

Ф.М. Канак, В.Х. Лобас
ДО ПИТАННЯ ПРО ЕТНІЧНУ ТА ГЕОГРАФІЧНУ
СКЛАДОВІ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

В останні роки на сторінках наукових та громадсько-політичних видань активно обговорюються питання про витоки української культури, її сутнісні прикмети та еволюцію. Висловлювані при цьому погляди, — попри їх розмаїття, альтернативність і провізорність, — відзначаються категоричністю й неабиякими претензіями на остаточність.

Такий стан з науковим осягненням обговорюваного предмета не є несподіваним чи без-

прикладним. Дискусії з ряду важливих питань буття й розвитку сучасних загальнозначимих і загальновідомих національних культур все ще тривають, і перспективи на швидкий тут успіх не здаються виразно кращими, ніж у культурологів, зайнятих українською культурою.

Теоретична репрезентація української культури ускладнена тим, що проблемне поле, в якому опиняється дослідник, має специфіку, порівняно з відомими й добре в методоло-

пчному відношенні осмисленими пізнавальними ситуаціями: коли в розпорядженні дослідника є надійна методологія теоретичного осягнення проблеми, але обмаль емпіричного матеріалу; або коли є вдосталь надійно встановлених фактів, але бракує належної ідейно-методологічної бази для їх теоретичного синтезу. У вивченні ж української культури мають одночасно місце і недостатність емпіричних даних, і помітна довільність, штучність та провізорність тих концепцій, якими послуговуються культурологи при витлумаченні й теоретичному синтезі емпіричних, зокрема археологічних, даних.

За таких умов стає можливою надзвичайна розбіжність трактувань навіть, здавалось би, нескладних питань історії й специфіки української культури. Наприклад, українськість іноді подають як ледве не споконвічний, з часів трипільців, культурний атрибут того регіону Східної Європи, в якому нині розселений український етнос, або ж, навпаки, інтерпретують його як явище якоїсь "галичансько-подільсько-татарсько-польської (й тільки почасти чи навіть випадково киеворуської природи)". За цими трактуваннями стоять альтернативні підходи до україністики, і ці підходи не тепер визначилися. Але тепер вони стали більш відвертими й безкомпромісними з огляду на різку зміну оточення, в якому вони продовжують існувати. Досі альтернативні погляди на українськість склалися й розвивалися відокремлено, в різних середовищах (великоросійському й власне українському) і були далеко не сумірними. Тепер же вони співіснують в одному географічному, соціально-політичному й соціокультурному просторі; в певному відношенні вони зрівнялися щодо політично-ідеологічного іміджу, а в деякому — й помінялися місцями.

Своєрідне послаблення науково-теоретичної і методологічної дисципліни, яким позначений стан українознавчих досліджень в останні роки, було б передчасно, однак, витлумачувати як скочування вниз від досягнень українознавства радянської пори чи підтвердження тези, що в попередній, — і дореволюційній, і

радянській, — україністиці українська культура й історія діставали достатньо наукове, неупереджене й ґрунтовне, неполітизоване й адекватне висвітлення. В даному випадку ми, швидше за все, стикаємося, — додатково до суто політико-ідеологічних обставин, — зі свого роду ґносеологічними ножицями, з тимчасовою розгармонізацією рівнів та форм реалізації методологічної культури й методологічної дисципліни.

У науці доби тоталітаризму з методологічною дисципліною (в своєрідному, безумовно, значенні) не було жодних проблем. Відходи від "ідеологічно витриманої" методології були серед дослідників такою великою рідкістю, що приставлені до науки ідеологічні чиновники могли без великої мороки подавати їх як інтелектуальні аномалії. Такі "аномалії" своєчасно (з невеликим хіба що запізненням) фіксувалися, оцінювалися, ізолювалися й викорінювалися. Зрозуміло, що разом з цим неодмінно руйнувалися основи й перекреслювалися перспективи розвитку справжньої методологічної культури. Навіть введення терміну "природничонаукова методологія" було непростотою справою і вимагало багато всяких застережень лише для того, щоб можна було в друкованому тексті тільки вживати цей термін, оскільки мова йшла про методологію наукову й той же час нетотожну "єдино науковій", діалектико-матеріалістичній.

Зрозуміло, що за таких умов методологія україністики ніяк не могла складатися за канонами методологічної творчості. Коли дослідникам вдавалося вивільнитися від ідеологічного й політичного тиску (в діаспорі) чи хоча б тимчасово ігнорувати його (дисидентство), то й тоді для формування й зміцнення позицій суто наукових, методологічно зрілих підходів до вивчення української історії і культури не вистачало ще ряду важливих передумов. За таких обставин, наприклад, було дуже вузьким коло дослідників, щоб спілкування й змагальність між ними могли забезпечити швидке зростання дослідницької культури; негативно позначалася на дослідженнях ізолю-

Є достатньо переконливих свідчень того, що дослідження української культури, її витоків та поступу в руслі великоросійської історіографічної доктрини не було загалом більш зрілим з ідейно-теоретичного чи науково-методологічного боку. Про яку методологічну чи концептуальну зрілість україністики в межах великоросійської історіографії можна вести мову, коли українськість, за прийнятим тут визначенням, вважалася лише провінційним, бічним, частковим виявленням російськості? Загалом важко щось заперечити по суті тій загальній оцінці російської історіографії, яка була дана Дмитром Дорошенком. "Російська історіографія, — писав він, — служачи інтересам російської держави й пануючої великоруської народності, виробила особливу схему так званої "русської історії", змішуючи в ній до купи три різні поняття: історію території, історію народу й історію держави". (Дорошенко Д. Нарис історії України. — Мюнхен; К, 1992. — Т. 1. - С 17).

ваність вчених від національного наукового загалу, документальної бази тощо.

Взявши до відому сказане, можна зійтись на думці, що та методологічна дисципліна, в межах якої здійснювалося дослідження питань української історії і культури в дореволюційний та радянський періоди, власне й не була дисципліною науково-методологічною, і зрозуміло, що в незалежній самостійній Україні для збереження і продовження такої методологічної дисципліни не стало ні ґрунту, ні підпірок. Для вивершення ж методологічної культури й на неї спертю суто наукової методологічної дисципліни виявилось обмаль і попередньо створеної теоретично-методологічної бази, і самого часу. Адже у випадку з українстикою маємо справу з проблематикою, яка і в імперській Росії, і пізніше в СРСР була, загалом, однаково заідеологізованою! і підконтрольною політиці.

І тому видається цілком логічним, що зміна методологічних орієнтацій на аналізованому дослідницькому полі вилилася спочатку в односторонню абстрактну деполітизацію й тотальну деідеологізацію. Така переорієнтація була, звичайно, своєчасною і необхідною, але, — здійснювана радикально й на тлі методологічного анархізму, — вона приймала характер майже тотального заперечення, відкидання й перекреслення всього, що раніше було зроблено в цій сфері.

Зазначеним, однак, зміни в методології українознавства в цей період не обмежилися. Українознавством зайнялася велика група людей, тільки віддалено знайомих з загальновищезначеними методологічними вимогами, що суттєво розширило базу для появи поглядів, не позначених ідейнотеоретичною строгістю, і для поширення дослідницьких прийомів, не обтяжених методологічною витонченістю.

Внутрішні й зовнішні фактори розвитку культури. Найпростішим розв'язанням питання про джерело розвитку культури певної форми було б пристати до думки, що культурний поступ є результатом додавання, прирощування до вихідної культурної основи нових, запозичених з інших культур елементів. Проте такий, кумулятивістський, підхід не усуває усіх труднощів, що виникають при спробах розібратися з розвитком культури. Залиша-

ється, наприклад, незрозумілим, чому, незважаючи на все більш інтенсивну комунікацію між культурами, між ними продовжують зберігатися межі, а сучасна ніби-то синтетична культура, як західна чи східна, залишається швидше деяким набором загальних прикмет, ніж цілком конкретною системою культури на кшталт французької чи китайської.

Не вдається суттєво зменшити напруженість проблемного поля й на основі гіпотези, що культурний рух є результатом поступальної трансформації вихідного ядра культури у відповідь на зовнішні впливи та під тиском потреб і результатів саморозвитку національного буття. Головні труднощі тут виникають при спробах прослідкувати зв'язки між первинною і вторинною культурами, при спробах подати їх як сходинки саморозвитку однієї основи. Адже виявлені нові риси вторинної культури мають зводитися до наслідків природного поступального саморозвитку первинної культури і аж ніяк не можуть бути результатами інокультурного запозичення. Маємо рахуватися і з тим, що про культурний саморозвиток можна вести мову лише після того, як вдасться встановити й обґрунтувати факт виникнення певної нині суцільної, вторинної, культури з цілком визначеної культури первинної. Але й справившись із так поставленим завданням, досліднику ще належить звірити правильність висновку, йдучи від сучасного в історичне минуле. Йому, наприклад, ще належить з'ясувати, наскільки є можливою задовільна реконструкція первинної культури з похідної чи з сукупності похідних від неї хоча б у межах методології, іменованої "історією, що дивиться вперед".

Сьогодні навряд чи залишилась культура, яку можна було б без особливих проблем подавати як результат еволюційного внутрішнього розвитку однієї, чітко окресленої первинної, вихідної культури. І зовсім не нормою, а великим подарунком долі є ситуація, коли вчений натрапляє на культуру, яку можна подати як результат внутрішньо зумовлених послідовних сходжень від якоїсь з надійно встановлених і скрупульозно описаних первинних культур. Такі випадки надзвичайно рідкісні і спостерігаються хіба що тоді, коли вивчається родовід культури, яка є на сьогодні мертвою. І саме через те, що розвиток культури із себе самої (навіть з не зумовлених ззовні

трансформацій базового для культури національного буття), розвиток без запозичень і зрушень у відповідь на зовнішні виклики можна спостерігати хіба що на окремих тільки фазах і лише на певних етапах людської історії (наприклад, в епохи, що передували встановленню глобальних чи регіональних економічних, культурних і політичних комунікацій між людськими спільнотами).

В сучасних умовах можна вважати стандартною ситуацію, коли дослідник стоїть перед необхідністю вивчення стану та еволюції здебільшого якраз тих культур, які не піддаються зведенню, редукції, до якоїсь однієї з попередніх відомих культур. Маємо на увазі те, що майже всі сучасні культури (за винятком хіба що китайської та ще якоїсь) зовні постають складним переплетенням елементів численних культур, зокрема тих, які існували раніше в регіонах поширення сучасних культур і які є велика спокуса розглядати як первинні щодо аналізованої сучасної.

У ситуації, близькій до змалюваної, опиняються, як здається, дослідники генези української культури. І багато хто з них схиляється до концепції, — найбільш, з першого погляду, логічної та природної, — згідно з якою українська культура трактується як результат багаторазового накладання й перемішування різних первинних культур, тих зокрема, які існували, змінюючи одна одну, на теренах України в сучасних її кордонах, ледве не з часів неолітичної революції.

Теза про те, що українська культура виникла в результаті накладання й перемішування численних і різноманітних культур, що вона є певним пограниччям між монадичним "степом" і землеробською осілістю, між Сходом та Заходом, надто розмита і тому її послідовний розвиток може підштовхувати до неоднозначних і вельми сумнівних результатів. До цієї тези тяжіє, наприклад, полюблювана в середовищі російських великодержавників думка, що українська культура є не осібним самостійним утворенням, а сумішшю маргі-

налій, країв, кількох культур. В такому контексті українська культура постає ледве чи не унікальним явищем — результатом культуротворчості численних народів, що дивовижно перепліталися долею в історичному розвитку і котрі опинялися в одному, нині українському, етногеографічному просторі. Виходило так, що елементи культури народів, які побували колись у Надчорномор'ї і Подніпров'ї, залишалися й після витіснення їх новими зайдами, що ці, полишені попередниками культурні елементи, неодмінно підхоплювалися новими поселенцями й потім знову залишалися у спадок новим прибульцям. І що так тривало аж до приходу в ці краї праукраїнців, які, незважаючи на тимчасові відступи на захід чи північ під тиском сильніших мігрантів, незмінно користувалися з першої ж можливості, щоб повернутися на старі терени і зрештою закріпитися на них.

Продемонстроване продовження наведеної тези, будь вона доведеною, можна сприймати як цілком допустиме вже через те, що розвиток (або, точніше, саморозвиток) явища, — якщо мовиться про конкретне, визначене явище, — є завжди трансформацією основи цього явища. Якщо ж виявиться, що культурі не притаманна тривка основа, на яку могли б накладатися інокультурні впливи, або якщо ця основа час від часу втрачалася, то проблематичною стає не тільки глибина історичного коріння культури, а й правомірність її ідентифікації як самодостатнього феномена. Вона тоді постає якоюсь еkleктичною маргіальною мішаниною культурної осібності без єдності й без системи. До такого висновку веде розвиток тези ще й тому, що стримувати зовнішні деформації на далеких підступах, "на краях" свого світу, може тільки культура з жорстким, стійким до деформуючих зовнішніх впливів центральним ядром. Таке ж ядро необхідне й для того, щоб занесеним у культуру збоку інокультурним елементам було на що накладатися чи до чого прикластися.

3 До речі, цікавий систематизований матеріал щодо перебігу культурного життя в географічному регіоні, де розташована сучасна Україна, можна знайти в новітній літературі. (Павленко Ю.В. Передісторія давніх русів у світовому контексті. — К, 1994. - 340 с, карт.)

Щоб стала прийнятною теза про можливість виникнення культури в результаті накладання різноетнічних елементів, залишених у різні часи в певному географічному регіоні різними етносами, слід довести справедливості загальної тези про можливість синтезу здобутків, — навіть суто, з нашої точки зору, прогресивних, — різноманітних культур в одну життєздатну й вивершену систему культури. Адже, навіть такий феномен як західна культура ще й сьогодні навряд чи можна вважати культурним монолітом — зі своїми системними елементами і зв'язками, зі своїм носієм, з набором характерних ознак, що вирізняють цей феномен з культурної поліфонії європейських, чи навіть тільки західноєвропейських народів. І це тоді, коли після римських завоювань, після тріумфальної ходи християнства, після загального поширення латинства в Західній Європі, людність цього регіону впродовж багатьох віків мала багато спільного в релігійному, соціально-політичному й культурному відношеннях.

В лекціях з історії української культури, підготовлених ще в довоєнний час і вперше виданих в Україні нещодавно, редактор видання Дмитро Антонович зробив особливий акцент на винятковій важливості взаємодії й перемішування культур для їх взаємозбагачення й розвитку. Зокрема, він наголошував, що культурний розвій кожного народу відбувається в процесі постійних взаємовідносин різних народів між собою, у процесі перехресчування культурних впливів. "Культури самобутньої, культури, яка в якогось народу самостійно розвивалася б від самих первісток до нинішнього культурного рівня, — зазначає редактор, — сміливо можна сказати, що не існує зовсім, і то не існує не тільки в культурних народів, але й у народів некультурних, себто в народів, що стоять на найпримітивнішому рівні культури." З так сформульованої максими виводиться ряд конкретніших положень: що культурнішим є той народ, який сприймає, перетворює і розвиває далі більше різних культурних впливів; що необхідною передумовою культурного поступу є можливість єднання з іншими народами й можливість взаємообміну культурними цінностями й здобутками; що висока культурність українського народу випливає з того, що він впродовж свого історичного життя сприймав культурні впливи безлічі тих народів, що переходили через українську землю або вступали у стосунки чи межували з українською територією.

Правда, трохи далі Д. Антонович дещо стихує категоричність міркувань. Говориться зокрема, що процес культурного розвою народів вельми складний, що, при всьому відзначеному, за кожним народом зберігається культурна його індивідуальність, що переплетення культур у різних випадках дає неоднакові наслідки тощо.

За цими "балансуючими" конструкціями відчувається відлуння минулих гострих дискусій про своєрідність української культури та її співвідношення з культурою російською. Д. Антонович пише про негативність партикуляризму, тобто культурних відмінностей, тих двох частин українського народу, які до 1917 р. входили до складу різних держав і тому не завжди легко досягають взаєморозуміння. До революції російські автори звинувачували у партикуля-

ризмі саме прихильників самостійної української культури. Досить показовою в цьому відношенні була дискусія 1911—1912 рр. між П.Б. Струве і Б.О. Кістяківським. Останній досить різко відкидає подібні звинувачення і спроби визначити межі розвитку української культури. Кваліфікуючи українській національний рух як демократичний, як орієнтований на найвищі загальнолюдські здобутки, освоєння яких надає культурі життєвості, і здатності конкурувати з іншими культурами, Кістяківський підкреслює необхідність "дбати про економічну організацію українських народних мас так же само, як і про їхню духовну організацію."

Так, загальнофілософська проблема співвідношення єдиного й різноманітного набуває у культурологічних дискусіях додаткових відтінків і стає методологічно невловимою. І все ж поняття "організація", яке використовує Кістяківський, можна вважати досить перспективним з методологічного боку і розглядати попередником цілком сучасних загальносистемних уявлень. Якщо розуміти під "жорстким ядром" культури наявність в ній певної системності, то можна виділити два рівні цієї системності: внутрішню, яка забезпечує взаємодію між людьми, і зовнішню, яка забезпечує взаємодію з природою.

Внутрішня системність культури як програми поведінки людей полягає у певній узгодженості підпрограм поведінки в різних сферах діяльності. Ці підпрограми можна згрупувати в чотири підсистеми, з яких і складається система будь-якої етнокультури: культура первинного виробництва, культура життєдіяльності, соціонормативна й символічна підсистеми. Так, виробництво борошна входить у культуру виробництва, випікання хліба — в культуру життєдіяльності, процедури обміну хлібом — в соціонормативну, а поділ хліба на повсякденний і ритуальний — в символічну.

Етнографи провели цікаві дослідження культури життєдіяльності. Було виявлено низку бінарних опозицій, які виконують знаково-символічні функції. Це такі протиставлення й зіставлення: сакральне — профанне, престижне — непрестижне, нове — старе, центральне — периферійне, долинне — гірське, більш заможне — менш заможне. Розгляд цих опозицій у часі виявив тенденцію, яка полягає в тому, що

Українська культура: Лекції за редакцією Дмитра Антоновича. — К., 1993.

Там само. — С. 21—24.

Там само. — С. 21.

Кістяківський Б.О. М.П. Драгоманов і питання про самостійну українську культуру. // Кістяківський Б.О. Вибране. К., 1996. - С. 362.

прогресивний розвиток культури етносу в цілому характеризується все більшою уніфікацією. Пояснюється це тим, що варіативність найхарактерніша для правих членів приведених опозицій, від яких розвиток іде в напрямку лівих, причому останні виступають в ролі референтних орієнтирів для перших.⁹

Порівняння кавказьких культур і японської виявило, що на вісі "інтимне-публічне" специфічно етнічне наростає в напрямку інтимного (езотеричності) і зменшується у бік загальнодоступних (екзотеричних) елементів культури. Одночасно з уніфікацією загальнодоступних елементів культури зростає символічне навантаження на окремі елементи. Так, будинки стають все більш стандартними, а в оформленні житла різко, на 30%, зростає естетична складова.

Отже, аналіз лише однієї підсистеми культури виявляє протилежні тенденції, які невідомим способом узгоджуються між собою і забезпечують усталеність (чи стабільність) культури. Що ж стосується взаємозв'язку всіх чотирьох підсистем і механізму зовнішнього детермінування культурної генези, то він залишається ще доволі неясним. Те ж можна сказати про технологію, механізм запозичування культурних здобутків. Дослідники також все ще далекі від одностайності в трактуванні того, що відбувається з системою тієї культури, яка щось запозичує, і що трапляється з елементами інонаціональної культури, які стають належністю нової культури — тієї, котра ввібрала в себе ці елементи.

Кардинальною проблемою вивчення становлення й майбутнього культур залишається, отже, в'яснення характеру й механізмів взаємодії між культурами, а також експлікація способів реагування культури на присутність в її царині чи близькому довірлі інокультурних елементів. Певного наближення до вирішення проблеми можна, звичайно, досягти, узагальнюючи нагромадженій емпіричний матеріал. Так, наприклад, є дані, котрі можна з великою вірогідністю витлумачити таким чином, що культура зумовлюється до розвитку дією власних, внутрішніх, стимулів і чинників. Зокрема, незважаючи на численні запозичення здобутків народів Сходу, культуру Еллади не можна звести до простого нагромадження одних тільки цих запозичень, як не можна подати

її розвиток як трансформацію, зумовлену одними лиш зовнішніми впливами.

Проте, поряд з приведеним, є не менш солідна сукупність даних, які з великою вірогідністю можна витлумачувати як свідчення того, що культурний поступ є прямим наслідком прибавляння, прививання інокультурних елементів до вихідної, первинної, матірної культури. А. Тойнбі, визнаний авторитет серед культурологів, говорить, наприклад, що західна й християнська цивілізація відродилася з попелу Римської імперії, а еллінська й сирійська — з попелищ Кноса. Можна до цього додати, що спостережувані в наші дні широкомасштабні зміни в національних культурах народів Азії, Америки й Східної Європи навряд чи можна досягнути належним чином, виключивши з числа їхніх детермінаторів вестернізацію.

Дискутуючи з послідовниками О. Шпенглера з питань майбутнього європейської культури, П. Сорокін вважає, що немає жодних підстав говорити про її загибель: йдеться тут тільки про чергову фундаментальну зміну культури, а не про її витіснення. І такого роду зміни культури, пише П. Сорокін, якими болючими не були б, "є необхідною умовою для будь-якої культури, щоб бути творчоспроможною на всьому протязі її історичного розвитку... Всі великі культури, які зберегли творчий потенціал, пережили якраз такі зміни. З іншого боку, культури й суспільства, які не змінили форму й не змогли знайти нові шляхи й засоби передачі, стали інертними, мертвими й непродуктивними."¹¹ Правда, Сорокін не окреслює скільки-небудь конкретно зміст тих змін, яких зазнає в ході історичного розвитку життєспроможна і продуктивна культура, тоді як питання про межі, зміст та чинники таких змін тут набирають вирішального значення.

З іншого боку, К. Ясперс, послідовно відстоюючи відому й до нього (наприклад, М. Данилевський) тезу про локальність культур, приводить дані щодо особності кожної культури, попри всі можливі й суттєві між ними зв'язки. Для Ясперса, здається, прийнятнішою є думка про загибель культури, ніж про можливість суттєвої трансформації її основи. Відносячи, слідом за А. Вебером, єгипетську, вавилонську, китайську й стародавню індійську культури до первинних і неісторичних, а сім'ю західних культур до вторинних, Ясперс вва-

Арупонов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. — М., 1989. — С. 222.

¹⁰ Тойнби А. Постигание истории. — М., 1991. — С. 499.

Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. — М., 1992. — С. 433.

¹² Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1991. — С. 282.

жає, що нові культури не відчують свого зв'язку зі старими. Більше того, він, і визнаючи спорідненість культур щодо своєї вихідної основи чи духовного змісту, розглядає культурний поступ як паралельну течію особливих культур. В Європі, при наявній духовній неперервності, пише він, має місце послідовність цілком відмінних духовних світів.

Проблема культурного прогресу, очевидно, не знаходить розв'язку на шляху жорсткої демаркації та вибору між зовнішніми й внутрішніми чинниками як визначальними в процесі розвитку культури. В трактовці даного питання слід приймати до відомої значимість кількох моментів, з якими слід рахуватися як принциповими:

Полікультурність сьогоденного земного людства — не сучасний тільки чи якийсь тимчасовий і перехідний стан, а норма співіснування людських спільнот впродовж всієї історії людства. При спостережуваному впродовж писаної історії зникненні, зміні рейтингу, при всякого роду культурній динаміці, на планеті продовжує існувати багато культур. Є факти зникнення культур, але немає даних щодо виникнення принципово нових культур, ні з якою з нині суших неспоріднених;

Культурна поліфонія є важливою підвалиною й запорукою виживання людства на планеті в майбутньому. При наявній на планеті культурній поліфонії не спостерігається (не тільки в ХХ ст., але не спостерігалось й при перших зіткненнях європейців з жителями Африки, Полінезії й ін.) ситуацій повного непорозуміння між людьми різних культур. Між культурами, отже, немає прірви, люди різних культур можуть знаходити між собою цілком достатнє порозуміння, щоб жити однією спільнотою в межах, наприклад, громадянського суспільства. Існування людства на планеті є варіантом співіснування культур, комунікацією між культурами. Порозуміння між людьми, які є носіями різних культур, можна розглядати як аргумент на користь тези про певну внутрішню єдність культур хоча б щодо гуманістичних смислів буття й розуміння;

Культурний прогрес — результат дії і взаємодії зовнішніх і внутрішніх факторів і, отже, можна вважати однаково односторонніми й недостатніми як інтерналістський, так і екстерналістський підходи щодо прояснення питання про його джерела. Навіть, якщо погоджуватися з думкою Тойнбі, що грецька культура виникла

на попелищі культури Кносса, то ще слід з'ясувати, що означає оце "з попелу". У підсумку виходить, що прогрес системи національної культури однаковою мірою залежить від двох окремих процесів: від зовнішніх запозичень та внутрішньо зумовлених новацій; і від способів включення новацій і запозичень в систему культури, зокрема від звільнення їх від тавра зовнішності й дивакуватості та отримання статусу внутрішності й звичайності та загальнопоширеності.

Всесвітньоісторичний процес свідчить про два різновиди (чи дві фази буття й розвитку) культури. З одного боку, є підстави говорити про те, що кожній культурі притаманне певне жорстке, стійке до зовнішніх деформаційних впливів "етнокультурне ядро", яке залишається досить стабільним впродовж усього існування етносу — від його історичної появи і до розсіяння. В колі таких міркувань культура завжди лишається етнічною й національною, а інокультурне сприймається й запозичується на інакше, як завдяки заломленню через національне.

Оскільки ж, з другого боку, певна особня культура неодмінно взаємодіє з іншими (без цього було б неможливе найменше взаєморозуміння між людьми, зрештою в середовищі відмінних культур), то культуру слід приймати відкритою для комунікації. Не можна з цієї ж причини й на ядро культури — на цю основу її самобутності й особності — дивитися як на абсолютне закрите для трансформаційних впливів ззовні. Невиясненим при цьому все ж залишається те, в яких межах ці трансформації допустимі і як саме вони відбуваються. Комунікація культур, — і особливо та, що сполучена із запозиченням інокультурного, — є одночасно і адаптацією запозичуваного до ядра, і трансформацією ядра в процесі "освоєння" нововведень.

Виходить, що жорсткість ядра, забезпечуючи безперервність існування конкретної форми культури, стає серйозною перешкодою в процесі культурної комунікації. Остання виявляється повнішою саме тоді, коли ядро, так би мовити, квазі-жорстке, тобто таке, що одночасно й спроможне протистояти зовнішнім деформаційним впливам, і здатне до трансформаційних змін.

В історії подібуються культури (чи фази в розвитку культур), коли вихідне етнокультурне ядро є вельми слабким. Настільки слабким,

Там само. — С. 75.

Там само. — С. 79.

що його навіть центром конденсації інокультурних елементів можна вважати тільки з певними допусками; вбирання некультурних здобутків такою культурою не супроводжується їхньою адаптацією до ядра, а саме це ядро, нечітко окреслене і слабо виражене, втрачає здатність до трансформаційних внутрішніх змін. Таке ядро постає не системотворчою основою культури, а її архаїкою — "етнографією" й "фольклором".

Історія культури — це не просто ряд змін, деяке поступальне сходження вгору чи вниз, але й певні флуктуації, що випадають із звичного ряду. Часто виявлення в культурі жорсткого чи слабкого ядра є просто іншою формою фіксації різного стану однієї й тієї ж культури, фіксацією того, на підйомі чи в фазі занепаду вона перебуває. Виявами культурного підйому, або його детермінантами, є злет в бутті етносу, експансія етносу і його культури, тиск етносу на культурне й геополітичне довкілля. Виявом занепаду культури є інтенсивне змішування її з інокультурними елементами, втрата вихідною чи первинною культурою свого домінуючого положення у своєму власному соціокультурному просторі, поширена "всеїдність" і "всеєдність", інтенсивний дрейф від визначеного собою звичаєвого поля. Такий стан культури особливо характерний для культурного життя в межах так званої "універсальної держави", особливо в часи її повільного, але невідворотного розпаду. Для культурної композиції універсальної держави, відзначав А. Тойнбі, характерний високий ступінь культурної різноманітності, а одним з наслідків такої різноманітності є продовження процесу культурного змішування; для таких епох домінуючими стають два почуття — змішаності всього і всеєдності. Історики відзначають, що в Римі часів занепаду його могутності мали своїх прибічників найрізноманітніші ідеї, і там не було більше переконань і вірувань, до яких була б прихильною більшість населення.

Природне й культурне. Це погляд на культуру з позицій зовнішньої її системності, місця людини в просторі. До культури відносять те, що не від природи, чого не було до людини й що детерміноване людиною. Природне, отже, не є культурою, котра з'являється в результаті свідомої цілеспрямованої діяльності людини, її творчості — матеріальної або духовної.

Відомий заклик Г. Сковороди жити "за природою", жити відповідно до "природного при-

значення людини" є, в руслі започаткованого розмірковування, спробою розгляду людини, її буття та призначення в обхід культури. В такому разі сенс людського буття постає заданим її "природою", так само, як життя людини буде нічим іншим, як реалізацією програми, заданої цією "природою".

У так переформульованій проблемі людини та сенсу її буття про розірваність у вченні Сковороди людського й культурного говорити однозначно все ж не можна. Принаймні доти, доки не в'яснено те, що фігурує в нього під іменем "природи". Якщо трактувати природу людини суто біологічно, то "природою" її призначено бути твариною; якщо ця "природа" задана творцем (Сковорода, як здається, схилився саме до такого розуміння), то тоді призначення людини полягатиме в тому, щоб зайняти те місце й виконувати ті рольові функції, які їй задано божественним промыслом. Якщо ж, нарешті, "природа" людини визначається соціально, то призначення людини й сенс її буття не можна розглядати поза культурою.

Але й в останньому випадку детермінація природи людини і її призначення будуть речами далекими від однозначності і якоїсь незмінної даності. "Вкомплектувати" всі ніші громадянського суспільства особами, що до цього призначені їхньою "природою", можна хіба що, вибудувавши абстрактно-теоретичну модель громадянського суспільства. Але здійснити це практично аж ніяк не вдасться. Людину, яка, наприклад, схильна "за природою" до обробки деревини, ще треба піднести над її "природою" до рівня сформованої у суспільстві культури столярства. Без освоєння столярської науки "природний" столяр ніяк не зможе втриматися в ніші, до якої він нібито призначений природою.

Щось подібне до "припасовування" запрограмованих певною природою людей до системи громадянського суспільства відбувається й з етнокультурою (традиційною, національною), коли вона вступає в зіткнення з іншими культурами, починає функціонувати в комунікаціях з ними, тоді, зокрема, коли окрема культура намагається бути сучасною. Одночасне існування численних культур, культурний поступ як з огляду на зміни в системі окремих культур, так і в загальнолюдському культурному полі, комунікація між культурами, тиск та поступливість у відносинах між культурами — все це речі, даними про які повниться писана історія. А при цьому тема, яку можна було б назвати *"Окрема культура серед інших куль-*

тур все ще чекає не те, що вивчення, але хоч би емпіричного деталізованого опису. І в цій темі ми знову стикаємося із взаємовідношенням природного і культурного.

Дилема природного і культурного, якою розпочато підрозділ, є фундаментальною обставиною людського буття, хоча цією альтернативністю й не вичерпується вся повнота дійсного співвідношення реалій, серед яких протікає життя і окремої людини, й людських спільнот. Г.Зіммель в лекціях з історії культури і культурологічних статтях ("Поняття й трагедія культури", "Про сутність культури", "Криза культури") дотримується думки, що культура є і наслідком, і засобом подолання фундаментального дуалізму між світом природи і світом людини: людина опиняється поза природною світовою заданістю (визначеністю, детермінацією) і, щоб вижити у такій нерідній, чужій обстановці, щоб почуватися комфортно у довкіллі, яке змінюється індиферентно до її бажань і намірів, змушена постійно "вибудовувати" свою гармонію зі світом.

Засобом і формою долання цього дуалізму і хоча б тимчасової та відносної гармонізації з оточенням якраз і виступає культура. Зв'язуючи між собою дві розірвані крайності — суверенну природу й людину, яка самовизначається поза природною детермінацією, — культура має в чомусь співпадати з суб'єктами цієї дилеми. Тому не дивно, що трактування культури, — зокрема окультурюючої діяльності, — Зіммель ув'язує з природністю. Він розглядає деякі іманентні прикмети природного притаманними також і культуротворенню. Окультурююча, культурницька, діяльність у Зіммеля споріднена з природним процесом і через це не може бути зовнішньою, від початку й до кінця нав'язаною ззовні; вона не може здійснюватися за умови, коли ігнорується внутрішня зумовленість окультурюючих змін.

Цей нюанс зіммелівського підходу до культурного процесу добре ілюструє проведене ним розрізнення двох видів людського окультурювання природного: 1) окультурення речей як їх цілеспрямоване змінювання, згармонізоване з їхньою іманентною природою і 2) цілеспрямоване змінювання природного, індиферентне до іманентної спрямованості природного пли-

ну речей і навіть несумісне зі збереженням тенденції цього плину. "Ми, — пише він, — говоримо про садовий плід, виведений садівником з неїстівного деревного плоду, який було піддано культивациі; або ж говоримо, що це дике дерево було культивовано в садове плодове дерево. Якщо ж, наприклад, з того ж самого дерева було виготовлено шоглу вітрильника, причому було виконано при цьому не менш цілеспрямовану роботу, ми ні в якому разі не скажемо, що стовбур "було культивовано" в шоглу."¹⁸

Як бачимо, ці два види творчої діяльності Зіммель розрізняє власне не за ознакою доцільності чи використаних засобів. Він розрізняє їх залежно від того, як відноситься нове, виведене чи створене, до природних тенденцій, можливостей розвитку, які вмішувалися в предметі, підданому окультуренню, хоча б в потенції, "Плід, — продовжує Зіммель, — як не був би він мало спроможний з'явитися на світ без докладання людських сил, виходить назовні, врешті, під дією рушійних сил самого дерева і є тільки звершенням закладених в його власних задатках можливостей, тоді як форма шогли нав'язується стовбурові зовсім чужої для нього системи цілей, при відсутності будь-якої форми, передчасно заданої в його власних сутнісних тенденціях." У статті "Про сутність культури" Зіммель говорить цілком чітко, що культивування є розвиток вихідного ядра, завершенням сутності явища, згідно з нормами його внутрішнього сенсу. Але ж можливий і більш широкий погляд на розвиток можливостей природи. Адже всі технічні здобутки здійснилися лише у відповідності із законами природи, реалізувавши такі її потенційні можливості, які були їй властиві внутрішньо, але самі не здійснилися.

Не тільки садове дерево всього лише розвиває дике дерево, але й вироби з граніту чи мармуру відповідають природі цих матеріалів, підкреслюють їх сутнісні властивості й надають їм нового буття. Кожна етнічна культура формувалася в певних географічних умовах і адаптується до цих умов. Життєздатними виявилися тільки ті етноси, внутрішня системність культури яких була одночасно адекватною підсистемою зовнішньої системи природи,

¹⁶ Зіммель Г. Избранное. — М., 1996. — Т.І. Философия культуры.

¹⁷ Тут не важко помітити зародок майбутнього розрізнення культури й цивілізації: культура вдосконалює природне відповідно до людських потреб, а цивілізація творить досконале чи просто потрібне людям, не рахуючись з вимогами діяти у злагоді з природним.

¹⁸ Зіммель Г. Вказ. праця. — С. 447.

Н> Там само. — С 447—448.

тобто відповідною їй циклам і ритмам. Звідси полілінійність розвитку людства, здатність етносів до міжкультурної комунікації та до запозичень, які не загрожують внутрішній чи зовнішній системності їхньої власної культури,

Тому й вивчення механізмів розвитку культур, пропорцій стабільного й інноваційного в них є надзвичайно важливим завданням культурної антропології взагалі і української культурної антропології зокрема.