

М. В. Попович

# Культура

**КУЛЬТУРА** (від лат. *cultura* – обробка, догляд, від *colo* – вирощувати, обробляти землю) – прояв життя людини, що виражається у моделях поведінки, засобах і продуктах діяльності, зокрема ідеях, ідеалах, нормах та цінностях. Ідея К. протиставляє світ людини світові природи як винятково природному світові. Однак її виникнення пов'язане з усвідомленням себе людиною землеробської цивілізації (див. [Землеробство](#)). Слово «культура» було поширене на діяльність, пов'язану з обробленням, піклуванням і догляданням; воно набуває також змісту сакральної, культової діяльності, духовної опіки та поклоніння. Інший шлях виникнення ідеї К. – усвідомлення людиною простору свого життя як особливого середовища (ойкумени) – території, населеної та освоєної цивілізованими людьми.

Наукова класифікація типів К., що ґрунтується на врахуванні характерних для більшості населення певного періоду чи регіону основних занять і знарядь праці, особливостей їхнього харчування та одягу, жител і засобів пересування, тощо (А. Фадєєв, Я. Чеснов, Н. та І. Чебоксарови), дає змогу виділити культурно-господарські типи:

1. Культура мисливців, збирачів та рибалок;
2. Культура мотижно-землеробська і тваринницька;
3. Культура орних (плужних) землеробів (власне землеробська цивілізація).

Така типологія сприяє узагальненню етнографічного матеріалу та вивченню історичного поступу, проте має істотні обмеження. Так, у рамках одного типу об'єднують спільності, які є кардинально відмінними у культурному та господарському планах. Напр., у мотижно-землероб. і тваринницькій К. об'єднуються полікультурні мотижні землероби з монокультурними кочовиками; а в одну землероб. К. об'єднують народи Євразії, незалежно від того, наскільки великими є відмінності між їхніми духовними К. та яку роль у кожному випадку відіграє К. міста, які риси виділяють урбаністичну К. із землероб. культурно-господарського типу.

Класифікація типів К., що ґрунтується на ознаках трудових занять та побуту, придатна тільки для певного кола досліджень. Культурні відмінності між людськими спільнотами, що стосуються глибинних основ їхнього духовного життя, не можуть бути нею охоплені. У народознавстві розрізняють матеріальну і духовну К. До першої належать предмети, що

використовуються у людській діяльності або є її продуктами, а також домашні тварини та культурні рослини, а іноді й татування, зачіски тощо. Явища духовної К. – сукупність знань, види мистецтва, релігійного вірування, звичаї та обряди, правові й моральні норми, трудові навички і життєвий досвід. Із методологічного погляду поділ К. на ці дві складові так само, як і поділ її на культурно-господарські типи, є виправданим, але умовним. З одного боку, нелогічно зараховувати знаряддя праці до матеріальної К., а їх виготовлення та використання – до духовної. З іншого боку, неправомірно зараховувати до одного розряду культурних надбань примітивні забобони і наукову істину, лікарні та знаряддя катувань чи табори смерті. Розуміння К. особливо ускладнюється тоді, коли некритично використовують нормативний та історичний підходи до тієї чи іншої сукупності явищ, які вважають належними до К.

З історичного або дескриптивного погляду К. – предмети та явища, створені людською діяльністю (напр., [археологічна культура](#) – сукупність пам'яток певного часу в певному просторі, об'єднаних в одне ціле на підставі спільності їхніх ознак). При цьому всі ці явища існують для історичного підходу лише як факти, а це значить, що історичний підхід ігнорує якісні відмінності між тим, що ті чи ін. спільноти вважають нормальним і ненормальним. Як предмет історичного опису норма і належне не відрізняються від ненормального і неналежного. Вони лише існують в реальності як факт; а з констатації факту не впливає, що добре, а що зле (див. [Добро і Зло](#)), чому необхідно чи дозволено діяти саме таким чином. Історичний підхід не дає змоги порівнювати різні К. за принципом «краще–гірше», «вище–нижче», говорити про некультурність або відсутність К.

З нормативного погляду у К. є система параметрів, де можна визначити міру її довершеності. Нормативне розуміння ближче до уявлення про рівень К., воно дає змогу говорити також про псевдокультуру та антикультуру. Чи не найстрахітливіші явища останніх часів поєднували найвищі досягнення НТП із кричущими злочинами проти людяності (як напр., нацистська диктатура в Німеччині чи російський авторитарний режим у намаганнях воєнного упокорення України). Як визначити справжні чи несправжні норми та цінності? Люди схильні вважати «справжньою» лише власну К. і судити про чужі К. з позицій своєї К. Постулювання універсальних норм спонукає до пошуків ідеальних критеріїв «справжньої культури», які реально не існують у жодних історичних обставинах.

Якщо історичні та нормативні підходи протиставити, виникне логічний парадокс, що є різновидом суперечності між суцільним і належним, між тим, що є, і тим, що повинно бути. Вихід із ситуації «парадоксу культури» стає можливим, коли К. розглядати не лише як предметний світ створених людиною речей і явищ, а також як сукупність усіх можливостей і обмежень людського буття, що з'являються разом з цими речами та явищами. Саме у світлі цих можливостей і обмежень елементи предметного світу людини набувають ціннісних якостей. Це дає змогу порівнювати К. через сукупності притаманних їм

«дозволів» і «заборон» найрізноманітніших форм життєдіяльності індивідів та їхніх груп. К. як сукупність можливостей завжди є нормативною і підлягає порівнянню та оцінці. Вона містить критерії, за якими в кожній її галузі приймають або відкидають новації, зокрема чужі культурні впливи. Культурні новації змінюють спектр можливостей К., і від того, в якому напрямі відбуваються зміни, залежить оцінка новацій як таких, що підвищують рівень К. даної спільноти, або як таких, що спричиняють деградацію К. даної спільноти.

Розгляд К. крізь призму тих можливостей, які вона людині відкриває і які ліквідує, дозволяє говорити про К. певної сфери діяльності, на відміну від сукупності здобутків у тій чи ін. сфері діяльності (ми розрізняємо музику і муз. К., живопис і К. живопису). Крім того, це дає змогу уникати двозначностей. Так, стає зрозумілим, що вираз «національна математика» не може мати наукового сенсу, оскільки на змісті математичної науки не відображаються національні риси; зате вираз «національна математична культура» має чіткий зміст для кожної нації в кожен період її історії. Говорячи про К. поведінки, порівнюють реальну поведінку людей із тими поведінковими нормами, які усталені в даній спільноті в даний час. Порівнювати можна і мови. Мовлення може бути більш чи менш культурним залежно від того, якою мірою воно відповідає мовним нормам: не всі мови мають однакові виражальні можливості (напр., лексичні). З погляду можливостей розвитку К. (зокрема й мовної) полягає у збагаченні можливостей К. Однак у жодному випадку К. не є якоюсь абстракт. сутністю чи силою, що діє сама по собі. Суб'єктом діяльності завжди є людина, «озброєна» К., тобто предметом теорії й історії К. є «культурна людина» ([М. Вебер](#)). Саме «культурна людина» надає значення предметам чи явищам навколишнього світу.

Таке тлумачення К. потребує визначення сутності «культурної людини», тобто тих «сутнісних сил», устремлінь або інтенцій ([Е. Гуссерль](#)), реалізація та опредметнення яких властиві тільки людині. Осмислюючи сутність «культур. людини», дослідники так чи інакше зосереджуються на виявах у К. її (людини) розуму, волі і почуттів. При цьому вони діють у різних вимірах. Людина є насамперед мислячою істотою, яка живе за принципом «я мислю, значить, я існую». Йдеться про К. мислення. Безсумнівно те, що пізнавал., когнітив. вимір належить до найсуттєвіших характеристик людини, її ментальності. Чи істотніше те, що людина практично діє, причому діє солідарно, а її мислення має коріння в практиці? Чи для людини «бути» – чуттєво «переживати» своє буття – любити й ненавидіти, боятися і долати страх, насолоджуватися і розкаюватися? Той вид людини, який вижив і утвердився в ході еволюції, вчені назвали *homo sapiens* («людина розумна»). Ця назва безпосередньо вказує на те, що первин. ознакою сутності людини необхідно вважати мислення, а «культурну людину» слід іменувати *homo cogitans* («людина, яка мислить») або *homo intelligens* («людина, яка розуміє»). Емпіричним виявом розуміння є мовлення, тому природно називати *homo sapiens* також *homo dicens* («людина, яка говорить»). Якщо тлумачити розуміння як оцінювання ситуації, в процесі якого здійснюється відбір тих дій,

які є найбільш прийнятними для реалізації певних цілей та інтересів, то розуміння притаманне не лише людині, а й високорозвинутим тваринам і комп'ютер. системам. Однак людина, і тільки вона, спроможна відрізнити правил. розуміння від хибного (завдяки поняттю «істина»). Тільки людина продукує знання, і воно є не лише розумінням, оцінюванням ситуації, а й усвідомленням того, що це розуміння, оцінювання є істинним або, принаймні, ймовірним. Щоб відрізнити істинні судження і оцінки від імовірних або хибних, необхідно вміти доводити і спростовувати. Таке вміння потребує відповідального розвитку головного мозку, тому мислення є недосяжним для дитини до певного віку, воно було недосяжним і для багатьох еволюційних попередників homo sapiens.

Важливою є не тільки біологічна зрілість мозку. Слово «sapiens» означає не просто розум, а розсудливість, розважливість, мудрість. Як показали дослідж. психології дитини, досягнення зрілої здатності мислити пов'язане з появою в дитини певних моральніс. рис особистості – здатності до об'єктив. самооцінки. Психоаналіз розглядає сферу психічної діяльності, в якій приймаються об'єктивні і безсторонні рішення, як певну зону поведінки в межах норми, над і під якою є зони деградації особистості (Е. Фромм). Над сферою раціональності – зона некритичного прийняття чужих уявлень на віру. Під цією сферою особа втрачає критичність щодо влас. проектів, і в неї все більш переважає егоїзм оцінок (аж до безмежно індивідуалістич. самозакоханості – *нарцисизму*). Оцінка критичної і самокритичної діяльності мислення може бути основою аналізу К. мислення (ментальності у власному розумінні) в її історичному розвитку. Епохи, соціальні групи та індивіди відрізняються за характером критеріїв, які вони пред'являють для оцінки на істинність, і за обсягами сфер раціональності, в яких вони самостійно дають істинні оцінки. Кожна нормальна людина має вузьку чи ширшу сферу, в якій вона змушена самостійно розв'язувати інтелектуал. задачі; за будь-яких культур. умов людина діє раціонально в процесі праці, у сфері повсякден. поведінки тощо. Однак сфера раціональності може ледве виходити за межі практик повсякденності; у традиц. суспільстві розв'язання всіх заг. проблем некритично беруться ним у спадщину від старших поколінь чи осіб, наділених владою чи [авторитетом](#). Постулати віри й авторитету приймаються без доказів і крит. перевірки. Процедура доказування завжди наявна в суспільствах, де є суди, хоча не завжди як суд. докази розглядали емпірично констатовані факти, – прикладом заздалегідь упереджених «доказів» можуть бути «судові поєдинки» та випробування вогнем чи водою відьом і чаклунів. Беззапереч. доказом у реліг. диспутах і в тоталітар. практиках (див. *Тоталітаризм*) вважають посилання на реліг. чи політ. авторитет. У середні віки схоласти розвинули «систему пошуків» авторитетів, і остаточно доказом вважали посилання на беззапереч. авторитет. У суспільствах із традиціями архаїч. ментальності велике доказове значення в суд. процесах надавали свідченням людей із вищих соц. кіл. Так, згідно з Литов. статутами, слово шляхтича, який не був спійманий безпосередньо під час учинення ним злочину чи обману, вважалось істинним без доказів. У

судах на укр. землях могли свідчити лише ті особи, які належали до категорії «людей добрих», тобто до родин, знаних у даній місцевості впродовж кількох поколінь.

У середні віки посилялися як на доказ у тій чи ін. суд. справі на звичайні природні явища вважалося недоречним, доказом у ті часи могло служити тільки щось надзвичайне і незрозуміле – те, що можна було трактувати як чудо. Не міг бути доказом і проведений експеримент, оскільки все, що робилося «руками», в очах освіченого суспільства не заслуговувало на пошану. Іще одним (поряд із суд. процедурами) свідченням наявності в тій чи ін. К. критеріїв прийнятності або неприйнятності тверджень, які претендують на істинність, є присутність у мові такої К. особливого типу речень, ключовими елементами яких є вирази на зразок «встановлено, що...», «сумнівно, що...», «істинно, що...». Водночас знанням, що потребують доказу, протистоїть область віри й авторитету, яка приймається без крит. перевірки. З огляду на це, історія К. мислення є історією не лише критеріїв істинності, а й історією визначення обсягу сфери раціональності. К. мислення творить поняття «свідчення», «доказ» і «спростування», придатні для все ширших сфер діяльності й незалежні від тиску сторонніх щодо пізнання соц. обставин, і в цьому полягає утвердження в суспільстві ідеалу істини. Ін. визначення «культур. людини» пов'язане з наданням постулатив. якості тому фактові, що тільки «культур. людині» властива праця з використанням виготовлених нею знарядь і що завдяки такій праці людина виявляє себе як homo faber («істота творча»). З цього випливає, що К. починається з виготовлення знарядь праці, а її розвиток є поступовим вивільненням людини з-під влади природ. обставин, а на певному етапі навіть утвердженням і посиленням контролю над ними.

Історія К. як історія матеріал. практик у їх безпосеред. предмет. втіленні добре вивчена, класифікована і періодизована. Ін. складовою К., інтерпретов. як практика, яка, однак, не знаходить безпосеред. виразу в предметах, є спілкування індивідів і поколінь. Іншим, відносно незалежним є влад. вимір людини, що в спілкуванні виражається у спонукал. функціях мовлення. Homo faber змушена діяти солідарно, це зумовлено вже хоча б тим, що для передачі досвіду необхідна саме злагоджена поведінка. Завдяки спілкуванню носіїв К. відтворюється і ретранслюється. У деяких соц.-філос. теоріях (напр., Ю. Габермас) гол. об'єктом аналізу К. є явище комунікації. У процесі спіл. дій люди мусять підкорятися комусь і водночас здійснювати владу щодо інших. Те, що влада і підпорядкування є для них надто важливими атрибутами життя, засвідчує логіко-лінгвіст. аналіз (Дж. Остін, Дж. Серль та ін.) засобів їхньої комунікації: він виявляє особливу різноманітність тих категорій актів мовлення, які мають імператив. або спонукал. характер і пов'язані з влад. відношеннями. Вміння владарювати і підкорятися потребує від людини особливих здібностей (невдале суміщення влади й підпорядкування може спричинити дуже важкі наслідки для неї). Як вважають психологи, у структурі особистості «над» сферою норми міститься «сфера святості», вона й полегшує підпорядкування і самопожертву особистості в ім'я загалу, «готує» її до страждань (у патол. випадках – аж до відчуття хворобливого задоволення від

них). У сфері «під» нормою, в ході деградації особистості концентрується вдоволення від влади (Е. Фромм) – аж до садизму і некрофілії (прагнення змертвити увесь світ навколо себе). Саме у влад. вимірі особистості, у патол. випадках реалізується інстинкт танатосу – інтерес або й потяг до смерті (З. Фройд). Як показав Е. Фромм, деякі споріднені [етноси](#), майже не відрізняючись один від одного за госп.-культур. рисами, можуть мати протилежні психол. характеристики. Владні функції К. перебувають у центрі культурол. концепції М. Фуко. Саме у сфері влад. відносин між людьми можливе існування зла як свідомого чи несвідомого спричинення страждань іншому. Зло притаманне «К. терору» – «простору смерті» (М. Тауссіг), а також такій системі відносин, де садизм, страждання і вбивство стають звич. і рутин. явищами («банальність зла» – Г. Арендт).

Більшість людства завжди прагне вирватися з обіймів зла і страждань, саме цьому слугує ідеал добра, він є одвіч. метою розвитку К. Нарешті, ще одним виявом люд. єства є чуттєвість. Будь-яке визначення людини, абстраговане від сфери почуттів, безнадійно збіднює люд. природу. Ідеться передусім не стільки про засіб пізнання світу, скільки про вираз внутр. природи людини. Оскільки К. регулює поведінку людини через систему заборон та прескрипцій, то вона фактично визначає її як homo patiens, тобто як «людину, яка страждає». Водночас людина є homo amans («людина, яка любить»), любов так само властива людині, як й ін. ознаки розвинутої і багатой психіки, зокрема здатність морально страждати і конфліктувати з собою (див. [Конфлікт](#)). У психоаналізі постулюється, що є два найпотужніші глибинні інстинкти, які лежать в основі люд. поведінки, – ерос і танатос – сексуальність і агресія (тяжіння до смерті). Багато дослідників навіть вважають, що бестіарний світ сексуального і мортального libido, яке продукується цими інстинктами, ледве прикритий у людині тонкою патиною, яку творить К. і яку досить легко можна «стерти». З погляду психоаналізу найістотнішим механізмом люд. чуттєвості є механізм придушення сексуал. інстинктів, який виник унаслідок заборони інцесту. Табу на інцест було рубежем становлення чуттєвості сучас. людини й породило як систему «шлюб. (вікових) класів» і всю сімейно-родову структуру з її поведінк. нормами, так і найрізноманітніші психол. травми, з яких найвідомішою є Едіпів комплекс. Сумніви в таких трактуваннях люд. чуттєвості викликає, однак довільність і різноманітність психоаналіт. тлумачень основного libido і глибин. мотивів люд. поведінки, а також зведення прихов. мотивацій до примітив. інстинктів як «справж.» суті людини. Безумовно, у підсвідомості людини від неї самої приховані чуттєві потяги найдавнішого походження, але ці потяги й інстинкти частково придушені, а частково змінені К., унаслідок чого вони набули соціально прийнятних форм. К. не тільки трансформує одвічні потяги, а й творить люд. чуттєвість, її ціннісні системи. Лише в патол. випадках, що пов'язані з розладом псих. здоров'я індивіда, або у випадках тиску на людину чи групу людей «нелюд.» зовн. обставин, відбуваються крах псих. рівноваги і зрив усталених механізмів гальмування прихованих і вже «скалічених» інстинктів (це проявляється або в псих. розладі особистості, або в «мас.



психозі», що за певних обставин охоплює цілком нормал. людей). Світ люд. почуттів незмірно багатий, глибокий і різноманітний, він не піддається чіткій класифікації; разом з тим у кожній К. існує власна вербалізація і концептуалізація почуттів, у яких виявляється істотне і неістотне для цієї К. Аналіз лексики та прагматики різних К. дає змогу встановити властиві кожній із них культурні моделі поведінки (А. Вежицька). Демонстрація або приховування певних почуттів може бути самост. метою комунікатив. актів у різних К. З погляду класифікації актів мовлення, до чисто чуттєвої комунікації належать т. зв. експресиви – дії, які надають додатк. виразності сповіщуваній людиною інформації. Прикладами експресив. комунікатив. актів можуть бути жести і пози. Опредметненням і об'єктивацією люд. чуттєвості в ході розвитку К. стає мистецтво. Будучи вираженням і продемонстрованим в акті мовлення, у тексті, в обрядовій дії, танці, музиці тощо, почуття немовби одержує самост. життя і стає окремим об'єктом спостереження та сприйняття, «ніби реальністю» і об'єктом гри. Майстерність перетворюється на мистецтво в сучас. розумінні тоді, коли стає цінним не завдяки прагматично корис. наслідкам тих чи ін. дій, а саме по собі, коли воно стає сферою, де репрезентовано не реал. світ, а лише «ніби світ», і де гра невіддільна від цього «ніби світу». В історії К. вираження почуттів еволюціонує від колектив. екстазу учасників містерій, під час яких нерідко одного з них навіть приносять у жертву, до трагедії, в якому експресія вже не втілюється в безпосередню дію, а лише явно репрезентується: учасники поділяються на акторів і глядачів, з'являється сцена, глядачі спостерігають за діями акторів як за грою, «місце» колектив. екстазу займає індивідуал. естет. співпереживання (Ф. Ніцше, В. Іванов). Така людина визначається як homo ludens («людина, яка грає»); коли гра доходить до межі зустрічі з жахом жорстокості, хаосу і небуття, стає можливим або зняття жаху через переживання трагічності (катарсис), або сміх як життєрадіс. опір страху і подолання нелюдського (М. Бахтін). Кожному суспільству властиві свої форми трагічності і сміху. Підсвідоме відчуття гармонії, яке притаманне людині, усвідомлюється нею як краса, а в діяльності й самосвідомості митця воно набуває форми ідеалу краси.

Кардинальні питання теорії К. – типи К. та їхня еволюція. Існують два протилежні підходи до його вирішення. В «еволюційному» усі наявні в історії типи К. розглядають як етапи розвитку, що з більшою чи меншою точністю укладаються в еволюц. схему «від нижчого до вищого». У «цивілізаційному» різні типи К. чи цивілізації вважають незіставними та еволюційно не пов'язаними, у деяких випадках окремі типи тлумачать як тупикові. Одну з перших «цивілізац.» концепцій запропонував у 2-й пол. 19 ст. М. Данилевський, найпоширенішою у 20 ст. стала філос.-істор. схема А.-Дж. Тойнбі. Найпопулярніша у 20 ст. еволюц. концепція – теорія соц.-екон. формацій, розроблена К. Марксом. До теорій К. еволюц. типу належать також численні дослідж. змін худож. стилів в історії європ. і світ. К., що доповнюються і узагальнюються історією «стилів мислення» (К. Маннгейм). З інформ. погляду, культур. прогрес виявляється у збільшенні різноманітності К., а також у творенні

та відокремленні як автоном. сфер усе нових галузей культур. діяльності. Інформ. збагачення К. означає виникнення культур. новацій і, відповідно, нових критеріїв їх прийнятності чи неприйнятності. У більш примітив. К., напр., немає критерію доказовості, застосовуваного в розвинутій рац. діяльності, там у сфері пізнання діють владні та престижні міркування (зокрема вислів «я не розумію» в таких К. означає «мені не подобається»). На ранніх стадіях культур. розвитку «виміри людини» визначаються міфол. свідомістю, яка не відділяє функції К., а різні критерії прийнятності об'єднує між собою. Міф претендує бути водночас і істин. картиною реальності, і джерелом норм та правил поведінки, і «втіленням» у життя – через матеріал. дійства – притаман. певній спільноті чуттєво-худож. начала. Розвиток і спеціалізація культур. форм призводять до втрати міфом його первіс. універсал. ролі в К., але окремі структури міфол. свідомості залишаються і в розвинутій К. й продовжують там активно діяти. Уніфікуюча функція *світогляду* є важливою для людини на всіх стадіях розвитку К., і саме це робить міф актуальним сьогодення і майбутнього.

Однак інформ. підхід не дає засобів визначення серед спектра напрямів розвитку К. її магістрал. напряму, пов'язаного з реалізацією в К. сформульованих в античності засад істини, добра і краси. Щоправда, релятивіст. концепції К. наполягають на тому, що, оскільки зміст понять «істина», «добро» і «краса» є залежним від тих чи ін. чинників історії, зокрема екон., то він узагалі не може бути універсальним. Водночас аналіз показує, що хоча зміст поняття «істина» і змінювався впродовж історії, однак цей висновок не може заперечувати того твердження, що існує збагачення і розвиток знань. Так само факт наявності періодів занепаду в духов. розвитку тих чи ін. люд. спільнот не означає, що людство в цілому залишається на такому самому культур. рівні, як і в добу варварства. Важливе для розуміння процесу розвитку К. питання, яка з К. – матеріал. чи духовна – є базисною, а яка вторинною, «надбудовною», не може мати однознач. відповіді, оскільки реально відсутня «лінійна» детермінованість одних сфер К. іншими (хоча сама постановка цього питання й виходить з уявлення про те, що лінійна детермінованість є можливою). Взаємодія культур. чинників принципово «нелінійна», її сучасне дослідж. засновується на ідеях автономності сфер К. та різномасштабності часу історичного. У культур. житті відбуваються як події (створення худож. твору, показ театр. прем'єри, здійснення наук. відкриття чи тех. винаходу, проведення виборів, зміна уряду, вчинення героїч. дій чи злочину), що мають часові виміри, зіставні з вимірами життя окремого індивіда, так і такі, що здійснюються в «часі великої тривалості» (Ф. Бродель) – глибинні культурні зміни, які відбуваються повільно, мають ін., несумір. із тривалістю життя окремої людини, часовий масштаб. Такі «повіл.» зміни утворюють особливий вимір культур. історії, який виявляється тоді, коли йдеться не стільки про появу певного твору, скільки про його життя в сусп. свідомості, про його переосмислення як «бродячого сюжету» або джерела явного чи неяв. цитування тощо. Прикладами культур. змін у «часі великої тривалості» є зміни



стилю життя, *ментальності*, худож. стилю. Тривалість «повіл.» змін у різних сферах К. різна. Найшвидше відбуваються зміни в тех.-вироб. сфері: новації, що тут виникають, «не очікуючи» глибин. змін культур. цілого, спричиняють безпосередні наслідки в розвитку техніки та організації праці, а останні зумовлюють зміни в ін. областях К. Найповільніше відбувається асиміляція в К. тих новацій, які потребують для цього структур. перебудови усієї К.

Особливий інтерес становить питання про якості тієї К., яку називають Західною і яка сформувалася в Європі та поширилася на всіх континентах. М. Вебер зазначав, що саме на Заході виникли специфічні складові сучас. науки – рац. доказ, матем. обґрунтування і рац. експеримент у природознавстві, а також фактогр. історія. В європ. К. були ефективно використані фіз. і тех. принципи в арх-рі, скульптурі й живопису і створені характерні стилі в цих сферах мистецтва; європейці створили також рац. гармонічну музику, нотне письмо і відповідні інструменти. В Європі виникли публічне та приватне (рим.) право, станові та класові нац. держави з юрид. освіченою бюрократією, пізніше – парт. політ. К. Нарешті, в Європі склалася система ринк. економіки зі склад. інфраструктурами, яка дала можливість досягти надзвич. продуктивності матеріал. виробництва і на цій основі – високого рівня життя. Зазначені риси характеризують ту стадію розвитку К., яку пов'язують сьогодні з Новим часом і називають *модерном*. У 2-й пол. 20 ст. модерні якості європ. К. почали піддавати жорсткій критиці. Разом з тим проголошено творення новіт. етапу в розвитку світ. К. – постмодерну. К. Маркс намагався пояснити культурні особливості Європи, точніше її капіталіст. лад (див. Капіталізм), розвитком продуктив. сил, а щоб показати, як в Європі утвердилася економіка вільної конкуренції, запропонував теорію насильниц. первіс. нагромадження. Ця теорія давала змогу відповісти на питання, чому властиві Новому часові ринкові, фінанс. та екон. структури, які склалися в Європі і поза нею значно раніше, не спричинили ні в Європі, ні в ін. геогр. регіонах появи капіталізму в попередні періоди (так, величезна кількість коштовностей, ввезених до Європи, зокрема в Іспанію, у ході Великих геогр. відкриттів 15–16 ст., осідала в італ. банках і витрачалася традиц. способом, але так і не стала каталізатором формування потуж. [буржуазії](#) і не викликала пром. піднесення). Однак ця теорія не пояснювала, чому саме нагромаджені в Англії 15–16 ст. кошти набули соц.-екон. функції капіталу. Щоб вирішити цю проблему, М. Вебер доповнив запропонований К. Марксом екон. аналіз становлення капіталізму аналізом заг.-культур. передумов утвердження капіталіст. типу виробництва. Він намагався знайти в особливостях зх.-європ. К. ту основу, на якій могли скластися капіталіст. соц.-екон. форми. За таку основу він узяв етику *протестантизму*.

Незалежно від того, наскільки повними можна вважати запропоновані ним відповіді, пошуки джерел модерну в глибин. сфері культур. ментальності залишаються актуальними. Аналіз особливостей зх. К., зокрема в порівнянні з К. ін. регіонів світу, призводить до виявлення як у ній, так і в усіх ін. К. поряд з тими заг. характеристиками, які стосуються

сфер економіки, релігії та мистецтва, ще одного заг. виміру, а саме – властивого тій чи ін. культур. епосі співвідношення індивіда і суспільства. Зміни в переживанні й осмисленні цього співвідношення породжують глибинні зміни як стилів мислення, так і худож. стилів різних культур. епох. У рамках виміру особистість–соціум критеріями оцінки епох і соц.-екон. структур можуть бути показники, що характеризують, по-перше, бідність і багатство, кількість та якість індивідуал. споживання матеріал. благ; по-друге, міру можливостей для члена кожної із соц. груп вибрати таку поведінку, яка давала б відчуття самоповаги й гідності, а отже, не призводила б до конфлікту індивіда ні з спільнотою, ні з самим собою. У рамках цього виміру К. можна розрізнити за характером домінуючого в них уявлення про співвідношення індивіда і спільноти та за притаманними їм балансами між вільним індивідуал. вибором і підкоренням груп. або надгруп. солідарності. Так, властива європейцям «К. вини» має індивідуаліст. характер і корелює з почуттям особистої відповідальності за вибір поведінки, а притаманна японцям «К. сорому», навпаки, ґрунтується на почутті внутр. солідарності (корпоративності) груп і пов'язана з переживанням винуватцем порушення загальноприйнятих норм і спричинення незручностей для ін. «своїх», сорому за свої дії. Людина «К. вини» орієнтована на оцінювання своєї відповідальності, тому, коли вона стає учасником конфлікту, то схильна виправдовуватися і доводити свою невинуватість. Людина «К. сорому» орієнтована на те, щоб не вносити дискомфорт у середовище, тому, коли вона стає учасником конфлікту, то намагається виправити становище своїм самоприниженням (Р. Бенедикт).

Дослідж. етнологів, зокрема М. Мосса й Ф. Боаса, які вивчали походження ідеї обов'язку як етич. норми, показують, що первісна система взаєм. обміну речами мала не стільки екон., скільки ритуал.-символіч. характер і ґрунтувалася на традиції забезпечення міцного союзу членів груп через спіл. трапезу та обмін шлюб. партнерами. Невиправдано багаті дарування і надто урочисті трапези створювали ситуації незавершеності актів ритуал. обміну і тим самим породжували «обов'язок» (старослов'ян. слово «догм» має саме таке значення, його відповідником в укр. мові є слово «борг», а в рос. – «долг») – соц. почуття і поняття, яке лише значно пізніше було екон. й етично переосмислене. У ході культур. розвитку це почуття розвинули у «свідомість» обов'язку перед спільнотою та самим собою, порушення якого є провиною і гріхом. Цілком імовірно, що саме таким чином почуття корпоратив. зв'язку поступово розвинулося у «свідомість обов'язку», яка й стала основою європ. «К. вини». Це не означає, що європ. К. завжди базувалася на ідеології вільного відповідал. вибору і що К. ін. народів не формували ідеї свободи та обов'язку. Європ. середньовічна К. мала суто корпоративні характеристики, окремий індивід поза рамками групових зв'язків і зобов'язань для суспільства просто не існував. У той же час суто європ. шлях до ідеї індивідуал. свободи та «К. вини» лежав через елементи тієї ідеології індивідуал. відповідальності, що склалася вже на основі християнства, з прийняттям якого в етику європ. народів увійшло поняття «гріх». Відділивши злочин перед

людьми (порушення люд. законів) від гріха перед Богом і, відповідно, люд. (сусп.) покарання від спокути – покаяння перед Богом, християнство поклато на особистість величезну відповідальність. Середньовічна християн. людина змушена була докладати максимум зусиль, щоб витримувати тягар цієї відповідальності, не бути ним роздушеною. У катол. монастирях виробився аскетич. світогляд презирства до світу, провід. мотивом якого став образ смерті. Проповіді гріховності людини, огида до люд. чуттєвості, особливо сексуальної, глибокий песимізм повинні були урівноважувати «відповідач. людину» і сусп. атмосферу в цілому, особливо – зважаючи на вульгарну життєрадісність замож. влад. станів та примітивність низової К. Культри первород. гріха і смерт. страху спричинили посилення садист. тенденцій та хворобливого інтересу до катувань і публіч. страт. М. Вебер вбачав у етиці протестантизму ту індивідуаліст. моральнісну К., яка найбільше відповідала соц.-екон. потребам торгово-пром. міста.

Однак європ. бурж. К. творилася не тільки на протестант. ґрунті і не лише в Заальпійській Європі, а й у європ. Середземномор'ї та культурно найбільш пов'язаних із ним областях, які залишилися католицькими. Розвиток європ. К., як і К. взагалі, зумовлений еволюцією культур. стилів, і це дає певні підстави для пошуків стильових схем періодизації розвитку К. Однак цей напрям дослідж. має істотні обмеження. Навіть класична схема періодизації поступу європ. культур. стилів після доби середньовіччя – [Відродження](#) – [бароко](#) – класицизм не повністю відповідає істор. реаліям поступу К. відповід. періоду. Стильова єдність культур. форм в європ. історії знач. мірою була наслідком культур. домінування в ній церкви, що до 18 ст. залишалася центром духов. життя європейців. Барокова стилістика виходить з ін., ніж стилістика Відродження, і навіть протилеж. засад. У малярстві перехід від ренесанс. стилю до бароко означав перевагу живопис. та світлового принципів над ліній. і площинним – над рисунком. Функції рисунка в бароко виконує гра кольорів, світла і тіней. Якщо ренесансне (так само і класичне) художнє мислення можна характеризувати як таке, що в ньому переважають заг. схеми чи зразки – метафори, то барокове мислення віддає перевагу метонімії – уявлянню цілого на підставі якоїсь однієї його частини. Стиль класицизму, що істотно вплинув на художнє мислення модерну – Просвітництва, також склався не як продовження К. бароко, а радше як його альтернатива, маючи власні витoki в К. Відродження. Осн. регіон поширення бароко – країни, де панувала катол. контрреформація. Тридент. собор (1545–63, з перервами) вирішив не повертатися до примітив. аскетизму, а використовувати в боротьбі за душі всі найновіші досягнення світської К., поєднавши їхню худож. силу з силою проповідниц. слова. Зрештою, барокова К. швидко вийшла за рамки ідеології Контрреформації й утвердила певні художні і філос. принципи у світській сфері, зокрема поєднання слова з музикою реалізувалося в жанрі опери (К. Монтеверді).

Класицизм творився насамперед у Франції 17 ст. як світська К., що спиралася на античну класику і розвивала притаманні їй принципи гармонії і порядку, ясності та рівноваги. Якщо

бароко є мистецтвом пориву і руху, то класицизм тяжіє до закінченості та довершеності. Наполягання на свободі й навіть ірраціональності митец. вибору в епоху бароко впливало з нового розуміння природи твору: для Ренесансу твір був розкриттям «справж. природи» об'єкта, для бароко – враженням художника, яке тільки натякало на приховану природу. К. бароко відкрила значення суб'єктивності, започаткувала дискусії про роль та можливості художника, а також про природу ідеї як творця люд. універсуму. Після поразки Франції у наполеонів. війнах (поч. 19 ст.) і до 2-ї пол. 19 ст. у Європі спостерігався розквіт романтизму, який був швидше реакцією на Просвітництво. Романтизм зовсім інакше, ніж просвітниц. «модерн», розумів глибин. зміст того, що приховано за видимістю безпосередньо спостережуваного. Просвітництво бачило за хаосом буття рац. норми, яким хаос так чи інакше підпорядковується, для нього (Просвітництва) світ є полем цілераціонал. діяльності, в якій визначено розумні цілі та ефективні способи їх досягнення. Романтичне уявлення на протилежність творенню образу світу як предмета і середовища цілераціонал. діяльності апелює до чуттєвості, до глибших шарів смислу, що аж ніяк не зводяться до банал. цілей і засобів. Просвітництво продовжило класицист. традицію такої побудови твору, згідно з якою його театр. піднесеність задавалася наперед заг. конструкцією, структурою його худож. простору, зразком, парадигмою, які мали сприйматися раніше, ніж деталі. У живописі класич. стилю рисунок домінував над кольором. У цьому відношенні Просвітництво культивувало художні особливості Ренесансу, тоді як романтизм є швидше наступником бароко. Епоха Просвітництва, трактована в культур. сенсі як модерн, ґрунтувалася на сепарації світського та реліг. начал. У цей період починають відігравати більшу роль безпосередні зв'язки худож. свідомості з політ. та пізнавал. діяльністю. Франц. революція кін. 18 ст. та реакція на неї призвели до утвердження в європ. політ. К. протилеж. стилів мислення та відповід. ідеол. засад двох таборів політ. партій – прогресистськи-ліберал. (зокрема рев.) та консервативних (див. [Консерватизм](#)). Основополож. мотивом європ. консерватив. стилю мислення є «прагнення дотримуватися того, що безпосередньо дане, дійсне і конкретне» (К. Маннгейм). Консерватизм намагається якомога менше зачіпати традиції і зводить реформування суспільства до заміни одних одинич. чинників іншими.

Осн. способом пізнання реальності є для нього пізнання її історії. На відміну від консерватизму, прогресист. реформізм прагне до зміни системи як цілого. Для нього реальність – це насамперед не безпосередньо дане, а сукупність належних їй (реальності) можливостей, які можна виразити у вигляді певних засад бажаного майбутнього. Прогресист. реформізм пояснює реальність, виходячи не з її історії, а з абстракт. принципів. Ключове поняття в прогресист. і консерватив. політ. ментальності – свобода, яку трактують консерватори і прогресисти по-різному. На думку рев. лібералів, свобода є можливістю користуватися «невід'єм. правами людини», а для цього індивід має позбутися нав'язаної йому залежності від держави і цехів. Консерватори протиставляють ліберал.

концепції «свободи від» ідею «якіс. свободи» («свободи для»). Наполягаючи на фактич. нерівності людей, вони критикують ліберал. розуміння свободи за те, що воно ігнорує індивідуальність людей – відбирає в них їхні особливі й неповторні риси. Обстоюючи необхідність збереження індивідом своїх неповтор. рис, консерватизм виявляє себе наступником романтизму. Однак реалізована ним еволюція ідей романтизму не є поступом уперед, оскільки романтич. особистіс. індивідуалізм трансформується в індивідуалізм нації і держави (які розуміють як «справжні» суб'єкти істор. розвитку), що фактично означає втрату людиною своїх особистіс. засад, розчинення її в колективі та творення «групового індивідуалізму». Водночас така еволюція є цілком закономірною, бо романтич. погляд на індивідуал. свободу мав риси ущербності. У романтич. світосприйнятті індивідуал. позиція за своєю суттю є трагічною, і романтизм болісно переживає тягар індивідуальності. У характерній для нього темі самотності героя вже відчувається прагнення вирватися з її (індивідуал. позиції) обіймів. Шукаючи вихід із трагізму індивідуальності, він убачає його в чуттєвому і безпосеред. екстатич. єднанні з іншими «Я». Ця ідеологія особливо виразно твориться в пізньому романтизмі (А. Шопенгауер, Р. Вагнер, Ф. Ніцше). Консерватизм запропонував свій вихід із «трагіч. самотності» – у «груповому індивідуалізмі». Пояснення розвитку культур. історії від епохи Відродження до Просвітництва як протистояння «великих стилів» і зміни стильових епох є домінуючим, однак використання таких само пояснювал. схем стосовно поступу культур. історії 19 ст. малоефективне. Так, у серед. 19 ст. роль «великого» та епохал. стилю відігравав *реалізм*, породжений тогочас. револ. кліматом і авторитетом науки. Втілений у франц. романі та творах живописців від Г. Курбе до барбізонців, реалізм не тільки повернув К. обличчям до соц. проблем і зосередив увагу митців на техніці якомога точнішого зображення реальності, а й підготував імпресіоніст. революцію в мистецтві і літ-рі.

Разом з тим творення «реаліст. худож. мови» започаткувало зливу відкриттів виражал. засобів, тому від кін. 19 ст. уже стало неможливим існування стилів, епох. Спроба силоміць утвердити в 20 ст. «соцреалізм» як нібито найпередовіший стиль сучасності провалилася разом із крахом тоталітар. режиму. Наприкінці 20 ст. набрала сил критика раціоналістич. та індивідуалістич. засад європ. моделі К. з позицій т. зв. постмодерну. Гол. рисою нової К., на думку його ідеологів, є відмова базувати «масштаби оцінок» існуючого на бажаному майбутньому. Оскільки майбутнього, констатують вони, ще немає, то «простір оцінок», який майбутнім опосередковується, є таким, що базується на фіктив. основі ([Ж. Деррида](#)). Водночас постмодерн не відмовляється від заг. гуманіст. принципів, вироблених [європейською цивілізацією](#), – він лише наполягає на їх незалежному від образу майбутнього втіленні. Позиція постмодерну не відрізняється від типової позиції модерну, сформульов. Е. Гуссерлем: сутність європ. К. він вбачав у тому, що вона завдяки свідомому продукуванню ідей та ідеал. нормуванню життя несе в собі «безконечність у горизонті майбутнього»; постмодерн свідчить радше про нові прояви давніх тенденцій в К., а не

про кінець модерну. Розвиток К. – подолання обмеженостей групових культур. Участь кожної людини в суспільстві визначається цінностями і нормами поведінки, що передаються їй у «спадок від батьків» і діють на рівні її підсвідомості (ментальність, К. мислення, поведінкові норми). З іншого боку, така участь вимагає від кожної людини вільного і свідомого прийняття моделей поведінки, ідей та ідеалів (етосу) як певного особистого зобов'язання щодо своєї групи. Культурна спадщина тієї чи ін. соц. групи, зокрема нації, у кожен період історії зберігається і ретранслюється цією групою у віднос. ізоляції від ін. груп. Механізми груп. ізоляції, зокрема мовні, відіграють у культур. історії роль, подібну до імунітету в біол. житті. Поле К. дискретне, складається з окремих «культур. територій», що існують або самі по собі, або у зв'язку з ін. «культур. територіями». Такими дискрет. одиницями були чи є невеликі сімейно-родові колективи мисливців; племінні (трибальні) чи квазіплемінні етнічні утворення (найчастіше це сукупності різних за походженням родоплемен. груп, об'єднаних у цілісності міфами про спіл. предків та ін. культур. традиціями); великі «культурні зони», заселені людьми, які більш чи менш усвідомлюють своє спіл. походження; «території домінування» надетніч. світ. релігій.

У європ. Новий час осн. великими відносно відокремленими групами, в яких відбуваються культурні процеси, стали *нації*. Сьогодні термін «нація» вживається для іменування або певного типу соц. структури (насамперед держ.), або певної духов., культур. цілісності, чи, згідно з Ф. Теннісом, – суспільства або спільноти. Творення нац. самосвідомості (воно мало місце вже в добу Відродження, а особливо явно – у часи *Реформації*) пов'язане з універсалізацією окремих локал. світських культур. цінностей у межах тих чи ін. історично збережених етніч. культур. полів. Зокрема, на нім. землях репрезентантом нац. цілісності стала цінність Священ. Рим. імперії (від кін. 15 ст. – з додатком «герман. нації»), а в Італії – цінність «благодат. світоча розуму» (Данте Аліґ'єрі), тобто власне світської К. загалом. У 3х. Європі після Франц. революції кін. 18 ст. нація, народ, які розглядали як суверен і джерело легітимності політ. влади, стали осердям нац. держави – структуров. нації, суспільства. За середньовіччя відносно цілісна нац.-культурна тер. розпадалася на невеликі локал. тер., де мешкали «свої» («тутешні»). Між групами «своїх», незалежно від їхньої етніч. спорідненості та сповідування ними однієї й тієї самої релігії, нерідко виникали жорстокі протистояння, що призводили до руйнації культур. цінностей. Релігія і церква (як організація) були тоді гол. культур. силами, що творили і підтримували культурну універсальність, однак вони виявилися недостатньо потужними для подолання існуючої локал. ізоляції. В істор. пам'яті народів зберігаються архаїчні групові класифікації, які за певних умов можуть оживати й слугувати парадигмами для оформлення нового змісту.

Так, давня індоєвроп. схема поділу суспільства на класи «воїнів, жреців і трудящих» оживає в європ. середньовіччі у формулі «одні воюють, другі моляться, треті орюють», проте вона використовується не стільки для класифікації соц. груп, скільки для легітимації поділу влад.



функцій між військ. станом і кліриками. Ін. прикладом давніх архаїч. класифікацій є «пам'ять» про етнічне походження. У часи досить ефемер. політ. утворення – Священ. Рим. імперії герман. нації саксонці не ототожнювали себе із швабами, і так само шваби не ототожнювали себе з саксонцями, проте і ті, й ін. вживали стосовно себе означення «нім. нація». При цьому «німцями» представники саксонців і швабів, а також представники ін. мікроетносів нім. земель, як правило, вважали тільки себе. Як індивід (реальний носій К.), так і спільнота (соц. група) становлять певні цілісності.

Важливий внесок в утвердження культур. цілісності нації роблять стани, соц. класи та ін. групи, кожна з яких має своє особливе, але відповідне цілому культурне обличчя; крім того, у різні періоди розвитку цілого його домінантами можуть бути рац. чи силові виміри або ті чи ін. емоц. складові. У суспільствах існують також соц. групи, які налаштовані проти загальноприйнятих у цих суспільствах нормативів культур. порядку і є своєрід. «дублікатами» офіц. сусп. структур. Прикладами таких груп є неофіти в період посвяти, підкорені автохтони (і взагалі – малі народи) в чужому оточенні, придворні блазні, блаженні жебраки та чернец. ордени тощо. Ці групи «протистоять» порядку, як хаос «протистоїть» космосу. Вони є «антиструктурами» – «тінню», яку легітимна, прийнята суспільством, структура неначе відкидає обабіч себе (В. Тернер). З соц.-культур. погляду в етносі й нації можна виділяти «світи», що становлять їх (етносів і націй) різні культ.-політ. простори. Так, в епоху Київ. державності в К. тамтеш. людності існували достатньо ізольовані один від одного і різною мірою пов'язані з книж. християн. К. світи «церкви», «князів. двору», «міста», «села» (такі світи були характерними для всього середньовічного Заходу). Домінуючу ідейну роль у взаємодії цих культур. світів відігравала церква. Для розвитку людини (він відбувається гол. чином не через біол. механізми, як це було в період [антропогенезу](#), а через механізми соц. та культурні) важливими є культурні новації, що виникають і поширюються у відносно однорід. культур. просторі (зокрема мовні новації виникають і поширюються в близьких групах говірок і діалектів, сукупність яких можна вважати однією мовою), а також культурні запозичення. Культурні новації завжди творяться індивідуально, але поширюються лише тоді, коли утверджуються в певних соц. групах. Окремий інтерес становить процес поширення в К. тих новацій, що запозичуються в ін. К. Запозичення культур. досягнень завжди мало місце в історії. При цьому чим більше було внутр. стимулів для розширення можливостей К., тим енергійніше відбувалися запозичення і тим своєріднішою була їх асиміляція. Прикладом може бути історія т. зв. укр. бароко.

В Україні від кін. 16 до кін. 18 ст. відбувався процес енергій. розвитку К., супроводжуваний її вестернізацією. Європ. новації сприймалися як щось ціле не завжди з сепаруванням їх на ренесансні, барокові чи класичні, але лише ті з них асимілювалися, які укр. К. з тих або ін. причин була готова засвоїти. Коли асиміляція ставала найбільш органічною, в укр. К. створювалися неповторні здобутки – т. зв. укр. бароко. По суті, це були власні новації, в

яких через «чужі» форми розкривалися визрілі в укр. К. можливості. У цей же час було створено специфічно укр. архіт. стиль – хрещатий «кристаліч.» храм, що розвивав традиції дерев'яної архітектури, використовував форму хрещатих колон у рус. храмах візант. походження і становив стиліст. єдність із зх. бароковою арх-рою. У храмах-кристалах хрещатого типу не було пишної ліпнини й репрезентатив. гнутих форм, але в них присутня гра об'ємів і поліфонічність, якої при зведенні розкіш. монум. барокових споруд досягали ін. засобами. Запозичення культур. досвіду відбувається також у ході модернізації архаїч. режимів шляхом цілеспрямов. поширення у відповід. суспільствах «чужих» досягнень. При цьому виникають різні форми асиміляції «чужого» і різні форми опору його поширенню. Рос. цар Петро I охоче переймав у зх. європейців тех. досягнення, особливо в галузі озброєння, а також військ. досвід, але не виявляв інтересу до їхньої духов. К., зокрема політ. (напр., до парламент. традицій). Японія після епохи Мейдзі почала обережно модернізувати також і свою духовну К., пристосовуючи свої традиц. культурні форми до модер. світу. На поч. 21 ст. Іран, зберігаючи вкрай традиціоналістськи налаштов. К., почав інтенсивно модернізувати пром.-тех. базу і військ. техніку. Це вкрай занепокоїло світ. співтовариство, оскільки передова тех. база автоматично не визначає ідейну «надбудову», і отже, сполучення новіт. техніки та озброєння з архаїч. поглядами, які є агресивними, може стати страш. монстром, якого історія ще не знала. 21 ст. творить новий ідеал духовності, який має спиратися не лише на традиц. зх. культурні цінності з властивою їм повагою до вільного індивідуал. рішення та індивідуал. відповідальності, а й на багатство нац. культур. традицій.

Сучас. етап [глобалізації](#) – не лише експансія зх. впливів на «третій світ» і близькі до них пост- або неосоціаліст. країни, а й процес мас. міграції насел. з «третього світу» та постсоціаліст. країн до економічно розвинутих держав, особливо з колиш. колоній до метрополій. Ранні нац. програми країн-метрополій виходили з принципу «плавил. тигля». «Переплавлювання» націй в індустр. суспільстві та *постіндустріальному суспільстві* уявлялося як асиміляція прибульців осн. населенням країни-реципієнта або навіть як їхня взаємна асиміляція. Виявилось, що інонац. анклавів в країнах-реципієнтах можуть не лише тривалий час існувати, а й розвиватися та відігравати там самот. культурну і політ. роль; це характерне навіть для динам. амер. суспільства, яке не здатне асимілювати в єдиній нац. К. всю етнічно строкату «масу». При цьому взаємостосунки нац. анклавів і місц. більшості можуть загострюватися, що породжує радикалізацію правих кіл з обох сторін. На зміну концепції «тигля» з часом прийшла ідея «полікультурності» націй, але й вона не повністю розв'язує вже існуючі проблеми, оскільки реально осн. насел. і нац. анклавів не рівні за своїми можливостями. Спалахи міжетніч. конфліктів стали справж. загрозою нац. солідарності в Америці та Європі. Питання асиміляції чи мультикультури залишається відкритим. Його вирішення матиме компроміс. характер: у нац. анклавах зберігатимуться етнокультурні традиції, оскільки вони не суперечать зх. цінностям, а на

«вищому поверсі» культур. життя відбуватиметься зближення нац. стереотипів. Взаємодії між К. призводять до видат. досягнень, що входять до скарбниць народів і сприяють нац. солідарності.

## Рекомендована література

1. Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств / Пер. с нем. С.-Петербург, 1884;
2. Кассирер Э. Познание и действительность / Пер. с нем. С.-Петербург, 1912;
3. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений / Пер. с нем. Москва, 1956;
4. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Москва, 1965;
5. Иванов В. В. Очерки по истории семиотики в СССР. Москва, 1976;
6. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. Москва, 1981;
7. Леви-Стросс К. Структурная антропология / Пер. с франц. Москва, 1983;
8. Тернер В. Символ и ритуал / Пер. с англ. Москва, 1983;
9. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. Москва, 1983;
10. Лихачев Д. С. и др. Смех в Древней Руси. Ленинград, 1984;
11. Якобсон Р. Избранные работы. Москва, 1985;
12. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / Пер. с франц. Москва, 1986;
13. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Пер. с англ. Москва, 1989;
14. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Пер. с франц. Москва, 1992;
15. Сэпир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / Пер. с англ. Москва, 1993;
16. Вебер М. Избранное. Образ общества / Пер. с нем. Москва, 1994;
17. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. Т. 1–2. К., 1994;
18. Мангейм К. Диагноз нашего времени / Пер. с нем. Москва, 1994;
19. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Пер. с нем. Москва, 1994;
20. Бродель Ф. Что такое Франция? Люди и вещи / Пер. с франц. Москва, 1995;
21. Мосс М. Общества. Обмен. Личность / Пер. с франц. Москва, 1996;
22. Пропп В. Я. Собрание трудов. Москва, 1996;
23. Кириллюк А. Универсалии культуры и семиотика дискурса. О., 1998;
24. Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков / Пер. с англ. Москва, 1999;
25. Попович М. В. Нарис історії культури України. К., 1999;
26. Затонский Д. В. Модернизм и постмодернизм. Москва; Х., 2000;
27. От структурализма к постструктурализму. Москва, 2000;
28. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Пер. з нім. К., 2001;
29. Почепцов Т. Т. Семиотика. Москва, 2002;
30. Тейлор Ч. Етика автентичності / Пер. з англ. К., 2002;

31. Бенедикт Р. Хризантема и меч: Модели япон. культуры / Пер. с англ. Москва, 2004;
32. Иванов В. В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1–3. Москва, 2004;
33. Козеллек Р. Минуте майбутнє: Про семантику історичного часу / Пер. з нім. К., 2005;
34. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Пер. с итал. С.-Петербург, 2006;
35. Декомб В. Інституції сенсу / Пер. з франц. К., 2007.

## **Бібліографічний опис:**

Культура / М. В. Попович // Енциклопедія Сучасної України [Електронний ресурс] / Редкол.: І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк [та ін.] ; НАН України, НТШ. – К. : Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2016. – Режим доступу:

<https://esu.com.ua/article-51449>

2001-2025 © Ця енциклопедична стаття захищена авторським правом згідно з чинним законодавством України ([докладніше](#)).