

КУЛЬТУРИ І ЦИВІЛІЗАЦІЇ КРІЗЬ ПРИЗМУ МЕНТАЛЬНОСТІ

Славетного радянського медієвіста А. Гуревича відверто бентежила прив'язаність тодішньої вченої братії до точних визначень. Його слова з цього приводу можна сміливо ставити епіграфом до цього нарису: «...саме тому в день Страшного Суду я скажу “Господи, я не знаю, що є таке культура, ментальність чи то цивілізація, тож я не докучатиму тобі списком усіх тих речей, котрих я не знаю. Пробач мені”» [80, р. 180].

Це, звісно, була іронія, але Арон Якович насправді вважав, що зайва категоріальна точність у гуманітарній сфері обмежує перспективи вивчення тієї чи іншої проблеми. І це дуже добре корелює зі станом вивчення цих трьох сфер пізнання впродовж останніх навіть двох десятиліть років: повне розмаїття тлумачень і підходів за суттєвих методологічних розбіжностей. І це при тому, що саме в останній час усе частіше фахівці різноманітних галузей звертаються до культурно-цивілізаційних вимірів.

І. Алексеєнко зазначає, що в останні роки «концепція цивілізації стає домінуючою історико-соціологічною категорією, яку за її значенням можна порівняти з домінуючою раніш концепцією нації. Мислення в національних термінах змінюється на мислення в термінах цивілізаційних. В науці основна увага зміщується від народів та держав на ширші структури та процеси в масштабах цивілізацій» [2, с. 161].

Актуальність та обґрунтування

Схоже, що зазначена тенденція є одним з рушійних факторів, що викликали стрімкий зліт цікавості до такої науки, як *культурологія*, на межі ХХ і ХХІ ст. Зрештою, їй дійсно властива міждисциплінарність, так само як і дискурсу постнекласичної парадигми, в лоно якої переходить нинішня наука. Не меншою мірою можливо, що з тих саме причин і досі не-

рідко звучать академічні сумніви щодо ліквідності культурології як самостійної наукової галузі.

Справді, інтегративні моделі стали нині невід'ємною часткою академічних розвідок. Їхня методика усе ще проходить своє впорядкування, й усе ще має місце термінологічна неузгодженість, що суттєво ускладнює ситуацію. Але як влучно зауважує А. Флієр, варто розглядати ці галузі з позицій науки не «екстенсивним» чином – за об'єктом дослідження (як це було ще порівняно недавно), проте радше за предметом («інтенсивне» розмежування), з урахуванням проблемної специфіки [71, с. 15]. Розмежування предмета, об'єкта та суб'єкта культурологічної науки справді постає наріжною проблемою, котру не можна ігнорувати. Сам дослідник пропонує таку базову схему:

* Людство, суспільство, особистість – це *суб'єкти* обох наук, історії та культури. Вони породжують і змінюють зміст і форми свого життя.

* Технології та результати (способи й продукти) такої соціально значущої діяльності – це *об'єкти* культурологічного дослідження.

* Що ж до специфічних змісту і сенсів, втілених в цих результатах (продуктах) діяльності, які складаються в реальному історичному часо-просторі та відбивають неповторний соціальний досвід існування того чи іншого суспільства, – ось це і є *предмет* культурологічного пізнання, що називається словом «культура» [72, с. 158].

Тож варто очікувати, що для культурологічного аналізу поняття культури має дещо конкретніші та озоріші кордони, і впродовж цього нарису ми сподіваємося їх висвітлити.

Дослідники подеколи підкреслюють специфічну багатогранність предмета дослідження культурології як комплексної науки: «Культурологія виступає специфічним інтеграційним знанням, що формує міждисциплінарний простір на базі спільної наукової платформи і реалізовує комунікативну, трансдисциплінарну стратегію, що дозволяє відкривати нові можливості в дослідженнях соціально-культурних процесів і явищ» [30, с. 165]. Будучи загальним способом людського буття у світі і особливим людським рівнем пристосування до нього, предмет культурологічного дослідження не зводиться до жодної з культурних форм діяльності людини.

Таким чином, специфічним предметом наукового дослідження культурології виступає комплексний феномен людської культури, узятій в її походженні, функціонуванні і розвитку [4, с. 16]. При цьому, як жартома наполягають представники цієї галузі, «культуролог цілком може пастися й на чужих “полях”, збагачуючи їх новими інтерпретаціями і баченням, сприяючи їхньому розвитку тощо» [58, с. 28].

Оскільки всі явища, що вивчаються культурологією, мають певне історичне походження і схильні до змін в діячості, в надрах культурологічної науки формується особливий напрям досліджень, сконцентрований саме на проблемах історичної динаміки культури, походженні культурних феноменів, мінливості фундаментальних принципів і технологій організації та втілення соціальної життєдіяльності суспільств. Останніми роками цей напрям дістав назву *історичної культурології*. Культуролог А. Фліер визначає її таким чином: «Історична культурологія – це наука, що вивчає історію цивілізації і культури, проте з позицій не історичної, а культурологічної методології пізнання» [70].

Мова йде про сукупність не виняткових подій (що саме тому й потрапляють до історичних хронік), але подій і ситуацій апріорно тривіальних, нормальних, буденних – власне, не шедевральних, проте *культурних* (у соціальному й етнографічному сенсі). Таким чином, історична культурологія займає стиковий простір між філософією історії і культури (як напрямом філософського знання), теорією культури (культурологічною наукою), «класичною» історією [культури] (як наукою історичною), «галузевими» історіями різних спеціалізованих сфер людської діяльності, а також соціологією та етнографією [72, с. 157]. Отже, мова йде не про дослідження конкретних культурних феноменів чи про їхню генезу (чим опікується традиційна «історія культури»), а про вивчення людського суспільства за рисами й характеристиками його культури [71, с. 17].

Лінійний принцип академічної історії замінюється в культурології контекстуальним [1, с. 31]. Пізнавальна мета історичної культурології – «формування системного і комплексного уявлення про параметри суспільної свідомості. [...] Такого роду уявлення виробляється завдяки “дешифруванню” спостережуваної культури як певного символічного коду і виявлення в її рисах, формах і змісті відомостей, фактів, характе-

ристик, рис, що свідчать про особливості суспільної свідомості досліджуваного суспільства» [71, с. 19].

Отже, і нам варто розглянути численні грані непростої поняттєвої пари «культура і цивілізація» в контексті саме історичної культурології. У свою чергу, в дослідженнях обох цих цільових понять фахівці все частіше оперують категорією ментальності (власне, картини світу), котра варта безпосереднього аналітичного огляду. І те, що на сторінках цієї книжки згадані категорії розглядаються неодноразово із різних авторських позицій, лише підкреслює актуальність такого аналізу. В межах культурологічного дослідження ментальностей нами було запропоновано відповідні виміри у межах історичної танатології. Історико-культурні спостереження через такий фільтр наведено наприкінці цього нарису.

«Культура вивчається не заради самої себе чи виявлення власної локальної своєрідності, проте щоб зрозуміти суспільну свідомість досліджуваного народу за тієї чи іншої доби з характерними для нього ментальностями, цінностями, пріоритетами, нормами тощо, що і проявляється в особливих формах його культури» [71, с. 18].

КУЛЬТУРА: базова історіографія питання

Отже, для початку варто розібратися зі співвідношенням культури та цивілізації, котрі, як відомо, антрополог Едвард Тайлор прямо ототожнював: «Культура, або цивілізація, в широкому етнографічному сенсі складається у своїй цілісності зі знання, вірувань, мистецтва, моральності, законів, звичаїв і декотрих інших здібностей і звичок, засвоєних людиною в якості представника суспільства» [65, с. 18].

З тих пір кількість значень цих термінів росте у прогресії, і особливо це помітно із «культурою», адже культуру розуміють багатоманітно: то як усю духовну сферу людської діяльності на противагу виробничій (західний марксизм), то навпаки – як практики та приклади штучного маніпулювання людиною її навколишнім середовищем (культурно-історична археологія), то як енергетичне поле, що заражає індивідів творчою активністю (концепція пасіонарності etc.), то як антропну відповідь на деструктивні виклики природи-«натури» (функціоналізм та історичний матеріалізм), то як розвиток

загальнолюдських цінностей в їх матеріальному виконанні (аксіологічна теорія), то як сферу соціальної інституціалізації (суспільствознавство), а то й узагалі як форми психічної стабілізації представників людських спільнот задля владнання природних у цій ситуації конфліктів – у формі мистецтва, видовищ та форм релігійності (етнопсихологія) [7, с. 13–16; 59, с. 40–42]. Нарешті, просто як прикладну сферу дозвілля в сучасному суспільстві: клуби, театри, просвітницькі установи тощо (цим «побутовим» редукціонізмом донині «грішать» чиновники в установах на теренах колишнього СРСР).

Чесно кажучи, ситуація з усвідомленням наукових меж вивчення «культури» нагадує стару байку про сліпців, що намагаються збагнути слона, коментуючи його окремі частини. В цій проблемі варто розібратись. З одного боку, ми не можемо не включати до культури артефакти, створені людиною, – так, професор Л. Мосіонжнік наполягає, що фактично все, що продукує людина, є виміром культури [50, с. 17].

З іншого боку, постають одразу декілька важливих «але».

Передовсім, артефактом культури не є випадковий, одноразовий виріб – адже на таке здатні і чимало інших форм живих істот окрім людини, – проте такий, чие відтворення / репродукування стало регулярним і закріпилося в усталеній формі, яку можна передавати наступним поколінням. Отже, саме відтворювана традиція трансляції знання певного репродукування постає «культурою». Але чи може тут іти мова лише про репродукування артефактів?

І знову перед нами вже звичний багатом діалектизм «матеріальної» та «духовної» культури. Розмежування це – штучне, некоректне і нерідко прив'язане до наукової парадигми історичного матеріалізму. Для представників такої школи основою людського розвитку є в першу чергу праця та економічні відносини; все інше постає певними зовнішніми формами, стимульованими дозвіллям. А оскільки в первісних людей мистецтво та релігія були невід'ємними, то стало звичним називати ці культурні прояви «духовними». При тому, що для представників традиційних суспільств всі матеріальні артефакти завжди вписані в сакральні виміри буття, в міфологізоване повсякдення, і у такому прочитанні можуть так само розглядатися як частина сфери «духовного». Натомість, як доречно зауважує згаданий А. Фліер, «духовною» культурою ми

можемо називати лише власне феномени релігійної сфери [71, с. 14–15]. Таким чином, танець і жест, зображення та колір, звуковий чи кулінарний код – все це прояви нематеріальної, чи радше «невиробничої» сфери, проте не «духовної». Однак усе це також є культурою.

З позицій аксіології культура вимагає від людини самовдосконалення, духовного руху в напрямку до вищих цінностей. Тож для Ю. Павленка та С. Кримського нацистські табори не можуть розглядатися як прояви людської культури. «З нормативної точки зору, тобто в контексті того, що фактично кваліфікується тими або іншими епохами як культурне досягнення, як те, що може виступати мірою людності, творчого саморозвитку і свободи, далеко не всі продукти людської діяльності конституюються у складі культури» [40, с. 13]. Втім, вважаємо науково неприпустимим вдаватися до морального детермінізму та ігнорувати подібні шокуючі для сучасників моменти. Катувальні процеси інквізиторів невіддільні від загального культурного тла європейського пізнього середньовіччя, так само й щоденні моторошні криваві ритуали ацтеків на вершинах пірамід є невіддільною складовою їхньої картини світу, їхньої цивілізаційної специфіки тощо. Нарешті, є певна кількість «феноменів доби», що в межах певної культури позиціонуються як контр-культура, дисидентство абощо. Такі прояви не схвалюються панівною культурною елітою, але усе це разом все одно буде ув'язане певною спільною цивілізаційною парадигмою.

Як бачимо, з одного боку, культура зав'язана на творчу діяльність індивідів, з іншого – нерозривно поєднана зі світоглядом. При цьому, звісно, на думку спадають аспекти соціальності, комунікації, мистецтва тощо. Це демонструє нам сама історіографія питання за останні сто років.

В якісній англомовній тематичній збірці 2008 р. *«Переглядаючи культуру: крос-дисциплінарне осмислення культури»* упорядник Джон Болдуїн у співавторстві з С. Фолкнером та М. Хехтом здійснюють хрестоматійний перегляд визначень поняття «культура» впродовж останніх півтора століття [77; 79]. Їхні спостереження варті згадки, а виокремлені концепції – цитування.

Отже, після класичної тези Е. Тайлора 1871 р. варто згадати таких «класиків» середини ХХ ст., як Франц Боас,

Броніслав Маліновський та Рут Бенедікт *. Остання зазначає: «Культури... є чимось більшим за суму їхніх рис [...] Культура, подібно до індивідуума, є більш-менш послідовним взірцем думок та дій, ув'язаних з провідними емоціональними та інтелектуальними інтенціями суспільства. Чимало культур, хоч і не всі, «оформили тисячі своїх поведінкових проявів до збалансованого й ритмічного зразка» [79, р. 147].

Для Боаса «культуру можна визначити як тотальність розумових і фізичних реакцій та дій, що колективним та індивідуальним чином характеризують поведінку індивідуумів, що складають соціальну групу, щодо їхнього природного довкілля, а також до інших груп, до членів власної групи і кожного індивідуума до себе самого. Це також включає продукти такої діяльності і їхню роль в житті цих груп». Проте і він так само зазначає, що усе це розмаїття проявів у своїй сумі не вичерпує всіх вимірів культури [79, р. 151]. Б. Малиновський лаконічно формулює положення, згідно з яким «культура охоплює успадковані артефакти, речі, технологічні процеси, ідеї, звички і цінності» [79, р. 191].

В цей час антрополог А. Крьобер у співавторстві з К. Клакхоном аналізують наявні дефініції культури і роблять власну спробу формулювання вимірів цього наукового об'єкта. В підсумку, станом на 1952 рік, у дослідників вийшло п'ять основних груп наявних визначень культури, до будь-якої з яких і в наші дні можна віднести переважну більшість формулювань:

1) культура як особлива сфера діяльності, пов'язана з мисленням, художньою сферою, нормами етики і етикету; 2) культура як показник загального рівня розвитку суспільства; 3) культура як спільність, що характеризується особливим набором цінностей і правил; 4) культура як система цінностей і уявлень того або іншого класу; 5) культура як духовний вимір всякої свідомої діяльності.

Отже, Крьобер і Клакхон формулюють власну позицію: «Культура складається із явних і неявних патернів, що походять з набутої та поширюваної через символи поведінки та

* Усі наведені цитати антропологів та суспільствознавців про культуру взяті з джерела: *Definitions of Culture // Redefining culture: conceptualizing culture across disciplines / ed. John R. Baldwin et al. London : Taylor & Francis e-Library, 2008. P. 139–226.* Перше джерело та сторінки вказані там само. Переклад – наш.

водночас формують її; [...] внутрішня сутність культури втілена в традиційних (тобто, історично набутих і відібраних) ідеях і, особливо, дотичних до них цінностях» [79, р. 188].

В подальшому ця ідея патернів спливатиме в історіографії неодноразово. Взагалі, автори базувалися на прив'язці культури до соціального організму. Саме звідси в подальшому виходила лев'яча доля визначень культури. З іншого боку, для вказаних авторів культура поставала як «абстракція людської поведінки, проте не сама поведінка». Як зазначає В. Ніколаєв, це твердження в 1940–1950-ті рр. набуло особливого поширення в американській антропології, але при цьому так само широко критикувалося Леслі Вайтом [52, с. 939]. Але для самого А. Крьобера культура не тільки не була абстракцією – цей термін був лише демагогічним ходом для відмежування від психології – але безпосередньо визначала усі прояви людського побутування. Дослідник прямо пов'язував культуру з цивілізацією, але радше в сорокінському вимірі, аніж у шпенглерівському (конкретніше про це – нижче по тексту). Власне, мова йде про культурну сутність цивілізації, що для А. Крьобера виражалася в категорії «*стиль*». Для нього кожна культура була одиничним феноменом, утворенням, «що складається з елементів, стилів і моделей, які існують в унікальних контекстах, сполученнях та конфігураціях» [52, с. 944].

Згаданий Леслі Вайт не лише постає одним з ідеологів неоеволюціонізму, проте водночас може вважатися і хрещеним батьком культурології як науки. Культуру, зокрема, він порівнює з «тестом Роршаха» відповідного суспільства. «Культура, отже, – то є клас речей і подій, що визначаються через символізування, котре сприймається в позатілесному контексті» [79, р. 222].

Впродовж останньої третини ХХ ст., як зазначають Дж. Болдуїн та його співавтори, паралельно розвивалося три тенденції культуробачення, що не поспішали співпрацювати одне з одним: з одного боку, продовжувалась інтерпретативна лінія, котра отримала шалений імпульс від реформатора етнології Кліффорда Гірца, з іншого – побутував соціокультурний дослідницький підхід до аналізу міжгрупової взаємодії (і власне культура та її продукти відтоді розглядаються в статтях саме як продукт міжгрупової взаємодії / комунікації); третій вимір задано постмодернізмом.

Для Гірца культура – передусім семіотична сфера: це «ансамбль текстів», що «відображує історично наслідуваний зразок втіленого в символи значення, систему успадкованих концепцій, виражених в символічних формах, за допомогою якого люди комунікують, увічнюють і вдосконалюють свої знання і ставлення до життя» [79, р. 171]. Для П. Адлера та Н. Асунсьон-Ланде культура – це набір специфічних навичок, котрі передаються у певній групі з покоління в покоління – через навчання та ініціацію, уточнює В. Барноу [79, р. 139, 143, 146]. Культурологічний «критичний підхід» став тоді свого роду мейнстримом [77, р. 16–20]. Втім, у цей час один і той самий автор міг визначати культуру як предмет дослідження за різними (!) критеріями.

Важливо також зайвий раз нагадати, що англо-американські «*cultural studies*» (фактично, *культурографія*, чи то *культуроснавство*), про котрі, власне, і йдеться, мають дуже мало спільного як з первинною антропологічною в широкому сенсі «*culturology*» Л. Вайта, так і з тією (пост-)радянською *культурологією*, яку побачили в ті роки Е. Маркарян, Ю. Степанов чи М. Уваров (детальніше див., напр.: [7, с. 14–15; 26, с. 32–34; 18, с. 15]). Так, для Маркаряна під культурою маємо на увазі «специфічний метод життєдіяльності істот і організацію їхнього колективного життя» [79, р. 192], фактично – «спосіб існування людей».

Для фіналу ХХ ст. варто відмітити якісне зближення суспільних та гуманітарних наук. Чимало аналітичних праць з культурогенезу виконані з позицій порівняльної та історичної соціології. «...Нині є певний консенсус щодо уявлень про суспільство як систему, що розвивається, котра включає у себе три основні підсистеми – економіку, соціально-політичну підсистему і культуру. У свою чергу, кожна з них постає особливим об'єктом (системою) саморозвитку, що існує завдяки взаємодії з іншими соціальними підсистемами» [62, с. 272].

Виникає дискурс «*соціальної культурології*», котрому не заважало зростання полідисциплінарності та множинності супутніх дискурсів. Але наскільки правими є представники «соціальної парадигми» вивчення культури? Чи є культура лише системою соціальних інститутів?

Варто зауважити, що зоологи нерідко виділяють специфічні групи «соціальних тварин»: дельфіни, вищі примати, птахи родини воронових, пацюки, бджоли чи то терміти тощо.

Вони навіть здатні подекуди на відтворення певних елементів штучного оточення, способи чого передаються ними у поколіннях. То чому ми не кажемо про «культуру термітів» чи «культурні виміри шимпанзе»? Мабуть, однією з рис саме людини є спроба подолати природні кордони – не стільки адаптуватися у ландшафт, скільки адаптувати ландшафт під себе. Могилянський культуролог Б. Парахонський зазначав свого часу, що «Природа є матеріалом для культури у вигляді здатності людини специфічно означувати навколишній світ як власне середовище існування та поле діяльності», при тому що як адаптаційна система, культура змінюється в межах екологічної системи в напрямі досягнення рівноваги. І основним принципом розвитку культури постає для дослідника «*неоднаковість*» [55, с. 5–7].

Окрему сторінку огляду історіографії культури посідає в зазначених аналітиків *постмодерністський підхід*. Так, для Б. Холла культура визначається «як історично поділювана система символічних ресурсів, через котрі ми робимо свій світ значущим» [79, р. 175], а для славнозвісного Г. Хофстеде – як «колективне програмування розуму» [79, р. 181]. Для М. Хехта, Р. Джексона та С. Рібо це – «кодування, спілкування, та громада, котрі категоризують аспекти етнічної належності» [79, р. 180].

Втім, цікаві трансформації погляду на людські суспільства та їхнє функціонування відбувалися ще в річищі позитивістської неklasичної парадигми другої третини ХХ ст. Услід за К. Марксом і М. Вебером, Толкот Парсонс розглядає дії людей як головний чинник процесуальності соціальної системи і її відтворення. Концепція Парсонса постає для В. Стьопіна найцікавішою і найрозвиненішою з уявлень про складні саморегульовані системи. «Різноманітність дій з'являється на кожному етапі відтворення системи як набір її базисних елементів. Вибір цілей і засобів для кожного конкретного виду дій хоча і включає елементи випадковості, але, в той же час, є обумовленим властивостями соціальної системи як цілого». Простір вибору для кожного конкретного випадку обмежений: він допускає варіації засобів і цілей лише в певних межах, що задані історично заданою системою цінностей, норм і діяльнісних зразків (патернів). «Вони виступають інформаційними кодами, відповідно до яких здійснюється відтворення соціального життя» [62, с. 261].

Аналогічно, для А. Гуревича культуру будь-якої доби можна розглядати так само широко – як «усеосязну знакову систему» [14, с. 27]. Щодо розуміння феномена культури дослідник, до чийого внеску у дослідження категорій ментальності ми ще повернемося нижче по тексту, висловився достатньо ґрунтовним чином: «Суспільство і культура – дві іпостасі людського спілкування. Культура, осягнена не “музейницьким” чином, в якості зібрання досягнень людського духу, проте як вияв соціальної сутності людини, пропонує кожному членові суспільства певний “духовний інструментарій”, спосіб засвоєння дійсності і світобачення й тим самим щільно формує його індивідуальну свідомість і впливає на його суспільну поведінку» [16, с. 88].

Дійсно, неабиякою складовою саме людської культури – а радше, певних культурних осередків людини розумної – є *регіональна та статево-вікова специфіка норм і форм взаємної комунікації індивідів у межах групи* – між собою, з іншими групами індивідів та з оточуючим середовищем. І в цьому випадку (вже перепрошуємо за каламбур) мова йде не про мову, але наразі про систему обміну інформацією в найширшому значенні. *Інформацію* ж, у цьому випадку, варто услід за Л. Мосіонжніком тлумачити як той вимір, що «визначає характер зв'язків між матеріальними об'єктами, їх впорядкованість» тощо. При цьому, вона керує побудовою матеріальних структур і має необмежений вік існування, може піддаватися переробці, хоча від зміни матеріального носія сама по собі не змінюється; натомість у часі змінюватись може (вдосконалювання, руйнація, та не лише). Інформація може передаватися на відстані, і може мати форму пасивну (ту, що зберігається) та активну (таку, що бере участь в діяльності), а також переходити з однієї в іншу [50, с. 37–39].

Таким чином, саме *інформаційний обмін* специфічними блоками значень (котрі, додамо, базуються на певній картині світобачення) визначає і культуру конкретного колективу, і його соціальність. Подекуди спливає твердження, що культура є надбанням *системи значень*. Отже, культура постає в якості (отримуваного протягом виховання та подальшої комунікації) набору відтворюваних форм взаємодії індивідів між собою та з навколишнім оточенням, а також способів продукування певних інструментів, котрі полегшують таку взаємодію. Різниця таких відтворюваних форм та матеріальних

артефактів коріниться в *значеннях*, котрі формуються з-поміж різних людей у різних умовах.

Але сама по собі культура не дорівнює комунікації!

Сформулюємо співвідношення цих сфер приблизно таким чином: культурна специфіка визначає рівні та форми комунікаційної взаємодії між індивідами, а соціальний вимір вказує на певні кордони / обмеження чи, навпаки, містки, які зумовлюють специфіку такої комунікації в конкретних колективах.

Перефразуючи Фліера, М. Дідик дає визначення культури як «фабрики» з продукування сенсів в історичній динаміці [19, с. 78]. У свою чергу, одеський доктор психології І. Геллер в нещодавньому телеінтерв'ю визначив культуру як «набір еталонів, зразків і норм людського мислення і діяльності», а В. М. Розін визначає культуру як «загальне світобачення і єдиний образ (спосіб) життя, котрі стійко відтворюються і протиставляються іншому світовідчуттю і способам» [58, с. 24]. Дослідники підкреслюють принциповий динамізм культури, її історичний вимір. Тобто, кожен культурний феномен містить у собі процеси, і сам є частиною процесу на макрорівні. Тому усяке дослідження культури в синхронії не може не співвідноситися з історико-культурним контекстом, з загальною діахронною картиною відповідних культурних трансформацій. Ось чому ми маємо розглядати подібні категорії з позицій саме *історичної культурології*.

Цікавими постають спостереження молдавських вчених М. Ткачука та Л. Мосіонжніка. Вони, зокрема, вказують, що «культура народжується тоді, коли народжується сенс, що лежить в її основі – сенс людського існування, сенс народження, життя і смерті» [50, с. 272]. Такі сенси дослідники кличуть «пороговими», оскільки їхня поява слугує межею між окремими культурами. Їхні три складові – здобування нової інформації, її зберігання та втрати.

«Пороговий сенс і є прафеноменом нової культури, [...] він може бути виключно ірраціональним, бо покликаний розглумачити непрояснюване і абсурдне. [...] Він висловлює себе цілим набором засобів, звернених до підсвідомого, – символами і міфами. [...] завжди має бути і узагальнюючий їх “символ символів”, свого роду вісь обертання нового культурного світу. Таким єдиним символом стає *ім'я* нового порогового сенсу. Саме ім'я будить в колективному підсвідомому усі шари образів та уявлень, пов'язаних з пороговим сенсом, й оживлює її

символи». Отже, «пороговий сенс, його позначник ім'я-символ і основний міф, що розкриває його сутність, і є в сумі тим, що О. Шпенглер називав прафеноменом культури» [50, с. 279].

Про символічні моделі і про ментальність як категорію історико-культурного пізнання ми детальніше озвучимо нижче, після прояснення нашого розуміння другого компоненту – цивілізації.

ЦИВІЛІЗАЦІЯ: критерії визначення; аспекти дослідження

Цивілізація як феномен інтригує протилежністю відповідних підходів. При тому, що, на відміну від первинно багатосмислової категорії «культура», цей термін не мав би нести у собі прихованих смислів. Але й донині в історико-культурологічних дослідженнях на цю тему вже дуже помітним постає своєрідний рікерівський конфлікт інтерпретацій. Отже, які основні значення нині мають місце в контексті поняття «цивілізація»?

У статтях на зазначену проблематику модним є цитувати перші згадки цього терміна в контексті соціокультурного аналізу. При тому, що саме дієслово «цивілізувати» фігурує з перших писемних коментарів Великих Географічних Відкриттів у XVI ст. Інша річ – «*Нарис історії громадянського суспільства*» шотландця Адама Фергюсона (1767 р.): саме там ми стикаємося з тричленною моделлю «дикунство – варварство – цивілізація». Але більш раннім за нього доводиться визнати трактат французького просвітника Віктора Р. де Мірабо «*Друг людей, або Трактат про народонаселення*» (1756 р.), котрий чомусь згадують доволі нечасто, але саме там уперше критерій цивілізації докладається до високого щаблю суспільного розвитку [60, с. 412].

З початку XX ст. і подекуди дотепер західні (особливо французькі) автори антропологічних та історико-культурних нарисів нерідко вживають цей термін в якості позначника певного унікального (територіально обмеженого) культурного феномена («цивілізація бумерангу», «мегалітична цивілізація» etc.) чи то широкого конгломерату з характерними етнокультурними параметрами («цивілізація Народів моря», «цивілізація індіанців прерій», «слов'янська цивілізація» тощо).

Таку тенденцію відмічав ще свого часу один із засновників «Школи Анналів» Люсьєн Февр, запропонувавши для цього термін «*етнографічна концепція цивілізації*» [69, с. 239–241; 44, с. 83].

Така тенденція активно побутувала приблизно водночас із тезами О. Шпенглера, згідно з якими цивілізація як феномен постає останнім (найдосконалішим) щаблем певної культури, її наслідком і водночас – її агонією [2, с. 155; 60, с. 417]. Обидва бачення викликали справедливу критику з боку британського представника дифузійнізму, археолога-марксиста сера Віра Гордона Чайлда. Він закликав академічну громадськість пригадати витокове значення цього поняття, відсилаючи до латинського *civitas* – себто мова має йти передусім про місто і громадян з системою законодавства та торговельними відносинами. Саме таке суспільство мало право на означення «цивілізоване». При тому, що зазначені закони мають бути кодифіковані письмово, а громадяни мають бути соціально стратифіковані і мати централізовану релігію із відповідними громадськими та культовими спорудами. Віднині це давало певні межі й археологічним трактуванням.

Автор концепції *Неолітичної революції* запропонував суспільствознавцям усвідомлення й *революції Міської* [78]. Відтепер саме місто постає тим феноменом, що відділив традиційні землеробські громади від власне класичних цивілізацій Сходу. І це неначебо «лило воду на млин» прихильників стадійності. Навіть критикуючи марксистський формаційний підхід, Ю. В. Павленко констатує, що цивілізаційний розвиток людства, будучи дискретним на локальному рівні, має свої стадії на макрорівні [54, с. 115–118]. Так, все людство пройшло через привласнююче господарство та первісні малі громади. Саме винайдення землеробства дало змогу їм об'єднуватися у великі громади зі стаціонарними поселеннями, займатися іригацією та зводити монументальні споруди для підкреслення ієрархічної нерівності. Втім, така саме риса була й у полінезійців та в стародавнього населення неолітичної Атлантики – та ми не можемо звати цих представників «Цивілізацією». Принаймні, доти, доки вони не почнуть будувати міста з інфраструктурою та виплавляти метали. Такою була аксіома в академічних дослідженнях з історії культури буквально донині.

Та ось порівняно недавно фахівці почали надавати формальних критеріїв категоріям «місто» та «державність» [35; 37; 61]. І, зрештою, виявилось, що *класичних* міст полісна Греція не знала взагалі (ситуація змінилася за доби еллінізму). А *класична* державність у середньовічній Європі вперше фіксується у Франції часів Філіпа II Красивого (середина XIII ст.). З-поміж старожитностей Старого та Нового Світу було знайдено приклади чималої кількості складних урбаністичних центрів, що не були власне *містами* і керувалися на інших принципах. На щастя, Л. Грінін запропонував для таких випадків означення «аналог міста» та «аналог держави» [11]. Певно, подеколи можливо говорити й про «**аналог цивілізації**». Це звучить стрункніше за означник «квазі-» чи «псевдо-».

До «тріади Чайлда» входила і писемність, але досвід Південної Америки показує можливість цивілізаційних моделей та прикладів державності без такого важливого аспекту; а Мезоамерика, своєю чергою, демонструє мінімальну важливість тяглового тваринництва і металургії (в якості ґрунтового огляду рекомендуємо [5]). Інші дослідження останніх трьох десятиліть так само хитають як модель Чайлда, так і певні тези чудового українського фахівця з цивілізацій Ю. В. Павленка. Зокрема, дослідник наполягав, що скотарство і номадизм – тушикові гілки культурогенезу, що не здатні утворювати цивілізаційні прояви [53, с. 312–321]. Втім, відтепер чудово відомо, що це не так; просто кочові імперії не здатні до самопояви, і завжди формуються завдяки певному осілому сусіду поблизу, котрий має при цьому демонструвати прояви цивілізаційності [38, с. 328–334].

Повертаючись до наукових концептів визначення цивілізаційності, можемо зайвий раз вказати, що однією з найбільш вдалих спроб поєднання академізму традиційної історичної школи та новітнього цивілізаційного підходу позитивістів стали в міжвоєнний час розвідки К. Яспера. Але і в нього були певні непорозуміння, бо він водночас намагався проявляти цивілізаціоністську неупередженість, і тим не менше, не зміг втриматися від оціночних суджень та порівнянь [76, с. 32–34]. Шістдесяті роки XX ст. виявилися переламними одразу з декількох позицій. Передусім, як вже писалося вище, завдяки Л. Вайту, К. Леві-Строссу та К. Гірцу західна антропологія все більше набувала культурного дискурсу. Водночас, власне культурологія проникала в радянську науку завдяки семіотико-

герменевтичним студіям Ю. Лотмана та М. Бахтіна з одного боку, і вже власне культурологічним розробкам Е. Маркаряна – з іншого. Водночас, завдяки революційному внеску А. Гуревича культурологічні риси починає приміряти й радянська історична наука – паралельно з історичним дискурсом Франції, Британії, Німеччини та скандинавських країн [13; 16; 66; 67; 68; 75]. М. Кром означає це як антропологічний науковий поворот глобального масштабу [41].

Нового оберту набуває *неоеволюціонізм*. У контексті соціо-та політогенезу відтепер мова йде не про «безумовне прогресивне становлення» чи дарвінівсько-енгельсівську «боротьбу класів», але про будь-які процеси розвитку від примітивної адаптації через різновекторні механізми, аналогічні «симбіозу» чи «синойкії», до максимальної акультурації оточення на свій лад, етнокультурного експансіонізму тощо. Народжуються визначення складних систем та їхньої специфіки [57, с. 267]. Фактично, відтепер еволюцію розуміють як «процес, за якого у часі відбувається структурна реорганізація, що рано чи пізно створює таку форму чи структуру, котра якісно відрізняється від попередньої форми» [28, с. 7; 35, с. 24]. На цій ниві відзначилися свого часу такі фахівці соціогенезу, як М. Салінз, Е. Сервіс, Р. Карнейро, Х. Классен, К. Ренфрю, А. Кортаєв та Н. Крадін тощо. Нині ж їхні розробки переосмислюються в дусі постнекласичної парадигми з урахуванням спостережень *синергетики* (і не лише), формуючи, фактично, *постнеоеволюціонізм* в людинознавчих студіях.

І. Валлерстайн свого часу відзначив примхливі альтернативи вайтівсько-спенсерівським еволюційним побудовам соціогенези. За валлерстайнівським дискурсом, подеколи у випадку інтеграції простих колективів мова йде про своєрідний аналог імперії – *мультиполітію*: власне, «високоінтегровану систему, що складається з політично субординованих різнорідних політій (скажімо, держави і вождівств)». При цьому її «варто відрізнити від політично децентралізованих міжсоціумних комунікативних мереж, що складаються із незалежних, суверенних політій» [35, с. 39, 42].

Межа міленіуму взагалі означилася в різних галузях людинознавства знахідками чималої кількості виключень із правил – старих і нових. Актуальним нині є перехід від концепції «єдиної лінії загальної еволюції» до усвідомлення нелінійного

багатовимірною «загальноеволюційного поля» з необмеженим числом еволюційних альтернатив [35, с. 54, 62, 74–75].

Так, ще донедавна вчені жваво філософували про відмінність східного та західного цивілізаційного процесів. В. Васильєв зазначав, що «Західна модель» фактично постає етнокультурною мутацією завдяки феномену Античності (що, правда, визнаючи пальму першості полісного устрою за фінікійцями) – весь інший світ буцімто мав міський та державницький устрій за зразком, умовно кажучи, «східної деспотії» [8, с. 103–105; 35, с. 47–48; 53, с. 70–75]. Та нині відомо, що типові феодальні стосунки мали місце в Китаї чжоуської доби, коли провідну металургійну роль там ще відігравала бронза. Водночас там фіксуються міста з громадським самоврядуванням на кшталт полісних, де культурним життям нерідко керують «вільні городяни» *гожень* [64, с. 198]. А новий прошарок мандрівних філософів-стратегів *шень-ші* демонструє такий ступінь індивідуальності, котрий традиційно з Далеким Сходом ніколи не асоціювався! [49, с. 204–207] І лише доба Цинь заклала початок отого всього, про що писав Васильєв, та й то, з численними обмовками в кожну добу Піднебесної.

Згаданий Л. Мосіонжнік визначає цивілізацію таким чином:

1. Цивілізація – це складна ієрархічна людська спільнота в масштабах від етносу та більше, здатна до тривалого автономного існування і саморозвитку за своїми специфічними законами.
2. Основу єдності і водночас специфіки цієї спільноти складає смислова єдність, що включає у себе комплекс підсвідомих, архетипових уявлень та становить «прафеномен» будь-якої цивілізації, характер якої визначає усі її прояви.
3. «Прафеномен» не може бути адекватно висловлений словами, він досяжний лише усвідомленню і «очуттєвленню», втім, його найлегше віднайти у міфології та у символіці.
4. Процес розвитку цього підсвідомого комплексу і є основним змістом історії цивілізації, її рушійною силою та долею.
5. Оскільки в основі будь-якої цивілізації лежить свій «прафеномен», що розвивається за своєю власною логікою, – остільки немає сенсу намагатися вивести єдині для усіх цивілізацій закони та фази розвитку (окрім декількох найзагальніших, базованих на самій природі інформації в цілому).
6. Матеріальний базис цивілізації є її найважливішим, проте все ж таки не визначальним боком.
7. Цивілізація, котру

розглядають в якості духовного явища, і є культура. Тому розвиток і цивілізації, і культури підкоряється одній і тій самій логіці [49, с. 24; 50, с. 267–268].

Остання теза вельми примітна. І корелює певним чином з розробками М. Барга та істориків, що спираються на антропологічне осмислення історії. Власне, вони вважають, що цивілізація – це «*універсальний код культури*», котрий проявляється в універсалізмі стилю життєдіяльності людини, носія відповідної цивілізації [60, с. 417]. Отже, критерії дослідження «культури» та «цивілізації» черговий раз зближуються, хоча й під зовсім іншим кутом зору порівняно з тайлорівсько-крьюберівським баченням.

Вже К. Клакхон розрізняв соціальну спільноту людей та їхній спосіб життя, котрий він і звав культурою [79, р. 187]. Людську ж спільноту було зручно звати то соціумом, то цивілізацією (в М. Гумільова – суперетносом). В дев'яності роки це розрізнення акцентував Р. Уінтроп: для нього культуру складають продукти соціального життя (що індивіди думають та як вчиняють), натомість взаємини індивідів з іншими формують їхню суспільну модель. Він виділив в історіографії три підходи до опису такої суспільної моделі («цивілізації») та її зв'язку із категорією «культури»:

(а) цивілізація – це «яскраво технологічний і науковий» аспект культури;

(б) цивілізації як «підклас світових культур... що характеризуються комплексними системами соціальної нерівності і політикою державницького рівня»;

і (с) «найдаремніше» співвідношення, коли культура прирівнюється до суспільства [77, р. 7].

Дійсно, услід за Е. Тайлором ціла низка антропологів та істориків філософії Європи, Штатів та Росії (СРСР) впродовж першої половини ХХ ст. фактично ототожнювала культуру та цивілізацію в різних відтінках та обертонах такого ототожнення. Наведемо ще одну цитату А. Крюбера: «Подібно до багатьох антропологів, я вживаю термін “цивілізація” в якості майже синоніми слова “культура”. В усякому разі, намагаюся не підкреслювати різниці». При цьому дослідник був свідомий, що термін «цивілізація» широко вживається у значенні «розвинута, писемна і головним чином міська культура» [39, с. 903]. У К. Леонтьєва культура і цивілізація тотожні, вони існують навіть тоді, коли держави, що їх породили, вмирають. Друге

визначення з *«Антропологічного словника»* під редакцією Д. Дав'еса (1972) звучить так: культура – це «стадія розвитку групи людей; певний стиль уточнення в контексті цивілізації, що постає маркером, який відділяє цивілізованого від дикуна» [79, р. 160].

Щодо цитованого кадастру Дж. Болдуїна, С. Фолкнера та М. Хехта та аналітики в статті *«Рухлива ціль: Ілюзорне визначення культури»* – це спадщина, варта всякої уваги і поваги. Доводиться, втім, зазначити, що проблематику співвідношення понять давньої культури, культурогенезу, культурних кіл, культурної спадщини тощо впродовж останніх сімдесяти років активно розглядало чимало не названих авторами суспільствознавців та антропологів, так само як й істориків, археологів, пам'яткознавців та представників історичної культурології. Їхні тези взагалі не увійшли до зазначеного кадастру Болдуїна & Со, та воно й логічно, бо тоді цей кадастр збільшився б як мінімум удвічі.

З-поміж прізвищ відповідних фахівців варті згадки, на нашу думку, Г. Чайлд і Дж. Мелаарт, К. Віттфогель та Р. Карнейро, Х. Классен та Ч. Спенсер, М. Салінз, Е. Сервіс та Е. Саутхолл, К. Ренфрю та І. Хьоддер, В. Масон та Л. Клейн, А. Гуревич та О. Мещеряков, М. Чмихов та Ю. Павленко, А. Коротяев та Н. Крадін, Л. Мосіонжнік та В. Стьопін тощо. Всіх їх так чи інакше прийнято згадувати на курсах з історії світової культури, хоча всі вони – представники різних наукових напрямів. Власне, рисою, що поєднує ці прізвища, вочевидь є те, що всі вони намагалися розглядати контроверсійний біном *«культура і цивілізація»* (глобально і по етнокультурних регіонах) в усій його складності та з якомога більш різних боків.

З вітчизняних аналітиків окрім титанічного внеску Ю. Павленка [53; 54] наголосимо на вельми цікавих цивілізаційних спостереженнях запорізького науковця В. Космини [36]. Варта згадки також оглядова стаття Г. Кутузової та її учнів, де, зокрема, аналізується підхід О. Шпенглера до протиставлення *культури і цивілізації* – та оригінальне тлумачення цього М. Епштейном [43, с. 48–49].

Вище вже зазначалось, що А. Крьюбер так само торкався цієї проблематики – услід за В. Данилевським, О. Шпенглером, К. Ясперсом, А. Тойнбі та П. Сорокіним, котрих він, зокрема, аналізує [39, с. 859–893, 911–924]. Це – абсолютно специфічна плеяда корифеїв, котру згадують передовсім саме

в контексті цивілізаційного розвитку людства. Тому вважаємо за доцільне зайвий раз присвятити увагу і цьому моменту. Очевидним постає те, що зміни та накопичення підходів до вивчення культури та цивілізації несуть своєрідний хвилюваний плін. І мова йде не про *циклічність* та *дискретність* – хоча саме їх традиційно згадують, коли мова заходить про «цивілізаційний підхід».

Дослідники цивілізаційних процесів спираються на взаємовідмінні моделі, за якими, насправді, стоять одразу три (!) наукові парадигми. Ось де має критися зерно непорозумінь та суперечок між авторами концепцій.

Отже, приділимо окрему увагу парадигмальній трансформації в гуманітаристиці.

Якщо виділяти концепти й моделі дослідження цивілізацій (принаймні, класичних) в загальнонауковому вимірі, – з одного боку постають прогресивно-стадіальні моделі розвитку суспільств (зокрема, еволюціонізм та марксистська формаційна модель) як спадкоємці *класичної науки*; з іншого – дискретно-цивілізаційний підхід та його відгалуження, представлені органіцизмом та циклізмом, а також інші спроби вияву *некласичної науки*, такі як культурна та історична антропология, структуралістські побудови, й водночас з іншого боку – неоеволюціонізм та урбаністика; нарешті, в останні три декади все наполегливіше заявляє про себе *постнекласична наукова парадигма*, відома своїм релятивізмом та міждисциплінарністю (це, зокрема, когнітивна археологія, синергетика, теорія комунікацій та ін.).

Як доречно доводить І. Іонов, класична та некласична парадигми доволі довго співіснували в своєрідній протидії, породжуючи химерні комбінації (і навіть марксизм має у собі певні некласичні інтенції). Варті згадки, зокрема, «такі основоположники теорії локальних цивілізацій, як І. Гердер (унікальність “духу народу” і “духу часу”), Ф. Шлегель (унікальність божественного одкровення), В. фон Гумбольдт (мова унікальність), Ф. Рюккерт (опір вторгненню на території «культурних кругів»), В. Данилевский (закон непередаваності цивілізації, тобто громадських цінностей і навичок соціального життя), О. Шпенглер (унікальність першо-принципів великих культур і непізнаваність їхніх духовних прозрінь) тощо. [...] Їхні знахідки сприяли пізнанню культурної різноманітності світу і розвитку міжкультурного діалогу» [25, с. 145].

Різноманітність культур та цивілізацій стала об'єктом новітніх – *некласичних* побудов, котрі, втім, нерідко поставали не стільки пошуком діалогу і тим більше не багатограним неупередженим поглядом на феномен «іншого», скільки тенденційною відповіддю певного комплексу меншовартості (як це було в «панславистів» починаючи з В. Данилевського) або іншою відправною точкою на кшталт західного стадіального прогресорства, хіба що з дещо протилежних позицій – саме в такому світлі насправді постають органістичний циклізм та евразійство (П. Сорокін, Г. Вернадський та особливо М. Гумільов).

Вищезгадуваний видатний киево-могилянський фахівець з цивілізаційного розвитку Ю. Павленко так і не зміг остаточно вирватися з привабливих ґрат класичної парадигми з її аксіологічним неогуманізмом та одновекторним (європоцентричним) прогресорством [53, с. 54, 82, 634–639]. Незважаючи на неодноразово повторювану ним на сторінках публікацій тезу, що «розвиток людства має розглядатися водночас у його стадійності, полілінійності та цивілізаційній дискретності [...] згідно з принципом доповненості» [54, с. 115]. Влучно підмічено Ю. Павленком дискретність соціокультурного розвитку людства вимагає якісно нових методик. Тим більше, враховуючи хаотичність, характерну для складних нестійких систем із саморозвитком, – до котрих, безумовно, варто відносити і людські колективи.

«Усі соціальні об'єкти, розглянуті з урахуванням їх історичного розвитку, належать до типу складних систем, що саморозвиваються» [62, с. 266]. Саме такі системи почали вивчати фізики, математики, а за ними й біологи, і нині *синергетика* щільно увійшла і в суспільно-гуманітарну сферу. «Згідно з синергетичною концепцією, самоорганізація може здійснюватися лише у відкритих системах. Другою необхідною умовою самоорганізації системи постає її нерівноваженість. [...] На наш погляд, потрібно виділяти [...] і її складність. Система повинна складатися з багатьох “елементарних” об'єктів, внаслідок взаємодії котрих виникає їхній колективний, впорядкований рух» [73, с. 79].

Отже, людські соціуми – від локальної етногрупи до цивілізації чи світ-системи – постають типовим прикладом складних відкритих нерівноважених систем. І їхня динаміка згідно з синергетичним підходом «пов'язана з періодичним чергу-

ванням прискорення і уповільнення процесу розвитку, часткового розпаду і відтворення структур, періодичним зміщенням впливу від центру до периферії і назад» [24]. Необхідною умовою підтримки складної соціальної організації, згідно з синергетичною концепцією, постає часткове повернення в нових умовах до культурних та історичних традицій.

Подібні спостереження складають основу досліджень в рідчизні *постнекласичної* науки. Як вказує родоначальник такого методологічного розподілу В. С. Стюпін, «для освоєння об'єктів, організованих як прості системи, досить класичної раціональності. Некласичний тип раціональності забезпечує освоєння складних саморегульованих систем, постнекласичний – складних систем, що саморозвиваються» [62, с. 250]. Якщо некласична модель характеризується конкурентністю підходів, діалектично помножену на релятивізм, а класична модель відома своїм детермінізмом та чіткими причинно-наслідковими формулами, то для постнекласичної моделі типовим є холізм та багатовимірність [73, с. 80]. Окрім *синергетики* її методологію також характеризують принципи *доповнення* та *компліментарності*. Фундаментальною властивістю систем стає фактор випадковості, що проявляється завдяки нелінійному впливу зовнішнього середовища, яке викликає в системі різні флуктуації [73, с. 80].

Отже, здобутки біологів стали доречними в суспільно-гуманітарній сфері. Зокрема – як інструментарій дослідження політогенезу. Російські автори новітніх досліджень з політогенезу Н. Крадін, А. Коротаєв і В. Линша виходять з того, що «під еволюційними зсувами варто було б розуміти саме зміни “програмуємих” систем і структур, що чинять свій вплив на хід та напрямок розвитку відповідних суспільств» [35, с. 25]. Тож нині саме постнекласична парадигма, органічно з'єднуючи здобутки природничих, суспільних та гуманітарних наук, пропонує міждисциплінарність на рівні наукового діалогу.

«Об'єктами сучасних міждисциплінарних досліджень все частіше стають системи, що характеризуються відкритістю і саморозвитком. Діяльність з такими системами вимагає принципово нових стратегій. Взаємодія з ними людини протікає таким чином, що сама людська дія не є чимось зовнішнім, а немовби включається в систему, видозмінюючи кожного разу поле її можливих станів» [62, с. 288].

На сьогодні всі три парадигми – класична, некласична та постнекласична – наявні в змішаному вигляді. Новітні методи досі не закріпилися в усталений структурований вигляд, зокрема – в дослідженнях культури та цивілізації. Втім, нинішня парадигма змушує враховувати глобальну еволюцію в масштабах Всесвіту, що відбивається і на людських колективах (тобто, ідея тотального циклізму себе не виправдовує). При цьому їхній розвиток не можна пояснити єдиною універсальною моделлю, до того ж лінійно-стадіального типу. Але певні стадії «заднім числом» мають місце. Їхнє існування не можна прогнозувати, проте воно стало логічним ходом в умовах того вибору і тих *атракторів*, котрі у тих умовах мали місце. В аналогічних точках переходу можна відстежити різного ґатунку «експерименти», «спроби пера», котрі мали, зрештою, різний фінал. Саме це найчастіше впадає в око дослідникам цивілізацій, чи то соціокультурного розвитку людства як такого.

«Нині ми знаємо, що людське суспільство являє собою вкрай складну систему, здатну зазнавати величезної кількості біфуркацій, що підтверджується безліччю культур, що склалися протягом порівняно короткого періоду в історії людства. Ми знаємо, що такі складні системи мають високу чуттєвість щодо флуктуацій. Це вселяє в нас водночас і надію, і тривогу: надію на те, що навіть малі флуктуації здатні посилюватися і змінювати всю їхню структуру (це означає, зокрема, що індивідуальна активність аж ніяк не позбавлена глузду); тривогу – бо наш світ, певно, вже назавжди втратив гарантії стабільних, не скороминущих законів» [57, с. 386].

Тож, досліднику, що входить в постнекласичну парадигму, доведеться відмовитися від детермінізму, та навпаки – збільшити варіативність свого моделювання. При цьому «віяло можливостей» конечно і диктується певними алгоритмами, що сформувалися завдяки попереднім «виборам» у «точках переходу». Отже, не може бути тотальною «можливості усього», котру пропонує постмодерн, але запропоновану ним взаємну залежність дослідника і об'єкта його дослідження справді доводиться враховувати. І *культура*, і *цивілізація* постають типовими складними відкритими системами у саморозвитку, що в невірноваженому стані мають потенційну множинність шляхів еволюції. А нелінійність в нестабільному суспільстві

означає можливість неочікуваних змін у напрямку розгортання соціальних процесів [73, с. 81].

Для Є. Рашковського та В. Хороса культура взагалі – це все поле інтелектуального і духовного пошуку, увесь комплекс смислів та цінностей, що побутують у суспільстві. В той час як «цивілізація – це “ущільнена” культура, що кристалізувалася, “осіла” в певних тривалих цінностях, розумових парадигмах, [...] складається не лише з цінностей, але й з інститутів, що підкреслює факт укоріненості в соціумі відповідних елементів культурної спадщини» [27, с. 115]. В таких моментах стає очевидним, що почасти праві були і О. Шпенглер з його «душею культури», і А. Крьобер з його «стилем цивілізації». Помилкою в обох була, по-перше, надмірна універсалізація, здобрена певним детермінізмом, а по-друге – термінологічна неузгодженість. Власне, обидва вели мову про своєрідні тонкі підвалини кожного етнокультурного масиву, котрі впливали і на геополітику в регіоні, і на релігійність, і на моду, і на естетику, та на багато інших факторів. Важко сказати, чому вони не прийняли термін «ментальність», котрий як на той час уже побутував поміж певних науковців (це й Е. Дюркгейм, і Л. Леві-Брюль, і творці французької «*La Nouvelle Historie*» – М. Блок та Л. Февр), втім, мова має йти саме про це.

Отже, знову спливає аспект етнопсихології, менталітету і «порогового сенсу», котрий і згуртовує певні етноси в цивілізаційний конгломерат.

МЕНТАЛЬНІСТЬ: світосприйняття, картина світу

Як слушно подекуди зазначають, за своєю багатогранністю та багатозначністю термін «**ментальність**» можна порівняти як з культурою, так і з цивілізацією. Історіографії цієї проблеми так само присвячено вже чимало робіт (зокрема, див.: [10; 13; 16; 45; 46; 51]). Втім, неодноразово підкреслюється, що термін ментальність донині має занадто розпливчасті характеристики як для об'єкта наукового дискурсу.

Не претендуючи на власне персональне визначення, ми прагнемо принаймні окреслити відповідну проблематику і вписати це поняття в категоріальну сферу вищерозглянутих «культури» і «цивілізації». Вважаємо, що попри свою своєрідність та самобутність, всі три категорії утворюють в межах

людинознавчих дисциплін специфічну тріаду, варту певного акцентування.

Л. Леві-Брюль писав свого часу про *менталітет* як про специфічний розумовий склад представників первісних суспільств: власне, невідрефлексований, неосмислений груповий світогляд. А для представника «*La Nouvelle Histoire*» Жоржа Дюбі *ментальність* – це динамічна у своєму розвитку система уявлень і образів, чії елементи тісно взаємопов'язані, і котра відмінна в різних соціальних груп і страт, що керуються нею у своїй повсякденній поведінці. В ній висловлене їхнє уявлення про універсум у цілому та про їхнє персональне місце у цьому світі [51, с. 89; 75, с. 48].

«Школа Анналів» вплинула свого часу і на радянську медієвістику. Так, А. Гуревич свого часу визначав ментальності (з *фр.* *mentalites*), як нечітко сформульовані і не в повній мірі усвідомлювані (чи зовсім не усвідомлювані) манери мислити, подеколи позбавлені логіки мисленнєві образи, властиві певній епосі чи соціальній групі. «Ці способи орієнтації в соціальному і природному світі є свого роду автоматизмами думки; люди користуються ними, не замислюючись над ними і не помічаючи їх. [...] Втім, ці поза-особові установки свідомості саме й мають тим більше примусовий характер, що не усвідомлюються. Історія ментальностей – це історія “уповільнень в історії”» [12, с. 355–356].

Окремою цікавою сторінкою постає тут німецька гуманітаристика. Хоча самі німці поставилися до розвідок «Школи Анналів» доволі обережно, оскільки в ідеях про ментальність їм бачилася близькість до німецького «історизму» з його розпливчастими категоріям «цілісність» і «розуміння». До речі, нерідко й на наших теренах так само помилково ставиться знак рівності між «ментальністю» та «душею нації/етносу» – категорією, характерною для представників радше «філософії історії» (вже згадані Данилевський, Леонтьєв, Сорокін, Гумільов тощо). Втім, можна відповісти, що тут відбувається змішання полів *етнопсихології* із власне вимірами *ментальності*. Що ж до німецької традиції, то А. Метелев вважає найбільш вдалими підходи Ф. Грауса та Г. Телленбаха.

Останній, власне, сформулював цілих два положення, остаточним з яких є таке: «Ментальність – це природна, само собою зрозуміла, почати навіть імпульсивна поведінка та реагування; невимушений образ мислення, що мало піддається впливу

свідомості. Це добре проявляється в ідіомах, прислів'ях, що передаються з уст в уста, топосах, коли про їхнє походження і точне значення не замислюються і коли вони природно, майже невимушено спливають з підсвідомого» [46, с. 53].

Для медієвіста ж Ф. Грауса менталітет постає «спільним тонусом» довгострокових форм поведінки і переконань індивідумів у межах груп. «Менталітет ніколи не є монолітним; часто суперечливий, він утворює специфічні “вживлені взірці”, стереотипи переконань та дій. Він проявляється в схильності індивідуума до певних типів реакцій – власне він постає їхнім механізмом» [46, с. 54–55]. Граус зазначає, що менталітет відрізняється від «переконань», «вчень», «ідеологій» тим, що своїм носієм його ніколи не може бути відрефлексовано та сформульовано. Водночас менталітет не є тотожним висловлюваним думкам і озорим образам дії, проте стоїть за ними і визначає кордон між тим, що людина взагалі може собі помислити і припустити, і тим, що вона відчуває як «немислиме», «неможливе». «Менталітет змінюється з часом, причому різні погляди та поведінкові взірці виявляють неоднакову життєстійкість... менталітет – це завжди система, елементи котрої ризняться за віком, походженням, інтенсивністю» [46, с. 55].

А. Гуревич додає до цього аспект світобачення. «Усі форми культурного життя [...] – є не чим іншим, як функціями соціальної життєдіяльності людей тієї доби, результатом їхнього “моделювання” світу» [14, с. 28]. В процесі такого моделювання беруть участь певні специфічні моделі усвідомлення – категорії людської свідомості, своєрідні комунікативно-реактивні фактори: манера зовнішності та харчування, ставлення до сну, дитинства та дозвілля, хвороби, долі, смерті, простору інтимного та універсального, до часу і причинності, та багаті інших. «Ці універсальні поняття в кожній культурі пов'язані між собою, утворюючи свого роду “модель світу” – ту “сітку координат”, за посередництва яких люди сприймають дійсність і будують образ світу, що існує в їхній свідомості» [14, с. 28]. В даному випадку очікується певний фактор несвідомого – і саме на цьому, зокрема, наполягав Філіп Ар'єс. Тобто, людина–представник певної культури навряд чи зможе виразно сформулювати, якими глибинними цінностями вона керується. Вона згадає свої релігійні переконання або ті ідеологічні норми, котрі вона увібрала в процесі виховання та соціалізації – або всупереч їм, якщо це представник антикультури.

Втім, ідеологія та релігійна догматика – штучні елементи зовнішнього впливу на людську свідомість.

Модель світу – це база, на котру накладаються ці зовнішні установки і котра лишається після їх зміни. «Ці основні категорії немовби передують ідеям і світогляду, що формуються у членів суспільства або його груп [...] Названі категорії утворюють основний семантичний “інвентар” культури, [...] зафіксовані в мові, а також в інших знакових системах (у мовах мистецтва, науки, релігії); мислити про світ, не користуючись цими категоріями, так само неможливо, як не можна мислити поза категоріями мови» [14, с. 30].

Це збігається з визначенням ментальності у словнику 1996 р. «Сучасна західна філософія», процитованому П. Немировичем-Данченком: «Ментальність, спосіб бачення світу, жодним чином не ідентичний ідеології, що має справу з продуманими системами думки; вона, багато в чому – а можливо, в головному, – лишається невідфлектованою і логічно не виявленою. Менталітет – це не філософські, наукові або естетичні системи, а той рівень суспільної свідомості, на якому думка не відокремлена від емоцій, від латентних звичок і прийомів свідомості, – люди ними користуються, зазвичай самі того не помічаючи» [51, с. 90–91].

Відзначається, що в індивіда може не бути виразного світогляду – власне ідеологічних установок, проте в кожного представника певної культури обов'язково буде своя *картина світу* (докладніше див, напр.: [44]). «“Моделлю світу”, що складається в даному суспільстві, людина керується в усій своїй поведінці, за допомогою складників її категорій вона відбирає імпульси і враження, що йдуть від зовнішнього світу, і перетворює їх у дані свого внутрішнього досвіду» [14, с. 30].

Цікавим нюансом є те, що *образ світу*, з одного боку, постає індивідуальним, інтимним явищем, але з іншого боку – його формування завжди і неодмінно відбувається в соціумі. Тобто, комунікативний фактор відіграє безумовно важливу роль у формуванні «моделі світу» (і, власне, тих ментальностей, що її репрезентують). Фігурує тут і фактор передавання досвіду наступним поколінням, і закріплення суттєвих, «вузлових» елементів цієї моделі в регулярних колективних ритуальних діях – починаючи від колективного бенкетування в традиційних соціумах і до масових релігійних свят на кшталт

мусульманського *Курбан-Байраму*, іудейської *Хануки* чи індуїстського *Маха-Шиваратрі*.

При цьому переважно йдеться не про одну глобальну всеосяжну ментальність, але про декілька ментальностей, що з різною глибиною пронизують кожную культуру. Важливо мати на увазі, що той «образ світу», що вимальовувався у свідомості представників різних громадських прошарків суспільства, не був однаковим. «Навряд чи збігалося ставлення до дійсності в лицаря і в бюргера, в професора університету і в селянина» [14, с. 36]. На макрорівні йдеться, скажімо, про ментальність середземноморсько-авраамічну та ментальність традиційно-германську, що становили своерідну дихотомію світосприйняття в культурі середньовічного Заходу.

Відповідно, яким чином означені *ментальності* допомагають у дослідженнях розглянутих вище феноменів *культури* та *цивілізації*?

Прихильники цивілізаційної методології (М. Вебер, А. Тойнбі, О. Шпенглер, Н. Данилевський, К. Леонтьєв, П. Сорокін та ін.) вивчали ментальність виходячи з теорії культурно-історичних типів. Т. Чаркіна, зокрема, коментує, що їхні культурно-історичні типи – це історично сформовані спільноти, які займають певну територію і мають свої характерні особливості культурного і соціального розвитку. «Такий підхід дав можливість глибше зрозуміти і зафіксувати особливості розвитку народів; велика роль при цьому надавалась духовно-моральному та інтелектуальному факторам» [74, с. 122].

А. Гуревич наполягає, що саме визначення базових рис культури – власне категорій ментальностей і тієї картини світу, яку вони формують, – надає адекватне розуміння характеру певної цивілізації – в тому числі її економічних, демографічних, соціальних факторів тощо. «Варто усвідомлювати, що в межах однієї цивілізації всі ці категорії не дають випадкового набору, але утворюють у своїй сукупності систему, і зміна одних форм пов'язана зі зміною й інших» [14, с. 30].

В іншому місці дослідник обґрунтовує прогресивність наукового підходу французької «нової історичної школи» (і конкретно Ж. Ле Гоффа) саме в такому контексті. Адже для традиційної позитивістської науки події минулого мають пояснюватися виключно соціально-економічними чинниками в причетних до них людських колективах. Культура в цьому варіанті є лише проявом і сукупністю духовних досягнень цих

людей: в літературі, мистецтві, релігії чи філософії тощо. Відтак, народна культура матиме в цій ситуації роль залежну та незначну. Натомість, для Ле Гоффа і його колег важливо було побачити причини згаданих подій минулого в усьому комплексі передумов, умов та наслідків у їхній структурній цілісності – включно з усіма протиріччями.

Отже, як зазначає А. Гуревич, для них «культура» – це «спосіб людського існування, система світосприйняття, сукупність картин світу, явним або латентним чином присутніх у свідомості членів суспільства і котрі визначають їхню соціальну поведінку. “Культура” в цьому розумінні передусім припускає моделі поведінки людей» [12, с. 365].

Запорізький дослідник Р. Додонов визначив ментальність як специфічний стиль світосприйняття, що відображає тривалий процес сумісного існування людей в схожих природно-географічних і соціокультурних умовах [21, с. 7]. Наслідуючи Крьобера та Клакхона, фахівець робить спробу стратифікації визначень понять «ментальність»/«менталітет» [21, с. 32–45] і зауважує, що навіть автори найбільш вдалого «психологічного підходу» намагаються сформулювати лише прояви ментальності, проте не її причини, не сутність ментальнісних відмінностей меж певними групами індивідів тощо – фактично у невласливій їй статичності [21, с. 37]. Таким чином, аспект «несвідомого» відходить на другий план – світогляд дійсно може містити певні свідомі та осмислені концепти; натомість підкреслюється взаємодія групи індивідів між собою та з навколишнім середовищем. Це постає для нас дуже важливим, і наприкінці ми ще повернемося до такого розуміння. Нарешті, повертається славетний крьоберівський «стиль»: «унікальна особистісна неповторність і самотність знаходить вираження в індивідуальному стилі мислення і світосприйняття» [21, с. 43]. Сам же пан Додонов у цілому пропонує комплексний динамічний підхід до вивчення ментальності на противагу статичній більшості нинішньої науки.

Для сучасного російського дослідника П. Немировича-Данченка категорія ментальності як раз і постає *динамічною системою змінних координат*, чия зміна проходить нерівномірно – з різною інтенсивністю та швидкістю. Так, найглибші шари ментальності дотичні до згаданих елементів «моделі світу». Це – несвідоме надбання культурних кодів, що передаються з покоління в покоління. Вони провокують людську

реакцію на зовнішні фактори, комунікативну манеру тощо. І саме за такими проявами можна простежити, до якої культурної традиції (ширше – цивілізації) належить та чи інша людина. Автор зазначає, що у нормі цей шар лишається незмінним. Натомість надбання структурованого виховання та ідеології вже більш рухливі. Їхня переоцінка є болісною, але можливою. Нарешті, зовнішній рівень ментальностей – особистісний досвід індивіда, котрий міняється усе його життя, і чим більший досвід індивіда та його культурний багаж – тим істотношою постає відмінність глибинного та зовнішнього рівнів проявів його «картини світу». «Зрозуміло, менталітет – явище *цілісне*; ментальність сама по собі не має жодної структури, вона *єдина*, бо ми живемо у цьому світі не якоюсь частиною себе, а цілісно – як неділиме “Я”. Ті “шари” ментального “пирога”, про які йшлося вище, є проявом єдиного і цілісного менталітету у зовнішньому світі. “Верифікація” менталітету вибіркова, він реалізується “сплесками” – як реакція на певну зовнішню обстановку; і у такому вигляді стає доступним для стороннього спостерігача – наприклад для історика» (курсив авторський. – Д. К.) [51, с. 93].

Для зазначеного автора та для А. Гуревича бачимо певну синонімію понять «менталітет», «ментальність», «світогляд». І якщо останні дві категорії можуть вважатися різномовними позначниками одного поняття, то для категорії «*менталітет*» особисто ми б пропонували певне уточнення.

Впродовж ХХ століття це слово саме в такій передачі переважно вживалося на шпальтах політичних видань або агітплакатів. Тому, навіть якщо «менталітет» спливає в черговому історичному нарисі, в свідомості читача неодмінно постає тінь ідеології чи доктрини, котра його і породила. Тобто, якщо «ментальність» постає універсальною реактивною системою світобачення, що формується в певного колективу індивідів під час їхнього сумісного існування в певному оточенні, то для «менталітету» буде логічнішим мати на увазі спадщину «зрілої» свідомості. В першому випадку мова йде про етнос і малі людські групи, у другому – про націю та структуроване мультикультурне суспільство, кожна група у якій формує власний менталітет відносно решти.

Скажімо, якщо ми розбираємо традиційну культуру чергового «хутора Диканька» – мова має йти про народну *ментальність*, а якщо ми вивчаємо ставлення до імперського режиму

у регіоні, чи реакцію цих хуторян на церковні реформи – вже проступає *менталітет*. Бо тоді цей хутір постає включеним до більш глобальної культурної макросистеми.

Отже, ключовим для нашого розмежування менталітету і ментальності постає ідеологічний вимір. Натомість, для Е. Думнової тут має місце більшою мірою соціальне розмежування: «На нашу думку, “менталітет” більшою мірою співвідноситься з метасоціальним рівнем, а поняття “ментальність” можна ефективно застосовувати за дослідження поокремих рівнів, наприклад, соціальних груп, і визначити його як соціально-групову ментальність» [22, с. 28–29].

В цитованого вище П. Немировича-Данченка подекуди трапляється і таке розуміння. «Мірою того, як наш особистий менталітет еволюціонує (а цей розвиток корелює з розвитком суспільної ментальності), наші реакції на те, що відбувається у навколишньому світі змінюються; проте це відбувається нерівномірно: частина наших реакцій на повсякденність залишається майже незмінною, частина – піддається рішучому перегляду. Цей процес відбувається безперервно як на рівні окремої особи, так і на рівні соціальних груп; зупинити його неможливо, і навіть у найбільш застиглих, консервативних співтовариствах менталітет змінюється – але упродовж дуже великих проміжків часу» [51, с. 94]. Тож, пригадуючи свою концепцію про багатошаровий «спіріг» людської ментальності, автор пропонує вивчати саме динаміку різночасових змін елементів картини світу певного соціуму. Саме це покаже досліднику ті чи інші цивілізаційні та ширше – соціокультурні трансформації.

Доречно перейти до певних ілюстративних прикладів.

Це, зокрема, робить В. Розін, звертаючись до культури Стародавнього Єгипту. Дослідник цитує розробки єгиптолога А. Большакова в праці *«Людина та її двійник. Образотворчість та світогляд Єгипту Стародавнього Царства»* в контексті специфіки давньоєгипетського розуміння категорії «Ка», акцентує значення теологеми воскресаючого бога Осіріса та категорії посмертного спасіння тощо. «Якщо проаналізувати, яким чином я пояснював феномен Ка, можна помітити, що окрім культурологічних уявлень ваш покірний слуга звертався до історії, семіотики і схемології, соціальної психології тощо. Здебільшого, аналогічно й щодо інших культурологічних досліджень: вирішуючи різні завдання, культуролог використовує поняття і засоби декількох гуманітарних наук» [58, с. 25–27].

Чесно кажучи, нам видається, що процитований дослідник ознайомився з викладками А. Большакова дещо поверхово, і його передача викликає певну низку заперечень (на жаль, тут бракує місця для полеміки). З іншого боку, в його переказі справедливо відмічено специфічну динаміку давньоєгипетської ментальності, котра дійсно змальована Большаковим достатньо виразно. За визнанням самого дослідника, «нині вже є абсолютно очевидним, що світоглядні уявлення єгиптян вкрай своєрідні і не вкладаються в межі жодних аналогій, а їхня свідомість є дуже віддаленою від рівня філософських узагальнень чи створення логічно-завершених систем. Найкращим підтвердженням цього постає явний неуспіх спроб пошуків подібних систем, що трапляються й досі» [6, с. 203].

Для А. Большакова давньоєгипетські поховальні зображення були засобом забезпечення «загробного життя», тим самим «механізмом», який єгиптяни цілеспрямовано створювали, щоб жити вічно. «Все те, що прийнято звати гробничним культом, було не чим іншим, як культом зображень, тобто Ка... [...] Не буде перебільшенням відтак казати, що “загробний світ” у Стародавньому царстві мислився насамперед як світ Двійника» [6, с. 141]. Автор провадить неочікуваний дискурс віртуальності єгипетського світогляду: фактично єгиптяни розробляли штучну вторинну реальність, в якій у кожного індивіда могло існувати водночас декілька двійників-Ка, починаючи від заупокійних зображень і закінчуючи лялечками-«големами» *ушебті*. Для реалій нашого світу їх можна порівняти з «аватарами» користувачів візуалізованих форумів та декотрих онлайн-ігор (особливо з піджанру «пісочниця», котрий як раз і дозволяє змоделювати альтернативну реальність для максимально різнобічного існування в її межах). Взагалі, варто відзначити особливий паралелізм нинішньої комп'ютерної індустрії та стародавньої міфологічної свідомості. За спостереженнями І. Бурлакова та Л. Мосіонжніка, «комп'ютерні ігри – не просто діяльність: це діяльність конструювання світів [...] – процес створення образу світу в людській психіці. [...] З цієї точки зору розрізнення між світом міфології, світом комп'ютерної “віртуальної реальності” і світом, наприклад, матеріалістичної філософії – це [...] лише різні *ступені* правдоподібності» [50, с. 158–159].

Отже, на *тому світі* один двійник давньоєгипетського посадовця продовжував вірну службу двійникові свого пана –

в його, пановій локації посмертя, – а інший двійник цього ж посадовця сам ставав володарем і паном у власній локації потойбіччя [6, с. 210–212]. «Світ-Двійник є маленьким світом, що включає Двійників усього того, що складає господарство його власника, і котрий існує виключно для Двійника останнього. У цьому полягає його унікальність з-поміж загробних світів інших культур (не кажучи вже про те, що він не є виключно замогильним, хоча і виконує цю функцію)» [6, с. 218]. Дослідник переконаний у специфічній дискретності раннього єгипетського Потойбіччя (що спонукало в подальшому нащадкам вписувати свої імена до чужих гробниць чи примальовувати там свої зображення). Він озвучує сумніви, що мешканці давньоєгипетських посмертних локусів-Двійників могли контактувати з зовнішнім світом та «навіщати одне одного». Втім, по-перше, можливість посмертної проєкції життєдайної сили підтверджується усією генезою давньоєгипетських поховальних практик та конструкцій. По-друге, віра в можливість померлих навіщати одне одного і практики відвідин живими своїх померлих родичів чудово корелюють із самою первинною моделлю давньоєгипетського Потойбіччя: вважаємо, що для стародавнього єгиптянина посмертний край був, по суті, *оазою* серед безкрайніх пісків [31, с. 129].

Загалом, в єгиптології дослідження культури повсякденності та категорії ментальності поки що досліджені не дуже добре. Передусім, з причини того, що писемна традиція Та-Кемет доволі вибіркова і фіксує ритуально важливі контексти. Втім, як бачимо, виділити певні особливості картини світу навіть пересічного єгиптянина вельми можливо – саме у зіставленні традиції текстологічної, іконографічної та археологічної. Вважаємо, що наявного матеріалу вже достатньо, аби розробки на кшталт цитованої праці А. Большакова з'являлися частіше.

Звісно, спільним місцем для такого роду розробок в останні півстоліття постає Західна Європа доби середовіччя та ранньомодерної доби. Втім, саме тому, що на цю тему з часів творчості «нової історичної школи» у Франції вже видаєно десятки фундаментальних монографій і сотні статей, ми принципово не станемо тут приділяти увагу цьому контексту. Наразі, можемо послатися на відповідних французьких класиків в особі Л. Февра та М. Блока, Ж. Дюбі та Ж. Ле Гоффа, Ф. Броделя та Ф. Ар'єса тощо. З представників недавньої

пори – Умберто Еко. В радянській та пострадянській історіографії це, безумовно, медієвісти А. Гуревич, Ю. Безсмертний та Ю. Арнаутова [3; 14; 15]. Щодо ранньомодерної доби, то після іконографічно-семіотичних розробок Абі Варбурга та його школи (зокрема, Ф. Заксль та Е. Пановські) ми б послалися передусім на культурологічні праці Л. Баткіна та Франсіс Йейтс. Остання, зокрема, продемонструвала неочікувані спостереження над типовими моделями світосприйняття в головах тодішніх інтелектуалів та пересічних городян.

Специфічним постає колорит далекосхідних етнокультурних картин світу. Коріння основної бази ментальності населення Кореї, Японії чи В'єтнаму, дає традиційний Китай. Про Піднебесну написано справді багато досліджень, і, зокрема, з російськомовних ми б радили праці Л. Бежина, А. Маслова та В. Малявіна, де багато уваги приділяється саме моделям світу і цивілізаційній специфіці. Окрему увагу звертаємо на книжки знавця китайської словесності К. Голигіної, що акцентувала декотрі «спільні місця» і піддала справедливій критиці певні штампи традиційного китаєзнавства.

Голигіна вказує, зокрема, що розташування небесних тіл та їхній рух, котрий у своїй циклічності формує календарну модель, постають самою основою китайської традиційної картини світу, а відповідно, і форм образотворчості, що її репрезентують. «Для аналізу тих мегаструктур, що пізніше реалізують себе у мистецтві та літературі, слід роздивитися стадію побутування міфу у вигляді обрядового дійства, що створюють образ обряду в цілому. [...] Розташування зірок було приводом для заходів державного масштабу: для оголошення війни, амністії, видання надзвичайних наказів. Календар та обрядове небо були основою життя соціуму» [9, с. 6, 9].

Відоме ханське джерело «Каталог Гір та Морів» донині часто сприймається фахівцями як географічний вказівник, але з прив'язкою його топонімів до реальної місцевості відбувається відчутна проблема. Натомість, К. Голигіна дає зрозуміти, що фахівець буде безсилим зрозуміти подібне джерело, якщо не знатиме світоглядну специфіку давньокитайських інтелектуалів – власне чиновництва, котре і продукувало елітарну культуру. Насправді, вони орієнтувалися на небесний світ, і саме в небесних подіях шукали основу для земного віддзеркалення. Тож згаданий каталог «Шан Хай Цзин» постає передусім небесним вказівником – антологією зоряних тіл та

астральних міфів. «Китайське уявлення про світ – це феноменологія, “речовизм”, статурність усього, оскільки річ-явище знаходиться у декотрому просторі не порожнього Космосу. Річ має властивості і не має визначення. Світ “Книги гір та морів” демонструє це повною мірою» [9, с. 52].

У контексті ментальних трансформацій традиційного Сходу хочеться процитувати несподівані спостереження японіста О. Мещерякова. «Природне місце існування японців мало мінялося впродовж півтори тисячі років [...]. Проте ставлення до природи і місця існування мінялося радикально залежно від ідейного тла доби, пануючої мови опису, переважаючих – оптимістичних чи песимістичних – настроїв, що панували в державі і суспільстві. Тому і земля Японії видавалась їм то багатою, то бідною» [48, с. 8].

О. Мещеряков вказує, що стародавня знать Ямато ґрунтувала свій світогляд (і тут вже ми сміливо можемо говорити саме про «*менталітет*») на китайській картині світу, згідно з якою все керувалося динамічною взаємодією тріади «Небо–Земля–Людина». Згідно з нею гармонія на Землі виникала у відповідь на «задоволення Неба» від способу життя Людини. Тож людям ставилося за належне проводити певні ритуальні дії з вмилостивлення вищих сил. «Вищі сили ввіряли імператорові землю, котру він мусить утримувати в порядку. Від нього очікувалося підтримка складного балансу між цими вищими силами та своїми підданими. Зокрема, людська діяльність не мала принижувати сінтоїстські божества» [48 с. 42]. «Саме він володіє найбільшими потенціями для того, щоб вмилостивити Небо та інші божественні інстанції. [...] імператор – це не військовий керманіч, а верховний жрець, його основна функція – забезпечення родючості, що досягається встановленням за допомогою ритуальних методів контролю над поведінкою природи і природнім часом» [48, с. 23–24].

До типових ритуальних практик цього верховного представника космічної тріади належать календар та його реформи, ведення хронік, куди вписувалися знамення сприятливі та несприятливі, а також поезія. Магія слова скеровувалася представниками двору на гармонізацію природних ритмів. «Услід за Китаєм в Японії вважали, що вірші постають магічним засобом, що призводить космос – природу (Небо і Землю) та людину – в стан гармонії. [...] Як вже зазначалося, влада залежала від природи, лякалася її, неослабно спостерігала за

нею, регулярно приймаючи ритуальні заходи для встановлення контролю. [...] Таким чином, поетична антологія, що нині сприймається в якості “витонченого смаку” японців, насправді значною мірою була родом заклинання, спрямованого на забезпечення та доведення правильного природного порядку і, відповідно, дій влади» [48, с. 79, 87, 91].

Для доби Хейян характерна відмежована стратифікація суспільства, згідно з якою кожен знає своє місце і самодостатньо існує в гармонії зі Всесвітом під милостивим наглядом імператора (про порушення такої гармонії мають свідчити природні катаклізми та неврожаї). При цьому існування еліти і передусім імператора мало відбуватися ритмічно та циклічно – максимально передбачувано. Тому будь-які зміни поставали як своєрідна катастрофа, а поодинокі приклади авантюризму сприймалися як дивацтво, гідне того, аби увійти в писемну традицію. Життя природи та людей сприймалося нерозривно.

Зі зміною верхівки з палацево-жрецької на замково-рицарську відбувалася і зміна картини світу. І якщо доба Камакура ще може сприйматися як тривалий перехід та апробація нових стандартів, то з переходом до доби Токугава новий канон світосприйняття отримав остаточного втілення: військовий дух пронизує усе суспільство з селянством включно; держава контролює всі боки життя людей, що стимулює авантюрний дух за принципом «від протилежного» (але дуже скоро він зникне сам собою, бо головним стрижнем існування будь-якої пересічної японської сім'ї відтоді стає збереження свого «лиця» та честі їхніх «сюзеренів»). Гармонізація природи вже не сприймається необхідною рисою еліти – для цього вистачає і ченців – проте *дзен* надав самураям нових моделей взаємодії людини зі Всесвітом і з самою собою. Тож відтепер саме *дзен* (як своєрідний синтез чанського буддизму з синтоїзмом) впливав на етику та естетику, політику та економіку країни тощо.

Очевидно, що аргументація подібних спостережень мала б бути більш фундаментальною. На жаль, за браком місця ми вимушені обмежитися цими стислими коментарями, які могли б видатися фахівцям-регіонознавцям дещо сумнівними та натягнутими. Але головне, що зміна світогляду безумовно призводила до загальносуспільної трансформації Японії. І навпаки. Японська цивілізація, отже, ділиться на декілька виразних різновидів-етапів у їх діяхронії. Два чергові струси

культурно-цивілізаційного ґатунку мали місце там, відповідно, за революційних подій Мейдзі (1860-ті рр.), а надалі – в післявоєнний час.

Власне, саме післявоєнна Японія другої половини ХХ ст. демонструє унікальний приклад трансмутації західної суспільної моделі та нав'язуваного їй «атлантичного» світогляду на власний кшталт – так би мовити, «модель Ямато». Цитований нами О. Мещеряков згадує виразний приклад ментальнісної та цивілізаційної різниці щодо японських реформ законопорядку в сорокові роки. Дві норми американських правоохоронців було доручено японцям провести в життя в наказовому порядку: персональна табельна зброя та поліцейське авто. Автор чудово аргументує відмінності в менталітеті та соціальних практиках, завдяки яким ці накази, по-хорошому, так у життя досі і не вводяться (за певними винятками у мегаполісах) [47, с. 551–552].

Отже, на прикладі буквально трьох традиційних культур Сходу, чия цивілізаційна самобутність ні в кого сумнівів не викликає, постають доволі очевидними суттєві розбіжності в картинах світу. І якщо на перших порах своєї державності Японія орієнтувалась на Китай та намагалася його копіювати, то в подальшому вона суттєво відмежується. Культурна географія здатна пролити світло на чимало схожих прикладів. Так само, як і вивчення реактивних моделей певного суспільства в контексті природних катаклізмів чи воєнної негоди тощо (втім, вже одразу можна заперечити Роберту Карнейро – ані війна, ані негода не є неодмінною умовою цивілізаційності, проте – лише стимулом політогенезу).

Окрім цього, в контексті тріади «культура–цивілізація–ментальність» варто похвалити такі перспективні методики ХХ ст., як *структурна семіотика* та *порівняльна іконологія*. Як зазначає Є. Хромова, у ті роки, коли Марк Блок закликав до свідомого використання зображень, в Німеччині мистецтвознавство випробувало безпрецедентне концептуальне оновлення, завдяки працям Абі Варбурга та його послідовників, з-поміж яких варто назвати Фріца Заксія та Ервіна Пановскі. Варбургове поняття «Kulturwissenschaft» (наука про культуру) охоплювало різні плани «Weltanschauung» (уявлення про світ) суспільства: усю проблематику соціальної історії і соціальної психології, суспільства і політики тощо.

Фантастичний мультивсесвіт «Star Wars» має колоритного персонажа, що демонструє потенції високого ступеня володіння цими методиками. Коли адмірал Траун наближався з ескадрою до певної планетарної системи, він проводив цілі тижні в галереї з голографічними прикладами традиційного та авторського мистецтва цієї цивілізації. Ретельно вивчивши весь комплекс візуалізації їхньої моделі світу, військовий лідер доходив остаточного висновку: чи перспективно оголошувати їм ультиматум і вести в подальшому бойові дії, чи краще запропонувати обмін та взаємовигідний союз, а може й краще взагалі уникнути контакту тощо.

Нарешті, ще один напрочуд плідний методологічний дискурс демонструє молода наука *танатологія*. Зокрема – в її історико-культурному вимірі. Фактично, наші тези з праці А. Большакова вже здатні проілюструвати цей підхід, втім, вважаємо за доцільне приділити цьому розширену увагу.

Культури і цивілізації крізь призму танатосу

Однією з найбільш показових у контексті ментальності постає категорія смерті. Ставлення до вмирання і посмертя слугує важливою рисою будь-якої етнічної культури, а вивчення установок щодо ставлення до смерті (котре заслуговує на увагу й саме по собі) може пролити світло на установки людей щодо життя і основних його цінностей. «Смерть – один із корінних “параметрів” колективної свідомості. [...] На думку декотрих учених, ставлення до смерті – свого роду еталон, індикатор характеру цивілізації» [17, с. 6].

Автор цієї статті здійснив свого часу вступне культурологічне дослідження сприйняття смерті, вмирання та посмертної долі в традиційних суспільствах від первісності до «зрілих», «аксіальних» суспільств: посібник «Вступ до історичної танатології» [31]. Це дозволило зробити декілька важливих етнокультурних та соціокультурних спостережень.

Зокрема, постає очевидним, що для представників традиційних суспільств смерть була лише переходом до іншого стану. Для культури інакшої за нашу певні жорстокі для сучасного погляду вірування та звичаї могли вважатися первинним благом: адже вони допомагали суспільству існувати в довічній круговерті «життя–смерть»... Часто це життя між

двома миттями: миттю заспокоєння та миттю нової загрози – після якої воно може і не продовжитись.

Фактично будь-яким традиційним суспільством, починаючи з найархаїчніших, було властиве уявлення про *позатілесну концентровану силу-сутність*, котру в нас часто називають християнським поняттям «душа». Втім, саме розуміння «душі» від однієї культурної традиції до іншої варіювалося доволі відчутно. «Нематеріальною» вона стала усвідомлюватися лише в зрілих текстах християнських богословів (скажімо, єгипетські душі Ка та Ба потребували регулярного харчування їжею живих; а давні германці знали, що тяжка кам'яна плита, поставлена на попіл померлого, змусить його дух відчувати біль).

Типовим вмістилищем *душі* вважали голову та кровоносну систему. Конкретизація останнього надала особливого статусу серцю. Багато народів мали ґрунтовні системи родової циркуляції душ між мертвими та новонародженими – переважно саме через кровопускання. Поруч стоять традиції пити кров суперника та обрядове шматування подорожніх в певних екстатичних релігійних традиціях. Аналогічно і сцени шматування звіриного стилю – мова йде саме про циркуляцію душ. Традиція травмувати себе на знак жалоби насправді має не лише значення емоційного вияву – схоже на те, що, пускаючи свою кров над тілом померлого патріарха/корманіча, члени колективу ніби зміщували її з його посмертною позатілесною сутністю. Таким чином, вони самі отримували певну частку його духовності (подекуди ж це відбувалося під час ритуального канібалізму), а частини їхніх душ сполучалися з його душею у священній посмертній мандрівці до краю предків. Недарма побратими, що обрядовим чином «змішали кров», часто уявлялися значно ближчими за рідних братів.

Культ предків і культ мертвої голови – взаємопов'язані традиції комплексних суспільств. Вони базуються на усвідомленні особливої сили позатілесної сутності предків, котрій потрібне вмістилище. Широкий матеріал, зокрема посмертний портретизм та маски як елементи декору та архітектури, дає змогу стверджувати, що *маска – це образ певної істоти, здатний бути вмістилищем її життєвої сили*. Цей образ можуть вдягати, тримати або класти до певного місця, встановлювати задля охорони території чи просто як місток для регулярної комунікації з Потойбіччям тощо. Такою маскою

могла стати й мертва голова. Ось чому цій частині тіла була властива фетишизація, і водночас приниженням ворога було позбавити його голови та здійснити над нею певні ритуали (від вирізання із неї чаші до висушування як трофею-«*тсантса*»). До цього дотичні певні екстатичні практики, котрі зрештою породили містеріальні дієства давнини. Зазначені аспекти, на нашу думку, виражають прояви культу померлих предків, котрі мають здатність повертатися до світу живих або у свою подобу (що породило і поховальні статуї, і посмертний портретизм, і церемонії з масками, і феномен ляльок-предків тощо), або ж у самого медіума за дотримання певних умов та вимог (детальніше див.: [34]).

Архаїчні міфи про контакти живої людини зі світом померлих предків (пізніше це буде *катабасис*) показують нам той світ аналогічним живому – це віддалені до «краю світу» хижі чи юрти, де панує світ-навпаки (замість сонця – місяць, одяг носять навиворіт, їжу їдять сирю, etc.). Згодом ця картина ототожнювалась із зоряним небом та зірками. Саме небо стало ареною міфологічних діянь першопредків та географією їхніх господ. Це стало основою архаїчної *астрософії* – первісні люди вивчали зоряне небо і уважно слідкували за змінами у поведінці небесних тіл: через увагу до «життя прапредків» [33].

Первинно традиційним соціумам був властивий циклічний світогляд – персоналізму місця, фактично, не було. Самі ж померлі уявлялися як дотичні до певної позажиттєвої сили, котра може змінити свою полярність щодо світу живих залежно від того, яку шану живі виказують своїм померлим. Подальший «троїстий» поділ позажиттєвих сутностей відбивав архаїчну ієрархію, властиву родовим громадам комплексних суспільств зрілого неоліту. Вважаємо, що саме подяка «своїм-благим», задобрювання «своїх-небезпечних» та чергові руйнівні заходи проти «чужих-ворожих» небіжчиків мали лягти в основу культу предків.

Гробниця як символ також тісно пов'язана з народженням та перетворенням, а сприйняття могили як місця ініціації та відродження має в людській свідомості найбільш архетиповий характер. Форма могили та поховальні ритуали також відбивають колективні ідеї щодо людського посмертя. Скажімо, померлий фараон, несучи святість, мав регулярно повертатися до свого народу, у своє тіло. Саме для цих регулярних повернень йому облаштували поховальну камеру –

як синтез святилища і гостинного двору [31, с. 114]. Власне, поховальна споруда в своєму оздобленні щонайчастіше мала безпосередній зв'язок з культом предків. Курган з бенкетною залюю сприймався як «гостинний двір», а корабель чи оформлена у вигляді човна могила відповідали міфам про вічне повернення місцевого деміурга-покровителя.

Важливою категорією ментальності постає аспект *межі*. Він усвідомлювався представниками різних регіонів неоднаково. Саме прояви таких уявлень подекуди чудово ілюструють етнічні особливості ментальності. Так, на Сході люди звикли до регламентації і уторованості. Китай конкретизував це у систему «Фен-Шуй», котру первинно застосовували саме для орієнтації могили предка та спорудження нового житла щодо неї. В подальшому кожен китаєць звіряє, котра тварина якого першоеlementу керує певним часом, місцем, рішенням і таке інше. І саме ця кореляція формує необхідні межі, котрі не варто ігнорувати для рівноваги Всесвіту. Скандинави ставилися до межі ревниво – для їхньої традиції характерне милування освоєним людським простором. Імла (туман) та морок були тими проявами хаосу, котрий був здатен зруйнувати звичний космос, і це викликало дещо панічні поведінкові стереотипи. Зокрема – й щодо відповідної погоди. На протигагу їм кельти так і лишилися в стані ніби тимчасової фіксації у межах освоєного космосу. Будь-яка випадковість чи співпадіння висмикували людину до простору Потоїбиччя – до чарівного пагорбу *Сіду* чи виміру демонічних *фоморів*. Тому у стародавніх ірландців безліч забобонів, і водночас вони явно готові прийняти усю фатальність такого «випадіння». Про це нам свідчить і система *гейсів* їхніх героїв, і численні настанови королям, і численні Господи-*бруйдени*, котрі за логікою міфу мають бути зруйновані силами хаосу. Сам же *бруйден* – не просто трактир чи «гостинний двір» на роздоріжжі. Це фактично курган, простір між світами, де тимчасово перебуває душа похованого і куди можуть (і мають) завітати мешканці нелюдських рівнів всесвіту [31, с. 121–127, 130–133].

У згадуваному «*Вступі до історичної танатології*» підіймаються, зокрема, і моменти цивілізаційної генези. І які саме ментальні моделі здатні про це свідчити. Так, традиційна культура стародавнього Єгипту демонструє зростаючу тенденцію персональної значущості за умов зміцнення соціальної стратифікації та централізації владних структур.

Первинна дискретність давньоєгипетського Потоїб'їччя, його подібність до персональних «райських» оаз посеред пустелі змінюється на васальне сполучання з централізованим, «столичним раєм» для фараона.

Суто єгипетською особливістю можна вважати специфічний магізм, що пронизує осірічну традицію, починаючи від мандрівки померлого царя човном Ра і до психостасису («зважування серця душі») на суді Володаря Померлих. Зокрема, Тексти Саркофагів та Книги Мертвих постають в якості не стільки підказок чи довідників для померлого, скільки «зміннами до Конституції» його перебування на Тому світі. Зазначені там факти та аспекти апріорні для усвідомлення космічними силами. Богів закликають їхніми істинними іменами-*Рен*, що робить їх слухняними маріонетками померлого. Інші маріонетки – буквальні лялечки-*ушебті* – самі відгукуються на ім'я-*Рен* померлого і мають виконувати за нього на Тому світі усе те, що вимагав би Володар Мертвих від нього самого [31, с. 211–213, 219–220].

Паралелізм зрілих систем посмертної долі на прикладі стародавніх елінів, індоіранців, китайців та індіанців майя повсюдно виявляє аспект посмертного суду як ознаку того, що суспільство дозріло до виокремленої Карлом Ясперсом «аксіальності» [76]. Власне індивіди цих суспільств починають замислюватися над особистістю, місцем добра та зла у Всесвіті, над персональною космічною відповідальністю особи незалежно від її походження.

В традиційній єдиційній традиції Скандинавії посмертного суду так і не виникло, натомість маємо приклад специфічної посмертної юридичності давніх ісландців на прикладі «дверного суду» і концепції «*oheilag*». Це при тому, що ранні тексти роблять аспект на епічній зв'язі та судочинстві силою зброї. Тож можна констатувати, що від Доби Великих Переселень до Віку Саг в Ісландії північноєвропейський соціум пройшов неабияку еволюцію і упритул підійшов до згаданої вище «аксіальності». Це підтверджують і безпрецедентний аспект усвідомленого літературного авторства, і лібералізм у релігійних аспектах, і згадане судочинство *post-mortem*.

У свою чергу, мезоамериканський матеріал дозволяє зайвий раз відзначити, що крім тибетської «*Бардо Тхьодол*» та давньоєгипетських «*Книг Сходження до Денного Світла*» є ще один кадастр джерел, котрі можна з чистим серцем звати

«Книга мертвих». Мова йде про поліхромний посуд *майя* класичної доби, де дуже часто зображено сцени з Потойбіччя (зокрема, локусу Шибальба) або з біографії похованого (так звані «побутові» сцени життя знаті в коментарях дослідників). Нинішні фахівці-майяністи, зокрема випускник Києво-Могилянської академії Юрій Полухович, мають певні сумніви у так званій «**Формулі Відродження**», котра, на думку Ю. Кнорозова, Г. Єршової та Майкла Ко, міститься із незначними варіаціями ледь не на кожній поліхромній посудині майя [23, с. 309–330].

Наразі ця дискусія триває. Втім, потенційне існування в цій культурі аналога «Книги мертвих» постає доволі логічним і свідчить про «аксіальність» храмово-міської цивілізації класичних майя. Принаймні, те, що зображення на поліхромних посудинах здебільшого є копіями сторінок майянських книг, нині заперечень у дослідників не викликає. Якщо ж у подальшому набуде підтвердження близькість майянського розуміння потойбічної «двійниковості» до єгипетської, то відмінністю буде ставлення до придворної служби – цих зображень ми майже не зустрічаємо для Стародавнього Єгипту, натомість їх надто багато у випадку з посудинами майя Класичної Доби.

У цьому компаративно-танатологічному екскурсі ми приділили на подив замало уваги давньоскандинавській спільноті. Котрій, наразі, присвячено лев'ячу частку наших публікацій. Але певно, що в цьому і річ – такий етнокультурний дискурс вимагає окремого ґрунтовного аналізу, для якого в нас бракує місця. Втім, можемо послатися на нашу останню відповідну роботу, де рецепцію смерті, вмирання та відповідної образності структурно-семіотичним чином простежено на різних рівнях давньоскандинавської культури; на основі виокремлених культурних кодів запропоновано спеціалізовану «базову танатичну модель» тощо [32].

Підсумки

Фактично, в дискурсі тлумачення і поняття «культура», і «цивілізація», і «ментальність», легко відстежити дві тенденції.

Згідно з першою ми лише описуємо, що у ці категорії органічно входить, а що ні, або визначаємо сферу прояву чи функціональний спектр. Це має позитивний вимір дослідницької неупередженості та лишає незмінним термінологічну невизна-

ченість. Як приклад наведемо визначення згаданого японіста О. Мещерякова: «Культура [...] презентує цілісну картину світу. [...] Віра в достовірність цієї картини і свідоме вибудовування власної поведінки відповідно до неї справляє сприятливе і заспокійливо-терапевтичне враження на її носія, формує “особистість” і запобігає її розпаду, зниження самооцінки, втрапляння в поле неузгоджених сенсів, що прирівнюється до деградації, “безкультурності”, “варварства”» [47, с. 8].

Друга тенденція схильна до універсалізму в дефініції, тобто нам пропонується універсальна кінцева формула, що допомагає у конфлікті інтерпретацій (напр.: [42]). Втім, у таких випадках переважно фігурує певна струнка і водночас хитка конструкція: варто лише видалити з неї хоч один елемент, чи навпаки додати новий, – і вона рушиться. Так, М. Дідик рекламує смислові підходи М. Петрова, котрий в межах філософії культури буцімто створив «справжню і повноцінну історичну соціальну культурологію», де *культура* – це «система надбіологічних програм людської життєдіяльності (діяльності, поведінки і спілкування) в їх історичному саморозвитку, що забезпечують відтворення та зміну соціального життя» [19, с. 79].

Наукове лобювання чийогось емнісного тлумачення можна лише вітати, чого не скажеш про (само-)впевнені тези на кшталт: «Отже, дано визначення культури, котре без зайвої скромності претендує на роль підсумкового». Такої думки про свою формулу Н. Важинський [7, с. 18]. Звучить вона таким чином:

КУЛЬТУРА – це СВИТОГЛЯД,
реалізований в ОБРАЗІ ЖИТТЯ
(орфографія авторська. – Д. К.)

Автор коментує, що під образом життя можна розуміти і практику, а взагалі, саме «образ життя є єдиним способом матеріалізації світогляду». Його додаткова тлумачна дефініція в контексті дослідження історії культури звучить: «Культура – це єдність і протилежність аксіологічного та дескриптивного модусів» [7, с. 18–19]. У контексті виміру історичної культурології тут можна висловити чимало зауважень – надто багато вже можна запропонувати варіацій *проявів* світогляду; окрім того, важливо усвідомлювати шляхи *реалізації* та її «стимули». І на нашу думку, відверто кажучи, простої констатації тут замало! Людський простір – занадто нестабільне та

непередбачуване середовище, щоб судити його без хоча б приблизної алгоритміки.

Проте в цілому формула і справді є доволі емнісною та зручною. І має безпосередній стосунок до нашої нинішньої трикомпонентної теми. Саме *картина світу* чи-то *світогляд* постає у певних символічних моделях ментальності, що стоять за неусвідомлюваною реакцією індивіда на навколишні подразники – починаючи від бажання елементарного висловлення власних намірів і до комунікації в глобальному масштабі.

Антитезою аргументують той момент, що прояви ментальності здебільшого *несвідомі* і помітні передусім зовнішнім спостерігачам, особливо – представникам іншої ментальності; її носіям буцімто неможливо сформулювати критерії таких своїх вчинків. Натомість, носії «картини світу» часто здатні сформулювати окремі її положення. Втім, здебільшого це відбувається у випадку з комплексною ідеологією, котрою може виступити релігійна схема (скажімо, ісламський *шаріат*), а може – й державницько-громадянський концепт (стародавній Рим). На нашу думку, повторимося, саме це відрізняє *ментальність* від *менталітету*. Окрім того, навіть одні й ті самі настанови шаріату будуть вельми по-різному витлумачені мусульманами сучасного Амстердама, традиційними берберами пустелі, активістами Ірану чи правовірними Індії. В одних випадках мова йде про етнічні стереотипи (що знову ж таки ближче до підсвідомих спадкових категорій ментальності), в інших – про надбання цивілізаційного типу. Навіть якщо розуміти під ним запропонований Ткачуком і Мосіонжніком *пороговий сенс*.

Нарешті варто спробувати окреслити і власне авторське розуміння компонентів тієї поняттєвої тріади, що ми винесли темою цього нарису, в їх комплексному взаємозв'язку. Одразу зауважимо, що на відміну від пана Важинського, не віримо в чіткі категоріальні формули. Але безумовно тут існує алгоритм, за яким відбувається функціонування системи і кожного її складника. Саме означення такого алгоритму ми і пропонуємо до уваги.

Отже:

* Динамічний комплекс інформаційного взаємообміну групи індивідів одне з одним і з навколишнім середовищем (ландшафтом) формують у них специфічну «картину світу» (ментальність). Вона проявляє себе у безлічі несвідомих реактивних та поведінкових моментах, але не обмежується ними.

* Регулярно відтворюваний, базований на «картині світу» взаємотворчий процес складає основу «культури» групи індивідів, а інтенсивність і структура згаданого інформаційного обміну визначає її своєрідність.

* Ускладнення інтенсивності інформаційного обміну між різними групами індивідів та максимізація ефективності їхнього, базованого на моделі світу, взаємотворчого процесу призводить до формування «цивілізації» або її аналога.

* Ідеальним (і логічним) моментом у процесі такого ускладнення постає виникнення «писемної знакової системи». Проте за декотрих умов вона може не виникнути навіть за високого ступеня інтенсивності інформаційного обміну – так само як і класична «міська інфраструктура» тощо.

Запропонована алгоритміка має на увазі безумовну системну нелінійність людських спільнот в їх динамічному полі (але ніяк не лінії) розвитку. Культурні спільноти набувають ознак цивілізаційності, а в межах цивілізацій повсякчасно породжуються нові культурні феномени. І все це має безумовне віддзеркалення у трансформаціях моделей ментальності, картини світу, що впливають і на культуру повсякденності, і на образотворчість, і на світ ідей чи моделі пізнання тощо. Втім, немає сумніву, що означені закономірності лише окреслені, але до фінального вирішення цієї проблематики ще доведеться здолати складний, але захопливий шлях.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Акопян К. З. Историческая культурология как самостоятельная дисциплина // Вестник ВятГУ. 2005. № 13. С. 22–34. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/istoricheskaya-kulturologiya-kak-samostoyatel'naya-distsiplina>.
2. Алексеенко І. Світові цивілізації в історичній динаміці // Політичний менеджмент. 2004. № 3. С. 152–162.
3. Арнаутова Ю. Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. Санкт-Петербург : Алетейя, 2004. 398 с.
4. Балакирева Т. А., Ромах Н. И. Методологии исследования культуры в уровневом контексте // Аналитика культурологии. 2006. № 6. С. 14–17. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/metodologii-issledovaniya-kultury-v-urovnevom-kontekste>.
5. Берёзкин Ю. Е. Между общиной и государством. Среднемасштабные общества Нуклеарной Америки и Передней Азии

- в исторической динамике. Санкт-Петербург : Наука, 2013. Глава 8. Итоги обзора по обществам Нового Света. С. 142–168.
6. Большаков А. О. Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. Санкт-Петербург : Алетей, 2001. 288 с.
 7. Важинский Н. П. К вопросу об определении термина «Культура» // Аналитика культурологии. 2010. № 16. С. 13–21. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-ob-opredelenii-termi-na-kultura>.
 8. Васильев Л. С. Восток и Запад в истории (основные параметры проблематики) // Альтернативные пути к цивилизации : коллективная монография / под ред. Н. Н. Крадина, А. В. Коротаяева и др. Москва : Логос, 2000. С. 96–114.
 9. Гольгина К. И. «Великий Предел»: Китайская модель мира в литературе и культуре (I–XIII вв.). Москва : «Восточная литература» РАН, 1995. 364 с.
 10. Горбенко А. Ю., Дёмкина Е. В. Генезис и сущность понятий «Ментальность», «Социальная ментальность» // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 3 : Педагогика и психология. 2015. № 4 (169). С. 15–22.
 11. Гринин Л. Е. Раннее государство и его аналоги // Раннее государство, его альтернативы и аналоги : сборник статей / под ред. Л. Е. Гринина, Д. М. Бондаренко, Н. Н. Крадина и др. Москва : Учитель, 2006. С. 85–163.
 12. Гуревич А. Я. Жак ле Гофф и «Новая историческая наука» во Франции // Ле Гофф Жак. Цивилизация средневекового Запада. Москва : Прогресс-Академия, 1992. С. 352–373.
 13. Гуревич А. Я. Исторический синтез и школа «Анналов». Москва : Индрик, 1993. 328 с.
 14. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд., испр. и доп. Москва : Искусство, 1984. 350 с. URL: <http://libarch.nmu.org.ua/bitstream/handle/GenofondUA/65252/d53e3217314512f931b30dcd65de695d.pdf>.
 15. Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. (Ехемпла XIII века). Москва : Искусство, 1989. 368 с.
 16. Гуревич А. Я. Проблема ментальностей в современной историографии // Всеобщая история: дискуссии, новые подходы. 1989. № 1. С. 75–89.
 17. Гуревич А. Я. Филипп Арес: смерть как проблема исторической антропологии // Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. Москва : Прогресс-Академия, 1992. С. 5–32.

18. Демчук Р. В. Культурологія: Тексти і контексти // Наукові записки НаУКМА. Т. 127 : Теорія та історія культури. Київ : Видавничий дім «КМ Academia», 2012. С. 13–19.
19. Дидык М. А. Проблема определения культуры в социально-исторической культурологии // Научные ведомости БелГУ. Серия : Философия. Социология. Право. 2015. № 14 (211). С. 77–80. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/problema-opredeleniya-kultury-v-sotsialno-istoricheskoy-kulturologii>.
20. Добролюбська Ю. А. Методологія вивчення минулого соціуму очима історичної антропології // Культурологічний вісник : Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянщини. Запоріжжя, 2011. Вип. 26. С. 37–43. URL: <http://www.kvnn.org.ua/archive/2011/kvnn26.pdf>.
21. Додонов Р. А. Теория ментальности: учение о детерминантах мыслительных автоматизмов. Запорожье : р/а «Тан-дем-У», 1999. 264 с.
22. Думнова Э. М. «Менталитет» и «Ментальность» как категории социальной философии // Известия Саратовского ун-та. Нов. сер. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2013. № 1. С. 25–29. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/mentalitet-i-mentalnost-kak-kategorii-sotsialnoy-filosofii>.
23. Ершова Г. Г. Древние майя: уйти, чтобы вернуться (истоки представлений о модели мира). Москва : Ладомир, 2000. Глава II : Древнее мировосприятие и реконструкция научных знаний. С. 309–500.
24. Здерева Г. Современные проблемы методологии исторической науки и преподавания истории в вузе. URL: http://hist-infdoc.ucoz.ru/publ/galina_zdereva_sovremennye_problemy_metodologii_istoricheskoy_nauki_i_prepodavaniya_istorii_v_vuze/1-1-0-25.
25. Ионов И. Н. Теория цивилизаций и неклассическое знание (Социокультурные предпосылки макроисторических интерпретаций) // Общественные науки и современность. 2004. № 5. С. 141–156.
26. Кирилова О. О. Українська культурологія у східно-західних контекстах // Часопис «Критика». 2011. Рік XV, Число 7–8 (165–166). С. 29–35. URL: <http://krytyka.com/ua/print/articles/ukrayinska-kulturolohiya-u-skhidno-zakhidnykh-kontekstakh>.
27. Китинов Б. У. Концепт цивилизаций в обществоведческой науке // Вестник Рос. ун-та дружбы народов. 2011. № 1. С. 114–122.

28. Классен Х. Дж. М. Проблемы, парадоксы и перспективы эволюционизма // *Альтернативные пути к цивилизации : коллективная монография / под ред. Н. Н. Крадина, А. В. Коротаева и др.* Москва : Логос, 2000. С. 6–23.
29. Козьякова М. И. Границы культурологии: реальность или миф? // *Культура культуры.* 2015. Вып. № 3 (7). С. 26–31. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/status-kulturologii-v-sisteme-nauchnogo-znaniya>.
30. Кондратьева И. В. Статус культурологии в системе научного знания // *Известия ТПУ.* 2010. № 6. С. 162–166. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/granitsy-kulturologii-realnost-ili-mif>.
31. Король Д. Вступ до історичної танатології : навч. посібник. Київ : НАУКМА, 2015. 280 с.
32. Король Д. А. Древнескандинавский Thanatos: коды нордической ментальности в контексте умирания // *Научный online-журнал «Aliter».* 2016. № 7. С. 32–43.
33. Король Д. А. Пространственные модели Культа предков // *Лабиринты реальности : сб. науч. праць / за заг. ред. д-ра філос. наук М. А. Журби.* Рубіжне : Вид-во СНУ ім. В. Даля, 2015. С. 272–277.
34. Король Д. О. Фетишизація мертвої голови як вмістилища позатілесної духовної сутності // *Магістеріум.* Вип. 68 : Культурологія / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ : Стилос, 2017. С. 79–94.
35. Коротаев А. В., Крадин Н. Н., Лынша В. В. Альтернативы социальной эволюции // *Альтернативные пути к цивилизации : коллективная монография / под ред. Н. Н. Крадина, А. В. Коротаева и др.* Москва : Логос, 2000. С. 24–83.
36. Космина В. Г. Проблемы методологии цивилизационного анализа исторического процессу : монография. Запоріжжя : Запорізький національний університет, 2011. 310 с.
37. Крадин Н. Н. Археологические признаки цивилизации // *Раннее государство, его альтернативы и аналоги : сборник статей / под ред. Л. Е. Гринина, Д. М. Бондаренко, Н. Н. Крадина и др.* Москва : Учитель, 2006. С. 184–208.
38. Крадин Н. Н. Кочевники, мир-империи и социальная эволюция // *Альтернативные пути к цивилизации : коллективная монография / под ред. Н. Н. Крадина, А. В. Коротаева и др.* Москва : Логос, 2000. С. 314–336.
39. Крёбер А. Л. Избранное: Природа Культуры / пер. с англ. Москва : РОССПЭН, 2004. 1008 с. (Серия «Культурология. XX век»).

40. Кримський С. Б., Павленко Ю. В. Цивілізаційний розвиток людства. Київ : Фенікс, 2007. 316 с.
41. Кром М. Арон Яковлевич Гуревич и антропологический поворот в исторической науке // Новое Литературное Обозрение. 2006. № 81. С. 221–228. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/81/kr14-pr.html>
42. Кузьмин А. В. Один из универсальных подходов в оценке цивилизационных феноменов // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия : Философия. 2011. № 3. С. 131–141.
43. Кутузова Г., Сулацкова О., Барсук Я. До питання співвідношення понять «культура» та «цивілізація» в сучасному науковому дискурсі // Науковий вісник Волинського державного університету імені Лесі Українки. 2007. № 8. С. 47–50.
44. Куций І. П. Генеза категорії «Цивілізація»: між реальною та уявлювальною спільнотою // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. 2014. № 1138 : Історія України. Українознавство : історичні та філософські науки. Вип. 19. С. 82–92.
45. Лях В. И. Картина мира как исследовательский концепт // Культура и время перемен. 2015. № 1 (8). URL: <http://timeguki.esrae.ru/24-90>.
46. Метелев А. В. Ментальность в этимологической и категориальной системах // Известия АлтГУ. 2000. № 4. С. 51–56. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/mentalnost-v-etimologicheskoy-i-kategorialnoy-sistemah>.
47. Мещеряков А. Н. Книга японских символов. Книга японских обыкновений. Москва : Наталис, 2003. 556 с. (Восточная коллекция).
48. Мещеряков А. Н. Terra Nipponica: Среда обитания и среда воображения. Москва : Издательский дом «Дело» РАН-ХиГС, 2014. 424 с.
49. Мосионжник Л. А. Антропология цивилизаций : курс лекций. Кишинев : Нестор-История, 2006. 467 с.
50. Мосионжник Л. А. Человек перед лицом культуры : курс лекций. 2-е изд. Кишинев : Высшая Антропологическая Школа, 2006. 402 с.
51. Немирович-Данченко П. М. К вопросу о методах изучения ментальности // Вестник Том. гос. ун-та. История. 2008. № 1 (2). С. 88–96.
52. Николаев В. Антропология Альфреда Крёбера : основные штрихи // Крёбер А. Л. Избранное: Природа Культуры / пер. с англ. Москва : РОССПЭН, 2004. С. 933–968.

53. Павленко Ю. В. История мировой цивилизации. Философский анализ. 2-е изд. Киев : Феникс, 2004. 760 с.
54. Павленко Ю. В. Происхождение цивилизации: альтернативные пути // Альтернативные пути к цивилизации : коллективная монография / под ред. Н. Н. Крадина, А. В. Коротаева и др. Москва : Логос, 2000. С. 115–128.
55. Парахонський Б. О. Методологічні аспекти культурології // Магістеріум. Вип. 5 : Культурологія / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ : Стилос, 2000. С. 4–11.
56. Пітулей В. В. Культура і цивілізація: проблема співвідношення понять // Гуманітарні студії. 2012. № 14. С. 180–187.
57. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / пер. с англ. ; общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. Москва : Прогресс, 1986. 432 с.
58. Розин В. М. Особенности культурологического дискурса // Культура культуры. 2015. № 2 (6). С. 22–29. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-kulturologicheskogo-diskursa>.
59. Ромах О. В. Множественность трактований понятия культура // Аналитика культурологии. 2013. № 26. С. 40–44.
60. Самусенко И. М. Понимание цивилизации как феномена культуры // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1 : Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2008. № 8. С. 412–419.
61. Саутхолл Э. О возникновении государств // Альтернативные пути к цивилизации : коллективная монография / под ред. Н. Н. Крадина, А. В. Коротаева и др. Москва : Логос, 2000. С. 130–136.
62. Стёпин В. С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура : коллективная монография / отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. Санкт-Петербург : Мирь, 2009. С. 249–295. URL: http://iphras.ru/uplfile/root/stepin/klassika,_neklassika,_iostneklassika.pdf.
63. Стёпин В. С. Цивилизация и культура. Санкт-Петербург : СПбГУП, 2011. 408 с. URL: http://iphras.ru/uplfile/stepin/steiin_tsivilizatsiya_i_kulwtura.pdf.
64. Степугина Т. В. Культурно-исторический аспект характеристики города древнего Китая // Город как социокультурное

- явление исторического процесса. Москва : Наука, 1995. С. 193–201. URL: http://www.glazychev.ru/bibliography/1995_gorod_kak_sociokult_yavlenie/1995_gorod_kak_sociokult_yavlenie.pdf.
65. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / пер. с англ. Москва : Политиздат, 1989. 573 с.
66. Ткаченко Н. А. Антропологический поворот в историософии в контексте актуализации проблемы альтернативно-исторического развития // Актуальні проблеми філософії та соціології. 2015. № 6. С. 150–155.
67. Удён Б. Вопрос Гуревича // Образы прошлого : сборник памяти А. Я. Гуревича / сост. : И. Г. Галкова и др. Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2011. С. 57–72.
68. Хромова Е. Б. А. Я. Гуревич и история ментальностей // Вестник Перм. ун-та. Сер. История. 2014. № 1 (24). С. 163–168. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/a-ya-gurevich-i-istoriya-mentalnostey>.
69. Февр Л. Цивилизация: Эволюция слова и группы идей // Февр Люсьен. Бои за историю. (Combats pour l'histoire) : научное издание / пер. А. А. Бобовича, М. А. Бобовича и Ю. Н. Стефанова ; отв. ред. А. Я. Гуревич. Москва : Наука, 1991. С. 239–281.
70. Флиер А. Я. Историческая культурология как область знания // «Культурологический журнал / Journal of Cultural Research». 2011. № 2 (4). URL: http://www.cr-journal.ru/files/file/09_2011_23_21_35_1316632895.pdf.
71. Флиер А. Я. История общества – история культуры – историческая культурология // Вестник МГУКИ. 2012. 6 (50) ноябрь–декабрь. С. 14–21. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/istoriya-obschestva-istoriya-kultury-istoricheskaya-kulturologiya>.
72. Флиер А. Я. Культура как смысл истории // Общественные науки и современность. 1999. № 6. С. 150–159. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/373/343/1217/014fLIER.pdf>.
73. Цырендоржиева Д. Ш. Динамика общества: синергетический анализ // Известия ТПУ. 2010. № 6. С. 79–82.
74. Чаркіна Т. І. Методологічні підходи досліджень ментальності // Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Філософія. 2015. № 44. С. 108–118.
75. Шенкао М. А. Ментальности в зеркале «Анналов» // Научные ведомости БелГУ. Серия : Философия. Социология. Право. 2010. № 20 (91). С. 45–54.

76. Ясперс К. Истоки истории и её цель // Ясперс К. Смысл и значение истории. Москва : Политиздат, 1991. С. 28–277.
77. Baldwin J. R., Faulkner S. L., Hecht M. L. A Moving Target: The Illusive Definition of Culture // Redefining culture: conceptualizing culture across disciplines / ed. John R. Baldwin et al. London : Taylor & Francis e-Library, 2008. P. 3–26.
78. Childe Gordon V. The Urban Revolution // The Town Planning Review. Apr., 1950. Vol. 21, No. 1. P. 3–17. URL: http://heritagepodcast.com/wp-content/uploads/Childe-1950-Urban_Revolution.pdf.
79. Definitions of Culture // Redefining culture: conceptualizing culture across disciplines / ed. John R. Baldwin et al. London : Taylor & Francis e-Library, 2008. P. 139–226.
80. Mazour-Matusevich Y. On Concepts, History and Autobiography: An Interview with Aron Gurevich // The Medieval History Journal. Oct. 2004. Vol. 7. No. 2. P. 169–197. Цит. за: Бжезинска А. Средневековье Арона Гуревича в свете исторической семантики // Образы прошлого : сборник памяти А. Я. Гуревича / сост. : И. Г. Галкова и др. Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2011. С. 82–105.