

КУЛЬТУРА ТА ІНДИВІДУАЛЬНИЙ ЧАС БУТТЯ

Анотація. У статті розглянуто проблему співвідношення культури та процесу утворення часу індивідуального буття людини. Автор доходить висновку, що в умовах сучасного суспільства культура є ресурсом створення персоніфікованого часу.

Ключові слова: історичний час, суб'єктивний час, культура, ідеалізація, образ.

Аннотація. В статье рассмотрена проблема соотношения культуры и процесса создания времени индивидуального бытия человека. Автор приходит к выводу, что в условиях современного общества культура

является ресурсом производства персонифицированного времени.

Ключевые слова: историческое время, субъективное время, культура, идеализация, образ.

Summary. Describes a problem relationship between culture and the production time of individual human being. The author concludes that in today's society, culture is a resource of personalized time.

Key words: historic time, subjective time, culture, idealization, image.

“Человеческое общество, вся культура и вся цивилизация в конечном счете есть не что иное, как мир понятий, застывших в определенной форме и определенных видах...”

П. Сорокин

О так называемых факторах социальной революции.

Ідея часу, будши епістемологічно апріорною як суттєве припущення фізичної науки, є продуктом людської еволюції, продуктом певного культурного розвитку. З іншого боку, наше усвідомлення часових явищ, очевидно, завжди ґрунтується винятково на фундаментальному й суто особистому досвіді буття у світі, який ні до чого іншого не зводиться. Скільки б не “ловив” (за Сковородою) світ людську екзистенцію, ніколи він не “впіймає” її, ніколи не буде до неї чимось співмірним. “Прагнучи втілити повноту сущого, людина виступає медіатором між матеріальним та ідеальним, потенційним та актуальним, між реччю та словом, символом та бездонною семантикою його референції. З цього погляду світ відбивається в історії та життєдіяльності людини як наявне буття його дарувань, тобто як світ культури” — писав видатний український культуролог Сергій Кримський. [4. 18]

Явища часу на рівні повсякденного мислення ми зазвичай розглядаємо як такі, що існують “самі собою”, поза континуумом нашої соціокультурно організованої групової та індивідуальної життєдіяльності. Однак саме етапи й умови соціального буття детермінують наше уявлення про час, структурування

та категоріальну структуру його сприйняття на рівнях абстрагування від одиничного до загального та всезагального, а через сприйняття структури часу (як апріорної та персоніфікованої даності) вибудовується й сприйняття цілісного образу нашого власного буття.

На рівні одиничного ми виокремлюємо суб'єктивно-індивідуальний час — усвідомлення й емоційне переживання людиною як свого власного “суб'єктивного” часу, так і “об'єктивного” часу навколишнього світу у тім зв'язку і, в якому конкретна людина усвідомлює й переживає свою залежність від природної й соціальної дійсності, свою причетність до неї. Природний ритм і соціальна практика (ритм господарської діяльності, ритм цивільного та політичного життя) накидають людині “природні” для неї масштаби часу. Темп суб'єктивного часу залежить також від емоційного ставлення людини до очікуваних подій. Наприклад, побутує думка, що з віком фізичні й психічні процеси в організмі вповільнюються й це створює враження, що все, що відбувається поза нами, відбувається із дедалі більшою швидкістю. З кожним прожитим роком ми дедалі більше адаптуємося до навколишнього світу, новизна й відчут-

тя відкриття стають для нас недоступними, особливо якщо ми не виходимо за межі світу стандартизованих форм життєдіяльності. Прискорення темпу повсякденного життя в ХХ ст. Тоффлер назвав “трансенією” (швидкоплинністю). До того ж що більш старшими ми стаємо, то кожний прожитий рік становить дедалі меншу частку вже прожитого життя.

Визначений *на рівні загального час як час буття людського покоління* — вважається в сучасному дискурсі основною ланкою в системі соціального часу. Покоління з’єднує, зв’язує індивіда з історією, водночас видокремлюючи його з неї як актора у складі конкретної групи. З цього погляду індивід, який ізольований від свого покоління, розуміється як ізольований і від свого часу, оскільки лише разом із своїм поколінням (у складі його як соціальної групи) він переживає історію й сам бере участь у історичному процесі.

На рівні всезагального виокремлюють історичний час, що є часом загальнолюдського буття, часом людської діяльності як такої. Вважають, що, оскільки людина є соціальною істотою, то тільки на соціальному рівні час набуває максимальної глибини й повноти свого змісту. На відміну від того, як це відбувається в біологічному світі, у світі соціальному індивіди й покоління не просто детермінують один одного, вони пов’язані між собою більш глибоко, а саме змістом своєї життєдіяльності. З буденної, рутинної роботи мільйонів і мільйонів людей, з незліченного переплетення й перехрещування породжених у цій повсякденності воль і прагнень окремих індивідів виникає одна “рівнодійна” — історична подія. А з подій складається й сама історія, їхнє зчеплення утворює тканину історичного часу. Структура, зміст, масштаби подій, що відбуваються, визначають основні параметри й характеристики конкретного історичного часу.

Час історії — це якісно вищий рівень людського, тобто соціального, часу, тому що історія є самовідтворюваним і самопороджуваним процесом. Індивід є смертним, приходять і йдуть покоління, але жодне життя не зникає безвісти, не залишається поза історією. Досліджувати історію в аспекті часу означає досліджувати її за всіма вимірами: в часі та просто-

рі за якісними топологічними властивостями історичного часу: розмірністю, послідовністю основних етапів, усвідомлюючи незворотність цієї послідовності. Проблема часу ніколи не хвилювала б настільки глибоко й сильно людину, якби вона не знала про скінченність свого існування, а, отже, про скінченність власного, “відміряного”, свого часу.

Можна бачити також, що у сприйнятті часу домінує традиція зведення його до просторових метафор, відповідно до чого мислиться часова “перспектива”, яка задає “вектори” розвитку, протиставлення епох руйнує перспективу їх сприйняття. Час у філософії історії визначає межі її предмета. Виділяють такі властивості часу, як атрибутивність, вічність, незворотність, історичність. Що далі від нас відстоять події, то вони немов щільніше згуртовуються одна біля одної — наприклад, XVIII століття “коротше” за XIX, а XIX коротше за XX (оптична ілюзія “рейок, що збігаються”). Історія набирає темпу, підвищується щільність і значущість історичних подій — хронологічно рівні інтервали уявляються нам дедалі місткішими, тобто насиченими окремими подіями, а, відтак, і тривалішими. Крім того, ближчий до нас час ми, як правило, більше знаємо, ніж про віддалений, і це також викривляє розміри суб’єктивного часу в бік недооцінки віддаленого від нас часу.

Відповідно до реляційної концепції простору й часу соціальний час так само, як і простір, постає у вигляді системи відносин, утвореної соціальними суб’єктами, що взаємодіють. Соціальний час проявляється через взаємозв’язок різних видів діяльності людей, їхніх груп, суспільних інститутів. Структура соціального часу містить у собі реальні процеси історичної дії, що мають свій зміст, масштаб і своє значення порівняно з іншими подіями. Усі ці атрибути виявляють себе у структурі побудови масиву культури відповідного суспільства — від повсякденної до високоспеціалізованої. Відтак культура є історичною, належачи до певної епохи, що втілює та живить її. У цьому сенсі культура має історичний часовий масштаб, втілюючи практики буття конкретних людей, їх індивідуальне та групове буття, набуваючи через них екзистен-

ційних і соціальних вимірів. У тому ж сенсі час як універсалія людського буття породжений у культурі на основі соціальної самоорганізації. Так, український дослідник культури Юрій Богуцький пише, що “першопочатково формуючись як “захисна ніша” індивіда серед природної стихії, соціальна організація породжує феномен культури як способу самоорганізації, призначену для приведення до “спільного знаменника” різноманітних індивідуальних спрямувань людської активності в суспільстві” [1. 103]

Культура не розвивається в сенсі її вдосконалювання в часі всієї історії, вона є завжди конкретно-історичною, тобто “прив’язаною” до конкретного часу, способу матеріального та духовного життя, його простору й форм, але одночасно вона є позачасовою, константною, вона належить вічності. Часова та позачасова природа культури проявляється у тому, що саме вічне в ній втілюється, найбільшою мірою, роблячи історично конкретне буття кожної історико-цивілізаційної спільноти складовою загальнолюдського буття. Кожна людська група утворює власний хронотоп — власні час та простір (просторове володіння та часові ритми існування), що знаходять втілення в її персональному культурному тілі.

У культурологічних розвідках групове буття досліджується доволі часто. Зокрема, послуговуючись засобами соціології, розглядаються процеси соціалізації, інкорпорування індивіда в масив культури. Однак, подібно до того, як можна розглядати групу з огляду на те, що вона утворює власні час та простір, можна розглядати в цих вимірах також індивідуальне буття. У гуманітарній думці традиційно фокусування уваги відбувалося саме на груповому бутті людини, а те, що відбувається на рівні її індивідуального буття в культурі більшою мірою розглядалося у предметній галузі психології (де вона виступає як індивідуалізований носій “властивостей” або “рис”, що зводяться до біологічної або соціальної її “природи”) або, спираючись на це знання, в педагогічних розвідках, у аспекті його “культурації”.

Актуальною в умовах становлення сучасних суспільств, які, своєю чергою, актуалізують значення індивідуальних, персоніфі-

кованих рис особистості, постає *соціальна проблема* вироблення здатності до індивідуалізованого творення хронотопу, особистих часу та простору, оскільки у складі групової спільноти людина має лише передумови для цього. Історично виникає та поширюється ситуація, коли задля адекватного соціального спілкування (утворення спільнот) індивідам вже недостатньо соціалізуватися у складі групи, засвоївши групові норми та цінності у їх просторово-часовому бутті, індивід мусить виробити та опанувати здатність до формування власного персоніфікованого особистісного хронотопу.

Надскладне та високодинамічне, насичене новітніми викликами та ризиками суспільство потребує від індивіда здатності до створення та утримання персоніфікованого “місця” в суспільстві, індивідуалізація стає вже не так простором свободи (як це було раніше в історії), як новим рівнем соціальної регуляції, необхідною умовою адекватного соціального буття як суб’єкта власного життєтворення. Відповідно до цього перед культурологією постає *наукова проблема*, що полягає в осмисленні та концептуалізації індивідуального буття особистості в масиві культури як цілого конкретно-історичного утворення зі своїми просторовими та часовими вимірами, проблема концептуалізації процесів вже не групового, а індивідуального творення часу та простору.

Мета: розглянути проблему співвідношення культури та процесу утворення часу індивідуального буття людини.

Основний зміст. Своєрідний компроміс, у рамках якого відбувалось утворення екзистенції, полягав за доби класичного Модерну на межі буття в складі групи та індивідуалізованих (“приватних”) форм буття — саме тому його ідеологічними гаслами були групові за своєю природою концепти свободи, рівності та братерства, навколо витлумачення та практичного здійснення яких формувалися відповідні ідеологічні та політичні дискурси й протиріччя. Інформаційно-комунікативне суспільство, віртуалізація соціального контролю робить цей “фронтір” формування людської екзистенції дедалі більшою мірою неактуальним,

формалізованим та нежиттєдайним. Культура модерну через те втрачає свою силу, здається лише антуражем, намагаючись самовідтворитись у вигляді “культури постмодерну”.

Індивід початку XXI ст. опиняється в ситуації, за якої можна вільно здійснювати соціальну мобільність, переходячи з групи в групу, залишаючись водночас абсолютно маніпулятивною істотою, не маючи власної екзистенції, не знаходячи життєвих сенсів там, де вони ще донедавна царювали — у політиці, бізнесі, науці, релігії. Більш того, дух нової епохи потребує від індивіда постійного просування в рамках хронотопу суспільного буття. Якщо в індустріальному суспільстві індивід був вимушений докладати значних зусиль задля того, щоби залишатися в складі соціальної групи (“щоби залишатися на місці, треба дуже швидко бігти”, — каже королева Алісі в Країні чудес), то в умовах доби постмодерну він вимушений до цього ж додавати зусилля задля постійного просування від однієї соціальної групи до іншої. Будь-яка позиція буття в соціумі все більшою мірою обумовлена вимогами до вікових та операційних характеристик індивіда, який цю позицію займає, вона інкорпорує індивіда таким чином, щоби через деякий (певний і досить визначений) час позбавитись від нього. Більше того, соціальний генотип, що сформувався в суспільствах сучасної доби, орієнтує людину на постійне “оновлення”, “соціальне кочівництво” — “самовдосконалення” “саморозвиток” “самоздійснення”, зміну “стилів життя” й таке інше.

Це вже не процеси соціальної мобільності, які були складовою функціонування соціуму як цілісної сталої системи, коли індивіди у процесі соціалізації переходили зі складу однієї групи (соціодемографічної, професійної) до складу іншої. Те, що позначалось у цій системі визначень як маргінальний стан, постає як фундаментальна засада соціального буття. “Соціальні автоматизми” суспільних інститутів, в яких соціалізувався індивід минулих епох, відійшли на другий план перед масовізованими індивідуалістичними формами утворення екзистенції. Тому в процесах культуротворення початку нашого сторіччя актуалізувалися естетичні, етичні та інші про-

блеми персоніфікованого буття індивіда в масиві людської культури.

Теоретикам культури доби модерну з притаманною цій добі еволюціоністською методологічною орієнтацією так і не вдалася спроба представити історичну послідовність культури як її розвиток по висхідній. Пам’ятки Давнього Єгипту не поступаються за своєю досконалістю здобуткам сучасності. Але існує критерій, за яким можливо виділити найбільш високий здобуток культури, не опираючись на принцип послідовності. Найголовніший парадокс зв’язку людини, індивіду з культурою полягає в тому, що не сама по собі культура та її скарби знаходять безсмертя, а саме людина, найбільш смертна з усього сущого у світі, наділяє її даром вічності. Конкретна людина виявляється тим суддею, що своєю уявою, сприйняттям, естетичним та інтелектуальним переживанням дає вмерти одному здобутку й наділяє безсмертям інший.

Лише на перший погляд, об’єктивуючи себе у формах культури, своєю творчістю людина відразу віддає їх вічності. Це ілюзія, пов’язана з тривалістю існування пам’яток архітектури, скульптури, шедеврів з довговічних металів. Тільки здатність пережити віки, через сприйняття чогось як прекрасного, цінного, надає йому життя в сьогоденні.

Тим самим і людина, не тільки як творець здобутків культури, а і як та, хто своїм сприйняттям відроджує їх до життя, одночасно долучається до вічності. Це сприйняття не тільки інтелектуальне або естетичне переживання, що надає життю зміст, а людині — задоволеність, це “вихід за межі” свого часу, що дає переживання волі та особистої екзистенційної наповненості.

Життя людини має свій масштаб, що інтегрує її час і простір, водночас людина належить, включаючись у соціум, також до його хронотопу — його часу й простору. Але як носій духовних здатностей, своїм реальним і почуттєвим життям вона долучається до масштабів часу й простору життя людства. Час особистого життя більш жорстко регламентований для тих, хто детермінований зовнішнім часом (і особистісно, і соціально). Час життя більше “просторніший”, “вільніший” для ти-

пів, що керують часом, і тому саме вони здатні “витратити” його на роботу свідомості й переживання, що виводять у вічний простір культури.

Таємниця взаємовідносин людини й культури, їхнього взаємопроникнення не тільки в тому, що задовольняється потреба смертного в безсмерті, “несвідома” потреба продовжити своє життя. Найбільша таємниця полягає в утриманні сьогодення, в його продовженні саме як сьогодення (“тут-і-зараз”), у розширенні його простору й “угору”, і “вглиб”. Не випадкові стародавня й зовсім сучасна формули, що закликають “зупинися, мить” і водночас визнають її скороминущість: “є тільки мить між минулим і майбутнім”. Сьогодення за всієї своєї реальності й повноти є скороминущим, таким, що завжди вже-стало, а відтак й майже-минулося. Воно минує, хоча має й часову, і просторову (фізичні) модальності. Минуле не має “просторової реальності”, просторово воно стає ідеальним, втілюючись в сьогоденні, прориваючись до нього лише завдяки роботі індивідуальної та масової пам’яті, спогадів. Майбутнє також не має реального (фізичного) простору, а має тільки часовий вимір. Сьогодення тому є більше “повноцінним”, що його час є “заземленим” у просторі конкретного людського діяння. І тому людина прагне перебороти не тільки скінченність, обмеженість часу у своєму житті, вона бореться також і проти незворотності часу, проти скінченності, обмеженості сьогодення. Людина прагне розширити це сьогодення, зробити його чимось більшим порівняно з навалом минулого та майбутнього.

Як же вона може “втримати і розширити” мить, якщо всі здатності людини динамічні, якщо її думка в постійному русі, якщо вона сама постійно спрямована у майбутнє? “Розширення” меж сьогодення досягається тільки зусиллями усвідомлення й переживання, що відтворює людську культуру, тобто ціннісною свідомістю й переживанням. Таке переживання виявляється пов’язаним не тільки з реальним (фізичним) часом-простором індивідуального буття, а й з ідеальним часом-простором культури. Таке переживання продовжує сьогодення, надаючи йому такої дійсності, якої

не має саме по собі фізичне, емпіричне життя. “Життя є тим більше життям, чим більше воно — життя внутрішнє”, — писав Л. М. Толстой. Як може життя бути “більшим” або “меншим” життям? Надання йому ціннісного характеру розширює й поглиблює його час, і Толстой мав на увазі саме переживання й думку, здійснені за формулою духовності, культури.

Цей принцип у його філософській формі, на думку А. Ф. Лосєва, був відкритий ще стоїками в їхньому розумінні мистецтва. “Утримання сьогодення вони розуміли як повноту, як те, що “стійко перебуває”, як самодовління. Ця стійкість надається особистості й мистецтвом, тобто естетичним переживанням, і рівною мірою чеснотою, тобто етичним взаємовідношенням” [5. 191]. Чеснота, на думку стоїків, абсолютно стійка тому, що вона є результатом внутрішньої школи людини, результатом її внутрішнього загартування, створеного суворими методами педагогіки й самовиховання [5. 198].

Інше розуміння, але тієї ж ідеї втримання сьогодення, сповідали епікурейці в своєму трактуванні насолоди як “безтурботного, безмовного спокою душі” [5. 201]. Однак справжнє задоволення Епікур пов’язував не тільки із сьогоденням, а й з минулим, і з майбутнім.

Розбіжності стоїцизму й епікурейства в розумінні стійкості й самодостатності в тому, що перший пов’язує його із внутрішньою роботою, а другий — з насолодою, що володіє й прихильністю до сьогодення, і вічністю. “Але це задоволення, — пише А. Ф. Лосєв, — фіксує непорушний предмет свого прагнення й тим самим одержує для себе вже свою власну стійкість, стриманість і структуру” [5. 191]. Повсякденне ж життя, на думку епікурейців, позбавлене естетичного задоволення, воно “завжди кудись прагне без достатнього задоволення” (там само). Дивним чином до ідеї спокою як статичності сьогодення приходять і скептицизм, що “проявляє пасивістську форму своєї душі... такий анархізм, що є водночас найбільшим консерватизмом” [5. 387]. Однак, не маючи теоретичних засобів для структурування цього сьогодення, вони розуміли його фактично як естетичне світовідчуження, що

виражає, скоріше, сум про минуле, “тужить за чимось великим й загиблим, і в його ледь помітній усмішці ми завжди відчуваємо думку про щось безповоротне і таке, що не має вороття” [5. 388].

Елліністичне мистецтвознавство, виступаючи проти пасивності скептицизму і його безсилля перебороти плинність як таку, прагне “фіксувати у вічності конкретний художній твір і зробити його стійким на тлі минутих цінностей життя.., прагне увічнити естетичне сприйняття, і не його статичну довжину, а саме миттєвість” [5. 404].

На складних етапах свого розвитку філософсько-естетична думка поступово переборює синкретизм, властивий і стоїцизму, і епікурейському світогляду, змінюються самі способи пояснення часу (його плинності або стійкості), які ґрунтувалися на нерозривності людини й прекрасного в природі й людині, буття й свідомості, краси й чесноти. Поступово з’являються власне естетичні й етичні категорії, які дають змогу диференціювати й естетичні й етичні здатності суб’єкта та відокремити встановлювану ним упорядкованість (у формі краси або чесноти) від піднесеного як такого. І тут вже в Цицерона, коренем навчання якого є, на думку Лосева, еллінізм, уперше з’являється поняття ідеального, що відповідає певному змісту. “Цицерон, отже, наголошує на суто ідеальному, суто значеннєвому характері “мисленого образу”, і, хоча він якось створювався в розумі художника, за самою суттю своєю він і не народжується й не гине, а є чистою ідеєю, до якої зовсім незастосовні ознаки часу” [5. 487].

Ознаки часу не стосуються, таким чином, ідеального простору й наявного в ньому способу організації знань, теорій, творів мистецтва. Природу ідеального розкриває у своєму аналізі міфу О. М. Фрейденберг, визначаючи ідеальність змісту, поняття й нарації. “Образ, — пише вона, — інакше висловлює те, що бачить, і передає конкретність так, що вона перетворюється у своє власне іносказання, тобто в таку конкретність, що виявляється відверненим і узагальненим новим змістом” [7. 187]. Іносказання образу дослідниця пов’язує з його поняттєвим характером: “конкретність

набуває відвернених рис, одиничність — рис багаторазовості, без’якісність забарвлюється в різко окреслені, спершу монолітні властивості, простір розсовується, впроваджується момент руху від причини до її результату” [7. 189].

У понятті відбувається не тільки те узагальнення, що зазвичай у філософії й психології аналізувалося з погляду змісту його сутності. Там, де поняття “народжується” з образу, вдається висвітити те, що сам образ своєю реальною екзистенцією уже не несе безпосередність сутності, а виражає, позначає, осмислює ідеальне, що в його екзистенції відсутнє.

“Етос” Сократа вже став подвійним філософським здійсненням оманливого “виду”, “вигляду” (реальності) і “прихованої суті” (ідеального світу). У контексті нашого розгляду цей аналіз переходу від образу до змісту є дуже важливим. “Етос” грецькою мовою найчастіше означає “уклад”, “норма” або “стиль”. Тому коли давні говорили про “етичне” у значенні того або іншого предмета, стану або здобутку, то “вдача”, “характер”, “уклад” розумілися тут також і естетично, і поняттєво, образи виявлялися “свідками” і змістів, і подій життя. Цей момент “перетворення” образів, є, мабуть, архетипічною здатністю нашої індивідуальної свідомості, що відтворює принципи, які виникли ще в міфічній свідомості. Це перше, що висновується з аналізу його історії як компоненту історії культури. Друге, також суттєве, полягає в тому, що при цьому виявляється рух, сутність якого сучасні психологи намагаються вловити в індивідуальній свідомості й самій особистості. Цей рух, здійснюючи перетворення реального в ідеальне, конкретного в абстрактне, по суті своїй мав ту волю, що, очевидно, притаманна й індивідуальному “несвідомому”. Воно (іносказання) “відкривало собою шлях у майбутнє, в нове мислення, у багатоплановість, у зв’язок несподіваних явищ і в їхній взаємний перехід у вільне й універсальне узагальнення одиничного, не зв’язане ніякими умовними залежностями, зокрема, ні довжиною, ні дискурсивністю” [7. 193].

Третє, найбільш суттєве, полягає в тім, що при переході виникають зовсім нові часо-

просторові співвідношення, і тут можна продовжити ідеї А.Ф.Лосєва про ідеальне як позачасове. Воно є позачасовим стосовно сьогодення (реального), але має свій, власний, внутрішній, екзистенційний час. Так з'являється структура розповіді (нарації), “залишаючись образною, вона стає поняттєвою. У ній з'являється кілька часів, мінімум два” [7. 223]. І далі, “розповідь виникає мимоволі, як об'єктивний результат розсунутого часу й простору. Він з'являється там, де вже недостатньо площини, просторової й часової. Час тут довгостроковий, причиновість породжує наслідки, простір подовжено. У нарації відбите становлення суб'єктного світу, відділеного від об'єктного й у часі, й у просторі” [7. 227].

Таким чином, ідеальне, будучи позачасовим щодо конкретно-історичного часу, має свою часову організацію, що включає рух, воно пов'язане з перетворенням з однієї якості в іншу, ним здійснюється розсування часу-простору, подвоєння часів і т.ін. Тут постає хронотопний суб'єктний світ ідеального, що має свої закони, логіку, часо-просторову розмірність. Можна припустити, що цей спосіб ідеалізації, оскільки він пов'язаний з міфом, тобто історично ранньою формою свідомості, є архетипом індивідуальної свідомості. Але можна припустити й інше — що цей спосіб привласнюється, засвоюється кожною особистістю. Але в останньому випадку, на наш погляд, повинен існувати мотив, більш широко — потреба, прагнути до цього засвоєння, визнання (пізнання) естетичних і етичних принципів. Що це за мотив та як він може виникати?

Багато хто з філософів висловлював думку, що особливість людської організації полягає у “виході за межі” адаптивної моделі життя, принципу корисності. Воля, що утворилася від “адаптивності” передбачає необхідність особливої потреби в розвитку “марних” в адаптивному плані здатностей, у прояві надмірності людської природи.

Історичний розвиток людського почуття часу спочатку ґрунтується на прагненні знайти задоволення, впорядкованість у сьогоденні, чи буде це задоволення пізнавальне, естетичне або етичне. Лише з моменту, коли

був знайдений критерій задоволення, що відповідає не тільки впорядкованому спокою, а вдосконаленню, ідея, креативність і особливо краса почали визначатися в нових, специфічно їм притаманних часових категоріях. Віднаходяться особливості музичних мелодій і звуків, що викликають екстатичні, шляхетні, сумні або спокійні стани. Ці особливості пов'язані із природою ритму — ритмізуються рухи тіла, мелодія, словесне вираження. Словесний ритм знаходить одні, співочий – інші, танцювальний — ще інші засоби втілення. Самі ритми визначаються своїми часовими характеристиками (короткі й прискорені, довгі й повільні або змінні за частотою й довготою) і зумовлюють відповідні стани свідомості. Був позначений і ритм (метр) діалогу, адекватний розмовній мові й розмірності вищезгаданої нарації. Аристид вводить поняття модуляції, “яка є ритмічною зміною ритмів або темпу”.

Ритми, мелодії, музичні засоби також є рухами, про які говорилося вище стосовно ідеального, тобто здійснюється радикальний перехід від спокою й статичності до динаміки. Аристотель називає ритм і мелодію рухами, порівнюючи їх із вчинками, тобто поширює естетику на організацію особистості.

В естетиці висуваються дві теорії, що пояснюють спорідненість музики й душі. Одна має числовий характер і стверджує, що основою спорідненості є гармонія. Це фактично теорія математичного статичного характеру. Інша, на думку А. Ф. Лосєва, має фізичний характер, оскільки доводить, що “побудова” душі — аналог музики. Засновуючись на цій аналогії, можна розглядати унікальні часові феномени зіставно з різними фізичними теоріями.

Той самий принцип своєрідної ідентифікації психології особистості й архітектурного або скульптурного здобутку має місце у сприйнятті художнього простору. І хоча простір статичний, він, будучи художньо конституйованим (пропорціями, ритмом, жестами скульптур), утягує глядача в духовне переживання, що розвиває душу, а тим самим підносить її рух.

“Скопасом була створена статуя вакханки з пароського мармуру — піцегон, вона могла здатися живою; камінь, сам по собі залиша-

ючись усе тим же самим каменем, здавалося, порушив закони, які зв'язали з його мертвою природою... Ти міг би побачити, як цей твердий за своєю природою камінь, наслідуючи жіночу ніжність, сам став начебто легким й передає нам жіночий образ, коли його жіноча природа наповнена різкими рухами. Позбавлений від природи здатності рухатися, він під руками художника дізнавався, що означає шаленіти у вакхічному танку й бути відгуком бога, що зійшов у тіло вакханки. Споглядаючи цю особу, стояли ми, наче позбавлені дару мови, — так яскраво у всякій деталі написаний був прояв почуття” [5. 649].

Але як би не були подібні або ідентичні естетична дійсність і її створення творцем і відтворення глядачем, перейти від статички часу до руху, відірватися від наявного, безпосередньо почуттєвого діалогу часу виявилось можливим, як висновується з етико- і естетико-філософського дослідження А.Ф.Лосєва, тільки коли з'явився двоплановий значеннєвий потік, коли з'явилася значеннєва, ідеальна, естетична реальність. Із цього моменту появи ідеального значеннєвого ставлення людини відбувається її звільнення мистецтвом.

Щодо цього цікавим є надзвичайно глибокий аналіз Г.Вельфліним архітектурних стилів у його відомій книзі “Ренесанс і бароко” [2]. Готика, на його думку, створила таку форму, що і зуміла виразити прагнення людини вгору, і сама викликає при спогляданні це прагнення. Іншими словами, архітектурні стилі мають не тільки статичну гармонію, а й виражають прагнення вийти за межі площинного простору, прагнення нагору до досконалості. Останнє є не тільки досконалістю форм, й вираженням потреби людини в досконалості духу. Тут парадоксальним чином поєднується несумісне — архітектурна композиція статична, тому що її краса в пропорційності, а спрямованість готики вгору виражає вихід за межі цього цілого, виражає потребу в русі. Однак положення “вгору”, з'єднане зі спрямованістю нашого погляду, є рухом незавершеним, оскільки він прагне не до точки вгорі, до мети, але прив'язаний до напрямку, до координати.

Той же зв'язок руху зі скульптурними здобутками простежується А.Ф.Лосєвим від-

носно сьогодення часу, оскільки здійснюється акт естетичного сприйняття й переживання. Суб'єкт виникає, вивільняючись від уподібнення своїх почуттів до естетичного явища, предмета. Він пов'язаний не з моментом зустрічі людини із твором мистецтва або науки, а з особливим внутрішнім часом, у якому оформляється естетична або теоретична потреба, мотивація, почуття прекрасного, розуміння теоретичних ідей. Естетика й філософія естетики трактують двоплановість як зображення або естетичний предмет, сюжет, тему, як те, що вони виражають.

Отже, ми коротко розглянули історичну послідовність і логічну сутність виникнення образно-значеннєвої ідеальної дійсності, її призначення в способі існування людини, її “здатність” розширення суб'єктивного часу. Але ця дійсність культури, як можна припустити, за юнгівським принципом прижиттєвого оволодіння нею стає або повинна стати дійсністю індивіда, особистості. І тут відбувається її нова актуалізація, але відбувається вона специфічно — психічними можливостями особистості в особливому процесі естетичного сприйняття й переживання, в якому відбувається подвоєння часу.

Естетичний суб'єкт є не тільки суб'єктом актів сприйняття, він стає суб'єктом духовного облаштування свого, власного внутрішнього світу за принципами, які він особисто зміг відтворити. Тут відбувається переведення особистісних потреб в етичні й естетичні, завдяки чому й виникає духовність. Тим самим створюється екзистенція, його власний часово-просторовий унікальний духовний континуум, який має свою мірність, свою ціннісно-часову архітектоніку.

Цей континуум не є замкнутим інтернально-екстернальним простором. Цей час-простір, персоніфікований хронотоп, маючи у своїй основі процедури, що втримуються в культурі: наукову (знання), естетичну (форми), завжди має дуже складну організацію. Момент звернення до наукової концепції, до знань і ідеальних об'єктів, що втримуються в них, повинен бути своєчасним з погляду внутрішньої логіки самої особистості. Прочитати наукову книгу або провести декілька годин на

виставці картин ще не означає “увійти” у їх значеннєвий ідеальний час-простір, засвоїти та інтерналізувати його. Особистість повинна мати певну (спочатку, може не оформлену, не розвинуту) потребу в цих культурних цінностях, а потім — інтерес, ставлення до них. Іншими словами, вона має довідатися, знайти в них предмет своєї потреби й виразити себе так, щоб, самовиражаючись, розкрити їхній зміст і спосіб організації, зрозуміти в координатах власного світу “логіку”. А це самовираження пов’язане з одночасним перетворенням своїх життєвих, уже сформованих духовних і інших потреб в естетичні, пізнавальні і т.ін. Становлення такого суб’єкта — це його етичне й естетичне самовираження, “мовою” якою й стають значеннєві “гешталти”.

“При стабілізації “я», що пізнає, відділеного від пізнаваного “не, — пише О. М. Фрейденберг, — суб’єкт уже настільки виріс, що зміг почати конструювання паралельно світу об’єкта — свого власного суб’єктного світу, зі своєю окремою сферою, зі своїми законами. Крім того, що це було особистісним світорозумінням, у багатому інтелекті цей суб’єктивний світ набував форми начебто самостійного плану, незалежного від будь-якого об’єкта... Люди стали відрізнятися один від одного обсягом і якістю свого світорозуміння, і тепер у деяких видатних людей з’явилася здатність мислити особливим і специфічним мисленням, у якому межі пізнання більше розсунуті, ніж в інших людей тієї ж епохи. Воно проявлялося не повсякденно й не за всіх умов не тому, що в людини може бути два мислення, а тому, що повсякденне життя силоміць змушує особистість підкоритися своєму шаблону й вимагає, щоб все незвичайне заміщалося звичайним, складне — примітивним” [7. 445].

В. П. Іванов слушно зазначає, що цей світ даний людині не як примусова життєва обставина, що він позбавлений ознак утилітарної корисності. “Мистецтво не просто втягує свідомість людини в певний інформаційний потік, — пише В. П. Іванов, — воно, що найголовніше, створює простір перевтілення людської особистості в різноманітні форми буття, модифіковані силою творчості й уяви” [3. 207]. Однак аж ніяк не можна погодитися

з тим, що й несвідоме, і художня реальність “утворені діяльністю” [3. 231] і мають тільки цільову спрямованість. Тут він виявляє непослідовність — стверджуючи цільову спрямованість і діяльну сутність художньої реальності, він одночасно позділяє ідею К. Маркса, що це “специфічний світ почуттєвого буття для споглядання” [3. 250], “пережиті (художні) реальності” [3. 327]. Якщо пізнання можна умовно вважати діяльністю, то естетична активність — це споглядання, тобто щось зовсім інше. На нашу думку він цілком має слушність, стверджуючи, що в переживанні “проявляється тотальність людського способу життя, що дозволяє людині акумулювати життєвий процес, не гублячись у його зовнішньому плині й зберігаючи тотожність із самою собою”. [3. 226], однак перебільшує, вважаючи цей процес цілком усвідомленим і цілеспрямованим.

За С. Л. Рубінштейном, споглядання є відмінним від діяльності способом ставлення людини до світу. Діяльність, навіть творча, має свій власний, дуже конкретно визначений, такий, що закінчується результатом, часово-просторовий вимір, свій алгоритм. Споглядання ж спирається на несвідоме, що здійснюється його механізмами, виливаючись у художні форми, умовності, образи процесуально, динамічно й часто мимоволі. Але поєднання сил особистості, потреб її самовираження з реаліями естетичного, набуваючи ціннісного характеру, створює й підтверджує та утримує в потоці часу самоідентичність особистості, й тим самим створюється й розширюється її теперішній час. Вона повсякчас, знову й знову інтегрує різні змісти, враження, відносини, конструюючи свій світ, відтворюючи й підтверджуючи свою суб’єктність.

Висновки. Таким чином, можна стверджувати про існування механізмів свідомості індивідуальності, особистості, “мета” яких є залучення особистості до нескінченності культури задля збагачення й ствердження її ідентичності (і в цьому сенсі сьогодення) і самої себе в новій якості. Формулюючи специфіку способу детермінації людського буття, С. Л. Рубінштейн позначив її як “перебування в зміні” або збереження в зміні (або

тотожність, що змінюється). Тут з психологічного погляду полягає відповідь на питання про специфіку людського, особистісного часу. Формула С. Л. Рубінштейна про прояв і розвиток особистості в діяльності може бути переформульованою в такий спосіб: проявляючи себе, але не тільки в діяльності, а й у спогляданні, особистість повертається до себе в новій якості, збагачуючи й насичуючи себе й свій світ, утворюючи власну неповторну екзистенцію. Таким чином, вона стверджує, здавалося б, свою ідентичність через прилучення до вічності мистецтва, науки, культури, а остання здобуває цю ж таки вічність у цьому відтворенні через особистісну суб'єктивізацію, "екзистенціювання".

У чому ж полягає вдосконалювання особистості, яке пов'язується звичайно з її прилученням до культури? Побудова свого внутрішнього ідеального світу, екзистенції — свого ціннісного часу-простору — відкриває в людині здатність до ідеалізації, тобто прагнення до кращого, "більшого буття". Проблемі ідеалізації присвятив свої найкращі праці О. О. Ухтомський, що пов'язував її насамперед з моральними відносинами між людьми. Однак ідеалізація як здатність людини проявляється й у її ставленні до себе, в його "Я-Концепції", що містить, як відомо, "я" — реальне та "я" — ідеальне, і в прагненні людини до кращого життя, в її життєвому оптимізмі. Ідеалізація і є проявом духовності людини, що не просто й не тільки розширює час-простір сьогодення, а й проектує майбутнє як краще стосовно сьогодення, тобто таке, що відповідає вищим критеріям людяності. Ідеалізація — це здатність множення цінності, з цього погляду бути на боці добра та інших людських цінностей означає примножувати їх через власну життєдіяльність. Час життєвого шляху й розвиток особистості й інших людей протилежні їх приземленості й обмеженості. Ідеалізація припускає деяку віддаленість від сьогодення, піднесеність ідеалу над повсякденним, його надцінність і вдосконалює людину, її здатність іти за цінністю, спираючись на безмежність змісту цінності, її приваблює, її людяність.

Не зупиняючись на конкретних прикла-

дах, слід зауважити, що деонтологізований конструктивістський підхід, відштовхуючись від розуміння наявності такого механізму, постулює абстрактну за своєю природою можливість використати як цінність будь-що, зорієнтувати людину на шлях гонити за тим, що цінністю не є. У культурних механізмах трансляції цінностей сучасного суспільства розрізнення цінностей відбувається лише за фактом їх несприйняття людиною, відтак остання залишена на самоті перед агресивним середовищем, яке здійснює постійну експансію в її ціннісний світ, намагається заволодіти її екзистенцією, "спіймати" її. Більш того, часто відбувається трансляція засобами масової інформації смислів, вбивчих щодо природи самої людини і окремих індивідів найчастіше не в змозі самостійно визначити їх згубність для себе, тому підтримує дію механізмів такої трансляції. Суспільство, утворене такими індивідами, хворіє на нарцисизм і некрофілію, постійно балансує на межі розпаду — відтак останній постає у ньому як своєрідна цінність, що оспівується засобами мистецтва.

Російський дослідник В. Д. Шадриков висловив думку, що культура досягає своєї реальності, тільки стаючи культурою особистості [8. 35]. Тільки жива людина своїм вчинюванням (рос. "поступанием" — дотримуючись термінів М. М. Бахтіна) ціннісним способом надає їй вищого ступеня реальності. Але в перетворенні культури в ідеальний світ ідеалів особистості приховано також складний механізм перетворення самої особистості (метаної), її відволікання від повсякденного часу-простору для відтворення в цьому ж реальному часі-просторі нових духовних способів життя. Це перетворення є рівносильним удосконалюванню особистості. Ідеалізація припускає розвиток в особистості особливих почуттів — почуття прекрасного, почуття справедливості, любові до людей, що переймається його труднощами й потребами ближнього, які так важко зберегти в душі.

Можливо уявити собі думку людини, залучену в систему наукових абстракцій — вона підтримується її професійною належністю, роллю й завданнями особистості в цій профе-

сії. Вона починає й звикає жити в цьому просторі абстракцій. В наш час легко уявити собі залученість людини в уявний світ фантазії, у віртуальну комп'ютерну реальність.

Але що спонукає людину не тільки у своєму особистому житті не робити підлостей, а й боротися з людською несправедливістю взагалі? Очевидно, щось більше й значно сильніше, ніж описана Піаже здатність подумки пристати на позицію (точку зору) іншої людини, або постульована В. Дільтеєм здатність розуміння як переживання, або рекомендована Д. Карнегі раціональна “політика” поваги іншого.

Не претендуючи на повноту й глибину пояснення, можна сказати, що до цього спонукає перетворення почуття в особливу рушійну силу, “двигун” духовного життя особистості, виявляється можливим за умови досягнення

пропорційності особистісного часу. Ідеал і ідеалізація — сфера необов'язкового, сфера, що не пред'являє до людини ніяких вимог, що нізащо не карає, що не обвинувачує ні в чому. Чому ж вона, затиснута в лещатах повсякденних справ, поспіху, невідкладних зобов'язань, необхідної життєвої й ділової швидкості, темпу, раптом виявляється здатною “переступити” через обов'язковість і корисність і вийти в інший духовний ідеальний час і простір? Відповідь на це питання ще потрібно віднайти. Але в категоріях часу можна визначити цю здатність як здатність індивіда до породження поряд із всезальним, загальним та одиничним, ще й персоніфікованого часу (і тим самим його збільшення, “поглиблення”) шляхом об'єднання з культурою людства на рівні повсякденного буття.

Література:

1. *Богущий Ю. П.* Самоорганізація культури: онтологія, динаміка, перспективи: монографія / Ю. Богущий; Інститут культурології АМУ. — К.: Веселка, 2008.
2. *Вельфлін Г.* Ренесанс и Барокко / Генрих Вельфлін. — СПб.: Грядущий день, 1913.
3. *Иванов В. П.* Человеческая деятельность — познание — искусство // В. П. Иванов. — К., 1977.
4. *Кримський С.* Культура розкриває внутрішню безмежність людини/С. Кримський // Культурологічна думка. — 2009. — № 1.
5. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм / А. Лосев. — М., 1979.
6. *Ухтомский А. А.* Доминанта. Статьи разных лет. 1887—1939 / А. А. Ухтомский. — СПб.: Питер, 2002.
7. *Фрейдберг О. М.* Миф и литература древности. // О. М. Фрейдберг. — М., 1978.
8. *Шадриков В. Д.* Психология деятельности и способности человека // В. Д. Шадриков. — М., 1996.