

УДК: 1 (13.07.77)

Філософський аналіз культури як втілення світогляду людини

Попович Микола Дмитрович, кандидат філософських наук, доцент,
завідувач кафедри історії і філософії Подільського державного аграрно-
технічного університету

Здійснено філософський аналіз соціального аспекту взаємозв'язку людини та культури. Людина і світ виявляються сутнісно взаємопов'язаними завдяки осмисленню соціокультурного способу включення людини у світ. Це зумовлює взаємозв'язок між теоретичними принципами, які пояснюють сутність людини і культури.

Ключові слова: людина, світогляд, культура, ексцентричність, символічна система, конфлікт.

Проблеми культури та світогляду постають одними із фундаментальних у філософських пошуках іще з часів Античності, адже обертаються навколо центрального питання філософії: що є людина? Власне, терміну «культура» у його філософському значенні ми завдячуємо римському мислителю Марку Тулію Цицерону, який вперше розглядає культуру як людинотворчий чинник, що забезпечує культивування людського духу [12], нерозривно пов'язуючи його у цьому відношенні із формуванням світогляду. Культурна проблематика розвивається і в контексті пізніших теоретичних напрацювань. Справжній бум у контексті дослідження даного феномену відбувається у минулому та позаминулому століттях. Не втратила дана проблематика актуальності і сьогодні, процеси глобалізації, екологічна криза та ціла низка інших викликів, що постали перед людством, по-новому підсвічують питання культури та її співвідношення із особистістю. Саме тому предметом розгляду даного розділу буде соціально-антропологічний аспект дослідження основних світоглядних форм культури.

Варто відзначити, що дана проблематика складна та багатогранна, тому потребує всебічного розгляду як в антропологічному, соціально-філософському, так й історико-філософському вимірах. У зв'язку з цим ми зосередимося на дослідженні цілого комплексу питань. Перш за все, розглянемо проблему співвідношення культури та світогляду людини, потім звернемося до аналізу ролі й місця релігії та міфології у контексті розвитку культури. Не можна оминати увагою феномен Просвітництва в якості одного із

важливих етапів становлення філософського типу світогляду. Водночас, необхідним пунктом дослідження має стати аналіз культурного виміру модернізаційних процесів в сучасному суспільстві. Власне, останнім етапом дослідження буде аналіз моралі, права та науки як культурно-нормативних втілень світогляду. Лише комплексний підхід дозволить уникнути однобокого погляду на предмет даного розгляду, розкриваючи людиноцентричний аспект розвитку культури.

Дослідження культури слід розпочати через вирішення питання щодо місця в ній людини. Не зважаючи на позірну простоту поставленої проблеми, у контексті більш прискіпливого аналізу виявляється, що її вирішення пов'язано із великою кількістю прихованих небезпек, які не дають можливості отримати остаточну відповідь. З одного боку, феномен культури пов'язаний із творчою діяльністю людини як здатністю перетворювати першу природу, тобто природне навколишнє середовище, відповідно до власних потреб та запитів. У цьому відношенні людина творить другу природу, тобто специфічно людський світ. З іншого ж – її власне творіння стає єдиною умовою виживання людини в світі, при чому поступ культури як прогрес розуму, становлення людини у сутнісному значенні цього слова лише посилює тенденції залежності. Водночас, становлення людини як індивіда необхідним чином передбачає проходження процесу соціалізації, тобто потребує суто людського середовища – і в цьому відношенні культурного оточення, - яке дозволило б сформувати необхідні мінімальні інтелектуальні здатності, які завершують формування людини, що виражається через самосвідомість та здатність до мови.

Таким чином, модус співвідношення «людина-культура» можна розкрити у контексті двох вимірів: філософсько-антропологічного та в руслі філософії культури. У першому випадку ми приділимо увагу творчості таких представників філософської антропології як Г. Плеснер та А.Гелен. Говорячи про аспект філософії культури, для нас предметом особливого інтересу в контексті даного дослідження буде творчість Ф.Ніцше.

Антропологічний проект Г.Плеснера спрямований на створення цілісного вчення про людину як унікальну істоту, що якісно вирізняється з-поміж живого. В цьому відношенні центральним терміном, який дозволяє сформулювати специфічну дослідницьку оптику, постає поняття ексцентричності як здатності людини виходити за межі власної даності. Перш за все, ця можливість дистанціювання від світу пов'язана із феноменом самосвідомості. Усвідомлюючи своє Я, людина будує суб'єкт-об'єктне відношення до дійсності, власне, вона подвоює світ, виокремлюючи себе як його центр. Саме ця центрація на собі, дозволяє подолати центричність щодо природи. В той час як інші живі істоти пристосовуються до довкілля, яке є одним цілим з ними, людина сама перетворює природу, конструюючи тим самим світ культури, який відповідає її власному баченню світу.

Засновник філософської антропології Макс Шелер центральною тезою власної творчості висунув ідею про те, що людина постає єдністю духу та пориву [13], фіксуючи тим самим нерозривний її зв'язок з іншими проявами життя, що гармонійно увібрані сутністю людини, однак подолані духовною складовою, що і визначає її особливе становище в світі. Власне, доля людини в цьому сенсі – безперервно перебувати полем бою цих двох начал, це боротьба, в якій ніколи не буде і не повинно бути переможця, адже остаточна перемога будь-кого із суперників у кінцевому підсумку «ставить під загрозу рівновагу людських сил» [14, с. 112], тобто призводить до загибелі чи тілесної, чи ж духовної її складової, що у підсумку тягне за собою і смерть людини як гармонійного поєднання двох начал.

Власне, Г.Плеснер, розробляючи концепцію ексцентричності, також рухається в межах логіки розуміння людини як єдності природного та духовного начал, хоча і розглядає поняття духу дещо в іншому ракурсі. Як природна істота вона все ж прагне до єдності з довкіллям, однак центр її буття завдяки свідомості виявляється зміщеним із зовнішнього світу у світ внутрішній. Людина закинута у цей світ, будучи, подібно до Сізіфа, проклятою у вічних пошуках гармонії з ним, однак вони завжди трагічно приречені на

поразку через принципове неспівпадіння цих двох світів. В такому разі єдиним способом досягти єдності з довкіллям є перетворення його відповідно до свого власного внутрішнього світу.

Однак центрація на власному Я, що стала умовою виокремлення з природної необхідності, виявляється надзвичайно слизьким ґрунтом для самої людини, адже «внутрішній світ – це боротьба із самим собою, з якої немає виходу та яка не знає примирення» [10, с. 260]. Після З.Фройда Декартове *ego cogito ergo sum* [4, с. 29], більше не можна вважати безсумнівним пунктом, з якого ми можемо безтурботно розгортати подальше осмислення світу, адже нас починає тривожити власне Я. Ексцентричність як здатність не лише встановлювати межі, але й осмислювати їх, трансформуючи до рівня прийнятних форм, обертається для людини і саморефлексією. Вона усвідомлює, що її Я для неї невідоме, воно здатне дивувати, виказуючи найнеочікуваніші рішення та бажання, як влучно вказував на це видатний український філософ Г.С. Сковорода, людина сама постає цілим мікрокосмом, який потребує власного пізнання. Це фундаментальна проблема людської природи, адже погляд на світ має бути поглядом з певного місця, людина, хоча й ексцентрична щодо світу, але як жива істота вона потребує центру, нехай і такого, що лежить за межами цієї зовнішньої даності в ній самій. Однак хиткість цього відправного пункту існування зумовлює ексцентричність людини щодо її внутрішньої природи, єдиним способом врятувати своє Я від розпаду виявляється самопізнання, що спрямоване на постійний пошук глибинних основ внутрішньої суті. Людина віднаходить та знову втрачає цей ґрунт, що стимулює її до продовження своїх нескінченних пошуків.

Пізнання власного внутрішнього світу стосується не лише самої людини, але і культури, яку вона створює у намаганні досягти гармонії із зовнішньою природою. Виявлення щораз нового, досі невідомого регіону Я означає не лише турботу щодо відновлення власної єдності через ліквідацію цієї чужості, але і трансформацію культури. Вона більше не може бути моїм світом, адже відтепер суперечить внутрішній природі, вимагаючи відновлення рівноваги. Таким

чином, самопізнання людини зумовлює рух культури, яка завжди повинна відповідати її світогляду. Власне, історія людства в цьому відношенні постає історією осмислення людини самої себе, а культуру в цьому сенсі можна розглядати в якості своєрідних слідів самопізнання.

Отже, людина у філософському підході Г.Плеснера постає унікальною і навіть парадоксальною істотою, яка ексцентрична не лише стосовно світу, але і самої себе, однак всі її зусилля протягом життя спрямовані на віднайдення свого центру та відновлення порушеної гармонії зі світом, що, власне, і призводить до появи та розвитку культури.

Дослідження співвідношення людини та культури було б неповним, якби ми оминули увагою творчість Арнольда Гелена. Його дослідницькі амбіції також пов'язані з тим, аби розробити комплексне вчення про людину, що дозволило б описати цю істоту у всій повноті її сутності. Такі прагнення завжди приречені залишатись лише утопічними мріями авторів, адже будь-яка теорія, зрештою, ґрунтується на тому, що різноманітність проявів людини редукується лише до певного виміру її рис, дослідники «у «хащі» цих рис прокладають дещо на кшталт «просіки»» [11, с. 5], тож для всебічного розгляду людини ми завжди маємо пройти бодай кількома з них. Творчість А.Гелена для нас цікава в даному дослідженні тим, що в ній зустрічаємо вдале доповнення антропологічної концепції Г.Плеснера, хоча сам А.Гелен виходить із протилежних методологічних засновків.

Власне, фундаментальною характеристикою людини є її здатність до дії як способу цілеспрямованого та осмисленого перетворення природи. Вона, як і у концепції Г.Плеснера, постає в якості істоти, що творить культуру як умову власного буття. Однак саме поняття культури тут виходить далеко за межі суто матеріальної діяльності, хоча і включає її в себе, її варто розглядати як єдність «засобів уявлення» та «речових засобів» [3, с. 160]. Аналізувати людину лише крізь призму матеріального виробництва – означає фіксувати тільки другорядні її характеристики.

Дослідження зоологів показують, що застосування підручних засобів для добування їжі, тобто використання їх в якості «знаряддя праці» притаманне також людиноподібним мавпам, крім того, науці відомі й інші види тварин, діяльність яких суттєво змінює ландшафт місцевості, «перетворюючи» її, однак ця «дія» стосується проявів інстинкту. Людська ж дія має принципово іншу природу і пов'язана із здатністю до абстрактного мислення як можливості ідеального конструювання об'єкту, якого не існує, а його виготовлення є лише другим, завершальним етапом. В такому разі матеріальна культура постає лише певним виміром культури як людського середовища, яке пристосовано відповідно до особливостей тілесності, дозволяючи долати природні недоліки людини, компенсуючи їх штучними речами.

Культура починається не з фізичного творення другої природи, а через конструювання символічних систем. Найпримітивнішим її виявом в цьому відношенні є не кам'яна сокира чи вогнище, а формування деякого набору звуків, за якими закріплюються певні значення. Власне, творення культури у символічному сенсі завжди пов'язане із колективною діяльністю, адже лише таким чином, через безперервну циркуляцію цих голосових сигналів між членами групи формується своєрідна первісна конвенція щодо значення слів, які поза людською єдністю були б звичайним тваринним звуком, який не має жодного значення ні для того, хто його видає, ні для інших представників гомінід. Для закріплення значення важливе безперервне повторення одного й того ж сигналу у визначеній ситуації, який стає зрозумілим всім членам групи, у подальшому передаючись наступним поколінням у вже незмінній формі. Крім того, мова дозволяє економно описувати стандартні ситуації та виробляти конкретні алгоритми її вирішення, це уможлиблює спрямування збереженої енергії на конструювання нових культурних, тобто матеріально-символічних утворень.

Власне, перетворення природи розпочинається, перш за все, у самій людині, через конструювання найпростіших мовних систем, що є символічним позначенням реальних подій, стаючи тим самим основою абстрактного

мислення. Крім того, мову покладено в основу і формування самосвідомості. На найпростішому рівні вона носить колективний характер як свідомість певної групи, що користується єдиною мовою, на противагу тим, чия мова незрозуміла. Пізніше це колективне Я переміститься у контекст тотемічних уявлень, тобто набуде символічного значення певного спільного для всіх тваринного чи рослинного прашура-тотема, створюючи умови для формування Я індивідуального. В цьому відношенні людина входить у спільноту як рівноправний її член, чия належність визначається символічною спорідненістю з тотемом. Говорячи мовою М.Бубера, можна сказати, що через такий акт символізації виникає сфера Я-Ти відносин як фундаментального модусу, що уможливує становлення індивіда, адже «Я стаю Я, лише співвідносячи себе з Ти» [1, с. 21], потрапляючи в оточення інших рівноправних індивідів, які є близькими мені, однак, водночас, дозволяють окреслити мою власну індивідуальність як не-Я. В цьому відношенні виникає потреба виробити такі правила взаємовідносин, які б дозволили зберегти Я- сферу, а їх реалізація можлива лише за умови, що Я визнаю право на автономію інших Ти, тобто розглядаю їх як рівноправну цінність. Саме таке усвідомлення значущих Інших стає підставою того, що А.Гелен називає дисципліною як фактора творення культури, відзначаючи, що «...те, що людина є істотою дисципліни та що вона створює культуру, відрізняє її від будь-якої тварини і одночасно визначає її...» [3, с. 164]. Тут йдеться про те, що людина здатна обмежувати, лімітувати своє тваринне єство як бажання безперервного підкорення інших представників виду, розширюючи тим самим свою сферу впливу. Вона стримує свої бажання, як і інші члени спільноти, задля того, аби, визнаючи право іншого на автономію, домогтися і для себе цих гарантій. В цьому відношенні культура через систему правил та норм обмежує людину, але це обмеження і робить її людиною.

Власне, людина стає залежною від культури, будучи включеною в її символічний світ та ті принципи, які визначаються нею для розмітки людського життя. Долаючи природну прив'язаність, вона центрується навколо другої

природи, яка і стає її світом. Перенесення її в інший культурний контекст дезорієнтує, людина опиняється цілковито самотньою серед людей, будучи нездатною вписатися в чужий символічний порядок, а єдиною стратегією виживання в такій ситуації є *приспосовування*, однак не до природної необхідності, а культурних детермінацій.

Таким чином, А.Гелен пропонує досліджувати культуру в двох вимірах її реалізації: символічному та матеріально-речовому, при чому останній вимір є лише завершенням другої природи. В той час як на символічному рівні відбувається формування самої людини, в речовому аспекті здійснюється перетворення довкілля відповідно до потреб тілесності, компенсації тих фізичних недоліків, які притаманні *Homo sapiens*. Людина у підсумку потрапляє в залежність від обох аспектів свого творіння.

Загалом, говорячи про співвідношення людини та культури в антропологічному зрізі, як ми показали у контексті двох здійснених вище оглядів, людина є творцем культури, забезпечуючи її розвиток в процесі розкриття власного внутрішнього світу, однак навіть він сам є продуктом культури як символічної системи, що, перш за все, формується в мові.

Розглянувши антропологічний вимір співвідношення людини та культури, варто перейти до аналізу цього питання у площині філософії культури. На нашу думку, особливо важливого значення в цьому відношенні набуває творчість Фрідріха Ніцше. В його підході культура розглядається також як символічна система, що здійснює конструювання людського світу, однак зміщується акцент у дослідженні культури: вона більше не цікавить нас в якості специфічного штучного середовища, що конструюється людиною, а привертає увагу як один із чинників суспільної організації.

Власне, вище ми вже відзначали ту обставину, що розвиток культури залежить від зміни усвідомлення людини себе самої та свого місця в світі. Вона не може бути статичним явищем, що сформувалося в одноразовому акті творення, хоча сама культура тяжіє до консервативності, оскільки визначальним фактором її існування є трансляція базових цінностей. У цьому

сенсі їх відтворення забезпечує збереження ідентичності спільноти, що має стосунок до цих символічних форм, а також її інтеграцію у просторі та часі, яка реалізується через процеси соціалізації, що здійснюють передачу базових суспільних норм, не лише включаючи таким чином індивіда у певний суспільний контекст, але й здійснюючи зв'язок з попередніми поколіннями, безперервно відтворюючи тим самим тяглість спільноти в часі. Це є чинником її існування, що не втратив своєї значущості протягом всієї історії людства. У традиційному суспільстві з урахуванням його низької динаміки суспільних змін зв'язок з попередніми поколіннями є умовою збереження та передачі досвіду, набутого протягом тривалого часу, що дозволяє, заощаджуючи значні енергетичні та часові ресурси, вирішувати комплекс стандартних проблемних ситуацій, а також здійснювати орієнтацію спільноти в світі. Модерн радикально змінює суспільну динаміку, що суттєво зменшує сферу застосування традиційних норм та принципів, однак він також зберігає принципову значущість наявності зв'язку спільноти в часі, надаючи йому легітимаційної сили. Давність культури, наявність специфічних традицій, що формувались століттями, означає, що це суспільство займає чільне місце у світовій історії, отримуючи тим самим своє право на самовираження. Особливо актуальною тема глибини історичного та культурного коріння стає в контексті падіння великих імперій та формування на їх основі національних держав. В цьому відношенні сама традиція втрачає прикладне застосування, як це мало місце у традиційному суспільстві, вона набуває значення символу спільноти.

Консервативність культури має особливу вагу у сенсі збереження та відтворення певного суспільства, вона завжди тяжіє до замкнутості на самій собі, це є спосіб реалізації покладених на неї функцій. Однак, таке прагнення до замикання містить також величезні небезпеки, які криються, перш за все, у догматизації суспільних процесів, коли будь-які виклики, перед якими опиняється спільнота, потрактовуються лише у визначеному словнику встановлених традицій, описуючи стандартний порядок подолання проблемної ситуації, продовжуючи таку стратегію вирішення проблем навіть тоді, коли

вона вже не дає очікуваного ефекту, інші альтернативи для суспільства є невидимими. Це призводить до потужних системних криз чи руйнації системи загалом у випадку неможливості їх подолання.

Культура, що не зазнає трансформацій, є мертвою, умертвляючи тим самим і суспільство, якому вона належить. Саме в цьому сенсі варто розглядати ідею Ф.Ніцше про те, що поступ культури «пов'язаний з подвійністю аполонічного та діонісійного начал» [7, с. 59]. Перший вимір культури, тобто її аполонічна складова, спрямований на формування культури як цілісності через конструювання базових символічних утворень, що забезпечують існування спільноти. В цьому відношенні нам йдеться не лише про вироблення ціннісних орієнтирів, що регламентують принципи суспільного співжиття, стосуються питань мистецького характеру та ін., але – й мову як символічну систему, що забезпечує комунікацію, як одного із чинників суспільної організації. В контексті аполонічного виміру культура прагне до завершеного оформлення світу, остаточного його впорядкування, не залишаючи місця для чогось хаотичного чи невідомого. Діонісійний же аспект, навпаки, спрямований на руйнацію будь-яких форм, це той механізм, що запобігає закріпленню культури. Вона в собі іманентно передбачає, говорячи мовою Б.Вальденфельса [2], елемент радикальної чужості, який не дозволяє відбутись остаточному впорядкуванню світу, розриваючи його критикою традицій та пропозицією альтернатив, що стрімко руйнують встановлений порядок. Лише через деструкцію вже наявних цінностей вдається виявити нові шляхи розвитку, вийшовши за межі повсякденної рутини порядку.

Елементом чужості в культурі і, водночас, продуктом останньої є особистість. Варто сказати, що Ф.Ніцше не вживає цього терміну, послуговуючись більш метафоричним поняттям *надлюдини*, яке завдяки своїй неточності та поняттєвій розмитості потрактовується у багатьох, часто дуже вульгаризованих значеннях (варто згадати бодай нацистський досвід його інтерпретації). Для пояснення цього центрального концепту, слід звернутися до Ніцшевого розуміння людини, яка постає для нього як «линва, що напнута між

звіром та надлюдиною» [8, с. 12], Як ми вже неодноразово зазначали вище, засвоєння культурних норм є вихідною умовою, яка забезпечує завершення формування індивіда. Він не лише тілесно, але і духовно виокремлюється з-поміж інших живих істот. Здатність до мислення дозволяє створити культуру як світ, де вдається подолати природну необхідність, однак більшість людей так і залишається на цьому першому кроці здобуття свободи. Суспільство для них є тим впорядкованим космосом, що дозволяє почуватися затишно та впевнено в житті, надаючи надійні орієнтири дозволів та заборон, що регламентують взаємодію членів спільноти, а також забезпечують розмітку світу через категорії моралі, релігії, науки тощо. Людина не бажає порушувати вже звичний уклад життя, адже він є умовою її виживання та суспільної значущості як мінімального визнання повноправного члена спільноти, вона пристосовується до нього, пригнічуючи власні творчі пориви та прагнення, якщо останні йдуть всупереч загальноприйнятим поглядам на світ. В цьому сенсі відоме визначення Аристотеля про те, що людина – політична тварина набуває зовсім іншого значення, про яке його автор навіть не здогадувався, вдало підкреслюючи особливості стосунку індивіда та суспільства, де людина знову потрапляє у сферу несвободи, хоча й іншої, штучної природи, «вона непомітно для себе створила нову в'язницю, ім'я якій культура» [5, с. 78]. Саме в цьому відношенні людина, а тут ми можемо уточнити, сказавши людина-індивід, є лише перехідним етапом на шляху становлення особистості, цей етап важливий, однак зупинитись лише на ньому – означає приректи себе на спосіб існування політичної тварини, яка тільки відтворює колективне бачення світу.

Власне в будь-якому суспільстві ми знаходимо таку категорію його членів, які виявляють сміливість формувати власний світогляд, кидаючи тим самим виклик суспільству. Це намагання висловити свою індивідуальність, якісно вирізняючись з-поміж загалу, дозволяє вийти за межі культуроцентричної людини. Однак це прагнення свободи нової якості дорого коштує її пошуковцям, адже «незліченна кількість людей такого роду гине завдяки своїй слабкості, не здійснивши ніякого суттєвого впливу...» [9, с. 358].

Ця частина спільноти є своєрідним подразником, чинником, що виводить із стану рівноваги стабільне функціонування суспільства, змушуючи реагувати на ці чужорідні утворення, не лише ліквідовуючи загрозу, але і переглядаючи підстави їх виникнення, тобто здійснюючи локальні модернізаційні процеси. Культура прагне до рівноваги та спокою, а людина-бунтар є чинником, що примушує до динаміки та змін, однак вони носять лише тактичний характер, не призводячи до радикальних перетворень. Такі конфлікти людини та культури слугують швидше для підтримання тону останньої, аніж своєю метою ставлять принципові трансформації. Наслідками їх може бути розгортання дискусії щодо тих чи інших принципів чи цінностей, що здавалися непохитними, значення тих чи інших слів, які до того не викликали жодних сумнівів тощо.

Реалізація людини як особистості, надлюдини у термінах Ф.Ніцше, означає не лише опозицію суспільним устоям, але і перемогу над ними, саме так вона стає «сенсом світу» [8, с. 10], змушуючи його прийняти нові, запропоновані нею, цінності. В цьому відношенні особистість знаходиться «по той бік добра та зла, і ця вимога незмірно вища ілюзії морального осуду» [6, с. 56]. Тут йдеться про такий тип альтернативного бачення світу, який радикально протистоїть встановленим цінностям, сприймаючись на перших етапах як нігілізм, однак лише особистість здатна не тільки стати в опозицію до наявних цінностей, але і змусити суспільство сприйняти норми, запропоновані нею. Це найвищий вияв свободи та творчості, коли людина не пристосовується до культури, а змінює її відповідно до власного світогляду. Такий конфлікт людини та суспільства носить вже не локальний, а тотальний характер, який спричинює поступ культури, оновлюючи її новими формами та цінностями. Зрозуміло, що такі революційні зміни відбуваються значно рідше, ніж безперервно виникаючі локальні конфлікти, але саме вони принципово розширюють горизонт культури, надаючи ресурси її розвитку у довготривалому періоді. Локальні протиріччя важливі, як ми показували вище,

але вони можуть лише підтримувати динаміку того поштовху, якої завдає удар надлюдини.

Власне, культура є колискою особистості, однак остання, врешті, переростає її, сама стаючи умовою розвитку першої. В цьому відношенні ми маємо підстави дійсно розглядати культуру як втілення світогляду особистості.

Отже, в даному пункті ми здійснили два кроки, досліджуючи співвідношення культури та світогляду людини. В першому пункті аналізу було сконцентровано увагу на філософсько-антропологічному зрізі. Тут ми показали, що поняття культури слід трактувати не у матеріально-речових термінах, а розуміти, перш за все, в якості символічного конструкту, що уможлиблює матеріальне перетворення природи. Саме на символічному рівні найбільш виразним є циркулярне співвідношення «людина-культура», де остання є продуктом колективної людської діяльності, однак вона ж і уможлиблює становлення людини, у тому числі такої її фундаментальної характеристики як самосвідомість. Водночас, здатність до саморефлексії, запитання про власне Я, є чинником дисонансу людини та довкілля, що змушує першу здійснювати його перетворення, при чому самопізнання та культурна творчість – два взаємозалежні процеси, що необхідним чином знаходять своє відображення один в одному.

Другим кроком стало звернення до філософської спадщини Ф. Ніцше, де він розкриває значення і роль особистості в культурі. Людина як особистість в цьому відношенні постає в якості творця та стверджувача нових цінностей, які, запобігаючи догматизації культури, розкривають нові горизонти її поступу. В цьому сенсі культура породжує людину як своє інше, тобто того, чие становлення уможливлене нею, однак саме він є загрозою культури, але не в сенсі знищення, а у відношенні здійснення цілковитого формоутворення, завершеної регламентації світу.

Література

1. Бубер М. Я и Ты / М. Бубер; [пер. с нем.] // Бубер М. Два образа веры / пер. с нем. под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова. – М. : Республика, 1995. – С. 15-92.
2. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Б. Вальденфельс; [пер. з нім. В.І. Кебуладзе]. – К. : ППС, 2002, 2004. – 206 с.
3. Гелен А. О систематике антропологии / А.Гелен; [пер. с нем. А. Филиппова] // Проблема человека в западной философии. – М. : Прогресс, 1988. – С. 152-201.
4. Декарт Р. Метафізичні розмисли / Р. Декарт; [пер. з франц. З.Борисюк та О.Жупанського]. - К. : Юніверс, 2000. – 298 с.
5. Кравчук М.О. Надлюдина як вищий прояв ексцентричності / М.О. Кравчук // Міжнародна наукова конференція [«Дні науки філософського факультету – 2010»] : матеріали доповідей та виступів. Ч. III. – К. : Київський університет, 2010. – С. 77-79.
6. Ницше Ф. Падение кумиров, или о том, как можно философствовать с помощью молота / Ф. Ницше; [пер. с нем.] // Падение кумиров: Сборник. – СПб. : Издательский Дом «Азбука-классика, 2008. – С. 5-126.
7. Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм / Ф. Ницше; [пер. с нем. Г.А. Рачинского] // Сочинения в двух томах. Т.1. – М. : Мысль, 1997. – С. 47-157.
8. Ніцше Ф. Так казав Заратустра / Ф. Ніцше; [пер. з нім. А.Онишко] // Так казав Заратустра. Жадання влади. – К. : Основи, 2003. – С. 7-341.
9. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов / Ф. Ницше; [пер. с нем. С.Л. Франка] // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. – Т. 1. – М.: Мысль, 1997. – С. 231-490.
10. Плеснер Х. Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию / Х.Плеснер; пер. с нем. А.Г. Гаджикурбанов. – М. : РОССПЭН, 2004. – 368 с.
11. Табачковський В.Г. Філософсько-антропологічне питання про сутність людини у координатах Постмодерну / В.Г. Табачковський // Колізії антропологічного розмислу / гол. ред. Табачковський В.Г. – К. : ПАРАПАН, 2002. – С. 5-39.
12. Цицерон М.Т. Тускуанские беседы / М.Т. Цицерон; пер с лат. М.Гаспарова // Избранные сочинения. – М. : Художественная литература, 1975. – С. 207-357.
13. Шелер М. Положение человека в космосе / М.Шелер; [пер. с нем.] // Шелер М.Избранные произведения. – М. : Гнозис, 1994. – С. 129-258.
14. Шелер М. Человек в эпоху уравнивания / М.Шелер; [пер. с нем.] // Шелер М. Избранные произведения. – М. : Гнозис, 1994. – С. 98-128.

**Философский анализ культуры как воплощение мировоззрения
человека**

Попович Н.Д.

Осуществлен философский анализ социального аспекта взаимосвязи человека и культуры. Человек и мир оказываются сущностно взаимоувязанными благодаря осмыслению социокультурного способа включения человека в мир. Это предопределяет взаимосвязь между теоретическими принципами, которые объясняют сущность человека и культуры.

Ключевые слова: человек, мировоззрение, культура, эксцентричность, символическая система, конфликт.

Philosophical analysis of culture as embodiment of world view of man

Popovych M.D.

The philosophical analysis of social aspect of interdependence of man and culture is carried out. A man and world appear essentially interdependent due to the comprehension of social-cultural inclusion of man in the world. It predetermines interdependence between theoretical principles which explain essence of man and culture.

Keywords: man, world view, culture, eccentricity, symbolic system, conflict.