” і „lieto”, говорять, що він — універсальний!... але як погодити універсальність індивіда з його ж особливістю? Тобто з тим, що в кожного індивіда — своя фантазія. І що кожен повинен поводитися на власний розсуд. Не озираючись на інших. Саме така “мудра” людина. Але це не заважає Макіавеллі одночасно стверджувати, що “мудра” людина універсальна, і ми маємо право поцікавитися, чим же в такому випадку одна універсальна людина буде відрізнятися від іншої універсальної людини. «Якщо “універсальність”, — міркує далі Баткін, — узагалі синонім душевній об’єктності, вільності, особистісної поведінки тощо, то специфічна універсальність того ж індивіда як політика ставить його в раціональну залежність від обставин... і, по-суті, знеособлює.... Якщо “фантазія” і “спосіб поведінки” беруть початок з античного поняття „ingenium” і вказують на деяку позараціональну заданість (індивід дивиться на речі і поводить так, а не інакше, оскільки так уже він влаштований), то протилежний принцип полягає в раціональності оцінок, розрахунків і дій, що звідти випливають. Потрібно “не засновувати свою думку на пристрастях”, “не протистояти”, “поступатися розумним міркуванням”, “засновувати свою думку на розумності”.

Звернімо увагу, у розмовах про самостійну поведінку формується уявлення про „свободу”, через яку потім буде конституюватися новоевропейська особистість. Далі проблема самостійної поведінки впирається в питання про те, чи є людина вільною у своїх діях чи вона цілком обумовлена обставинами, що включають її натуру, які і задають її “фантазії”. Нарешті, нова постановка питання про самостійну поведінку виникає в контексті нової соціальної практики, де одні люди намагаються керувати іншими, тобто в політиці.

## **2.10. Рефлексія поняття “особистість” у роботах І.Канта**

Новий час — це період не тільки подальшого відштовхування на задній план християнської релігії й експансії раціоналізму “в особі” точних (природничих) наук та інженерії, але і становлення єдиної європейської культури. Створюються спільні умови життя, подібні національні картини світу й інститути, найважливішим з яких поступово стає право. Уявлення про Розум, Свободу, Мораль покликані висловити нове відчуття людини в лоні єдиної європейської культури.

Уже в епоху Відродження постало кардинальне запитання: чи можлива самостійна поведінка (свобода особи), чи не ілюзія це. Можливо, людина настільки обумовлена обставинами і власною природою, що її поведінка завжди детермінована; розуміє вона це чи ні. Інша проблема, усвідомлена трохи пізніше, полягала в тому, що потрібно було зрозуміти, у яких стосунках самостійна поведінка знаходиться з соціумом і культурою. Було очевидно, що не будь-яка свобода йде на користь і здоров'я, деякі форми свободи людини діяли на культуру руйнівно.

Можна сказати, що у новоевропейській філософії багато в чому під впливом теорій природного права й у руслі ідей лібералізму (Гроцій, Гоббс, С.Пуфендор, Дж.Локк) складається поняття свободи як політико-правової автономії громадянина. У такому розумінні свобода протиставляється нестримності і безмежній самостійності бажань... Свобода, розуміння якої обмежене тільки уявленням про особисту незалежність, самовільність і непідзаконність, легко, “вільно” проявляє себе в безвідповідальності, байдужості, егоїзмі, небезпечному анархічному бунтарстві — скасуванні будь-якого закону, що стоїть над індивідом, а в перспективі і тиранією, тобто самочинним зведенням одиничною волею в ранг закону для інших.

Кант у “Основоположенні до метафізики і вдач” і “Критиці практичного розуму” намічає вирішення обох питань. При цьому він виходить з переконання, що свобода особи тоді руйнівна для культури, коли людина перестає орієнтуватися на “вічні закони розуму”, під яким розуміється, з одного боку, остання владна інстанція, обережно ідентифікована Кантом з Богом, з другого боку — діяльність і мислення самих людей (у цьому розумінні виходить, що розум діє за допомогою людей, а останніх, але не як окремих емпіричних індивідів, а як членів людства, веде розум). Однак, як зрозуміти практично, чи орієтуємося ми на розум, чи нам це тільки здається? Для цього, відповідає Кант, є дві речі — критика і метод. Тобто якщо людина буде критично ставитися до себе й інших, а також міркувати, як діяти слушно, нарешті, якщо вона буде вислуховувати розум (згідно з обов'язком, підкоряючись моралі), то в цьому випадку вона буде вільною і стає особистістю.

“Дві речі, — пише Кант, — наповняють душу завжди новим, тим більше сильним подивом і благоговінням, чим частіше і триваліше ми міркуємо про них — це зоряне небо наді мною і моральний закон у мені... Другий починається з мого невидимого Я, з моєї особистості, і представляє мене у світі... безкінечно піднімає мою цінність як інтелігенції через мою особистість, у якій моральний закон відкриває мені життя, незалежне від тваринної природи... Мораль почалася з благородної властивості людської природи, розвиток і культивування якої обіцяли в

майбутньому безкінечну користь, і закінчилась — мрійністю і марновірством... Але після того, як була, хоча і пізно, пущена в хід максима — заздалегідь гарненько обмірковувати всі кроки, які розум має намір зробити, і робити їх, тільки керуючись заздалегідь добре продуманим методом, судження про світобудову отримало зовсім інший напрямок і приводило до незрівнянно успішніших результатів... Йти цим шляхом і у вивченні моральних задатків нашої природи — у цьому зазначений приклад може бути дуже повчальним для нас і дати надію на подібний же благий успіх... Одним словом, наука (критично випробувана і методично апробована) — це вузькі ворота, які ведуть до навчання мудрості... охоронницею науки завжди повинна залишатися філософія”.

Як можна осмислити це рішення? По-перше, Кант підтверджує, що поняття особистості, яке, він, по суті, уперше визначає, пов’язано із самостійною поведінкою („свободою”, „незалежністю від механізму всієї природи”). По-друге, особистість, за Кантом, — це не тільки свобода, але й обмеження її, тобто підпорядкування самостійної поведінки розуму і моралі, за якими проглядаються європейська філософія, право і благополуччя європейського людства. Але людство, розум і свободу Кант розуміє як однозначні та єдині, цілком відповідно до відчуття єдиної європейської культури.

### **2.11. Криза європейської культури, особистості та суб’єктивності**

У кантівській системі та рішенні була одна слабка ланка — метафізичне, навіть почасти містичне тлумачення розуму, а, отже, і тих раціональних та моральних обмежень, які накладалися на свободу особи. Як тільки відчуття єдиного європейського людства (культури) стало слабшати, що було цілком об’єктивним процесом (розширення знань про світ, криза імперій, розвиток демократичних інститутів, світові війни, становлення нових вогнищ цивілізації та інше), віра в розум, мораль і свободу особи (за Кантом) стали предметом гострої критики і навіть заперечення. Завершує атаку на основні цінності європейського людства Фрідріх Ніцше, який заявив не тільки, що Бог помер, але також те, що старі уявлення про світ і людину не більше, ніж ілюзія; традиційна філософія, стверджує Ніцше, розглядає світ як застиглий, у той час як це безупинне становлення.

Ніцшеанська програма і світовідчуття протилежні кантіанській. Тому, до речі, не особистість, орієнтована на мораль і розум, а надлюдина „завоює й організує” простір життя. Чим вона при цьому керується? Тільки прагненням до влади і своїми можливостями, які, якщо вона надлюдина, нічим не обмежені. Але чи не припускає поняття особистості, якщо, звичайно, його редукувати до нічим не обмеженої самостійної поведінки, уявлення про надлюдина як однієї зі своїх граничних можливостей?

До речі, і характерний для більш пізнього часу природничо-науковий підхід у психології і засноване на ньому інженерне трактування самостійної поведінки призводять до не менш зацікавлених висновків. У статті “Історичний зміст психологічної кризи” відомий російський учений Л.С.Виготський пише: “Не Шекспір у поняттях, як для Дильтея, але психотехніка — в одному слові, тобто наукова теорія, яка привела б до підпорядкування й оволодіння психікою, до

штучного управління поведінкою. І далі: “У цьому розумінні має рацію Павлов, називаючи нашу науку останньою наукою про саму людину. Вона, справді, буде останньою в історичний період людства наукою чи в передісторії людства. Коли говорять про переплавлення людини як про безсумнівну рису нового людства і про штучне створення нового біологічного типу, то це буде єдиний і перший вид у біології, що створить сам себе... У майбутньому суспільстві психологія, справді, буде наукою про нову людину. Без цього перспектива марксизму й історії науки була б неповною”.

У даному випадку Виготський міркує так: оскільки людина є особистістю, то вона може направити самостійну поведінку на саму себе, на своє поліпшення і навіть переробку, оскільки одночасно вона — явище природи, то, пізнавши в природничо-науковій психології закони психіки, людина зможе керувати собою і навіть створити з цією метою новий тип людини.

Інший варіант перетворення людини, що теж спирається на уявлення про особистість, дає езотеризм. Розглянемо цей підхід детальніше.

## **2.12. Езотерична особистість**

Кого можна вважати езотериком? По-перше, це людина, яка критично ставиться до основних цінностей сучасної культури, заперечує цю культуру. “Наш світ, яким для надто багатьох вичерпується реальність, — писав Бердяєв, — мені вважається похідним. Він далекий від Бога. Бог у центрі. Усе далеке від Бога - провінціальне. Життя робиться плоским, маленьким; якщо немає Бога, вищого світу. У такому світі, позбавленому виміру глибини, немає і справжньої трагедії, і це, ймовірно, полонить багатьох”. Тому вже не дивує, коли М.Бердяєв оцінює цей світ значно нижче, ніж той. “У цьому світі необхідності, роз’єднаності та поневолення, — пише він, — у цьому занепалому світі, що не звільнився від влади долі, царює не Бог, а князь світу цього”.

По-друге, езотерик — людина, що вірить в існування інших (духовних) реальностей. У езотеричному світі цілком уживаються і звичайні люди, і незвичайні істоти. Наприклад, в езотеричному світі Рудольфа Штейнера на рівних живуть як звичайні, духовні люди, так і їх почуття та переживання (особливі стихії та істоти духовного світу), навіть Христос з ангелами. У езотеричних світах Данила Андреева, крім людей, зустрічаються ще більш екзотичні істоти: Сатана, що має три жахливих вигляди, “уіцраори” (демони великодержавності), Антихрист, Планетарний Логос, Соборні душі народів, служителі пекла (чорти, “раруги”, “ігви”), живі прообрази великих творів мистецтва і багато чого іншого.

Нарешті, езотерична людина — це людина, що розуміє і реалізує своє життя як шлях, що веде в езотеричну реальність. Підсумовуючи, можна сказати, що суть класичного езотеричного світовідчуження можна передати за допомогою трьох тез: **1.** Наш звичайний світ, культура, розум — неістинні або ілюзорні. **2.** Існує інший справжній світ (інша реальність), де людина може знайти свій порятунок, знайти справжнє існування. **3.** Людина може увійти в цей справжній світ, але для цього вона повинна змінити своє життя, рішуче переробити себе. Власне, житте-



вий шлях езотерика зводиться до подібного перероблення, що включає духовну роботу і психотехніку.

Якщо для європейського світовідчування людина розвивається лише тією мірою, у якій це дозволяє культура, історичний момент і обставини, то езотерик вважає, що розвиток суспільства небажано йде за зміною індивідуумів. У європейській культурі особистість, що забігла вперед, в іншу або майбутню епоху, або гине, або частіше згодом з’являється геніальний інший варіант, саме при житті збожеволіти. З погляду езотеризму, особистість, яка забігла вперед, — норма культурного життя, яка має численних послідовників і шанувальників. Еволюцію роблять саме такі геніальні езотеричні особистості (люди нової раси), а інші люди, наприклад, так стверджує відомий східний езотерик Шрі Ауробіндо Гхош, залишаються осторонь від еволюційного потоку або їх просування уперед відбувається вкрай повільно. Що необхідно сьогодні, вважає Шрі Ауробіндо, так це поворот деяких або багатьох до бачення зміни порятунку через відкриття в собі Пуруши. Тенденція ця, упевнений Ауробіндо, вже існує і повинна буде рости з розвитком теперішньої всесвітньої кризи.

Що ж собою являє перероблення людини в межах езотеричної практики? Генії езотеризму стверджують, що наприкінці свого шляху, на який іноді йде майже все життя, вони потрапляють у справжню реальність (буддисти в Нірвану, штейнеріанці проходять у духовний світ, послідовники Шрі Ауробіндо еволюціонують у гностичну істоту тощо). Наприклад, Шрі Ауробіндо пише, що гностична істота буде жити в єдності з Богом, почуття болю перетворюються у вібрації блаженства, любов і захват від єднання з Богом будуть рости і розвиватися, поки не охоплять все існуюче. Особливі якості справжньої реальності додає все-таки не зміст, а життя переважно подіями цієї символічної реальності; езотерична особистість живе тим, що переходить у справжній світ і одночасно творить його. Така особистість не просто фантазує, марить, вона саме живе у своїй творчості, у міркуванні про світ, у прагненні зрозуміти граничні проблеми життя і буття. При такому більш широкому розумінні близьким до езотеричної культури є будь-яка значна в культурних відносинах творчість і новація. Відповідно, багато великих мислителів, художників і суспільних діячів переживали подібний езотеричний досвід.

Уже зі сказаного зрозуміло, що езотерична практика не зводиться до простих міркувань: це особливий спосіб життя, доля, життєвий шлях, жагуча спрямованість до езотеричного світу як кінцевої життєвої мети, прихильність до ідеальних форм життя, відомий аскетизм, робота над собою, установка на кардинальну зміну себе самого, горіння і напруга душі. Але й особлива культура життя, що включає в себе розроблення езотеричного навчання (або освоєння його), психотехнічну роботу над собою (відмовлення від бажань, що відхиляють езотерика на його шляху, культивування вчення, досягнення особливих станів свідомості, занурюючи його в езотеричні реальності тощо). Сюди ж відноситься проходження езотеричного ритуалу й одночасне створення його. Езотерична культура життя передбачає також створення школи і фігури вчителя.

Аналіз езотеричних навчань підказує цікаву гіпотезу, а саме: езотеричний світ улаштований так, щоб відповідати вищим реальностям самого езотерика. Наприк-

лад, життєва моральна мета Рудольфа Штейнера — єднання з Богом і цим закінчується в його вченні езотеричне сходження. Для Штейнера характерне активне, реформаторське ставлення до світу, цьому відповідає певний ступінь шляху такого сходження, йому властиве самопізнання і езотеричне життя, обидва ці моменти знайшли відображення в його вченні. Виходить, що духовний, невидимий світ, який Штейнер описує як об'єктивний, загальний для людей, фактично є відображенням духовного (внутрішнього і зовнішнього) життя Рудольфа Штейнера, відображенням якому наданий статус загального буття. Але одночасно духовний світ — це дзеркало культури, яка переломлюється у свідомості і житті Штейнера, культури як ідеального життя, що з'єднує такі полюси, як Світ, Людина і Бог, сприйняття світу й активне ставлення до цього, Я (мікрокосм) і Світ (макрокосм), звичайний земний світ і світ езотеричний.

За Штейнером виходить, що людина входить у духовний світ, попередньо пізнаючи і формуючи саму себе. Вона потрапляє у вищий світ, так би мовити, через вікно свого Я. Тому цілком природно, що духовний світ є проекцією його Я, хоча Штейнер стверджує зворотне (незалежність духовного світу від людини). Тут однак постає принципове запитання, як Штейнер та інші езотерики досягають такої трансформації своєї психіки, коли їх внутрішнє життя і досвід починають сприйматися як самостійний, езотеричний світ? Щоб відповісти на поставлене запитання, розглянемо спочатку один приклад — використання йоги для потрапляння в Нірвану.

Зовні техніка йоги начебто не пов'язана з ученням Будди. Але якщо уважно придивитися до тих станів, які досягаються з її допомогою, то неважко помітити, що ця техніка є просто необхідною ланкою навчання. Справді, за допомогою йоги Будда і його учні отримували можливість, по-перше, звільняти свою душу (психіку) від усіх земних бажань (через пряме витіснення відповідних психічних бажань або шляхом їх переосмислення) і, по-друге, налаштовувати (програмувати) себе на стани, що відповідають тим реальностям, які вели в Нірвану. Тут можна навіть говорити про своєрідну “психотехнічну систему”. Так, одні її прийоми (концентрація уявлень, заміщення візуальних видів внутрішніми візуальними образами, відволікання від збудливих і відволікаючих почуттів та думок) служили виробленню особливих здібностей, дозволяючи актуалізувати і навіть візуалізувати внутрішні уявлення і реальності. Інші прийоми (наприклад, занурення в “нечистоту” або звільнення від елементів душевного життя, що заважають) допомагали переосмислити і згорнути (знищити в собі) усі психічні потреби і реальності, викликаючи земні бажання, які утримують людину в звичайному житті. Третій прийом (викликання спеціальних уявлень і станів — “просвітління”, “чистоти”, “зібраності”, просторової і розумової “нескінченності”, “неіснування” тощо) дозволяв розвинути і зміцнити саме ті сторони душі та реальності свідомості, які задовольняли вчення Будди.

Загальна логіка психотехнічної системи йоги визначала наступну стратегію: розвиток здібностей актуалізації внутрішніх реальностей і уявлень, згортання тих реальностей та уявлень, що не відповідали вченню, розвиток і вдосконалювання інших реальностей та уявлень, які відповідають вченню, нарешті, актуалізація і

візуалізація цих реальностей та уявлень. Оскільки вершина усєї підготовки — досягнення Нірвани, можна припустити, що наприкінці успішної підготовки (яку, підкреслимо, досягали лише деякі обдаровані індивіди) у людини виявлялися розмонтовані (подавлені) усї реальності, крім однієї. Ця реальність найбільш адекватно описується саме ідеєю Нірвани, тобто в ній переживаються (до цього часу розвинуті і відповідні здібності) стани неіснування, повної свободи, порожнечі. Зовні ж переживання цієї реальності ніяк не фіксується, і збоку Нірвана виглядає як тимчасова смерть. Так, для звичайного життя людина, що досягла Нірвани, ніби помирає. Тим самим, дійсно реалізується ідея Будди: ще при житті людина іде від страждань, утім, як і від життя як такого у звичайному розумінні.

Таким чином, уже йоги продемонстрували, що внутрішній досвід та інші психічні утворення (які самі змінюються під впливом психотехніки) можуть на зразок зовнішнього світу поставляти свідомості враження й образи. І не просто поставляти, а утворювати для людини повноцінний і найбагатший світ, де вона може нескінченно мандрувати, де вона живе. У цього внутрішнього світу (назвемо його “езотеричним”), який став для езотерика світом як таким, є дві важливі риси, що відсутні у світі звичайному. Перше, езотеричний світ виник на основі внутрішнього світу і досвіду самої людини. Тому езотеричний світ, з одного боку, принципово обмежений цим досвідом, з другого — абсолютно природний для людини; усї події і ситуації цього світу, усєї його реальності мають природну основу й аналоги (усвідомлювані чи неусвідомлювані) у житті конкретної людини. Образно кажучи, людина, що ввійшла в езотеричний світ, “летить у саму себе”, “подорожує своїми власними психічними реальностями, занурюється у власний досвід”. Друга риса така: езотеричний світ, на відміну від звичайного, піддається контрольованому перетворенню. За допомогою психотехніки він змінюється в напрямку того ідеалу, який задає сповідуюча людиною езотерична доктрина (вчення). Для нашої теми важливо відзначити, що езотеричний світ по-різному оцінюється і розуміється з запозиченої (езотеричної) і зовнішньої (науково-філософської) точок зору. Для езотерика — це справжня реальність, те, що “існує насправді”, а не “здається”; для дослідника езотеризму — це багаторічна робота з психотехнічної трансформації психіки, яка створює для езотерика ілюзію остаточного порятунку.

В езотеричній культурі кінця XIX — початку XX ст. виділяються два різних напрями. Один, по суті, звернений до ідеї надлюдини, людини як перехідної істоти, що іде вперед і геть від цього життя. Інший напрям пов’язаний із прагненням перетворити саме це життя, розкрити в звичайній людині здатність до породження нових реальностей. Альтернатива тут така: або повний відхід зі звичайного життя і культури у світ уяви, або їх перетворення, зміна за законами езотеричного мислення, мови й уяви. Етичні установки езотеризму можна зрозуміти на прикладі буддизму. Дослідник буддизму Г. Ольденберг правильно відзначає, що Будда “велить не стільки любити свого ворога, скільки не ненавидіти його. Якщо Христос заповідав людям любов і співчуття („любіть один одного”), то Будда — чесність. Моральна поведінка буддиста обмежена двома принципами: переконання, що нечесні, недобрі вчинки неминуче спричиняють за законом карми

страждання в цьому і наступному житті та небажання віддатися у владу такому сильному бажанню, як любов до інших. За езотеричним вченням, життя людини визначається „езотеричними” законами, а не Богом чи Соціумом. Порятунком — у пізнанні цих законів і виборі (творенні) тих форм буття, які їм відповідають. Кожна людина, розраховуючи тільки на свої сили, вирішує поліпшити свою долю. З погляду моральності, езотерик — узагалі ж егоїст, однак, як правило, багато езотеричних вчень уключають такі моральні цінності, як любов, світло, чистоту тощо.

Глянемо на езотеризм із позиції соціальної культурології. Спочатку сформувався соціум, у рамках якого людина виступає усього лише одним з елементів поряд з іншими — природними матеріалами, знаками, артефактами, технічними знаряддями і спорудженнями. В архаїчній культурі та культурі стародавніх, що передували античній культурі, людина була цілком інтегрована у соціальному організмі. Поза соціумом вона не мала самостійного життя, тому і не було потреби в спеціальних семіотичних моделях індивідуальності, а, отже, не існувало і самого явища індивідуальності. Однак, у міру розвитку й ускладнення соціуму складаються самостійна життєва траєкторія і поведінка людини, а також обслуговуючі їх семіотичні моделі (уявлення про походження людини, її особистих богів і демонів, про індивідуальність і особистість).

З одного боку, особистість сформована і живе за законами соціуму, але з другого — має самостійне буття. Ступінь цієї самостійності може бути різним: від мінімального, що практично збігається з варіантами поведінки, які жорстко контролюються соціумом, до максимального, коли індивід, наприклад, в окремих релігійних чи езотеричних практиках діє настільки самостійно і незалежно від соціуму, що ніби перестає йому належати. У цьому останньому випадку, що не так часто зустрічається, можна говорити про вітальну і культурну сумірність соціуму й особистості (езотеричної чи релігійної).

Формування особистості — одна з необхідних умов становлення езотеричного світовідчужання. Езотерик — це людина, яка самостійно, за своїми ідеалами, вибудувала цілий світ і так себе змінила (перетворила), що може в цьому світі жити. При цьому потрібно усвідомити, що особисте буття людини, яке протікає в суспільстві чи поза ним, — це буття культурне. Різниця лише в одному: як член суспільства, людина підкоряється і дотримується загальнозначущих соціальних норм, поза суспільством — ідеалів, які їй притаманні (почасти останні сформувалися в результаті її особистих міркувань і усвідомлення власного досвіду життя). З культурологічної точки зору, ці ідеали є одним з варіантів соціальної семіотики, не менш значущої в соціальному плані, ніж інші семіотичні системи.

Звичайні люди або цілком ігнорують життєвий приклад езотерика або (що рідше) намагаються його зрозуміти і навіть піти за ним. У першому випадку езотерика оцінюють у кращому разі як людину дивну, у гіршому — як божевільну. В іншому — він розглядається як пророк, геній, людина, що пішла вперед у своєму духовному розвитку. Якщо події розгортаються за другим сценарієм, творчість і життєвий приклад езотерика входять у культуру, впливаючи на неї (як відомо, у нашу цивілізацію значний внесок внесли езотерично орієнтовані релігійні діячі, філософи, учені, художники, політики тощо). Виходить, що езотеризм — це одна

з форм еволюції соціуму, що спирається на особисту творчість, самоактуалізацію і психотехнічну роботу. У лоні езотеричної культури існує не тільки експериментальний розвиток людини, але, що більш важливо, йдуть проби еволюційного розвитку. Численні випадки випадання езотериків з культури, входу в себе чи просто психічного і фізичного руйнування — природна плата за еволюцію і можливість езотеричної самоактуалізації.

### **2.13. Від сучасної особистості та суб’єктивності до особистості „можливої”**

Аж до середини ХХ ст. “конструкція” особистості працювала цілком успішно. Але, починаючи з цього періоду чи ще раніш, різко міняються умови, назріває криза культури. Європейсько-центристське світовідчуження відходить на задній план, замість нього формується широке культурологічне світовідчуження, що вимагає визнання самоцінності різних культур. Складається нова цивілізація, у рамках якої стверджуються як правомірні різноманітні конфесії, езотеричні бачення і світовідчуження. Починаючи з І.Канта, йде критика натуралістичного бачення дійсності, що не могла не привести до визнання різних реальностей замість однієї — фізикалістської. І в практичному плані людина вчиться новим формам життя: не відмовляючись від себе, вона вчиться визнавати бачення і реальності інших людей, будувати з ними спільну діяльність.

Ці глобальні зміни, у свою чергу, призводять до зміни розуміння особистості. Насамперед відбувається відмовлення від субстанціального розуміння особистості, воно перестає розумітися онтологічно. Сучасне розуміння особистості поступово починає містити в собі різні думки і концепції особистості. У цьому плані особистість — це не тільки те, що є в людині, але і знання про людину, і рефлексія, і “творення людиною”, про що у свій час писав Ф.М.Достоевський. Інший не менш важливий момент — прийняття принципу, який можна назвати принципом особистісної відносності. Справді, виникає запитання, як сполучити між собою визнання різних бачень і світовідчужень з визнанням дійсності, з визнанням єдності життя на Землі, з можливістю становлення об’єктивної істини? Відповідно до принципу “особистісної відносності” потрібно розрізнати щонайменше два плани: соціетальний і вітальний. Перший план, соціетальний — спільний, для всіх людей, він зумовлений економікою, виробництвом, соціальними системами, тобто реальною взаємодією людей, їх взаємозалежністю одне від одного. Тільки в цьому плані явища можуть бути описані в рамках уявлення про одну реальність — об’єктивну і загальнозначущу для всіх людей. Прикладами подібного підходу є моністичні світогляди — ідеалізм і матеріалізм: один усе зводить до природи і матерії, інший — до духу.

Другий план — вітальний — специфічний для кожної людини „суб’єкта” (групи, субкультури), він зумовлений індивідуальною культурою, досвідом життя, формою буття. Хоча кожна людина (“суб’єкт”) знаходиться в реальній взаємодії з іншими людьми, одночасно вона може реалізувати свій індивідуальний шлях життя. Так, одна людина вірить у Бога і живе відповідно до релігійних вимог. Інша — атеїст і живе відповідно у світі раціональних відносин. Але віруючий може бачи-



ти і жити зовсім по-різному: християнин — одним чином, а буддист — іншим. Виходить, що на одному рівні (соціальному) досвід життя у всіх людей однаковий і, отже, істина одна (американський експериментатор-психотехнік Ліллі відносить цей досвід до “погодженої реальності”), а на іншому, вітальному, скільки різних досвідів життя і скільки відповідних істин, стільки існує реальних, як правило, не співпадаючих між собою форм життя. На вітальному рівні істина є не просто принципом відповідності знання і дійсності, але і способом реалізації себе, спосіб самоорганізації свого життя. Саме на вітальному рівні, імовірно, справедлива формула, висловлена один раз Ліллі: «У сфері розуму те, що вважаєш справжнім, — істинне або стає істинним у межах, які потрібно визначити з досвіду».

Принцип особистісної відносності, звичайно, має потребу в поясненні. Відповідно до нього наше бачення і реальність — умовні, але не в тому розумінні, що їх немає. Вони зазвичай існують, однак, якщо визнаються інші реальності, які не збігаються з нашою, то необхідно визнати, що наша реальність і бачення (також, до речі, як й інші) існують не в соціальному плані, а у вітальному. Існують вони й у соціальному плані, але не у формі наших уявлень і змістів свідомості, а як культурні і психічні феномени. Інакше кажучи, коли хтось стверджує, що Бог є, і живе відповідно до цієї віри, то для нього Бог справді є, хоча для іншого, що не вірить у Бога, останнього немає. Проте і перше бачення (реальність Бога), і друге (реальність, де Бог відсутній) існують як культурні і психічні феномени.

Як же в цьому випадку необхідно мислити про особистість? Адже підривається її сутність: уявлення про онтологічну природу особистості, її константність й іманентність. Імовірно, ми повинні будувати новий образ себе, який би включав ідею культури й інших як рівноцінних щодо ідеї “Я”. У цьому випадку джерело нашого життя (відповідно до наших бажань, волі, переживань) не тільки в нас самих, але й в інших, а також у культурі. “Центр світу” не один у нас, що збігається з нашим “Я”, а розміщується у своєрідному “трикутнику”, вершини якого задаються культурою, іншими і, нарешті, нашим “Я”. Моя історія — це не тільки історія мого “Я”, але також моєї сім’ї, народу, тієї культури, до якої я належу. Реальність і моя, й інших людей — принципово неонтологічна, це є феномен культури, квінтесенція мого особистого досвіду і буття.

Але як у цьому випадку вирішується проблема свободи. У старій картині світу людина була абсолютно вільна, саме як особистість, світ або природа розглядалися тільки як умови, які вона повинна враховувати. Зрештою, людина, як і Бог, на місце якого вона стала, могла зробити все: убити іншого, переробити природу, вважати себе Богом тощо. Вона могла, однак уже не як Бог, убити навіть саму себе. У новій картині світу, при новому розумінні людини, необхідно мислити, що моя свобода принципово обмежена природою культури, природою інших, нарешті, моєю власною природою. Тому настільки важливо “вислуховувати” себе, інших, час. У цьому розумінні людина вільна і довільна у дуже вузькій сфері.

Тепер питання про зміст наших дій і свободи. Якщо не в Богові порятунок, то в чому тоді зміст? Думаю, що зміст і енергію людина може почерпнути, з одного боку, у правильному розумінні часу (культури), його проблем, шляхів їх вирішення, з другого боку — у з’ясуванні своєї природи, своїх устремлень. Те ж саме можна

сказати по-іншому: необхідний збіг особистості та культури. Однак які головні завдання нашого часу, установки культури, що складаються? На слуху такі вислови як, наприклад, збереження культурних традицій, виживання людства, пошук нових форм життя. І виживання, і пошук нових форм життя, звичайно, усі розуміють по-різному, але, думаю, я навряд чи сильно помилюся, якщо припушу, що багато хто погодиться з такими цінностями, як збереження природи і життя на землі, мирне існування, фізичне і психічне здоров’я, життя в злагоді із самим собою, повнота реалізації особистості, підтримка культурної розмаїтості тощо.

Але, звичайно, мета і зміст нашого часу, тобто сутність сучасності можна розуміти і по-іншому. Наприклад, Мішель Фуко в одній з останніх своїх статей пов’язує тему сучасності з певним розумінням людини. Сучасна людина, за Фуко — це, по-перше, людина що критично ставиться до себе, до усього, що вона робить, до того, як вона мислить і відчуває, це людина, що постійно себе відтворює, конститує, аналізує й усвідомлює свої кордони („Критика, — зауважує Фуко, — власне, і є аналіз кордонів та рефлексія над ними”). Тут відразу за асоціацією пригадуються і думка Бахтіна про те, що культура завжди лежить на межі, в культурі межа проходить скрізь, і міркування Міраба Мамардашвілі про те, що філософствування — це продумування (проживання) заново кардинальних філософських питань існування і буття. Але, з іншого боку, хіба подібна людина, що вічно виходить із себе, утрачає свою визначеність, постійно збирає себе з-під інтелектуальних уламків і руїн, не є химерою і не викликає жалість?

По-друге, сучасна людина, про що Мішель Фуко говорить уже не настільки зрозуміло, — це людина, яка гранично уважно ставиться до „реальності”, оскільки, судячи з усього, вона сформована людськими практиками (дискурсами), тим, “що люди роблять, і тим, якими способами вони це роблять”. При цьому, щоправда, залишається незрозумілим, як перша сторона людини співвідноситься з другою, як перекидається місток від мене як вільної, навіть езотеричної особистості (адже вимога „нашої власної роботи над нами як над істотами, володіючими свободою, є, по суті, езотеричною установкою), до мене як істоти визначеної реальністю, обумовленої соціальними і культурними дискурсами. Деяку відповідь на вирішення цього питання проливає відмова Фуко розділяти соціально-інженерні цінності і, навпаки, його установка на експериментальний та приватний характер людських зусиль, які, однак, повинні мати якийсь соціальний та історичний зміст. “Я хочу сказати, — пише Фуко, — що ця робота, вироблювана нашими власними межами, повинна, з одного боку, відкрити галузь історичного дослідження, а з другого — почати вивчення сучасної дійсності, одночасно відслідковуючи точки, де зміни були б можливі та бажані, точно визначаючи, яку форму повинні носити ці зміни. Інакше кажучи, ця історична онтологія нас самих повинна відмовитися від усіх проєктів, що претендують на глобальність і радикальність. Адже з досвіду відомо, що намагання вирватися із сучасної системи і дати програму нового суспільства, нової культури, нового бачення світу не призводять ні до чого, крім відродження найбільш небезпечних традицій”. Але потрібно відзначити, що установки Фуко на роботу із самим собою, на критику як “на створення нас самих у нашій автономії” теж можуть виглядати утопічними, якщо їх розуміти досить натурально і психотехнічно.

Але залишімо поки що це питання і повернімося до теми сучасності. Існують епохи, коли проблема сучасності може бути правильно поставлена тільки в проєктній умові, тобто, наприклад, не що є сучасна людина, а яка людина може вважатися сучасною, якими рисами повинна володіти така людина? Інакше кажучи, мова йде про задум людини, про людину, за висловом М.Мамардашвілі, “можливу”. Саме така можлива і одночасно сучасна для античної культури людина виступала у текстах Платона під ім’ям Сократа; така ж можлива людина говорить вустами Августина в “Сповіді” і “Про град божий” у “Мові про достоїнство людини” відомого гуманіста Піко делла Мірандоли, знову ж обговорюється не просто сучасна людина, а можлива людина для Нового часу, який тільки починався. По суті, кожна велика культурна епоха вимагає свого задуму можливої людини, усвідомлюваної, однак, філософом або іншим інтелектуальним провісником в “установці сучасності”.

Чи не можна подібно зрозуміти філософське завдання Мішеля Фуко? Його цікавить людина, яка б відповідала сучасним реаліям: безупинно мінливим уявленням про світ, різними концепціям і тлумаченням реальності, відносності пізнання, неможливості відрізнити культурну норму від патології, упевнено провести лінію між розумом і божевіллям, законом і злочином, здоров’ям і хворобою, визначити місце людської сексуальності, вирішити протиріччя між установками свободи і влади тощо. Але чи можливо в одній конструкції людини сполучити ці вимоги, з яких ми перелічили тільки меншу частину? Імовірно, Фуко думає, що можливо. Головну надію при цьому він покладає на дві ідеї: критику розуму як особливого способу розпредмечування його змістів і одночасно способу “безупинного створення нас самих у нашій автономії” та врахування історичних дискурсів, що “призвели до конституювання нас самих і до нашої самосвідомості суб’єктів того, що ми робимо, мислимо і говоримо”.

Тут, однак, виникає принципове запитання, як розуміти і перше, і друге: йде мова про здібності людини й умови її формування чи про абстрактні ціннісні установки? Критика — це критичні здібності людини або ставлення, яке може бути реалізоване не стільки людиною, скільки “структурою діяльності”, як, наприклад, у Новий час естетичне ставлення було реалізоване у формі практики і концепцій мистецтва (на основі яких формувалися й естетичні здібності людей)? Дискурси — це індивідуальні умови соціалізації і розвитку людини або ж певні позаіндивідуальні структури діяльності? Створення нас самих — це індивідуальна діяльність, спрямована сама на себе та її носія, або позаіндивідуальне явище? Відмінність у відповідях з очевидністю спричиняє різні припущення про природу можливої людини. В одному випадку людина — це фізіологічна і психічна істота, яка усього лише розвивається, наприклад, удосконалюючи свої критичні здібності чи здібності рефлексії. В іншому випадку, нові здібності людини — це перетворені форми інших відносин: соціальних, владних, семіотичних, аксіологічних тощо. Ідея дискурсу начебто б схиляє нас до другої відповіді, але загальна соціокультурна система понять, яку Фуко використовує, змушує думати, що людину Фуко розуміє ще досить традиційно. Щоб краще зрозуміти це, повернемося ще раз до “Бенкету” Платона.

Поставимо тепер таке запитання: чи існувала в природі любов, задана концепцією Платона? Платон описує: “Існуючі в його культурі форми любові й пов’язані з ними риси людини чи...? Очевидно, що до моменту створення “Бенкету” платонівської любові та відповідних психічних властивостей нової людини ще не було. Але вони незабаром з’явилися, оскільки концепція Платона не тільки сподобалася тим філософствуючим і просто освіченим грекам, які тяглися до нього, але і стала для них керуванням у практиці любові. Інакше кажучи, ми можемо припустити, що платонівська любов як важливий аспект сучасного платонівському оточенню нової людини була конституційована зусиллями самого Платона й інших учасників нового дискурсу. Засобами подібного конституювання виступили філософські знання і концепції, діалоги типу “Бенкет”, нарешті, практичні зразки нової платонічної любові, що поширилися в грецькому житті в п’ятому і четвертому століттях до нашої ери. Безперечно, у практиці військового виховання і “езотеричного філософствування” існували передумови, що полегшували формування платонічної любові, але не більше того. Зрештою, платонічну любов потрібно було саме винайти, інтелектуально сконструювати, впровадити в практику життя. У цьому розумінні можна стверджувати, що Платон у своєму діалозі не описує деякі психічні властивості сучасної людини, які тільки йому удалося побачити (хоча він робить вигляд, що саме цим займається), а задумує, проектує ці риси. При цьому Платон реалізує насамперед себе, свої уявлення про сучасну людину, про її життєвий шлях, що веде, як був переконаний великий філософ, до уподібнення людини до богів, до безсмертя. Важливо і те, що, як показала подальша історія, задум Платона стосовно любові (на відміну від платонівського задуму ідеального суспільства і держави) удалося цілком реалізувати, тобто, справді, в античній культурі досить швидко склалися риси нової людини, настільки переконливо описані в “Бенкеті”. Але повернімося до тез Фуко.

Чи не повинні ми сьогодні припустити, що і всі інші психічні та культурні якості людини не є органічними, що вони усі в той чи інший час були сформовані та конституційовані у певних дискурсах? У тому числі й здатності до критики, і рефлексії до мислення та розуму. Але тоді проблема сучасної людини повинна ставитися інакше. Які нові дискурси вже не забезпечуються традиційними соціокультурними властивостями людини? Що ми сьогодні робимо, мислимо, говоримо, відчуваємо настільки інакше, що це вимагає творінь і винаходів нових якостей людини і яких?

Не знаю, як для Фуко, але для мене існує кілька таких ситуацій. Першу ситуацію можна охарактеризувати таким способом. Сучасним видається такий підхід, коли ми розуміємо мистецтво й інші символічні дискурси (наприклад, наукову творчість, проектування, інженерію, дизайн тощо) не просто як мимезис (наслідування, вираження щодо реального життя), а як самоцінні й повноцінні реальності, не менш справжні, ніж, наприклад, фізичний світ. Властивість мимезиса необхідно розглядати при цьому як вторинну і необов’язкову.

Друга ситуація. Сучасним є визнання реальності й світу особистості порівнянними з реальністю соціуму. Цей принцип передбачає, зокрема, відмову від редуцції індивідуального й особистого до соціального (родового). Як відомо, у

російської філософії досить послідовно цей погляд проводив Н. Бердяєв, розвиваючи ідею нествореної свободи.

Третя ситуація. Сучасним є підхід, коли людина, не відмовляючись від свого світу і бачення, визнає інші реальності й учить жити та мислити в складному просторі багатьох різних реальностей. При цьому мова йде не про те, щоб примиритися з “інтелектуальною шизофренією” і відносністю, а про революцію людського мислення. Імовірно, повинно змінитися саме розуміння “існування — реальності”, прийнявши в себе процедури тлумачення і серйозного визнання інших, не схожих до наших підходів до дійсності.

Четверта ситуація. Сучасна поведінка людини характеризується таким важливим поняттям, як відповідальність. Людина повинна бути відповідальною перед собою, іншими, світом, і тим, що невимовне, але може бути назване то реальністю, то Богом, то якимось інакше. Відповідальність припускає як увагу до реальності, так і вибір, але також періодичне свідоме самообмеження власної волі. У ціннісному плані відповідальність відсилає нас до таких узагалі традиційних ідеалів, як збереження життя, терпимість, допомога та співробітництво, поважання чужої точки зору і власності, і таких зусиль, як культивування любові, краси, світла, протистояння тенденціям, що руйнують культуру тощо.

Зовсім особлива проблема, яка конструкція людини може забезпечити вимоги, що задовольняють ці ситуації. Звичайно, не має сенсу відмовлятися від ідей розуму, автономії та визначеності людської свідомості („Я”), критики і рефлексії, роботи особистості над собою. Однак і користуватися ними без переосмислення було б помилково. Фуко не випадково говорить, що сучасна людина повинна постійно відновлювати свою автономію і визначеність. Але якщо розуміти цю роботу в традиційній соціокультурній моделі, то, як уже відзначалося, мова йде усього лише про ще одну здатність, і завжди її дія буде загадковою. Загадково працює наш розум, указуючи вихід з безвихідних ситуацій, загадкові рефлексія і критика, які витягають нові змісти зі старого матеріалу, особливо загадкове наше Я, що забезпечує єдність і визначеність нашої свідомості та життя. Буде тепер ще одна загадкова здатність людини — відтворювати себе, виявляючи свої межі, конституюючи автономію і визначеність свого індивідуального існування.

Але якщо, наприклад, зрозуміти все через ідею дискурсу, а також ідей, пов'язаних з останньою (ідеї первинної семіотичної обумовленості, ідей об'єктивації, ідей вторинності змістів людської свідомості і психіки та ряду інших), то в цьому випадку рішення Фуко вже не буде здаватися настільки чітким. Так, сучасна людина змушена себе постійно відтворювати у своїй константності й автономії. Але що це означає, як це можливо, на що при цьому людина може спиратися? Здається, що тільки на саму себе і розум, однак саме вони самі в сучасній культурі мають потребу в підтримці і відтворенні.

Аналіз показує, що, відтворюючи себе, ми реально спираємося на допомогу інших, на саму творчу роботу (зусилля) з відтворення (у тому розумінні, що аналізуємо її невдачі або ж її обмежені можливості), що в цій роботі ми винаходимо засоби самої роботи (знаки, прийоми тощо), наші зусилля є ефективними лише тією мірою, наскільки вони збігаються з загальним ходом нашої еволюції (роз-



виту), а також підтримуються ззовні ситуацією, у якій ми знаходимося. Інакше кажучи, відтворити себе — це значить не тільки працювати над собою, змінювати, перетворювати себе, але і вислуховувати реальність, вrostи в дискурс, визволити місце для зустрічі із самим собою, вищими силами, Богом; узагалі, кожне своє зусилля звіряти з зусиллями інших сил і реальностей.

Існує, як видно з попереднього, ще одне розуміння такої роботи з відтворення своєї визначеності й автономії — езотеричне. Наприклад, Мераб Мамардашвілі у своїх “Лекціях про Пруста?” трактує цю роботу як особливий духовний досвід порятунку, у ході якого людина усвідомлює і відкриває інший світ (світи) і вчиться жити в ньому.

Власне, у своїх лекціях Мераб Костянтинівич намагається показати, як людина, що стала на шлях порятунку (неважливо хто, Пруст, філософ, художник, читач — будьхто), шляхом складної і важкої роботи думки та самого життя усвідомлює наявність цього другого невидимого життя (у езотеричній традиції це життя відноситься до справжньої реальності), вчиться жити інтермітенціями свого серця, поступово розширює зону таких інтермітенцій. Кінцева мета одна — порятунок або знайдення реальності безсмертної душі, “реальності нескінченної діяльності нашого свідомого життя, тобто нашої душі. Тієї душі, — зауважує М. Мамардашвілі, — яка обкреслена магічним колом, і яку ми і знати не знаємо, і віддати на розтерзання не бажаємо нікому”.

Основне запитання тут таке: чи необхідно сучасність тлумачити в езотеричному ключі, чи не є сучасною тільки та людина, яка стала на шлях порятунку (неважливо, як при цьому розуміється порятунок — у релігійному плані, власне езотеричному чи мирському, просто як духовна робота і життя)? Реально сьогодні навряд чи багато людей стають на цей шлях, хоча Мераб Костянтинівич стверджує, що це основний “метафізичний закон свідомого життя”. Проте питання залишається, адже мова йде не про те, як реально живуть люди, а про задум сучасної людини, який задовольняє сучасну практику, що народжується, і дискурси. Припустимо, що хтось, Ви чи я, став на шлях порятунку, тобто визнав два світи і працює над тим, щоб жити тільки (або більше) подіями справжньої реальності. Але чи варто так жити іншим? Ось у чому запитання. Загалом на нього, звичайно, не можна відповісти, але ось одна думка.

У своїх лекціях про Пруста Мамардашвілі показує, що на шляху до справжньої реальності стоїть наша власна особистість, що ми постійно відтворюємо у своїх незмінних рисах. “Існує, — пише Мераб Костянтинівич, — закон свідомого психологічного життя: ми живемо, намагаючись у кожний момент життя виконати, утримати якесь майже кататонічне зрощення себе зі своїм образом... Саме це я і називаю „identity” або тотожністю, маючи на увазі тотожне перебування індивіда рівним самому собі в потоці часу... Тобто людиною править образ самої себе... Людина прагне будувати своє життя так, щоб зберегти незмінним її ставлення до самої себе. У нас живе чужий образ нас самих, і ми повинні з ним ладити, бути з ним у мирі, тому, говорить Пруст, найчастіше людина бреше сама собі. Саме актами неправди ми зберігаємо рівновагу в рухливій реальності”.

Чому ж неправда, а не, скажімо, правильне відчуття реальності, як про це пишуть соціальні психологи? А, ймовірно, тому, що не тільки для людини, що йде шляхом порятунку, але і для звичайної, думаючої і відповідальної людини раціоналізація за принципом “тотожність зі своїм образом” робить у даний час неможливу ефективну поведінку. Ефективна не взагалі, а в розумінні сучасності. Якщо, наприклад, сучасна людина живе головним чином у символічних реальностях, не може не враховувати інші реальності, що не збігаються з її власними, повинна діяти в просторі безлічі реальностей, бути більш відповідальною тощо, то її прагнення завжди себе поважати і зберегти незмінною, бачення себе не дозволить їй не тільки потрапити в обрій сучасності, але й утриматись там, якщо це якимось дивом відбулося.

В езотеричній традиції замість соціально орієнтованої самототожної людини конститується людина езотерична. Саме тут отримує зміст ідея Фуко про “безупинне створення нас самих”. Але езотерик, створюючи (вирощуючи) себе, орієнтується не на дискурси, а на власні езотеричні ідеї, наприклад, здобуття безсмертя, незвичайних здібностей, Нірвани тощо. Мамардашвілі, навпаки, думає, що справжня реальність і людина, яка її знаходить (до речі, що теж створює себе, це необхідна умова езотеричного життя), існують хоча й в особливому розумінні (не фізикалістськи), але цілком реально, і що є фундаментальні, метафізичні та психологічні закони подібного породження себе як езотеричної людини.

Але, можливо, обидва ці трактування езотеризму можна примирити, якщо розширити поняття езотеризму; езотеричного способу життя. Езотеричний спосіб життя можна зрозуміти як такий, у якому, по-перше, в особливій критиці (усвідомленні) переборюється наше повсякденне розуміння життя і самототожність нашої особистості, по-друге, створюються умови для усвідомлення нового розуміння (себе, інших, життя), причому реальність, яка усвідомлюється, може бути зрозуміла як світ, у якому можуть бути вирішені основні й екзистенціальні проблеми та дилеми, що хвилюють сучасну людину. Ця реальність, як переконливо показує у своїх лекціях Мамардашвілі, не тільки не належить фізичному світу (вона існує в духовному і символічному планах), але і не є онтологічною. Справа в тому, що подібна реальність, назвемо її духовною основою сучасності, може бути розкрита і побудована тільки тим, хто став на езотеричний шлях. При цьому кожна людина, що йде езотеричним шляхом відкриває і „конститує духовну основу в тій індивідуальній формі, яка органічна їй самій, її можливостям. Але останнє не означає, що духовна основа сучасності суб’єктивна, просто її не можна розуміти як об’єкт, а тільки як загальні умови (закони) сучасного життя (вони, зокрема, задаються і дискурсами Фуко, і законами “психології станів” Мамардашвілі), а також як реальності, що здобуваються езотериками на шляху порятунку.

Особливе запитання, якою мірою цей езотеричний сценарій сучасного життя може бути зрозумілий і прийнятий багатьма. Спостереження показують, що на цей шлях сьогодні стають усе більше осіб, які прагнуть бути і залишитися людьми. Інша справа, форма, в якій ми усвідомлюємо своє “призначення” і “повну присутність у світі”; вона може бути дуже різною: від тонких і витончених установок та вчень езотерика чи філософа, до відносно простої і неререфлексованої

картини світу, у межах якої діє художник або просто думаюча, відповідальна людина.

Якщо повернутися тепер до вихідної постановки питання про природу особистості, то можна зробити кілька висновків.

Передумови становлення особистості — це, з одного боку, людина як семіотична і соціальна істота, з другого — умови, що змушують переходити до самостійної поведінки.

Особистість формується при переході людини до самостійної поведінки, що припускає створення приватних схем і сценаріїв та самоорганізацію психіки (центрування на Я, приписування Я здатності до керування, влаштування опозицій Я і світ, Я й інші тощо).

— Необхідно розрізняти становлення особистості та її існування (функціонування).

— У кожній культурі становлення нової особистості передбачає дозвіл специфічних соціокультурних проблем, а також частково асиміляцію попередніх структур особистості.

— У європейській лінії еволюції культури можна говорити про низку особистостей: антична, середньовічна, ренесансна, нового часу (масова, унікальна, езотерична).

— У даний час культура й особистість у ній переживають глибоку кризу. На становлення нового типу особистості істотний вплив справляють, по-перше, способи вирішення таких проблем становлення особистості, як „свобода і соціальна необхідність”, „обумовленість особистості”, „співвідношення природного і штучного планів”, по-друге, дослідження особистості у філософії і науці, по-третє, вимоги нового соціального проекту, спрямованого на вирішення глобальних проблем сучасності, збереження життя на землі, створення умов для безпечного розвитку, підтримання культурної розмаїтості та взаємодії.

