

УДК 130.2

В.Л. ФІЛІПОВ (кандидат педагогічних наук, професор, ректор)
Луганська державна академія культури і мистецтв, Луганськ
E-mail: lgiki_nauka@mail.ru

КАРТИНА СВІТУ: СИМВОЛ, ЗНАК, СМИСЛ

У статті зіставлено концепції культури, створені в межах філософії ХХ ст. (концепції О. Шпенглера, М. Бердяєва, Р. Барта, К. Леві-Стросса та ін.), в аспекті підходу до визначення її суб'єктної або безсуб'єктної основи. Автор аналізує проблему співвідношення культури, картини світу й особистості, визначену відомими філософами сучасності.

Ключові слова: культура, свідомість, картина світу, особистість, індивід, буття.

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими та практичними завданнями

В контексті сучасних філософських знань щодо уявлення про картину світу необхідно звернутися до концептуальних положень, що були створені у ХХст. О. Шпенглером, М. Бердяєвим, Р. Бартом та К. Леві –Строссом, У. Модем. Особливого значення набувають щодо визначеної проблеми погляди М. Мамардашвілі. Підкреслимо, що різні концепції культури, представлені згаданими філософами, природно ведуть за собою й різні підходи до проблеми картини світу, що принципово важливо в контексті нашого дослідження.

Мета статті – проаналізувати проблему співвідношення категорій «культура», «картина світу», «особистість» у найвідоміших філософських концепціях ХХ ст.

Обговорення проблеми

Якщо звернутися до Шпенглера, то у своєму знаменитому «Занепаді Європи» він розглядає культуру як цілісний, природно-антропний організм. Тобто культура має будову, аналогічну фізіологічній будові, яка уподібнює її живому організму – тому, що зароджується, розвивається й неминуче доходить до свого кінця. За Шпенглером, культура має «власну форму і ... власну ідею, власні пристрасті, власне життя, хвилювання, почуття, власну смерть» [1, с. 151]. Ми не будемо тут докладно коментувати широко відому позицію Шпенглера про циклічність культури, що з давніх-давен відомо з його класичної праці «Занепад Європи», але підкреслимо в цьому сенсі те, що культура, за Шпенглером, має власну морфологію. Тобто вона має будову, при якій природне й антропне подані в єдності. Культура, на думку Шпенглера, теж є символічним середовищем, однак символ Шпенглера глибоко онтологічний. Він закорінений у бутті, закорінений у природному походженні людини і, відповідно, соціуму, і тому культура, за Шпенглером, не є штучним утворенням. Вона є органічним продовженням власне переходу природного й біологічного в соціально-духовне в самій людині. Якщо висловлюватися ще точніше, то культура у своїй морфологічній

будові подібна до людини, поєднуючи природно-тілесне й духовно-ідеальне. Так само як це відбувається в індивіді.

У концепції Шпенглера є, щоправда, слабе місце, неодноразово підкреслюване цілою низкою дослідників. Мається на увазі, що саме кінцевість культури та її неминучий прихід до занепаду аж до повного зникнення, загалом, позбавляє культуру сенсу її власного буття. Тобто можна сказати так, що культури беззмістовно кружляють у світовому просторі, згідно зі Шпенглером, просто механічно змінюючи одна одну й не позначаючи своєї наступності відносно до культур прийдешніх. «Культури ці, живі істоти вищого порядку, виростають зі своєю піднесеною безцільністю, подібно до квітів у степу. ... У всесвітній історії я бачу картину вічного творення та зміни, чудесного становлення й помирання органічних форм» [Там само, с. 56 – 57]. Світ і буття, за Шпенглером, є сукупність культур, що розквітають і згасають. Скільки їх може бути, яка їхня функція, яка їхня причиновість і який їхній смисл – залишається достатньою мірою не проясненим.

Що ж стосується Бердяєва, то він постає принциповим опонентом шпенглерівської концепції. Саме в його концепції ми знаходимо цілу низку позицій, які повністю поділяємо. У Шпенглера є вислів «душа культури», але за всієї метафоричності поняття «душа» це означає в нього загалом синонім смислу. Процитуємо тут Шпенглера: «Культура народжується в ту мить, коли з пра-душевного стану вічно-немовлячого людства пробуджується та відшаровується велика душа... культура помирає, коли ця душа здійснила вже повну суму своїх можливостей у вигляді народів, мов, віровчень, мистецтв, держав...» [Там само, с. 264]. Тобто душа культури є в певному значенні її смисл, і тим самим Шпенглер, з властивою йому блискучою ерудицією, розглядає, наприклад, смислове наповнення культури єгипетських царств, культури доби Ренесансу, причому в їхній національній вираженості й завершеності. Зокрема Шпенглер писав: «Настане день, коли припинять існувати останній портрет Рембрандта й останній такт моцартівської музики – хоча розфарбоване полотно та нотний аркуш, можливо, й залишаться ... але зникне останнє око й останнє вухо, яким була доступна мова їхніх форм» [Там само, с. 329]. Зазначимо, у дужках, що багато прогнозів Шпенглера справилися, і це, в першу чергу, стосується європейської цивілізації. Але це лише в дужках.

Бердяєв же різко заперечує шпенглерівський природно-морфологічний виток культури. За Бердяєвим, в основі культури знаходиться не «душа», а «дух», який він характеризує як «однаково трансцендентний та іманентний... Дух не тотожний свідомості, але через дух конструюється свідомість, і через дух же переступаються межі свідомості...» [2, с. 380]. При цьому Бердяєв розуміє дух не як абсолют, не як проявлення бога, а дух як деяку високого рангу метафізичну величину, яка визначає себе через ніщо або через небуття. «Дух по-іншому реальний, ніж світ природних речей» [Там само, с. 379]. Пояснюючи це докладніше, підкреслимо, що бердяєвське «по-іншому реальний» або «небуття» означають лише одне – людина,

Картина світу: символ, знак, смисл

отримуючи свободу, перетворює мрію на осмислене абсолютне начало власного існування. «Свобода духу є нове духовне народження, розкриття духовної людини» [Там само, с. 90]. Іншими словами, згідно з Бердяєвим, свобода і є абсолют людського існування, який надає людському існуванню сенсу. Звідси, за Бердяєвим, культура є область духу, у якій реалізується людська свобода й людина реалізує себе як абсолютну особистість. Тут ми маємо право зазначити й певний зв'язок, хоча й достатньо опосередкований, між контіанським моральним суб'єктом, тобто вільним суб'єктом, і бердяєвською абсолютною особистістю, яка реалізує себе у власній свободі. Тут ми також можемо підкреслити й те, що бердяєвська концепція культури є, по суті, метафізична картина культури. При цьому релігійний смисл цієї картини достатньою мірою умовний і пом'якшений.

Якщо виводити бердяєвську концепцію культури до проблеми картини світу, то ми можемо сказати в даному випадку, що картина світу, за Бердяєвим, є цілком символічна реальність. «Усі досягнення культури символічні, а не реалістичні... життя дається лише в подібностях, образах, символах» [3, с. 164]. Картина світу тому жодною мірою не може бути інтерпретована як реальність суто знакова і тим більше як інформаційне середовище. Це саме картина світу, яка створюється духом, транслюється духом і являється духу у всій своїй повноті та багатогранності. Природно, що тут Бердяєв певною мірою продовжує традицію російської ідеалістичної філософії і зокрема релігійної ідеалістичної філософії. Однак за всієї своєрідності бердяєвської концепції, він достатньою мірою тут близький і до Хайдеггера, для якого людське буття є буття в повному смислі цього слова. А людська екзистенція є можливість прояву повноти буття. Зазначимо, що парадигма подібного осмислення культури об'єднує в собі достатньо суперечливих по відношенню один до одного філософів – і Хайдеггера, і Бердяєва, і Лосєва. І в даному разі ми можемо назвати цю парадигму парадигмою деякого онтологічного символізму. Тобто коли символ існує не сам по собі, а як дещо таке, що вказує на всю повноту реальності й повноту буття. Ясно, що подібна парадигма має надзвичайну кількість опонентів. І, по суті, філософія структуралізму, постструктуралізму й постмодернізму є парадигмою, що опонує, адже ця парадигма чисто знакової реальності, яка вже ніякої іншої онтологічної повноти за собою не передбачає.

Особливою проблемою, яка виокремлюється в обговорюваних нами концепціях, є проблема співвідношення культури, картини світу й особистості. Або ж – культури, картини світу й суб'єкта. З цих позицій слід підкреслити, що в концепції Барта культура виступає власне як деяке безсуб'єктне начало. Або, у всякому разі, як деякий прояв колективної суб'єктності. У даному випадку про особистість взагалі не йдеться. «...„Я” всього лише той, хто говорить „я”; мова знає „суб'єкта”, але не „особистість”» [4, с. 387]. У концепції ж Бердяєва центром обговорюваної проблеми стає саме особистість, оскільки свобода є індивідуальним, персоніфікованим набутком особистості й може бути визначена тільки через особистість [2, с. 370]. Саме в цьому зв'язку в Бердяєва центром культури є

окрема особистість, яка через отримання власної свободи фактично задає напрям усій культурі. У цілій низці концепцій, які виникають у межах сучасної філософії, продовжується полеміка між суб'єктною або безсуб'єктною основою культури. У цьому випадку доречно навести концепцію Леві-Стросса – одного з визначних культурологів другої половини 20-го століття, де, акцентуючи взаємозв'язок творчого начала людини з її логічними здібностями, Леві-Стросс акцентує саме колективне спілкування в культурі: «...ніяка частина людства не може зрозуміти себе інакше, як через розуміння інших народів» [5, с. 15]. Тобто мається на увазі, що культура як комунікативне середовище дозволяє людині реалізувати з достатньою повнотою своє творче начало. Однак у даному випадку модель світу, яка виникає в межах концепції Леві-Стросса, є фактично моделлю комунікації, і в межах згаданої комунікації мова скоріше за все може йти не про окремий суб'єкт, а знову ж таки про деякий колективний суб'єкт, тобто – про соціум [6, с. 67 – 68]. Якщо більш кардинально позначити концепцію Леві-Стросса, то тут ми маємо ланцюг: культура – соціум – комунікації. І в цьому випадку сутність колективного суб'єкта і є, по суті, межа культури. Межа тих комунікативних полів і можливостей, у яких культура може себе проявити.

Якщо співставити концепцію Леві-Стросса, скажімо, з концепцією пізнього Барта, то в останній домінує безсуб'єктне й надособистісне начало. Культура, за Бартом, надособистісна, у ній немає місця не те що окремій особистості, але взагалі особистості як такої. Оскільки семіотична позиція Барта й зведення культури до тексту, про який уже було сказано вище, означає тільки одне – те, що, користуючись словами пізнього Барта, культура продукує письмо, а письмо є «первісно знеособленою діяльністю» [4]. Тобто, вибудовуючи міркування Барта логічно, підкреслимо, що його ланцюг, на відміну від Леві-Стросса, виглядає таким чином: культура – позасвідоме – мова – письмо – знеособленість. Знеособленість означає уніфікованість і відсутність домінант окремої особистості. Чи має місце в цьому міркуванні Барта проблема свободи – скоріше за все, ні. До Барта достатньою мірою близьким є Лотман, тільки лише в тому місці лотманівської концепції, де він говорить про культуру як про надіндивідуальну з семіотичною сутністю. Іншими словами, інформація – надіндивідуальна, хоча достатньою мірою може бути продукована індивідом і передаватися від індивіда до індивіда. Усі позначені позиції достатньо своєрідні і водночас сходяться в низці загальних точок. А саме: культура може сприйматися як деякий смисловий і символічний простір, у якому має місце продукована особистістю інформація, обмін цією інформацією, а також виникнення деяких комунікативних полів. З іншого боку, культура завжди являє собою деяку символічно знакову реальність, у якій виникають, функціонують і продукують взаємно один одного певні смисли та значення. Ми говоримо це цілком свідомо хоча б у тому зв'язку, що ще в 60-х роках 20-го століття виникає цілком новий і дуже цікавий напрям у культурологічному дискурсі, який належить А. Моллю і який зафіксований Картина світу: символ, знак, смисл

ним у класичній праці «Соціодинаміка культури».

У Моля виникає дуже цікаве та продуктивне поняття «екран знань». «Індивідуальна культура – це екран знань, на який індивідум проектує повідомлення, отримуваним ним із зовнішнього світу» [7, с. 84]. Ми можемо цілком однозначно стверджувати, що під «екраном знань» Моль розуміє ні що інше як картину світу. Моль уводить дефініції, які дозволяють охарактеризувати його «екран знань» більш чітко, і до цих дефініцій у першу чергу належить категорія «глибина». За Модем, «глибина» визначає тип культури. «Існують культури обширні (ерудиція) і глибокі (частота асоціацій або їхня оригінальність)» [Там само]. Іншими словами, є, згідно з Модем, гуманітарна культура, а є мозаїчна. Гуманітарна культура – це культура, яка володіє граничною глибиною та зв'язністю рівнів цієї глибини. Тобто йдеться про те, що ті або ті смисли культури породжують цілу низку нових смислів. І вся ця процедура смислоутворення являє собою ні що інше як вертикальний зріз культури. Особистість, яка функціонує в цій культурі, сприймає культуру як вертикальний зріз, проходячи від одного смислу до іншого і тим самим набуваючи гуманітарне знання. Тобто мається на увазі не вузько дисциплінарна гуманітарність, а антропосообразна цілісність, яка продукує людину як суб'єкта і носія культури. Тут доречно згадати знаменитий афоризм Мандельштама, який він формулює у своїй блискучій праці «Розмова про Данте». Мандельштам говорить там, що освіта є школа швидких асоціацій. Ось про цю школу швидких асоціацій говорить і Моль, тільки на 30 років пізніше за Мандельштама.

Культура асоціативна у смисловому значенні. Коли ж культурні асоціації втрачають деяку цілісність та зв'язність, культура перетворюється на мозаїку. Іншими словами, виникає дискретність культурного поля. Раніше ми вже говорили про розрив у культурі, про дискретність культури, що виникають. Саме про цю дискретність і про розрив єдиного смислоутворювального цілого культури і йде мова, коли справа стосується, по-перше, постмодерністських проявів культури, а по-друге, і самої філософії постмодерну, яка саме мозаїчність та дискретність культури постулює. Рівно цією ж мірою ми говорили про взаємозв'язки глобалізації з кризою культури. Тому, підбиваючи черговий проміжний підсумок, зазначимо, що глобалізація парадоксальним чином порушує цілісність культурного простору, порушує саме гуманітарну цілеспрямованість культури та її власне гуманітарне тіло, надаючи культурі жорсткість і фрагментарність у місцях розлому. Глобалізація означає ні що інше як тенденцію мозаїчності культури, яка, у свою чергу, впливає на картину світу. І картина світу стає знову ж таки мозаїкою. Але про це – дещо пізніше.

Є ще одна обставина, яка підсилює дискретність сучасної картини світу. Витоки цієї обставини знаходяться в глибинах самої культури і в методології досліджень культури. Справа полягає в тому, що все більше й більше розходяться між собою рівні фізичної картини світу, тобто картини, яка створюється фундаментальними й природничими науками та деяким

Філіппов В.Л., 2013

особистісно-суб'єктивним усвідомленням буття, що витікає. Тут цілком доречно навести думку М. Мамардашвілі. «Сучасна культура стоїть перед такою драматичною обставиною: існує фундаментальне розділення, розкол між науками про природу й будь-якою можливою наукою про явища свідомості. Сучасна фізична картина світу не може в принципі через свій спосіб побудови вмістити (тобто в неї неможна вписати) ті самі засоби, за допомогою яких ця картина малюється. У фізиці є діяльність нашої свідомості: ми навчилися, у термінах свідомих явищ (а фізика – свідоме явище) говорити про фізичні явища. І в змісті фізичних явищ ми будуємо картину, від якої немає переходу до свідомих явищ» [8, с. 409]. Коментуючи висловлення Мамардашвілі, зазначимо, що фізична картина світу претендує на повну об'єктивність. Водночас у будь-якому разі вона твориться деякими індивідами, тобто навіть деяким колективним розумом, продукованим деякою науковою спільнотою. Проте фізична картина світу є продуктом колективної свідомості, і парадоксальним чином сама ця свідомість, яка дозволяє судити про об'єкти грандіозної складності й масштабу, не вписується в структуру фізичної картини світу. Мамардашвілі тут вбачає одне з глобальних протиріч сучасної філософії науки і, просто кажучи, передрікає всю складність ситуації, яка виникає вже на сьогоднішній момент. Це проблема спостерігача, його свідомості й проблема істинності отриманого результату, коли об'єктивна істина в принципі не може бути отримана, оскільки сам спостерігач не прозорий – він не дзеркало, він не медіум, він існує як деяка свідомість, яка суб'єктивує об'єктивну істину.

Звідси виходить, що картина світу, яка вкладається в культурі, має деяку зустрічну векторність. З одного боку, ця картина світу продукована культурою і є зовнішнім началом відносно індивіда, вона навіює йому цілу низку норм, настанов, традицій – усього того, у чому цей індивід живе і співіснує з іншими. Однак є внутрішній бік картини світу, який безсумнівно несе на собі навантаження вже не індивіда, узятого абстрактно, а деякої особистості, яка втручається в цю картину світу і будує її зі свого боку. І в точці дотику зовнішнього та внутрішнього начал картини світу й виникає той особливий стан, який замінює собою пізнання, тобто стан розуміння, про що ми більш докладно скажемо далі.

Але виникає не просто розуміння, виникає саме процедура смислоутворення, тому що тільки зовнішня спрямованість картини світу не призводить до віднайдення особистісного смислу. Саме в точці дотику смисл спалахує, символи і знаки культури набувають особистісного простору, і тільки тоді ми можемо говорити, що взаємодія символічних та знакових реальностей, продукованих культурою, веде до особистісного смислу. Тобто смисл – це завжди результат присвоєння та освоєння символічної знакової реальності. Культура не може бути нейтральним середовищем щодо особистості, й особистісне начало культури, тобто самий факт усвідомлення, яке спрямоване до буття культури як онтологічної реальності, і є джерелом породження смислу.

У зв'язку з цим достатньо дивною виглядає низка формулювань або ж Картина світу: символ, знак, смисл

описів поняття «картина світу», що існують у сучасній науковій літературі. Наведемо одне з них повністю для того, щоб наша позиція була обґрунтованою. Так, відомий дослідник соціокультурних стратифікацій К. Б. Соколов визначає картину світу як «систему образів-уявлень про світ, місце людини в ньому і зв'язок між ними... згідно з цим розумінням, картина світу цілком визначає своєрідність сприйняття та інтерпретації людиною будь-яких подій і явищ. Вона являє собою основу, фундамент світосприйняття, спираючись на який людина діє у світі» [9, с. 74].

Не важко помітити, що в цьому визначенні картини світу зібрані воедино дуже багато позицій. По-перше, це видається достатньою мірою еkleктичним, а по-друге, не дуже зрозуміло, яким чином здійснюється ось це місцеперебування людини у світі, що діє на неї, на що впливає вона, що є в даному випадку світосприйняття, а чому не світовідношення, не світовідчування, не світовідчуття тощо. Тобто виходить, що картина світу – це «основа, на якій людина діє у світі». Не заперечуючи того, що діяння людини у світі й власне картина світу, безсумнівно, між собою взаємопов'язані, зазначимо, що справа не тільки й не стільки в цьому. Для того щоб міркувати більш конкретно та більш мотивовано, нам слід позначити інші позиції, а саме: у будь-якому разі культура як така є полем, континуумом функціонування смисло-цінностей. При цьому маються на увазі не цінності, узяті абстрактно як такі, наприклад: добро як цінність, благо як цінність, краса як цінність тощо, те, що традиційно ще з часів античності фігурувало у філософському знанні, тут маються на увазі саме смисло-цінності. Тобто цінність, яка не може існувати абстрактно поза полем особистості і яка цією особистістю освоєна й присвоєна. Ось чому йдеться про те, що смисло-цінність завжди має особистісне походження та особистісне начало.

Висновки. Отже, якщо міркувати таким чином і розглядати культуру як, повторюємо, поле функціонування смисло-цінностей, тоді ми можемо запропонувати більш коротке, але більш, на нашу думку, містке визначення картини світу. Ми вважаємо, що картина світу як внутрішній стан культури є сферою «свідомості, що розуміє», яка забезпечує цілісність соціокомунікативних настанов і взаємодій. У цьому визначенні підкреслюється перш за все те, що картина світу – це внутрішній стан культури і як така вона не може бути даною тільки об'єктивно, вона є завжди в полі дії суб'єкт-об'єктного відношення. Але суб'єкт у такому випадку звучить знову-таки надто абстрактно, і тому замість суб'єкта пропонується свідомість, що розуміє. А така свідомість, у свою чергу, є свідомістю, що створює та продукує смисли. Тільки в цих умовах можливе деяке спілкування людини з культурою та створення деякого соціокомунікативного середовища, у якому людина перебуває і тим самим у цьому зв'язку діє. Якщо виходити з подібного міркування, то ми можемо сказати й так, що людина наповнює картину світу особистісним смислом, тобто вона будує цю картину світу. І саме тому культура не може виступати, як часто викладається в сучасних концепціях, лише нормативним боком

соціокультурного існування. Водночас культура несе в собі норми, вона деяким чином обмежує прояви індивідів і їхніх спільнот, але, з другого боку, культура весь час наповнюється особистісним смислом і тільки тому існує та не піддається остаточній деструкції. Інша справа, що проблема мозаїчності культури й проблема дискретної свідомості тим самим не знімаються. Вони продовжують бути, але продовжують бути в деякій рівновазі, що опонує, адже, з одного боку, культура як цілісна система, що породжує картину світу, продовжує бути, з іншого – вона далеко не завжди адекватна або конгруентна саме особистісним проявам. Протиріччя між культурою та особистістю, між картиною світу та свідомістю природно існують й існувати будуть. Очевидно, шляхи подолання цієї дискретності знаходяться в проблемі дослідження не просто свідомості, не просто моментів пізнання світу тим або тим суб'єктом, а саме на шляхах проблеми розуміння як основного й найглибшого терміна, яким користується сучасна філософія.

Список використаної літератури

1. Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер. – М. : Мысль, 1993. – 671 с.
2. Бердяев Н. А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1994. – 527 с.
3. Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 166 с.
4. Барт Р. Смерть автора / Р. Барт // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М. : Прогресс, 1989. – С. 384 – 391.
5. Леви-Стросс К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс. – М. : Республика, 1994. – 384 с. : ил.
6. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М. : Эксмо-Пресс, 2001. – 512 с.
7. Моль А. Социодинамика культуры / А. Моль. – М. : Изд-во ЛКИ, 2008. – 416 с.
8. Мамардашвили М. Очерк современной европейской философии / М. Мамардашвили. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – 608 с.
9. Соколов К. Б. Теория социокультурной стратификации / К. Б. Соколов // Нам 25! Книга о 25 годах исследований социального функционирования искусства Институтом искусствознания. – М. : Б. и., 2002. – С. 74.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Spengler O. Zakat Evropi / O. Spengler. – M. : Mysl, 1993. – 671 p.
2. Berdyaev N.A. Filosofija svobodnogo duha / N.A. Berdyaev. – M. : Respublika, 1994. – 527 p.
3. Berdyaev N.A. Smisl istorii / N.A. Berdyaev. – M. : Mysl, 1990. – 166 p.
4. Barthes R. Smert avtora / R. Barthes // Barthes R.. Izbrannie raboti: Semiotika. Poetika / R. Barthes. – M. : Progress, 1989. – С. 384 – 391.
5. Levi-Strauss C. Pervobitnoe mishlenie / C. Levi-Strauss. – M. : Respublika, 1994. – 384 p. : il.
6. Levi-Strauss C. Strukturnaia antropologia / C. Levi-Strauss. – M. : Eksmo-Press, 2001. – 512 p.
7. Mol A. Sotsiodinamika kulturi / A. Mol. – M. : Izdatelstvo LKI, 2008. – 416 p.
8. Mamardashvili M. Ocherk sovremennoy evropeiskoy pilosofii/ M. Mamardashvili. – SP. : Azbuka, Azbuka-Attikus, 2012. – 608 p.
9. Sokolov K.B. Teoria sotsiokulturnoy stratifikatsii K.B. Sokolov // Nam 25! Kniga o 25 godah sotsialnogo funktsionirovania iskusstva Institutom iskusstvoznania. – M. : B. i., 2002. – С. 74.

В.Л. ФИЛИППОВ (кандидат педагогических наук, профессор, ректор)

Луганская государственная академия культуры и искусств, Луганск

КАРТИНА МИРА: СИМВОЛ, ЗНАК, СМЫСЛ

В статье сопоставлены концепции культуры, созданные в рамках философии XX в. (концепции О. Шпенглера, Н. Бердяева, Р. Барта, К. Леви-Стросса и др.), в аспекте подхода к определению ее субъектной или бессубъектной основы. Автор анализирует проблему соотношения культуры, картины мира и личности, определенную известными философами современности.

Ключевые слова: культура, сознание, картина мира, личность, индивид, бытие.

V. L. FILIPPOV (candidate of pedagogical sciences, professor, rector)

Luhansk State Academy of Culture and Arts, Luhansk

WORLD PICTURE: SYMBOL, SIGN, SENSE

Modern philosophy's context of the world view understanding requires concepts that were created by such philosophers of the XX century as Oswald Spengler, Nikolay Berdyaev, Roland Barthes and Claude Lévi-Strauss. Concerning this problem, philosophical ideas of Merab Mamardashvili appear to be especially significant. We need to emphasize the fact that mentioned theories of culture discover different approaches about the issue of the world view understanding, which is essentially important in the context of our analysis. The object of this article is to analyze an interaction between such categories as 'culture', 'world view' and 'personality' in the most famous philosophical theories of the XX century. In his well-known 'The Decline of the West' Spengler considers culture to be a holistic, evolutionally determined organism. It means that the structure of culture is analogous to physiological structures because it arises, develops and inevitably finds its end. Spengler thinks that culture is also a symbolic environment, although he considers symbol to be a deeply ontological thing. It is not an artificial system. It is the organic continuation of transition from human's biological nature to its social nature. To put it in even more specific way we can say that culture in its morphological structure is analogous to human, uniting natural and bodily aspects with spiritual and ideal ones. Berdyaev, in his turn, is completely against Spengler's theory. He strictly denies Spengler's idea of natural and morphological basis to be the source of culture. Berdyaev thinks that the basis of culture is not 'soul', but 'spirit'. Berdyaev doesn't consider 'spirit' to be the Absolute or manifestation of God, but high-ranking metaphysical thing that represents itself with the help of non-existence. Berdyaev's culture theory in relation with the problem of world view understanding shows us the world view as a completely symbolic reality. All mentioned theories specify the issue of interaction between culture, world view and personality. Or, to put it in other words, they specify an interaction between the world view and the subject. It must be emphasized that, according to Barthes' theory, culture appears to be a certain non-subjective system or at least a system that expresses collective subjectivity. Levi-Strauss's model of the world, in fact, is a model of communication and probably we can say that there is no separate subject in its boundaries but rather some collective subject, i.e. society. With exaggerating we can say that Levi-Strauss's theory has the following succession: culture – society – communication. In this case the essence of collective subject is, as a matter of fact, boundaries of culture. It means boundaries of communicational opportunities in which culture reveals itself. So, if the culture is being examined as a field of functioning of meaning and values, we can suggest a clear understanding of the world view. We think that the world view as an inner state of culture is a sphere of 'consciousness that understands' with providing integrity of socio-cultural interactions. By that above all we mean that world view is an inner state of culture that cannot be given only objectively. It is always in the field of subjective-objective interactions.

Keywords: culture, consciousness, world picture, personality, individual, being.

Стаття надійшла до редколегії 09.12.13р.

Прийнята до друку 14.12.13 р.

Рецензент: д.ф.н., проф. Воронкова В.Г.