

Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
Філософський факультет  
Кафедра етики, естетики та культурології

**«Виміри особистості в духовній культурі»**

Кваліфікаційна робота за спеціальністю 034 Культурологія  
на здобуття освітнього ступеня магістра культурології

Студент-виконавець:  
БОБРОВНИК ТЕТЯНА ДМИТРІВНА  
II курс  
спеціальність 034 «культурологія»  
ОНП «Культурологія»



Науковий керівник:  
Маслікова Ірина Ігорівна  
Д. ф. н., доцент

Допущено до захисту:

Зав. кафедри \_\_\_\_\_

Київ-2023

## Зміст

<b>Вступ.....</b>	<b>3</b>
<b>Розділ I. Особистість в структурі культурологічного знання.....</b>	<b>7</b>
<b>Розділ II. Духовна культура як чинник самореалізації особистості.....</b>	<b>16</b>
2.1 Духовна культура як вияв внутрішнього світу людини.....	16
2.2 Духовна культура як засада самореалізації та самоактуалізації особистості.....	25
<b>Розділ III. Свобода в культурній самореалізації особистості.....</b>	<b>38</b>
3.1 Свобода як культурно визначений концепт.....	38
3.2 Індивідуальна свобода як детермінанта в культурній самореалізації особистості.....	47
<b>Розділ IV. Самореалізація особистості в умовах змін та викликів сучасного суспільства .....</b>	<b>54</b>
4.1. Симптоматика сучасного стану духовної культури.....	54
4.2. Моральнісний контекст розвитку та самоактуалізації особистості.....	70
4.3 Сучасні виклики самоактуалізації особистості в контексті соціокультурних процесів в Україні.....	78
<b>Висновки.....</b>	<b>85</b>
<b>Список використаних джерел.....</b>	<b>88</b>

## Вступ

**Актуальність дослідження:** феномен особистості в культурологічному знанні є однією з найважливіших проблемних тем. Визначення її структури і можливостей її проявів в культурі дають розуміння правильної організації індивідуального та суспільного розвитку. Формування особистості є частково залежним від соціокультурних умов середовища, в якому вона розвивається. Проте її свобода, здатність до вольового рішення визначають подальше становлення і розвиток особистісної духовної культури.

Культурологічний аналіз культури та особистості здійснюється через розгляд єдності активності особистості та культурної детермінації, персонального та культурного досвіду. В сучасних дослідженнях процесів становлення та самореалізації особистості доволі часто виключається духовна складова людини через те, що поняття «духовна культура» розглядається лише в призмі застарілої еволюціоністської теорії. Відсутність належної уваги до духовності людини поглиблює кризові процеси, що відбуваються в сучасному суспільстві: релятивізація моралі, занепад цінностей, зневага до традиції та минулого. Проте духовна культура постає тим поняттям, яке дозволяє дослідити особистість одночасно із зовнішнього, соціокультурного та внутрішнього, культурно-психологічного боків. Розуміння духовної культури як необхідного чинника самореалізації особистості здатне вибудувати обґрунтування перспектив духовно-морального виховання особистості в сучасній культурній ситуації.

Проблематика дослідження має особливе значення в умовах кризових станів сучасного суспільства та, зокрема, в умовах війни в Україні.

**Об'єкт дослідження:** якості особистості як суб'єкта діяльності у фокусі духовної культури.

**Предмет дослідження:** особистість в контексті культурно-антропологічних теорій та соціогуманітарних розвідок її становлення, самореалізації та самоактуалізації у вимірах духовної культури.

**Мета дослідження:** з'ясування сутності особистості, її структурних елементів, специфіки та чинників її становлення і самореалізації у фокусі фундаментального зв'язку «культура-та-особистість».

**Завдання дослідження:**

1. З'ясувати місце особистості в структурі культурологічних знань
2. Визначити культурологічну парадигму розгляду особистості через поєнання єдності внутрішнього світу особистості та соціокультурних чинників.
3. Визначити духовну культуру як вияв внутрішнього світу особистості.
4. Описати значення духовної культури в самореалізації та самоактуалізації особистості.
5. Проаналізувати значення особистої свободи людини в культурній самореалізації особистості.
6. Визначити соціокультурний контекст розвитку сучасної особистості.
7. Визначити умови самоактуалізації особистості в соціокультурному середовищі сучасної України.

**Основні методи дослідження.** У дослідженні використано описовий метод, семіотичний метод, метод порівняльного аналізу з точки зору підходу культурної антропології, метод синтезу.

Праці, які були використані як джерельна база, можливо поділити на відповідні групи.

**Ступінь розробки проблематики.**

Поняття особистості досліджується з точки зору культурної антропології у роботах Лейфа Кенейра, Е. Мунье, Філософів І. Канта, М. Хайдегера, С. Кіркегора, Е. Тірікьяна, А. Кардінера та ін.

Розробка феномена свободи та її значення в культурному розвитку особистості розглядається через дослідження Анни Вежбицької, Венді Хуей Кьонг Чун, Дж. Лока, Дж. Мілля, Л. Аноллі, Ф. Гаєка, Г. В. Ф. Гегеля, К. Тімпа, М. Лот-Бородіної та ін., українських філософів І. Бичко, О. Батанова І. Вдовичина, А. Вертеловського, А. Голубкової, В. Горбатенко, В. Лісового, В. Малахова, І. Степаненка, М. Тофтула, культурологині В. Морозової.

Дослідження поняття «духовна культура» є актуальним, що обумовлено міждисциплінарною специфікою даного явища. Існуюче на даний момент трактування «духовної культури» показано в наукових розробках В. Гумбольдта, А. Кребера, С. Клакхона, С. Б. Кримського, С. Леша, Е. Б. Тайлора, В. Слюсара.

Обрана тема знаходиться на стику культурології, філософії, соціології, психології та інших наук, кожна з яких пропонує власне визначення. Існує потреба створення єдиної адекватної теоретичної концепції духовної культури, зокрема, через розбір понять «дух» та «духовність».

Філософсько-методологічні основи дослідження «духу» розглянуті в роботах Г. В. Ф. Гегеля, Е. Муньє, М. Шелера. Деякі аспекти «духовного» в особистості представлено в роботах А. Комарової, С. Кримського, К. Вааймана, Д. Бьома.

Проблематика становлення та самореалізації людини за допомогою формування духовної культури особистості розкривають гуманістичні психологи М. Алєн, Ш. Бюлер, Д. А. Летбрідж, А. Маслоу, К. Роджерс, К. Хорні. Окрім того, проблематика самореалізації уточнюється в роботах психологів К. Гольдштейна, філософа П. Клеймана.

Актуальність розробки теми духовної культури особистості впливає з аналізу умов та детермінант духовності сучасного суспільства, представленого в роботах соціологів та культурологів Т. Адорно, К. Вааймана, М. Горкгаймера, Н. М. Руско, Е. Тоффлера, філософів етики Д. Антісері, Е. Макінтайра, Д. Реале.

Як показав аналіз досліджень сучасної української культури Г. Ковпака, М. Журбенко та становлення особистості в роботах В. Зіньківського, О. Гаєвої, С. Крилової, В. Сухомлинського, А. Шамне та Ю. Євпака, кризові ситуації можуть впливати на активність розвитку особистості як на культурному рівні, в самореалізації, так і в духовному плані – в її істинному становленні.

**Структура роботи.** Робота має чотири розділи основної частини і висновки. Перший розділ містить визначення феномену особистості з точки

зору культурології. Перший підрозділ другої частини є дослідженням поняття "духовна культура" та її зв'язок із внутрішнім світом особистості. Другий підрозділ другої частини містить аналіз проблеми самореалізації та самоактуалізації особистості в контексті духовної культури. Перший підрозділ третьої частини містить визначення свободи особистості. Другий підрозділ третьої частини є описом значення особистої свободи у культурному розвитку особистості.

Перший підрозділ четвертого розділу містить аналіз особливостей сучасних соціокультурних впливів на особистість. Останній підрозділ містить аналіз культурної реалізації духовної культури особистості в соціокультурних умовах сучасної України. Завершується робота розділом Висновки, в якому містяться результати дослідження.

## Розділ I. Особистість в структурі культурологічного знання

Для культурної антропології особистість є однією з основних проблем, яка сформувала декілька нових дисциплін та предметів дослідження (особиста культура, особистість і культура). Культурологія ж має досліджувати людину як багатогранну істоту, в міждисциплінарному дискурсі, починаючи від соціальних наук, антропології, біології, та, звичайно, беручи до уваги гуманітарні науки (філософія, лінгвістика, історія), та досліджувати й не завжди враховані даними науками явища (наприклад, духовність).

Особистість як культурологічне поняття відображає конкретну людину, містить в собі її індивідуальні та суб'єктивні властивості. Але сказати точно, що саме являється особистістю, досить важко.

Саме поняття особистості з'явилося з християнством – до того про відокремлену особу говорили досить описово, частіше як юридичну категорію. Але каппадокійські богослови Григорій Ниський та Григорій Богослов ототожнили терміни «іпостась» і «обличчя». Так з'явилося нове поняття «особистість», невідоме раніше.

Як пише Leif Edward Ottesen Kennair у «Великій норвезькій енциклопедії»: «Особистість визначається як відносно стабільні індивідуальні відмінності в тому, як різні люди думають, діють і відчують у різних ситуаціях». Відповідно, ми можемо тут казати про певні атрибути, які має особистість: це почуття, розум, свобода, воля [57].

Існує велика кількість теорій щодо особистості, які визначають її структуру, процеси. У соціоцентричних школах 20 ст., особистість виступає як «соціальна маска індивідуальності». Проте самим поняттям індивідуальності особистість не може визначатися, оскільки перше означає специфіку окремої людини, будь-то біологічні чи інші властивості.

Від індивіда ж особистість відрізняється тим, що вона актуалізується трансцендентно по відношенню до умов соціального життя (тобто в якомусь сенсі незалежно, понад ним), а індивід залежний від свого роду, належить певним соціальним групам та суспільству як «соціальний атом» [14, с. 457].

Персоналізм визначає особистість як духовну цінність. Засновник французького персоналізму Е. Муньє вважає особистість «реальністю, яку ми пізнаємо», «живою активністю самотворчості, комунікації». Особистістю, таким чином, є не те, ким народжуються, а вона твориться Богом і людиною: як цілісність та єдність, яка має безумовну та вічну цінність [67].

Безумовно, категорія особистості є і соціокультурним явищем. Вона вводить людину як суб'єкта діяльності в культурну сферу, виявляє її певні якості по відношенню до входження в соціальні, культурні, духовні і т.д. відносини. Для розуміння специфіки особистості можна використовувати методи дескриптивні, аксіологічні – через тексти та інші джерела; аналіз смислів та роздуми про сутність людини, розуміння ідеалів та використання практичних настанов для досягнення цих ідеалів правильними способами.

Для цього необхідно вивчати цінності людини, які її розвивають, а не руйнують, - деякі з них закладені у більшість культур. Це має бути не лише розуміння світу та людини, а й втілення його у людині як особисто, так і через мистецтво, етику, освіту, сімейне виховання і тд. – тобто повна бути відповідність теорії і практики. І це не має бути змішання всього – як нині ми бачимо дивне поєднання дарвіністських уявлень про людину як тварину і намагання при цьому вимагати від людини моральної відповідальності. Ні, це не має бути гібридною схемою – а лише цілісною і логічною структурою – де ідеали і цінності співпадають з біологічними знаннями про людину.

Мається на увазі також гармонізація гуманітарного знання та досліджень: соціального, антропологічного, історичного. Тобто предмети дослідження різні, але у результаті вони мають приводити до цілісного і несуперечливого у самому собі розуміння. Саме тому і культурологічний підхід має відповідати підходам інших наук: тому ми маємо зважати і на вивчення особистостей як частин людського роду (антропологія), частин суспільства (соціологія), як психологічних «світів» з емоціями та внутрішніми процесами (психологія), культурних суб'єктів (культурологія), духовних діячів і тд.

Специфіка саме культурологічного знання концентрує увагу в цілісності людини у «формах культури», тобто явищах, які мають відношення до людського способу існування. Звичайно, це можуть бути і певні явища, пов'язані з біологічними властивостями людини, з тими соціальними ролями й інститутами, які вивчає соціологія, і, звичайно, з індивідуальними психологічними якостями. Але предмет дослідження – саме ті явища, які об'єктивно присутні в людині і проявляються незалежно від соціальних, психологічних чи біологічних факторів – ціннісні риси, духовні процеси. Не стільки вплив факторів, як вільна інтеграція в певні культури та частини культур і навіть природне і духовне середовища.

Мало сказати, що людина як культурна особистість належить певному етносу чи країні – це може бути будь-яка спільність. Через неї людина як особистість появляється в конкретних моделях і явищах, які є культурою. Можна бути добрим, але добро проявляється в конкретній дії, яка стає частиною культури. Можна сказати, що саме культурну особистість виокремлює її вільний вибір тієї культури чи тих культурних форм, які будуть сприяти її духовному розвитку.

Приналежність до культури, що важливо, не є солідарністю в чомусь з певною групою людей (як в соціальних відносинах) – цього не достатньо. Не визнавати щось, а бути частиною цього, ідентифікувати та ототожнювати себе з цим – ось культурна специфіка. Саме тому й духовні явища, соціально невидимі і незрозумілі, визначають людську дію не як зовнішню, а як зовнішню і внутрішню одночасно. Наприклад, юродство – антисоціальна, але культурно-духовна дія.

Так поступово ми приходимо до більш цілісного розуміння людини. Систематичне розуміння людини, прагнення до цілісності знання, є, наприклад, у філософії Канта, який розглядав антропологію як систему знань про людину, яка складається з фізіологічної та прагматичної (практичної) частин. «Фізіологічне людинознавство має на увазі дослідження того, що робить із людини природа, а прагматичне — дослідження того, що вона як вільно діюча істота робить чи може» [51]. В якомусь сенсі усі люди мають певні

«загальнородові» ознаки: І. Кант виокремлює такі ознаки як буття суб'єкта вільної діяльності.

І М. Хайдеггер, філософ ХХ ст., писав: «Антропологія - це наука про людину. Вона охоплює всю інформацію, яка може бути отримана про природу людини, яка складається з тіла, душі та духу» [33]. Це спільні характеристики для всіх людей. Але особистість може бути представлена і в особистому досвіді, який вона отримує протягом життя. Саме це відокремлює дане поняття від поняття «індивіда». Особистість включає в себе індивіда як одиницю онтологічного життя, як певний цілісний «атом» з певними якостями. Але людина є не просто біологічною істотою, а «буттям, що стає» кимось, що змінюється.

Як частина культури, особистість розглядається в цілісності усіх її життєвих форм, але більше – в тому, як виражаються ці форми в культурі та як сама культура може вплинути чи не вплинути на особистість. Це не ті самі форми, які породжують соціальні відносини. Звичайно, в процесі життєдіяльності та конкретно соціалізації особистість отримує приклади певних цінностей, бере участь у інституційній структурі (сім'я, освіта).

Але в такому разі особистість була б повністю продуктом суспільного розвитку, одночасно його результатом і причиною. І вся розвиненість особистості була б визначена лише ступенем соціалізації індивіда в даній культурі. Проте, реалізована і актуалізована особистість (наприклад, в розумінні того ж А. Маслоу), як правило, є досить відокремленою від суспільства. Монах-відлюдник, як зазначає Л. Свендсен, є такою ж вільною й реалізованою людиною, як й усі інші – він не відчуває негативної обмеженості, це його спосіб стати щасливим і вільним.

Тому антропологія вивчає особистості спершу як позаструктурні, позаінституційні явища, в яких вже потім враховуються інституційні форми буття. Так, про відмінності інституційних та «латентних» структур писав американський науковець Е. Тірік'ян. Він зазначив, що суспільство часто визначається конфліктом даних форм. Інституційні форми є видимими і зовнішніми, а латентні, відповідно, прихованими. «Соціальні феномени — не

фіксовані статичні сутності... вони постійно перебувають у процесі становлення. Вони є «актуалізацією» чи маніфестацією екзистенційної основи можливостей... Ця латентна, не феноменальна, а реальна основа, яка підлягає актуальному існуванню соціальних феноменів, є онтологічною базою соціальної поведінки та розвитку». І це, як каже Тірік'ян, і є культура. [80, р. 117-118].

Таким чином, особиста культура є основою соціуму і визначає соціальну організацію. Але й психічно-індивідуальні якості також мають враховуватися – хоч вони і є частково визначені, але все ж таки вони є частиною унікального досвіду особистості. На цьому наполягали дослідники 1920-х років Р. Бенедикт, М Мід, Р. Лінтон, К. Клакхон, Г. Мюррей, Дж Долард та ін. в межах тематики «особистість-і-культура». Основними особливостями даних досліджень є вивчення трансформацій і взаємодій культур, з огляду на те, що людська особистість є ще більш складною системою, що породжує сенси.

Ця психологічно-культурна антропологія вивчає індивідів у специфічних культурних середовищах (що є досить обмеженим явищем: це етнографія, етноідентичність,). Так, один із представників даного напрямку Дж. Хонігман говорить про «моделі» як «закріплені способи активності, мислення та сприйняття». Особистість, на його думку, таким чином, є «культурою, яка відбивається в індивідуальній поведінці». Але даний підхід обмежений лише інтеграцією особистості, тоді як культурологія розглядає весь соціокультурний контекст розвитку особистості і «занурюється» у вивчення її глибинних структур.

Хоча й антропологія як міждисциплінарна наука не позбавлена недоліків у пізнанні особистості. Антропологи, надміру захоплюючись культурним аспектом особистісних життєвих форм, схильні недооцінювати значення інших факторів, наприклад, духовних. Так, Р. Лінтон та А. Кардінер, вводячи концепції базисної та модальної особистостей, акцентують увагу на типі інтеграції індивіда в культурне середовище на основі соціалізації. Базисна структура передається з покоління в покоління за допомогою культури. Модальна – тип, який найбільш часто зустрічається в даній культурі [53, р. 503]. Певним чином соціальна

ідентифікація у вигляді ототожнення індивіда з певною культурною роллю, забезпечує самозбереження соціуму (максимальне проходження індивідів заданим зразкам) і самозбереження особистості (ствердження унікальності та свободи).

Але людська діяльність і розвиток особистості виражають постійні зміни, які просто не можуть піддаватися суспільній чи культурній системі. Вище ми вже сказали про конфлікт між інститутами та особистістю. Отже, в даному дослідженні ми будемо намагатися уникнути даних помилок.

Ми маємо розуміти, що елементи діяльності і комунікації в людському соціумі входять до структури особистості лише частково, не безпосередньо. Культурно-антропологічний підхід об'єднує діяльність (як психологічно-культурний факт) і відношення (соціальний факт) людини з зовнішнім світом. Так, в європейській культурі діяльність є її способом соціалізації індивіда, у процесі якої формується ставлення до світу як до об'єкту чи сукупності предметів, через створення культури та підтвердження характеристик особистості. Таким чином, він підтверджує свою суб'єктивність у предметному світі.

Але діяльність особистості може бути й ізольована від суспільства. Оскільки творення нею предметного світу частково задає напрям особистісному життю, формам та способам прояву особистості. Так, цілі та норми діяльності усвідомлюються індивідом як суспільні цінності, але вони не обов'язково переживаються ним як власні смисло-життєві орієнтири та мотиви дій, як особистісний сенс. І у ставленні людини до Іншого він використовує форми суспільного та індивідуального буття вільно, обираючи їх. А суспільні норми та інститути можуть як сприяти, так і перешкоджати особистісному самовизначенню. Як наслідок, свідомість стає однією з головних структуруючих принципів особистості.

Фундаментальне особисте завдання пошуку ідентичності, як ми вже зазначили, здійснюється не тільки в діяльності, а й у характеристиках (я чимось володію, я є щось...), і багато в чому іншому. Діяльність лише підтримує

існування. Але суб'єкт-об'єктні відносини з предметним світом не визначають повністю індивідуальне буття.

Так, криза особистості показує обмеженість соціальної діяльності як універсального та єдино значущого способу утвердження існування. Наприклад, в сучасному суспільстві це взагалі не здібності особистості, а навіть «попит» на неї, який формує помилкове уявлення про індивідуальність на основі ринкових форм і стандартів. У наслідку – нездатність цінувати життя, розколотість я, прагнення до руйнації.

У діяльності людина часто обумовлена нормами і стандартами суспільства, тобто тут задіяна лише частина індивіда, а не цілісна особистість. Але ідеалізація такого суспільства призводить до масової культури, де всі служать стандартам суспільства, нічого не відчують, нікого не люблять, не думають.

Людина, характеристикою якої є свобода, стає центральною проблемою культурологічних досліджень. Оскільки свобода має бути «завойована» боротьбою із самим собою, раптовими поривами. Але ця боротьба можлива тому, що особистість – це відкрите буття, яке може підкоряти себе чомусь і комусь. Питання лише, чому та кому. В ідеалі, інший – це не просто обмеження, це можливість розвитку особистості. І чим більше Інший, тим більше ми здобуємо: чи то бездушний предмет, чи то людина, чи нескінченний і безмежний Бог, який відкриває свободу і можливості особистості.

Свобода і творчість також часто представляється як діалог між індивідом та суспільством у суб'єкт-об'єктній формі. Але якщо ми звернемося до цієї проблеми з погляду самого людського існування, все виходить зовсім по-іншому. Справжня свобода відбувається в ситуації екзистенціального вибору своєї ідентичності, сенс життєвої орієнтації [55]. Це не тільки комунікація з людьми, а ставлення до них. Щодо цього людина набуває унікального особистісного духовного досвіду, розкривається навіть собі. «Страх і трепет», про який говорять богослови щодо Бога як особистості означає відношення однієї особистості до іншої, до буття. Самостійний вибір людини реалізується в

її діяльності, як творчої істоти, створеної для співтворчості. Так людина може дійти ідентифікації себе, розуміння свого я, чи справжня моя особистість.

Екзистенційний вибір «витягує» людину у певне становище у світі, яке не виразне і не зрозуміле в дефініціях об'єкту, суб'єкту, явища тощо. Існування індивіда залежить також від того, наскільки він себе здійснює. Цей процес починається з розуміння сенсу буття, у глибокому переживанні істинного буття. Кінцевість земного існування є не просто відображення досягнень і втрат, а розуміння своєї смертності та крах раціоналістичних уявлень про впорядкованість земного світу. Це відкриває нам несправжність «підручного», навколишнього буття, і вихід за межі суто предметного світу, тимчасового, який ми бачимо тут і зараз. Останнього просто замало для становлення вільної особистості. Це людина без надії, розгублена перед власною смертю, яка не передбачає, що за цією смертю стоїть щось ще.

Звісно, свобода передбачає можливість невдачі, але її можливість дає потенціал становлення особистісного буття: здатного творити, мислити і любити. Особистісний вибір дає поштовх до зростання буття, його сенсу. Тобто екзистенційний вибір та його культурне і т.п. здійснення є виразом особистісної ідентифікації, яка можлива за наявності свободи. Цей вибір неминучий: відмова лише ілюзія, це також вибір певних цінностей. Усі людські дії та рішення передбачають вибір, причому критерії вибору (або відмови) теж обираються.

Це антипод "безособового" соціального буття, екзистенція передбачає особисту відповідальність за свій вибір, оскільки людина в результаті цього вибору організовує світ навколо себе. Так вона є відповідальною за наслідки, які позначаються на інших людях, на людстві, на майбутньому (виражаючи співбуття людей) [41].

Таким чином, з точки зору культурної антропології, діяльність людини має декілька підсистем: 1) орієнтації, сенси, що спрямовують людину; 2) мотивація, мета, що стимулює; 3) цілепокладання та вольове рішення; 4) способи і засоби діяльності; 5) реальні акти поведінки; 6) рефлексія.

Така структура розробляється з урахуванням принципу єдності загальних (родових), особливих (соціальних, наприклад) та одиничних (індивідуальних та особистих) якостей. Кожній системній якості відповідає певний вид наук про людину: антропологія (родові якості), соціологія (соціальні позиції, ролі і очікування), психологія (бажання, наміри індивіда), духовний вимір (сенс життя, воля рішення). Культурологія прагне в собі їх не те, що об'єднати, але врахувати.

Індивідуальне життя особистості як самозбереження і як зміст буття - це зростання, визначення і розвиток, недосяжність без любові і жертвності. Царство Духа – опора та простір особистості. Тому й культура має бути духовною, що дасть людині свободу.

Екзистенціалізм, звісно, не зміг створити теорію особистості через принципову антионтологічність, але він виразив потребу суб'єкта в особистій ідентифікації. Тим самим ми можемо подолати раціоналістичні філософії, які звикли все обґрунтовувати з точки зору біології та соціології без урахування любові і свободи як способів ставлення людини до світу, як цінностей для особистої діяльності.

Так, акти комунікації є способом і простором буття особистості, фундаментом чого є любов, і це особливе ставлення до світу та іншого, за допомогою якого людина усвідомлює себе і здійснює свободу. Любов трактується як метафізичний зв'язок. Муньє пише «Люблю, отже існую» (з декартівської тези). Але особисте життя не розчиняється в комунікації, як ми вже зазначали, це і не повністю звернення до самого себе. Все це має бути в гармонії. Але цінність любові має організовувати комунікацію, оскільки відносини між людьми, виходить, не просто соціальний, а духовний процес, який, звісно, таким чином, передбачає і моральну сторону особистого і суспільного буття.

## **Розділ II. Духовна культура як чинник самореалізації особистості**

### **2.1. Духовна культура як вияв внутрішнього світу людини**

Будь-яке культурологічне дослідження має мати в собі певний базис теоретичних знань, які складаються з основних понять, завершених соціокультурних досліджень з відповідними результатами. Проте, чим глибше культурологи намагаються проникнути в певну проблематику, тим більшою стає проблема конкретних наукових визначень. Особливо це торкається «метафізичних», з першого погляду, понять, таких як «духовність», «духовна культура», «самореалізація». Це досить специфічні терміни, які необхідно конкретизувати і достатнім чином пояснити.

Для розуміння індивідуального рівня духовної культури, необхідно для початку розібрати дане поняття. Поділ культури на духовну та матеріальну значно спростив проблему досліджень в культурології. Ще в 19 столітті Е. Тейлор в роботі «Первісна культура» розрізняє культуру «матеріальну» і «розумову», розуміючи під останньою сукупність ідей, звичаїв, міфів, поглядів і вірувань [76].

Пізніше під матеріальною культурою мають на увазі різноманітні предмети, виготовлені людиною (знаряддя праці, інструментарій, предмети побуту, машини, зброя, інше) або змінені нею природні об'єкти (ландшафти). На противагу цьому духовну культуру визначають як сукупність продуктів інтелектуальної та духовної діяльності людини, які не виражені предметно: міфи, філософські концепції, релігія, звичаї, соціальні організації, і т.д. Таке розрізнення найбільш явне в марксистській теорії, в якій матеріальна складова є базисом, яка визначає духовну «надбудову».

Проте дана еволюціоністська парадигма є застарілою. Духовна культура розглядається як більш складне і ширше поняття, яке так само складно пов'язується з іншими сторонами людського існування. Таким чином соціальна поведінка людини, взаємини людини із оточуючим середовищем, технологічна складова та артефакти є об'єктивними результатами ідеологічних та нормативних систем – складових духовної культури [45].

Більше того, внаслідок візуального повороту 20 століття (якому передували лінгвістичний і практичний поворот Бурдье), руйнується опозиція між суб'єктом та об'єктом. В роботах теоретиків постмодерну, зокрема Скота Леша, говориться про наслідок цього процесу: замість споживацької вартості постала «знакова» вартість через спосіб сигніфікації, тобто відносин між референтом, означуваним та означником.

Власне тому, культурологів став цікавити інший аспект відносин ідей і речей – їх міжкультурне «побутування». Речі розглядаються як «носії» конкретних ідей, цінностей, норм, які можуть трансформуватися в різних культурних і соціальних контекстах [79]. Таким чином, речі можуть мати безпосереднє значення в духовній культурі людини.

Все наведене вище ми приводимо для розуміння того, що духовна культура загалом не обмежується цінностями, нормами та іншими нематеріальними складовими. Вона містить в собі сенс речей – їх значення для людини, матеріальні потреби людини як умови її життя (його якість і культурну складову), зв'язки між предметами та людьми та, відповідно - зв'язки між людьми – тобто соціальні відносини та загалом цінності.

Проте можна поставити питання: чому соціальні відносини ми традиційно не відокремлюємо в так звану «соціальну культуру»? [56, р. 98]. Це питання можна розглянути через зверення до історико-філософських ідей німецького філософа Вільгельма фон Гумбольдта в аспекті дослідження «духовної культури». Згідно з його теорією історичного пізнання, історія є результатом діяльності духовної сили, що проявляється через творчі здібності та особисті зусилля окремих індивідів. Результати цієї «спів-творчості» є «духовною культурою суспільства». Дані результати формуються через утвердження системи знань та світоглядних ідей певного соціуму. У такий спосіб, духовна культура нерозривно пов'язана із соціальними процесами.

Отже, духовна культура особистості має відношення до проблематики соціалізації і буття особистості в суспільстві через формування її цінностей та

відношення до себе та до інших людей, що також зумовлено навколишнім (в тому числі, і матеріальним) середовищем.

Але тоді постає наступне питання: що власне містить в собі «духовна культура особистості» і чи пов'язана вона з духовністю особистості? Дійсно, цьому питанню присвячено чимало робіт, оскільки питань у процесі пізнання стає все більше.

Ми часто можемо зустріти сукупне поняття «духовної культури», яке позначає ті явища, які відносяться до інтелектуальних та емоційно-психологічних процесів – мови, звичаїв, віри, знань, мистецтва і т.д. Проте насправді феномен духовної культури набагато глибший і розлогіший, аніж сукупність проявів людської культури. Це стає зрозумілим, коли ми намагаємось уточнити, що ж є «об'єктом» духовної культури. Чи це картини, тексти, й артефакти? Чи закономірності лінгвістики або застосування перспективи у образотворчому мистецтві? Чи це зібрання людей у церкві? Начебто все це і більше, але наче і не так. Духовна культура ж включає в себе і духовну сферу суспільства, і духовні відносини, і внутрішньо-духовний світ людини.

Але ми все ж спробуємо розкрити це поняття, позначити його властивості. Для цього необхідно спершу зрозуміти, що таке «духовне» або «духовність»? Ці терміни безпосередньо пов'язані із коренем «Дух». Саме це слово прийшло з релігійної сфери. У грецькій мові («пневма») означає «дихання» як вираз життя. Перш за все, це значення торкається Бога як Творця всього, як Джерела Життя. І, зокрема, третє Лице Божественної Трійці – Дух Святий.

Людина ж, як образ Бога, теж має в собі дух – як одну із складових, що пов'язує її з небесним світом. Тобто «духовний» означає «той, що відноситься до іншого світу» як світу Божественного буття. Відомий богослов ХХ століття святий Лука (Войно-Ясенецький) пише у своїй книзі "Дух, душа, тіло" (1994), що все в світі має дари Духа Божого: вся природа має Дар буття, все живе - ще й Дар життя, а людина має ще й Дар Богоподібності. Таким чином, людина є свідомою та вільною особистістю.

Дійсно, культура хоча й є власне людською сферою, проте елементи певної логіки, зачатки інтелектуальної діяльності є й у тварин (Шеллер). Емоції та бажання вважаються душевними категоріями (зокрема, для психології). Але наша свідомість надто відрізняється від тваринної, зокрема здатністю до самосвідомості, волі та совісті, відчуття Блага, Істини і Краси іт.д. Саме тому люди мають мову, моральнісність й інші якості, які відносять її до іншого онтологічного рівня.

Хоча термін «дух» як людська властивість важко сприймається науковим товариством, філософія та психологія так само часто відносять духовне життя до іншого ступеню буття. Біологічне та душевно-психічне життя часто підпорядковується певним потребам або бажанням (як позитивним, так і негативним), але духовне життя передбачає вільний вибір, визначення себе, пошук істини та свободи. Тому не можна ігнорувати духовну сферу в прагненні свободи не можна – без неї не можна уявити вільну дію над собою, та й вільну особистість загалом.

У філософській традиції ми звикли асоціювати поняття «Духу» з Гегелем. Філософ говорить про «Дух» то як про абсолютне, що може бути властивим кожній свідомості, то як про субстанцію [43, с. 224-225], при цьому не співставляючи його явно з Богом, - що було б логічно, - а абстрактно відносить до спільного абсолютного досвіду людей, оминаючи природу як носія духовного (тобто живого).

Проте для аналізу сучасних явищ та процесів, уявляється, більш конкретним є тлумачення духу фізиком Девідом Бомом, яке він висловив на конференції 1992 року в Празі під назвою «Наука, духовність і глобальна криза: в напрямку світу з майбутнім»: «Дух ми можемо мислити як невидиму силу - життєдатну сутність, що глибоко охоплює нас, або як джерело, яке приводить в рух все, діючи з глибин ... Невидимий і невловимий, він, однак, має вирішальне значення» [34, с. 8, 9]. Це найбільш зрозуміле і широке трактування «Духу», виражене в світському суспільстві.

Цікаво, що воно є близьким до християнського досвіду, оскільки, як ми вже говорили, поняття «духовного» пов'язано, перш за все, з вірою. Бог знаходиться над світом, як небесним, так і земним, тому і сфера Його нескінченності охоплює не лише матеріальний світ, а й увесь духовний світ. Саме тому, до речі, ми не можемо назвати це ні матеріалізмом, ні ідеалізмом – тут поняття божественного Духу перевершує дану опозицію.

В розумінні сутності духу важливо згадати й про грецьке слово, взяте з Євангелія – «Логос»: «За словами авторитетного богослова VI століття преподобного Максима Сповідника, Логос, Слово Боже, бере участь у створенні всього світу, даючи кожному творінню своє призначення або логос. Також термін «дух» можна розуміти як саме життя та як дар Духа Божого. Зокрема, поняття «духа» як «життя» часто зустрічається в Священному Письмі: зокрема, в Псалтирі говориться «віднімеш дух їх – і помруть» (Пс. 103). Філософ-антрополог Макс Шелер пише про дух як вищу властивість людини, оскільки «очевидне розгальмування потягу відбувається саме духом, як і раціональна аскеза потягів». Тварина не може себе стримувати чи «відпускати» [74].

М. Шелер продовжує свою концепцію ще далі, оскільки саме через духовну свободу людина може проводити особисту самовіддачу – як людям, так й самому Богу через «відносини споглядання, поклоніння, молитви», через ідентифікацію себе із спрямованістю своїх духовних актів. Бог співтворить і співдіє з людиною, доповнюючи її слабкості і потреби, обрані нею самою, і здійснює Свою Самовіддачу, плодами якої діє людина, без чого дух її може стати сліпим «до всіх духовних ідей і цінностей пориву» [74].

Дух є вищим, якісно новим, рівнем психіки, який частково пов'язаний з моральнісними властивостями, які людина отримує в процесі свого становлення. І це не означає заперечення біологічної сторони людини. Ця помилка була започаткована ще Декартом, які поділив субстанції на «мислячі» і «протяжні». Тим не менш, Бог не лише мислячий, а й присутній в усьому. Так і людина, як Його образ, є більше, ніж просто «мисляча». Вся справа в тому, що, говорячи про людину в природному оточенні, ми не повинні забувати її духовність.

Ми не можемо зводити духовність до суто інтелектуальної, моралізаторської чи естетизованої трактовки, але вони всі в ній присутні (за грецькою традицією – Істина (теорія), Добро (практика), Краса (естетика)). Безумовно, вони пов'язані з духовним лише посередництвом носія – людини. Істина може досягатися як розумом, так і духовно. Так само краса почуттєва не те саме, що краса духовна. А добро світського кшталту може відрізнитися від його духовного розуміння. Все залежить від того, що ми позначаємо цими цінностями. Оскільки поняття «цінності» в сучасному розумінні виникло аж у середині 19 століття, починають з'являтися різні модифікації антидуховних або нейтральних по суті «цінностей», що містяться в конкретних релігійних, моральних та філософських концепціях, видах мистецтва.

Отже, вся проблема в тому, що на сьогоднішній день ми маємо вже сформований категоріально-поняттєвий апарат, за допомогою якого не завжди можна пояснити реальні феномени. Але виникає питання: як тоді вивчати такі важкі поняття? Мабуть, тут допоможе принцип операціональності, висловлений філософом Д. Дьюї: «Важливо, щоб ідеї не втрачали зв'язку з практикою, бо ідеї - логічні або наукові - завжди функції реальних проблем... Таким чином, сенс інструменталізму такий: істина не в адекватності мислення буттю, скоріше вона "в надійності провідної ідеї"» [69, с. 327, 328]. Тому ми не будемо намагатися пізнати до кінця непізнаване, а звернемося до проявів розглядуваних феноменів.

Виходячи з вище зазначеного, ми могли б позначити чотири категорії духовності: теоретизм як пошук істини, етизм як пошук добра, естетизм як пошук краси та релігійність як віра в ці три складові. Як ми розуміємо, особливої уваги потребує остання категорія, як найпотемніша сфера.

Практична взаємодія з духовним завжди криється в прагненні до чогось, у вірі в безкінечність. Справді, важко сказати щось про духовність «випадково виниклого Всесвіту». Тут знадобиться і гегелівське розуміння Духу як пов'язаний саме з надчуттєвим світом [43, с. 78] та його нескінченністю. Існування людини як окремого феномену у нескінченності (як часовій, так і просторовій) – відчувається нами як ознака духовного, тобто того, що ми можемо пізнати не

через органи чуття, а іншим способом. Ми не можемо до кінця чуттєво відчутти феномени життя і смерті, для цього нам і потрібне духовне пізнання. На доказ ми можемо привести парадокс того, що питання про смерть виникає ще у малій дитини, але поки ми не помremo, ми не пізнаємо, що це таке.

Так само і нескінченність та вічність – ми можемо слабко уявити їх, але не зрозуміти. Що залишається? Лише віра. Ми віримо в те, що живемо і що помremo, віримо в нескінченність та вічність – не тому, що знаємо, що це таке, а тому, що відчуваємо їх на духовному рівні.

Категорія нескінченності в європейській філософії виводиться з концепцією Арістотеля з натуральними числами, кількість яких нескінченна (як і кількість від'ємних чисел, графічні функції параболи та гіперболи і т.д.). Але наскільки цей досвід можна перенести на існування людини, на всі її життєві функції, і, тим більше, на культурну сферу?

Отже, духовність працює з феноменами життя, смерті, нескінченності та вічності – непізнаваними феноменами. Чи можна їх обмежити в більш конкретні форми? Цікаво, але ці форми вже давно існують - в релігії. Вона є не лише теоретично наповненою вірою її носіїв, а й надає практичний досвід згаданих феноменів. Як наслідок, ми отримуємо уявлення про актуальну та якісно наповнену нескінченність.

Ось одна із точних формул такого розуміння, яку запропонував відомий філософ і теоретик педагогіки В. В. Зінківський: «Духовне життя в людині є невинне, невтомне шукання Нескінченності, і як раз цією його рисою воно повідомляє людині той *élan spirituel* (фран. «духовний поштовх»), який рухає людину до Бога» [11, с. 150]. І ще: «Істотне і основне в духовному житті полягає в шуканні нескінченного і Абсолютного. Це шукання є найголовніше і глибоке в нас, є невичерпне і незнищенне джерело вічного життя, що властиве духу... З цього шукання Абсолютного треба виходити... в розкритті "таємниці свободи". Свобода онтологічно можлива лише тому, що душа пов'язана з Нескінченністю, що і звільняє її від полону різним окремим, тимчасовим потягам ...що піднімає нас над законом причинності, над порядком природи» [11, с. 50].

Це означає, що основа культурного способу буття людини обумовлена духовними силами кожного індивіда. Так, людський індивідуальний дух інтуїтивно прагне істини, краси, добра, чого не можуть дати психічні властивості. Зокрема тому, що душевна сторона в людині схильна до самообману, фантазій і пристрастних рухів. Духовне ж пізнання пов'язане з нескінченним та вічним, а тому дозволяє піднятися над цим оманливим світом.

При цьому не виключається зв'язок між духовністю та розумом. Ще в Гегеля у "Філософії релігії" повторюється ідея світського гуманізму: "Розум є божественне начало в людині" [44, с.230]. В цьому сенсі, природна діяльність розуму людини, пізнання світу є одним зі шляхів пізнання та спілкування з Богом (через Його творіння). Проте для духовного пізнання недостатньо лише розуму. М. Шелер, розбираючи в книзі «Положення людини в космосі» питання про те, що відрізняє людину від інших живих істот, виокремлює п'ять стадій існування. Перші чотири стадії пов'язані з усім живим (й навіть інтелектуальна поведінка властива тваринам), тоді як п'ята властива лише людині – це сублімуючий, розумний дух, який може рефлексувати [74].

Рефлексія надає людині можливість вільно обирати цілі і цінності – на шкоду чи на користь собі. Даність самосвідомості є специфічно духовною, оскільки саме в процесі рефлексії формується совість, моральність, відповідальність, віра, вдосконалення, свобода. Присутність Бога означає погляд не лише зсередини, а й зовні, можливість моральної відповідальності не лише перед собою, але й перед божою Істиною. А також означає позицію Іншого (Бога) як практичного ідеалу для прагнення – у свідомій і надсвідомій властивості. Адже, незважаючи на вплив соціального оточення, духовна культура є особистою та онтологічною (пов'язаною з буттям).

Саме тому духовність людини пов'язана з відповідальністю та свободою. Якщо наші тіло та душа не вільні через закони природи, простору і часу, через існування інших тіл (речей), обставини життя і т. д., то дух людини вільний, бо має свободу обирати шлях життя і самовдосконалення.

Це вміння володіти собою, коригувати своє життя так, щоб приносити користь і собі, й іншим одночасно – через спів-причетність до Абсолютного Духу. Особиста воля дає людині вибирати, чим керуватися в своїй діяльності.

Для цього потрібно вміти користуватися розумом в пізнанні істини. Згадаємо, що криза європейської філософії полягала в релятивізації «істини» і «норм». Істина об'єктивна, універсальна, саме тому знання виступає як «з'єднання» (на праслов'янській мові) з буттям. Так людина може «освоювати» не тільки себе, а і весь світ. Так, ми маємо властивість схоплювати ідею, сенс речей та явищ. Зокрема, у відносинах з людьми ми можемо проявляти емпатію, вірність, любов як властивість розуміти іншого, «бути ним», залишаючись собою.

Через розуміння себе, поглиблення знань про себе, людина виявляє в собі бескінечність. В глибині наші емоції, почуття, мотиви ускладнюються і взаємно перетинаються, формуючи особисте світосприйняття, систему цінностей, життєву позицію, що надає людині внутрішній базис, оптимізм, віру, життєві сили. А, оскільки визнання своєї вини за ті чи інші події поглиблює самопізнання, то покаєння є основною духовної практики.

Отже, як ми виявили, духовність містить в собі комплекс людських якостей, таких як розум, свобода, відповідальність, естетизм, онтологічність. Але не варто ототожнювати духовність ні з творчістю, ні з моральністю – духовність це не просто набір чогось. Так, «творчість, в тому числі у вищих загальнознаних своїх проявах, може цілком уживатися з гедоністичним, егоїстичним» [21].

Але духовний розвиток особистості може направлятися моральними нормами, відчуттям істини буття, естетичним почуттям прекрасного, духовно-моральнісними цінностями. При цьому моральність – це не просто правила, це процес, розумний і духовний. Через поняття добра і зла, люди змінюють поведінку і свідомість у всіх сферах життя.

При цьому духовність людини надає особистості унікального статусу. Оскільки дух нескінченний, то й варіанти становлення нескінченні.

Таким чином, духовна культура є багатоструктурною, складною системою, яка містить і когнітивні, і моральнісні, і естетичні, і соціальні, і онтологічні, і суто

духовні моменти, які реалізуються в будь-якій людській діяльності. В духовній культурі особистості поєднуються трансцендентні та іманентні явища, транслуються цінності, відбувається діяльність, що формує духовне та, звичайно, культурне буття усього суспільства.

## **2.2. Духовна культура як засада самореалізації та самоактуалізації особистості**

Духовна культура як базис вираження і реалізації індивіда є необхідною не лише в контексті повноцінного розвитку людини, а й як розуміння і втілення на практиці істинних цінностей. Розвиток особистості при цьому незмінно відбувається в умовах її соціальної інтеграції через самореалізацію. З іншого боку, звернення до проблематики самоактуалізації як конкретного процесу виявлення самості дозволить відокремити інші аспекти духовного розвитку. І таке дослідження потребує термінологічного уточнення.

Дуже часто поняття «самореалізація» і «самоактуалізація» використовуються як синоніми, проте вже на синтаксичному рівні очевидно, що вони позначають різне. Так, реалізація (realization), у тлумаченні «Оксфордського словника сучасної англійської мови для студентів» [75] - це усвідомлення, а, точніше, розумова діяльність. Актуалізація (actualization) означає діяльність як процес, витрачання сил (act), що має певний результат. Так, відомий представник гуманістичної психології А. Маслоу визначив самоактуалізацію як "повну реалізацію свого потенціалу" та "справжнього" Я. Ця тенденція може бути виражена як бажання стати все більше тим, що є, стати всім, на що людина здатна стати. Поняття ж «самореалізація», таким чином, є більш широким, бо позначає діяльність, що проявляється в побудові та коригуванні, перебудові «концепції Я», включаючи «ідеальне Я», картину світу і життєвий план, усвідомлення результатів попередньої діяльності внаслідок соціалізації особистості – чимало внутрішніх та зовнішніх процесів.

З одного боку, дана відмінність здається неважливою. К.Гольдштейн пише, що «заповнення, або задоволення потреби і є само-актуалізацією або само-реалізацією» [39] – без протиставлення.

Так само і А. Маслоу пише: «Різні автори називають її по-різному: самоактуалізація, самореалізація, інтеграція, психічне здоров'я, індивідуалізація, автономія, креативність, продуктивність, але всі вони згодні в тому, що все це синоніми реалізації потенцій індивіда, становлення людини в повному розумінні цього слова, становлення тим, ким може стати» [66, р. 153].

Зазвичай, самореалізацію вважають певним чином узагальнюючим терміном, що включає в себе інші, схожі. Але ми маємо зауважити, що найчастіше терміни, що мають приставку «само-» насправді є виразниками окремих концепцій, що мають на меті акцентувати увагу на окремому процесі формування особистості. Так, до прикладу, екзистенційне прагнення вийти за межі самого себе і своєї повсякденної діяльності в пізніх роботах Маслоу називають «самотрансценденцією» (сам автор просто зафіксував феномен, не називаючи його). Звичайно, даний процес може відбутися за допомогою творчої діяльності, що мають цінність і для Я, і для інших людей (що властиво самореалізації). Але існують й інші варіанти такого виходу, до прикладу, релігійна діяльність, яка має більш складний характер поряд з творчою.

При цьому духовна культура є як теорією пізнання людиною самої себе та цілепокладання, так і емпіричною реалізацією особистості. Але й без практичної складової не може зберегтися ані духовна культура, ані самореалізація.

Якщо ж ми говоримо про всі ці процеси як вираження «самості» (буття того виду живих істот, які здатні виділяти себе з реальності за допомогою рефлексивного мислення), то все стає на свої місця. Цей процес описаний у психолога Д. Летбриджа: «максимізувати інтерналізацію (формування) цінностей і смислів і як потім сприяти їх екстерналізації (реалізації)» [58, р. 99]. Реалізація відбувається, відповідно, і в культурній сфері.

Саморозвиток також є лише певним засобом здійснення самореалізації, як діяльність, спрямована на вдосконалення своїх здібностей. Так, у літньої людини може бути все добре з самореалізацією (передача професійного і

життєвого досвіду), але при цьому погано із саморозвитком (коли літня людина відмовляється від отримання нових знань, освоєння нових навичок і т.п.).

В психології і культурології більш значущим терміном стає самореалізація. Розберемо, чому. Термін «самореалізація» (self-realisation) вперше згадується в «Словнику з філософії та психології» 1902 року [37]. А нині дослідницький інтерес до проблеми самореалізації різко зріс. Причина полягає в розумінні її визначальної ролі в розвитку особистості, підвищення вимог до здатності людини до саморозвитку та самовдосконалення внаслідок нових соціокультурних умов, зокрема викликів сучасної економіки, загострення конкуренції на професійному ринку праці.

Досі не існує єдиної концепції самореалізації. Як вже було зазначено, методологічна сторона проблеми полягає в недостатній визначеності цього поняття. Якщо самовдосконалення характеризується прагненням особистості наблизитися до деякого ідеального образу, а самоактуалізація - виявити в собі певний потенціал і втілити його в життя, то з самореалізацією все складніше. В одних дослідженнях термін ототожнюється з самоактуалізацією, в інших є ширшим поняттям.

Тобто всі дані концепції виражають самореалізацію людини як процесу, що нерозривно пов'язаний із соціокультурними умовами. Більше того, формування знань та навичок, які потім транслюються людиною, є майже повністю залежним від таких соціокультурних умов. Залежними від людини є вибір цінностей, напряму діяльності, тобто воля, і, відповідно, так проявляється особистісна духовна культура.

Для більш простого розуміння зазначимо, що самореалізацію можна визначити як найширше поняття, яке охоплює усі прояви саморозвитку, самопізнання і т.д. особистості. Але, якщо говорити простіше, самореалізація об'єднує самопізнання особистості; виражається через цінності, цілі, ідеї, знання, навички людини) та самоактуалізацію як їх опредмечування в процесі особистісної діяльності.

Це не лише ствердження культури, а й обов'язок стверджувати при цьому спільну моральну свідомість у розвитку такої культури в особистому вимірі (підтримка кожним спільних моральнісних норм). Так, необхідно надати можливість для виховання таких специфічних властивостей особистості та вміння робити адекватний вільний вибір. Небезпека нехтування культурою зрозуміла: це егоїзм, цинічне відношення до життя, перекручення моралі і т.д. Проте ми розуміємо, що насилля з боку адміністративної системи не може вирішити цю проблему.

Постає питання: як тоді людина може розуміти дійсність своєї життєвої ситуації, провести самоаналіз відповідно до адекватних критеріїв? З одного боку, нашою головною задачею для оформлення самосвідомості є кореляція нашого внутрішнього світу з універсальними моральнісними нормами. В результаті дії людей будуть узгодженими, і в ідеалі не будуть виникати конфлікти. В релігійному зрізі цього досягнути набагато легше, оскільки він обґрунтовує духовну єдність особистостей, які слідують певним принципам. Більше того, ці принципи виходять з природньо-біологічних та історичних фактів, що підтверджують свою об'єктивність.

З іншого боку, кожна людина володіє власним, суб'єктивістським внутрішнім світом, відносно самостійним, який поєднує як адекватні, так і не адекватні форми поведінки, які склалися у людини протягом її життя. Культура самосвідомості, таким чином, має співвідноситись з певним способом життя особистості, який не шкодить її моральній та особистій гідності. Ця культура допомагає індивіду формувати себе, обирати цілі – головні та другорядні, від неї залежить, як він працює над собою.

Та хоча зараз часто засуджують ситуацію, коли індивіду «нав'язуються» певні думки, без зовнішнього навчання людина діє згідно зі своїми пристрастями. Тому ми повинні самі розуміти корисність морального вдосконалення та тих практик, які ведуть до такого. В іншому випадку, якщо ми будемо покладатися на владу, соціально популярних особистостей і так далі – ми матимемо доволі перекручений образ морального індивіда, який може

бути наповнений суб'єктивними упередженнями щодо моральності. З тієї ж причини ми маємо орієнтуватися на спільний розвиток культури самосвідомості, з боку і наставників, і учнів – так будуть формуватися осмислені відносини, позитивний психологічний клімат, взаємна довіра і співтворчість.

Окрім того, потрібно розуміти, що самопізнання – це не замикання в собі. Вузьконаправлений егоїзм не дозволить будувати адекватні відносини навіть із близькими, а тому необхідне й соціальне самопізнання – тобто визначення себе в соціальному просторі. Зокрема, це і розуміння нинішньої ситуації людства, кореляції науково-технічного прогресу із моральнісним розвитком.

Ми маємо розуміти, що майбутнє і нинішнє особистості обумовлено її минулим. Людина може переосмислювати і змінювати себе. Риси особистості можуть бути і статичними, і підлягати змінам, тому не можна із впевненістю сказати, як поведе себе людина в тій чи іншій ситуації. Звичайно, біологічно-генетичні особливості зберігаються певним чином, але існують риси, спричинені культурним розвитком. Можна бути чесним в одному випадку і нечесним – в іншому, залежно від певних причин і принципів особистості. Окрім того, одні й ті ж дії можуть мати різний сенс. Власне тому особистість – це не лише суб'єкт, а і процес, результат діяльності.

І ця діяльність в структурі самореалізації проявляється, як ми вже казали, у самоактуалізації. Поняття досить важке, хоча, з одного боку визначення його ніби коротким - втілення потенціалу людини в життя. З іншого боку, постійна трансформація поняття призвела до величезних суперечок не лише з боку психологів, а й філософів і культурологів.

На початку розуміння самоактуалізації сформулювали А. Маслоу и К. Роджерс. Звичайно, ідею реалізації людиною закладених в неї потенцій в тій чи іншій формі можна знайти в багатьох філософських системах, починаючи ще з Аристотеля. Але основою сучасних теорій самоактуалізації є ідея видатного фізіолога і психолога Курта Гольдштейна [39; 40].

Звичайно, у даній концепції ще мало спільного з остаточним визначенням самоактуалізації. За Гольдштейном, актуалізується людський організм, який першопочатково можна назвати носієм закладених в ньому можливостей і здібностей. Реалізуючи на практиці останні, організм задовольняє свою потребу в самоактуалізації [39, р. 204].

Спочатку Гольдштейн вважав, що актуалізація ніколи не відбувається без конфлікту в соціальній взаємодії. «Самоактуалізація одного індивіда може бути досягнута лише за рахунок певної поступки з боку іншого» [40, р. 203-204]. На його думку, можливість одночасного розвитку себе та іншого міститься лише в любові – вищій формі самоактуалізації, що є досить дивним для біологічної концепції [40, р. 207-211]. Мабуть, саме тому у пізніших роботах дослідник зміщує акцент з біологічної актуалізації на сутнісну реалізацію людини, тобто практичну самореалізацію (самоактуалізацію). Тому навколишній світ та інші люди вже не розглядаються ним лише як джерело перешкод, а навпаки, постають в якості необхідної умови самореалізації індивіда.

Багато спільного з даними ідеями міститься в концепції «прагнення до актуалізації» Карла Роджерса. Його, поряд з Маслоу, вважають повноправним автором теорії самоактуалізації. Під прагненням до актуалізації Роджерс розуміє властиву всім живим організмам спрямованість «...до зростання, розвитку...тенденції проявляти і активізувати всі можливості організму в тій мірі, в якій ця активізація сприяє розвитку організму або особистості» [72, р. 140].

Проте, у міру того, як формується особистість, напрямки актуалізації організму і актуалізації особистості виявляються різними чи навіть протилежними через неправильне соціальне навчання [71]. Карл Роджерс висловив припущення, що кожна людина від природи є внутрішньо хорошою і креативною, а деструктивною стає тільки якщо в її оціночному процесі домінують зовнішні соціокультурні обмеження або низька самооцінка.

Прагнення до самоактуалізації, на думку дослідника, обумовлене увлеченням людини про ідеальне Я – найвищий рівень людського буття (ідеальна самість).

У це поняття входять цілі і амбіції особистості, що постійно змінюється. Проте повноцінно функціонуюча особистість (fully functioning person) має повністю усвідомлювати своє реальне «я» (бути відкритою досвіду, жити сьогоденням, довіряти своїм внутрішнім імпульсам) [71].

Хоча схильність до біологізації теорії робить її достатньо вразливою (сам автор підкреслює раціональність актуалізуючої діяльності людини), важливим моментом у ній є остаточне відокремлення самоактуалізації від самореалізації.

«Численні проблеми виникають, коли ми намагаємося виправдати очікування інших, замість того, щоб визначити наші власні» - пише К. Роджерс [70, с. 260]. А при самореалізації ми маємо коригувати власні бажання за соціокультурними зразками.

Для Роджерса, самоактуалізація, до того ж, є проявом загальної глибинної тенденції до актуалізації: «Доказом цього є універсальність виявів цієї тенденції у всесвіті, на всіх рівнях, а не тільки у живих системах... На ще більш широкому рівні, як я впевнений, ми маємо справу з могутньою творчою тенденцією, яка сформувала наш всесвіт: від самої крихтної сніжинки до самої величезної галактики, від самої нікчемної амеби до самої тонкої і обдарованої особистості» [73].

Але найвідомішим теоретиком самоактуалізації є Абрахам Маслоу (1908—1970), який поставив її в центр своєї теорії особистості, і протягом всього життя уточнював і доповнював дане поняття і його функціонування в теорії. Дослідження торкалися усіх сторін життя людини, в тому числі і моральних цінностей, виховання, творчості, вдосконалення суспільства і т.ін.

А. Маслоу стверджував, що є особливий тип людей – особистостей, що самоактуалізуються – їх меншість, але вони являють собою зразок психологічно зрілих людей, що максимально виражають людську сутність. При цьому він виявив, що чим старшою є людина, тим більше вона здатна до самоактуалізації. Такі висновки науковець робив з власних досліджень, відібравши респондентів зі своїх знайомих, друзів, студентів коледжу, а також проаналізувавши суспільних діячів та історичних персонажів.

В результаті він прийшов до доволі означеного розуміння особистості, яка є успішною в процесі самоактуалізації. Так, він виявив 15 основних властивостей, якими володіють такі люди [61, гл.11]. Наприклад, самоактуалізована особистість (мається на увазі та, яка досягла певного рівня свого розвитку) не приймає штучних, «захисних» форм поведінки як від себе, так і від інших; проявляє простоту і природність у мисленні; має почуття спільності з людством в цілому. Вона спрямована на служіння людям, тобто прагне виконати своє «життєве завдання», яка співвідноситься з універсальними цінностями. Здатність до глибоких та осмислених міжособистісних відносин не віднімає, з іншого боку, її автономності і незалежності від оточення, що досягається завдяки вольовим якостям та стійким внутрішнім моральним нормам (гостро відчуття добра і зла, осмислення засобів досягнення мети). Такі люди можуть опиратися різним культурним впливам, але при цьому не схильні до «революційності» та бездумного бунтарства.

Для сформованості свого внутрішнього стану вони мають потребу бути на самоті, а також можуть певним чином відсторонюватися від деяких подій, що дає їм спокійніше пережити неприємності. Хоча вони демократичні і вміють поважати інших людей, готові вчитися у інших, але іноді можуть пожертвувати спілкуванням заради необхідних справ.

Також вони здатні переживати високі почуття, що надають життю сенсу та цінності, припиняють екзистенційну кризу [63]. Також їх підтримує креативність у будь-якому виді діяльності та філософське почуття гумору.

Тобто соціальність у самоактуалізованих особистостей пов'язана з вираженою індивідуальністю. І, як ми бачимо, всі ці якості властиві дійсно розвиненій духовній культурі особистості. Справді, слідування моральним нормам, повага до інших, внутрішній розвиток і так далі – все це формує зрілу людину, здатну до істинної духовної діяльності. Для цього, зрозуміло, не потрібно мати повний набір усіх цих якостей, але вони виступають орієнтиром. І Маслоу пише (з чим не можна не погодитись), що повністю досконалыми ми

не можемо бути, адже всі мають свої недоліки. А тому він описує не реальних людей, а ідеальну межу, до якої прагне зріла особистість [62, р. 58].

З цієї причини, дуже важко визначити, в який момент людина стає «самоактуалізуючою». Досліджуючи дану теорію і підкреслюючи її неоднозначність, Маслоу розуміє під поняттям «самоактуалізація» два основні значення. Перше в рамках мотивації, тобто як «мотив для максимальної реалізації особистісних можливостей». Друге як «фінальний період становлення особистості» [36].

Проте слава «піраміди Маслоу» спричинює сумніви в тому, що всі люди мають можливість до самоактуалізації. Відома ієрархія потреб (з низького до найвищого рівня) містить: фізіологічні потреби, потребу в безпеці, потребу в спілкуванні, потребу у визнанні, потребу в самоактуалізації (як прагнення до втілення найвищих, духовних ідеалів). Так, автор стверджує, що без задоволення потреб нижчого рівня, високі потреби не можуть мотивувати людину. І саме тому самоактуалізація, як найвища точка ієрархії, не так часто може виступати реальним мотивом, і людина зазвичай спрямована на задоволення «низьких» потреб. Одночасно він наголошує на тому, що кожна з цих потреб можуть переважити інші фактори культурного або будь-якої іншого зовнішнього впливу [61, с. 79].

Важливим фактом, правда, є те, що пізніше науковець відмовляється від фіксованої ієрархії і говорить, що процеси самоактуалізації відбуваються протягом всього життя людини і обумовлені «мотивацією розвитку», яка виключає пряму залежність від базових потреб. Більше того, автор визнає, що прагнення, а може і здатність до самоактуалізації є в усіх людей. При цьому кожна людина формується унікальною та неповторною [66; с. 21-43, с. 158].

Перешкодою тепер є не базові потреби, а лінь, ворожість чи страх. «Ми боїмося як гіршого в нас, так і кращого, хоча і по-різному... Часто ми біжимо від відповідальності, яку диктує (або, скоріше, пропонує нам) наша природа, доля, часом навіть випадок, подібно до того, як Іона намагався - марно! - бігти від власної долі» [64; с. 34].

Важливість розвитку духовного рівня особистості займає все більше значення дослідника. В 1960-х роках А. Маслоу звертається до власне буття людини, яке робить її повноцінною. У книзі «До психології Буття» він досліджує проблему межових (пікових, вищих) переживань як моментів Буття (Б-свідомості), яка «має справу з цілями, а не засобами, тобто з переживаннями-цілями, з цінностями-цілями, зі знанням-метою, з людьми як цілями. Сучасна ж психологія поки займалася більше...прагненням досягти, ніж прагненням бути» [66; с. 73]. Тобто актуалізація приводить особистість від інфантильних проблем до проблем екзистенціальних, сутнісних, істинних. Така людина буде «іншого типу, яка буде вести себе інакше у всіх відношеннях», буде мати «мета-потреби» та «мета-мотивацію» у вигляді універсальних цінностей істини, добра, краси та ін. [64, с. 71].

Цікавим для духовного досвіду є так зване «плато-переживання», яке А. Маслоу виокремлює як один із Б-феномен (буттєвий). Такі переживання відкривають реальність та цінності Буття, є менш яскравими і більш довгими за звичайні враження (ніби як «просвітлення»). Вони тісно пов'язані з трансценденцією, яка, з філософської точки зору, є частиною суб'єктивного духовного досвіду.

Так, наприклад, незадовго до написання книги про «плато» Маслоу переніс інфаркт і пов'язує його із власними високими переживаннями. Якщо «ви пройшли через цей досвід, ви можете більше бути тут-і-тепер...Ієрархія домінування, змагання, суперництво і слава раптово стають дурницями. Безумовно відбувається зсув цінностей, розуміння, що важливо, а що неважливо, що головне, а що ні» [Там же, р. 663]. З цього випливає і саме сприйняття часу у людей, що самоактуалізуються: такі особистості більшою мірою, ніж інші, орієнтуються на «тут-і-тепер». Але прагнення здійснити себе в цьому світі, наприклад обравши політичну кар'єру, не є головною ціллю. Так, за Маслоу, до цього прагнуть ««просто здорові особистості, що самоактуалізуються». Але є більш далекоглядні особистості, «трансценденти»,

які мають особливу, духовну «метамотивацію», вони прагнуть бути «глядачами» і «естетами» Буття [64, с. 271].

Безумовно, велика кількість уточнень і доповнень дослідника породила безліч критичних зауважень з боку колег. Вже були представлені спростування теоретика щодо самоактуалізації як кінцевої життєвої цілі і як процесу, що може супроводжуватися подіями протягом усього життя. Критиці піддавали і «егоцентричність» особистості, і біологізацію теорії, і піднесення самоактуалізованих людей як людей більш високого гатунку.

Але Маслоу постійно критично переглядав свої погляди, оновлював їх. В досить розгорнутій статті 1966 року, присвяченій відповіді на критику теорії самоактуалізації, дослідник затвердив кілька аксіом. На його думку, гуманістична психологія «...говорить щось тільки тим людям, які хочуть жити і розвиватися, ставати більш щасливими і більш ефективними, здійснювати себе...» [65].

Друга аксіома пов'язана з тим, що існування людської природи або сутності є лише частково фіксованим, і кожна людина має можливість розвиватися. Ще один постулат позначав крос-культурний та крос-історичний характер самоактуалізації, тобто, що походження людини не може завадити їй духовно зріти. В кінці кінців, Маслоу пише про «особисте спасіння» людини, про «порятунок душі» як екзистенційний компонент людини. У книзі «Евпсихічне керування» він констатує, що люди мають працювати над чимось, що вони вважають важливим [60, р. 6]. В результаті, діяльність людей, що самоактуалізуються, служить для них засобом вираження вічних, вищих цінностей у повсякденному житті.

Отже, самореалізація поєднує в собі самопізнання в процесі «формування цінностей, цілей, ідей, знань, навичок людини внаслідок її соціалізації», та самоактуалізацію як актуалізацію «потенцій, здібностей і талантів» [66, с. 25]. Самореалізація особистості є одним з оптимальних способів самоздійснення особистості в сукупному континуумі «культура – соціум», тому, що самореалізація особистості здійснюється через належні культурі механізми

обміну властивостей, явищ і станів між людиною і світом. Але культура, яка в цьому процесі постає цілісним людським буттям, породжує проблеми – у прагненні людини до універсальних цінностей, до вищих цілей, які не так часто постають на першому плані цінностей і цілей реального суспільства, в якому людина діє.

Але чому виникає залежність особистої самореалізації людини від суспільної культури? Виявляється, тут відіграє значення навіть семантика префікса «само-». На відміну від українського його розуміння, англійське «self-» і німецьке «Selbst-» вказує не лише на діяльність, що направлена «на себе», а й на те, що саме породжує цю діяльність – самість, особистість чи «Я» (реальне чи ідеальне). До прикладу, К. Хорні в своїй теорії самореалізації розрізняє даний процес у спрямованості до реального Я та ідеального Я, що відповідно змінює результат даної діяльності, тобто робить її направленою на духовний розвиток [47].

І духовна культура наразі безпосередньо впливає як з боку внутрішнього розвитку, так і з боку діяльності людини на її самореалізацію. Тому, що самореалізація не може відбутися в повній мірі в умовах дегуманізації особистості і руйнування екологічних соціальних відносин. Якщо особистість не має конкретних моральних смислів, що пов'язані з культурою, релігією, працею, то самореалізація просто не відбувається, оскільки немає здорової інтеграції в соціальний простір.

Так, якщо в нинішньому суспільстві на перший план самореалізації виступає особиста свобода, то моральний обов'язок як обов'язковий атрибут виховання індивіда, здатного до цілісної самореалізації, майже ігнорується. Такі умови є стимулом до духовних пошуків тих ціннісних орієнтацій та сенсів, які стануть основою виховання та реалізації. Формування знань та навичок, які потім транслюються людиною, звичайно, є залежним від соціокультурних умов. Але залежними від людини є вибір цінностей, напряму діяльності, тобто воля, і, відповідно, так проявляється особистісна духовна культура. Тому і духовне життя ми можемо означити як «особливий діяльний спосіб освоєння

людиною світу, включаючи як весь зовнішній світ – природу і суспільство, так і внутрішній світ самої людини в плані його формування і розвитку» [13, с. 20].

Про роль духовності в процесі самореалізації говорив С. Б. Кримський, який визначав духовність як здатність «...переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на етичній основі, здатність створювати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується самототожність людини, її свободи від жорсткої залежності перед ситуаціями, що постійно змінюються» [15, с. 23]. Окрім того, як самореалізація, так і формування духовності передбачає прагнення до ідеалу, до власної цілісності та вдосконалення. А духовність – це також сукупність цінностей, які орієнтують людину в процесі реалізації та роблять її автономною, відносно незалежною від зовнішніх обставин.

Так, завдяки цілепокладанню та духовним орієнтаціям надає людині можливість піднятися над ситуацією, отримати певну ціннісну опору та не визнавати тотальної влади зовнішніх обставин.

Як вільна істота, людина є трансцендентною, тобто такою, що може переступити межі своїх можливостей, об'єднати вже зрозуміле та осмислене з тим, що є не повністю досяжним, невловимим – таємниця народження, смерті, Бог, сенс існування. І це не просто самопримус, а й турбота про себе, про свій розвиток, який впливає позитивно і на інших людей, і на весь світ, що означає освоєння сутності буття. Так людина досягає смислу свого існування, «задовольняє, з одного боку, тим, що вона внутрішньо усвідомлює для себе те, що існує, а з іншого боку, тим, вона зовнішньо втілює це для-себе-буття і, подвоюючи себе, робить наглядним і здатним до пізнання для себе і для інших те, що існує всередині її» [42, с. 38]. Так особистість може самореалізувати себе у виявленні «людського» в собі, стверджувати становлення людської сутності. А виявлення даного особистісного потенціалу відбувається в процесі соціальної реалізації та інкультурації як засвоєння універсальних людських цінностей та моральних норм в соціокультурній дійсності.

### III. Свобода в культурній самореалізації особистості

#### 3.1. Свобода як культурно визначений концепт

Необхідно одразу сказати, що в англійській мові є дещо різне розуміння термінів свободи. Основні з них два: *liberty* і *freedom*. *Liberty* перекладається дослівно як «свобода, вольності, воля, безцеремонність, звільнення». Воно є досить широким поняттям, але якщо ми звернемося до англійських словників, то знайдемо таке визначення «Свобода (*liberty*) – це можливість робити те, що заманеться, або право чи імунітет, якими користуються за давністю або за наданням (тобто привілей) [77].

Воно може вживатися як і синонім *freedom*. В сучасній політиці здебільшого вживається *liberty* як свобода від контролю та репресивних обмежень в суспільстві, накладених владою на поведінку або погляди. У богослов'ї свобода - це свобода від наслідків «гріха, духовного рабства [або] мирських уз» (Oxford English Dictionary, *liberty*: “Freedom from the bondage or dominating influence of sin, spiritual servitude, worldly ties”) [68].

Іноді *liberty* відрізняють від *freedom*, використовуючи друге слово для позначення здатності робити те, що хочеться, і те, на що людина має силу. А використання слова " *liberty*" для позначення відсутності будь-яких обмежень з урахуванням прав усіх учасників. У останньому сенсі здійснення свободи залежить від можливостей та обмежено правами інших. Таким чином, свобода як *liberty* тягне за собою відповідальне використання свободи відповідно до верховенства закону, не позбавляючи когось ще свободи. *liberty* можна відібрати як покарання за злочин.

Слово *freedom* перекладається як «свобода, право, незалежність, воля, вольність, привілля». *Freedom* розуміється як здатність діяти чи змінюватися без обмежень або володіти владою та ресурсами для безперешкодного досягнення своїх цілей. *Freedom* часто асоціюється з автономією в сенсі «надання собі власних законів», а також із наявністю прав і громадянських свобод (*civil liberties*), за допомогою яких можна їх використовувати без

надмірного втручання з боку держави. Типи політичної свободи як freedom, включають свободу зібрань, свободу асоціацій, свободу вибору та свободу слова.

Згідно з визначенням оксфордського словника, щось є «вільним» (free), якщо воно може легко змінюватися і не обмежене в своєму поточному стані. (Фізики та хіміки можуть використовувати це слово в цьому значенні (“free”, Oxford English Dictionary) [68]. Філософія та релігія іноді пов'язують freedom зі свободою волі (free will), без надмірних або несправедливих обмежень цієї волі, таких як поневолення. Це ідея, тісно пов'язана з концепцією негативної свободи (але: negative liberty).

Так, італійський дослідник Луїджі Аноллі пише, що в давньоримській культурі свобода позначається як libertas (від якого й пішло слово ), від слова, що означало юридичний стан людини, яка не є рабом (liber). За Цицероном libertas є potestas vivendi ut velis (можливість і властивість жити так, як хочеться). Аноллі говорить, що це – концепт «позитивної свободи» (тобто рішення людини залежить від неї, а не від інших людей) [32].

А термін freedom, поза позитивним значенням, також позначає концепцію негативної свободи («не робити того, чого не хочу» або «робити те, що хочу, без обмежень»). Тому в англійській мові є вирази «freedom of» (свобода чогось) і «freedom to» (свобода робити щось), і також «freedom from» (звільнення від чогось)[32].

Більшість філософів використовують в контексті свободи (принаймні до 20 століття) саме liberty (наприклад, Кантівське «Freiheit» перекладають саме так). Тому і контекст свободи часто пов'язували із законами держави. Але деякі філософи не бачили особливої різниці у вживанні обох слів. Зокрема, ми можемо привести як приклад визначення Джона Локка (1632-1704): «У природному стані свобода (liberty) означає бути вільним від будь-якої вищої влади на Землі. Люди не підпорядковуються волі чи законодавчій владі інших, а керуються лише законом природи. ...Таким чином, свобода (freedom) не є такою, як її визначає сер Роберт Філмер: «Свобода (liberty) кожного робити те,

що йому подобається, жити, як йому заманеться, і не бути зв'язаним жодними законами». Свобода (Freedom) обмежена законами як природного стану, так і політичного суспільства. Свобода (Freedom) природи полягає в тому, щоб не перебувати під жодними обмеженнями, крім закону природи. Свобода (Freedom) людей під владою полягає в тому, щоб не перебувати під жодними обмеженнями, окрім постійних правил життя, які є спільними для кожного в суспільстві та встановлені законодавчою владою, встановленою в ньому. Люди мають право або свободу (liberty) слідувати своїй власній волі в усьому, що не заборонено законом, і не підкорятися непостійній, невизначеній, невідомій та довільній волі інших». [49].

І, можна сказати, що справді, в контексті політичних свобод, обидва терміни можуть вживатися як взаємозамінні. Хоча дослідниця Анна Вержбицька зазначає, що «на жаль» ці слова «використовуються як синоніми». Вона пише: «Це збиває з пантелику, оскільки ці два означають не те саме, і насправді те, що [Ісайя] Берлін називає «поняттям «негативної» свободи», має значною мірою означає слово freedom, тоді як слово liberty у своєму попередньому значенні було набагато ближче до латинського libertas і в його нинішньому значенні відображає іншу концепцію, яка є продуктом англосаксонської культури».

А Джон Стюарт Мілль (1806–1873) у своїй праці «Про свободу» (On Liberty) визнав різницю між свободою як свободою (freedom) діяти (і має силу для цього) та свободою (liberty) як відсутністю примусу [50]. Правдивість цієї різниці та загалом значення самого терміну «свобода» ми не можемо підтвердити, але це зазначення дає нам розуміння, що між словами є різниця.

Венді Хуей Кьонг Чун пояснює відмінності з точки зору їхнього відношення до інституцій. Freedom вона асоціює із контролем (наприклад, над собою і своїм моральним вибором), а liberty, з дисципліною, яка «пов'язана з інституціями та політичними партіями, ліберальними чи лібертаріанськими». «Freedom може діяти на користь або проти інституцій, вона не пов'язана з ними...Мати liberty означає бути звільненим від чогось; бути вільним (free)

означає бути самовизначальним, автономним». Так, можна бути звільненим (liberated) від чогось, але невільним (unfree) внутрішньо, за вибором (наприклад, між добром і злом), або «вільним (free), але поневоленим (enslaved)», тобто рабом. В. Хуей Кьонг Чун згадує, що Орландо Паттерсон у своїй книзі «Freedom: freedom у створенні західної культури» стверджує, що freedom виникла з прагнення рабів. [83, р. 9].

Таким чином, freedom може означати свободу від страху, наприклад, але liberty не має такої якості. Anna Wierzbicka зазначає, що не можна посилатися на liberty від чогось, оскільки негативна свобода як liberty стосується свободи однієї особи лише в значенні обмеження при цьому прав інших [31, р. 130-31].

Отже, можна сказати, що liberty – це законне право людей робити те, що вони хочуть, без несправедливого контролю уряду. Це досить офіційне і конкретне поняття. Ми можемо використовувати це слово, коли говоримо про свободу, яка є у нас за законом. Ці свободи захищаються державою (свобода особистості, недоторканності...). Тим часом, freedom – це право робити, що ти хочеш, в значенні «свобода волі» хоча й іноді це слово і використовується в розумінні свободи, захищеної законом. Але свобода дітей робити щось вільно, яка надається батьками, це freedom. Це й свобода, наприклад, подорожувати чи робити щось інше. Свавілья і негативна свобода це також більше freedom.

Всі ці особливості мають велике значення для нашого дослідження. Адже, коли ми використовуємо іноземні джерела, ми маємо розуміти значення слів, про які вони говорять. І це впливає на самі дослідження. Так, наприклад, польське розуміння слова wolnosc означає «не лише персональну свободу», а й національну незалежність, хоча для поляка це абсолютно різні аспекти. Wolnosc не є ні позитивним, ні негативним саме по собі як термін.

В німецькій мові Libertas означає лише міфологічне уособлення свободи або правоздатність римських громадян. Тоді як основним терміном є Freiheit, що позначає можливість вибирати та приймати рішення між різними варіантами без примусу. Сам же термін пішов від прикметника „frei“ (вільний), який

походить від кореня «per(e)i» (біля, поблизу), тобто «те, що зі мною, біля мене» [38].

Якщо звернутися до української мови, то тут в нас є два слова: свобода і воля. Слово «Свобода» ще наявне в праслов'янській мові як *svoboda* або *svěboda*; і виводиться від основи *svobъ*, зіставляваної з прус. *subs* «сам, власний», давньонім. *Swâba* «Швабія». Вважається, воно похідне від кореня «*svojъ*» «свій», що пояснює наявність таких слів в старослов'янській мові як «свобѣство (собѣство)» та «особа», які можуть бути близькими за значенням до нього. Є також визнання за вихідну форму *svobodъ* (стсл. *свободъ* «вільний») і спроби виведення її або від гіпотетичного *svopotъ*, утвореного з основ *svo-* «свій, сам» і *rotъ* «пан, господар» (праслов. мова). З цим же словом згадують «слобода» - вільне поселення, а також різні варіації свободи в македонській, словацькій, словенській та ін. мовах [10].

В значенні свободи виражаються численні стани: нічим не обмежена можливість діяти, особиста незалежність, самотійність, відсутність залежності від когось, чогось; легкість справи, відсутність труднощів у чомусь; невимушеність; зайва розв'язність; вільний час; воля, відсутність перешкод; громадянські права; здатність людини діяти відповідно до своїх інтересів і цілей, спираючись на пізнання об'єктивної необхідності. Також є чимало синонімів до даного слова: безперешкодність, безцеремонність, вільність, воля, природність, легкість, незалежність, необов'язковість, невимушеність, привільність, привільність, довільність, простір, розв'язність, роздолля і т.д.

Якщо звернутися до визначень, то першим можна згадати О. Батанова, який в «Юридичній енциклопедії» (під редакцією Ю.Шемшученко) в широкому (філософському) розумінні як «природний стан народу або окремої людини який характеризується можливістю діяти на власний розсуд». У вузькому розумінні свобода розуміється ним як «суб'єктивна можливість людини» робити або не робити певні дії, що ґрунтуються на правах і свободах, визначених державою. Вчений приводить як приклад, історичні дослідження:

Перикл позначав свободу як особисту дію, Платон як діяльність або виявлення чистої думки, Г. Гегель як прагнення бути самим собою [1, с. 515].

Дослідник І. Бичко у Філософському енциклопедичному словнику пише, що «свобода - це особливий спосіб детермінації духовної реальності». Він пояснює це тим, що свобода є виявом взаємодії духовних та природних чинників у життєдіяльності людини. Так, як духовність, так і природня реальність є властивостями людини. Але, оскільки людина як розумна істота може в духовному житті брати верх над біологічними потребами, то духовна реальність тут відіграє більшу роль. В такому сенсі він також позначає контекст свободи як розуміння «меж можливостей людської поведінки» (важливо зазначити, як добрих, так і злих меж) [2, с. 570].

Воля є більш активно досліджуваним словом. Як зазначають автори «Енциклопедії сучасної України», слово «воля» в укр. мові використовують, щоб позначити: «ментальні особливості осіб та людських колективів, наявність якої дозволяє їм регулювати свої психічні стани і процеси та скеровувати дії» або ж як синонім слова «свобода». Але основний акцент зроблено саме на першому розумінні. Дійсно, «воля» і «свобода» є синонімічними в слов'янських мовах (польс. – swoboda, wola, wolność; чес. – svoboda, volnost). Але ця синонімія не є цілісною, оскільки ці слова мають власні відтінки значення. Зокрема, одне з перших значень слова «воля» є хотіння, бажання (лат. volo – хочу, бажаю, voluntas – бажання, воля). Тому свобода є властивістю, а воля – процесом [16].

Так само написано в тій же «Юридичній енциклопедії». В. П. Горбатенко пише, що воля – це «соціально обумовлений стан психічного регулювання поведінки суб'єкта, що ґрунтується на його прагненні і здатності до свідомого вибору мети діяльності, шляхів і засобів її досягнення». Хоча саме тут згадуються дослідження волі у філософії (науковець згадує А. Августина, І. Канта, Шеллінга) в різних аспектах: як явище, яке зумовлене певними природними, соціальними та ін. причинами, як автономна сила, волевиявлення, фіксація вольових зусиль. З точки зору юридичних наук, воля спричинена

потребою (реальною чи уявною), інтересом, готовністю, мотивацією. Вольовий процес має постановку мети та її досягнення, можливо, подолання труднощів. Крім того, для визнання втілення волі (у праві, але й природньо також) є волеватність – усвідомлення спроможності особи «спрямовувати свою поведінку» (тому є певні особливості щодо психічно хворих людей в цьому сенсі) [8, с. 515].

Процес волі зумовлений властивістю людини до свободи, принаймні, частково. Ми навіть можемо зустріти таке поняття як «свобода волі». В «Сучасному словнику з етики» написано, що свобода волі у сукупності є здатністю людини «самостійно, у відповідності зі своїм світоглядом робити вибір між добром і злом, приймати рішення і діяти». Цей вибір має керуватися моральним, внутрішнім мотивом, особистою зацікавленістю в дії. Це зрозуміло: моральний осуд не є примусовим, не передбачає реакційних санкцій як право (хоча про це ми пізніше це скажемо). Свобода волі, таким чином, показує можливість і здатність людини бути самодіальною, самостійною [27].

Таким чином, сказати, що людина має свободу волі, означає можливість обирати власні дії. При цьому свободу волі необхідно розуміти як унікальну властивість саме людини, як властивість контролю своїх дій, на відміну від тварин [78].

Дослідник етики В. Малахов пише, що свобода волі – це здатність людини вільно визначати підстави власного «боління» (небайдужості). Він зазначає, що це «похідна від волі», що уможливлює її значущість. Відповідно, це проблема здатності людини «вільно і відповідально обирати» мотиви і цінності своїх діянь, при цьому звільнюючись від примусовості власної волі (у значенні потягу, хотінь, бажань). І тут важливо: проблема свободи волі сама по собі не торкається можливості реалізації дії особи, йдеться лише про внутрішні підстави волевиявлення. При цьому зберігається конфлікт індетермінізму і фаталізму «волі на самореалізацію», необхідність визначення себе [19, с. 570]. Тобто дія в будь-якому разі буде, але проблема в тому, як вона вплине на

людину, які буду наслідки цього, вийде добро чи зло. А, відповідно, від цього залежить якість самореалізації.

Ще одним схожим поняттям є «рівність». Це зрозуміло з точки зору закону, в сучасних західних культурах часто говорять саме про рівність людей, перед законом чи загалом. Раніше ми вже згадували про це в контексті розуміння liberty як взаємного обмеження людей. Але забезпечення особистої свободи людини частково громадянською свободою у формі правової підтримки (Конституцією України, Законом про Культуру і т.д.) недостатнє для морального та духовного розвитку особистості.

Так, італійський науковець Луїджі Аноллі пише: «Одночасність двох цих ідеалів, що суперечать один одному, призводить, з одного боку, до повного прийняття відмінностей (ідеал свободи), а з іншого - до заперечення відмінностей (ідеал рівності)» [32, с. 365]. Тому свобода людини має забезпечуватися не лише державними нормами, а й соціальними, культурними, навіть духовними аспектами. Знання цих аспектів буде надавати особистості інструментарій для дій.

В роботі «Філософія свободи» Л. Свенсена також підтверджено, що свобода не є рівністю. Він пише: «Автономія...вимагає більшого, ніж просто відсутності перешкод. Світ, в якому всім людям однаково забезпечено вільний від утручання простір, може бути світом, де доступ до здійснення свободи на практиці дуже нерівномірний». Ліберальне суспільство не є тим самим, що й егалітарне. Так, рівність може обмежувати свободу.

Рівність відрізняється від свободи тим, що, зауважував Маркс у «Критиці Готської програми», не можна створити «повну рівність», тому що «впровадження однієї форми рівності збільшить іншу форму нерівності». Якщо ти даєш однакову плату працівникам, ти твориш нерівність, тому що працівники, в яких немає дітей, отримують більше грошей, ніж батько чотирьох дітей [54]. Так само, якщо чоловікам і жінкам надавати якісне медичне обслуговування на рівних правах, то жінки будуть жити довше, що ніби знов знімає рівність.

Тому прагнення рівності між людьми залежить від питання: рівність у чому? Але якщо навіть ми усунемо всі зовнішні відмінності, виявиться, що необхідно буде когось стримувати, щоб вони не ставали у чомусь кращими. Таке суспільство описано у сатиричній оповіді Курта Воннегута «Гаррісон Бержерон», де існує контроль, щоб жодна людина не мала більше привілеїв, ніж інша. В результаті, дана рівність обмежує свободу людини в її самовираженні.

Для ще більш чіткого розуміння свободи, нам потрібне не лише обмеження поняття (що це не рівність, не воля, не свобода волі), а й розуміння складових феномена. Поговоримо про так звані атрибути свободи. І. Бичко в статті про свободу зазначає, що є два відповідних атрибути: вибір і відповідальність. Як в саме духовному феномені, вибір відбувається в духовному просторі як плюралістичному «полі можливості». Тут варто згадати твори Максима Сповідника, одного з видатних отців Церкви, якого цитують і психологи, і антропологи. Він пише про «синергію», як одного із понять православного богослів'я, тобто «співдія, співучастя», співпраця Бога і людини, яке відбувається й через благодать і свободу. Це щось, що більше людського розуму, духовна праця серця і прагнення до Бога як духовного центру, відкритість Йому, що робить людину цілісною і можливість стати над власною природою, стати вище самого себе незбагненим для розуму способом.

Ця цілісність не дана, а задана – саме тому у людини є «два крила, щоб злітати до Бога – свобода і благодать», як пише французька дослідниця М. Лот-Бородіна, посилаючись на висловлювання преподобного Максима [59, р. 216-220]. І коли людина так відкрита і спрямована назустріч Богу, вона опиняється в «полі сил благодаті». Саме це є поле можливості людини мати не просто вибір між добром і злом, а можливість через синергію обожити свою природу [4, с. 62-63].

Відповідальність за свій вибір є другим атрибутом свободи. Він показує те, що будь-яка дія людини не має бути «випадковою», оскільки це все одно вольовий вибір з декількох (двох або більше) варіантів. Все серйозне необхідне

обдумувати, оскільки воно має наслідки в реальності, що є виявленням «емпіричної свободи» [2].

Отже, ми визначили багато характеристик свободи та теорії походження слова в різних мовах. Свобода: 1) не рівність, не воля; 2) має відношення до свободи волі та до процесу волі; 3) має як складові відповідальність і вибір; 4) це особливий спосіб детермінації духовної реальності; 5) природний стан народу або окремої людини, який характеризується можливістю діяти на власний розсуд; 6) можливість робити те, що заманеться, або право чи привілей; 7) не бути рабом – liber, 8) бути вільним від чогось (freedom); 9) можливість вибирати та приймати рішення; 10) те, що з людиною, поблизу („frei“); 11) власність від svobъ, прус. subs «сам, власний» і зв'язок зі словами «свобъство (собъство)» та «особа»; 12) значення svopotъ, утвореного з основ svo- «свій» і potъ «пан, господар».

Отже, з цього ми можемо зробити фінальне визначення, на яке частково можемо опиратися у подальшому. Свобода – це суб'єктна властивість та риса, яка характеризується можливістю діяти, вибирати та приймати рішення незалежно, детермінуючи процесом волевиявлення духовну реальність, та брати відповідальність за відповідні наслідки та зміни.

### **3.2 Індивідуальна свобода як детермінанта в культурній самореалізації особистості**

Люди часто звертаються до питання свободи людини. Це актуально і зараз: постколоніальні студії, психологія з тематикою самореалізації, «постмодерна» філософія з «підтримкою меншинств» вимагає постійного обговорення меж свободи людини. В умовах руйнування традицій важливим є обговорення їх важливості в житті людини. Як зазначає І. Вдовичин в статті «Свобода людини і культурна традиція» духовно-культурна криза, яку ми проживаємо зараз, аналогічна тій, яку переживала європейська цивілізація на межі XIX - XX століть, коли «виникло бажання скинути з себе тягар обмежень культури...завдяки буквально застосовуваним позитивістським концептам» [3].

Особливо актуально згадувати дану тему у зв'язку з етичним вибором між добром і злом. На початку 20 ст. напрям філософії наголошував на релятивізації моралі, на неоднозначності моральних правил, а також висловлювався сумнів у відповідальності та обов'язках людини в її діях. Важливим акцентом в даній кризі була відмова від християнства як основи культури. Зокрема, З. Фрейд писав у своїх роботах, що людина «не є істотою, відмінною від тварин», а тому віра нібито не може стати для неї духовним орієнтиром [6, с. 334-394, с. 51]. Проти культури людини поставав і Ніцше, говорячи про людей як про «розумних машин», позбавлених всіх вад...культури, заснованої на потуранні слабким. Під останнім він мав на увазі співчуття і милосердя, без чого взагалі неможливе суспільство. І ми побачили в наслідках «тоталітарної диктатури посередностей», як людський дух руйнується і згниває під ідеєю відмови від культури як реалізованого співчуття, раціонального, послідовного дотримання вірності доктрині та духовного розвитку [3].

Важливо розуміти, що цей процес антикультуралізму, який був підтриманий А. Камю, Дж. Міллем, Дж. Муром та іншими, був започаткований значно раніше. Варто згадати американських та європейських філософів межі 18-19 століть, які дуже часто говорили про волю, свободу, а також про природу людини не на користь віри, моралі та совісті (І. Бентам, Феєрбах, Дж. Едвардс).

Так, Дж. Едвардс, відомий американський філософ, чітко висловив свою позицію у творі «Свобода волі» (1754). Він наголошує на тому, що люди не є відповідальними за свою волю, оскільки не є її «причинами». Прагнучи заперечити доктрину необхідності, він її підтверджує. Це, зокрема, видно у висновках книги: «...майбутнє всіх подій устанавлюється попередньою необхідністю, чи то природною, чи моральною, то стає цілком очевидним, що суверенний Творець і Володар світу впорядкував цю необхідність, упорядкувавши свою власну поведінку, або діючи за певним планом, або перешкоджаючи певним діям. А тому кожна подія... пов'язана з будь-якою попередньою річчю або обставиною, чи то позитивною, чи негативною, як підставою або резонансом свого існування, має бути впорядкована Богом» [9, с.

464-475]. Так він звинувачує Бога у всіх бідах, хоча й намагається це заперечити у попередніх розділах. Він також говорить про обраність та передвизначеність доль людей. Типу Бог їх обрав бути спасеними через Сина, а інших не обрав. Таким чином, люди є святими чи грішниками не через те, що вони обирають робити добро чи зло, а через те, що нібито так було визначено. Абсурдність цього визначення одразу перекриває питання про те, навіщо Бог дає нам приписи, завповіді і попередження – адже обраним для зла чи добра немає сенсу старатися! Крім того, Едвардс ігнорує той факт, що Син Божий спас усіх людей, а не конкретно когось (див. Послання до Евреїв апостола Павла 2:9: «щоб Йому...вкусити смерть за всіх»).

Отже, для американської філософії характерним є тезис такий: «а щодо свободи волі, яка нібито полягає у спроможності волі детермінувати саму себе, то нічого подібного взагалі не існує». Те саме ми бачимо і у 19-річного Б. Франкліна у роботі «Дисертація про свободу та необхідність». Але варто погодитися з тезою про те, що «люди, які сповідують доктрину необхідності навряд чи заслуговують називатися філософами» - як гарно сам про себе написав Едвардс. Наскільки легше звинуватити Бога у своїх проблемах, аніж брати відповідальність за свої вчинки.

При цьому досить легко встановити контраргументи, які доводять, що людина насправді має свободу вибору. Безумовно, християнська традиція завжди наголошує на свободі людини (як би те не здавалося сучасним філософам). Так, ми часто забуваємо про те, що в минулому ми маємо достатньо відповідей на це питання, з чіткою та реальною аргументацією. Варто звернутися до однієї з ранніх християнських шкіл, яка знаходилася в Антіохії і представляла собою цілу «соціальну мережу» людей, які погоджувалися між собою у правій вірі та плекали місцеву освіченість та розвиток віруючих, за яких вони несли відповідальність, як апостоли, єпископи та проповідники. Дана школа дуже важлива власне для українського досвіду, адже саме її представників дуже поважали представники київської православної школи – Г. Сковорода, Д. Туптало, С. Яворський та ін.

Вони наголошували на тому, що «свобода визначає людське єство» [20, с. 501-502]. Так, Іоанн Золотоуст називає свободу «найбільшим даром» (і власне він став одним з перших, хто виступив проти рабства). Свт. Феофіл Антіохійський пише, що «Бог створив людину вільною і самовладною». Іоанн Дамаскін (8 ст.) говорить, що нас «Творець зробив вільними розпорядниками своїх справ». Свобода вибору аргументована для нас тим, що саме людина є «причиною і началом своєї дії» - доброї чи злої, саме тому відбулося гріхопадіння, саме тому люди стають злими чи святими [20, с. 189-193].

Власне тому вся євангельська проповідь пронизана закликом не бути рабами навіть самим собі, не бути рабами гріху. Адже навіть у самому Євангелії ми можемо знайти підтвердження такої якості людини. Так, Христос говорить: «Якщо прибудете в слові Моему, то ви істинно Мої учні, і пізнаєте істину, і істина зробить вас вільними (свободними)» (Євангеліє від Іоанна, Глава 8: ст.31-32).

І тому Іоанн Золотоуст говорить про те, що легко зв'язати собі руки і «віддатись полону» зла, але свобода вимагає від нас зусиль, щоб ми прийшли до «світла свободи». І це означає, що людина вільна як спілкуватися і отримувати від людей думки, так і усамітнюватися, ставати пустельником і спілкуватися лише з Небом [20, с. 189, 501-502].

Чому так важливо це розуміти? Справа в тому, що людина формує своє життя певними вчинками, задає вибір напряму своєї реалізації. Розуміння відповідальності за свій вибір, меж власної свободи та свободи інших людей, безумовно, впливає на дії особистості, соціальних груп, суспільства. Відповідно до чого науковці часто вживають поняття тоталітарності, залежності і т.д. Прагнення ж до гармонізації розвитку особистості та суспільства є одним з основних прагнень сучасного людства.

Безумовно, формування людини відбувається в певному культурному середовищі. Через виховання, творчість, залученість у спілкування, життя людини збагачується культурою, закладає підґрунтя для формування власної свободи. Особиста свобода людини, звичайно, забезпечується частково

громадянською свободою, яка проявляється у формі правової підтримки (Конституцією України, Законом про Культуру і т.д.). Але зрозуміло, що цього недостатньо. Адже права і культурні права забезпечують рівність людей перед законом, а поняття рівності є в безпосередньому протиріччі з поняттям свободи.

Свобода людини має забезпечуватися не лише державними нормами, а й соціальними, культурними, навіть духовними аспектами. Знання цих аспектів буде надавати особистості інструментарій для дій. Людина в певних соціокультурних умовах отримує знання та навички, але вона вільно обирає цінності, напрям діяльності. А такий вибір без певних настанов і розуміння норм зробити неможливо.

Відмова ж від визначення чітких критеріїв і цінностей для діяльності означає для людини відмову від шляху розвитку. Пасивна «плинність життя» з безсенсовістю мислення і діяння не може стати основою для культурної особистості. Справжня культура життя – це «вияв пульсуючої енергії людської думки у застосуванні до реальності чи у поєднанні з нею» [3]. Вона реалізується через зваженість мислення, формування світогляду, щире віру, - так людина реалізує свою свободу через моральну і осмислену діяльність.

Більше того, «встановлені особою обмеження є здійсненням її свободи» [22, с. 314]. Бо для чого нам свобода, як не для того, щоб мати змогу зробити щось заради людей, заради себе, заради Бога, і т. д.? Наше життя стає пустим без цілей, без цінностей, без реалізації своєї внутрішньої енергії та талантів, які, безумовно, є в кожного, і кожного характеризують як унікальну і вільну особистість.

Поль Рікбор зазначав, що розуміння себе та «бути самим собою» означає вміння сказати, ким ви були, ким будете і ким ви є зараз. Усі люди, навіть ті, хто задоволені своїм нинішнім життям, мають уявлення про своє майбутнє, прагнення до кращого варіанту свого «я». І важливим аспектом даного процесу є питання: про що ви турбуєтесь? Чому присвячуєте свою свободу?

Гаррі Франкфурт пише, що любов є основою раціоналізації людської практики (діяльності) – вона пояснює і цілеспрямовує особистість, а також

любов є основним джерелом наших цінностей. Любити щось значить надавати значення певним речам (предметам, людям, Богу). Франкфурт приймає погляди Аристотеля: якщо ми прагнемо чогось заради цього самого об'єкта прагнення, все інше в нашому житті також набуває сенсу. Турбуючись про щось, ми дозволяємо об'єктові «керувати нами, як в індивідуальному, так і в загальному розумінні» - об'єкт визначає нас і впливає на те, ким ми є [22].

Випадковість волі людини, відсутність уваги до причин, через які вона щось робить, зрештою, робить її не більш вільною, ніж особистість, яка повністю контролюється кимось, як лялькар керує маріонеткою.

Свобода є «свободою пожертвувати собою заради того, про що турбуєшся». У людини є здатність думати і розмірковувати над тим, про що вона дбає (чи справді слід саме про це турбуватися, і як це робити). Так особистість визначає, ким вона є. Через особисту свободу ми можемо здійснювати цінності у нашому житті, при цьому беручи на себе відповідальність за те, які саме цінності ми обираємо для реалізації [22].

Але вільне життя не означає обов'язкову наповненість і змістовність життя через «купу справ» і самореалізацію. Адже спробувати все і побувати всюди – не означає вільного життя, просто особа в цьому сенсі може використовувати свою свободу в «мало осмислений спосіб», розтрачуючи свої сили на все і нічого. З іншого боку, може бути вибір «малого простору свободи» при яскравій самореалізації. Коротше кажучи, зовнішня свобода не означає внутрішньої.

Так, ми можемо уявити жінку, яка через релігійне перетворення і становлення усвідомлює, що раніше «її «вільне» життя було аморальним і недостойним, і докорінно змінює» свою поведінку. Вона приєднується до релігійної общини, до спілкування з Богом, можливо, виходить заміж і підкоряється волі свого чоловіка. Здається, останнім вона обмежує свою автономію, але це її свобода – вона обрала цінності, відповідно до яких буде жити і це робить її щасливою.

Автономія та самореалізація не визначають одне одного. Навіть якщо

реалізація вашого «я» обов'язково передбачає автономність, невідомо в результаті, до чого це призведе – до розвитку чи регресу і шкоди особистості та її автономії. Тут варто згадати комп'ютерні ігри, які, по суті, «затягують» людину у свій полон: вона вже й не хоче, але грає.

Життя в суспільстві не передбачає самореалізації внутрішньої – згадаємо монаха-відлюдника, його життя не стає безглуздом чи антиморальним через те, що він «один». Він ставиться морально до себе, до природи, до Бога.

Свобода не має сприйматися як відсутність обмежень. Самодисципліна як вільний вибір і прагнення саме до незалежності від негативного впливу (наприклад, масової культури) виключає несвободу – це власне рішення. Ми не прагнемо до безкомпромісної розбещеності – це зрозуміло, але присутність побоювань в сучасній культурі щодо обмежень надто велика. Для особистої свободи вирішальним чинником є не наявність обмежень (адже вони завжди є) – важливо, чи погоджується з цими обмеженнями сама людина.

«Встановлені особою обмеження є здійсненням її свободи». Бо для чого людині свобода, як не для того, щоб мати змогу зробити щось заради того, що має для неї найбільше значення? Заради тих, хто потребує нас найбільше? Особиста свобода - не свобода «від усіх обтяжень», навпаки – це свобода «присвятити себе тому, що справді має значення для людини» [22].

## **IV. Самореалізація особистості в умовах змін та викликів сучасного суспільства**

### **4.1. Симптоматика сучасного стану духовної культури**

Спостерігаючи сучасні соціокультурні процеси, ми можемо знайти чимало аргументів на користь думки про нинішній «кризовий стан духовності суспільства». Причому культурні інститути - Церква, сім'я, освіта, музеї й інші – продовжують функціонувати; більше того – діють успішніше, аніж у попередньому столітті. І ми маємо зазначити, що проблеми духовної культури були завжди і будуть надалі – це «живий» людський процес. Проте нас цікавить сьогоденний стан суспільства та особистості, його передумови, причини, впливи.

В останні десятиліття світ навколо змінюється з шаленою швидкістю і ми не одразу розуміємо логічний зв'язок між змінами культурних парадигм. Можна сказати, що для людей 21 століття історія поділилася надвоє – до початку 20 століття, коли «проект життя» людини визначався певними цінностями, моральнісними орієнтирами, і після – коли світ навколо став плюралістичним, хаотичним і невизначеним.

Дві світові війни, що відбулися за порівняно короткий час, холодна війна між США та СРСР, гонка озброєнь, расові та етнічні хвилювання шістдесятих років, в кінці кінців, війна в Україні та сучасний стан суспільства в умовах пандемії безпосередньо вплинули на оцінку духовного розвитку людини. Жорстокість і агресія змусили вкотре замислитися про природу людини. Руйнування традиційної системи цінностей і прагматизація життя «суспільством споживання» викликали конфлікт між прагненням людини до любові, щирості та ін.. А непередбачуваність нинішньої ситуації призвела до поширення почуття страху перед майбутнім, песимізму, відчуття самотності.

Викладені вище події - це зовнішні, видимі причини та одночасно наслідки духовно-моральнісної зміни суспільства та особистості, зокрема. Але, зрозуміло, є інші, більш глибокі зміни, які розвивалися протягом довгого часу, якого зазвичай потребує соціокультурна динаміка суспільства. Ми говоримо, в

основному, про останні сто років. Але, наприклад, американський філософ А. Макінтайр веде мову про зміну характеру деяких соціальних концепцій за останні триста років. Зокрема, це поняття «чеснота», «справедливість», «благочестя», «обов'язок», які мають інше значення в нашій сучасній культурі [17, с. 19].

Власне, як це відбулося? Мабуть, варто розпочати з хронологічної характеристики явища. В книзі нідерландського теолога К. Вааймана «Духовність. Форми, принципи, підходи» зазначено, що історична частота вживання поняття «духовність» значно знизилася протягом 18-19 століть, майже зникнувши наприкінці 19 століття внаслідок секуляризації та індустріалізації, які були підтримані проектом протестантизму, який на перший план висунув зовнішнє благо людини. Проте протягом 20 століття неухильно зростала популярність даного терміну, який, втім, мав різноманітні значення (лише в згаданому дослідженні було наведено 54 форми духовності). Почали з'являтися відповідні дослідження та документи, наприклад, публікація меморандуму Британської національної ради «Духовний та моральнісний розвиток» 1993 року [82, с. 49-54].

З цією думкою погоджується і А. Макінтайр, пов'язуючи занепад моралі з «проектом Просвітництва», тобто процесами 18-19 століття, спрямованими спершу на раціоналізацію, а потім і на переорієнтацію моральнісних настанов. Наслідком даного «проекту» стала секуляризація і майже повний занепад духовної культури суспільства. Як зазначає автор, ці зрушення відбувалися в трьох стадіях. Перша стадія характеризується тим, що конкретні судження, дії, політики прагнуть до раціонального виправдання через «істинно об'єктивні та безособові стандарти», що належать моральним теорії та практиці. Друга стадія супроводжується вже ствердженням об'єктивності моральних суджень в умовах руйнації їх раціонального обґрунтування. Третя стадія – це поширення теорій емотивізму як теорії виправдання (що одразу руйнується на практиці) [17, с. 30].

Власне, емотивізм Макінтайр й звинувачує в занепаді моралі. Офіційно емотивізмом називають суб'єктивістську моральну теорію, яка «заперечує об'єктивне значення етичних понять» як один із напрямів неопозитивізму. Тобто, згідно з нею, «етичні висловлювання не є логічними судженнями, а виключно виразом емоцій промовця» і виражають його вподобання [28]. Філософ зазначає, що в такому разі дана теорія може обґрунтувати будь-яке судження, яке зовнішньо претендує на його моральність.

Більше того – емотивізм зводить духовну культуру людини до емоцій та пристрастей. Але ми розуміємо, що принципи етичного (або морального) характеру мають над нами певну владу, незалежно від наших поглядів та почуттів. Емоції особистості не мають радикально впливати на її спосіб життя [17, с. 63].

Зрозуміло, чому емотивізм був підтриманий на Заході. Місцева культура ще в минулому столітті затвердила образ людини, яка шукає насолоду, а не сенс життя. Даний прототип, описаний Генрі Джеймсом та Максом Вебером, був поширений як і в Європі, так і США ще з 19 століття. Макінтайр відкрито називає «емотивістське Я» соціально обумовленим і таким, що відповідає конкретному типу соціального порядку, який властивий так званим «розвиненим країнам». Але, як ми зазначили вище, наші бажання часто не співпадають з моральними установками [17, с. 43, 52-53].

Це досить очевидно на практиці, коли ми потребуємо причини, коли нас примушують щось робити во благо. Відповідь «тому, що це ваш обов'язок» або «тому, що це буде приємно певній кількості людей» має більшу силу і навіть більшу раціональну аргументацію, ніж відповідь «тому, що я так хочу». Хоча ми часто використовуємо перше для маскуванню другого. Тут і виникає питання: чому саме це маскуванню, якщо емотивізм стверджує суб'єктивність будь-якого морального судження? Адже насправді поняття обов'язку чи користі для інших виступає майже універсальним засобом вирішення моральних конфліктів. Більше того, фрази «це правильно» або «це добре» виражає не стільки бажання конкретного суб'єкта, скільки загальноприйняту

установку. Таким чином, моральні судження людей є схваленням чогось відповідно до певних зовнішніх (по відношенню до суб'єкта) моральних законів [17, с. 17-24].

Безсумнівно, утилітаризм Т. Мура – засновника емотивізму – є зрозумілим з точки зору концепції щастя. Прагнення до благ і насолоди не є саме по собі негативним, якщо воно не займає всю волю людини і є раціонально виправданим у кожній конкретній ситуації. Я маю на увазі те, що не погано відчувати себе щасливим, але бажання насолоджуватися тут і зараз, за будь-яку ціну не є розумним. Макінтайр в цьому відношенні згадує Канта, який був впевнений в тому, що всі люди бажають щастя, і можуть досягнути його шляхом свого морального вдосконалення. Проте зазвичай наше розуміння щастя розпливчате. Як наслідок, філософи мають на увазі під щастям дуже різне, і спроби об'єднати ці думки в єдину концепцію утилітаризму призводять до того, що в деяких його версіях жодна дія не є ні правильною, ні неправильною – «все дозволено» [17, с. 26, 66-67].

Але все-таки, якщо спробувати зрівняти прагнення до насолоди та прагнення морального вдосконалення в їх повній протилежності, чи призведе це до можливості вибору однієї з них як способу життя? Одразу постає проблема того, що моральне вдосконалення має справу з вибором між добром і злом, в той час як для орієнтації на чуттєві насолоди відбуваються поза категоріями добра і зла. І практичний розум як раціональний вибір може діяти на людину тільки в тому разі, якщо вона вже вибрала моральне, яке їй потребує від неї розумних дії, виконання обов'язку і т.д. Розумний підхід, раціональний вибір – це властивість етичного. Вибір – це і є практичний розум [17, с. 61-64].

Чому саме розум? Чому людина не може вибрати моральнісність емоційно, через відчуття правильності вибору? Звернемося до концепції Канта, який покладав мораль на розум людини. Властивістю розуму є те, що він виокремлює принципи, які мають бути універсальними та несуперечливими. Таким чином, раціональна мораль є універсальною для всіх, і всім людям

необхідно виконувати моральні принципи, незалежно від бажань та в будь-яких умовах.

Але проект Просвітництва провалився, хоча розум є виграшною позицією. В чому ж помилка Канта? Його концепція моралі різко секуляризувалася. Хоча він і позиціонував себе віруючим, але досить профанно розумів єдність Божої Волі зі стандартами моралі в людині. Так, ми часто прагнемо відійти від таких стандартів, але лише тому, що наша природа після гріхопадіння стала недосконалою. Для Канта ж божественні моралі та заповіді різко відділені від сфери моралі, а остання, відповідно, відділена від концепції щастя. Таким чином, особливості думок Канта стали безпосередньою передумовою думок емотивістів [17, с. 67-68].

Але як ці зміни позначилися на суспільстві та на особистості, зокрема? Адже, як іронічно зазначає Макінтайр, «простим добродішним чоловікам і жінкам не треба чекати філософії», яка вкаже на ті чи інші моральні судження [17, с. 66]. Практика моралі реалізується в самому суспільстві – успішно чи ні – через відношення кожного суб'єкта до його дій, поглядів, цілей, які можуть реалізуватись в соціальній реальності. А цілі та діяльність особистості завжди співвідносяться з її цінностями – моральними категоріями. І наразі ми маємо «розщепленого суб'єкта», якому необхідно адаптуватися до морального релятивізму за допомогою варіативності своїх соціальних ролей.

Суспільство завжди вимагало від особистості певних якостей, які дозволять діяти механізму соціальних відносин. Як правило, це була ідентифікація індивіда через членство в різних соціальних групах (сім'ї, общині, племені), що, відповідно, вимагало від нього певних обов'язків та способу життя. Звичайно, це не було єдино можливе, фіксоване положення – крім соціальних ролей, перед особистістю було різноманіття інших цілей. З іншого боку, соціальне положення індивіда було більш-менш зрозумілим, єдиним – наприклад, у Візантії людина була християнином, ремісником, чоловіком, батьком, сином і т.д. – всі ці ролі не суперечили одна одній.

Нині ж, через високий темп життя, різноманіття можливостей та велику кількість соціальних груп, індивіду дуже важко ідентифікувати себе в практичному сенсі, і він вимушений організувати себе, самостійно виставляти свої межі серед однаково «об'єктивних» соціальних концепцій. В цьому і полягає нині проголошена «індивідуальна свобода» - в існуванні серед хаосу політик, які ведуть ідеологічну боротьбу. Макінтайр помічає, що нині «ця концепція проходить деякою мірою непоміченою, тому що історично вона знаменує для нас здебільшого не втрату, а придбання, з яким можна себе привітати, виникнення індивідуальної свободи, з одного боку, від соціальних уз тих обмежуючих ієрархій, які сучасний світ відкидає з народження» [17, с. 51-52].

Але по суті ми постійно шукаємо залежності від певного авторитету. А авторитет будь-якої моральної політики, який чи то претендує на об'єктивність своїх правил без раціонального пояснення, чи то на релятивізм моральних установок, переслідує одну й ту саму ціль: підкорити собі індивіда. Лібералізм проголошує «загальні людські права» незрозуміло ким, коли і як постановлені. Бюрократична організація чи комунізм постулюють «спільну користь», заради якої можна пожертвувати багато чим. Диктат «ідеальних» прав та обов'язків середньостатистичного громадянина в будь-який момент може призвести до тотального контролю та свавільних політично-соціальних дій. Власне тому самоорганізація та моральні орієнтири індивіда стають зараз актуальними більше, ніж будь-коли.

Прагнення до морального вдосконалення індивідуального «Я» не повинно поступатися інтересу «колективного Я» як вигідній соціальній ролі, яка отримує доступ до усіх соціальних благ. Якщо за соціальними ролями зникає справжнє «Я», якщо соціальна реалізація превалює над особистісним розвитком – мораль зникає. А позитивізм відкинув філософію, мораль, релігію на другий план, розглядаючи людину як щось об'єктивно визначене, середньостатистичне, і таким чином позбавивши її індивідуальності. Постійний ж груповий тиск змушує людину пристосовуватись до таких обставин і обрати

єдину стратегію. Так особистість знаходить точку опору в одній з готових «ідеологій» (партій, класів, націй), яким вона зможе повністю довіритися і відмовитися від страху і відповідальності, посилаючись на авторитет. Отже, відбулася зміна системи сучасного соціального світу в області організаційного, в якій «цілі беруться як дані і недоступні для раціонального аналізу» [17, с. 52-53].

Приналежність до таких «ідеологій» відкриває можливість маніпуляціям. Коли індивід не бачить перед собою усієї картини нераціональної моралі, ним легко управляти. Так сучасна культура розмиває межі між маніпулятивними і неманіпулятивними соціальними відносинами.

Як наслідок, світська мораль виступає як парадоксальна. «Кожного з нас вчили розглядати себе як автономного морального суб'єкта, але кожен з нас також брав участь в різноманітних видах практики, будь то естетична чи бюрократична практика, яка залучала нас в маніпулятивні відносини з іншими людьми, - пише Макінтайр. - У пошуках збереження автономії, яку ми навчилися цінувати, ми прагнемо, щоб нами не маніпулювали інші; в пошуках втілення наших власних принципів...ми виявляємо, що у нас немає іншого шляху, за винятком того, щоб вступити в маніпулятивні види відносин з іншими людьми» [17, с. 100].

Але нам можуть заперечити тим, що нинішня соціальна організація є дієвою – сьогоденній соціум має певну структурованість, він не є хаотичним. Що його тримає в «рамках»? Світська мораль (18-19 століття) була більше схожа на зведення купи правил етикету, зміст якого відповідав вимогам християнської моралі, але ніяк не аргументувався внаслідок поступової секуляризації, і конкретніше – відторгнення від Церкви через вплив протестантських настроїв.

Ще одним «стовпом» світського суспільства були права людини (які, як це не іронічно, формувалися в часи розквіту рабовласництва). Сучасна людина майже постійно стикається з визначенням «прав людини». Це чи не найбільша соціальна спадщина 18 століття. Але справа в тому, що ці права мали б бути

кимось надані, якщо за них триває така боротьба. Більше того, Макінтайр каже: «дивно, що такі права повинні бути даровані людським істотам просто як людським істотам». Без релігійного контексту цей факт є взагалі пустим. З іншого боку, якщо ми торкаємося релігії, доводити такі права не має сенсу – вони є і все тут. Дійсно, аж до кінця середньовіччя навіть немає такого слова, яке можна було б перекласти як «права». Ані в давньогрецькій, ані в латинській, давньоєврейській, староанглійській та ін. мовах його немає. І, як це не страшно для сучасного суспільства, не існує таких прав. Я дозволю собі процитувати: «віра в них (права)...така сама, як віра у відьм та единорогів» [17, с. 101].

Дискурс людських прав виник як вираження конкретних цілей суб'єктів чи груп, які є часткою «соціального винаходу автономного морального суб'єкта» в той самий час, коли була потрібна заміна традиційної моралі іншими «зручними» принципами, які мали б інноваційний характер, не дивлячись на їх пропрацьованість. Власне тому гуманітарні науки часто виражалися в якості прихованих вподобань авторів трактатів.

З іншого боку, ми вже сказали про правила, які замінили собою мораль. Підкорення «правильному набору правил» формує той соціальний характер людини, який високо оцінюється сучасністю і, зокрема, лібералізмом. Проте ці правила навряд чи мають раціональне підкріплення. Звернення до уявного етикету 19 століття є програшним. Згадати лише романи Джейн Остін, в яких більш цінним є дружелюбність або щира любов як одна з чеснот, аніж вираження симпатії через манери. Соціальна угода приховує істинне відношення до інших. Мабуть, тому понад усе авторка не любила підробку доброчесності, наголошуючи на важливості самопізнання (скоріше за все, християнського самопізнання через покаєння – розуміння своїх помилок і слабкостей). Принаймні в чотирьох її романах існують моменти, в яких герой чи героїня «впізнає себе». Самопізнання, таким чином, є не лише моральною, а і інтелектуальною чеснотою. Джейн Остін підносить практичний розум та християнську смиренність.

Проте на хвилі просвітницьких ідей, напочатку 20 століття відбулася радикальна відмова від моральнісної культури попередніх століть як від важкого і непотрібного тягара [17, с. 27]. Ми розібрали причину цих змін. Тепер перейдемо до наслідкових процесів. Ще в кінці 17-18 столітті світський світогляд витіснив релігійно-церковний (якщо говорити конкретно про тогочасні українські землі). В цей період зародилася сукупність філософських концепцій, які мали релігійні ідеї про сенс життя людини, її цілі та виховання через віру та духовне становлення, але вже не мали зв'язок з християнством, яке могло б провадити моральністність в соціум (зокрема ідеї Сковороди, національно-православні спрямування слав'янофілів). До середини 19 ст. ці окремі думки стали поляризуватися і навіть певним чином протистояти одне одному (згадаємо тогочасну українську університетську філософію). Почали поширюватися матеріалістичні ідеї, концепції превалювання творчості та свободи над вірою. Все це потроху руйнувало цілісну структуру православ'я та моральних настанов, що вийшли з його лона, що звело суспільство в розгубленість.

Відмова від абсолютних моральних цінностей, аж до відмови віри в Бога, зняла обов'язкове домінування добра в людській діяльності. Умовна мораль, проігнорувавши реальний досвід раціональності традиційної моралі, сформувала свої некласичні «раціональні» виміри, згідно з якими всі усталені норми підводять під сумнів.

А з початку 20 ст. категорія «духовності» опинилася на узбіччі популярних наукових концепцій: прийшла ідеологія матеріалізму, а релігія була заборонена – відкрито чи через ідеологічний вплив на підсвідомість суспільства. Нам досить непогано вдалося реабілітуватися від наслідків радянської культури. Проте вплив глобалізації, популяризація некращих зразків масової культури стали тією руйнівною силою, яка перехопила нас з рук морально-духовного надбання.

Ш. Бюллер і М. Аллен [35, р. 63-64], аналізуючи американське суспільство шістдесятих років, описують такі основні аспекти масової свідомості американців:

1) Криза цінностей та переважання песимістичних настроїв. Проблема прагнення до соціального успіху шляхом відмови від глибоких міжособистісних відносин.

2) Самотність і нездатність до встановлення близьких відносин, фрагментація Я, механізація і автоматизація життя.

3) Проблема ідентичності, невпевненість в собі.

4) Критика цінностей та ідеалів старшого покоління.

5) Проблема втрати сенсу життя і, як наслідок, соціальні девіації (самогубство, алкоголізм, наркоманія, злочинність, прояви агресії, бездумне прагнення до сексуальних та інших насолод й ін.).

Ці проблеми виникли не в 20 столітті, але в ньому поглибилися, коли суспільство почало втрачати «моральний якір». І, як ми бачимо, стурбовані такими проблемами американці нині пропагують традиції, сімейні цінності, на відміну від нашого сліпого слідування за інноваціями.

Окрім того, основною з проблем 20 століття вважається різкий розвиток технологій, які сильно впливають на пріоритети духовної культури. Дослідник Н. Руско зазначає, що криза людської культури – це дисбаланс духовної та матеріальної складових, точніше – «диспропорція між технічними досягненнями цивілізації та її духовно-моральнісним розвитком» [21]. Особливо це проявляється в сучасній професійній підготовці, яка останнім часом орієнтується на економічні вимоги та більшою мірою ігнорує соціальну комунікацію, що заважає раціональній організації праці зокрема. Більше того, чим швидше темп технологічного розвитку, тим більше суспільна свідомість відстає від суспільного буття.

Як результат, технологічна революція породила технічну залежність, частково нав'язану бізнес-рекламою. Тобто людина створює техніку, яка б підкорялася їй, а насправді стає об'єктом впливу створеного. Як технології, так

і інші люди, які діють через ці технології, маніпулюють свідомістю особистості.

І навіть більше – ми дійшли до такого часу, коли неповні контролюємо нашими винаходами. Більше винаходів означає більше проблем і впливів на наше життя, які не завжди покращують, а часто і погіршують (наприклад, зброя). Таким чином ми не лише відчужуємо від себе створені нами речі, а відчужуємо, по-перше, свої вміння та інтереси, і, по-друге, свою природу – через постійні екологічні загрози.

Від технічної залежності насправді нелегко звільнитись, оскільки побутові винаходи дійсно полегшили наше життя, змінили його специфіку і хронологічно-просторову структуру. Але ми не будемо заперечувати, що на даний момент процес технізації поки є необоротним. І в цілому можна сказати, що нинішнє суспільство потрохи адаптувалося до світу технологій. Більш же актуальною темою є власне інформаційний вплив (оскільки технології є його матеріальною базою). Про загрози моральності в епоху інформаційного суспільства говорило чимало дослідників (В. Франкл та ін.). Трансформація соціокультурних стандартів проявилася в формуванні нових цінностей та духовно-моральнісних імперативів, зокрема домінування когнітивної чесноти, тобто знання, проте в релятивістському обрамленні.

Величезна кількість різноманітної і легкодоступної інформації не лише втомлює нас, плутає в цінностях та ідеалах, а й впливає на властивості нашого мозку. Цінність знань зараз превалює над цінністю досвіду. Це може здатися привабливим, але «кліпова культура» блокує критичний розум, заплутує пам'ять через труднощі переробки такої кількості інформації.

Отже, безконтрольний ріст інформації призводить до якісних порушень мислення, сприйняття та оцінки (осмислення) дійсності, що в свою чергу означає кризу духовно-моральнісного буття особистості.

Але, звичайно, тут можна відмітити не лише негативні тенденції. Доступ до інформації означає розширення можливостей для самореалізації. По-перше, це широкий доступ до знань. По-друге, як показали останні події, інтернет-

технології стали платформою для просування себе, для публічного виголошення своїх талантів та здібностей. Але для раціонального духовного розвитку необхідне вміння фільтрувати інформацію, яке, на жаль, стає все складніше розвинути – через, практично, нав'язування реклами та «побічної інформації».

Окрім того, ми обираємо споживання інформації в більшості випадків на основі наших емоцій та особистісних пристрастей, що не виключає наших внутрішніх недоліків. Розвиток духовності – це здатність до зміни свого світогляду, і, якщо людина обирає інформацію виключно за своїми суб'єктивними уявленнями, то вона, відповідно, не розвивається. Процес її пізнання залишається умовним, оскільки особистість частіше бездумно споживає готову емоційно навантажену новину, аніж осмислює і коригує її з позиції морального самовдосконалення. Тобто, як говорить Е. Тоффлер: «третя хвиля не просто прискорює інформаційні потоки, вона трансформує глибинну структуру інформації, від якої залежать наші щоденні дії» [81, с. 266].

Якщо раніше ми могли звірити свої позиції з реальними моральнісними орієнтирами або хоча б з досвідом попередників (батьків, вчителів героїв, в православній традиції - святих і т.д.), то зараз, коли проголошується свобода, «толерантність» та цілковитий прогрес, що ставить молодь на передовий рівень, ми розгублені. Особливо молодь страждає через відсутність духовних орієнтирів, і намагається віднайти опору в зовні привабливих речах: в багатстві, враженнях, філософії неформальних чи маргінальних груп і так далі. Слідування за власними бажаннями не залишає часу для інших, а постійні «вражаючі новини» притупляє наші емоційні можливості і спричиняє байдужість до всіх і до всього.

Окремо треба сказати про вплив Інтернету та ЗМІ, які зараз є основними джерелами цінностей та моральнісних настанов. Інтернет, як ми вже зазначали, є великим інформаційним середовищем, яке містить в собі як корисне, так і беззмістовне, негативне знання. Останнє може деструктивно діяти на несформовану особистість та дестабілізувати її поведінку. Авторитетом та

прикладом для наслідування стають доволі спірні особистості, які, по суті, є представниками культури, яка змішує поняття добра і зла, героя та антигероя, цінність та антицінність. Таким чином, будь-що може представлятися у вигідному світлі.

Проте, хоча молодь є найбільш нестійкою та відкритою для зовнішнього впливу, як соціальна група не може різко зруйнувати усталені принципи суспільства. По-перше, тому, що суспільство за весь час свого існування мало значну силу спротиву молодіжній культурі. Головним чином через те, що свобода – це відповідальність, а молоді люди, як правило, ще не можуть повноцінно нести цю відповідальність, перекладають її на інших. Тим більше, масова культура формує їх цінності та цілі.

У культурологічному значенні термін «масова культура» вперше був застосований німецьким філософом та соціологом М. Горкгаймером у праці «Мистецтво і масова культура» (1941). Трохи пізніше, М. Горкгаймер у співавторстві з Т.Адорно пише роботу «Діалектика Просвітництва» (1944) [46], в якій називає і причину масовості – Просвітництво. Ми вже говорили про те, що саме через цю ідеологію 19 століття відбувся занепад моральності (в теорії Макінтайра). В теорії Адорно та Горкгаймера ця причина поглиблюється: дослідники помічають, що «розчакловування світу» і агресивна секуляризація була лише частиною процесу міфологізації Просвітництва. Міф Просвітництва (антропоморфізм як варіант) яскраво прослідковується у жаху перед «соціальним відступництвом» - страхом не відповідати критеріям сучасної цивілізації, які є «клішеобразно препарованими пануючими в науці, бізнесі та політиці практиками» [46, с. 11].

Стає зрозумілим, чому філософи називають Просвітництво «знаком тріумфального зла», оскільки обіцявши людині владарювання над природою, розвиваючи прогресивне мислення «в самому широкому сенсі», воно насправді зруйнувало логічний зв'язок «людського розсудку з природою речей... натомість посватавши його з пихатими поняттями і безладними експериментами» [46, с. 16]. Результати цього прогресу ми добре знаємо:

друкарський прес, гармата та компас (відповідно господарська, військова, та торгово-фінансова сфери). І всі ці три винаходи, не дивлячись ні на що, все-таки призвели до масовості: масового мистецтва, масового знищення, масового виробництва.

Більше того, масова раціональність, покликана зняти відмінність між різними верствами населення та різними культурами (тобто цивілізованими і «варварськими») призводить до насилля. Коли фашизм повністю звільнився від соціально-етичного контролю, він почав «звільняти» інші народи від моралі. Тут була лише «чиста раціональність» концтаборів як «звільнення від непотрібного» [46, с. 110].

На щастя, нам вдалося, більшою мірою, позбавитися цього жаху. Наразі ми маємо дуже м'яке, порівняно з минулим, зіткнення з масовістю. Власне тому ми і можемо назвати це «масовою культурою», адже вона все ж намагається годувати нас нав'язуваним з крихтами наших справжніх бажань.

Але, якщо духовна культура в релігійній (для України – православної) традиції навряд чи постраждала (принаймні, теоретично), то світська культура мала реабілітуватися від жорсткого атеїзму і антидуховного стилю життя (в тому числі, і радянського). Після отримання незалежності, ми ухопилися за готове рішення – західну культуру. Але чому нам важко віднайти в даній традиції моральні настанови? Сучасна культура прагне ні в якому разі не повертатися до минулого (й позитивного також) досвіду. Тому все частіше суспільство задовольняє себе публічною «культурою толерантності», під личиною якої стоїть аморальність, руйнація здорової і культурної людини (42).

Щоб замінити настанови, до яких ми звикли, масова культура створила свої псевдо-духовні цінності. На даний момент ми можемо побачити це і в Україні: головна увага приділяється зовнішнім культурним проблемам – мові, національності, тоді як духовно-моральні стан суспільства не має високого пріоритету як в культурній сфері, так і в освіті зокрема.

Ми вже говорили про очевидні негативні наслідки орієнтації на зразки масової культури. В Україні, на жаль, це не лише відображається на сім'ї,

особистості та суспільстві, а й зруйнує недавно отриману незалежність вщент, оскільки «не наповнений і не пронизаний моральністю (моральними цінностями) інтелект людини здатний зруйнувати не тільки навколишній світ, а й самого себе» [21], а навколишній світ – це і громадянське суспільство і держава.

В принципі, держава може витіснити подібні кризові явища із однієї сфери в іншу: політичну кризу в економіку, економічну – в соціальну. Проте, як помітив представник «другого покоління» Франкфуртської школи Ю. Габермас, сфера культури не може витіснити свою внутрішню кризу, не може її «пом'якшити», оскільки культура не підлягає адміністративному контролю. І Ю. Габермас має тут на увазі не ту штучно створену «масову» культуру, а справжню, яка містить в собі неформальну мораль та мистецтво (тобто ті, що органічно існують у суспільстві) [21].

Більше того, ми розуміємо, що насильницьким шляхом держава просто не може контролювати культуру. Не кажучи навіть про тоталітарні режими, можна просто звернутися до тієї ж «масової культури». Вона створюється не масами, а, грубо кажучи, соціально-економічними інститутами. При цьому масову культуру іноді трактують як ідеологію, яка поневолює суспільство та пригнічує духовність свідомості. Але ті, хто породжують «масовість», не звертають уваги на те, що соціум формується з людей, соціальні інститути залежать від соціальних відносин та свідомості кожного індивіда. Інакше кажучи, занепад свідомості означає занепад суспільства.

І ми вже побачили наслідки цієї необережної політики. Радикальні соціально-політичні рухи, глобальна екологічна криза кінця 20-21 століть показали, що існуючі способи розвитку суспільства не можуть бути еталоном соціальної життєдіяльності.

Проте виникає питання: як тоді припинити це протиріччя між справжніми моральнісними цінностями та сучасними змінами? Як «адаптувати» мораль до нових умов, не порушивши її структури? Ми вже зрозуміли, що будь-яка спроба створити «нову систему цінностей» приречена. Власне тому, нашою

задачею є аналіз розвитку інформаційного суспільства, його впливу на духовно-моральнісний розвиток особистості. В результаті ми маємо прийти до адекватної оцінки стану сучасної людини та віднайти ті методології та імперативи, які б надали можливість духовно-моральнісному вдосконаленню людини і суспільства у даних умовах.

Задача полягає в тому, щоб не лише навчити людей швидкому аналізу великих об'ємів інформації, а й вмінню протистояти тотальному гедонізму і релятивізму, використовуючи інструментарій сучасних технологій задля поширення духовної культури. Причому пріоритетним напрямом має бути освіта, оскільки вона наразі значно впливає на культурний розвиток особистості (та й держава може на це вплинути).

Небезпека нехтування зрозуміла: це егоїзм, цинічне відношення до життя, перекручення моралі і т.д. Вирішенням розвитку культурної особистості було б віднайти ідеал - природній, здоровий стан людини (наприклад, вроджене прагнення робити добро). Але якщо мораль пропонує реальні практики самовдосконалення, досвід суспільного життя показує, що людство іноді постає проти очевидного: і є руйнуючим в цьому, регресуючим.

Таке протиріччя виникає через те, що люди не вміють довго зберігати в собі бажання рухатися вперед в моральному розвитку, не розуміють (або не хочуть розуміти), для чого вони живуть. Насолоджуючись короткими враженнями, ми не бачимо ті вічні переваги, які можуть спонукати до змін, і тому часто власними руками руйнуємо своє життя.

Ми маємо чітко усвідомлювати, що моральнісні принципи – це не просто абстракції, а практичні методики для реального життя, дотримуючись яких, людина може прийти до глибокого розуміння своєї сутності. «Специфікою особистої, духовної культури є те, що її не можна "нав'язати" людині» - пише український дослідник В. Слюсар [23]. Адже культура особистості формується з особистого вибору і відповідного ставлення до нього. А тому принцип духовної свободи є обов'язковою умовою, яка дозволяє без шкоди і для особистості, і для суспільства здійснити цей вибір [24, с. 40].

І тут проявляється зв'язок між свободою та культурою. Адже ні адміністративна система, ні будь-які сучасні «суспільні механізми», які начебто забезпечують свободу і реалізацію інтересів індивіда, не можуть змусити окрему людину обирати. Соціальні стереотипи та об'єктивні моральні вимоги також можуть суперечити один одному. І в результаті соціальна угода приводить до того, що людина, яка начебто зробила «як усі», розчаровується в своїх ілюзорних принципах: адже це був не особистий моральний вибір, не зміна свого життя на краще, а безвідповідальне слідування сучасній моді.

Безумовно, сучасній людині важливо розуміти, що є істинним, а що – ні. Адже наразі популярне пропагування сучасними постмодерністами зневаги до усталеності, наголос на «плинності і хаотичності буття» руйнує значення навчання, освіти, загалом запереченням раціональності (не її абсолютності, що було б доречним, як зазначає І. Вдовичин, а раціональності як можливості) [3, с. 348-365]. В такому разі важливі змінні і нетривкі суб'єктивні бажання, йде постійне заперечення самого себе. Це означає не свободу для людини, а навпаки – залежність від похвилинних потягів і бажань, нездатність контролювати себе.

Але «в сучасній цивілізації під гаслами свободи особи і лібералізму», така ідея подекуди реалізується, бо на думку її прихильників, будь-які обмеження є «деспотією» [3, с. 348-365]. В цьому сенсі можна говорити про позитивну та негативну свободу. Негативна, в свою чергу, небезпечна, оскільки перетворює дії людини у вседозволеність, анархізм, нігілізм. Як казав Е. Агацці: «Коли свобода може бути використана не на благо людей, вона повинна певним чином обмежуватися» [7, с. 3–25]. Ці ідеї протистоять навіть філософії І. Канта з «категоричним імперативом», оскільки цивілізований громадянин, як зазначав філософ, виконує моральний обов'язок з безпосереднім урахуванням свободи [52].

#### **4.2. Моральнісний контекст розвитку та самоактуалізації особистості**

Отже, необхідним завданням для нинішнього суспільства є виховання духовно здорової, моральнісної особистості. Хоча духовна культура

формується протягом усього життя особистості, освіта та початкове виховання можуть задати правильний вектор духовного розвитку. Оточення формує певні умови, але кожна людина сприймає їх по-різному: як особисте переживання подій. Поступово дитина вчиться аналізувати свої дії і приймати рішення відносно до моралі.

Маленька дитина спочатку копіює поведінку інших та оцінює «хороше» і «погане» з позиції симпатії або чужих поглядів. Проте чим більше дорослих, на яких вона орієнтується (батьки, вчителі), тим більше внутрішніх протиріч, які стимулюють розвиток самосвідомості, адекватної самооцінки та моральнісної оцінки інших людей, а потім й особистий вибір.

Одним з головних результатів є відкриття внутрішнього світу: можливості заглибитися в себе, у власні переживання, відкриття особистих естетичних та етичних досягнень. Але це не означає віддалення від інших: через призму власних переживань людина може зрозуміти як правильно відноситися до інших.

Разом з тим, постає гостре питання життя та смерті, початкові уявлення про безсмертя. Дорослі люди часто ігнорують такі серйозні речі, на відміну від чутливих дітей. В. А. Сухомлинський описав цікавий випадок дитячої раціональності: «Костя сказав мені: "Напевно, щасливіше ті, які вірять в Бога. Вони вірять в безсмертя. А нам без кінця говорять: людина складається з таких-то хімічних речовин, немає ніякого безсмертя, людина смертна точно так же, як і кінь... Хіба так можна говорити?» [26].

Суспільство багато робить для полегшення професійної орієнтації школярів і практичного залучення їх до праці, але недостатньо для моральнісної культури: самовизначення й одночасного самообмеження в шкідливих бажаннях. Так, людина, залучена в певну діяльність, відволікається від довгострокової перспективи з розумінням сенсу життя. Але самоаналіз – це необхідність кожної особистості. Професійне і моральне в принципі пов'язані, оскільки це практична діяльність, і професійна ціль часто співвідноситься із моральністю засобів її досягнення.

Стаючи більш відповідальною, людина дорослішає – це проявляється як в її зовнішній справі, так і в характері. Не менш важливим є період старості. Марк Тулій Цицерон в трактаті «Про старість» писав, що стару людину «зігривають» спогади про прожите життя та те добре, що зроблено. Августин Блаженний вважав старість тим етапом, який може стати ближчим до ідеалу людини, оскільки в старості людина знаходить втіху у Бозі, а не в тілесних задоволеннях. Біль, відразливість тіла надає розуміння, що ми не можемо нічого без Бога. Втім, старість продовжує любити та віддавати.

Християнство закріпило цінність та високий статус старості в суспільстві, у зв'язку із можливою її мудрістю, добротою та Вічністю. Особливе ставлення до літніх людей заповідав Бог, Який наказував поважати їх і дбати за них: «Перед лицем сивого встань і вшануй лице старого, і бійся Господа Бога твого» (Лев. 19, 32).

«З іншого боку – характерні для людей похилого віку способи самореалізації ... виявляються не потрібними і не затребуваними молоддю. Ці «непотрібні» спроби трактуються як ... «моралізаторство», оскільки аразі традиційна передача досвіду наразі обірвана в суспільстві [29]. Проте, якщо ми розуміємо, що люди похилого віку потребують великих зусиль для особистісного сприйняття, для переоцінки цінностей, для саморозвитку, нам буде легше поважати їх [5]

І навіть в такому віці життя кожної людини може не лише піддаватися дивовижним позитивним змінам, а й бути унікальним в прекрасному. Через опір, помилки, життєві проблеми, ми можемо «творити» свою історію і відчувати себе вільними від зла і пристрастей. Це необхідно робити не лише шляхом морального просвітництва, формування відповідних соціальних інститутів сім'ї, освіти і духовного розвитку, а й вимога постійного практичного підтвердження своїх чеснот навіть у «дрібницях», відповідальність за свої переконання.

Людина тоді інтуїтивно буде відчувати добро чи зло навколо себе, або у власних діях. І дана інтуїція полягає у зовсім іншому, духовному способі життя.

Оскільки з людиною Бог говорить голосом її совісті, людина може стати над своїми саморуйнуючими пристрастями, змінити своє життя, почати себе контролювати – а не щоб її контролювали реклама та миттєві бажання.

Виховання таких інтенцій має відбуватися з самого народження. Поступово в особистості будуть формуватися спочатку страх за порушення правил, потім сором за свою честь перед суспільством, і совість як особиста моральність. Для цього необхідне цілеспрямоване включення духовної культури в освіту та виховання шляхом впровадження етичних, релігійних, культурологічних дисциплін, вміння організовувати час і культурно-духовний розвиток, опиратися негативним впливам.

Останнє особливо актуально через вплив ЗМІ на суспільство – пропаганда насилля, морального релятивізму, конформізму та гедонізму. Протистояння масовій культурі, яка спотворює усі інтенції, вміння відбирати необхідну інформацію надають поштовх для самореалізації особистості. Але для цього необхідно звернутися до духовних традицій, практично перевірених суспільством. Так, наразі ми маємо дуже багато артефактів класичної культури, яка протиставляє добро і зло, морально прекрасне і потворне. Така культура надає людині бажання прагнути до ідеалу та ствердження інтуїтивних людських цінностей – обов'язку, чеснот, справедливості, совісті, поваги до інших, збереження чистоти і цнотливості, милосердя і т.д.

Часто ми можемо почути про власне «духовно-моральнісне виховання». Чому саме так? Ми вже визначили, що духовність позначається прагненням до ідеалу, високих цінностей, до зв'язку з Богом і т.д. Як правило, моральнісність вважають практичним втіленням духовності людини, а точніше реалізацією особистісної волі, свободи вибору і відповідності моральним цінностям. Якщо говорити ще конкретніше, можна згадати визначення, приведені в «Моральність - буттєвий корелят моралі, що визначає спосіб, рівень і межі впливу її норм на реальне людське життя». Так, людина реалізує настанови та цінності моралі у міжособистісних стосунках та інших процесах. Таким чином, моральнісною є людина, у якої норми моралі виступають як її власні

переконання і звична поведінка (які виступають з її свідомості та свободи волі) [18, с. 399].

Виховання духовно-моральнісних якостей, тим не менш, є складним процесом, оскільки воно направлене на кожную особистість з усіма її особливостіми та унікальністю. Тому виховний процес має бути організований як зовнішній, так і внутрішній вплив на духовну культуру особистості. Орієнтація на християнські цінності дає нам перевагу не лише в теорії, а й на практиці в прикладі конкретної Особистості, дає нам основу й Ідеал.

Так відбудеться обґрунтованість цілей діяльності конкретного суб'єкта культури. Як варіант це може бути задача людини в досягненні видимого «блага цілого людського життя», таким чином, є практична відповідь на питання: «Який із найбільш кращих видів життя придатний для мене?» [17, с. 371]. Неможливо зробити з людства однаково успішну масу, бо у всіх різні таланти; «поняття людського щастя не є унітарним, простим поняттям і не може забезпечити нас критерієм для ключових актів вибору. (...) Щастя, яке властиво монастирському способу життя, не є щастям, властивим військовому способу життя» [17, с. 93].

Однак, треба розуміти, що прагнення «працювати для світу» та досягнути чесноти – різні речі. Ми витрачаємо багато сил та нервів на видимість нашої праці, матеріальне чи соціальне благополуччя, яке отримуємо врешті-решт, на короткий час. Тоді як чесноти з самого початку приносять нам втіху (й іншим також), створюють бессмертну нагороду.

Хоча ми розуміємо, що це важко зрозуміти в наш час. Прискорені зміни в сучасному соціумі ламають звичний, традиційний уклад життя, змушуючи людину рефлексувати у «шумі» реклами, інформації. В цьому сенсі людині може знадобитися інтелектуальна чеснота - *Phronêsis* (практичний розум) – з якою пов'язані інші чесноти характеру, та й цілі актуалізованої особистості. Прояв розуму ставить межу між природною схильністю і власним вибором [17, с. 209-210].

Для початку ми маємо подолати страх, який переживає індивід, що порушує власні стереотипи при самоактуалізації як «виходу за свої межі». Наприклад, самоактуалізованих особистостей за Маслоу менше турбує, що говорять або над чим сміються інші люди. Але найбільш важливим є подолання страху перед самим собою. Як каже дослідник, це «примирення зі своїм внутрішнім Я, в свою чергу, зробило більш можливим мужнє сприйняття істинної природи світу» [66; с. 86-88].

Цей страх виникає, в основному, через прагнення людини якнайбільше «приспосуватися до світу», що призводить до розколу особистості та відмови від своєї сутності, яка пов'язана із самопізнанням і волею. Але ми маємо розуміти, що навіть люди, що самоореалізуються, мають свої недоліки. Це «нормальні люди за своїми слабкостями». Вони можуть бути нудними, дратівливими, зі своїми внутрішніми конфліктами, і більш егоїстичними, ніж інші, в силу своєї цілеспрямованості. «Щоб не відчувати гірких розчарувань, ми повинні звільнитися від ілюзій щодо людської природи, повинні дивитися на неї тверезим поглядом».

Не обов'язково, звільняючись від страху, розірвати всі зв'язки із соціальним світом. Навпаки, Юнг вважав, що трансгресія особистості відбувається в результаті адаптації до соціального життя. Він закликає лише «переступити неіснуючий бар'єр соціального лабіринту...в якому суб'єкт утримується страхом. «Ми повинні розуміти, що самостійність - це не тільки незалежність, але також самовизначення, самоврядування, здатність до прийняття відповідальності, мужність і сила, активний пошук рішення, вміння не бути пішкою у чужій грі» - пише Маслоу [61; с. 148].

Індивіди, які відчувають повне прийняття себе зі своїми недоліками і труднощами, можуть досягти певного рівня самоактуалізації, протягом всього життя тягнуться до творчості, навіть в незалежності від психічного здоров'я (за Маслоу) та у випадку фізичних обмежень (за допомогою «компенсаторних властивостей мозку» за Гольдштейном).

Безумовно, для цього ми повинні враховувати культурний вплив на нас і розуміти, що частково ми самі створюємо своє навколишнє середовище, як соціокультурне, так і природне.

Другий пункт, про який ми вже трохи говорили, це – розсудок у визначенні цілей. Далеко не вся людська поведінка мотивована, але можливість здійснення мотивує. Реальна мрія повинна варіюватися у межах власних можливостей і потреб. Маслоу вважає, що людина в принципі не може насправді мати потребу в недосяжному.

Практичний розум проявляється також в дотриманні золоті середини: між егоїзмом і безкорисливістю (концепція «здорового егоїзму» Фромма), уявним бажанням і реальним фактом, серцем (воління) і головою (розум, розсудливість), обов'язком і задоволенням, роботою і грою. Високий рівень особистості, отже, виключає розгляд цих понять як протилежностей, дихотомій. Таким чином, альтруїзм може бути егоїстичним гедонізмом, якщо приносить задоволення [66, с. 85].

Також ми не повинні відповідати на сучасний виклик суспільства, яке вимагає реалізацію нашого потенціалу і творчих дій у вигляді готового продукту, який можна продати або просто представити перед аудиторією без підтексту власного прагнення, бажання або цілі. Не будь-який художник, поет або композитор є творчими особистостями. Маслоу згадує віолончелістку, яка виконувала чужі твори і була в цьому сенсі «рупором», не актуалізуючи свій внутрішній світ. А Е. Макінтайр пропонує ситуацію з майстерним шахматистом, якого цікавить тільки престиж та вигриш [17, с. 370].

По-третє, ми маємо зрозуміти, що самореалізація – це не просто віднайдення улюбленого заняття, а й служіння людям, особистісна «життєва справа». Навіть просто вміння відсторонитися від буденного, розширити своє сприйняття, подивитися на якісь речі в перспективі, - все це має і соціальне значення також.

Одним з найкращих прикладів може бути вміння радіти життю. Можливість відчувати подив, відчувати новизну навіть в буденності, які люди

можуть передавати один одному і тим самим допомагати позбутися стресів, депресії, психологічних та інших проблем. Адже «Як це не прикро, але ми не бережемо своїх рідних, друзів, дітей і каємося в цьому тільки тоді, коли втрачаємо їх» [61, с. 161]. Необхідно пам'ятати, що наше оточення теж має входити в наші цілі і плани, інакше процес актуалізації буде важким і навіть марним.

Для цього ми і згадували чесноти, мораль, які допомагають оцінити наші дії, умови діяльності, наслідки цих дій для оточуючих і для нас самих. Поведінка людини має бути моральною, логічною. Ми маємо вміти відрізнити засоби від цілей і відповідно відноситися до людей. Е. Макінтайр в своїй роботі дуже багато писав про сучасні тенденції до маніпуляцій іншими. І ми згадували про них. Не можна не враховувати, що нинішні концепції щастя намагаються примусити нас користуватися іншими людьми заради досягнення певних цілей. Очаровування і маніпулювання є «сучасною якістю, за допомогою якої ті, хто не має чеснот або симулює їх, входить в сучасне соціальне життя [17, с. 227]. Це ніяким чином не можна виправдати. Окрім того, постановка кожної людини як цілі розставляє необхідні межі у міжособистісних відносинах.

На думку А. Макінтайра, власне чесноти «є якраз ті якості, володіння якими дозволить індивіду досягти евдемонії і відсутність яких руйнує його рух у напрямку до мети» [17, с. 203]. Чесноти можуть бути одним із засобів досягнення блага людиною як вищої точки самоактуалізації. Важливе й те, що засоби для досягнення навіть одної і тої ж цілі можуть бути різними, оскільки люди володіють різними якостями.

З загальнокультурного джерела кожна людина вибирає ідеї і образи, які допомагають сформулювати їй свій індивідуальний сенс життя і практично реалізувати його в світі дійсності. Не можна, звичайно, відмовлятися від того, що індивідуальна культура формується з виховання, дитячих вражень і т.д. Адже народ, суспільство - це соціокультурна спільність. Але слід пам'ятати, що культура не передається генетично: основні засоби її передачі - навчання і виховання. Народжена людина несе в собі нове, ще не освоєне культурою

знання про світ (характер, свідомість, самосвідомість, звички, потенції), яке вже потім, в процесі самореалізації і побічної самоактуалізації вбудовується в спільну картину світу.

Саморозвиток особистості, таким чином, відбувається через набуття саме самостійного цілісного індивідуального досвіду. Спрямованість на певне явище дійсності відбувається за допомогою інтуїтивного співвіднесення зовнішньої ситуації з картиною внутрішнього стану. Результатом такого розвитку є створення позитивного у відповідності зі своїми талантами та можливостями.

Отже, об'єктивно існуючий світ надає людині певний життєвий простір, в якому вона неминуче вступає в соціокультурну взаємодію з іншими людьми. А для того, щоб досягнути гарних стосунків з іншими, людина має володіти цим особливим «мистецтвом жити», яке включає пізнання самого себе, тобто самопізнання і самореалізацію свого образу.

Для цього, як ми вже говорили, людина має осмислювати себе, вміти проходити через самокритику, духовну боротьбу. Безсумнівно, це важко – піднятися «вище себе», вище своїх егоїстичних інтересів, бачити свій реальний стан. Але ми можемо надихатися плодами свого вдосконалення: «А плід Духа: любов, радість, мир, довготерпіння, лагідність, доброта, вірність, смирення, стриманість» [Гал. 5: 22-23].

#### **4.3 Сучасні виклики самоактуалізації особистості в контексті соціокультурних процесів в Україні**

Спостерігаючи сучасні соціокультурні процеси в Україні, ми можемо знайти чимало аргументів на користь думки про нинішній «кризовий стан духовності суспільства», особливо в останні роки. Хоча після пандемії та початку повномасштабної війни на її території ситуація дещо змінилася.

Криза проявлялася, на жаль, в багатьох явищах: новий кінематограф в більшості своїй був моральним неподобством, в дитяче виховання почали вводити так звану «сексуальну та гендерну просвіту», масово поширювалися заклики та заходи антиморального і антирелігійного характеру (зокрема, так званих «сексуальних меншинств»), які не мали ані гуманістичної, ані біологічної

аргументації щодо своїх дій). Навіть всередину релігійної сфери проникли негативні зміни: по кілька разів на місяць з'являлися і ще досі з'являються новини про захвати храмів та побиття священників та мирян офіційно зареєстрованих церков з боку нових, нелегально влаштованих організацій.

Звичайно, проти всіх цих тенденцій було багато сказано і зроблено, але саме джерело культурного негативу в українському суспільстві лежить значно глибше, а тому потребує детальної розвідки та виправлення. По-перше, причиною цього є невизначеність цінностей та орієнтирів української культури після здобуття незалежності. З одного боку, ми маємо активне прагнення до духовного, релігійного, природньо-соціального життя. З іншого – в пошуках держави ми часто безпідставно прагнемо до «Заходу», який пропагує руйнування традиційної системи цінностей і прагматизацію життя «суспільством споживання» проти прагнення людини до любові, щирості та ін.

Все це призвело до кризи самоактуалізації та розвитку особистості. А непередбачуваність нинішньої ситуації ще й призвела до поширення почуття страху перед майбутнім, песимізму, відчуття самотності. Так, ще недавно нашою глобальною проблемою була пандемія. Самоізоляція, соціальна дистанція як способи збереження себе та близьких від коронавірусу, з одного боку, мали негативний вплив на людей та їх повсякденну культуру і культуру взагалі. Ми почали боятися одне одного, навколишній світ взагалі, забули про культуру живого спілкування. З іншого боку, багато людей отримали новий час і простір для самореалізації вдома: вони готували, займалися онлайн-тренуваннями, проходили курси, відкривали блоги, більше спілкувалися з рідними [12].

Коли карантин постійно продовжували, і фантазія, як себе зайняти, у людей скінчилася, почалися нові проблеми. Як зазначила *психотерапевт Марина Журбенко*, «загальна мотивація різко пішла на спад», що потенційно могло призвести до депресії, відчаю чи паніки [12]. Тому ми мали навчитися для зміцнення внутрішнього духу працювати зі своїми когнітивними

процесами. Адже ми, як правило, стревожені не реальною ситуацією, а власними думками, які виникають у нас як реакція на неї.

Звичайно, якщо навколо себе ми спостерігаємо панічну реакцію, нам складно тримати себе в руках, але потрібно відволікатися від постійного зациклення на проблемах. "Завдяки нашому людському бажанню бути корисними один одному, почуттю жалю і співпереживання нам відкрилося безліч можливостей, про які більшість з нас могли тільки мріяти. ... навіть за три місяці карантину ми не встигнемо побувати у всіх музеях світу, переглянути всі балети, опери і спектаклі онлайн. Але, прослухавши багато цікавих вебінарів, можна навіть перекваліфікуватися, не виходячи з дому"-радить психолог [12].

Так, навіть не дивлячись на пандемію, сучасна людина багато уваги приділяє «пошуку себе» в професійній діяльності. Самоактуалізація в цьому контексті реферує реальність (у «пошуку себе через практичні кроки») і потребує певного розсудку з боку людини.

За словами Марини Журбенко, потрібно чітко розуміти, що перші кроки завжди найскладніші, але та радість, яку ми відчуваємо після них. А для того, щоб виконати будь-яке завдання, воно повинно бути: конкретними, вимірюваним, досяжним і відповідним вашим цінностям. Інакше – воно приречене на провал на самому початку. Важливо також робити це поступово, і не відкладати на потім [12].

З початком війни українське суспільство «перетнуло точку неповернення», ніхто не знає, що буде сьогодні чи завтра [30]. В умовах війни цінності різко змінюються, оскільки людина опиняється на межі між життям та смертю, починає рефлексувати над результатами та процесом своєї життєдіяльності. Часто виявляється, що справжні цілі та цінності не усвідомлювалися до кінця: відновлюється пріоритет сім'ї над кар'єрними амбіціями, оскільки живі люди, наші близькі мають більшу здатність для формування комфортного та безпечного середовища і спокійнішого соціального простору, ніж професійна сфера. Більше того, робота чи навчання можуть видатися ще більш важким

тягарем для людини в умовах війни. По-перше, тому, що це психологічне чи/та фізичне навантаження. По-друге, тому, що вони тягнуться з того «минулого», якого вже не існує, а тому вони й не мають минулої цінності в порівнянні з актуальними: безпекою, духовним ствердженням у цьому бутті, і т. д.

Дані тенденції зміни цінностей проявляються і в тому, що в «теперішніх умовах, коли в нашій країні триває війна, безліч послуг та товарів стали не такими актуальними, як були до цього» [30]. Товари першої необхідності відображають готовність в будь-який час здійснитися з місця чи втратити зв'язок з цивілізованим світом. Також дуже поширеною є потреба у психологічній підтримці, до якої, до речі, в стресовій ситуації готові не всі. А, між іншим, вміння справлятися зі стресом, психологічно підтримувати себе й інших, втримувати емоції – все це також є частиною виховання духовної культури особистості.

Війна наштовхує людей на саморефлексію, одним з головних результатів якої є відкриття внутрішнього світу: можливості заглибитися в себе, у власні переживання, відкриття особистих естетичних та етичних досягнень. Внутрішній світ також надає можливість зблизитися з іншими людьми, відноситися до них як до самого себе - із почуття справедливості, милосердя, співчуття, жалості. Українці зараз масово допомагають одне одному чим можуть. Це не просто дія, це турбота про іншого та про себе також, оскільки це культура «залишатись собою, тобто людиною» - на думку студента Вадима Солохи [30]. Якщо тобі є що їсти, в що одягтись, ти можеш поділитись і тим самим віддати частинку свого буття іншій людині.

В таких умовах актуальним є гостре питання життя та смерті. Перед лицем смерті егоїстичні і притрасні моменти стають очевидно нікчемними, тоді як життя як таке стає важливішим. І навіть смерть перестає бути такою страшною. Вона вже не несподівана, хоча й закономірно трагічна. І ніяке, навіть умовно досконале суспільство не може змінити цю ситуацію.

Однак, зовнішньо зараз реалізовувати себе складно через «нестачу ресурсів, як матеріальних так і духовних, через неспроможність вільно і

повністю використовувати всі можливості, також через те, що в країні немає ніякої стабільності». Багато хто рекомендує практику самобрендування. Якщо спеціальність особи є наразі цінною, то це дозволяє формувати свій професійний бренд. Щодня український бізнес допомагає нашій країні: підтримує українську армію фінансово, шукає житло для переселенців, шиє спорядження та одяг, забезпечує їжею. Прикладом може бути український бренд Kachorovska, який створював стильне жіноче взуття. Зараз вони спрямували виробництво на пошиття берців для наших бійців. Відкриваються заклади української кухні, Дизайнери закупають для колекцій синю й жовту тканину. Топ 100 пісень по Україні в Apple Music - це майже всі рідною мовою наших музикантів, що співають та пишуть музику для підняття духу народу. Зірки, політики, блогери переходять на українську мову не з примусу, а тому, що це громадянська позиція [30].

Сьогодні встановлює нові умови для реалізації особистості. Якщо ж вміння особистості не є наразі важливими, то можна їх розвивати у напрямку актуальності, переосмислюючи своє життя та цінності. Звичайно, це буде тісно пов'язано з війною: інформаційним простором, меседжами про стан подій для соціуму, активізації громадського руху, волонтерства тощо. Однак, це можливість вдало презентувати себе і просувати вигоду для обох сторін - об'єкта і суб'єкта бренду [30].

Кожен з нас, так чи інакше, постраждав від війни, вона зачепила без виключень усіх [30]. А самореалізація – це не просто віднайдення улюбленого заняття, а й служіння людям, особистісна «життєва справа». Адже «Як це не прикро, але ми не бережемо своїх рідних, друзів, дітей і каємося в цьому тільки тоді, коли втрачаємо їх» [64, с. 161]. Необхідно пам'ятати, що наше оточення теж має входити в наші цілі і плани, інакше процес актуалізації буде важким і навіть марним.

Наразі, стикаючись кожного дня з важливими питаннями сьогодення, ми посто не можемо не думати по сенс життя. Ми можемо виставляти тепер справжні пріоритети і цінності. Проте необхідно також вчасно відволіктися від

спогадів прожитого життя, постійного переосмислення, для того, щоб з результатами даного самоаналізу дивитися вперед, йти до нового, змінювати себе зараз.

Для моральної підтримки людям необхідно пам'ятати про позитивні моменти свого життя. Це є так звана практика подяки, яка спрямована на фокусування свого погляду на позитивному досвіді, який підносить всім нам цей життєвий урок: на важливості берегти і захищати один одного. Крім того, віра, це те, що дає нам сили внутрішньо не падати духом. «Це те, що часто змінює навіть хід війни або стан нашого здоров'я» - впевнена психолог Марина Журбенко [12].

Необхідне також розуміння і віра в цінності і цілі чеснот, до яких ми прагнемо попри все. Як філософ персоналізму Мунье каже: «Християнський персоналізм йде до кінця: всі цінності для нього групуються під покровом індивідуального призову, що йде від єдиної в своєму роді Вищої Особистості» [67, с. 82]. Оскільки духовна культура формується протягом усього життя особистості, віра і терпіння можуть задати правильний вектор духовного розвитку.

Так, внутрішній вплив, за умови вільного вибору індивіда, може відбуватися через демонстрацію прикладів практичного моральнісного ідеалу. Наприклад, релігійна традиція, яка єдино передає з покоління в покоління духовні цінності, утверджує їх через Священне Письмо як унікальний код і заповіт. Ми бачимо, як, починаючи з Христа – духовно-моральнісного ідеалу – в живій передачі покоління намагаються наслідувати духовність. І все це стверджує людську свободу, можливість «володіти собою», відіграє формуючу роль і в розвитку цивілізації, і в розвитку окремої особистості.

В українській традиції про це писав В. А. Сухомлинський, як про необхідність формування «культури думки», «культури почуттів», «культури волі». «Справжньою людиною, - писав він, - стає тільки той, у кого в душі виникають, затверджуються благородні бажання, які стимулюють поведінку, ... вчинки, в яких людина знов-таки затверджується, одухотворений почуттям

подиву перед моральною окрасою» [25; с. 200-202]. Так людина зможе реалізувати свою найголовнішу, духовну потребу: потребу в сенсі існування попри смерть та війну.

Духовність і моральність тому є основою життя особистості і базисом для суспільства. В них ми знаходимо потенціал екзистенційного розвитку, прекрасне та істинне, власну безкінечність. І поки людина живе, в ній завжди зберігаються можливості для розкриття дивовижних властивостей та здатностей.

## Висновки

Особистість є одним з найважливіших понять культурології. Тому ми виокремили культурологічне розуміння досліджень феномену у відмінності від інших гуманітарних наук: дослідження особистості як істоти, що належить до людського роду, має унікальні характеристики і знаходиться в процесі становлення посередництвом особистої свободи вибору. Ми визначили, що особистість залежить частково від соціокультурного середовища, в якому розвивається. Але при цьому свобода і формування внутрішнього світу людини через духовну культуру, дають особистості не лише соціальний та психологічний виміри буття, а й духовний і культурну, предметну, сферу його реалізації.

Духовна культура особистості є складною системою, яка містить етичні, моральнісні, когнітивні, естетичні, соціальні характеристики, і одночасно не відповідає сумі даних рис – а утворює комплексні особистісні установки та процес розвитку індивіда. Духовна культура не лише є одночасно внутрішнім компонентом людини та її реалізуючої діяльності, а й поєднує в собі іманентні та трансцендентні явища, які відбуваються з особистістю. Духовне буття людини базується на глибоко закладених цінностях, установках, вірі, мотивах.

Духовність особистості – це ступінь розвитку особистості, тобто відповідність особистісної культури моральним нормам, істиному буттю, цінностям, прекрасному і т.д. Дане узгодження є внутрішньою потребою кожної людини як такої, що має свою природну, первозданну сутність.

Духовна культура є основою самореалізації індивіда тому, що забезпечує повноцінний розвиток людини, розуміння і втілення на практиці істинних цінностей. Процес самореалізації передбачає два компоненти: формування культури самосвідомості – як внутрішнього духовного процесу постійного розвитку людини, та самоактуалізацію – як зовнішній прояв сутності особистості.

Свобода є одним з основних критеріїв реалізації особистості. Визначено багато характеристик свободи та теорії походження слова в різних мовах. У

висновку можна сказати, що свобода – це суб'єктна властивість та риса, яка характеризується можливістю діяти, вибирати та приймати рішення незалежно, детермінуючи процесом волевиявлення духовну реальність, та брати відповідальність за відповідні наслідки та зміни.

В сучасному світі свобода людини може розглядатися як вседозволеність та анархія, що спричинено процесами моральної та духовної кризи суспільства на межі 19-20 та 20-21 століть. Проте християнська думка у європейській та, зокрема, українській філософії, наголошують на свободі людини та особистому виборі, які впливають на дії особистості. Визначено, що свобода людини відрізняється від сучасного розуміння її як рівності або свавілля. Свобода має супроводжуватися відповідальністю, моральним вибором, які дозволяють людині вповні реалізувати себе як духовну та культурну особистість.

На жаль, формування духовної культури та самореалізація сучасної особистості ускладнені глибокою духовною кризою «інформаційного суспільства». Релятивізація моралі, відмова від цінностей та будь-який обмежень у поширенні шкідливої та негативної інформації, явище масової культури, технізація життєдіяльності людей – все це заважає особистості регулярно переосмислювати свій досвід, аналізувати власні дії та погляди, працювати над собою.

В умовах сучасної України формування особистості здається ускладненою. Проте проблеми часто є одночасно і рішенням для прояву культурної особистості. Виявилось, що на будь-якому проміжку життя людина має можливість для розкриття своїх духовних властивостей. Духовно-моральнісне виховання індивіда спрямоване на формування комплексу характеристик, які торкаються усього культурного «апарату» особистості: її когнітивної, творчої, соціальної діяльності, сприйняття інформації, навколишнього світу, комунікації, специфічна участь у духовних, трансцендентних явищах. Для цього необхідно розвивати внутрішні властивості і здібності особистості, які є основою її життя і базисом культури всього

суспільства. Особливим потенціалом екзистенційного розвитку є і розум, і естетичне чуття, і моральність, і співчутливість, і віра, що не лише є ціннісною традицією, яка передається покоління в покоління, а й особливим, вічним, ствердженням духовного буття людства.

## Список використаних джерел

1. Батанов О. В. Свобода// Юридична енциклопедія : [у 6 т.] / ред. кол.: Ю. С. Шемшученко (відп. ред.) [та ін.]. — К. : Українська енциклопедія ім. М. П. Бажана, 1998. — Т. 1 : А — Г. — С. 515.
2. Бичко І. Свобода // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. — Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. — С. 570. — 742 с.
3. Гаєвая О.В. Щодо теоретичних поглядів на феномен старості// Інформаційні технології: наука, техніка, технологія, освіта, здоров'я. Харків, 2021. Ч. IV. 7
4. Гаєк Ф. А. Конституція свободи / Фрідріх А. Гаєк ; [пер. з англ. М. Олійник та А. Королишина]. - Львів : Літопис, 2002. - 556 с.
5. Вдовичин І. Свобода людини і культурна традиція (Інтерпретація українською політичною думкою європейської ідеї особистої свободи)// Наукові записки ШПЕНД, ім. І.Ф. Кураса НАН України. Випуск 3(65). - С. 348-365.
6. Вертеловський А. Західна середньовічна містика та її ставлення до католицтва. Історичне дослідження. Харків, 1888. - С. 62-63).
7. Голубкова А. Свобода особистості як форма її самореалізації // Горизонти свободи. – 2009. – № 1. – С. 3–25
8. Горбатенко В. П. Воля// Юридична енциклопедія : [у 6 т.] / ред. кол.: Ю. С. Шемшученко (відп. ред.) [та ін.]. — К. : Українська енциклопедія ім. М. П. Бажана, 1998. — Т. 1 : А — Г. — С. 515.
9. Едвардс Дж. Свобода волі. – Переклад з англійської: Шовкун В., 2016. – с. 464-475.
10. Етимологічний словник української мови Інституту мовознавства ім. О.О. Потебні НАН України.
11. Зіньківський В. В. Проблеми виховання в світлі християнської антропології. - Клин: Фонд «Християнське життя», 2002.

12. Ковпак Г. Як мотивувати себе займатися і розвиватися на карантині: шість корисних порад/ Журнал «Сьогодні». - Дата написання: 30.03.2020.
13. Комарова А. І. Духовність, духовний розвиток особистості і православ'я / А. І. Комарова // Духовність як основа консолідації суспільства. Уряду України. Президенту, законодавчій, виконавчій владі. Аналітичні розробки, пропозиції наукових та практичних працівників. [Міжвідомчий науковий збірник / Керівники авторського колективу: А. І. Комарова, В. Г. Табачковський, І. М. Кучерук, Л. П. Виговська]. – К.: Науково-дослідний інститут "Проблеми людини", 1999. – Т. 16. – С. 17–46.
14. Крилова С. Особистість // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. — Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. — С. 457. — 742 с.
15. Кримський С.Б. Заклики духовності ХХІ століття // К.: Вид.дім «КМ Академія», 2003. – 32 с.
16. Лісовий В. С. Воля // Енциклопедія Сучасної України [Електронний ресурс] / Редкол.: І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк [та ін.] ; НАН України, НТШ. – К. : Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2006. – Режим доступу: <https://esu.com.ua/article-29655>.
17. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження с теорії моралі. – Видавець: Дух і літера, 2002. – 436 с.
18. Малахов В. Моральність// Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. — Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. — С. 399. — 742 с.
19. Малахов В. Свобода волі// Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. — Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. — С. 570. — 742 с.
20. Морозова Д. Покажи мені людину. Антропологія Антіохійської школи та її спадщина у Київській традиції: монографія. – К. : «Дух і літера», 2021. – 560 с.

21. Руско Н. М. Кризис духовной культуры в современном обществе// *Studia Humanitatis*. 2017. № 4.
22. Свендсен Л. Фр. Г. Філософія свободи / пер. з норвезьк. К.: Ніка-Центр. 2016.
23. Слюсар В. М. Духовна культура суспільства як чинник самореалізації особистості// *Вісник Житомирського державного університету*. Випуск 47. Філософські науки, 2009
24. Степаненко І. В. Духовність і життєва компетентність / Степаненко І. В. // *Філософська думка*. – 2005. – № 6. – С. 40–55.
25. Сухомлинський В. А. Народження громадянина, 1971. С. 200-202
26. Сухомлинский В.А. Сердце віддаю дітям. — Киев: Радянська школа, 1974 г. - 288 с.
27. Тофтул М. Г. Сучасний словник з етики. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім.І. Франка, 2014. – 416с.
28. Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. — Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. — 742 с.
29. Шамне А. В., Євпак Ю. І. Уявлення про старість і ставлення до неї в юнацькому віці// *HUMANITARIAN STUDIOS: PEDAGOGICS, PSYCHOLOGY, PHILOSOPHY Vol 9, №5*. Житомир, 2018.
30. Як зберегти особистість в умовах війни? Студенти ЛНТУ поділилися думками/ *Журнал «Луцький національний технічний університет»*. - Дата написання: 04.04.2022.
31. Anna Wierzbicka, *Understanding Cultures Through Their Key Words* (1997), p. 130-31.
32. Anolli L. *Psicologia della cultura. Strumenti. Psicologia*. - Il Mulino, 2004. – 389 p.
33. Biuswanger, "The Existential Analysis School of Thought", in: Rollo May, Ernest Angel, and Henri F. Ellenberg (eds.), *Existence* (New York, 1958), p.203.

34. Bohm, D. (1991). Science and spirituality: The need for change in culture. John F. Fetzer Institute - 1991. - p. 7-17.
35. Buhler Ch., Allen M. Introduction to humanistic psychology. Monterey: Brooks/Cole, 1972.
36. Cordwell M. Psychology. A - Z: Dictionary-reference book. - Fitzroy Dearborn Publishers, London, 1996.
37. Dictionary of philosophy and psychology// P: Macmillan Company; London, 1902
38. Eintrag frei in: Kluge, etymologisches Wörterbuch, 24. Auflage.
39. Goldstein K. The organism. New York: American book company, 1939.
40. Goldstein K. Human nature in the light of psychopathology. Cambridge: Harvard University Press, 1940.
41. Hall K. S. Lindsay G. Personality theories. - P.: John Wiley; Fourth Printing edition, 1959. – 572 p.
42. Hegel, G.W.F. Aesthetics. Lectures on Fine Art, trans. T.M. Knox, 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1975.
43. Hegel, G.W.F. Phanomenologie des Geistes - Publisher: Suhrkamp; 2d ptg. Edition, 1986
44. Hegel, G.W.F. and Peter C. Hodgson (ed.). Lectures on the Philosophy of Religion. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 1990.
45. Hodder I. The Meaning of Things: Material Culture and Symbolic Expression. L., 1989.
46. Horkheimer Max, Adorno Theodor W. Dialectic of Enlightenment (Cultural Memory in the Present) 1st Edition// Stanford University Press, 2007. – p. 304
47. Horney Karen Neurosis and Human Growth, Norton, New York, 1950.
48. Houlgate Stephen Hegel's Aesthetics// Stanford University Press, - First publish, 2009
49. John Locke (1689). Two Treatises of Government: In the Former, the False Principles, and Foundation of Sir Robert Filmer, and His Followers, Are

Detected and Overthrown. the Latter Is an Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government. London: Awnsham Churchill.

50. John Stuart Mill (1859). On Liberty. London: John W Parker and Son.

51. Kant Immanuel Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Becker, Nachwort von Hans Ebeling. Reclams Universal-Bibliothek Nr. 7541, Stuttgart 1983.

52. Kant Immanuel Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. - Riga, bey Johann Friedrich Harknoch, 1785.

53. Kardiner A., Linton R. The Individual and his Society: the Psychodynamics of Primitive Social Organization. - New York: Columbia University Press. London: Oxford University Press, Humphrey Milford. 1939. – P. 503.

54. Karl Marx: “Kritikk av Gotha-programmet” (1875), y Fredrik Engelstad (red.): Det beste av Karl Marx, Oktober, Oslo 1992).

55. Kierkegaard S. Fear and Trembling. - Copyright by Howard V. Hong, 1983.

56. Kroeber A., Kluckhohn C. Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambr. (Mass.), 1952.

57. Leif Edward Ottesen Kennair (NTNU)// Store norske lexikon. Дата оновлення: 29 листопада 2018 р.).

58. Lethbridge D. A. marxist theory of self-actualization // Journal of Humanistic Psychology. 1986. Vol. 26, № 2. P. 84-103.

59. Lot-Borodine M. La dification de l'homme selon la doctrine des Pres grees. Paris, 197. - P. 216-220.

60. Maslow A. H. Eupsychian Management: A Journal. Homewood (111.): Richard

61. Maslow Abraham H. Motivation and Personality (2nd ed.) N.Y.: Harper & Row, 1970. – p 316.

62. Maslow A. H. Notes on Being-psychology // Sutich A. J., Vich M. A. (eds). Readings in humanistic psychology. N.Y.: Free Press, 1969. p. 51—80.

63. Maslow A. H. Religions, values and peak-experiences. N.Y.: Viking, 1970. – p. 123.
64. Maslow A. H., Bertha G. Maslow (Preface), Geiger Henry The Farther Reaches of Human Nature Paperback – Publisher: Penguin / Arkana, 1993. – p 432.
65. Maslow A. The Psychology of Science: A Reconnaissance, 1966. - p. 26-27.
66. Maslow A. H. Toward a psychology of Being. Litton Education Publishing, 1968 – p 240.
67. Mounier E. Le personnalisme. Paris: Les Presses universitaires de France, 7e édition, 1961. Première édition, 1949. Collection: Que sais-je ? no 395, 136 pp. c. 82
68. Oxford English Dictionary (Online ed.). Oxford University Press.
69. Reale G, Antiseri D Il pensiero occidentale. Nuova ediz.. Antichità e Medioevo. - Editore: La Scuola; New edizione, 2013 - 736 p
70. Rogers C. Becoming Partners: Marriage and Its Alternatives, 1973.
71. Rogers C. Client-centered therapy: it current practice, implications and theory. — Boston, 1951.
72. Rogers C. On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy. - Houghton Mifflin, Boston, 1961.
73. Rogers C. On Encounter Groups, 1970.
74. Scheler Max Die Stellung des Menschen im Kosmos. – V: Reichl, 1928 – s.114
75. Simpson J., Weiner E. Oxford English Dictionary, second edition. - Clarendon Press, 1989.
76. Tylor E. Publisher: Cambridge University Press; 2010
77. The Merriam-Webster Dictionary, 2005, Merriam-Webster, Inc.).
78. Thimp K. Free Will // Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2021.
79. Thomas N. Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pasific. Cambr. (Mass.), 1991.

80. Tiryakian E. Structural Sociology / E. Tiryakian // Theoretical Sociology: Perspectives and Developments / [Ed. by McKinney J., Tiryakian E.]. — N. Y.: Appleton Century Crofts, 1970. — P. 117-118.

81. Toffler A. Third Wave: The Classic Study of Tomorrow. - Publisher: Bantam, 1984. – p. 537.

82. Waaijman Kees Spirituality: Forms, Foundations, Methods - Publisher: Peeters Publishers, 2003 - p 946.

83. Wendy Hui Kyong Chun, Control and Freedom: Power and Paranoia in the Age of Fiber Optics (2008), p. 9.