

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Філософський факультет

Кафедра етики, естетики та культурології

**«ФІЛОСОФСЬКО-ЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ СУЧАСНИХ ПІДХОДІВ
ДО РОЗУМІННЯ ОСОБИСТОСТІ»**

Кваліфікаційна робота за освітньо-науковою програмою «Філософія»

за спеціальністю 033 «Філософія»

на здобуття освітнього ступеню магістра філософії

Студент-виконавець:

Горіна Марія Іванівна

II курс, ОР - Магістр

спеціальність 033 «Філософія»

ОНП «Філософія»

Науковий керівник:

Подольян Галина Петрівна

кандидат філософських наук, доцент

Допущено до захисту:

Зав. кафедри

Київ-2021

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. Проблема дослідження особистості в сучасній гуманітаристиці	7
1.1. Проблема визначення поняття «особистість»	7
1.2. Особистість в модусах досвіду «Я» та існування в світі.....	14
РОЗДІЛ 2. Трансформація інтерпретацій особистості	26
2.1. Теорії особистості: від есенціалізму до процесуальності	26
2.2. Проблема особистісної ідентичності.....	39
2.3. Ціннісні орієнтири сучасного індивідуалізму.....	48
РОЗДІЛ 3. Моральні колізії особистісного існування в умовах викликів сьогодення.....	60
3.1. Хаос як характеристика сучасного світу у впливах на особистісне буття людини	60
3.2. Моральний потенціал особистісного розвитку в контексті наростання світоглядної невизначеності	69
ВИСНОВКИ.....	86
Список використаних джерел.	91

ВСТУП

Актуальність теми дослідження: Сучасність характеризується численними трансформаціями, серед яких можна назвати зміну образу людини, зміну наукової парадигми та зміну статусу цінностей. Попри те, що людина є предметом дослідження філософії з найдавніших часів, проблема визначення сутнісних рис людського буття все ще є невирішеною та актуальною, особливо з огляду на перспективи розвитку трансгуманізму. Що ж стосовно поняття «особистість», то саме через його широку залученість до філософського, психологічного, культурологічного словників та до повсякденного вжитку можна констатувати проблему неоднозначності його визначення. Відкритим у зв'язку з цим є і завдання дослідження феномена внутрішнього досвіду людського «Я» й конститутивних рис особистості у вимірі зовнішнього існування, тобто діяльності в світі, причому як у психологічному, так і у філософському ракурсах.

Як зазначають деякі дослідники, розмаїття альтернативних концепцій людської особистості та актуальність цієї проблематики для сьогодення змушує говорити про «еру персонології». Перегляд уявлень про особистість відбувається зокрема в наступних аспектах: в сучасній філософії постмодернізму та в психології піддається сумніву можливість особистісної цілісності; в контексті уявлень про ризоматичність дійсності та відносність будь-яких мислимих цінностей та норм ідея цілісного особистісного буття та цілісності часто постає як ідеологічний конструкт, як ілюзія і навіть небезпечний міф. Деякими представниками сучасної філософії саме децентралізована, «шизоїдна» особистість вважається вільною від соціокультурного диктату, дехто ж абсолютизує значення біологічного чи соціокультурного фактору для формування особистості, що актуалізує питання про наявність в людини свободи волі.

Сучасна епоха часто називається епохою хаосу й невизначеності та пов'язується зі значними моральними та психологічними проблемами людського буття, з труднощами в формуванні ідентичності. Зокрема можна зазначити такі аспекти, що свідчать про актуальність дослідження особистості:

- існування в світі потребує все більшої самостійності та психологічної дорослості: очевидною є потреба в «життєстійкості» як здатності самостійно обирати життєвий вектор та долати стрес.

- є усвідомлення того, що окрема людина подекуди здатна радикальним чином вплинути на світ, що якийсь окремий та випадковий фактор чи невелике зусилля (саме завдяки невизначеності магістральних світових процесів) може мати серйозні наслідки («ефект метелика»), а тому і увага до значення особистості для суспільного буття, яке вже не має сталих структур і норм, зростає.

- численними є проблеми психічних розладів та труднощів в адаптації до подібної невизначеності буття, кризи самоідентичності, «невстигання» людини за плином світових процесів та змінами; діагнозами сучасного людства часто стають індивідуалізм, невротизм та нарцисизм, у зв'язку з ним дослідники відмічають підвищений попит на психотерапію та різні психологічні практики, наприклад, коучинг (за допомогою в отриманні інструментів для навігації в сучасному світі).

Все вищезазначене дозволяє припустити, що проблема особистості, її конститутивних рис та функцій в сучасному світі є вкрай актуальною для дослідження для філософсько-етичного аналізу. Важливим вбачається і залучення текстів з теоретичної психології. Звернення до цієї сфери видається виправданим, по-перше, тому, що як в філософії давно наявне осмислення психологічних теорій (напр., авторства Карла Густава Юнга, Еріха Фромма, Зигмунта Фрейда, Абрахама Маслоу, Карла Ясперса, досліджень з феноменологічної психології), так і для психологічної теорії підґрунтям або

принаймні важливою лінією часто є філософські концепції. Окрім цього, психологія здатна дати розуміння додаткових методів і ракурсів в дослідженні особистісного становлення.

Ступінь наукової розробки теми:

У філософії проблема особистості досліджувалася зокрема такими мислителями, як М. Бердяєв, М. Бубер, П. Гуревич, Е. Кассієр, С. К'єркегор, Г. Кнабе, О. Лосєв, М. Мамардашвілі, А. Рено, Ж.-П. Сартр, Ч. Тейлор, П. Тілліх, М. Фуко, М. Шелер та ін.; ідеї про особистісне буття в ракурсі Я-концепції та проблеми самоідентичності виражали Д. Деннет, Дж. Локк, Г. Ляйбніц, П. Рікер та ін. В психології особистість вивчали зокрема такі зарубіжні дослідники, як А. Адлер, Г. Вілер, В. Джеймс, А. Маслоу, Г. Олпорт, Дж. Пітерсон, В. Франкл, З. Фройд, Е. Фромм, Б. Худ, К. Г. Юнг та ін, а серед радянських та вітчизняних - О. Асмолов, Л. Виготський, О. Леонтьєв, Д. Леонтьєв, І. Маноха, І. Погодін, В. Роменець, С. Рубінштейн та ін. Аспекти особистісного буття в контексті соціокультурних проблем сучасності досліджували З. Бауман, Е. Гідденс, М. Епштейн, Ж. Ліповецьки, Ч. Тейлор, М. Яцино та ін. Моральні проблеми особистості розглядали Т. Адорно, З. Бауман, С. К'єркегор, Ж. Ліповецьки, А. Макінтайр, Ч. Тейлор, П. Тілліх, Е. Фромм та ін.

Об'єктом дослідження є сучасні концепції особистості у філософсько-етичному дискурсі та психології.

Предметом дослідження є морально-етичні проблеми сучасних концепцій особистості в контексті трансформацій морально-духовних засад людського буття.

Метою дослідження є виявлення проблемних аспектів сучасного дослідження особистості на основі філософсько-етичного аналізу. У відповідності з поставленою метою передбачається виконати такі завдання:

- прояснити основні проблеми у підходах до визначення особистості сучасними теоріями гуманітаристики;
- виокремити й охарактеризувати основні засади двох можливих модусів дослідження особистості;
- проаналізувати тенденції трансформації сучасних уявлень про особистість в філософсько-етичному дискурсі та психології;
- виявити ціннісні орієнтири й моральні проблеми особистісного буття та ідентичності в сучасному світі;
- прояснити соціокультурні та філософсько-світоглядні причини хаотизації сучасного світу та її вплив на особистісне буття;
- означити спектр моральних викликів особистісному розвитку в умовах сьогодення.

Методи дослідження: методи аналізу та синтезу (дозволили виокремити ключові ідеї концепцій різних мислителів, залучені до дослідження), герменевтики (дав можливість встановити основні тенденції щодо змін у розумінні образу особистості), компаративний метод (сприяв порівнянню поглядів на сутнісні риси та значення особистості різних філософів та теоретиків психології), міждисциплінарний підхід (допоміг виявити філософсько-етичні та психологічні аспекти проблеми особистості).

Структура роботи: Робота складається зі вступу, трьох розділів (семи підрозділів), висновків та списку використаної літератури. Повний обсяг дипломної роботи становить 99 сторінок. Список літератури включає 81 найменування.

РОЗДІЛ 1. Проблема дослідження особистості в сучасній гуманітаристиці

1.1. Проблема визначення поняття «особистість»

Проблема людської особистості є однією з найдавніших у філософії та психології, як і однією з найскладніших та досі нерозв'язних. Саме поняття «особистість» не є однозначно визначеним. Оскільки концептуалізації цього поняття здійснюються не лише в психології та філософії, але й в художній культурі та повсякденному вжитку, ми маємо різноманіття уявлень про «яскраву особистість», «особистісну цілісність», «невідчужувані права особистості» та багато інших. Особистісне буття визначають і як те, чим наділена людина згідно самої своєї людської природи, і як те, що визначається соціально, і як те, що крок за кроком формується внаслідок свідомого додання складних життєвих обставин, і як те, що становить квінтесенцію унікальності саме цієї людини як такої. Таким чином, проблема особистості в різних теоріях обертається між осями біологічного, соціального та індивідуального факторів. Особистість пов'язується як з цілісністю, так і з процесуальністю; в сучасному дискурсі право та необхідність її існування як завзято реанімується, так і навпаки, висуваються ідеї щодо необхідності спростування або деміфологізації цього поняття. Особистість пов'язується з характером, культурою, цінностями. Поряд з нею виринає проблема дослідження людської свідомості та суб'єктивного досвіду, проблема конструювання ідентичності, проблема психічного здоров'я.

Сучасна проблемність тлумачення особистісного буття пов'язана з дискусіями про існування свободи волі та про всі ті чинники, як-то мова, ідеологія, які насправді лежать в основі конструювання наших уявлень про себе та людину. Відомою є метафора французького філософа М. Фуко про те, що людина як концепт є тим «образом на піску», який скоро змиє прийдешня хвиля. Тож філософу йдеться про деконструкцію колишніх уявлень про людину та розкриття тих засад, які уможливлювали саме такі уявлення.

Проблема особистості пов'язання і з питанням про спосіб існування узгодженого «я-образу», з питанням про ідентичність, «самість» людини, з проблемою автентичності буття. Таким чином, бачимо вже зараз, що питання вкрай багатоаспектне: існує величезна кількість версій і не надто багато визначеності.

Так, якщо проглянути декілька збірок теорії особистості, то в одній з них знаходимо представленими доволі детально цілих 32 теорії: від таких, що ґрунтовно досліджуються, мабуть, лише серед психологів, як-от радикальний біхевіоризм Скіннера чи теорія особистісних конструктів Дж. Келлі, до таких ідей, які є явно і давно обговорюваними у філософському дискурсі, тобто таких постатей, як З. Фройд, К. Г. Юнг, Е. Фромм, В. Джеймс; і сюди ж включені феміністські теорії особистості та теорії, сформульовані в межах вчень таких релігій, як буддизм та суфізм [61, с. 11]. Ще одна збірка [47], яка присвячена теоріям особистості самих лише вітчизняних авторів, містить в собі розгляд 46-ти різних теорій. Наступна збірка [64], в якій міститься значно менше теорій, натомість має цікаву класифікацію: ідеї всіх основних представників персонології аналізуються в межах параметричної сітки, котра містить такі полюси, як свобода-детермінізм, раціональність-ірраціональність, холізм-елементалізм, конституціоналізм-енвайроменталізм, змінюваність-незмінність, суб'єктивність-об'єктивність, проактивність-реактивність, гомеостаз-гетеростаз. Аналіз усієї множини різних теорій особистості демонструє, що окремі її частини можуть займати діаметрально протилежні місця на цій шкалі, тобто йдеться про те, що погляди на визначальні особливості людської особистості різних психологів і філософів знаходяться у явному конфлікті між собою. Таким чином, усвідомлюється невичерпність різноманіття теоретичних моделей людства, які можуть винаходити вчені. Розмаїття альтернативних концепцій людської особистості та актуальність цієї проблематики для сьогодення змушує говорити про «еру персонології» [64, с. 405].

Для цієї ери, на думку авторів книги «Теорії особистості», найбільш актуальними стають наступні вісім глобальних питань: 1) як розвивається людська особистість; 2) що мотивує людську поведінку; 3) як людина доходить до того, щоби мислити і пізнавати себе та оточуючий світ; 4) яка природа соціального життя людини; 5) чим пояснюється унікальність особистості; 6) які основні детермінанти особистісних розладів; 7) які визначальні риси здорової особистості; 8) чим може бути пояснена особистісна дорослість в одних та інфантилізм в інших людей [64, с. 406].

Якщо звернутися до осмислення особистості в історії, то античному світі особистість розумілася не в контексті індивідуального, а в контексті соціального буття: особистість тут – функція від соціального, або ж вірніше буде сказати, що соціальне і тільки соціальне буття є необхідним тлом для проявлення (і власне становлення) особистості. Публічний простір, соціальне і політичне буття, як детально прояснила Ганна Арендт в своїй праці «*Vita Activa*» стає тим місцем, де особистість формує себе. Особистість ще не розуміється через внутрішній світ людини, через її інтимні переживання чи через супротив соціуму. Навпаки, саме поліс мислиться як єдина сфера свободи, як платформа для формування особистості через суспільно значуще мовлення, дії, вчинки. А от приватне буття – це якраз сфера існування людини як частини роду, тобто доособистісне буття, буття людини як «індивіда» в найпримітивнішому сенсі – як атому людства. Таким чином, вершиною особистісного буття в античності мислиться публічне буття, і особистість проявляється на тлі соціального, не виходячи принципово за його межі і не вступаючи з ним в конфлікт.

Для Середньовічної думки, у зв'язку з визначальним впливом християнства, стає характерним перенесення «центру тяжіння» у визначенні людської особистості у внутрішній вимір. Це зумовлено і тим, що християнство є особистісною релігією, і тим, що вчення Христа є багато в чому асоціальним, як і спосіб життя перших християн. Разом з християнством

постає проблема розкриття внутрішньої, істинної (божественної) сутності людини, проблема віднаходження автентичного особистісного буття через служіння богові завдяки втіленню «покликання», або ж «призначення». Важливу роль відіграє практика, а згодом і літературний жанр сповіді, який зміщує фокус уваги на внутрішній світ людини, адже ключовими тепер виявляються ті переживання, які приховані від зовнішніх очей і не завжди втілюються в очевидних мирських вчинках (скромне й аскетичне буття може бути розцінене як особистісно істинне). Крім того, між вічним життям духу та мінливим земним світом постулюється конфлікт, а тому публічний простір вже не є основним майданчиком для проявлення особистості, а соціальне буття не є головною умовою її формування.

Практика сповіді як форми інтроспекції впливає на мислення особистості як покладеної Богом, як такої, що не визначається достеменно ані біологічними, ані соціальними факторами: її сутність проявляється через вчинки, причому не лише зовнішні, а й внутрішні (помисли, прислухання до совісті, покаєння). У християнстві ж визріває ідея есенціалістського погляду на особистість як на певну цілісність, яка не може довільно конструювати себе, на таку цілісність, яка існує істинно і об'єктивно, однак і не з абсолютною необхідністю: свобода волі, якою наділена людина, власне і стає головним інструментом, завдяки якому людина має своє особистісне буття віднайти і утвердити, прийшовши до Бога та живучи згідно із законами своєї віри, долаючи задля цього свої темні прагнення та духовно дисциплінуючи свою мінливу й таємничу натуру. Поняття особистості як те, що вже покладено до існування, але все ж має бути вільно обрано в християнському розумінні розкривається в С. К'еркегора: особистість не є довільною обраною і її виразність не в індивідуальності. Вона існує та актуалізує себе в парадоксальному поєднанні умов свободи і необхідності [20].

Поняття «особистість» в колективному вжитку отримує дуже неоднозначні, часом протилежні тлумачення. Наприклад, існує думка, що

особистість виражає соціальний модус буття людини, тобто людська особистість – це вираження тієї значущої ролі, яку людина відіграє в суспільстві в міру того, наскільки діяльнісно включена до нього. Тоді «особистість» тлумачиться як власне «персона» (person), яка первинно означала маску, обличчя, образ, який демонструється іншим. За таких умов індивідуальність стає тим модусом, який позначає саме внутрішнє, приватне буття. Адже «індивід» - це буквально «неподільний», тобто саме це слово виражає відокремленість людини. І саме парадоксальне поєднання, чергування домінування особистості чи індивідуальності людини лежить, на думку одного з дослідників, в основі культурного розвитку, і воно ж пов'язане з чергуванням культурних тенденцій до колективізації, циклічним існуванням в часі, та індивідуалізації як лінійно-поступової історії, як оригінальним перетворенням культурно-історичного простору [17, с. 11].

Важливою рисою особистості, на якій наголошується, вважається здатність саме на вчинок як діяльність, що виражає собою «таку послідовність, яка може бути сформульована в якості етичного принципу» [39, с. 18]. Вчинок характеризується як особистісний не просто тоді, коли він виражає певно свідомо обрану лінію поведінки, послідовність дій, які співвідносяться з цінністю, виражають певний етичний ідеал людини, навіть якщо ця діяльність являє собою спротив суспільству.

Ще одним варіантом пояснення того, в чому специфічність саме особистісного буття і який смисл має саме це поняття, є розгляд культурного розвитку соціуму, запропонований Е. Соловйовим. Цей розвиток є процесом індивідуалізації, який супроводжує трансформацію норм суспільного буття (обов'язків, покликання, прав). При цьому «обов'язкам відповідає індивід, покликання – індивідуальність, а праву – особистість». Йдеться про те, що людська автономія розвивалася поступово. Найпершою формою обмеження індивідуальних проявів людини в соціумі та умовою узгодження її життя із суспільним був обов'язок. Автор зазначає, що можна уявити собі суспільство

навіть без прав, але без обов'язків – ні [51, с. 48]. Самостійність, тобто «індивідність» людини як суб'єкта відповідальності визнається вже в первісному суспільстві з його формами покарання та практикою остракізму.

З появою християнства увага звертається не лише на зовнішні дії людини та дотримання формальних правил суспільного існування, але і на її внутрішній світ: помисли, самосвідомість, здатність оцінювати власні вчинки та осягати хід свого життя. При цьому виникає ситуація, коли зародження внутрішньої персоналізації та індивідуалізації випереджають зовнішню, адже в людини ще немає відповідних прав і свобод. Тим не менш, ідея свободи вибору, якою наділена кожна людина, та уявлення про її персональний зв'язок з Богом формує поняття покликання як своєрідного її нового права, «правообов'язку», тобто «обов'язку, який переживається індивідом як його незаконне особисте право» [51, с. 51]. Тож індивідуальність пов'язується з моральним образом думок, з поступовим самоздійсненням людини, потреба в якому постає з внутрішнього виміру.

Дійсно особистісне буття, на думку автора, виникає тоді, коли колишнє усвідомлення себе частиною соціуму з притаманними обов'язками, як і усвідомлення себе особою, яка здатна внутрішньо усвідомити покликання, трансформується на правосвідомість. Остання включає в себе такі основні установки, як впевненість в своїй наділеності правами, терпимість до чужих вірувань, повага чужих особистих та майнових прав, дотримання правил та домовленостей, визнання пріоритету справедливості. Головною ж характеристикою особистості стає самозаконність: «Морально-автономний суб'єкт не затребує у суспільства ніякого матеріального забезпечення, ніяких кредитів під свої ще не реалізовані можливості. Разом з тим він категорично вимагає, аби сама моральна здатність була визнана за ним, як і за всіма його співгромадянами. Це визнання, або ж попередня довіра до волі і самодисципліни кожного індивіда, і являє собою сутність права» [51, с. 53]. Таким чином, настання особистісного буття знаменується здатністю до

етичної автономії, відповідальності за свої вчинки, усвідомленням та реалізацією не лише обов'язків, а й прав – як своїх, так і чужих.

На спосіб поєднання в особистості соціального та індивідуального також наявні різні погляди. Один з них виходить з того, що особистість народжується двічі: перший раз – як біологічна істота, і другий – як соціальна. Тобто саме засвоєння соціальних норм та інтеграція до культурного простору формують особистісне буття. В той же час такий погляд дуже часто йде пліч-о-пліч з твердженням про те, що соціальні фактори радикально детермінують людське буття. Оскільки ж про особистість говориться не лише як про «яскравого виразника своєї епохи», але і як про здатність до супротиву, героїзму чи новаторства, які вносять розлам і зміни в суспільне буття, то наявні і версії про «потрійне народження» особистості. Наприклад, психолог О. Асмолов стверджує саме це. Щоправда, він використовує термін «індивідуальність» для опису вищого рівня особистісного буття. Його формула звучить наступним чином: «індивідом народжуються, особистістю стають, а індивідуальність відстоюють» [2, с. 9]. Йдеться про те, що перший спосіб буття – природний, другий – соціальний, але є ще й третій (той, що називається в філософа М. Мамардашвілі, чії ідеї буде розглянуто далі, постсоціальним) – це рівень того особистісного існування, в якому людина виходить за межі адаптаційних завдань на рівень автономної діяльності, незалежного світогляду та здатності навіть протистояти тому світу, яким зумовлено її буття.

Отже, поняття «особистість» визначається дуже по-різному: і як певна структура чи сутність, і як модель інтерперсональних відносин, і як структура, необхідна для адаптації в світі, і як суб'єкт відповідальної діяльності, який мислить себе як тотожного собі, і як вираження культури на рівні індивідуального буття, і як автономна та проактивна істота, здатна перетворювати світ. Наявні різні погляди на міру впливу біологічного, соціального та духовного на особистісне буття та різні характеристики сутнісних рис власне цього буття в філософії, психології та культурології.

1.2. Особистість в модусах досвіду «Я» та існування в світі

Проблему сутності та способу існування людської особистості можна розглядати принаймні в двох модусах, і це корелює з тим, що кожна людина з необхідністю існує як в собі, своїй свідомості, так і в світі – через сліди свого життя, в сприйнятті інших.

Перший модус пов'язаний з розумінням особистості як певної самототожності людського «Я», із виміром узгодженого внутрішнього досвіду себе самого. Звісно, протиріччя час від часу спіткають кожного: трапляються життєві ситуації, в яких ми «самі від себе такого не очікували», коли ми постфактум усвідомлюємо якісь прояви своїх емоційних станів, які свідомо не мали на меті виразити (наприклад, сказали щось не те і спровокували тим самим конфлікт), коли ми не розуміємо мотивацію своїх вчинків. Але все-таки навіть в досвіді переживання подібного подиву самому собі чи розчарувань у власних уявленнях про себе зберігається в якості базису спосіб послідовного мислення самого себе у всіх буттєвих актах, тобто навіть власна мінливість аналізується в контексті самототожності, інакше людина не змогла би взагалі виносити суджень про цю мінливість. Вирішення проблеми тотожності «Я», отже, полягає у визначенні того «клею», який з'єднує фрагменти нашого досвіду та всі наші особистісні аспекти, надаючи їм певної узгодженості відносно центру.

Звісно, презумпція мислення людини як особистості не лише в сенсі її існування як розумної істоти, здатної до саморефлексії, але й в сенсі її самототожності на рівні «Я» є засадничою в юридичній сфері. Однією з ключових характеристик поняття «особистість» в філософії Нового Часу було розуміння людини як суб'єкта юридичної відповідальності, тобто такої, яка знаходиться «в собі» і ніде більше і під час актів своєї життєдіяльності, і під час їхнього можливого осмислення. Про ці два модуси визначення особистості

писав філософ Джон Локк, від ідей якого пішла одна з ліній в філософії та психології особистості. Перше його твердження стосується власного досвіду самототожності: «особистість (person) – це розумна мисляча істота, яка має розум та рефлексію і може розглядати себе як себе, як ту ж саму мислячу істоту, в різний час і в різних місцях тільки лише тій свідомості, яка невіддільна від мислення і істотна для мислення, адже неможливо, щоби хто-небудь сприймав, не сприймаючи, що він сприймає» [23, с. 387]. Другим і не менш важливим модусом зовнішнього визначення стає той, що особистість – це юридичний термін, «який стосується дій та їхньої цінності (merit) і отже, застосовується лише до розумних (intelligent) істот, які знають, що таке закон і щастя». [23, с. 400]. Якщо цього немає – не можна вести мову і про відповідальність, тому що не може одна людина бути засуджена за вчинки «іншої» (якщо її «Я» їй не належить).

Один з вже хрестоматійних прикладів особистісного розколу на рівні «Я»-тотожності – це історія Біллі Міллігана, книга про життя якого стала бестселером. Це був реальний чоловік, який мав безпрецедентний (принаймні не досліджуваний доти) за масштабами дисоціативний розлад: всередині його свідомості існувало 24 абсолютно різних за статтю, віком, характером та соціальним контекстом «особистості», кожна з яких в свій час виходила на арену його життя і грала головну роль в біографії, змушуючи Міллігана скоювати ті чи інші жахливі вчинки, серед яких були пограбування та зґвалтування. Попри всі доведені злочини, чоловік врешті був виправданий судом: офіційно підтверджена психіатрами розколотість його «Я» з необхідністю привела до констатації того, що він не може бути в повному сенсі суб'єктом юридичної відповідальності, дійсним автором вчинків, адже не мав цілісної самототожної свідомості, яка б дозволяла говорити про тотожність «Я» того, хто робив злочинні вчинки і того, хто представ перед законом в судовій залі.

Отже, базове припущення про самототожність людської свідомості та про певну централізованість її внутрішнього досвіду є необхідним для визнання людини повноцінним суб'єктом юридичної відповідальності, для понесення кари. Навіть про свободу волі (а вона, здавалося би, також з необхідністю має постулюватися як наявна в індивіда, якого ми хочемо притягнути до відповідальності за певні вчинки) в сучасній філософії висловлюються неоднозначні розмисли щодо того, чи є її вимога дійсно необхідною. Так, існують версії компатибілізму (або ж напівкомпатибілізму), суть яких полягає в тому, що свобода волі сумісна з моральною відповідальністю, але між ними немає необхідного зв'язку: наділення людини статусом відповідальності не залежить від наявності та відсутності свободи волі.

Інкомпатибілісти ж говорять про те, що свобода волі взагалі несумісна з моральною відповідальністю [34, с. 10]. Перші аргументують відсутність необхідного зв'язку тим, що якщо людина чинить дещо на передумовах дійсно «свобідної волі», то це означає, що вона не детермінована нічим, навіть своїми власними цінностями, принципами чи мотивами. Тобто поняття "свобода волі" розуміється тут в радикалізованому сенсі, як абсолютний індетермінізм і, таким чином, «вибір», здійснений свобідною волею, є абсолютно випадковим, як в грі в рулетку: цей вибір ніяк не пов'язаний ані з ціннісними установками особистості, ані з зовнішніми умовами прийняття рішення» [34, с. 13]. Така абсурдна свобода волі виражає волю, свобідну навіть і від самого суб'єкта цієї волі: виходить, що і людина сама не розуміє, що коїть, бо коли б розуміла, то вона вже була би детермінована власними мотивами й передумовами. Але якщо розуміти свободу волі не як тотальну відсутність детермінації людської волі, а як вольову здатність людини до самодетермінації всупереч всім іншим факторам впливу в певній ситуації, то картина вимальовується дещо інша і дана пояснювальна концепція її умови не задовольняє.

Інкомпатибілісти ж розуміють моральну відповідальність як те, що настає не тому, що дехто вільно обрав певний вчинок, а тому, що саме він є автором цього вчинку, тобто фактично його скоїв. Формальної складової авторства вчинку достатньо для існування інституту відповідальності. При цьому зазначається, що «відповідальність за поганий вчинок може бути більшою чи меншою (аж до нульової) в залежності від множини обставин, які враховуються при винесенні морального чи правового вердикту» [34, с. 13]. Власне, згідно цієї другої концепції, і людину з психічними розладами, яка не має досвіду особистісної тотожності, можна вважати повноцінним суб'єктом відповідальності, але також беручи до уваги супутні обставини і нюанси. Тим не менш, для адекватного мислення саме моральної відповідальності, а не для визнання формальної інституційної складової відповідальності в сенсі обвинувачення/покарання, потрібно мислити людину як особистість.

В той же час сьогодні існування особистості, сталість якої має безпосередній стосунок до тотожності нашого «Я», все більше піддається сумнівам в науковій спільноті саме через те, що все більш проблемним видається віднесення множини ниточок, які мають місце в людській свідомості, до якогось центру. Деякі лінії сучасних досліджень в області нейробіології та філософії свідомості ведуть до тієї ідеї, що наше «Я» - виключно уявна цілісність, а наша особистість – також ілюзія, бо «Я» - це те, що, так би мовити, «трапляється з нами», виключно ті сили та детермінанти, на перетині яких знаходиться наша свідомість, і звідси робиться висновок, що особистості як такої не існує. Наприклад, праця психолога Брюса Худа так і називається: «Ілюзія «Я»: автор в ній розуміє досвід «Я» виключно як результат діяльності в мозку, і в своїх поясненнях замість теорій Его, або Самості, схиляється до розуміння «Я» як пучка сприйняття – в тому ж сенсі, як про це йшлося в Девіда Г'юма [63, с. 12]. І оскільки, «Я» не існує окремо від мозку і повністю, на його думку, визначається останнім, то «особистість людини зводиться до історії його Я - до своєрідної хроніки, сконструйованої її

мозком. Деякі з симуляцій мозку ми сприймаємо як свою свідому обізнаність щодо себе самих» [63, с. 15].

Його точка зору така, що наше «Я» цілком і повністю є точкою перетину різних впливів, сил та досвідів, і його цілісність – ілюзорна. Так само ілюзорним є існування особистості та свободи волі. Наше ж уявлення про цілісність суб'єкта досвіду, що ми й називаємо особистістю, є своєрідним захисним і адаптаційним механізмом, сформованим в ході еволюції. Худ пише, що «мозок шукає закономірності і добудовує фрагменти реальності, яких бракує, виходячи з цих закономірностей, він впорядковує сприйману реальність» [63, с. 333], «позитивні уявлення і свободна воля підтримують в нас мотивацію. Здатність приймати рішення дає нам ілюзію контролю. Без цих когнітивних ілюзій ми були би нездатні функціонувати, оскільки нас поглинула би складність усіляких процесів і механізмів, що нами керують» [63, с. 334]. Таким чином, Худ визнає важливість, і навіть необхідність існування концепції особистості, але вважає її еволюційною конструкцією (що в певному сенсі можна уподібнити до гегелівської ідеї «хитрості Абсолютного Духу» - просто в Худа це еволюційна хитрість) та не наділяє її самостійним значенням, заперечуючи існування можливості особистісного становлення та свободи волі.

О. Леонт'єв зазначає, що психологія, яка виходить з органістичних позицій, відмовляється наділяти специфічну Я-інстанцію субстанційністю, і приходять до того, що взагалі обходить стороною цю проблему, розчиняючи «я» в інтеракціях людини з оточуючим середовищем. І все ж, пише дослідник, ця проблема залишається, «віднаходячи себе тепер у вигляді закладеного в індивіді прагнення проникнути в світ, в потребі «актуалізації себе». Він визнає невирішеність цього питання в психології, наділяючи її статусом «проблеми високого життєвого значення, яка увінчує психологію особистості» [24, с. 173].

Варто зазначити, що ідея особистості як ілюзії з огляду на те, що «Я» є лише точкою перетину потоків досвіду та ідея про певну сталість особистості багато в чому сформовані в філософії Нового Часу. Гордон Олпорт в праці «Становлення особистості» [38] говорить про дві філософські традиції Нового Часу щодо мислення людського «Я». Перша базується на поглядах Джона Локка про індивідуальну свідомість як «чисту дошку» (*tabula rasa*), яка є пасивною субстанцією і яка отримує свої структуру та зміст внаслідок отримання досвіду ззовні: таким досвідом є відчуття та асоціації. Це і дозволяє Локку сформулювати тезу про те, що «в інтелекті немає нічого, чого би спочатку не було в відчуттях» (*nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu*). Таким чином, наше «Я» мислиться як певна точка перетину різних потоків досвіду, спосіб існування якої повністю детермінований зовнішніми стимулами. Можна сказати, що вона є місцем діяльності, але не її вільним та активним суб'єктом.

Такий локківський емпіризм, як зазначає Олпорт, став відправною точкою для формування таких психологічних напрямів, як біхевіоризм, позитивізм, генетична психологія. Наслідувачі традиції Локка в мисленні ідеї людської особистості, отже, акцентують увагу на мінливості та множинності станів свідомості, котрі можуть змінюватися як маски в акторів. Особистісна ідентичність в таких теоріях тоді являє собою конструкт, результат зовнішніх впливів та реакцій на них, як таке утворення, що постає внаслідок взаємодії людини і суспільства. Як зазначає С. Крючкова, «в сучасній англо-американській філософії свідомості, яка розмежовує два смисли ідентичності – тотожність (*ipse*) і самість (*idem*) і продовжує традицію Локка, точаться суперечки про те, чи можливий замкнений на персоні опис ідентичності, так як на їхню думку, персональна ідентичність «відкривається» людині тільки в її єднанні із суспільством» [19, с. 19].

Протилежний напрям являє собою традиція, що йде від Готфріда Ляйбніца, і яка мислить людину як власне джерело дій, як певну цілісну

субстанцію, здатну не просто пасивно переживати, реєструвати і впорядковувати в уявну просторово-часову цілісність зовнішній вплив, але цілеспрямовано діяти. Цю традицію Олпорт характеризує, роблячи висновок, що «для того, аби зрозуміти, чим являється людина, завжди необхідно звернутися до того, чим вона може стати в майбутньому, адже на кожний її актуальний стан накладена печатка майбутніх можливостей». Сам Олпорт якраз поділяє цю точку зору.

Тут слід зазначити, що для Ляйбніца важливим є "принцип тотожності", котрий щодо буття особистості виражається в збереженні тотожності нашого мислення про себе попри мінливість існування і в здатності індивідів існувати в якості автономної особистості. Ляйбніц заперечував тезу Локка про формування понять через емпіричний, зовнішній досвід, і на противагу цьому стверджував, що всі поняття які ми маємо про самих себе, власне "Я", а також і поняття буття, дії, субстанції та багато інших походять із внутрішнього досвіду. Особливістю мислення особистості Локком є те, що він характеризує особистісне буття як здатність в свідомості поєднувати свої минулі стани із теперішніми в певну єдність, яка можлива навіть при субстанційних змінах, тому що особистість - утворення, яке є динамічним процесом, позбавленим будь-якої сталості.

Ляйбніц же, осмислюючи проблему мінливості будь-яких тіл і речей, наводить приклад про корабель Тезея: цей корабель афіняни чинили так багато разів, що в якийсь момент в ньому не залишилося жодного колишнього елементу. Цей приклад дозволяє вченому заявити, що у випадку з неживими, матеріальними речами ми можемо говорити не про тотожність, а про схожість, подібність, адже вони не мають внутрішньої субстанційної умови для тотожності: якщо вони змінюються, то втрачають себе. А от у випадку з людиною фундаментом її тотожності попри мінливість стає духовна субстанція та моральне почуття, гарантом же є Бог. Таким чином, особистісна

тотожність існує внутрішньо, певним субстанційним чином, і ідентичність тоді може мислитися як фундаментальна тотожність [19, с. 18].

Отже, проблема особистості, розглядувана в модусі цілісності досвіду «Я», не є вирішеною достеменно і на сьогоднішній день активно розвиваються підходи, які вважають особистість ілюзією, вважають за необхідність деміфологізувати всі колишні вірування відносно певної цілісності чи свободи волі, яка могла би реалізовуватися з певного особистісного центру. І в той же час можна говорити про те, що перед людиною сьогодні стало завдання, попри відсутність наукових доказів цілісності особистісного буття, попри увесь науковий скептицизм, що породжується біологізмом і фізикалізмом, все ж формувати свою особистість для адекватного існування та навігації в світі.

І в цьому суть другого модусу розгляду особистості як певного конструкту, сформованого для існування в світі, взаємодії з ним та діяльнісного перетворення. Особистість як форма цілісного буття людини стає актуальною в контексті існування між порядком і хаосом (як зовнішнього світу, так і свого внутрішнього). До того ж особистісна сформованість, якщо розуміти її як психологічну дорослість - наявність в людини узгодженої картини світу, цілей та цінностей та усвідомлення себе суб'єктом, який творить смисли та несе самотійну відповідальність за своє життя - стає важливою у зв'язку з психологічною проблемою інфантилізму. Проблема психологічного дорослішання та осмислення світу окремим індивідом поставала завжди, але від первісних часів в історії людської культури вона вирішувалася за допомогою систем правил і табу, ритуалів та етапів ініціації, введення соціальних норм, ієрархічних вимог та інших структурних ліній, які просували людину у дорослість, допомагали їй самій та спільноті, до якої вона належить, затвердити свій статус та давали моральні орієнтири. Наразі ж колишні загальнозначущі правила та смисли втратили свою актуальність (і як зазначає З. Бауман, замість ідентичності індивіда слід говорити про

ідентифікацію [4]). Все більше людей перебувають в ситуації психологічного розколу та особистісної дезорієнтації.

Причину цього можна віднайти в сучасній ситуації безпрецедентної відкритості світу, плюралізму поглядів, відносності правил і норм, та деконструкції звичних смислів. Суспільне життя в режимі хаосу стає новою буденністю, де колективної норми чи точних передбачень і перспективного планування бути не може. Все зазначене стимулює людину до самостійної навігації, до формування власного смислового життєвого базису при одночасному збереженні в собі гнучкості, та творчого начала.

В цьому контексті згадується випадок з біографії відомого філософа та психолога XIX століття Вільяма Джеймса. Він тривалий час розмірковував над тим, чи існує свобода волі, які є цьому докази, які протиріччя тощо. З тривалих, майже депресивних переживань його вивело філософське осяяння, коли він написав в своєму щоденнику: «моїм першим актом свободної дії стане акт віри в свободу волі» [21, с. 250].

Схожу за змістом ідею висловлює історик та письменник Ювал Ной Харарі. Він говорить про ілюзію свободи волі як небезпечний міф, в який все ще вірить людина, в той час як це робить її вразливою для маніпулятивного впливу: «якщо уряд та корпорації пізнають вас краще, аніж ви самі себе, вони можуть продати вам все, що завгодно – будь то продукт чи політик», «як тільки вони зможуть зламати вас – вони зможуть не лише передбачити ваш вибір, але й реорганізувати ваші почуття» [77]. І в іншому ж місці Харарі говорить про необхідність критичної рефлексії, відслідковування появи власних бажань та ідей для усвідомлення їхнього істинного джерела походження: «Чим краще я себе знаю, тим я вільніший. Свобода волі – це не те, що у вас є чи чого у вас немає. Це задача – те, за що необхідно постійно боротися» [77]. Тобто з його слів випливає, що небезпечною ілюзією є не свобода волі як така, а наша первинна ідея про те, що будь-які бажання та вчинки людини виходять зі

свободи волі, в той час як дійсну свободу ще треба здобувати. Те ж саме можна сказати і про особистість: це те, що ще потрібно створювати із себе.

Філософ Мераб Мамардашвілі говорив про особливі поняття, які не мають предмету – це символи. Таким символом, наприклад, є поняття особистості, «Я»: «коли в філософії говорять про Я, чи про особистість Я, якщо завгодно, то мається на увазі не наше емпіричне, психологічне Я, яке існувало би реально і натурально, а певна конструкція, яка сама являється продуктом нашого зусилля та існує лише завдяки підтримувальним зусиллям істоти, яка думає про Я, тобто має це поняття. Таким чином, сам предмет створюється актом мислення про нього, і поза цим актом не існує» [36].

Конструктивне значення ідея особистості отримує і тоді, коли її визначають як міф. Так, міф, за О. Лосєвим, являє собою результат онтологізації ідей та образів [66, с. 62], і він, як взаємопов'язана система символів являється не ілюзією чи вигадкою, а екзистенціальною реальністю, в якій людина живе і за допомогою якої вона репрезентує оточуючий світ та відкриває смисл існування. І в цьому сенсі міф не просто реальний, міфічна реальність «сильніша, інтенсивніша, реалістичніша, більш тілесна за матеріальну дійсність» [66, с. 63]. Отже, людина, творячи та усвідомлюючи свій образ себе, формуючи особистісний світогляд, відштовхується від цього образу у взаємодії зі світом – «міф є особистісною формою, і особистість є міфом» [66, с. 62].

Окрім цього, важливість особистісного буття постає в контексті того, що сьогодні ведеться мова про творчий потенціал індивідуального вчинку в етиці. Наприклад, В. Волков пише: «Постмодерністська концепція етики відхиляє обґрунтування моралі через ієрархії цінностей – опорний каркас будь-якого кодексу. Жорсткий код, що регулює поведінку індивідів – це скоріш завада на шляху самореалізації в мінливому світі, аніж надійний орієнтир. В той час як кодекси модерну базуються на твердженні, що мораль є несуперечливою та універсальною, в постмодерністській етиці природа моралі трактується як

двоїста та дискретна. Постмодерністська етика бачить свою мету передусім в розвитку здатності до саморегуляції індивіда та обґрунтуванні його моральної відповідальності» [7, с. 21].

Про переосмислення філософської категорії етики в постмодерні пише й І. Погодін, характеризуючи мораль як певний обмежувач, оскільки вона регулюється страхом та соромом. В той час як сьогодення потреба в здатності людини до творчого й динамічного пристосування до світу потребує введення нового регулятивного принципу, яким і може стати етика. Тут етика визначається як «процес прийняття рішень, який ніколи не припиняється (часто він є непротим і живиться конфліктами), передбачає усвідомлення бажань, що виникають, та вибір відповідної поведінки» [44], тобто ця нова етика базується на розвиненій самосвідомості та вимагає певної особистісної автономії. Інструментом, який дозволить деконструювати мораль та перейти до побудови нових етичних засад, автор вважає цинізм. Цинізм відкриває той тип світосприйняття, який був виражений в Ніцше в ідеї активного, конструктивного нігілізму – такого, що передбачає розчищення простору для закладання нових засад. Погодін пише: «цинізм не є причиною знищення цінності, він лише вносить в поле існування цінності сумнів і тривогу. Взагалі-то, цинізм по ту сторону його деконструктивного значення вносить в поле також можливість іншої цінності, похідної від бажання і актуальної моральної цінності» [44]. Таким чином, індивідуальні бажання також формують етичні засади. При цьому якщо принцип творчості в етиці звести в ступінь абсурду, то отримаємо абсолютний етичний релятивізм, де етика в кожного своя.

Проблема сучасності не лише в тому, чи можна узгодити між собою індивідуальні, особистісні цінності, але і в тому, чи можна говорити про певну цілісність існування окремої особистості, про певну послідовність її життєвого самопокладання. Чи може принципи і цінності – це лише ситуативно сформовані способи адаптації до середовища, як їх мислять прихильники погляду на людину суто в контексті її адаптаційної діяльності в світі, і якщо

сьогоднішня дійсність маркується як «хаос», то щодо них не може бути узгодженості не лише на інтерсуб'єктивному рівні, але і в межах самосвідомості окремої людини, і тоді дійсно, як писав Бауман, жодна особистісна ідентичність не можлива – є лише невпинний процес ідентифікації?

Отже, попри складнощі та неоднозначності як у визначенні поняття «особистість», так і в дослідженні феномену внутрішнього досвіду «Я» людської особистості та її конститутивних рис у вимірі зовнішнього існування в світі, сама ця концепція видається вкрай актуальною та важливою для дослідження як у психологічному, так і у філософському ракурсах.

РОЗДІЛ 2. Трансформація інтерпретацій особистості

2.1. Теорії особистості: від есенціалізму до процесуальності

Важливу зміну в розумінні сутності особистості, яка відобразилася як в теоріях персонології, так і в філософському дискурсі, можна позначити як перехід від есенціалістської і радше статичної до процесуальної парадигми розуміння людської особистості. Для першої характерним є акцентуація уваги на певних диспозиціях: таких, як риси характеру, темперамент чи генетичні схильності, які мають визначний вплив на подальше існування індивіда та надають його існуванню відносної сталості.. Ілюстрацією такого погляду зі сфери психології може бути теорія З. Фрейда. Вона називається психодинамічною [64, с. 73]

Вчений описує структуру особистості як складену з трьох частин, які пов'язані внутрішньою взаємодією: Ід, Его та Суперего. Ці складові розуміються Фрейдом як структурні процеси, які цілком обумовлюють існування людини. Его є тією інстанцією, яка отримує енергію від ід (несвідомого) та має своїм завданням врегульовувати психічне життя та діяльність індивіда, балансує між принципом насолоди (принципом, вимога якого походить від Ід, тобто несвідомого, і яка пов'язана з інстинктами та бажаннями) та принципом реальності (уособленням якого є Суперего, яке виражає закони та обмеження зовнішнього світу, соціуму). Отже, Его відповідає за здійснення диференціаціями між подіями в психічному вимірі та факторами із зовнішнього світу. Однак зовнішній світ тут розуміється скоріше як ті обмеження, та утиски, які слід враховувати, але не як така динамічна дійсність, яка конститує та трансформує особистість. Особистість в теорії Фрейда фактично розвивається в певному внутрішньому вакуумі: джерелом її динамізму стає конфлікт між її власними структурними частинами, комунікативний вимір існування індивіда майже не береться до уваги, а зовнішній та соціальний світ розглядається все рівно як певний статичний

фактор – як джерело «утиску» людини, яка постає свого роду «хворою твариною».

Мотивація людської діяльності, за Фройдом, цілковито заснована на енергії збудження, яка породжується біологічними потребами, тобто джерелом діяльнісної енергії є Ід. Будь-яка активність людини обумовлюється інстинктами. До того ж, згідно з Фройдом, тривалий розвиток та принципові особистісні трансформації неможливі: основний фундамент психічного життя та ключові риси людини формуються без її свідомої участі, ще в дитинстві, тобто до п'яти років. Пов'язане це з тим, що в цей період, на думку науковця, нею переживаються ключові етапи дитячої сексуальності, на одному з яких і відбувається «фіксація» (ситуація, яка в психологічному сенсі залишилася проблемною, відкритою, а тому зумовлює особливості подальшого психічного розвитку). Тому Фройд заявляв, що вплив батьків та способу виховання дитини в ранньому віці є ключовим чинником, який сформує особистість людини на решту її життя [73].

Таким чином, теорію Фройда можна схарактеризувати як детерміністичну (людина не має дійсної свободи волі і динамізм її життя – це коливання між поривами її несвідомого та регуляцією цих процесів, яку здійснює Его внаслідок впливу Суперего, закони якого інтеріоризуються індивідом), а особистість, яку описує вчений – як доволі статичну. У Фройда немає ідей про людську трансценденцію, про особистісні трансформації, про творчу роль діяльності та взаємодії зі світом, які дозволили б людині переосмислити себе. Особистість є майже незмінною і ті фактори, які її сформували погано піддаються її контролю і усвідомленню. Щоправда, Фройд висловлював припущення про те, що може настати такий час, коли сфера Ід повністю може бути інтегрована до Его – виконати це завдання власне і покликана практика психоаналізу. Хоча варто розуміти, що через такий процес відбувається не стільки принципова і вільна особистісна трансформація, скільки усвідомлення вже наявних «темних», прихованих від свідомості

сторін.

Ще одним проявом есенціалізму є погляд на наявність сутнісного змісту людського буття, який може бути актуалізований в своїй істинності, що є якась справжність, яку можна достеменно віднайти. Це знаходить відображення зокрема в християнській філософії, яка ставить людину в безпосередні стосунки із Богом та акцентує увагу на внутрішньому, духовному вимірі, який не залежить від плину зовнішнього світу. Подібний погляд, що виражає самодостатність внутрішнього буття знаходимо і в філософії Романтизму з її увагою до маніфестації суб'єктивного світу.

Подібною до цього можна вважати теорію К. Г. Юнга – через те, що вона висловлює можливість набуття особистісної цілісності. Процес особистісного становлення Юнг називає «індивідуацією», а кінцеву цілісність, яка може бути здобута – «самістю». Юнг також описує певні структурні елементи особистості, частина з яких є прихованою від свідомості та інтеграція яких між собою є завдання розвитку людини. Головними частинами особистості є такі архетипи (структурні патерни, які притаманні всім, але можуть наповнюватися різними конкретними змістами), як Его, Персона (соціальний образ людини та її уявлення про своє «обличчя» для інших), Тінь (ті риси та якості людини, які вона не хоче усвідомлювати через те, що вони не узгоджуються з її ідеалом себе, ті темні частини, які важко визнати в собі), Аніма та Анімус (чоловіча та жіноча частини, тобто елементи сутностей протилежної статі, які наявні в кожній людині) та Самість (власне інтегральна цілісність, до здобуття якої прагне людина) [64, с. 138].

Концепція Юнга багато в чому є містичною, проблематичною з точки зору емпіричного обґрунтування, вчений в своїх дослідженнях багато звертався до міфології та езотеричних праць, зокрема, до алхімічних. Ця теорія викликає багато питань у сучасних дослідників в галузі персонології. Але важливим є те, що Юнг постулює можливість досягнення особистісної цілісності та виокремлює конкретні структурні елементи особистості, які,

якщо їх «правильно зібрати до купи», стануть запорукою істинного особистісного буття. Окрім цього, особистісні трансформації, які відбуваються, в основному пов'язані з внутрішнім, символічним виміром та переходом від несвідомого до усвідомлення себе – комунікативний вибір як такий також відсутній, особистість не є процесуальною структурою, що існує в світі - вона здебільшого замкнена на своїх внутрішніх процесах і трансформаціях. Звісно, у Юнга є ідея колективного несвідомого як вмістилища родової, загальнолюдської інформації, але це несвідоме є своєрідним архетипом, тобто це не те, знання чого здобувається в динамізмі життєвого досвіду та особистісних трансформацій, а те, що певним чином «вживлене» в людську свідомість.

Можна зазначити, що традицією, яка багато в чому пов'язана з юнгіанською теорією особистості, є художня традиція роману-виховання, втілена, зокрема, в творчості письменника Германа Гессе (зокрема в таких його книгах, як «Степовий Вовк», «Даміан» та ін.) який глибоко вивчав теорію Юнга. Такий роман змальовує шлях особистісного становлення людини – такого, наприкінці якого можна раз і назавжди знайти (чи сформувати) своє справжнє «Я», тобто описи мандрювань та пригод головного героя в них є свого роду метафорою, або ж контрапунктом до внутрішніх мандрювань людської душі, яка намагається віднайти справжність своєї особистості. Про невідповідність такої парадигми розуміння особистості дійсному (на думку дослідника) стану речей, який стає очевидним в сучасності, пише історик та письменник К. Делістрей: він вважає, не можна раз і назавжди віднайти своє «Я» в цьому світі – єдине «Я», в якому ми можемо бути впевнені, це «те, яке змінюється щосекунди, бо наші рішення та обставини направляють нас в нескінченних множинних напрямках, момент за моментом. І навіть якщо ми вважаємо, що «знайшли себе», це не може стати панацеєю на решту нашого життя» [74].

На наш погляд, такий приклад скептичного переосмислення цього літературного напрямку є водночас ілюстрацією до змін в погляді на особистість, яка виражена і в психологічних теоріях та філософських концепціях. Але перш, ніж говорити про нове розуміння процесуальності особистісного буття індивіда, варто ще зупинитися на тому, яким чином стало можливим мислення ізольованості та самодостатності людського «Я», з чим пов'язана як ідея набуття есенціалістської цілісності, так і ідея самодостатності суб'єктивного досвіду та ігнорування комунікативного виміру, на що представники процесуальних теорій особистості, які розглядатимуться далі, вказують як на хибу. Для цього звернімося до дослідження Ч. Тейлора.

Тейлор в праці «Джерела себе» [54] розглядає генезу новочасної, або, як він її називає, «точковою» самості, відправним пунктом якої стало вчення Декарта. Так, ідею об'єднаної самості (як єдності душі), яка стала платформою для цих уявлень, віднаходимо ще в Платона. Але в нього ж наявне співвіднесення виміру внутрішнього життя (яке є важливим в контексті розумного споглядання істинних ідей) з тим виміром, який перевищує його: виміром Космосу як гармонії, цілісності та довершеності – саме причетність до космічного ладу окремого індивіда являє собою благо.

Далі, в філософії Августина так само, з одного боку, наявна ідея важливості заглиблення людини в свій персональний світ на протигагу взаємодії із зовнішньою дійсністю, докорінної рефлексивності та уваги до самого себе: «Августин був винахідником аргументу, відомого нам як 'cogito', адже він був першим, хто зробив точку зору першої особи основою нашого пошуку істини» [54, с. 183], але водночас для нього звернення до самості було не самоціллю, а проміжним етапом на шляху до Бога. Тобто джерелом істинного блага, смислу та дійсного знання був вимір божественного буття, а окрема людина була рівно в тій мірі здатна на пізнання, в тому числі пізнання моральних істин та себе самої, в якій вона була причетна як самою своєю

природою, так і намірами своїх помислів та дій до цього буття. Отже, до цих пір посилення уваги до сфери внутрішнього буття не замикало людину на самій собі, а, навпаки, виводило до ширшої сфери, яка поставала джерелом смислів та гарантом істинного пізнання. Тейлор характеризує це як стан речей, в якому надблага існує поза суб'єктом.

Декарт же стає тим, хто поміщує моральні джерела та взагалі компас визначення істини пізнання дійсності та знання про саму себе всередину людини. Декартівська філософія стає тим, що Вебер називає «розчаклуванням світу». Саме тут утворюється «точковий суб'єкт», який об'єктивує та відчужує зовнішній світ та навіть власне тіло. Космос більше не має об'єктивно гармонійного ладу, блага – світ розглядається як механізм [54, с. 204]. Декартівська етика, таким чином, сприяє вивільненню розуму, свідомості (до якої зводиться особистість) від свого тіла та від усього світу, та займанню інструментального положення відносно них, а критерій раціональності полягає тепер у вимогах самого розуму. Так формується «розутілений суб'єкт» (позбавлений насправді не лише власного тіла, але й будь-якого тла, фону, який був би ширшим за нього та через причетність до якого відбувалося би усвідомлення ідеї блага, цінностей та взагалі розуміння себе). Цей суб'єкт здатний до того ж стати на таку інструментальну позицію і щодо самого себе, проявив своїх бажань, прагнень, звичок – він може і має перетворити себе самого на предмет дослідження, трансформації та корекції.

Ще одним етапом розутілення новочасного суб'єкта, на думку Тейлора, стає філософія Д. Локка, адже згідно з нею, «нас створюють зв'язки, які, зрештою, є випадкові: ми сформували певні звички. Але ми можемо також вирватися з них і змінити їх. Саме завдяки зусиллям та докорінній рефлексивності ми можемо сформувати нові зв'язки та нові звички, перепрограмувати себе – ось ще одне свідчення розутіленого суб'єкта» [54, с. 253]. Така ідея розутілення знайшла відображення в новочасному способі життя – зокрема, в ідеях дисципліни та самоконтролю, в сексуальній,

моральній та економічній сферах. Точкова самість - ідентифікація себе із владою об'єктивувати й переробляти, і цим актом дистанціювати себе від усіх часткових рис, які є об'єктами потенційної зміни. Отже, самість не ототожнюється з субстанцією, а стає залежною від свідомості. На думку Тейлора, свідомість, яка цілком відокремлюється, є ілюзією, але це - тінь, яку відкидає точкова самість. Стан відсторонення формує бачення людини як цілком незалежної свідомості. Ідея розутілення виразилась в новочасному способі життя - дисципліні самоконтролю в економіці, моралі й сексуальній сфері. Тейлор зазначає, що різні форми самодослідження та самоконтролю становлять підґрунтя, з якого виростили два важливих аспекти новочасного індивідуалізму: перший – ідея самовідповідальної незалежності, другий – ідея визнаної окремішності.

Отже, ці ідеї сформували зокрема ті риси індивідуалізму та концепції особистості, які піддавали критиці та переосмисленню представники погляду на людську особистість як процесуальну сутність, впливовим чинником формування якої є зовнішній світ, причому не просто в сенсі детермінації людського життя якимись зовнішніми факторами, а в сенсі значущості комунікативного виміру, того простору, який існує між людиною та світом, простором зустрічі, відкритих можливостей, смислових трансформацій, які і визначають в подальшому особистісне становлення і розвиток.

І в той же час ідея розутіленого суб'єкта знаходить своє вираження в радикальних конструктивістських поглядах на особистість як на цілковитого автора не лише власної самості, але і своїх уявлень про світ. Йдеться про такий тип індивідуалізму, який характеризується як нарцисичне існування, для якого, користуючись термінами Тейлора, не існує жодного надблага поза власною самістю, а отже, не існує і жодного джерела об'єктивних цінностей чи моральних орієнтирів. Абсолютизація внутрішнього, суб'єктивного виміру, надмірна увага до всіх перипетій власного психічного життя та віра в те, що спосіб думки, тобто когнітивні установки єдино визначають буття, а тому

можна довільно конструювати та коригувати власну ідентичність, в поєднанні з релятивістськими установками щодо об'єктивної реальності та об'єктивної дійсності також формують той тип кризи індивідуалістичного світогляду, який буде розглянуто далі.

Наразі варто звернутися до критики індивідуалізму з позиції тієї теорії, яка описує особистість в термінах процесу, розглядає її як таку відкриту систему, що перебуває у становленні і в своєму бутті залежна від взаємодії із зовнішнім світом. Г. Вілер, автор праці «Гештальт-терапія постмодерну», розглядає генезу західноєвропейської парадигми індивідуалізму в історії філософії, надаючи дещо інші інтерпретації, аніж Ч. Тейлор. Він так само зазначає, що ця парадигма бере свій початок ще в ідеях Платона. Так, людське «Я» існує фактично відокремленим від комунікативного виміру чи від реальної взаємодії з навколишнім світом [60, с. 68]. Оскільки дана дійсність – це лише мінливе та далеке від довершеності втілення справжніх, ідеальних сутностей, які існують в іншій реальності, доступній спогляданню (а споглядання, знову ж таки, передбачає ті акти, які здійснюються індивідуально, сам-на-сам зі своєю свідомістю), то і кожна індивідуальна душа – частина вічної, незмінної ідеї, втіленої в матеріальному існуванні тіла.

Істинне пізнання можливе лише через долучення розуму індивіда до умоглядного світу ідей, тобто завдяки виходу за межі емпіричної дійсності. Таким чином, життєвий досвід знецінюється, зазначає автор, особистісна сутність людини формується не стільки через контакт і комунікацію, не через поступове і покрокове коригування досвіду, а через долучення до світу незмінних сутностей – для пояснення чого Платон формулює ідею пізнання як «пригадування». Адже якщо душа, втілена в мінливу тілесну оболонку, сама належить до світу вічних сутностей, то контакт із істинним знанням цього світу можливий не через пізнання і комунікативні процеси в цьому світі, а через безпосереднє долучення до цих ідей, які вічно вже були в душі і потребують своєї «активації» в нашій свідомості. Таким чином формується

парадигма індивідуалістичної самодостатності, за якої все сутнісно важливе для людського «Я» знаходиться всередині її індивідуальності, індивідуальний досвід отримує перевагу над комунікативним. Цю ж традицію, на думку Вілера, продовжує в психології і Фройд з його Его-теорією. Йдеться про традицію сталості, незмінності «Я», як чогось, що не оформлюється завдяки емпіричному досвіду. Теорія особистості Фройда – це теорія гомеостазу, тобто сутність порухів людського «Я» зводиться до відновлення балансу, рівноваги, а отже, до збереження незмінності. Его як регулятор, система компромісів між Воно та над-Я, не розвивається, не змінюється принципово в ході отримання досвіду. Первинний досвід – досвід егоїзму, прагнення будь-якої людини як істоти повернутися до свого початкового стану, що виражається в концепції боротьби між Еросом і Танатосом.

Раціоналістична парадигма, котра йде від Платона, говорить про пізнання те, що «при заданій постульованій ізоляції індивідуального Я не існує жодного іншого критерія для знань і суджень (тобто для інтерпретації досвіду і даних), окрім ізольованої, індивідуальної інтуїції, бажано, підкріпленої авторитетом» [60, с. 83]. Таким чином, індивідуалізм стає первинним по відношенню до будь-яких взаємовідносин. Ситуація загострюється в філософії Нового Часу (монадологія Ляйбніца) та ідеях Реформації про безпосередність стосунків людини з Богом, без посередництва зовнішнього світу чи інших людей [60, с. 97]. Постмодерн же, продовжуючи ідею Ніцше про те, що будь-які системи знань є насправді формами владної ідеології, в методології деконструктивізму, також некритично, на думку автора, приймає індивідуалістичну парадигму, адже відмовляється від ідеї адекватного формування індивідуального досвіду через взаємодію із соціумом, з іншими [60, с. 104]. Ідея релятивізму та підозри до всіх систем, які претендують на загальнозначущий статус, свідчить саме про це.

В філософії Сартра Буття-для-іншого, на думку Вілера, є вкрай проблемним, адже воно багато в чому побудоване на обмеженні Буття-для-

себе і є наслідком пресингу з боку іншого. Відомою фразою Сартра є «Пекло – це інші». Тож Буття-для-інших мислиться ним не як сфера дії, відповідальності, емпатії та справжнього становлення власної особистості через комунікацію, а радше, навпаки, як сфера обмеження власної відповідальності, часткової втрати контролю, сорому та позбавлення вірності самому собі [60, с. 109]. В філософії Сартра, пише Вілер, не обґрунтовано логічну необхідність буття-в-інших (тобто буття-разом), тож така філософія є явним виразом індивідуалістичної парадигми.

Тут варто дещо більше додати про стосунки між Я та Іншим, описані в феноменології Сартра. Характеристикою мого тіла (а усвідомлення власної тілесності безпосередньо пов'язане з особистісною самоідентичністю), за Сартром, є те, що воно постійно «вислизає» від мене: окрім того, що я постійно переводжу свою випадковість у можливість (тобто в акті діяльності, інтенційності тіло постійно перевершує себе, виходить із себе, із теперішнього), моє тіло існує також не лише як точка зору, але і як точка зору, на які існують точки зору. І ці точки зору я ніколи не зможу пізнати зсередини. Інший захоплює мій світ до свого світу, він робить з мене інструмент, який може бути залучений до безкінечного ланцюга інших інструментів у перспективі, яка відкрита для його точки зору. Він, згідно з Сартром, трансцендує до своїх можливостей моє буття-тут. Так, я в своєму бутті-для-себе не можу схопити себе як інструмент, я завжди є відправною «невхоплюваною» ланкою в цьому ланцюгу, проте інший зі свого ракурсу може зробити мене інструментом. Сам досвід розуміння того, що Інший мене осягає як об'єкт і я є безпорадним відносно цього, адже ніколи не зможу це проконтролювати, втілюється в сором'язливості. Тіло-для-іншого є тіло-для-нас, але неосягнене та відчужене.

П. Гуревич же зазначає, що «для іншого «Я» особистість, її суверенність, унікальність – всього лише складові певної абстракції, яка символізує світ, Всесвіт. Людина прагне до того, аби інший визнав факт її свободи. Таким

чином, фундаментальний проект людського існування полягає в тому, щоби добитися повноти буття-в-собі, не втративши в той же час свободну суб'єктивність буття-для-себе. Сартр бачить початкову неповноцінність людини саме в існуванні іншого. Людина сприймає погляд іншого всередині власної діяльності як опредмечування, оречевлення, затвердіння та відчуження власних можливостей» [11, с. 120].

Автор праці «Гештальттерапія постмодерну» же зазначає, що про неадекватність цієї парадигми свідчить те, що по-перше, в сучасному світі, де немає абсолютної ізольованості індивідів один від одного і в суспільному просторі вимушені перетинатися різні культури та індивіди, очевидно, що досвід різних людей різний і не існує однієї-єдиної точки зору; і по-друге, смислові системи не передують людині, а творяться нею, формуються людськими спільнотами. Таким чином, постулюється конструктивістський погляд і на сутність людської особистості, її «Я»: «природа нашого «Я» полягає саме в творенні смислу» [60, с. 129]. Тож особистість мислиться як організатор досвіду, така сила, яка творчо синтезує дані та конструює осмислені погляди та концепти. І саме як організатор досвіду, «Я» не може бути статичним і визначеним в собі. Йдеться про те, що людина вже народжуючись потрапляє в поле досвіду.

Поняття «поля» взагалі є важливим для гештальт-теорії, адже на рівні психічних процесів досвід будь-якої людини можна представити як психічне поле, в якому є фігури – значущі персоналії, явища, цінності, котрі знаходяться на певному фоні, тобто значення і емоційне забарвлення яких для конкретної людини завжди постає в специфічному контексті - йдеться про те, що для психіки немає «об'єктивної дійсності», «об'єктивної реальності»: смисл будь-якого явища конструюється з огляду на всі інші елементи досвіду цієї людини. І от це поле досвіду вже певним чином структуроване, воно існує в формі оповідання, наративу – тобто йдеться про досвід, який вже структурований культурою, сформованими в ній смислами та ідеями: «Культура являє собою

конкретизоване оповідання, поміщене в місцевий контекст. Вона являється історією чи сукупністю історій, що об'єднує цінність з наслідком, теперішнє з майбутнім та індивіда з цілою групою. Культура не складає певного «доповнення» до окремо існуючого індивіда, як це представляє парадигма індивідуалізму. І ще в меншому ступені вона являється чимось, що за своєю природою протистоїть природним імпульсам і бажанням індивіда, як стверджує її екстремальна фрейдівська і ніцшеанська форми. Насправді не існує індивідів поза конкретною культурою» [60, с. 442]. Не можна, отже, говорити про інтерналізацію зовнішніх норм у фрейдівському смислі (як засвоєнням репресивних правил і вимог, котрі йдуть від над-Я, від батьківської фігури), адже не можна говорити про існування якоїсь автономної сутності до цього, яка б інтеріоризувала зовнішній зміст.

Таким чином, людина, потрапляючи в цю структуру, не має якогось попереднього змісту своєї особистості. Її особистість стає відправною точкою для існування в просторі оповідей, перевірки цих описових схем (через власний досвід) та коригування (наприклад, через розчарування і позбавлення від ілюзій, навчання на помилках чи просто самотійному переосмисленні дечого), тож особистість як синтезатор та упорядник досвіду модифікується в залежності від комунікації зі світом і перебуванні в ньому: «Сутнісна особливість «Я» - бути експериментатором. Ми ніколи не отримуємо цілісної та об'єктивно вичерпної картини світу, ми увесь час добудовуємо та переглядаємо пояснювальні схеми» [60, с. 141].

Тож поле (або ж те, що ми називаємо об'єктивно існуючим спільним світом) єдине і кожна людина потрапляє в нього, але різні «Я» є різними, по-різному інтегрують це поле до свого досвіду. Але попри те, що для індивідуальної психіки не дуже важливо, існує дещо об'єктивно чи суто суб'єктивно для мене, в цьому світі все ж можливою є комунікація, інтерсуб'єктивна взаємодія. Це можливо завдяки нашій здатності до емпатії, взаєморозуміння, співчуття – нам від природи (з метою виживання)

притаманна здатність вдивлятися в поведінку інших та моделювати собі їхні можливі наміри та почуття, перевіряючи і коригуючи їх в досвідній взаємодії з ними – сам цей факт, на думку Вілера, протирічить індивідуалістичній парадигмі існування людей як герметичних монад. Така конструктивістська теорія реальності постулює, що «об'єктивна дійсність» багато в чому є домовленістю між людьми щодо погодження (через систему культурних кодів і символів, мову) їхніх інтерпретаційних досвідів. Почуття і цінності, як випливає з цього, також не мають сталого апріорного значення: вони динамічні, оскільки слугують компасами для діяльності та для позначення місцевостей в цьому світі.

Тож особистість формується виключно у досвідній залученості до світу і в комунікації з іншим суб'єктами інтерпретацій дійсності, з якими вона поділяє такі спільні теоретичні та практичні засади щодо існування в цьому світі та його опису, які поступово можуть коригуватися та трансформуватися. Особистість сама для себе є оповіданням історії як здатність синтезу образів минулого з образами теперішнього, а «зміст» і структура особистості формуються в ході діяльності «творчого пристосування» в світі – «поза цим процесом, що протікає постійно, і яким являється пам'ять, особистості як деякої «цілісності» не існує взагалі» [60, с. 214]. Кожна зміна, кожне припущення в оповіданні про власне «Я» має пройти перевірку існуванням в спільному світі, бути в ній підтвердженим або спростованим, тобто йдеться про такий процес особистісної трансформації, який потребує постійної звірки зі світом та зворотного зв'язку від нього, а отже, постійної взаємодії з іншими – інакших способів існування та самоусвідомлення особистості немає [60, с. 412].

У зв'язку з таким розумінням сутності особистості як динамічної та процесуальної, а її способу існування в світі – як вплітання себе в наративну канву через узгодження своїх оповідей з оповідами інших, важливим стає

розгляд проблеми особистісної ідентичності, в тому числі в ракурсі розгляду ідентичності як наративу.

2.2. Проблема особистісної ідентичності

Одним з аспектів дослідження сутності та актуальних проблем особистості є питання ідентичності. Взагалі в сьогоденному соціокультурному та філософському дискурсі про ідентичність говориться надзвичайно багато (наприклад, важливими є питання про гендерну чи етнічну ідентичність – сфери, в яких наразі спостерігаються серйозні трансформаційні процеси). Окрім визначення гендерної чи статевої, етнічної чи соціальної ідентичності можна говорити про самоідентичність як таку, тобто про комплексний ракурс розгляду цього феномена. В такому вигляді він безпосередньо має стосунок до проблеми структури, властивостей особистісного буття, адже самоідентичність може розумітися як внутрішній вимір усвідомлення особистістю себе самої та презентації себе через мовні і смислові означення. Тим більше, ще психолог та філософ В. Джеймс, який досліджував проблему внутрішнього досвіду людини, дав таке визначення: «Я – це все, що людина може назвати своїм». Тобто «Я» - це не лише усвідомлювані мною риси характеру чи тілесності, але і ті фрагменти світу: як матеріального, так і соціального, і символічного (цінності та смисли), з якими я себе ідентифікую, які я буквально інтегрую до власного «Я».

Психолог Р. Баумейстер також визначає ідентичність як цільність особистості, тобто такий комплекс елементів, який ототожнюється людиною з її «Я». Головними критеріями ідентичності стають континуальність як єдність буття людини в процесі протікання її життєвого шляху та відмінність людини від інших – самоідентичність є і тим, завдяки чому я вирізняю себе від інших.

Таким чином, ідентичність, на його думку, є складною культурно-психологічною структурою особистості, в якій він виділяє декілька функціональних аспектів: 1) індивідуальну структуру пріоритетів і цінностей, тобто «спрямованість» особистості; 2) соціальну ідентичність як прийнятий комплекс соціальних ролей та усвідомлення власного соціального статусу; 3) смислово-життєву орієнтацію, що полягає в формулюванні для себе життєвих цілей і задач, їхній оцінці в світлі свого особистісного потенціалу» [35, с. 27].

К. Б. Шнейдер, проаналізувавши сучасні дослідження на тему ідентичності, виокремила три смисли, які позначаються цим поняттям: 1) цілісність особистості як її інтегративна властивість; 2) ступінь відповідності людини групі, статі, етносу, роду або іншим категоріям; 3) самість, справжність індивіда [45, с. 218].

Ще не можна не згадати в даному контексті психологічну концепцію «пропріуму» особистості, висунуту психологом Г. Олпортом, яка теж практично описує явище самоідентичності людини. До елементів формування пропріуму належать, зокрема, процес розширення Его, який передбачає ототожнення себе із значущими групами та явищами, мислення сфер своєї симпатії та інтересу як частин своєї самоідентичності; формування Я-образу в теперішньому і майбутньому часі, що забезпечує проєктивність мислення та власне формує таку тотожність власного особистісного буття, яка зберігається в часі [38].

Тож розгляд проблеми ідентичності є цілком виправданим в світлі проблематики даного дослідження, тим більше, що багато дослідницької уваги наразі присвячено розгляду феномену постмодерної ідентичності, через яку описується особистісний розкол людини сучасності внаслідок тих трансформацій, які пов'язуються з постмодерним способом мислення. Цілісність ідентичності деконструюється. Так, різні дослідники зазначають, що «постмодернізм розкладає цілісну особистість на безкінечний набір незв'язних, ситуативних фрагментів» [35, с. 28], таким чином «індивід»

перетворюється на «дивіда», ідентичність взагалі «розглядається не як базисна якість особистості, а як ситуативна маска, за якою немає нічого, ніякого субстанційного змісту» [35, с. 29], «різноманіття форм ідентифікацій людини приводить до появи так званої мережевої або переговорної ідентичності» [15, с. 173]. Йдеться про те, що усталена ідентичність стає перешкодою, адже постмодерністська життєва стратегія передбачає уникання фіксації [57, с. 40].

З. Бауман зазначає, що ідентифікація нині – доля, а не предмет вибору, адже в царстві постульованої свободи вибору індивіда залишається дещо, щодо чого він не має вибору, і це – сама необхідність ідентифікації [4, с. 41]. П. Гречко пише, матеріалом для вибудовування ідентичності слугують перспективи та можливості, які надаються «зовнішньою» ситуацією – ризоматичною, невизначеною, а тому пластичною, а також конструктивні властивості внутрішнього світу людини, потенціал її винахідливості [8, с. 187]. Таким чином, постулюється «процесуальна ідентичність», «поліфонічна ідентичність», «флюїдна ідентичність» та інші подібні варіації, що цілком суголосно характеристиці сучасності як «плинної епохи». Фактично йдеться про те, що немає єдиної ціннісної системи, яка би об'єднувала всі особистісні аспекти людини і вносила порядок і послідовність в її мислення себе самої та свого місця в світі.

Дослідниця О. Труфанова, вивчаючи генезу проблеми ідентичності, пише, що стабільність ідентичності в історичному минулому людства (та власне відсутність уваги до самого цього поняття) забезпечувалася тим, що людина формувала самоідентичність в контексті приналежності до свого роду, родини, соціального класу. Гостра проблема необхідності самостійного самовизначення не поставала перед нею в принципі, адже індивідуальне я було підкорено колективному. Саме тому Сократівське висування ідеї «даймона» як особистісного бога стало таким революційним і провокативним – воно означало можливість індивіда протиставити себе суспільству, а, отже, почати формувати власну, відмінну від соціально прийнятної, ідентичність. В

середньовіччі людина майже повністю «являлася тим, за що її приймають», тобто соціально прийнятні ролі відображалися у внутрішньому сприйнятті себе людиною – конфлікту не було. У Відродженні з'явився стимул до вивільнення людського потенціалу та переосмислення образу і сутності людини, в Просвітництві було закладено основи руху за свободу самовизначення і розвивалися ідеї політичних прав, в 19 столітті поширювалися ідеали індивідуалізму, виникли ідеї анархізму. В капіталістичному ж суспільстві, в силу розділення трудової (суспільної) сфери та приватного життя та через тенденції до соціального відчуження людей почала посилюватися фрагментації самоідентичності людини [59].

Сьогоднішня проблема ідентичності полягає в тому, що світ змінюється неймовірно швидко, людина перенасичена інформацією та множинними стимулами, які вимагають її реакції та буквально роздирають її свідомість на частини, а тому складання цілісної картини світу, яка могла би вплинути на визначеність ідентичності, стає складними. Сумнівів в сталості ідентичності додає культура споживання з її постійним породженням нових стимулів для формування прагнень та бажань: наразі продукт вже не продається успішно сам – він має бути вбудований в концепцію певного стилю життя, мрія людини про який і буде продаватися. Отже, людина вимушена ідентифікувати себе не лише з елементами реальності, щодо яких в неї і так багато сумнів, але і з ілюзорними образами (створеними маркетингом) та віртуальними версіями себе (які формує віртуальна культура з її анонімністю та довільним конструюванням себе в мережі). До того ж, розламу самоідентичності сприяє явище комодифікації, тобто представлення людиною себе самої як об'єкту для продажу, який має відповідати тенденціям, на який є попит – цю проблему буде окремо розглянуто пізніше.

Важливим аспектом проблеми ідентичності є розвиток ідей про нарративну ідентичність, що безпосередньо пов'язано зі спробою пояснити існування внутрішнього виміру особистості, тобто її «Я»-досвіду, знання про

який вона транслює назовні. Взагалі, як зазначає Н. Чепелева, наративна структура є однією з головних когнітивних структур, адже організовує та впорядковує досвід особистості: «У процесі засвоєння культурних наративів відбувається «вращення» особистості у наративну структуру, оскільки наратив є вираженням перетину індивідуального та соціального полюсів людського життя, дозволяючи на основі осмислення соціокультурного досвіду співвіднесення його з досвідом особистим вибудовувати власну біографію, власну долю» [65, с. 42].

Наративний підхід особливо акцентується в постнекласичному підході до дослідження особистості, адже він аналізує соціокультурний контекст, в який особистість себе вписує. Інша справа в тому, що в деяких концепціях індивід розглядається як автор наративів, а в інших – як текст, позбавлений суб'єктності. «Текст без автора» в контексті дослідження особистості - це радикалізація ідеї про те, що фрагментована людина, без свободи волі та автономії, сама в множині аспектів своєї плинної ідентичності є функцією від соціокультурних передумов. Ряд концепції наративної ідентичності все ж передбачає існування автора.

Дослідниками відмічається важливість наративної компетенції особистості: вона передбачає: «По-перше, володіння усіма елементами наративної структури, тобто сформованість в особистості наративу як структурного утворення, фрейму, а також наявність «набору» базових соціокультурних наративів, або метанаративів, вміння розгортати наративні структури у зв'язну розповідь або історію, яка великою мірою базується на культурно зумовлених метанаративах. По-друге, наративна компетентність передбачає вміння побачити за оповіддю, історією іншого його індивідуальний наратив, тобто наративну, а потім й особистісну ідентичність» [65, с. 44]. Основними функціями наративу, отже, є конститутивна та смислотворча (забезпечує формування усвідомлення себе та осмислення в контексті реальності).

Тож нарративність як здатність кристалізувати досвід в оповіді та історії, як здатність творити канву неперервного культурного зв'язку та вписувати окрему людину в смислові структури світу є безумовно притаманною людині. Більш того, наше усвідомлення власної особистості, безумовно, пов'язане з відтворенням того, що ми вважаємо нашим минулим, теперішнім та майбутнім, тобто з розповіданням історій про себе. Проблематичність нарративності в контексті розгляду особистісного буття виникає, на нашу думку, в двох випадках: 1) тоді, коли уся сутність особистості буття зводиться до сконструйованого нарративу; 2) коли абсолютизується суб'єктивна роль індивіда як автора нарративів про реальність світу та самого себе, тобто коли постулюється ідея суцільного конструктивізму світу і Я-образу індивідом та заперечується будь-яка об'єктивність.

Для ілюстрації першого випадку звернемося до ідеї особистості як нарративу, вираженої філософом Д. Деннетом. Він говорить, що «кожен з нас – новеліст» (так називається один з його есеїв), і розвиває цю думку таким чином, що наша самість – це не більше, аніж «центр нарративної гравітації» [69, с. 124]. Факт плинності та мінливості людського досвіду, який описується на різних стадіях життя в різний спосіб, дозволяє йому говорити про те, що наша особистість є нічим іншим, як ситуативним конструюванням оповідей, і саме одночасне існування таких оповідей і «фіксує» в нашій свідомості, як нам здається, наше «Я». Деннет називає «Картезіанським театром» ілюзію цілісної свідомості, яка утворює автономну особистість людини. В радикальному варіанті ситуація змальовується так, що «думки самі себе мислять: фантазія суб'єкту плете тексти про самого себе та інших людей, заново переписує їх, накладає пізніші тексти на більш ранні, редагує та оновлює їх» [69, с. 136]. Звідси випливає, що якщо думки мислять себе самі, то «не має значення те, в кому чи в чому реалізується мисленевий процес. Об'єкт реалізації може бути органічним мозком, фізичним комп'ютером, інститутом чи організацією» [69, с. 136]. Тобто уявність самості ще не є ознакою онтологічного буття. Більш

того, йдеться про те, що людина не просто не в повній мірі відповідає наративу про себе, а про те, що вона фактично і не є суб'єктом цього наративу – вона являє собою «місце перетікання наративів».

Варто сказати, що осмислення проблеми парадоксальності тотожності людського «Я» в контексті наративної ідентичності та міркування про те, яким чином конструюється цілісність, якщо спогади та оповіді про себе є плінними, знаходимо ще в Аврелія Августина. Він розмірковує про мінливість людської пам'яті та ті труднощі, які виникають щодо мислення «Я», коли воно пов'язується виключно зі змістом нашої свідомості: в фрагменті з праці «Про природу і походження душі» філософ пише про те, що той факт, що ми пам'ятаємо дещо, а потім забуваємо чи не можемо пригадати в ту мить, коли якраз поклалися на свою пам'ять, свідчить про те, що в цю мить вже не є тими самими, ким були, коли пам'ятали це, адже ми більше не здатні помислити це. Таким чином, навіть мандрування нашого «Я» як центру самосвідомості просторами пам'яті, затемнення і просвітлення в ній демонструють, що ми ніби відсторонюємося від себе, а потім до себе ж і приходимо (пригадавши дещо). Ми буваємо не в змозі прийти до самих себе, ніби розташованих в іншому місці, і приходимо лише тоді, коли знаходимо це, пригадавши. Я є і тим, хто дещо знав, і тим, хто дещо забув і не може пригадати, і тим, хто потім це пригадав – ми шукаємо в собі дещо так, ніби зараз ми не в собі, а поза собою – в цьому також полягає один з парадоксів людського «Я» [1, с. 164].

Однак парадокс зміни змісту наративів про себе має й інші інтерпретації, відмінні від радикального погляду Деннета, згідно з яким особистість фактично є ілюзією. Адже цей погляд ніяк не пояснює діяльнісний вимір існування людини, проблему вольового вчинку та ієрархії цінностей, які здатна вибудовувати людина і які структурують її життя. Все це не належить до плінних наративів, а, навпаки, надає життю певної проєктивності та цілісності. І це відображається в тому, що попри значні і серйозні

переосмислення себе чи забування нами певних своїх спогадів, ми все рівно можемо тримати в ракурсі розгляду певні свої принципи, цінності та вірування. Про світогляд, який за своїм визначенням є відносно сталим (є «картиною світу») не можна було би взагалі говорити, якби людина була просто безвольним «центром наративної гравітації», як про це пише Деннет.

Отже, можна зробити висновок, що здатність до творення оповідей про себе та реальність є важливим атрибутом особистісного буття, але цією здатністю компетенції останнього не вичерпуються. І однією з версій наративної ідентичності, в якій особистісне буття містить і більш сталі елементи, що конституують його, є концепція філософа П. Рікера [46]. Згідно з ним, наративна ідентичність коливається між тотожністю (як уявленням про «перманентність незмінної субстанції», яку не змінює час – така самототожність притаманна генетичній формулі індивіда, «характеру») та самістю (як відкритою змінам ідентичністю). Ось цю динамічну самість людина вибудовує через норми, ідеали, моделі, обов'язки та їх виконання. Це є емблематичний образ ідентичності. Людину можна охопити у чотирьох основних модусах: «людина, що говорить» (мова), «людина, що діє та піддається дії», «людина, що оповідає» (власне наративний аспект) «людина відповідальна» (етичний аспект). Мова тут допомагає Я та Іншому взаємно визнати один одного, і при цьому саме мова виділяє особистість як конкретну одиничність, через її голос, її точку зору. Оповідаючи про себе, Я позначає себе в часі. Взаємодія з іншим також стимулює його визнання, формує те, що Рікер називає «підлування». Етичний вимір надає ідентичності цілісність: так, зокрема дотримана обіцянка закріплює самість, формує цей зв'язок між сталістю та мінливістю. Слово, якого людина дотримується, дозволяє її зберегти себе попри мінливість часу. Така модель постійності в часі, отже, потребує залучення людини до етичного виміру. Етична установка, в свою чергу, є гарантом для Іншого моєї надійності.

Особистісна ідентичність, отже, мислиться Рікером як «ідентичність людини, яка відповідає за своє ставлення до часу, яка наділена пам'яттю, яка свідчить про свій обов'язок перед минулим, і водночас – людини, яка дає обіцянки, яка завдяки обіцянкам формує власну ідентичність в майбутньому». Особиста ідентичність не є природною даністю свідомості. Вона конструюється людиною завдяки опосередкуванню «оповідями, наративами, які розуміються як різноманітні моделі оповідної конфігурації дії». Рікер вважає, що розмови про себе приводять нас до двох моделей стабільності в часі: характер і слово, якого ми дотримуємося. В праці «Я-сам як інший» характер розуміється як «сукупність виразних ознак, які дозволяють повторно ідентифікувати людського індивіда як самототожного». Поняття характеру також пов'язується з феноменом звички і сукупністю набутих ідентифікацій. Будь-яка звичка формує певну рису характеру, за якою і розпізнається особистість. Набуті ідентифікації – формуються в тому числі наративно, через цінності/норми/ідеали [46].

Отже, погляди на міру того, наскільки (і в який спосіб) здатність до наративності визначає особистісне буття відрізняються в різних дослідників, а тому це питання все ще є актуальним для дослідження. Другим же аспектом розгляду залишається абсолютизація суб'єктивної ролі індивіда як автора наративів про дійсність себе та світу, яка постулюється деякими концепціями. Як зазначає Т. Титаренко, якщо суб'єкт модернізму базувався на положенні: «Я вірю лише в те, що бачу», то конструктивістська парадигма постнекласичної раціональності змусила б його сказати радше: «Я бачу лише те, у що вірю» [57, с. 38]. Н. Маслова пише, що «деструкція онтології в постмодернізмі призводить до того, що «реальність» стає лише одним з ряду семантичних конструктів, які не мають референту» [35, с. 75]. «Автопроектність» особистості, яка може цілком довільно конструювати не просто себе, а своє уявлення про світ, відображається в проблемах сучасного індивідуалізму, які буде розглянуто далі.

2.3. Ціннісні орієнтири сучасного індивідуалізму

Проблема індивідуалізму в контексті капіталістичного суспільства та ті особливості людського буття, які останнє формує, досліджується давно і активно. Одним з аспектів цієї проблеми є таке існування в суспільстві споживацтва, за якого людина визначає себе через свої бажання та мрії, які навіюються їй маркетингом, а також те, що людина сама перетворює себе на товар, впадаючи в залежність від мінливих тенденцій сучасності, вишукуючи уваги та визнання своєї цінності іншими. Разом з цим можна зазначити, що разом з переходом від сутнісного, есенціалістського розуміння особистості до процесуального та мінливого, завдання особистісного становлення змінилося з «віднайдення себе» чи «пошуку свого покликання» на «самоконструювання» і навіть ідея про те, що наразі скоріше можна говорити про «ідентифікацію замість ідентичності» свідчить не про здатність здобути аутентичне буття, а про невпинні трансформації себе, гонитву за жаданим образом або про віру в можливість довільного його конструювання.

Так, П. Дениско визначає сучасний спосіб існування ідентичності як «комодифіковане Я» [13]. Цим терміном позначається мислення себе в світі як певного товару, який може і має бути виставлений на продаж. Особистісна ідентичність, яка так конструюється, жакхливим чином стиснута між Сциллою і Харибдою: з одного боку, оскільки людина виставляє себе на продаж, вона має контролювати формат «товару», який презентує, тобто вкрай актуальним стає питання побудови іміджу. Імідж – це здатність за допомогою свідомої самопрезентації керувати враженнями про себе інших людей, а отже, передбачити і направити комунікацію. Ця здатність є корисною не лише для політиків, діячів шоу-бізнесу та інших публічних персон, але і для будь-якої людини, яка хоче мати виразну власну фігуру в соціальному просторі. Однак прикрість конструювання образу себе у випадку комодифікованого «Я» полягає в тому, що є початкове бажання «продати» себе, сподобатися,

вписатися у формат, на який є запит. Тож втрачається свобода, а мотивацією керує страх. З іншого ж боку, оскільки, як відомо, попит породжує пропозицію, в людини виникає патологічна потреба бути визнаною іншими. Вона не вільна щодо того, що презентує: вона має отримати прийняття:

«Типовим для таких людей стає не страх того, що за ними стежать (як це було в Паноптиконі та дисциплінарному суспільстві), а страх того, що на них ніхто не дивиться» [13, с. 88]. І в сучасному прозорому світі соцмереж, де кожний жест, кожне слово і кожен життєвий епізод викладається на суспільний огляд, компліменти і визнання можуть йти пліч-о-пліч із засудженнями і такою інтенсивною колективною деструктивною діяльністю в публічному просторі щодо індивіда, яка називається «хейтом».

Така тотальна залежність у побудові власної ідентичності від зовнішніх запитів та світових тенденцій, коли людина має вибудовувати узгоджений образ себе, але в той же час не має внутрішньої стабільності, бо шукає підтвердження, підтримки через визнання і популярність, призводить до того, що «у соціальних акторів їхнє приватне «Я» (внутрішнє, автентичне «Я», Я-для-себе) спустошується, стає невловимим, невизначеним, розмитим, адже вони зосереджені лише на своєму публічному «Я» (соціальних образах себе, Я-для-інших) [13, с. 83].

Автор зазначає, що така нова форма існування комодифікованого Я з необхідністю пов'язана з екстерналізацією особистості, естетизацією тіла, тобто акцентуацією великої уваги на «фасаді» - тому, що явно можна транслювати назовні [13, с. 93]. І в той же час, в такої людини наявна спрощена саморефлексія, адже замість потреби прояснити свої дійсні мотиви, потреби та цінності, що потребує глибинної та серйозної інтроспекції, рефлексія виконує завдання швидкого і ситуативного звіряння з дійсністю на предмет відповідності їй, тобто головним піклуванням людини стає якомога краща адаптація. При цьому адаптаційна потреба зумовлена не аномальними умовами існування, а саме ось цим комодифікованим типом мислення

власного Я, за якого відбувається постійний моніторинг ринку, попиту та аналіз актуальних тенденцій, яким варто було би відповідати [13, с. 93].

Звісно, за таких умов не може йтися про особистісну цілісність та автономію. Більш того, можемо припустити, що не може йтися і про адекватну адаптацію в психологічному сенсі цього, адже людина, навпаки, живе в постійному напруженні, в залежності від чужих реакцій, від браку власного образу себе, який можна захищати в критичній ситуації. Але якщо за такою особистісною ідентичністю, виразником якої є комодифіковане Я, людина припускає існування об'єктивного світу та піклується про свій образ і статус в ньому, намагаючись відповідати цьому світу, тобто її суб'єктивне буття стає підрядним відносно реальності з її тенденціями, критеріями успіху, оцінками різних спільнот, то іншою проблемою особистості сьогодення стає розмивання меж між суб'єктивним і об'єктивним. Установка релятивізму, згідно якої спростовується значущість (а згодом і існування) об'єктивних порядків та структур, призводить до того, що особистість мислиться в своєрідному вакуумі, і через це її існування та мотивація для діяльності зосереджуються на самій собі.

Як зазначає М. Яцино, зараз ми маємо справу з явищем нового індивідуалізму, в якому власне «Я» стає «об'єктом невтомної праці» [72, с. 13]. Взагалі така індивідуалістична парадигма вкорінена, на думку автора, ще в контркультурних рухах 60-тих років, які мали на меті звільнення людини від диктату суспільних норм, від необхідності вписуватися в структури та ієрархії, звільнення від того способу існування, який нав'язувався тогочасним розвитком капіталістичного суспільства. Це був період, коли бунтівники замість традиційного життя почали виборювати право «бути собою», а новою цінністю стала можливість абсолютно вільної самореалізації, з чого випливало, що «будь-які обмеження можливості самореалізації, яскравого самовираження та збереження почуття власної гідності сьогодні є головними проявами несправедливості та насилля» [72, с. 24].

Однак відома проблема того, що, при здобутті «свободи від», наступним кроком людині з необхідністю потрібно визначатися зі «свободою для», тобто якимось чином обирати та визначати свої дійсні життєві орієнтири, була вирішена в такий спосіб, що смисловий центр життя індивіда все рівно був перенесений в сферу споживання, просто споживання стало обслуговувати потреби конструювання образу самої цієї людини. Тож той спосіб самореалізації, який ствердився як належний, за умови невизнання значимих об'єктивних порядків та спростування колишніх суспільних цінностей, означав піклування про обрання та зміну стилів життя та заповзятє прагнення до розкриття себе, до експериментів над власною особистістю.

Важливою рисою цього існування є боротьба з будь-якою системністю. Системність означає порядок, порядок означає насилля. Протистояння системності в решті-решт призводить до заперечення об'єктивної дійсності та утвердження натомість множинних картин світу, суб'єктивних світоглядів, які і визначають «реальність», тобто світ стає нічим іншим, як множинністю індивідуальних психічних життів, які самі конструюють свої світогляди і не обумовлені достеменно ніякими об'єктивними структурами, не мають в якості заданих жодних сталих характеристик. Таким чином, йдучи проти системності, сучасна людина вже не прагне «бути собою», адже це б означало есенціалістське розуміння особистості, як визначеної в своєму бутті в світі принаймні деякими факторами. Це прагнення замінено бажанням «реалізувати свої приховані, часто неусвідомлені можливості» [72, с. 174]. Взагалі звернення великої уваги на несвідоме як джерело невичерпних інсайтів та місце прихованого потенціалу, розкривши який людина може стати всім, так само як і опредмечування енергії несвідомого в увазі до бажань, до секундних інтуїцій, заклики до існування «тут і тепер», « в гармонії із собою», що дуже часто означає саме уважність до найменших своїх імпульсів та емоційних станів – це все також свідчення остраху структурності, визначеності, прояв небажання визнавати який-небудь об'єктивний стан речей дійсності, адже таке

визнання означало би прийняття того, що і людське буття не є абсолютно довільним.

Недивно, що головним архетипом особистісного буття сьогодення стає архетип «дитини». Цей архетип відомий з робіт Карла Густава Юнга: вчений зазначав, що головним аспектом мотиву дитини є її характер майбутності. Таким чином, сьогodнішній пошук своєї «внутрішньої дитини» - це також своєрідне бажання стати на нульову точку такої чистоти досвіду і безмежжя простору для самовизначення, коли особистість людини максимально пластична, коли відсутній будь-який досвід, який міг би структурувати її, коли за плечами немає біографії, яка би окреслювала чіткі риси теперішнього існування. Дитина водночас є і «ніким», і наділена дійсно аутентичним буттям [72, с. 181].

У зв'язку з цим характерною рисою дитини є гермафродитність: як відсутність остаточної фізичної розвиненості, так і відсутність чіткої статевої ідентичності в її свідомості. Сьогodнішні ідеї про те, що людина нічим не обумовлена достеменно в своєму існування і її гендерна ідентичність, а тепер, у зв'язку з розвитком можливостей в сфері медицини, і статева приналежність взагалі не впливають з необхідністю на формування її особистості, а можуть і мають бути предметами вільного вибору, більш того, такими, які можуть змінюватися протягом життя, якщо людина, прислухаючись до себе, зрозуміє, що «сьогодні відчуває себе інакше» - все це також свідчення прагнень до такої особистісної флюїдності, навіть на рівні тілесного існування, яке є прерогативою дитини. Однак буття дитиною – це лише етап життя, всі аванси та прерогативи, якими наділена ця істота, мають бути реалізовані в певній цілісності і визначеності, якої досягне людина при дорослості – принаймні, соціальний світ існує таким чином, що ставлення до дорослих в колишні часи було зовсім інакшим, тож така сьогodнішня потреба може бути названа потребою в перманентному дитинстві, дитинстві всупереч природному ходу життя.

Однак в той же час дитяча свідомість характеризується дослідницьким інтересом до дійсності, неутилітарним ставленням до неї, живістю уяви, здатність захоплювати дійсність «як вона є», тобто не ієрархізувати, не порівнювати, не класифікувати [72, с. 181] – очевидно, що це виражає потребу людини в такому аутентичному існуванні, в якому, з одного боку, не було би визначеності, нудьги, деспотичного порядку, але з іншого боку, не було би і жаху абсурдності, страху хаосу, занепокоєння щодо кризи цінностей і смислів. Адже період дитинства – це якраз таки той час, коли людська свідомість балансує між страхом тотального порядку і тотального хаосу, коли вона вільна від стереотипів та засвоєння чітких порядків, але в той же час ще не може страждати від втрати смислів та пошуку нових орієнтирів.

Наявність «дитини» в дорослій людині як дослідницького, новаторського аспекту її особистості видається логічним та необхідним для існування й розвитку. Варто згадати ті три структурні архетипи, через які, як зазначає Дж. Пітерсон [41], описується дійсність в міфологічних оповіданнях різних культур та які можна використати для опису становлення й існування людської особистості на психічному рівні. Це архетип Великої Матері, Суворого Батька та Дитини. Дитина – динамічна фігура, постать дослідника і революціонера, яка ще не обтяжена досвідом та має великий потенціал, а тому відкриває нові шляхи від вже відомого порядку через хаос, але і від хаосу до нових порядків. Саме ця фігура – як на рівні існування суспільства (для розвитку культури та історичного поступу), та і на рівні існування психіки індивіда (для особистісного розвитку) стає ключовою. Проблема лише в тому, що імовірно, ця фігура не може бути абсолютизована в житті окремої людини.

Отже, коли головним проявом особистісного буття стає не знаходження свого покликання, не діяльність в світі на основі значущих цінностей, а постійний експериментальний пошук, точніше, конструювання себе, яке цінується як самовираження і метою якого є автентичність буття (що розуміється як максимально повне втілення бажань, максимально точна

реалізація потреб моменту), а розкриття себе фактично ототожнюється з зануренням у світ свого суб'єктивного досвіду та почуттів – це все призводить до того, що суб'єктивна реальність отримує статус абсолютної та самодостатньої, а зовнішня, відповідно, перетворюється на епіфеноменальну [72, с. 247]. Цінність особистості, отже, полягає в її замиканні на самій собі, реальність її буття конструюється нею самою, а отже, може бути трансформована та скоригована за бажанням. Претензії «об'єктивної дійсності» маркуються як обмеження чи маніпуляції: «в існуванні жінкою чи темношкірим немає нічого матеріального. Це сконструйовані об'єкти, які можна піддати деконструкції» [72, с. 270]. Звідси походить, зазначає автор, нарративний підхід в психологічних практиках, завданням якого стає «перекодовування», реінтерпретація біографії, пошук нових зв'язків та пояснень, які зможуть створити на основі наявного досвіду інакшу смислову дійсність суб'єкта, а отже, призвести до відчуття щастя та гармонії.

Оскільки об'єктивний світ втрачає свій авторитет, особистість наділяється сама перед собою головним авторитетом, а разом з тим і єдино вона несе відповідальність за власне життя: причому помилки, на її думку, робляться навіть не на рівні дій в світі, а на рівні мислення: неуспішність людини – це результат неправильного осмислення власного життя. Автор зазначає, що сутність нарративної терапії полягає в тому, що «реальність створюється на основі уявлень про неї, і що, по суті, ми маємо справу з множинними світами, онтологічно слабкішими чи сильнішими, а їхнє положення в ієрархії є наслідком символічних битв. В даному випадку є відсутнім який-небудь центр усвідомлення, тобто якась свідомо прийнята позиція. Ці ствердження є характерними для всього постмодерністського образу мислення...» [72, с. 264]. Тобто об'єктивна реальність перетворюється на співіснування множинних і рівноправних суб'єктивних реальностей, кожна з яких сама інтерпретує себе і світ та вільна у будь-якому самопокладанні.

Про множинність світів без єдиного центру, кожен з яких має фактично рівноцінне право на існування, але вже на рівні індивідуальної свідомості, йдеться зокрема в психологічній теорії субособистостей. Вона являє собою погляд на людину як на складний комплекс множинних особистісних проявів, граней, кожна з яких існує на рівні з іншими та виринає в тому чи іншому життєвому контексті. Теорія субособистостей проблематизує та фактично спростовує ідеї про існування цілісної людської особистості, про наявність того, «ким я є насправді». В цьому контексті неможливо не згадати теорії соціального інтеракціонізму. Різниця, звісно, як мінімум, в тому, що вони описують соціальну ідентичність людини, тобто в ракурсі їхнього розгляду більше знаходиться зовнішній вимір існування, в той час як психологічна теорія субособистостей в більшій мірі описує внутрішній досвід. Один з представників наряду соціального інтеракціонізму, Ервінг Гофман, висунув ідею того, що людина має множину соціальних ролей, тих способів презентації себе, які вона використовує в залежності від контексту. Але тут йдеться саме про свідоме формування власного іміджу та дотримання певних соціальних правил і підтвердження очікувань інших від власної персони в тих чи інших контекстах. При цьому дійсна особистість людини як певний її центр зберігається – саме тому в цій теорії є поняття «рольової дистанції» як збереження особистісної автономії попри усю множину розіграваних в соціумі ролей. Тобто якщо соціальний інтеракціонізм дійсно описує саме ролі, які «приміряє на себе» індивід в силу правил та очікувань від суспільного існування, то радикальні формулювання субособистісних теорій виражають ідею, що немає ніякої центрованої особистості – є лише множина особистісних ролей без актора, тобто людина є комплексом програм, які перемикаються одна на іншу в залежності від обставин. В цій теорії особистість є просто ілюзорною єдністю, яка насправді являє собою місце протікання досвіду, і тут фактично абсолютизується саме вплив зовнішнього світу на індивіда та мінімізується його власна автономія і цілісність.

Ті тенденції індивідуалізму, про які пише М. Яцино та які врешті-решт призвели до радикальної суб'єктивізації досвіду та до мислення об'єктивних законів реальності як психічних конструктів окремої людини, які вона може довільно змінювати, очевидно, мають на меті (та мали від початку, якщо відправною точкою цих процесів, як пише автор, слід вважати бунтівні молодіжні рухи 60-х років) віднаходження автентичності буття замість існування в межах застарілих схем та колективних ілюзій.

Як зазначає Ч. Тейлор в праці «Етика автентичності», за релятивізмом, який пов'язаний з індивідуалізмом в своєму ствердженні того, що кожен має право розвивати власну форму життя, ґрунтуючись на власних уявленнях про те, що для нього краще, стоїть певний моральний ідеал. Він може бути позначений як прагнення «бути чесним перед самим собою» та пошук автентичності. Тобто мотиви релятивізму, пояснені таким чином, дозволяють припустити, що навіть в його фундаменті поставлено певну цінність. Релятивізм як позитивно прийнята установка не може базуватися самий на собі. Таким чином, Тейлор стверджує, що навіть в таких формах існування, які маркуються як егоїзм і гедонізм, насправді творення життя відбувається не абсолютно спонтанно і хаотично, згідно виринаючих бажань, а має своїм фундаментом певну етичну засаду – «чесність перед собою», тобто такий індивідуалізм – це також різновид етичного проекту (а отже, він має засадничі цінності та шкалу значення всіх інших речей та практик світу відносно головного блага), і цим етичним проектом є етика автентичності.

Тож теза Тейлора полягає в тому, що ідеал етики автентичності не передбачає морального релятивізму, навпаки, останній, коли він з'являється перекручує цю ідею. Девіантна форма етики автентичності з'являється тоді, коли вибір самий по собі, тобто сама можливість вибору стає самодостатнім благом. В застосуванні цієї думки до контексту особистісного буття та проблематики, окресленої М. Яцино, можна сказати, що криза особистісного існування відбувається саме тоді, коли замість пошуку власного автентичного

буття, установка на яке вже передбачає певні цінності і визнання певної значущої реальності поза власною суб'єктністю, в центр уваги поміщається множина можливостей індивіда, експериментальне ставлення до власного життя або ж визнання головною життєвою цінністю здатності до необмеженої свободи і довільного конструювання як власної самоідентичності, так і образу світу.

Сама ідея етики автентичності, яка формується зокрема через культуру романтизму, як про це пише Тейлор, означає зовсім не довільність та релятивізм у формуванні особистості, а звернення до суб'єктивного виміру перш за все в тому сенсі, що великим значенням наділяється людська інтуїція, певний голос, доступний через внутрішній вимір (що корелює з модерним розумінням суб'єкта як такого, що наділений внутрішньою глибиною, сутнісним чином визначений, навіть якщо ще тільки має себе усвідомити), який дозволяє відрізнити істину від хибі. Тобто мораль, усвідомлення істинного буття має своє джерело всередині людини, але не в тому розумінні, що абсолютно довільно нею конструюється або взагалі відхиляється. Бути чесним із собою означає, таким чином – бути чесним із своєю самотутністю, шукати дійсну правду, мати за мету життя реалізацію себе справжнього.

В той же час за Тейлором, будь-яка етика як ідеал потребує свого горизонту: саме в цьому горизонті відносно найвищого блага всі речі наділяються своєю цінністю – вони не можуть бути рівноцінними, бо це б означало, що ніщо не має цінності і смислу. При цьому автор зазначає, що генеза особистісної самоідентичності завжди відбувається через діалог, але ніяк не в вакуумі суб'єктивності, не в ізолюваності психічного життя індивіда. Через діалог ми можемо формувати себе як позитивним чином (приймаючи певні цінності чи точку зору іншого, прояснюючи певні свої риси, погляди та мотиви внаслідок порозуміння з ним), так і негативним чином – через протиставлення себе уявленням про нас та впливам інших на нас, адже

супротив, бунт, реакція – це також те, що дуже виразно формує нас як особистостей.

Значення комунікативного виміру для усвідомлення повноти свого особистісного буття безумовне для Тейлора, він пише: «Якщо певні речі, які я ціную найбільше, доступні для мене лише у стосунках з особою, яку я люблю, вона стає внутрішньо притаманною моїй ідентичності» [55, с. 25].

Отже, двома умовами реалізації автентичності є: 1) наявність горизонту цінностей, 2) визнання діалогічності при формуванні «Я». Звідси можна зробити висновок, що цінність особистості та конкретного стилю її життя, способом існування в світі не може довільно постулюватися нею самою. Будь-яка цінність постає лише за умови горизонту, а горизонт передбачає визнання суспільного, об'єктивного виміру буття. Об'єктивність не спростовує той факт, що внаслідок способу існування людської психіки, ми сприймаємо та інтерпретуємо реальність по-різному і багато в чому є заручниками своїх психічних станів, когнітивних установок та стереотипів. Так, уявлення про реальність та її переживання різняться, і більш того, суб'єктивні аспекти сприйняття дійсності мають право на існування та на ствердження себе, але неможливо радикально уникати визнання спільного ціннісного горизонту, існування реальної дійсності та комунікативного простору, в якому можна намагатися прояснювати значення об'єктивної істини. Тож ідея Тейлора полягає в тому, що відкидання горизонтів значливості спростовує сам принцип цінності як такий.

В застосунку до проблеми особистості це означає, що постулювання абсолютної суб'єктивної самодостатності у визначенні та ствердженні особистісного буття фактично спростовує цінність особистості як такої. Тейлор пише: «Самовибір як ідеал має сенс лише тому, що окремі проблеми є важливішими за інші. Я не можу заявити, що обираю себе, і розгорнути весь ніцшеанський словник самотворення лише тому, що обираю стейк і картоплю фрі на сніданок. Які проблеми є важливими, вирішую не я. Якби це вирішував

я, жодне питання не було б важливим. Але тоді й сам ідеал самовибору був би неможливим як моральний ідеал» [55, с. 27], і далі продовжує: «Автентичність не є ворогом вимог, що виникають поза самістю. Навпаки, вона передбачає такі вимоги» [55, с. 27].

Чи можна все-таки говорити, що етика автентичності за своєю суттю є індивідуалістичною? На думку Тейлора - ні, адже етика автентичності передбачає потребу у визнанні. Наша унікальність та індивідуальність потребують визнання іншими. В сучасному світі ми, з одного боку, маємо вимогу апріорного визнання всіх людей як гідних (що пов'язано з безумовним визнанням фундаментальних прав людини, з визнанням цінності людського життя та свободи вибору тощо), а з іншого – дійсне визнання цінності не просто будь-якого людського життя, а конкретної особистості, все ж має бути здійсненим в режимі діалогічності, тобто воно не гарантується. Але якщо людину не визнають, то це тепер маркується не просто як «відсутність визнання», а як «приниження», як «пригнічення». Тож визнання особистості іншими насправді стає ще більш важливим, що виводить людину з необхідністю в комунікативний вимір, а отже, замість довільного конструювання нею себе передбачає визнання реальності та принципу діалогічності.

РОЗДІЛ 3. Моральні колізії особистісного існування в умовах викликів сьогодення

3.1. Хаос як характеристика сучасного світу у впливах на особистісне буття людини

Існує ряд передумов, які дозволяють стверджувати, що поняття хаосу є надзвичайно актуальним сьогодні, оскільки характеризує важливі процеси та властивості сучасного світу. На рівні наукової картини світу можна говорити про ті трансформації, що відбулися в переході від класичної раціональності (коли об'єкти та закони світу мислилися як доступні для об'єктивного спостереження, позиція науковця ототожнювалася із «позицією Бога» та зберігалася віра в можливість тотального пізнання дійсності) через неklasичну раціональність (в якій відбулося усвідомлення фактору суб'єктивності, відмова від прямолінійного онтологізму, визнання відносності різних теорій) до появи врешті-решт постнеklasичного типу раціональності. Останній характеризується тим, що об'єкти дослідження мисляться як унікальні, відкриті системи, які перебувають в становленні та які здатні до самоорганізації. Важливими стають ідеї еволюції, нелінійного розвитку.

Хаос розуміється не лише в радикальному сенсі повної неупорядкованості та невизначеності, а і як єдність безладу та порядку. Наприклад, в наукових теоріях розрізняють динамічний та статичний хаос – в останньому діють певні статичні закони, і навіть випадковість розуміється як своєрідний прояв необхідності. В динамічному же хаосі прослідковується параметр порядку, який рухається хаотично, однак зберігається. Поняття «точки біфуркації» означає такий вузловий пункт життєвого циклу певної відкритої системи, в якому потенційно існують та готові до втілення різні сценарії розвитку події, різні вектори руху, тобто в буквальному сенсі в житті природного організму стверджується наявність множини можливостей. З

біфуркацією виникає нова необхідність, яка утримує в собі і випадковість. Таким чином, хаос, відкритість варіантів, мислиться нерозривно зі структурою, відносним порядком, а можливість і випадковість – разом з необхідністю. Це дозволяє говорити про хаос не як про тотальну антитезу порядку, а як про сутнісну складову будь-якого порядку.

Тож як зазначає В. Зінченко, можна говорити про визнання об'єктивності невизначеності та суб'єктивності (видимості) детермінізму [14, с. 7]. І це справедливо стосується не лише фізики чи біології, а й такої науки, як психологія. Крім того, впливає і на формування світоглядних концепцій в філософії, зокрема синергетичних. В контексті розгляду теорії хаосу ключовими, безумовно, є ідеї хіміка, теоретика концепції хаосу і синергетики, І. Пригожина, який протиставив ідеям рівноваги (гомеостазу) квантову теорію нестійких динамічних систем, що перебувають в процесі постійної взаємодії і зробив, зокрема, наступні висновки: 1) імовірність – це більше не припущення нашої обмеженої свідомості, яке ми робимо внаслідок незнання, а результат законів природи; 2) закони природи, які містять в собі параметр можливості, слугують свого роду містками через вікову прірву між буттям та становленням [14, с. 9]. Саме Пригожин увів парадоксальне поняття «детермінованого хаосу» та описав його властивості.

Отже, перший вид розуміння хаосу – це той, де хаос мислиться як перманентний елемент, притаманний системам світу, в тому числі, такій відкритій системі, що перебуває в становленні, як індивід, людина. Тоді хаос постає не як непередбачувана, прикра чи жахаюча подія, з якою треба справлятися відомими методами, тобто перетворювати на порядок, а як новий виклик людському світогляду, який змушує переглядати свої уявлення про увесь світ та власну сутність, актуалізувати питання людського потенціалу, брати до уваги категорії імовірного та можливого. В той же час ці зміни в науковому світогляді безпосередньо вплинули на формування теорій особистості в філософсько-етичному дискурсі та психології.

Другим виміром розуміння хаосу, про який варто зазначити в контексті розгляду проблеми особистості, є хаос сучасного світу, причинами якого є домінування релятивістської позиції в соціокультурному просторі, втрата віри в об'єктивні суспільні цінності, ослаблення ролі культурних інститутів, соціальних законів і норм, децентралізація влади внаслідок глобалізаційних тенденцій (наприклад, те, що вже не державне правління диктує правила визначення курсу розвитку держави, а міжнародний ринок з його тенденціями), розмивання культурних кордонів, та й взагалі звичних кордонів у зв'язку з явищами космополітизації, детериторіалізації. До цього ж можна додати хаотизацію життя через розмивання меж між реальним та віртуальним внаслідок бурхливого розвитку цих технологій, розмивання уявлень про людське та позалюдське/нелюдське/надлюдське, чому сприяє робота в напрямі розвитку штучного інтелекту, а також напрацювання сучасної біології та генетики, яка тримає курс на розвиток практик клонування й трансплантації та тим окреслює перспективу появи можливості радикальних трансформацій людського організму на різних структурних рівнях вже в найближчому майбутньому. Тобто йдеться про неоднозначні перспективи трансгуманізму. Отже, криза цінностей та звичних опор, втрата соціально-економічних гарантій у поєднанні з відкриттям нового та подекуди жахаючого горизонту ставить людину перед необхідністю здійснення великої кількості самостійних ініціатив та глобальних виборів, а на рівні одвічних філософсько-етичних тем з новою актуальністю постає проблема визначення для себе смислу життя.

Ще одним безумовним стресовим фактором сьогодення чинником хаотизації світу для людської свідомості є маніпулювання, здійснюване завдяки різноманітним маркетинговим інструментам, засилля реклами та надлишкове невпинне виробництво інформації, орієнтація в якій стає все важчою. Інформація оточує пересічну людину і тисне на неї. Інформація – не лише комерційні пропозиції, мерехтіння рекламних афіш, стрічок новин чи повідомлень зі соціальних мереж. Інформація – це спадок усієї сукупної

людської історії, який більше не здатна нести на собі окрема людина. Так пише про це М. Епштейн [68] і пояснює специфіку проблеми індивідуалізму та особистісного розладу й розколу сучасної людини через явище того, що він називає «травмою постмодерну» - воно є наслідком інформаційного вибуху. Інформаційний вибух як необмежена проліферація інформації останнього століття створив таку парадоксальну ситуацію, яка в той же час є, на думку дослідника, основним законом історії, коли «людина відстає від людства». Під людством мається на увазі увесь сукупний досвід, виражений в людській культурі за часи існування. Відповідно, чим далі рухається історичний час, тим більший досвід, впорядкований на носіях інформації, накопичено. І тим важче окремій людині, таким чином, зібрати до купи, досягнути та осмислити цей досвід і наздогнати тим самим людство. Так от це має такий стосунок до травми та компенсації травматичного досвіду в психоаналітичному розумінні цього сенсу, що шокуюча неспівмірність між масштабом і можливостями окремої людини та сукупністю інформації, яка в сучасному світі ще й безконтрольно множитья і виходить за межі потреб у передачі дійсно цінного досвіду, призводить до психологічної травми індивіда.

На думку Епштейна, «в цьому сенсі постмодернізм – зріла самосвідомість покаліченої культури, і не випадково так розповсюджені в його топіці образи калік, протезів, органів без тіла і тіла без органів» [68]. Та маніфестація дійсної свободи, вивільнення з пут ідеологій з її небезпечними ідеями цілісності, об'єктивності чи порядку, якою вважається революційне «розчленування людини» насправді, на думку автора, існує в протилежний спосіб: «це інформаційна цивілізація цілком успішно і конформно розчленує нас», в той час як дійсним актом супротиву і вивільнення з такого «шизоїдного» суспільства стала би спроба «зібрати людину воєдино, але чи не стане така цілісна, універсальна людина ренесансного типу на заваді подальшому розвитку цивілізації методом безперервного поділу – спеціалізації та протезування?» [68].

Про трансформаційний вплив інформаційної революції говорить і дослідник В. Сулімов, адже вона в рази збільшила обсяг, зміст та способи презентації інформаційного потоку, внаслідок чого відбувся важливий розрив між світом свідомості людини та світом буття інформації. Автор наводить такі його наслідки: «заміна дискретного знаку континуальним, що означає лише позицію в мовному континуумі (і, звісно, ставлення до цієї позиції), заміна класичної епістемі логоепістемі квазіепістемою, яка має динамічний зміст (контекстний, позатекстний, гіпертекстний і т.д.), заміна телеологічного простору (або системи цілей) системою процесуальних тіней чи образів, які позначають не досягнення цілі, а розуміння (та відчуття) руху до досягнення цілі як вічно незавершеного результату» [52, с. 59].

Тож сучасна людина опиняється в ситуації, коли хіба не єдиним шансом виявитися здатною уникати маніпуляцій, виживати здоровою в психологічному сенсі в світі хаосу та неймовірного інформаційного навантаження, структурувати дійсність та існувати осмисленим чином стає спосіб дійсно особистісного буття - попри те, що згідно деяких поглядів, сама особистість, як і її свобода, є не більше як ілюзією. Тому ось це друге розуміння хаосу постає як усвідомлення наявної ситуації як такої, яка все ж має здобути певне пояснення та бути впорядкованою для того, щоби людське життя могло бути здоровим на рівні психічного існування та осмисленим на рівні екзистенції.

Оскільки поряд з хаосом іде поняття невизначеності, Д. Леонт'єв говорить про невизначеність, яка обумовлена зміною принаймні в трьох ключових сферах: в мисленні образу людини, в мисленні образу науки та в статусі цінностей [25]. Ще одним важливим поняттям стає поняття ризику. Німецький соціолог У. Бек присвятив багато уваги дослідженню цього феномена саме в контексті тенденцій сьогодення. На його думку, саме вирахування ризиків дозволяє керувати майбутнім. Осмислення та раціоналізація ризиків стає способом впоратися з дійсністю, навички чого є

цінними в тих представників соціуму, які і є наразі елітою, мають авторитет [16, с. 45].

Логічно припустити, що невизначеності та хаосу як принципам дійсності має відповідати ускладнення людської свідомості, способів мислення і навичок: «складності зовнішнього світу мають протистояти не просто складність, а надскладність внутрішнього світу: «внутрішній надлишок простору», надлишок, який включає в себе всі існуючі в людині одночасно кольори часу: теперішнє, минуле і майбутнє, причому майбутнє не просто передбачуване, а необхідне, тобто не імовірнісне, а осмислено вибудоване, сконструйоване. Отже, внутрішній світ має бути не просто еквівалентним чи перевершувати за складністю зовнішній. Він має бути якщо і не розумнішим за зовнішній, то, як сказав би Г. Гегель, - хитрішим» [14, с. 17].

Усвідомлення складності та змін, що відбулися в існуванні світу, відображається не лише в зміні способів існування індивідів, але і в способах опису цього існування теоріями персонології. Зокрема це виражається в тому, що всі ті детермінанти людського існування, вплив яких раніше мислився як очевидний та постійний, нині переосмислюються: наприклад, переглядається фатальність впливу спадкових факторів чи зовнішнього середовища. До того ж, чітке визначення особистості людини в межах бінарних характеристик свобода-детермінізм, мінливість-сталість, біологічне-соціальне та інших також визнаються неадекватними тій дійсній складності та комплексності факторів, що впливають на особистість.

Психолог Д. Леонт'єв згадує ідею Х. Хекгаузена про декілька можливих поглядів на причини поведінки людини [29]. Так, пояснювати все природними диспозиціями: темпераментом, генетикою, сталістю характеру – тобто тим, що в людині нібито закладено – це лише «перший погляд», недостатність якого усвідомлюється з часом в персонології. Так виникає «другий погляд», суть якого полягає в тому, що в залежності від ситуативного впливу людина може по-різному реагувати на різні явища і фактори. Передумовою для

усвідомлення цього стає той факт, що людська поведінка все ж демонструє варіативність і непередбачуваність, тож не може бути пояснена в термінах сталих прописаних характеристик, які визначають подальший розвиток усієї життєдіяльності. «Третій погляд» посилює цю ідею, розглядаючи як одиницю аналізу саме процес взаємодії особистості з ситуацією, тобто накладання динамічних факторів, серед яких сталі диспозиції можуть взагалі і не відіграти визначну роль.

Таке розуміння особистості, яке наділяє її свободою та динамічністю, стало можливим внаслідок впливу ряду передумов. Однією з них є таке розуміння комплексних систем, яке передбачає нерівномірність її існування на різних рівнях: більш прості та детерміновані типи зв'язку можуть бути притаманні нижчим рівням розвитку, але на вищих взаємозв'язки містять в собі значно більше варіативності, тобто в застосуванні до людини ця ідея означає, що та залежність від ситуації чи власної природи, яка наявна в людини на нижчому рівні її існування (як розумної тварини) долається при розвитку рефлексивного мислення, волі та при комплексному особистісному становленні.

До речі, саме така концепція людської особистості як того, що ще не дано саме по собі і має вольовими зусиллями розвиватися людиною, оскільки базисом її існування є дійсно біологічно обумовлене життя, характерне, наприклад, для аргументації теїстичного еволюціонізму. Через такий підхід проблему особистісного буття та свободи волі у людини роз'яснювали ще у 19-му столітті і такі відомі у вітчизняному просторі дослідники в галузі філософії та психології, як М. Грот, М. Олесницький. Це також пов'язано з ідеями еволюціонізму, які описують розвиток не просто як покроковий та стабільний, а як такий, що періодично здійснюється «стрибками», додаючи, що одні закономірності також можуть змінюватися в ході розвитку на інші [28, с. 7]

Ще однією передумовою, яка дозволяє розуміти взаємодію людської особистості та світу як складну та комплексну, є осмислення символічного

способу буття людини як унікальної її властивості. Символи, образи, цінності та ідеї – все це ті цеглинки, які конституують людське буття, але їхнє значення ніколи не є сталим, чітко окресленим, а, головне, воно ніколи не розміщується цілком і повністю в свідомості лише однієї людини: символи, ідеї та образи циркулюють в просторі, вони породжуються та трансформуються в сфері інтерсуб'єктивності. Вони живуть чи відмирають в світі, поза ізольованою свідомістю людини. Оскільки ж світ цих ментальних явищ та речей є безумовними факторами впливу на людську поведінку та світогляд, то діяльність останньої слід розуміти як складний процес, визначальними для якого є не лише фіксовані «дані», не жорсткий детермінізм, а відкрита подія «зустрічі» - сукупності динамічних обставин: як матеріальних, біологічних, так і смислових.

Як зазначає Д. Леонт'єв, «Існує процес циркуляції змістів, їх діалогічної взаємодії та обміну, і ця циркуляція пов'язує різних індивідів не лише між собою, але і зі спільним культурним фондом людства. Поняття неklasичної психології в вузькому смислі слова ототожнюється в даному випадку з акцентом на вивченні процесів циркуляції змістів між індивідуальною свідомістю та культурою; саме ця циркуляція відрізняє особистість від індивідуальності» [28, с. 7].

В цьому погляді частково актуалізується формула філософії екзистенціалізму, що «існування передує сутності», тобто діяльнісне конституювання себе, свого життя, переважають в сенсі впливу на людську особистість будь-які сталі фактори, генетичні чи соціальні диспозиції. Подія, в якій зустрічаються певні передумови, а також смисли і цінності, є відкритою в своєму розв'язку, вона ніколи не має лише один наперед відомий спосіб вирішення. І в цьому також полягає принциповість невизначеності як характеристики дійсності.

Це поглиблюється, якщо додати ідею про те, що людська свідомість здатна мати предметом саму себе, завдяки чому вона осмислює себе ж: емоції, мотиви, особистісні диспозиції, і таким чином ніби «подвоює» психічне життя

людини. Той перший його рівень, який багато в чому детермінує людські вчинки чи поведінку, може бути «знятий», його влада може бути послаблена на вищому рівні справжньої саморефлексії. Звідси впливає також те, що людина може не просто мати мотиви, якими скеровується її діяльність, а й займати позицію, з якої вона оцінює ці мотиви, змінює своє ставлення до мотивів.

Тож саме в такій багаторівневості людського буття міститься вільний простір для необумовленої дії, для свободи здійснення вибору, для корекції детермінант свого життя, для інноваційного рішення. І цей погляд, який частково має своє коріння в постнекласичному типі наукового мислення, знаходить відображення в ідеях, що тягнуться крізь історію філософії (адже проблематика свободи волі людини та особистісної трансформації як долаття тих умов, які колись вважалися чіткими детермінантами, прослідковується ще в платонівському уявленні про душу, тобто особистість людини як упряжку з декількох норовливих коней, рух яких має узгоджувати в собі візничий). Безумовно, ця ідея в багатьох аспектах розвивається в середньовічній християнській філософії і не тільки. І одним з яскравих виразників цих інтуїцій є розвиток філософії екзистенціалізму: від К'єркегора, через Гайдеггера з його поняттям „das Man” як несправжнього життя людини, її інертного існування в світі «за замовченням», існування «першого порядку» відносно вищого, рефлексивного простору, на якому здобувається істинна самість.

Зважаючи на все це, адекватним та актуальним стає формування «четвертого погляду» на існування людської особистості в світі: зовнішня ситуація з її обставинами – це не лише простір стимулів, а і простір можливостей. Тому до предметної області персонології має входити «особлива група феноменів, які відносяться до області «можливого» і не породжуються причинно-наслідковими закономірностями» [28, с. 12].

Ще одним контекстом, в якому варто говорити про проблему хаотичності та невизначеності індивідуального існування, є питання особистісної ідентичності. К. Маслоу, визначаючи індивідуальну ідентичність як «спосіб

суб'єктивної організації подій, внутрішню динамічну структуру, що інтегрує окремі сторони особистості, пов'язані з усвідомленням та переживанням себе як представника певної статі, групи і т.д. в єдине ціле без втрати своєрідності» [35, с. 40], зазначає, що проблемою сучасної людини якраз є перебування в просторі невизначеності щодо цілісності ідентичності. Невизначеність стає «ключовим поняттям і теоретичною рамкою, яка об'єднує як варіативність та різноманіття феноменів індивідуальної та суспільної свідомості, так і область власне клінічних розладів самоідентичності. Базисні структури особистості та її ідентичності формалізуються, віртуалізуються, відбувається їхня підміна симулякрами. Не проглядається гуманістичної конструктивної заміни чи альтернатив традиціоналістським структурам особистісної ідентичності, які руйнуються» [35, с. 42].

3.2. Моральний потенціал особистісного розвитку в контексті наростання світоглядної невизначеності

Психолог Джордан Пітерсон, аналізуючи величезний масив міфології різних культур людства [41], доходить висновку, що процес особистісного становлення та ключові риси взаємодії особистості зі світом виражаються в такій повторюваній структурі багатьох міфологічних оповідей, як архетип шляху Героя. Загальна структура світу, змальованого через метафори та алегорії в подібних історіях, містить, на думку дослідника, три обов'язкові складові та місця дії. Перший – це Велика Мати, або ж природа, яка і породжує, і поглинає все наявне після його смерті. Це безперервний і небезпечний потік життя, це полюс Хаосу. Протилежним йому стає полюс Порядку, який уособлено в образах Великого Батька, культури,

структурованої реакції, світла та передбачуваності, сталих норм і правил. Динамічною фігурою, яка долає шлях між цими двома полюсами, є Божественний Син (адже тут Пітерсон звертається в першу чергу до християнської міфології). Цю ж роль виконує постать Героя. Її завдання – проявляти творчу ініціативу, освоюючи нові простори світу, та формувати нове знання й нові шляхи, які потім кристалізуються у вигляді певної культурної структури, всезагального та прийнятого порядку.

Таким чином, особистість – це така індивідуальна структура, яка здійснює творчу та проактивну дію, і чинить тим самим визначний вплив на суспільство. Тож проблема поєднання в особистості унікального й спільного, або ж індивідуального та соціального знаходить, на думку Пітерсона, таке розв’язання, що особистість не є цілком сформованою соціальними (та генетичними) факторами, вона не є просто похідною від них. В силу здатності до проактивної дії та наявності свободи волі, саме особистість вносить нову динаміку в суспільний порядок. Якби цього не було, то людський світ перебував би в стані цілковитої стагнації. Інший момент полягає в тому, що людське і суспільне буття з необхідністю передбачає наявність як порядку, частково знайомого та визначеного, так і хаосу, як нового. Особистість як структура, таким чином, з необхідністю є проактивною: хоча її завданням і стає здобуття певного належного стану речей, її діяльність не зводиться лише до створення рівноваги.

Варто нагадати, що серед усієї множини теорій особистості можна виділити такі, що описують динаміку людської мотивації та життєдіяльності як гомеостатичну. Так, як зазначають автори Л. Х’елл та Д. Зіглер: «теорії особистості, створені переконаними прихильниками гомеостазу, можуть пропонувати в якості предмету дослідження зміст та різноманіття основних потреб людини чи її інстинктів; різноманітні особистісні механізми, які формуються в індивідуумів з метою пониження напруження, яке створюється потребами; а також процеси, які забезпечують становлення механізмів

пониження напруження. А в теоріях особистості гетеростатичної орієнтації буде підкреслюватися інтеграція мотивів людини, підпорядкована задачам самореалізації, спрямованість в майбутнє, а також різноманітні засоби, за допомогою яких люди досягають особистісного зростання та самореалізації» [64, с. 32].

Однією з найвиразніших концепції особистості з точки зору гомеостазу стає вчення З. Фрейда, адже згідно з ним, людське Его не має самостійного творчого потенціалу та мотивації до самоактуалізації чи самотрансценденції – воно лише виконує регулятивну функцію, узгоджуючи конфліктність між потребами, які є в людини фактично тваринними, природно обумовленими (чому відповідає Ід) та культурними нормами, зовнішнім законом, який потребує інтеріорізації (Над-Я). Ідею ж гетеростазу, самоактуалізації як ключової для розуміння особистості поділяють зокрема Г. Олпорт та А. Маслоу. Концепція Дж. Пітерсона також може бути визначена як гетеростатична, адже він принциповим чином покладає в структуру особистості творчий потенціал та свободу волі. На його думку, все психічне життя людини (і людства) можна пояснити як конфлікт, наявність розриву між тим, що є зараз (актуальний стан речей) і тим, що має бути (бажане майбутнє). Не лише принципово людська здатність до активності уяви як покладання бажаних світів та моделювання бажаних ситуацій, які творять нові мотиваційні точки (цілі) і активують цілеспрямовану діяльність, але і здатність до існування в просторі цінностей, відносно яких структурується дійсність та формується перспективний план існування, формують передумови для змалювання образу того, що «має бути».

Пітерсон пише: «Міф про героя прийшов до того, щоби представляти сутнісну природу людських можливостей, як вони проявляються в пристосувальній поведінці. Це відбувається внаслідок спостереження і представлення такої поведінки, що сукупно проводяться протягом тисячоліть. Міф про героя є образом, який направляє, але не передбачає хід історії.

Основне уявлення міфу про героя є необхідною передумовою змін, при здійсненні яких особистісний творчий дар стає суспільно прийнятним. Найбільш сутнісне припущення міфу про героя таке, що природа людського досвіду може бути (має бути) покращена свідомою зміною особистого людського ставлення та діяння. Це твердження – історична гіпотеза – являє собою вираження віри в людські здібності і є дійсно революційною думкою історичної людини» [41, с. 205].

Здатність освоювати хаос, інтегрувати його до досвіду вже відомого - ось головна задача особистості в контексті суспільного існування. Така діяльність із необхідністю пов'язана зі свободою волі. До того ж, саме існування в етичному вимірі і наявність цінностей можуть забезпечити проєктивність буття у напрямку від того, що є, до того, що має бути, тож концепція особистості безпосередньо пов'язується Пітерсоном із цілями та цінностями, адже особистість виражається через цілеспрямовану діяльність, а не просто як носій певних індивідуальних рис.

Оскільки ж як порядок, так і хаос вважаються дослідником необхідними частинами динаміки будь-якого досвіду, то дійсно лише особистісне буття являє собою оптимальний шлях до пристосування до життєвої ситуації. Пітерсон говорить про три способи адаптації до світу: фашизм, занепадництво та творчість [41, с. 405]. Фашизм означає патологічний страх хаосу та прагнення до абсолютного порядку. Особистість такого типу виражає себе в нетерпимості, консерватизмі, негнучкості існування, а тому й насиллі, до якого вона звертається, аби підтримувати свою ілюзію порядку. На рівні соціальної свідомості засилля саме такого типу ставлення до перспективи змін в світі призводить до панування тоталітарного режиму. При цьому така установка, саме в силу наявного внутрішнього страху і слабкості, містить в собі свою ж смерть.

Наступний спосіб адаптації – занепадництво, або ж декадентство – це фактично установка виразного релятивізму, згідно якого немає ані істинного

знання, ані дійсних цінностей, моральних позначень явищ та речей дійсності. Це тотальне і беззастережне прийняття хаосу, але не в сенсі його сміливого і творчого осягнення, а саме в сенсі прийняття плюралізму усього з одночасною відмовою від визнання якої-небудь структури чи ієрархії цих елементів. Такий спосіб адаптації також насправді породжується страхом перед невідомим, але тут цей страх виражається в нездатності до прийняття на себе відповідальності й ініціативи, тож хаос стверджується і некритично споглядається, декадент стає «несприйнятливим до помилки, адже помилки завжди бувають скоєні відносно якоїсь значимої, встановленої та бажаної цілі» [41, с. 361]. Декадент же не визнає цілей, адже кожна ціль являє собою мотивований вибір дечого одного з-поміж множини інших варіантів, тобто навіть цілепокладання (не діяльність з метою задоволення базових життєвих потреб, а саме свідоме цілепокладання) містить в якості свого базису деякі ціннісні засади.

Схожі ідеї щодо небезпеки як хаосу, так і порядку в контексті психічного існування особистості виражає і філософ-екзистенціаліст П. Тілліх. Він говорить про те, що невротизація особистості виникає тоді, коли «реальність, до якої вона раніше пристосувалася, змінюється та виникає загроза тій фрагментарній мужності, яка дозволяла їй справлятися зі звичними об'єктами страху» [56, с. 66]. Фрагментарна мужність – це, очевидно, ті відносно стійкі поведінкові елементи в особистості, які дозволяли їй існувати в світі досі, інтерпретувати окремі знайомі та повторювані ситуації, але які виявилися недостатніми для зіткнення з живим динамізмом життя. Тобто, звертаючись до Пітерсона, можна сказати, що саме ключової особистісної характеристики – проактивності, творчого потенціалу у взаємодії зі світом, такій людині не вистачає. Тож вона перетворюється на «фанатичного захисника наявного порядку. Вона захищає його з тією ж жорстокістю, з якою невротик захищає замок свого уявного світу. Вона втрачає відносну відкритість до реальності, вона переживає незрозумілу глибину тривоги» [56, с. 66]. І якраз злам епох, часи радикальних суспільних змін є знаковими в сенсі появи подібних

тенденцій у великому масштабі. Тож в ситуації «фрагментарної мужності» людини, яка виявляється нездатна справлятися з викликами, Тіллх виокремлює два типи «нічного жаху»: тривогу загибельної замкнутості, своєрідну «клаустрофобію» як страх і нудьгу від передбачуваності, визначеності та обмеженості життя, і тривогу «загибельної відкритості» як страх безмежного та безформного простору, в який раптово потрапляє людина.

Таким чином, визначною характеристикою особистості, за Пітерсоном, є те, що вона водночас є і індивідуальністю, яка здатна протиставити себе суспільному (якщо суспільне розуміти в загальному сенсі: як наявний порядок, як вже відоме та структуроване знання), адже вона з необхідністю втілює в життя свій творчий потенціал мислення, шукає нові шляхи вирішення актуальних задач та піддає сумнівам колишні погляди, і це виражається в акті супротиву (саме тому важливим є архетип Героя як найвищої точки особистісного розвитку, в якому людина здатна діяти всупереч обставин і долати обумовленість заради власних мотивів), але в той же час особистість стає і закономірно необхідним елементом цілого – людства, культури. Адже особистісне самоствердження, яким його віднаходить Пітерсон в міфології, не є ствердженням ізольованого, індивідуалізованого персонажу – воно являє собою необхідну умову загальної динаміки, окрема особистість є свого роду інструментом для зламу і трансформації суспільства, інноваційний вчинок в подальшому засвоюється спільнотою, стає новим порядком і цикл має повторюватися знову. Такою є сама сутність людського досвіду: «досвід динамічний та потенційно нескінчений. Сама природа життєвого досвіду змінюється з часом... Дух, що лежить в основі перевтілення культури, вирішує нестерпне внутрішнє протиріччя нищівним одкровенням, спочатку – особистості, потім – суспільству в цілому. Творча особистість «помирає» - метафізично і, занадто часто, буквально, - заради тих, хто слідує за нею, замість того, щоби поділяти спільну долю рівних їй. Творчі особистості

загрожують хаосом, але вони також несуть світло та обіцянку чогось кращого» [41, с. 295].

Тож звідси очевидним стає, що внутрішня автономія та цілісність особистості є умовою її творчого освоєння дійсності, її супротиву багатьом можливим детермінантам (бо інакше вона би повністю породжувалася порядком або ж була вписана в порядок, і її функція новатора би була знищена). Дослідник вважає, що найвищий прояв свободи волі та внутрішньої автономії особистості людини був виражений в християнстві – в ідеї наявності божественної природи в людини. Визнання особистісної божественності – це визнання особистої відповідальності [41, с. 497], тому що божественність постає як творча, впорядковуюча риса, як сила, що формує новий порядок з хаосу. Тобто психологічною інтерпретацією цього стане внутрішня цілісність, автономія, здатність людини справлятися зі стресами. На рівні філософського концепту особистості це буде означати здатність людини до самодетермінації, розгляд мотивації як такої, що може спонтанно поставати із самого внутрішнього буття людини, а не бути лише наслідком впливу біологічних, соціальних та інших факторів.

Саме тому Пітерсон критикує концепції, які розуміють особистість просто як «місце досвіду», тобто фактично стверджують ілюзорність існування деякої внутрішньої відносно автономної цілісності, яка діяльнісно виражає себе в світі. На його думку, такі теорії виходять з того, що прагнуть запобігти невиправданим припущенням про наявність деяких ідеальних сутностей, тому за відправну точку беруть самий досвід: «Найпростіше – припустити, що все, що є в дійсності – це досвід, в поступовому розгортанні. Більше того, саме суб'єктивна сторона особистості – досвіду – є божественною, а не об'єктивна. З об'єктивної точки зору людина – це тварина, яка заслуговує на повагу не більшу, аніж це приписує суспільна думка і дозволяють можливості моменту. З міфологічної точки зору, однак, кожна особистість єдинична в своєму роді: вона є новим набором переживань, новим

всесвітом; їй була дарована здатність принести в життя дещо нове; вона здатна брати участь в самій події творення» [41, с. 497].

Тобто тут змальовано такі погляди на природу людського існування, згідно з якими дійсна реальність – це реальність біологічної істоти, поміщеної в контекст певних соціальних умов. Вона не має свободи волі, її ілюзія внутрішньої автономії, так само як і особистісного буття – хиба. Поряд з цим представниками цієї концепції зазвичай стверджується, що мораль є еволюційно розвиненою формою адаптації до дійсності, або ж продуктом соціального договору, який так само своєю метою має пристосування до дійсності, але тепер вже природно-соціальної. Цінності же розуміються як певні суб'єктивні вигоди, які змінюються або в залежності від історичної епохи, або, як стверджує релятивістська позиція, як суто суб'єктивні прагнення, бажання чи смаки. І тут об'єктивна значущість особистості як рушійної сили суспільного буття і суб'єкта творчого пізнання дійсності підміняється суб'єктивною значущістю «унікальності досвіду», при цьому, оскільки відхиляється як існування дійсної свободи волі, так і існування істинних цінностей, то і значення досвіду в такому контексті знецінюється: він стає просто одним з можливих й множинних ракурсів - не кращим і не гіршим за інші.

Концепт «особистість» в психології і філософії, хоча його зміст і тлумачення в цих двох сферах знання, безумовно, перетинаються, все ж має різні особливості. Про це зазначає філософ, чиї філософські доробки стали актуальними і для психологічної науки - М. Мамардашвілі. Так, в психології особистість визначається або через певні наявні структурні риси, відомості про які можна віднайти в феноменах психічного життя, або ж функціонально, тобто через деякі наявні фактори та детермінанти: біологічні, соціальні, досвідні. І суперечки точаться навколо того, що ж впливає в більшій мірі на формування такого структурного утворення, як особистість. В філософії ж, на думку М. Мамардашвілі, саме поняття особистості існує рівно в тій мірі, в якій

воно є актом мислення. Тобто особистість стає тим, що постає вільно і без будь-якої необхідності, а особистісне існування є таким, що його корені неможливо віднайти через опис певних передумов. Якщо особистісне «Я» психології – це взаємозв'язок і взаємний вплив ряду психічних феноменів, то особистісне «Я» в філософії – це «конструкція, яка сама є предметом певного зусилля, і існує лише завдяки підтримувальному зусиллю істоти, яка міркує про «Я», тобто має це поняття» [36].

Тож особистість, особистісне існування, на думку філософа, постає не як необхідна форма адаптації людських істот до світу чи необхідна форма буття людини в контексті взаємозв'язку між індивідуальним та соціальним існуванням, а як чиста можливість, яка втілюється в дійсність без будь-яких гарантій та за відсутності логічно необхідних передумов. Специфічність людського буття, на думку Мамардашвілі, не просто в тому, що воно не є цілком природним, що людині недостатньо суто природних інстинктів, умов, функціональних здібностей, щоб зростати й існувати. Вона в тому, що людина як істота, наявна сьогодні, вже сформована таким середовищем, яке існує лише доти, доки підтримується зусиллями самої людини. Світ людського існування – це те, що постійно має поновлювати себе зусиллями людини, оскільки це здебільшого символічний світ. І в той же час ці зусилля не є механізмами досягнення якихось очевидних потреб – вони є необов'язковими актами.

Спорідненість філософії та особистісного буття і їхня якщо не тотожність, то безперечний взаємозв'язок полягає в тому, що і перша, і друга являють собою процес трансцендування: виходу за межі умов, які задані наявними психічними механізмами людини, наявними порядками, досвідом. Це така необов'язковість, яка породжує і підтримує сама себе. Тобто людське буття для Мамардашвілі – це не констатація, а можливість, реалізація якої є парадоксальною та дивовижною. І філософування, і особистісний спосіб буття мають справу з абстрактними поняттями, символами, які отримують своє

існування і вагу лише завдяки тому, що їх було помислено та покладено в життя певним актом вільної волі й думки.

Схожі ідеї про особистісне буття як процес, що здійснюється завдяки зусиллям та реалізація якого є лише можливою, але не необхідною, висловлює і П. Гуревич: «Цілісність – це не даність, яка закладена в самій людській природі. Вона – ніщо інше, як болісне здобуття гештальту, певної завершеності, відносної гармонії. Людина – це зусилля бути людиною» [11, с. 146], «цілісність властива людині лише як безмежна можливість, яка певна глибинна потреба. Але в ній віднаходяться трагічні та драматичні констатації. Людська цілісність існує лише як устремління, як пошук, як напруження «специфічно людського» [11, с. 148].

Так само, як і в Дж. Пітерсона, в Мамардашвілі можна знайти осмислення особистості як такої, яка є не функцією від соціального, а, навпаки, тією ініціативною силою, яка здатна перервати колишні порядки та чий вчинки неможливо достеменно прояснити через попередні соціальні умови: «Особистісна дія – це те, для чого не потрібно вказувати жодних причин, що неможливо вивести з того, як прийнято в даному суспільстві, неможливо вивести, бо здійснилося не тому, що в даній культурі такі навички і так домовилися міркувати, вчиняти, робити. Адже що ми називаємо особистісним діянням? Що виділяє людину чи індивіда як особистісного діяча? А ось те, що для його поведінки немає жодного умовного підґрунтя» [36].

Такі твердження приводять філософа до двох висновків. Перший полягає в тому, що особистісне буття є буттям пост-соціальним. Другий – в тому, що особистість і індивідуальність є поняттями нетотожними. Та індивідуальність, та унікальність людини, яка проявляється на фоні її залученості до суспільного контексту, не є проявами особистісного буття. Тобто особистість, хоча й діє поза обумовленістю, не є цілковито випадковим явищем. Мамардашвілі говорить про формування певних особистісних структур світу (структур, які формуються якраз тими необов'язковими явищами, символічними поняттями

та ідеями, які вільними зусиллями людей підтримуються). Тому особистісне буття приналежне до певного вищого рівня загальності.

Якщо про людину соціальну і людину індивідуальну (це дві грані існування однієї людини) можна сказати, що вона є результатом природної еволюції, і живе в світі порядків та структур, які породжено не лише біологічними, але й культурними передумовами, то про людину як особистість можна сказати, що вона цим своїм буттям маніфестує вищий рівень існування (який міг би називатися духовною еволюцією – духовною хоча б тому, що він конститується нематеріальними феноменами), який, в свою чергу, трансформує та розвиває нижчий, природно-культурний рівень існування: «в особистісному елементі, або в особистісних структурах, міститься взагалі той резервуар розвитку, який є в історії, який забезпечує, в сенсі людського матеріалу, те, що людська еволюція не може зайти в якийсь глухий еволюційний кут» [36].

Особливість особистісних структур полягає в тому, що вони самі відтворюють свої ж основи, тобто вони постають через вільний намір людини і підтримуються саме цим наміром в подальшому. Наприклад, до таких явищ особистісного виміру відносяться, на думку Мамардашвілі, добро, справедливість, любов. Для їхнього існування немає ніякої конкретної причини, вони потребують зусиль для свого існування, більш того, зусиль інтерсуб'єктивних, адже не буває добра, справедливості, любові однієї людини для самої ж себе і в собі – це те, що відбувається між людьми. Так от, на його думку, ми не шукаємо причин ані для любові, ані для справедливості чи добра. За самим своїм визначенням вони вже є належними для існування, а причини і пояснення ми шукаємо лише тоді, коли стикаємося з їхніми протилежностями - з ненавистю, злом чи несправедливістю. Тобто ми здатні конститутивними для свого життя робити такі явища, для появи яких взагалі-то немає необхідних умов.

Всупереч цьому існують концепції еволюційного чи соціально-антропологічного пояснень, згідно яких добро, наприклад, це завжди назва для якогось прихованого егоїстичного мотиву людини, яка прагне реалізувати «добру справу». Тобто прагнення добра ніколи не буває позбавленим певного особистого інтересу: наприклад, ми любимо свій власний образ себе і хочемо отримувати задоволення, вірячи в нього, тому й робимо добро, оскільки воно дозволяє нам підтримувати цю концепцію себе. Справедливість же може розумітися як соціально корисне явище, така умова, яка була прийнята внаслідок соціальної домовленості та покращення суспільного буття. Так, умови справедливості і чесності можна назвати тим базисом, який уможлиблює відносно спокійне і передбачуване суспільне існування, що дозволяє економити сили людей та зберігати комфортну психологічну атмосферу в спільноті. Припущення, що люди поділяють ідеї справедливості та чесності дозволяє частково прогнозувати їхні дії та вчинки в різних контекстах, сприяє взаєморозумінню. Людина, яка чинить нечесно і несправедливо, ризикує бути підданою соціальному остракізму, що з точки зору людського виживання рівнозначно смерті. А любов як явище можна пояснити еволюційним розширенням і ускладненням інстинкту розмноження, звести до сукупності хімічних реакцій та психофізичних процесів в людському організмі.

Мамардашвілі, очевидно, знає про всі можливі подібні версії того, що немає таких феноменів людського буття, які б не були вкорінені в конкретних потребах і не мали б раціонально і утилітарно пояснюваних передумов, однак він все рівно спростовує такі погляди, зазначаючи, що такі пояснення накладаються на ці явища вже постфактум. Тож таке ствердження суто людських цінностей, які не ведуть свою генезу від природних чи соціальних потреб, і дозволяє говорити про вимір особистісного буття як сферу свободи а саму особистість розглядати не просто як складний конструкт для адаптації в світі, а як вільне та необумовлене утворення, яке здатне цей світ

трансформувати. Головна задача особистісного буття – трансформаторська та підтримуюча – людина буквально «тримає світ», який існує в суто людський спосіб лише доти, доки є ті, хто вірить і підтримує в своєму мисленні та практиці існування таких суто людських явищ як любов, справедливість чи добро.

Особистість, отже, пов'язана з філософією як спробою реалізації експериментально нового способу буття завдяки деконструкції колишніх структур, завдяки піддаванню сумнівам всього вже наявного та покладанню горизонтів за межами наявних умов, мисленню ідей за межами базових потреб та життєвих процесів. Вона приводить завдяки мисленню і уяві до життя такі ідеї та явища, які тільки в цьому мисленні (індивідуальному й колективному) продовжують своє існування.

Подібно до Дж. Пітерсона, який визначав розрив між «тим, що є» і «тим, що має бути» в світі ключовим для пояснення мотиваційно-діяльнісних процесів людини та тим, що конституює особистісний шлях такої творчої та вільної трансформації світу, Мамардашвілі також зазначає, що «людина є якась сукупність фундаментальних людських вимог до світу, яким він має бути» [36]. Тобто все суто людське породжується не тим, якими ми самі маємо бути відносно цього світу, виходячи з його умов (а саме це називається адаптацію, і адаптаційні теорії, розглядаючи буття людини, в тому числі саме специфіку особистісного буття, всі складні і комплексні явища людського життя пояснюють в термінах більш розвинених, майстерних та вишуканих способів адаптації до світу), а тим, яким світ має бути, і, відповідно, яким ми маємо його зробити. Тут і починається особистісна діяльність, і «сама конструкція можливої особистісної діяльності включає в себе елементи філософської процедури» [36]. Філософська процедура в широкому сенсі – здатність до виходу за межі, до мислення ідеального буття та приведення елементів цього буття до життя в світі, через свій власний приклад і власні зусилля. Філософська процедура – це творення нових гештальтів: розбивання

наявних схем на шматки і конструювання нової «картини світу». І особистісне буття, отже, також передбачає цей вихід за межі наявного, покладання в якості нової реальності тих феноменів буття, які приводяться до життя зусиллями мислення і вольовими актами. І в той же час особистісне буття реалізовує людську суспільність на цьому вищому рівні світу: особистість є не випадковою, її природа не є абсолютно довільною.

Про те, що такий вищий рівень буття людини, як особистісний, є резервуаром свободи можливостей, джерелом проактивної діяльності та прагнень до самотрансцендування говорять і інші дослідники, в тому числі, й в галузі психології. Наприклад, О. Асмолов пише про феномен преадаптації, який наявний в теоріях еволюціонізму та може бути застосований до пояснення особистісного буття: преадаптивною є така поведінка людини, яка не задовольняє жодним утилітарним цілям, а є тією «надлишковістю», яка виникає в системі та забезпечує тим самим її історичні трансформації, особливо в критичних ситуаціях [2, с. 181]. Тож саме така здатність людської особистості осягати новий простір, формувати нові структури, а тому і діяти в просторі хаосу є вкрай актуальною для дослідження сьогодні. «Невизначеність результату, ризик, суб'єктивне відчуття причетності здійснюваного тільки самому собі, оцінка наслідків прийнятого рішення в світлі тих мотивів, заради яких живеш, непередбачуваність для самого себе – ось невід'ємні риси вільного особистісного вибору» [2, с. 399] - так пише про це дослідник.

Схожу ідею висловлює і В. Петровський. Він називає її «принцип надситуативної активності». Згідно цього принципу, «суб'єкт, діючи в напрямі реалізації вихідних відношень його діяльності, виходить за рамки цих відношень, і, кінець-кінцем, перетворює їх» [40, с. 64]. Особистість, таким чином, здатна до подібної активності. Окрім цього озвучується ще й феномен «безкорисливого ризику», або ж «ризиком заради ризику», наявний тоді, коли людиною в діяльності обираються цілі, щодо яких немає заздалегідь очевидної можливості досягнення, більш того: «ситуативна надлишковість в будь-який

момент може обернутися для індивідуума збитковістю, дароване відчуття «можу!» - пропасти задарма, дати привід для переживання нової поразки» [40, с. 65]. І тим не менш, людина здійснює такий ризик. Також Петровський говорить про можливість інтерпретації діяльності людини радше не через схему «стимул-реакція», а через схему «виклик-вибір». Відмінність виклику від стимулу в тому, що він: 1) є комплексною подією, яка переживається людиною; 2) він є подією саме зустрічі двох незалежних потоків взаємодії: з боку людини і з боку ситуації; 3) якщо стимул здатний породжувати лише одну (чи обмежену) кількість реакцій, які вже «записані» в ньому наперед, то виклик містить в собі «можливість» та непередбачуваність наслідків [40, с. 80].

Про відкритість подієвості особистісного буття говорить і О. Леонтьєв [24]. В ході дорослішання для людини характерним є формування ієрархії форм діяльності та їх «відв'язування» від безпосереднього стану організму. Відбувається це у зв'язку з розвитком волі як здатності до впорядкування видів діяльності, до вибудовування системи пріоритетів. Ієрархічні зв'язки мотивів і є вузловими точками особистості, саме розвиток процесу цілепокладання виражає становлення особистості. Людина здатна віднаходити мотиви не лише серед поточних життєвих потреб, але й в ідеальному світі – завдяки своїй уяві, і саме цим пояснюється феномен героїчних вчинків, які не можуть бути пояснені поточними потребами - людина виводить свій мотив з «ідеального світу», але він отримує таку силу, що підкорює собі всю наявну ієрархію інших поточних мотивів. Навіть наше минуле в сенсі свого впливу на нас не є об'єктивною фактичною даністю. Чим більш розвинена воля і чим більше вибудовані мотиваційні ієрархії, тим більш вибірковим є залучення «тягаря минулого» до актуального змісту людської особистості – з розвитком людини її минулі враження, події та переживання стають предметом її все більш творчого й активного відношення: «одне в цьому минулому помирає, втрачає свій смисл і перетворюється на просту умову і способи її діяльності тоді – вже складені здатності, вміння, стереотипи поведінки; інше

відкривається їй в зовсім інакшому світлі та набуває значення, яке досі не помічалось; і врешті, щось з цього минулого активно відкидається суб'єктом, психологічно перестає існувати для нього, хоча й залишається на складах його пам'яті» [24]

Отже, настає момент, коли біографія стає функцією, похідною від особистості. Всі фактори впливу: генетичні схильності, риси характеру та тип темпераменту, життєвий досвід, травми та конфлікти, соціальне оточення та вплив історичної епохи – все це, безумовно, відіграє роль в житті і трансформації особистості, але саме як передумови, а не безумовні самостійні чинники. Передумови ж мають ще бути актуалізованими, аби зчинити дійсний вплив, а актуалізація відбувається в контексті мотиваційної ієрархії та діяльнісного буття особистості, тож людина є здатною до вольових дій та творчого перетворення ситуації.

Психолог Д. Леонтьєв визначає особистісне буття подібним чином, особистість – це: «Глобальна вища психічна функція прогресивного оволодіння власною поведінкою та внесення нових вищих закономірностей в процеси взаємодії зі світом та саморозвитку на основі соціального досвіду, який почерпано зі світу і біологічної основи, з якою ми в цей світ приходимо» [28, с. 147]. Вектором розвитку особистості є процес подолання. Подолання – це не конфлікт чи боротьба, а внесення нових, складніших закономірностей [28, с. 144]. Подолання в цьому сенсі подібне радше до трансформації. І саме тому особистість проходить процес соціалізації, інтеграції в культуру не для того, аби «сформуватися під впливом соціальних матриць, а для того, аби опосередкувати свій індивідуальний розвиток тими змістами, які запозичуються з культури. Суб'єктом дії виступає саме особистість, а культура, суспільство виступають не в ролі матриці, а в ролі медіатора» [28, с. 144].

Все вищезазначене актуалізує погляди філософії екзистенціалізму, розвитком яких багато в чому можна назвати ці ідеї. Мова йде принаймні про

засадничу формулу: «існування передує сутності» та про поняття особистісної автономії, вибору, покладанню власного життя та відповідальності як ключові для цього філософського напрямку категорії. Ідеї Ж.-П. Сартра про те, що людина «приречена на свободу» та завжди здійснює вибір ніби вперше і на самоті, покладаючись лише на саму себе, тепер отримують нове забарвлення в контексті психологічних ідей про преадаптаційну, надситуативну активність та ідей про поступовий розвиток особистісної автономії. Все це дозволяє припустити, що людина, якщо вона живе в особистісний спосіб, здатна повноцінно існувати в умовах хаосу та перед викликами ризиків, про які йдеться в сучасному суспільному дискурсі.

ВИСНОВКИ

На основі проведеного філософсько-етичного аналізу сучасних підходів до розуміння особистості виявлено, що проблемними аспектами дослідження особистості є неоднозначність визначення самого поняття особистості, яка наявна з огляду на різність уявлень про засади, що є конститутивними для особистісного буття, а також істотна трансформація уявлень про особистість, її генеза та сутнісні риси, яка породжує ряд наслідків для морально-етичного виміру існування людини, зокрема, актуалізує проблеми індивідуалізму, можливості існування особистісної цілісності та сталої ідентичності і ролі особистісного потенціалу індивіда в умовах наростаючих тенденцій сучасного світу до хаотизації.

- Прояснено, що проблема підходів до визначення особистості пов'язана із наявністю величезної множини теорій в гуманітаристиці, орієнтованих на визначення конститутивних рис особистості, які розміщуються між осями біологічного, соціального та індивідуального факторів, часто можуть суперечити одна одній. Ключовими рисами особистісного буття називаються: здатність до узгодженості «Я»-досвіду, здатність бути суб'єктом моральної відповідальності, здатність до вчинку, спроможність сформувати світогляд, систему цінностей та цілей, здатність до існування в символічному вимірі буття. Особистість може визначатися як певна структура чи сутність, необхідна для адаптації в світі, як модель інтерперсональних відносин, як ілюзія та симуляція, сконструйована мозком, але як і суб'єкт відповідальної діяльності зі сформованою самоідентичністю, і як вираження культури та соціальних законів на рівні індивідуального буття, і як автономна та проактивна істота, здатна перетворювати світ, і яка сутнісно формується у так званому постсоціальному вимірі буття. Це дозволяє говорити про неоднозначність розуміння поняття особистості та про різницю між психологічними та філософсько-етичними його інтерпретаціями;

- виокремлено засади для дослідження особистості в двох можливих модусах: першим з них є вивчення внутрішнього виміру досвіду, Я-концепції та особистісної самоідентичності. Цей модус тісно пов'язаний із філософією свідомості, дослідженнями в галузі нейробіології та є важливим, зокрема для етичного виміру в контексті визначення особистості як свідомого суб'єкта діяльності та моральної відповідальності, в питанні про свободу волі. Другим модусом є дослідження особистісного буття через діяльність в світі, аналіз впливу комунікативного виміру на формування особистості та розгляд особистості в контексті взаємодії в ній індивідуального та соціального факторів, визначення ролі особистості в сенсі її впливу на культурну динаміку. Досліджено, що особистісне буття в сучасних теоріях піддається сумнівам саме в сенсі першого модусу, тобто спростовується істинність внутрішнього досвіду, його цілісність та реальність, що має наслідки також і для уявлень про роль особистості для соціуму і світу. Протилежними цій версії є спроби конструктивного визначення особистості: наприклад, особистість як міф або як постсоціальний рівень існування людини може мислитися як сутнісна та необхідна реальність;

- проаналізовано тенденції трансформації уявлень про особистість, які можна схарактеризувати як перехід від есенціалістського чи субстанційного її розуміння до процесуального. Це виражається зокрема у перегляді ідеї про вирішальний вплив на формування особистості диспозицій (таких як риси характеру, біологічні чи соціальні передумови), але також і з переосмисленням можливості набуття особистісної цілісності та світоглядної визначеності. Ідея про віднаходження себе чи свого призначення замінюється ідеєю про невинне самоконструювання. Виявлено, що сутність процесуального розуміння особистості, яка постулюється на противагу парадигмі індивідуалізму, що вибудовувалася в філософії, виражається в погляді, що людина формується виключно у досвідній залученості до світу і в комунікації з іншими суб'єктами інтерпретацій дійсності, з якими вона поділяє такі спільні

теоретичні та практичні засади щодо існування в цьому світі та його опису, які поступово можуть коригуватися та трансформуватися. «Зміст» і структура особистості формуються в ході діяльності «творчого пристосування» в світі – поза цим процесом особистості як деякої «цілісності» не існує взагалі. З цим пов'язане і мислення цінностей як динамічних та мінливих світоглядних аспектів. Людина вплітає себе в наративну канву культури через узгодження своїх оповідей з оповідами інших. У зв'язку з цим в ході аналізу концепцій наративної ідентичності виявлено, що проблемність цієї концепції постає, зокрема, у випадках, коли уся сутність особистісного буття зводиться лише до сконструйованого наративу та коли абсолютизується суб'єктивна роль індивіда як автора наративів про реальність світу та самого себе та заперечується будь-яка об'єктивність;

- виявлено, що основними моральними проблемами особистісного буття в сучасному світі є проблема індивідуалізму та проблема формування ідентичності. Ідентичність, одним з визначень якої є усвідомлення індивідом цілісності своєї особистості, елементами якої є наявність індивідуальної структури пріоритетів і цінностей, тобто «спрямованість» особистості, прийняття комплексу соціальних ролей та наявність смисло-життєвої орієнтації, наразі все більше піддається сумніву та замість цього мислиться як процес постійної ідентифікації, що проблематизує можливість існування цілісного світогляду та ціннісної визначеності, яка б спрямовувала людську діяльність в світі. Сучасного індивіда характеризує «процесуальна ідентичність», «поліфонічна ідентичність», «флюїдна ідентичність». Розколу особистісної ідентичності сприяє зокрема інформаційне перевантаження, мінливість та невизначеність світових процесів, вплив культури споживання.

Останній фактор виражається зокрема в явищі комодифікації: уявленні людини про себе як про об'єкт для продажу, який має відповідати актуальним тенденціям та потребує визнання з боку інших. Це сприяє розколу ідентичності та втраті автентичності буття й зумовлює численні

самотрансформації. Проблема індивідуалізму полягає в самозануреності людини та акцентуації уваги на власному житті, в прагненні до самоконструювання та експериментального ставлення до себе, до заперечення ролі об'єктивної реальності, внаслідок чого реальність мислиться в релятивістський спосіб, як співіснування множинних і рівноправних суб'єктивних реальностей, кожна з яких сама інтерпретує себе і світ та вільна у будь-якому самопокладанні. Це порушує ряд філософсько-етичних проблем, зокрема проблему значення діалогічності та інтерсуб'єктивності для самовизначення особистості та проблему статусу і ролі цінностей у формуванні особистісного буття;

- прояснено, що виправданим є розуміння хаосу як однієї з головних рис сучасності. Це пов'язано як з переходом до постнекласичної наукової парадигми, в якій відбувся перегляд багатьох постулатів про реальність (зокрема хаос та ідея множинних варіантів мислиться нерозривно з ідеями структури та порядку, а можливість і випадковість – разом з необхідністю), так і з тенденціями наростання у сучасному світі хаотизації, що виражаються в кризі цінностей, кризі соціальних інституцій, глобалізаційних процесах, глобальних ризиках. Перший контекст розуміння хаосу як елемента, притаманного живим системам, зумовлює актуалізацію, як на рівні психологічної науки, так і на рівні філософсько-етичного дискурсу, уявлень про особистість як відкриту та недетерміновану остаточно систему, яка перебуває в просторі не лише стимулів, але і можливостей. З цим зокрема пов'язаний розгляд феноменів проактивності, преадаптації, принципу «надситуативної активності» та ін. Другий контекст розуміння хаосу ж актуалізує значення ідей особистісного розвитку, особистісної цілісності та автономії;

- з огляду на вищезначене, важливим стає, по-перше, переосмислення ролі особисті в трансформації культурної динаміки, впливу індивідуального мислення та вчинку на суспільне буття, а також дослідження особистості як

носія творчого потенціалу, здатного до інноваційного досягнення дійсності та до конструктивного використання потенціалу хаосу як елементу світу, що співіснує разом з порядком. По-друге, в контексті сучасних світових тенденцій до хаотизації посилюється актуальність осмислення проблеми можливості набуття особистісної цілісності, яка б виражалася в світоглядній та ціннісній визначеності та уможливила би здатність до орієнтації та послідовної діяльності людини в світі, до самостійного здійснення виборів, в тому числі етичних, а також до готовності протистояти наявним сьогодні психологічним кризам та кризам ідентичності, які є наслідками цих тенденцій.

Список використаних джерел:

1. Августин. О природе и происхождении души// Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения / Редкол.: И. Т. Фролов и др.; Сост. П. С. Гуревич. — М.: Политиздат, 1991 — с. 164
2. Асмолов А. Г. Психология личности: культурно-историческое понимание развития человека — 3-е изд., испр. и доп. — М.: «Смысл»; Издательский центр «Академия», 2007 — 526 с.
3. Асмолов А. Mobilis in mobili: личность в эпоху перемен / Под общ. ред. Александра Асмолова. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2018. — 546 с.
4. Бауман З. Текущая современность. СПб.: Питер, 2008.
5. Белинская Е. П. Современные исследования идентичности: от структурной определенности к процессуальности и незавершенности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Психология и педагогика. 2018. Т. 8. Вып. 1. С. 6–15
6. Білогур В. Є. Формування концепції цілісної особистості: теоретико-методологічні виміри. Гуманітарний вісник ЗДІА. 2014. № 59 — ст. 192-201.
7. Волков В. Н. Постмодернистская этика и эстетика: отказ от ценностно-нормативного // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. — 2014. - №3. — с. 9-34.
8. Гречко П.К. Идентичность - постмодернистская перспектива [Текст] / П.К. Гречко // Вопросы социальной теории. - 2010. — Т. IV. - С. 171-190.
9. Гришина Н.В., Костромина С.Н. Психология личности: переосмысление традиционных подходов в контексте вызовов современности // Психологические исследования. 2017. Т. 10, № 52. С. 1. URL: <http://psystudy.ru> (дата звернення: 27.04.2021).

10. Гришина Н.В., Костромина С. Н., Мироненко И.А. Структура проблемного поля современной психологии личности. Психологический журнал, 2018, том 39, № 1, с. 26–35.
11. Гуревич П. С. Проблема целостности человека. – М., 2004. – 178 с.
12. Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения — Екатеринбург: У-Фактория, 2007. — 672 с.
13. Дениско П. Комодифіковане «Я» — новий тип персональної ідентичності. Філософська думка, 2017, № 4
14. Зинченко В. П. Толерантность к неопределенности: новость или психологическая традиция? // Вопросы психологии. 2007. № 6.
15. Зливков В. Л. Ідентичність та автентичність особистості в контексті цивілізаційних викликів сучасності / Особистість у розвитку: психологічна теорія і практика: монографія / за ред. С. Д. Максименка, В. Л. Зливкова, С. Б. Кузікової. – Суми : Вид-во СумДПУ імені А.С. Макаренка, 2015. – 430 с.
16. Иванченко Г. В., Плотникова А. В., Леонтьев Д. А. Идея потенциала в науках о человеке: от «человеческого потенциала» к личностному / Личностный потенциал: структура и диагностика / под ред. Д. А. Леонтьева. М.: Смысл, 2011.
17. Кнабе. Изменчивое соотношение двух постоянных характеристик человека // Одиссей. Человек в истории – под ред. А. Я. Гуревича, 1990. – с. 1
18. Кошетар У. П. Екзистенційно-особистісні виміри людського буття (С. К'єркегор, О. Леонтьєв, Р. Мей) / У. П. Кошетар // Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія. - 2010. - № 1. - С. 36-39. - Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vnau_f_2010_1_10.
19. Крючкова С.Е. Идентичность и принцип «тождества неразличимых» Лейбница // Субъективность и идентичность. — М. : Изд.

дом Высшей школы экономики, 2012. — С. 128-153.

20. Кьеркегор С. Равновесие между эстетическим и этическим в развитии личности./Или — или. Фрагмент из жизни : в 2 ч. / Сёрен Кьеркегор ; пер. с дат., вступ. ст., коммент., прим. Н. Исаевой и С. Исаева. — СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии : Амфора. ТИД Амфора, 2011.
21. Логинов Е. В. Прагматизм, тождество и свобода воли // Философско-литературный журнал «Логос», 26 (5 (114)), с. 243-274.
22. Логинов Е. В. Прологомены к проблеме тождества личности. //Финиковый компот. 2018. №13, с. 6-40.
23. Локк Дж. Сочинения в трех томах. Т.1. М.: «Мысль», 1985;
24. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Смысл; Издательский центр «Академия», 2004. – 352 с.
25. Леонтьев Д.А. Вызов неопределенности как центральная проблема психологии личности. Психологические исследования, 2015.
26. Леонтьев Д. А. Лабиринт идентичностей: не человек для идентичности, а идентичность для человека //Философские науки - 10/2009.
27. Леонтьев Д. А. Личность в непредсказуемом мире. Методология и история психологии. 2010. Том 5. Выпуск 3.
28. Леонтьев Д.А. Личность как преодоление индивидуальности: контуры неклассической психологии личности // Психологическая теория деятельности: вчера, сегодня, завтра / Под ред. А.А. Леонтьева. М., 2006. С. 134-147.
29. Леонтьев Д.А. Новые ориентиры понимания личности в психологии: от необходимого к возможному // Вопросы психологии. 2011. №1. С. 3-27.

30. Леонтьев Д., Фам А., Овчинникова Е. Проблема выбора в науках о человеке: от рациональных моделей к экзистенциальным. Человек перед выбором в современном мире: проблемы, возможности, решения: Материалы Всероссийской научной конференции 27–28 октября 2015 года, ИФ РАН (Москва). В 3-х т. Т. 1. / Под общ. ред. д-ра филос. наук, проф. М.С. Киселевой. — М.: Научная мысль, 2015. — с. 18-34.
30. Леонтьев Д., Фам А., Овчинникова Е. Проблема выбора в науках о человеке: от рациональных моделей к экзистенциальным. Человек перед выбором в современном мире: проблемы, возможности, решения: Материалы Всероссийской научной конференции 27–28 октября 2015 года, ИФ РАН (Москва). В 3-х т. Т. 1. / Под общ. ред. д-ра филос. наук, проф. М.С. Киселевой. — М.: Научная мысль, 2015. — с. 18-34.
31. Леонтьев Д.А. Философия жизни М. Мамардашвили и ее значение для психологии // Культурно-историческая психология. 2011. № 1. С. 2-12.
32. Леонтьев Д. А. Экзистенциальный подход в современной психологии личности. Вопросы психологии. 2016. № 3.
33. Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. Санкт-Петербург, 2001. 331 с.
34. Максимов Л. В. (2019). Концепт «свобода воли» в этике. Этическая мысль | Ethical Thought, 15 (2), с. 5-19.
35. Маслова Е. С. Идентичность и гуманизм в эпоху трансформации : монография / Е.С. Маслова, А.Ф. Поломошнов, П.А. Пломошнов. - пос. Персиановский : Донской ГАУ, 2019. – 222 с.
36. Мамардашвили М. К. Философия и личность. / Выступление на Методологическом семинаре сектора философских проблем психологии Института психологии РАН 3 марта 1977 года. См. ЧЕЛОВЕК, М., 1994, № 5.

- С. 5-19. Режим доступу: https://kph.ffs.npu.edu.ua!/e-book/clasik/data/mmk/phil_pers.html (дата звернення: 27.04.2021).
37. Мамардашвили М. К. Необходимость себя: Введение в философию: Докл., ст., филос. заметки. М.: Лабиринт, 1996. - 431 с.
38. Олпорт Г. Становление личности / Г.Олпорт. Становление личности. Избранные труды. М.: "Смысл", 2002, с.166-216. Режим доступу: <http://psylib.org.ua/books/olpor01/index.htm>.
39. Панченко Д. Личности свойственно некое благородство // Одиссей. Человек в истории – под ред. А. Я. Гуревича, 1990 – с. 18.
40. Петровский В. А. Человек над ситуацией. – М.: Смысл, 2010. – 559 с.
41. Питерсон Дж.. Карты смысла. Архитектура верования. / Джордан Питерсон; Пер. с англ. Владимира Вайля — СПб.: Питер, 2009. – 437 с.
42. Погодин И. А. Особенности психотерапии в эпоху постмодерна: процессуальный характер// Московский психотерапевтический журнал, 2008, № 4.
43. Погодин И.А. Постмодернистская ревизия традиционных психологических ценностей / Журнал практического психолога (Специальный выпуск Белорусского Института Гештальта). № 1. 2008б, С. 9-25.
44. Погодин И. В. Этика: переосмысление философской категории в эпоху постмодерна [Электронный ресурс] / И. Погодин // Credo New. – 2012/ - №4. – Режим доступу: http://www.interlos.ru/readroom/credo_new/r4-2012/18129-etika-pereosmyslenie-filosofskoy-kategorii-v-epohu-postmoderna.html
45. Посохова Я. С. Проблема ідентичності та визначення психологічних основ її вивчення / Я. С. Посохова // Право і Безпека. - 2015. - № 2. - С. 217-221. - Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Pib_2015_2_43.
46. Рікер П. Сам як інший. — К.: Дух і літера, 2000. — 458 с.

47. В. В. Рыбалка. Теории личности в отечественной философии, психологии и педагогике: Пособие. – Житомир: Изд-во ЖГУ им. И. Франко, 2015 – 872 с.
48. Савицька, І. (1). Свобода як чинник нарративної ідентичності та автентичності особистості. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки», (1083). Режим доступу: <https://periodicals.karazin.ua/thcphs/article/view/2133>.
49. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм / Пер. с фр. М. Грецкого. М.: Издательство иностранной литературы, 1953. — 42 с.
50. Соколова Е. Т. Утрата Я: клиника или новая культурная норма // Эпистемология и философские науки. 2014. 41 (3). С. 190-210.
51. Соловьев Э. Ю. От обязанностей к призванию, от призвания к праву // Одиссей. Человек в истории – под ред. А. Я. Гуревича, 1990. – с. 48-55.
52. Сулимов В.А. Парадоксы дважды пост-персоны / Личность как автопроект. Размышления, обсуждения, дискуссии. Философские науки. 2009;(12):7. – с. 58-60.
53. Тайсина Э. А. Многомерность и целостность человека в философии, науке и религии: материалы Международной научно-образовательной конференции / под ред. Э.А. Тайсиной. – Казань: Казан. ун-т., 2012. – 404 с.
54. Тейлор Ч. Джерела себе / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – 696 с.
55. Тейлор Ч. Етика автентичності. Пер. з англ. – Вид. 2-ге. – К.: Дух і літера, 2002. – 128 с.
56. Тиллих П. Мужество быть / Пер. с англ. О. Седаковой. – К.: Дух і літера, 2013. - 200 с.
57. Титаренко Т. М. Особистість у межах постнекласичної раціональності / Психологічні практики конструювання життя в умовах постмодерної

соціальності : монографія / Т. М. Титаренко, О. М. Кочубейник, К. О. Черемних ; Національна академія педагогічних наук України, Інститут соціальної та політичної психології. – К. : Міленіум, 2014. – с. 32-45

58. Титаренко Т. М. Постмодерні концептуалізації понять «особистість» та «життєвий шлях». Психологія і суспільство, №4., 2009 – ст. 83-96.

59. 3. Труфанова Е. О. Человек в лабиринте идентичностей // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С. 13–23.

60. Уилер Г. Гештальттерапия постмодерна: за пределами индивидуализма. - Москва, 2005.

61. Фрейджер Р., Фейдимен Д. Личность. Теория, упражнения, эксперименты. Большая университетская библиотека, 2006.

62. Хорни К. Невротическая личность нашего времени / пер. с англ. и прим. А. И. Фета. — Philosophical arkiv, Nyköping (Sweden), 2016. — 186 с.

63. Худ Б. Иллюзия «я», или игры, в которые играет с нами мозг. Рябинина Ю., перевод на русский язык, 2015. М.: Издательство «Эксмо», 2015. – 440 с.

64. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории Личности. Основные положения, исследования, применение. Режим доступа: nicevt.ru/wp-content/uploads/2019/10/Л1.-Зиглер-Д.-Теории-личности.pdf.

65. Чепелева Н. В. Дослідження особистості у психологічній герменевтиці. / Особистість у розвитку: психологічна теорія і практика: монографія / за ред. С. Д.Максименка, В. Л. Зливкова, С. Б. Кузікової. – Суми : Вид-во СумДПУ імені А.С. Макаренка, 2015. – 430 с.

66. Черепанов И. В. Личность и миф. // Идеи и идеалы, 2(2), 2011, с. 62-68.

67. Шабанов Л. В. Современный взгляд на человека эпохи постмодерна. Вестник Томского гос. ун-та Философия. Социология. Политология. 2013. № 2 (22). С. 168–176.

68. Эпштейн М. Информационный взрыв и травма постмодерна // Информационное общество: экономика, власть, культура: хрестоматия в 2 ч. / сост. В. И. Игнатъев, Е. А. Салихова. – Новосибирск: изд-во НГТУ, 2004. – Ч. 2. – с. 183-196.
69. Юлина Н.С. Дэниел Деннет: концепция сознания и личностного. История философии. Вып. 5. М.: ИФ РАН, 2000.
70. Янчук В.А. Современные представления о самости и Я-концепции личности // Введение в современную социальную психологию. – Минск: АСАР, 2005, с. 251-352.
71. Ярковая И. В. Личность в эпоху постмодернизма. Міжнародні та політичні дослідження. 2019. Вип. 32.
72. Яцино М. Культура индивидуализма. — М.: Гуманитарный центр, 2012. — 280 с.
73. Cushman P. Why the Self Is Empty. Toward a Historically Situated Psychology / Cushman, P. (1990). Why the self is empty: Toward a historically situated psychology. *American Psychologist*, 45(5), 599–611. Режим доступа: <http://docshare02.docshare.tips/files/4341/43418705.pdf> (дата звернення 27.04.2021).
74. Delistraty C. The coming-of-age con. Режим доступа: <https://aeon.co/essays/why-the-coming-of-age-narrativeis-a-conformist-lie> (дата звернення 27.04.2021).
75. Dennett, Daniel C. "Why Everyone is a Novelist" / *The Times Literary Supplement*, September 16-22, 1988. Режим доступа: <https://dl.tufts.edu/concern/pdfs/rx9141776> (дата звернення: 27.04.2021).
76. Giordano P. J. Individual Personality is Best Understood as Process, Not Structure / Discussion paper for June 1, 2016 seminar on cultural psychology of personality.

Режим доступа: https://www.en.aau.dk/digitalAssets/196/196355_giordano-personality-as-process.-for-june-1-seminar-.pdf (дата звернення: 27.04.2021).

77. Harari Yuval Noah: the myth of freedom. [Електронний ресурс]. Режим доступа: https://www.theguardian.com/books/2018/sep/14/yuval-noah-harari-the-new-threat-to-liberal-democracy?CMP=share_btn_fb

78. Jaber F. Gubrium, James A. Holstein. Grounding the Postmodern Self. *The Sociological Quarterly*, Vol. 35, No. 4 (Nov., 1994), pp. 685-703.

79. Leary M. R., Tangney J. P. The Self as an Organizing Construct in the Behavioral and Social Sciences. *Handbook of Self and Identity*, Second Edition, 2012.

80. Schachter, E. P. (2005). Erikson meets the Postmodern: Can classic identity theory rise to the challenge? *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 5(2), 137–160.

81. Sloan T. Beyond the Postmodern Self / *Composition Studies* Vol. 22, No. 2 (Fall 1994), pp. 110-116. Режим доступа: <https://www.uc.edu/content/dam/uc/journals/composition-studies/docs/backissues/22-2/Sloan.pdf> (дата звернення: 27.04.2021).