

# КУЛЬТУРА ТА КУЛЬТУРНИЙ ПОСТУП: СПРОБА ПОНЯТІЙНОЇ АНАЛІТИКИ

*Микола Зайцев*

Значний інтерес до проблем культури, явлений впродовж усього ХХ ст. і який дістався у спадок і ХХІ ст., засвідчив усвідомлення її проблемності на цьому історичному етапі. Це усвідомлення зумовило значну ерозію в поглядах, які абсолютизували роль економічних та політичних чинників в соціокультурному поступі. Все більш стає очевидним, що економіка і політика в своїй функціональності значною мірою зумовлені особливостями певної культури. Відтак інтерес до культури з площини академічної все більше переміщується в площину практичну. Стає зрозумілим, що сучасні кризово-трансформаційні процеси мають своє культурне коріння, тобто зумовлені домінуючим способом буття людини у світі.

Вирішення як глобальних проблем сучасності, так і реформаційно-розбудовчих проблем, що стоять перед Україною неможливе без врахування їх культурної основи. Формування в Україні громадянського суспільства, розбудова демократичної держави, перехід на засади ринкової економіки, вирішення проблем європейської чи будь-якої іншої інтеграції – все це в основі своїй завдання культурні.

Аналіз з позицій культури сприяє усвідомленню історії людства як виникнення, співіснування та зміну різних способів буття людини у світі, як накопичення та втрату зразків цих способів. Розмаїття способів буття людини у світі (способів бути людиною) дане нам як розмаїття культур,

знайомство з якими повинно сприяти взаєморозумінню та продуктивному спілкуванню їх представників.

Усі ці питання тою чи іншою мірою замкнені на поняття «культура». Це поняття стало головним в ХХ ст. так як поняття «природа» було визначальним в ХVІІІ ст. Відповіді на всі питання шукали в природі. Це була доба бурхливого розвитку природознавства. Подібну роль в ХІХ ст. виконувало поняття «суспільство» в наслідок чого виникла соціологія та ціла низка похідних наук. Подібна ситуація склалася і в наш час, що визначає культуру як один з важливих предметів понятійної аналітики.

### **Соціально-історичні умови актуалізації культури**

В останній третині ХХ ст. з усією очевидністю став усвідомлюватись той факт, що смислова перспектива соціально-історичного поступу все більше зосереджується навколо культури як у буденному, так і в глибинному, філософському її розумінні. Культура, її історія та культурологічні оцінки явищ і подій сучасності все більше постають в центрі людського буття, пронизуючи собою усі значущі діяння та свідомість людей нашої епохи. З певного маргінального феномена соціальності взагалі культура все більше переміщується в епіцентр сучасності. Така актуалізація культури зумовлена низкою чинників, що склалися на кінець ХХ ст. і, судячи з усього, будуть визначальними й у ХХІ ст.

Усі вони пов'язані з питаннями самоусвідомлення людиною себе та смислових перспектив свого соціально-історичного поступу. Причому самоусвідомлення це здійснюється не в одному якомусь вимірі, а в органічній єдності загального, особливого та одиничного і актуалізує проблему культури. Єдність ця забезпечується світоглядом вузловими категоріями якого є «світ», «людина», «сєнс буття», тощо мають глибокий соціокультурний зміст. Наше бачення світу і самих себе постає перед нами не у фізичному та фізіологічному

вимірах, а в соціокультурному зрізі, основні характеристики якого задаються культурою. Виходячи з того, що основою буття людини є її буття у світі а у своїй дійсності вона існує в множинності світів, визначальними для її здійснення власне людським буттям є: 1) світ загальнолюдського родового буття, усі явища якого гуртуються на опозиції «натура» (природа) – «культура»; 2) світ колективного, перш за все етнічного, буття, наріжним каменем смислової навантаженості якого є протиставлення «своє – чуже» і 3) світ індивідуального буття, смислова визначеність якого акцентована особистісними смислами, внаслідок чого він постає як культурна реальність, тобто особистісно акцентована даність предметів та явищ. Саме на зрізі цих світів і визріли колізії, осмислення яких все більше спонукає звертатись до проблем культури.

Усе це – різні рівні здійснення людиною буття, а отже й різні рівні її самоусвідомлення, саме вони у другій половині ХХ ст. значно проблематизувалися. Масштаби і глибина даної проблематизації настільки всеохоплюючі, що наявна соціокультурна ситуація однозначно характеризується як кризова.

Свою кризовість виявило діяльнісне ставлення людини до світу, що набуло характеру світової експансії, охоплюючи собою, без будь-якого винятку, усі сфери природного, суспільного та індивідуального буття. Діяльнісне ставлення до світу стало домінантою здійснення людини буттям, втягуючи в цей процес окремих індивідів соціальних верств нації, етноси і людство в цілому.

Визначальною ідеєю всього попереднього соціокультурного поступу була ідея невинного науково-технічного та соціального прогресу. Оптимістично прогресистська налаштованість була, та значною мірою ще й залишається, лейтмотивом здійснення людини буттям, визначаючи як смислові обрії бажаного прийдешнього так і ціннісні орієнтації в теперішньому. Наявна соціокультурна ситуація все більше засвідчує, що діяльнісний спосіб буття людини у світі, який

визначає соціальний поступ, у всякому разі європейського світу, вичерпав себе. Саме культура виявляє опірність будь-якому діяльнісному вторгненню в світ. В наш час це виявляється у відторгненні культурним ладом життя тих видів політичної, соціальної, технологічної, наукової та іншої активності, міра якої не співпадає з особливостями буття даної культури та її носіїв. І якщо раніше можна було не зважати на факти культурної несумісності, ігноруючи можливі наслідки втручання в інокультурне середовище, то сьогодні йдеться про загрозу існуванню самим носіям універсального діяльнісного ставлення до світу. Саме ця загроза утворює спектр так званих глобальних проблем сучасності, надію на вирішення яких вбачають саме в культурі і культурності людини.

Однією з таких проблем є глобальна екологічна криза, що породила низку проблем саме на рівні загальнолюдського, родового буття.

Екологічні кризи супроводжували людину впродовж усієї її історії, проте, якщо раніше вони переважно зумовлювалися зовнішніми щодо людини чинниками, то сучасна – має антропогенний характер, тобто породжена самою людиною. Якщо в минулому наслідком екологічних катастроф була загибель населення лише якогось окремого регіону, то нинішня загрожує існуванню усього людства. Дана ситуація стала наслідком діяльнісного способу ставлення людини до природи, який розв'язання усіх проблем переводить в єдиний смисловий вимір – підкорення природи, володарювання над нею.

Діяльнісний тип ставлення до світу взагалі є визначальною рисою європейської культури, а тому глобальна екологічна криза все більше усвідомлюється як наслідок згубної культурної практики, тому докорінне виправлення екологічної ситуації у світі неможливе без перегляду засадничих культурних цінностей і орієнтації, без вироблення й засвоєння нових. Усе це породжує питання про співвідносність природи і культури. Проте, якщо сутність та закономірності розвитку природи, як форми існування матерії, що охоплює

її неорганічні та органічні структури, нам більш-менш відомі, то все, що стосується культури як форми буття, утвореної людською діяльністю, то тут більше запитань, ніж маємо відповідей.

Проте, ставлення до природи, здійснюване через її поборовання, це лише один з виявів діяльнісного ставлення до світу. Європейська науково-технічна цивілізація, породжена людиною, пройнятою жагою панування, породила ще один феномен, що має безпосереднє відношення до актуалізації культури – феномен руйнації «екології духа». Суть його в тому, що відбувається небезпечне зниження питомої ваги і ролі «високих зразків» класики та широке поширення вульгарних, низькопробних форм. «Ненормативна лексика» охоплює не лише літературну та народну мови, деформуючи і знищуючи культуру мовлення, але й усі «мови» культури – музики, танцю, живопису тощо. Втрачається внутрішній контроль за розвитком культури та його антропологічними наслідками, наявна культура стає небезпечною для самої себе і не виконує захисних функцій щодо духовного здоров'я суспільства і людини. Позакультурні, точніше позаморальні форми стають все більш поширеними у сфері «мас-культу» та діяльності ЗМІ. По суті відбувається процес «декультурації» особистості, яка все більше потрапляє у «екзистенційний вакуум», тобто у «вакуум смислів», які не може замінити ні матеріальне благополуччя, ані кар'єра<sup>1</sup>.

Як наслідок – зростання психічних захворювань та неврозів, особливо у молодіжному середовищі; поширюється соціальна самотність та атомізація індивідів; поглиблюється деструкція моральних засад, а в культурному просторі в геометричній прогресії зростає обсяг інформаційного сміття. Водночас спостерігається зростання агресивності на всіх рівнях здійснення людини буттям: усе руйнівнішими стають війни, кількість їх жертв непинно зростає, а довершеність зброї подається як вищі досягнення людського генія.

---

<sup>1</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. С. 308.

Агресивність стала нормою «цивілізованої» людини і в своїй суті є перетвореною формою жаги до володарювання. Все це свідчить про послаблення гальм агресивності, які, як відомо, формувались історично, закріплюючись в моральних нормах та людській культурності в цілому.

Важливим чинником актуалізації проблем культури стала ситуація глобалізації, яка спричиняє тенденції уніфікації цілих культур та культурних практик, а відтак – і зникнення національно-культурних ідентичностей цілих народів. Свого роду реакцією на ці тенденції, в основі яких лежить певна соціокультурна парадигма, став сплеск національних рухів і націоналізму, в яких проглядається прагнення протистояти західним культурним цінностям та відродити або зберегти чи навіть відродити власну культурну ідентичність.

Однією з характерних рис сучасної соціокультурної ситуації стало виявлення множинності культурних світів, принципової значущості різноманіття культур, кожна з яких, розвиваючи свої самотутні традиції, стверджувала і свій, відмінний від інших спосіб буття людини у світі. Сучасна людина все більше починає усвідомлювати, що культурна самотутність її народу невід’ємна від культурної самотутності інших народів. Наслідком цього став крах європоцентризму – універсалістського бачення європейської культури та обов’язковості шляхів її розвитку.

Крах культурного європоцентризму, тобто способу судити про культурність різних та несхожих один з одним народів за їх відповідність лише одному – європейському зразку, став одним з вагомих чинників виникнення науки про культуру – культурології, яка ставить одним зі своїх завдань продукування знання про чужі культури (чужих стосовно суб’єкта пізнання, який їх досліджує)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Маслова В. А. Лингвокультурология: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. М.: Издательский центр «Академия», 2001. С. 35.

Усе, що відбувалось в останні десятиріччя ХХ століття, переконливо свідчить про переміщення проблем культури з рівня переважно теоретичного у площину практичної значущості. Стало зрозумілим, що культура пронизує усі сторони суспільного життя, значною мірою визначаючи спрямованість та динаміку суспільного розвитку. Концепції, які абсолютизували роль економічного та політичного чинників вже не є домінуючими в масовій свідомості – з'ясувалось, що вони самі значною мірою визначаються культурою.

Одні й ті ж форми політичного та економічного життя по-різному функціонують в суспільствах з різними культурними традиціями. Ми змушені визнати, що особливості культури того чи іншого народу визначають – чи приживуться певні запозичені форми економічного і політичного життя, чи будуть відторгнені або трансформуються до непізнаваності. Реалізація тих чи інших політичних чи економічних програм вимагає вирішення питань їх культурної мотивації, оскільки саме культури породжують відповідні форми економічного і політичного життя.

Актуалізація культури зумовлюється ще й розпадом традиційних культур, розривом зв'язків поколінь та тріумфальною ходою антикультури. В цій ситуації культура, включаючи в себе традиції, обряди, спосіб життя, стає тією основою, що не дає людині втратити себе, а дозволяє набути певної ідентичності і з цієї позиції наповнити свою буттєвість смислами, тобто залишитись Людиною.

Наш час поставив ще одне питання, невідоме для минулих епох, питання про співвідносність культури і суспільної динаміки, культури та історії. В минулому подібне питання не виникало, оскільки соціальний цикл був набагато коротший, аніж культурний. Приходячи у світ, людина заставляла певну систему культурних цінностей, які залишались незмінними протягом століть, регулюючи життя ряду поколінь. У ХХ столітті відбулося розходження соціального і культурного циклів, і тепер уже впродовж життя одного покоління

змінюється кілька «культурних епох». Це, по суті, одна з історичних закономірностей нашого століття<sup>3</sup>.

Як наслідок, масового характеру набуває ситуація схожа на ту, яку американський культурантрополог Філіп Бок назвав «культурним шоком» – конфлікт культур старих і нових смислових і ціннісних орієнтацій в межах одного покоління. Відірвіть людину від рідної культури і киньте зовсім в нове оточення, де їй доведеться постійно реагувати на зовсім нові уявлення про час, простір, працю, релігію, кохання, секс тощо, і ви побачите, яка вражаюча розгубленість оволодіє нею. А якщо вище й віднімете у неї будь-яку надію на повернення до знайомих соціальних обставин, розгубленість переросте в депресію. Психологічна залякність – жажливий симптом нашого сьогодення.

Підсумовуючи усе сказане, зазначимо, що до основних чинників, які актуалізують проблему культури слід віднести:

- усвідомлення принципової значущості розмаїття культур та унікальності кожної культурної традиції;
- кризові явища в культурі, зумовлені експансією діяль-нісного типу ставлення до світу;
- порушення кореляції історичного і культурного розвитку;
- проблематизацію самоусвідомлення людиною себе та смислових перспектив свого розвитку;
- руйнація «екології духа»;
- зниження питомої ваги та ролі високих культурних зразків та поширення низькопробних культурних форм.

Останнє особливо важливим є для України, яка, здобувши незалежність, постала перед необхідністю визначати смислові обрії свого розвитку та вирішувати питання культурної ідентифікації.

---

<sup>3</sup> Гуревич П. С. Культурология. Учебное пособие. М.: Знание, 1996, С. 4.



## Феномен культури: спроби понятійних експлікацій

У знаменитій «Сповіді» Аврелія Августина є цікава думка, висловлена ним стосовно розуміння нами часу: «Що ж таке час? Хто зміг би пояснити це просто і коротко? Хто зміг би осягнути подумки, щоб ясно про це розповісти? Про що, проте, згадуємо ми в розмові, як про зовсім звичне і знайоме, як не про час? І коли ми говоримо про нього, ми, звичайно, розуміємо, що це таке, і коли про нього говорить хтось інший, ми теж розуміємо його слова. Що ж таке час? Якщо ніхто мене про це не питає, я знаю, що таке час; якби я захотів пояснити питаючому – ні, не знаю»<sup>4</sup>.

Подібна ситуація склалася і стосовно культури. Про неї ми теж говоримо як про щось звичне і саме собою зрозуміле; доки нас не питають, ми знаємо, що таке культура, проте, варто постати перед необхідністю пояснень, як ми досить швидко починаємо усвідомлювати, що не все так зрозуміло, як нам здавалось. Вже на буденному рівні термін «культура» вживається в декількох значеннях.

Частіше всього її розуміють як сукупність матеріальних і духовних цінностей, створених людьми. Іноді цей термін вживають для означення високого якісного рівня духовних досягнень; не менш поширеним є усвідомлення культури як інституалізованої сфери суспільства міністерства культури та пов'язаних з ним організаційних структур. В цілому ж на цьому рівні, культура сприймається як щось таке, що підносить людину над буденністю, являючи собою царину свободи та творчості. Ще більше розмаїття поглядів характерне для спроб теоретичного осмислення культури. Американські культурантропологи Альфред Кребер та Клайд Клакхон у своїй відомій праці «Культура. Критичний огляд концепцій і дефініцій» (1952 р.) зібрали 164 формальних визначень культури і більше ста спроб прояснити цей термін описово.

---

<sup>4</sup> Августин Св. Сповідь / пер. з латини. К.: Основи, 1996. Кн. 11.

У цій же праці, перевиданій 1964 р., було вже зібрано 257 визначень. Звертаючи увагу на зростаючий інтерес до поняття «культура», автори зазначають, що, якщо, за їх підрахунками з 1871 р. по 1919 р. зустрічаємо 7 визначень культури, то з 1920 по 1950 рік їх уже нараховували біля 157. За останні півстоліття кількість таких визначень зросла до кількох сотень. Кількість і розмаїття цих визначень можна пояснити специфічними завданнями тієї науки, представники якої намагалися їх формулювати. Проте, строкатість поглядів на культуру має пряму аналогію зі строкатістю поглядів на сутність людини, в чому знаходить вияв їх глибокий сутнісний взаємозв'язок. Все це робить зрозумілим той факт, що будь-які спроби звести їх до спільного знаменника у своїй суті безперспективні. Це було усвідомлено тими ж А. Кребером і К. Клакхоном, які, натомість, запропонували класифікацію наявних визначень культури за шістьма основними типами.

*Описові визначення.* Класичним тут можна вважати визначення Е. Тейлора, на думку якого культура в широкому етнографічному смислі, складається у своїй дійсності зі знань, вірувань, мистецтва, моральності, законів, звичаїв та навичок, засвоєних людиною як членом суспільства.

*Історичні визначення.* За приклад тут може слугувати визначення відомого лінгвіста Е. Сепіра, на думку якого «культура – це соціально успадкований комплекс способів діяльності та переконань, що складають тканину нашого життя».

*Нормативні визначення.* Дані визначення діляться на дві групи. Перша з них орієнтується на ідею способу життя. За визначенням, даним антропологом К. Уіслером, спосіб життя, якого дотримується община або плем'я, вважається культурою... Культура племені є сукупність стандартизованих вірувань та практик, яких дотримується плем'я. Друга група – визначень орієнтується на уявлення про ідеали та цінності.

Серед них заслуговують на увагу два визначення: дане Т. Карвером – «Культура – це вихід надлишкової людської енергії в постійній реалізації найвищих здібностей».

*Психологічні визначення.* За приклад тут може слугувати визначення антрополога Р. Бенедикта: «Культура – це соціологічне означення для навченої поведінки, тобто поведінки, яка не дана людині від народження, не передвизначена в її зародкових клітинах, подібно осам або соціальним мурахам, а повинна засвоюватись кожним новим поколінням знову і знову, шляхом навчання у дорослих людей». А також визначенням К. Янга: «Культура – це форма звичної поведінки, спільної для групи, спільноти або суспільства. Вона складається з матеріальних та нематеріальних елементів».

*Структурні визначення.* Тут характерними є визначення, дані антропологом Р. Лінтоном: «а)...Культура – це в підсумку не більше ніж організовані повторювані реакції членів суспільства; б) культура – це поєднання навченої поведінки та поведінкових результатів, компоненти яких поділяються та передаються у спадок членам даного суспільства».

*Генетичні визначення.* «Культура – це пойменування особливого порядку або класу феноменів, а саме: таких речей та явищ, які залежать від реалізації розумової здатності, специфічної для людського роду, яку ми називаємо “символізацією”. Точніше кажучи, культура складається з матеріальних об’єктів – знарядь, пристосувань, орнаментів, амулетів тощо, а також дій, вірувань та настанов, що функціонують в контекстах символізування. Це тонкий механізм, організація екзосоматичних шляхів та засобів, що використовуються істотою особливого роду, тобто людиною, для боротьби за існування або виживання (соціолог Л. Уайт)».

Підсумовуючи зроблене А. Кребером і К. Клакхоном, Л. Юнин зазначає: «можна приблизно уявити собі, з чим погодились би автори всіх наведених вище визначень».

Без сумніву, вони б погодились з тим, що культура – це те, що відрізняє людину від тварин, культура – це характеристика людського суспільства. Крім того, вони, мабуть, погодились би, що культура не успадковується біологічно, а передбачає навчання. Далі, вони, напевне визнали б, що культура

прямо пов'язана з ідеями, які існують і передаються в символічній формі (через мову)»<sup>5</sup>.

Більш узагальнено усі ці визначення можуть бути витлумачені як підходи до розуміння культури:

– **предметно-ціннісний**: культура – сукупність матеріальних і духовних цінностей;

– **діяльнісний**: культура – спосіб людської діяльності;

– **видово-атрибутивний**: культура – те, що відрізняє людину від тварини; специфічний спосіб мислення, відчуття та поведінки;

– **суспільно-атрибутивний**: культура як соціальне наслідування та поза генетичний спосіб передачі інформації;

– **інформаційно-знаковий**: культура як знакова система;

– **системоутворюючий**: культура як сукупність організаційних форм та методів (діяльності, співжиття, успадкування тощо).

Наведені підходи до осмислення культури при всій їх евристичній привабливості далекі від бажаного. У своїй дійсності, кожен з них акцентує якийсь один бік проявів культури із цієї позиції намагається розглядати її як ціле. Свого часу вони відіграли важливу роль у становленні культурологічного знання та й зберігають свій навчальний потенціал. Проте сучасному розвитку культурологічного знання більш відповідають інші підходи до розуміння культури. Умовно їх називають: *антропологічний, соціологічний і філософський*.

*Антропологічний* підхід полягає в усвідомленні культури як особливої форми життєдіяльності суспільства, в якій знаходить вияв розмаїття стилів життя, способів ставлення до природи та продукування духовних цінностей. З точки зору цього підходу культура кожного народу унікальна та самоцінна і складає підґрунтя способу життя окремої людини. Відтак, культура постає як життєвий світ – світ, створений думкою, духом і руками людини, і в цьому плані відмінний

---

<sup>5</sup> Іонин Л. Социология культуры. М.: ЛОГОС, 1996. С. 47.

від природи. Світ культури – це завжди чийсь світ – світ окремої людини чи соціальної групи, етносу чи людства в цілому. Цей світ завжди співвідносний щодо певних актів суб'єкта, який виділяє окремі сфери оточуючого середовища, покладаючи в них певний смисл. Як такий, він постійно змінюється, а отже, несе в собі можливість виходу за його межі, тобто, на відміну від світу природи, він принципово відкритий. Отже, антропологічний підхід тлумачить культуру гранично широко. На відміну від нього, соціологічний підхід, певною мірою, звужує культури, розглядаючи його як чинник, що впорядковує прояви людської життєдіяльності, яка на відміну від тваринного існування не визначена природним чином – за допомогою генетично закріплених інстинктів. Людська життєдіяльність упорядковується системою суспільних відносин, які опредмечуються в певних інституціях, що регулюють людську поведінку, встановлюючи відповідний господарський, політичний, релігійний та інші порядки. Культура надає цим інституціям певних форм. Іншими словами, окультурює суспільні відносини. А звідси випливає, що певна система господарювання, політична організація і навіть релігійне життя культурозалежні. Питання політики, економіки тощо в кінцевому підсумку також виявляються проблемами культури. Філософський підхід до культури не зосереджується на окремих її проявах, а намагається проникнути в їх сутність, з'ясовуючи граничні підвалини та закономірності. При цьому, вітчизняні дослідники віддають перевагу діяльнісному баченню культури. Одні з них тлумачать культуру як сукупний результат людської діяльності, інші включають в неї і саму діяльність; дехто вважає, що культура – не будь-яка діяльність, а лише та, яка пов'язана з творчістю.

Як бачимо, усі наявні підходи до визначення культури сходяться на тому, що вона є штучним феноменом, який органічно пов'язаний з людиною. Як така, культура є, перш за все, акт долання видової обмеженості і перехід до спонтанного, вільного способу життєдіяльності. Отже, культура – це

долання природи і вихід за межі інстинкту та продукування того, що може надбудовуватися над природою. Усі ці характеристики наявні уже в етимології даного терміну. Звертаючись до етимології певного терміну, не варто розраховувати на його повне прояснення. Як зазначав російський філософ Володимир Соловйов, етимологія слова може допомогти, але не розкриває повною мірою зміст поняття, а іноді навіть може спантеличити. Прикладом може бути назва науки про речовини, їх склад, властивості та взаємні перетворення-хімії. «Хем», так еліни називали Єгипет, звідки вивозили скло, ліки, фарби, тобто те, що ми називаємо продуктами хімічного виробництва, а сам термін «hemia» дослівно з давньогрецької означає «чорна земля». Але ж хімія – це не ґрунтознавство і не геологія. Етимологічно термін культура, лат. «cultura» – (обробіток, виховання) сягає античності, де в трактатах Стародавнього Риму він вживався для означення обробітку з метою забезпечення її родючості, тобто в значенні агрокультури. В цьому смисловому плані воно мало чим відрізнялось від давньогрецького «techne» (майстерність, ремесло). Тут, можна сказати, проявився запозичувально-творчий характер ставлення римлян до грецької культури. В обох випадках – «techne» і «cultura» означали в своїй суті одне і теж – *людську діяльність, спрямовану на перетворення природної предметності*. Водночас, термін «cultura» має паралель з давньогрецьким «paideia» (виховання у відповідності з традиціями етосу та звичаями).

І хоч уява про справжній етос (притаманні античності уявлення про сукупність сталих рис індивідуального характеру) змінювались, проте завжди зберігалась прихильність до типу, який відповідає устрою Космосу – «людини вихованої», яка посідає своє «природне місце». Згодом даний термін набув більш широкого тлумачення. Римський філософ та оратор Марк Туллій Ціцерон (106 – 43 рр. до н. е.) поширив його на сферу людського духа. У своєму творі «Тускуланські розмови» він писатиме: «Подібно до того, як поле без обробіт-

ку не дасть належного вражаю, людська душа без належної культури теж не дасть належних плодів. А обробіток душі є філософія»<sup>6</sup>.

Заняття філософією «обробляють» розум, сприяючи розвиткові його здібностей.

Отже, як показує етимологія терміна, культура постає, перш за все, у своєму діяльнісно-творчому вимірі. Початково, це діяльність стосовно перетворення, обробітку природи (агрокультура), а згодом – засіб розвитку душевних сил людини, культивування її розуму (філософія). Відтак, антропоморфно-нормативні уявлення спочатку поширювались на природу – обробіток землі, а звідси, осмисленні як загальна парадигма, що задає принципи діяльності взагалі, поширювались і на саму людину – обробіток душі. Таким чином, уже в своїх витоках, термін «культура» відобразив той факт, що людина своєю діяльністю покладає певний порядок буття як природи, так і самої себе, розкриваючи свій потенціал як істоти універсально творчої. Як така, вона творить не лише середовище свого існування, обробляючи наявну предметність природи, але й саму себе, покладаючи порядок власне людського здійснення буттям.

Відтак, культура постає як антропологічний феномен. Людина – істота культури, істота, яка продукує культуру і продукується культурою, істота, яка може існувати лише в просторі культури. В цьому плані цілком слушною є думка П. С. Гуревича про те, що ніякої природної людини немає взагалі. Є лише культурна людина і варвар<sup>7</sup>.

Тому немає нічого дивного, що культурологія бере свої витoki в антропології, яка у своєму прагненні з'ясувати питання походження людини та особливості її становлення, цілком логічно вийшла на проблеми культури.

---

<sup>6</sup> Цицерон Марк Тулій. Избранные сочинения. М., «Худож. лит.», 1975. С. 252.

<sup>7</sup> Гуревич П. Культурология. М.: Знание, 1996. С. 17.

## Культура як світ людського буття

Культуру досить часто називають «другою природою», акцентуючи увагу на її штучному походженні та протиставляючи «першій». Нерідко подібне протиставлення породжує запитання: Чи не ворожа культура природі? Дійсно, культура протистоїть природі як штучне натуральному. Проте, в цьому протиставленні, як зазначає російський релігійний філософ П. Флоренський, вони існують не поза одна одною, а лише одна з одною. Адже культура ніколи не дається нам без стихійної підоснови своєї, яка слугує для неї середовищем і матерією. В основі будь-якого явища культури лежить певне природне явище, яке обробляється культурою. Людина, як носій культури не творить нічого, а лише оформляє і перетворює стихійне<sup>8</sup>. Тож чи такі вже чужі одна одній природа і культура? Природа (природа), це та, що продукує натуральним чином, знаходиться при появі чогось, «при народженні». тобто, вона складає те підґрунтя, без якого це щось не існувало б. При народженні чого ж стоїть природа? Основою чого вона є, і в існування чого вона переходить, складаючи діалектичний момент становлення новоутворення? Цим новоутворенням є культура. То ж постаємо перед необхідністю з'ясування як відбувається перехід природи, – того, що культурою не є, і в цьому плані протилежне їй, – в культуру – в те, що за своєю суттю природою не є. В цій своїй «неприродності» культура протилежна природі як своїй передумові і не може бути зведена навіть до найдовершеніших її проявів. Природа складає передумови культури, але культурою не є. Якщо ж культура, це «друга природа», то вона теж знаходиться в основі чогось, породжує його, знаходиться при народженні його, складаючи, як і у випадку з природою, діалектичний момент його ста-

---

<sup>8</sup> Флоренский П. А. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. Часть II // Христианство и культура. М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио, 2001», 2001. С. 128.



новлення. Цим «щось» є людина. Отже, маємо дві діалектичні посилки: перша, природа не є культурою, але знаходиться «при народженні» її; друга, культура не є природою, проте, як і остання, знаходиться “при народженні”, але вже «при народженні» людини. Тож, постаємо перед необхідністю побудови евристично плідного «силогізму», який дозволив би з’ясувати специфічну сутність культури. Усе це зумовлює потребу звернутись до витоків антропогенезу, яка у своїй дійсності є, водночас, і витком культурогенезу. В культурології, поняття культурогенезу традиційно розглядається як процес постійного народжування нових культурних форм і систем. Проте, він може вживатися і в більш вузькому, власне етимологічному значенні – процес виникнення культури та її становлення як “другої природи”. Саме останнє і буде предметом нашої уваги. Походження людини давно цікавило допитливі уми. У VIII ст. з усією прямоотою були поставлені питання про особливості людини як біологічної істоти: чи дійсно вона втілила в собі досконалість природного замислу? Перша спроба відповіді на них була зроблена німецьким філософом-просвітником Йоганом Готфрідом Гердером (1744 – 1803), який у своїй чотирьохтомній праці «Ідеї до філософії історії людства» характеризує людину як істоту «недостатню», оскільки вона позбавлена властивих тварині безпомилкових інстинктів, а тому є найбільш безпомічною з усіх істот. У неї немає вродженого інстинкту, який мав би її у власну стихію, як і самої цієї стихії не існує. Нюх не веде її до трави, яка необхідна, щоб побороти хворобу, механічні навички не спонукують її будувати гніздо... Коротше, з усіх живих істот людина найбільш непристосована до життя. Проте, саме ця непристосованість робить її творчою істотою. Схожа думка, висловлена німецьким філософом Фрідріхом Вільгельмом Ніцше (1844 – 1900) (людина – це «неусталена тварина», біологічно зіпсована, не придатна до тваринного життя істота, відкрита для будь-яких можливостей), стала наріжною для філософської антропології, увійшовши як складова до деяких її концепцій. Так,

один із представників філософської антропології, німецький філософ Арнольд Гелен (1904 – 1976) зокрема стверджував, що людина не здатна жити за готовими трафаретами. Будучи «незавершеною» і «незакріпленою» в тваринно-біологічній організації, вона позбавлена можливості вести природне існування. Людина полишена на саму себе і змушена шукати відмінні від тваринних способи існування. Вона отримала виняткову відкритість світові та здатність до творення культури, яка, на думку Гелена, повинна була надолужити біологічну недостатність людини. Погляд на людину, як істоту біологічно неповноцінну та наперед невизначену в своєму існуванні, знайшов відображення у творах німецько-американського філософа та психолога Еріха Фромма (1900 – 1980), зокрема у його праці «Людська ситуація». В наш час ідеї біологічної недостатності людини знайшли досить цікаве переосмислення в праці Вс. Вільчека «Алгоритми історії»<sup>9</sup>.

Те, що ці ідеї уже більше двох століть знаходять своїх прихильників, і служить одним із відправних моментів у спробах прояснити феномен людини, свідчить про їх евристичний потенціал. Саме на цих ідеях в цілому і концепції Вс. Вільчек й буде ґрунтуватися наша спроба прояснити походження «другої природи». Отже, тварини мають вроджений, інстинктивний, генетично передаваний видовий план життєдіяльності – людина ж такого плану не має. Відтак винятковість її суто негативна. «Ця самоочевидна істина, – зазначає Вс. Вільчек, – і дає нам ключ до таємниці походження людини» а отже і способу її існування. Дане положення спонукає звернутись до витоків антропогенези, де людське начало постає натуральним чином, як виокремлення людини з усього того, що нею не є і де тим же натуральним чином виявляється перша ознака людини, де формувались підвалини власне людського існування, які в процесі становлення перейдуть в саме

---

<sup>9</sup> Вільчек В. М. Прощание с Марксом: (Алгоритмы истории). М.: Прогресс : Культура, 1993. 222 с.

це існування. Втрата людським першопредком генетично трансльованої програми життєдіяльності зумовила виключення пралюдини з природної тотальності, яке Вс. Вільчек називає «первісним відчуженням». Втрата безпосередньої єдності з природною тотальністю зробила людину «вільно-відпущеником природи» (Гердер), тобто істотою вільною, необмеженою програмою життєдіяльності виду. Отже, в підвалинах людського начала лежить свобода, щоправда, це негативна свобода, оскільки не була сповнена позитивної програми існування. Позитивний зміст цієї свободи ще належало випродукувати.

Подібна істота об'єктивно була приречена на вимирання, або ж мала компенсувати свою біологічну неповноцінність невідомим природі чином. Така компенсація була віднайдена – існування за програмою, носієм якої був не ген, а образ. Щоб пояснити, як виникає цей невідомий природі спосіб існування «за образом і подобою», Вс. Вільчек робить геніальне у своїй простоті припущення: людський першопредек почав наслідувати повноцінних тварин. Як наслідок, тварина стає для пралюдини «учителем», образом життєве необхідних дій, проте існуючими не ідеально, не у свідомості, а зовні – об'єктивно, Згодом тварина-посередник буде осмислена як тотем, метафоричний «першопредек», «родоначальник». Звичайно ж, відомі нам тотеми не первинні, вони результат багатьох перетворень.

Відношення пралюдини до природи стало опосередкованим твариною-посередником – тотемом. В першопочатку він ще не існує як образ у сучасному розумінні, – образом є лише його поведінка, зовнішні вияви програми життєдіяльності. В реальному існуванні пралюдини він (тварина-посередник) існує як частина природного оточення, сама ж вона знаходиться за його межами. Так започаткувалось становлення тотемізму, який в своїй основі спрямований на встановлення та підтримання єдності людини і природи. На цю його рису звертали увагу всі, хто займався його безпосереднім вивчен-

ням. Так, А. П. Елькін, відомий дослідник австралійських аборигенів, зазначає, що тотемізм «пов'язує аборигенів з явищами природи та її мешканцями в єдине ціле, складові частини якого дають одне одному життя»<sup>10</sup>. А Р. М. Берндт, К. Х. Берндт прямо вказують, що сутність тотемізму полягає у погляді на світ, відповідно з яким людина є невід'ємною частиною природи, не має різких відмінностей від інших видів і наділена тією ж життєвою сутністю. Початково різні тварини, рослини і людина ще не мали тих форм, в яких ми знаємо їх в наш час. Вони були *аморфними* (підкреслено нами – М.З.) Це були або не зовсім люди, або надлюди, залежно від нашого погляду на них. Життєва сутність, якою вони володіли, проявлялась не лише в людській формі, але і в формі інших живих істот...»<sup>11</sup>.

Дана ситуація робить тотем вихідною точкою усіх наступних антропогенетичних трансформацій. За своєю суттю тотем – це досить суперечливий феномен: форма його дана природою, зміст же має неприродне походження, як такий він покладений пралюдиною в єдино зрозумілій і доступній на той час формі-формі кровноспорідненого зв'язку, тобто в формі натурального порядку речей. Формуючи певний характер взаємовідносин людини і природи, тотемізм в той же час зафіксував їх суттєву відмінність у способах буття. Суперечлива сутність іпостасі тотема засвідчує, що людина, будучи укорінена в природі все ж не може відноситись з нею безпосередньо. Саме тотем/тотемізм і став першою формою опосередкування цього відношення. Постаючи в ролі посередника, тотем являє собою основу взаємовідносин пралюдини і природного оточення. Водночас тотемізм стає першим кроком на шляху перетворення природного оточення в середовище людського буття – життєвий світ людини. Отже, відсутність інстинктивної програми життєдіяльності була запереченням натурального порядку речей – і як така, вона була шляхом до

---

<sup>10</sup> Берндт Р, Берндт Т. Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 161.

<sup>11</sup> Там само.

набуття надприродної визначеності. Тобто, з боку природної тотальності людина отримала ту визначеність, що вона природою /твариною/ не є. В своїй суті це була негативна визначеність, визначеність, позбавлена позитивного змісту – визначеність без визначеності. В цій ситуації тотемізм став на певний час критерієм якостей пралюдини і видноколом її визначеностей. Проте, це вже була не зовнішня визначеність, дана їй самим актом народження, а самовизначення способом ідентифікації. Розмаїття тотемів та їх зміна при потребі свідчать, що в основі зазначеного самовизначення лежить вибір як реалізація негативної свободи. В своїй суперечливій іпостасі тотем засвідчував як відмінність, так і залежність пралюдини від природи. Усе це породжувало специфічні форми освоєння світу, в основі яких лежало прагнення подолати відчуженість від природної тотальності, повернути «втрачений рай». Способом такого освоєння стало ототожнення себе з тотемом, який водночас повертав втрачений природний стан і віддаляв від нього. Між пралюдиною і природою виникла система відносин. Тварина і природне середовище її існування складають певну цілісність. Вона настільки органічна, що про відношення тут не може бути і мови, адже відношення за самим його визначенням виникає в ситуації відсторонення, дистанціювання предметів чи явищ, між якими воно виникає. Тварина не виділяє себе з середовища, а отже й не усвідомлює свою самість, і як така, не робить предметом для себе ні своє середовище, ні своє ставлення до нього. Що стосується людини, то, усвідомлюючи свою відчуженість, вона дійсно відноситься до природи, тобто вступає з нею в такий зв'язок, коли відношення трансформується в площину «для себе». Тим самим наявним стає усвідомлення своєї самості як активного начала, як носія цього відношення. В свою чергу природне оточення сприймається як таке, що відмінне від усвідомлюваної самості і в своїй реальності постає лише через призму «для себе». Буття «для себе» – це власне те, що характеризує людське буття як таке. Воно не виникає відразу,

його становлення – складний і суперечливий процес. У першовитоках ці відносини були виявом прагнення адаптуватися до ситуації відчуженості та невизначеності, тобто, це були адаптивні відносини.

Суть адаптивних відносин пралюдини полягала в самоналагодженні на чужу програму життєдіяльності з метою забезпечити стабільність власного існування в даних конкретних умовах природного оточення. Проте адаптація, як вона має місце в природному світі, не може привести до виникнення відмінного від тваринного способу буття. Саме на таку особливість адаптивних відносин вказував академік М. М. Мойсеєв, коли зазначав, що з допомогою адаптивних механізмів система не може вийти «за межі того “видимого каналу еволюції”, того коридору, який заготовила природа для розвитку цієї системи»<sup>12</sup>. В природі адаптація тварини до зміни середовища не змінює її видової суті, а лише корегує її власний організм відповідно до зміни середовища. Стосовно людського першопредка ситуація дещо інша. Суть її іншості в тому, що адаптація тут проходить не безпосередньо шляхом власних змін, а через посередника, яким є тотем. В цій ситуації пралюдина наслідує, імітує тотем, а при зміні ситуації може змінювати його на більш відповідний канал адаптації, залишаючись при цьому сама собою. Справа в тому, що для неї, в своїй практичній суті, тобто в площині «для мене», важливим є не стільки сам тотем, як певні риси його способу життєдіяльності, наслідуючи які він може підтримувати зв'язки з природним оточенням. Проте, скільки б не відбувалася зміна каналів пристосування, пралюдина не могла змінити такої своєї визначеності, як «не бути природою», та такої фундаментальної характеристики свого існування, як опосередкованість. Змінюючи, залежно від ситуації тотем, вона виробляла в собі здатність діяти мірою не одного якогось виду, а необмеженої її кількості, потенційно мірою любого виду

---

<sup>12</sup> Мойсеєв Н. Н. Алгоритмы развития. М.: Наука, 1987. С. 31.

(К. Маркс). Як наслідок, формувалось розмаїття адаптивних форм, а отже і форм життєдіяльності. Це була ситуація динамічної рівноваги, невідома світові тварин. В цій ситуації образ тотему усе більше відривався від видимих, емпіричних прообразів, перетворюючись у знаки певного способу поведінки, що забезпечував виживання в конкретних умовах.

Усвідомлення того, що даний тотем забезпечує належний канал адаптації трансформує знак у значення, яке є ідеальною формою існування предметного світу, його властивостей, зв'язків та відношень. В результаті, виникла система значень, свого роду орієнтирів, необхідних для існування в ситуації невизначеності, які замінювали інстинктивну програму життєдіяльності. Як такі, значення формувались в процесі оцінки емпірично видимих посередників – тотемів; наслідком стало подвоєння реальності на власне предмет (тотем) і його відображення в свідомості як значення. Значення стали наріжним каменем системи позаприродних умов існування людини, з якими вона пов'язана способом свого буття, а не випадковістю місцеперебування. Умови, в яких пралюдина почала здійснюватись власне людським буттям, стала сферою, де через творчість розкривався позитивний зміст свободи. Те, що з точки зору натурального порядку речей було недоліком /невизначеність в способі існування/, трансформувалось у новий спосіб існування. Негативне обернулось своєю протилежністю. Опинившись «за межами природної тотальності» пралюдина була «приречена» творити «другу природу» – культуру. (Логіка антропокультурогенези викладена за роботою: В. Вильчек «Прощание с Марксом. Алгоритмы истории»)<sup>13</sup>.

Виник невідомий природі світ знаків та символів. Людина виявилася зануреною у специфічні умови існування, в яких розкрився її потенціал творця. Біологічна неповноцінність,

---

<sup>13</sup> Вильчек В. М. Прощание с Марксом: (Алгоритмы истории). М.: Прогресс : Культура, 1993. 222 с.

відсутність наперед заданої видової визначеності зробили пралюдину творчою істотою. Своєю активністю вона здійснила прорив з небуття до буття, витворивши і себе, і спосіб свого буття у світі. Таким чином, специфіка людини не у якійсь особливій людській природі, а у способі її буття. Базовим буттям людини є її буття у світі, і в цьому плані культура постає як власне людський спосіб буття у світі, тобто здатність взагалі бути людиною. В системі своїх артефактів вона «надбудовується» над природою, тобто, продукуючи культуру, людина подвоює буття. Перед нами уже не лише світ байдужих до неї природних явищ, але й світ, який продукується людиною і який продукує людину. Кожна культура – це неповторний світ, створений певним ставленням людини до світу і самої себе. Усе це приводить до висновку, що «Культура є ні що інше як культурна реальність – найбільш універсальна характеристика світу людини і ставлення людини до світу, яка охоплює собою все поюсторонне для людини та визначає увесь лад людського світопорядку, ... культура являє собою завжди особливу, унікальну, неповторну реальність колективного буття та індивідуального існування»<sup>14</sup>.

Спосіб буття історичний у своїй дійсності, оскільки розгортається в усіх модусах часу. Проте історичність не вичерпується упорядкованістю здійснення буттям в кожному з модусів, але й певним порядком відносин здійснення людини буттям між модусами.

Те, що здійснення людини буттям сутнісно пов'язане з часом, робить історичність важливою сутнісною його характеристикою.

Вивчаючи різні культури, ми вивчаємо не просто артефакти – ми відкриваємо для себе інші людські світи, в яких люди жили, відчували і усвідомлювали життя дещо по-іншому, ніж ми. Кожна культура, це спосіб творчої самореалізації

---

<sup>14</sup> Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода). Киев: Наук. думка, 1991. С. 7.



людини. Тому пізнання інших культур збагачує нас не лише новими знаннями, але й новим творчим досвідом.

## **Структура культури та її функції**

Культура – це складний і багатогранний феномен, свідченням чого є, хоча б факт множинності її визначень. Потреба більш поглибленої уяви про сутність та функціональну значимість культури спонукує нас звернутись до питань її структурності.

Структура (лат. *structura*) – це взаємне розташування та зв'язок складових чогось – його побудова. Структурність – ознака будь-яких утворень. Водночас слід пам'ятати, що складні об'єкти не мають однозначно визначеної структури. Не становить тут винятку і культура.

Її структура може бути розглянута як трьохрівневий феномен, який у своїй дійсності постає єдністю предметних формотворень, духовних формотворень і ядра.

Ядро, найбільш глибинний рівень культури і компонентно воно складається з архетипів – універсальних психічних структур, ментальних моделей, які формуються у глибинах колективного несвідомого як наслідок згасання певної праподії, що полишила глибокий слід в структурах колективної пам'яті і дає про себе знати в загальнолюдській символіці, міфах, віруваннях, творах літератури та мистецтва.

Самі собою архетипи це формальні структури, що отримують зміст і набувають дієвості лише тоді, коли наповнюються матеріалом соціально-історичного досвіду. Останній закарбовується в певних світоглядних настановах, тобто знаннях людей про світ і самих себе, та соціокультурних проектах. Це другий, мотиваційний рівень культури.

Особливе місце в системі цього рівня належить цінностям, які, як формам утримання і закріплення споріднених смислів, виступають основою для розбудови життєвих світів, тобто першого, зовнішнього рівня культури. Вони єднають людей у

соціокультурні спільноти; водночас вони ж кладуть межу між нами. Що стосується соціокультурних проектів як ідеальних прообразів, створюваних людиною предметів та дій, то вони засвідчують здатність світу людського буття до самозміни.

Отже структурно культура має три основних виміри. Перший – сукупність елементів, з яких складається культура. Це, так би мовити, репрезентативна, зовнішня сторона культури. Серед чинників цього рівня особливе місце посідає: людське тіло, яке за поетичним виразом поета і мислителя Максиміліана Волошина є «сувій на якому гаптовані всі таїни буття».

Поєднання та взаємозв'язок цих елементів утворюють її рівневу структуру, а системне поєднання функцій цих елементів – функціональну.

Функціональна структура культури знаходить свій вияв у тих функціях, які виконує культура. Як уже було з'ясовано, смислова сутність культури в усіх її виявах замкнена на людину. Наповнюючи її життєдіяльність відповідними смислами, вона формує історично-конкретний тип людини. Водночас і людина, будучи включеною в смислове поле певної культури, поділяючи її норми та цінності, продукує її як смислову цілісність. Саме у своїй смисловій цілісності культура постає як світ людського буття, як така вона диктує людині відповідні ролі, вміння та навички. Тобто, культура є чимось примусовим стосовно людини, яка повинна визнати цей примус, оскільки в неї немає іншого способу бути людиною. Розпредмечуючи той культурний зміст, що втілений в предметностях культури, людина «вбирає його в себе», засвоює його, робить своїм, стаючи, в результаті, культурною істотою. Тим самим головною функцією культури є людинотворча – усі інші є похідними від неї. Найважливішими серед них є: передача соціально-значущого досвіду, комунікативна та диференціації й інтеграції соціуму.

Передача і засвоєння соціально-значущого досвіду – важлива умова існування людини і соціуму. Існування людини неможливе без засвоєння досвіду людства, і культура – це

єдиний механізм позагенетичної передачі здобутків попередніх поколінь. В цьому плані вона постає як соціальна пам'ять людства. Розрив культурного зв'язку поколінь породжує феномен манкуртизму – втрату соціально-культурної пам'яті. Як наслідок, відбувається руйнація систем цінностей, створених попередниками, втрачається досвід їх здобутків і помилок. Людина перетворюється у перекотиполе, що втратило своє культурне коріння. Це не лише втрата ретроспективи, але й перспективи свого буття – це втрата глибинних, духовних, а отже власне людських вимірів своєї буттєвості. Усе це передбачає комунікативну функцію (лат. *communis* – пов'язую, спілкуюсь, роблю спільним), тобто підтримання зв'язків між людьми у просторі та часі. В цьому плані культура постає способом спілкування, без якого неможливе існування ні суспільства, ні самої людини. Засобом спілкування є мова в широкому значенні слова – знаки, символи, жести тощо, – тому знання мов розширює комунікативне поле людини, сприяючи освоєнню культурного досвіду людства.

Функція інтеграції та диференціації соціуму полягає в тому, що культура, продукуючи спільні смисли, цінності та ідеали, створює підґрунтя для культурної ідентичності людей, а отже для їх консолідації в певні соціальні спільноти. Така інтеграція людей надає їх існуванню певної захищеності. Водночас, культура покладає межі між цими спільнотами, адже смисли, цінності та ідеали, які консолідують людей, складають ґрунт для розбудови конкретних життєвих світів, кожен з яких – це деяка виокремлена цілісна реальність, а цілісність має бути завершеною.

## **Культура і цивілізація**

Поняття «культура» тісно пов'язане з поняттям «цивілізація». Як і поняття «культура», воно багатозначне. Існує низка визначень, серед яких найбільш поширені такі: Цивілізація – це:

- синонім культури;
- рівень суспільного розвитку (антична цивілізація);
- ступінь суспільного розвитку, що приходить на зміну варварству;
- етап в розвитку культури, що характеризується її занепадом та деградацією.

Список можна продовжити, проте і цього досить, щоб переконатися – в культурології на даний час не склалося однозначного розуміння цивілізації.

Саме слово має французьке походження, але його етимологічне коріння латинське, *civilis* означає – громадянський, державний. В середньовіччі слово *civilis* мало юридичне значення і відносилось до судово-правової сфери. Проте, в тісному зв'язку з поняттям «культура» термін «цивілізація» з'являється у XVIII столітті в працях французьких просвітників Гельвеція, Вольтера, Гольбаха, які тлумачили його як синонім культури. Цивілізованими вони називали суспільства, які гуртувались на підвалинах розуму та справедливості. Як зазначав відомий французький історик Люсьєн Февр (1878 – 1956): «Відтворити історію французького слова “цивілізація” – насправді означає реконструювати етапи найглибшої революції, яку здійснила і через яку пройшла французька думка від другої половини XVIII століття і по наш час»<sup>15</sup>.

Як зазначає історик, перша письмова фіксація терміну «цивілізація» датується 1766 роком, хоча дієслово «civiliser» («to civilize») дієприкметник «civilise» («to civilize») з'являються в мові набагато раніше відповідного іменника. Вони зустрічаються наприкінці XVI ст. у творах Мішеля Монтеня (1533 – 1592), а згодом Рене Декарт (1596 – 1650) у своїх «Розмислах про метод» чітко протиставляв поняття «цивілізований» і «дикий». Широкого вжитку термін набув завдяки зусиллям енциклопедистів, а його зміст асоціювався з

---

<sup>15</sup> Люсьєн Февр *Цивілізація: еволюція слова и групи идей // Люсьєн Февр. Бои за историю. М., 1991. С. 239.*

процесом прогресивного поступу. Саме в такому плані його вживав П. Гольбах (1723 – 1789), зазначаючи, що «Нація цивілізується під дією досвіду. ...Повна цивілізація народів і вождів, які ними керують, благодійні зміни в правлінні, викорінення недоліків – усе це може бути лише результатом роботи віків, постійних зусиль людського розуму, багаторазового суспільного досвіду». Водночас цивілізацію ототожнювали з хорошими манерами та здатністю до самоконтролю, тобто цивілізованою поведінкою. Саме в такому плані цей термін вживався Вольтером (Франсуа Марі Аруе) (1694 – 1778). Іншу позицію відстоював Ж. Ж. Руссо (1712 – 1778), який вважав, що цивілізаційний процес нерозривно пов'язаний зі втратою людьми свободи і щастя, з регресом в етиці та політиці. Особливе місце в історичній інтерпретації поняття «цивілізація» належить французькому історику епохи Реставрації Франсуа Гізо (1787 – 1874), який писав: «Людська історія може розглядатися як зібрання матеріалів, підібраних для великої історії цивілізації роду людського».<sup>16</sup> Він був переконаний, що людство має спільну долю і передача нагромадженого ним досвіду формує його загальну історію. Ідея прогресу, розвитку уявлялась йому основним змістом поняття цивілізації. Сама ж цивілізація, на його думку, складається з двох елементів: з певного рівня соціального розвитку та певного рівня інтелектуального розвитку. Гізо зробив спробу розв'язати протиріччя між універсалістськи витлумаченою ідеєю прогресу людства в цілому та розмаїттям відкритого на той час історико-етнографічного матеріалу. В його інтерпретації така ситуація знаходить розв'язання у визнанні того, що з одного боку, існують локальні цивілізації, а з другого – є цивілізація як процес. Практично паралельно з означеним розумінням цивілізації як універсального прогресу в усіх сферах людської діяльності на засадах розуму, існувало тлумачення цивілі-

---

<sup>16</sup> Люсьєн Февр Цивілізація: еволюція слова и групи идей // Люсьєн Февр. Бои за историю. М., 1991. С. 271.

зації як стадії всесвітньо-історичного процесу, протилежної «дикунству» та «варварству». Вперше така точка зору була висловлена шотландським філософом та істориком Адамом Фюргюсоном (1723 – 1816). В ХІХ столітті вона була розвинута Льюїсом Генрі Морганом (1818 – 1881), який у своїй книзі «Стародавнє суспільство, або дослідження шляхів людського прогресу від дикунства через варварство до цивілізації», рунтуючись на розвитку окремих елементів матеріальної культури, розробив періодизацію, згідно якої історія ділиться на дикість, варварство та цивілізацію. Фрідріх Енгельс (1820 – 1895), узагальнюючи, на основі діалектико-матеріалістичної методології, зроблене Морганом, конкретизував періодизацію первісної історії: дикість – присвоєння готових продуктів природи, варварство – розвиток скотарства та землеробства і цивілізація – розвиток промисловості. Свої ідеї він виклав у праці «Походження сім'ї, приватної власності і держави». В наш час, як і сто років тому, поняття «цивілізація» залишається далеким від однозначного, теоретично обґрунтованого тлумачення. Та, незважаючи на це, науковці і політичні діячі все більше схиляються до думки, що міжнародна система ХХІ століття буде визначатися взаємодією різних цивілізацій. Як приклад можна навести книгу колишнього держсекретаря США Г. Кіссінджера «Дипломатія» та концепцію «зіткнення цивілізацій» професора С. Хангтінгтона. Цивілізаційний підхід до аналізу стану сучасних суспільств та їх взаємодії дає цікаві результати, прояснюючи багато чого в сучасних міжнародних відносинах та тенденціях їх розвитку. Щоправда різні автори по-різному бачать сутність цивілізацій, підтвердженням чому може бути той факт, що ніхто не може назвати кількість цивілізацій на Землі, та попри всі розбіжності «під цивілізацією розуміється певна спільнота людей, сформована на основі єдиного соціокультурного генотипу, внутрішньо пронизана стійкими соціальними стереотипами та яка історично охопила певний географічний простір і вибудувала чітко означене місце в системі світових відносин.

Образ кожної цивілізації, як вважає В. Л. Цимбурський, визначається трьома групами ознак: 1) типологічно контрастними традиціями соціальності і духовності; 2) особливостями тих відносно замкнених спільнот, які охоплюються даною цивілізацією і 3) особливостями традицій державного будівництва та геополітичною сюжетикою, яка лише в екстремальних ситуаціях може накладатися на геополітику інших цивілізацій. Що стосується співвідношення понять «культура» і «цивілізація» то тут виділяють три основні позиції: ототожнення, протиставлення і взаємозумовленість (взаємопроникнення).

Ототожнення, або точніше нерозрізнення культури і цивілізації незалежно від розуміння самої суті цих понять – характерне для початкового етапу їх теоретичної розробки і найбільш чітко проявилось у французьких просвітників. На перший погляд може здатися, що така позиція зумовлена недостатньою, як на той час, теоретичною проблемністю означених термінів. Проте, суть справи уявляється дещо в іншому. Тодішня філософська думка і культурно-історична практика не потребували розмежування цих термінів. Розглядаючи суспільство лише в його відмінності від природи, як генетично так і функціонально, мислителі не фіксували істотної відмінності цих термінів. Культура і цивілізація тут мисляться як продукт людської діяльності, як щось «надприродне» за своїм походженням, виражаючи специфічно людський, «громадський стан» на відміну від «природного».

Потреба в розрізненні цих термінів виникає на рубежі XVIII-XIX століть, коли, в прагненні осмислити нові реалії, що виникли як наслідок подій пов'язаних з Великою французькою революцією, теоретична думка здійснила спробу розглянути питання ставлення суспільства до самого себе, до ходу власного історичного розвитку. Першим, у кого намітилось розмежування понять «культура» і «цивілізація», був німецький філософ Імануїл Кант (1724 – 1804), який здійснив аналіз людської свободи і моралі не у їх безпосередній відмінності

від причинно-наслідкових зв'язків природи, а як самодетермінацію людиною своїх вчинків. На початку ХХ ст. інший німецький мислитель Освальд Шпенглер (1880 – 1936) у своїй відомій праці «Занепад Європи» або точніше «Занепад західного світу» (*Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der weltgeschichte*) – дослівно – Загибель Заходу. Нарис морфології світової історії), протиставив культуру цивілізацію. Остання тлумачилась ним як остання ступінь розвитку культури, як її занепад. Те, що протилежність культури і цивілізації розглядалась, у всякому разі первісно, переважно німецькими мислителями, має своє історичне пояснення.

Таке протиставлення було спробою досягнути німецькі реалії XVIII-XIX століть. В цей час Німеччина складалась з більш як трьохсот карликових феодальних держав і не мала національної політичної самосвідомості. Її єдність трималась на єдності національної культури. До речі, на цей культурно-цивілізаційний розрив вказував і відомий французький історик Люсьєн Февр<sup>17</sup>.

Подібного протиставлення немає ні у французькій, ні у британській традиції, поняття «культура» і «цивілізація» там досі вживаються майже як синоніми. Точки зору протиставлення дотримувались також М. Бердяєв та Т. Маркузе. Яскравою спробою осмислити культуру і цивілізацію в їх взаємозумовленості та взаємопроникненні належить польському істориком Феліксу Конечни (1862 – 1949), який зробив спробу розробити єдину теорію цивілізації<sup>18</sup>. Фелікс Конечни тлумачив цивілізацію як теоретичну конструкцію для означення соціальних цілісностей, форм організації колективного життя та методів гуртування колективності людей. В дійсності ж існують лише її складові, які і є власне культурами. Своєрідність цивілізацій та організація їх життєдіяльності визна-

---

<sup>17</sup> Люсьєн Февр *Цивілізація: еволюція слова и групи идей* // Люсьєн Февр. *Бои за историю*. М., 1991. 275 с.

<sup>18</sup> Feliks Konieczny. *O wielosci cywili zacyj*. Krakow, 1935. 320 с.



чаються п'ятьма чинниками або категоріями: блага (моралі), істини, здоров'я, благополуччя і краси. Якщо благо й істина визначають внутрішнє життя цивілізацій, то здоров'я, благополуччя і краса – їх зовнішні прояви.

На думку Фелікса Конечни, цивілізації не можуть давати творчий синтез, можливий лише синтез культур в межах певної цивілізації. Він допускає просторову взаємодію цивілізацій, внаслідок чого між ними, як ворожими соціальними організаціями, виникає боротьба. В цій боротьбі перемога достається «нижчій цивілізації». Звідси він робить висновок: для свого збереження “вища” цивілізація, повинна ізолюватись від носіїв «нижчої цивілізації».

Таким чином, культура і цивілізація мають багато як схожого, так і відмінного. До того, що їх єднає, слід віднести: а) природу їх походження – як культура так і цивілізація неможливі без людини і є продуктами її діяльності; б) як культура так і цивілізація є середовищем існування людини і, як такі, складають так звану «другу природу»; в) як культура так і цивілізація є, хоч і різними, але сторонами суспільного життя людини. Відмінність їх полягає в тому, що поняття «культура» розкриває в своїх проявах суспільну і особистісну сутність людини, виступає способом розкриття цієї сутності, виражаючи не лише надприродність людського способу буття, але його відмінність від «нелюдського», антигуманного взагалі. Цивілізація ж фіксує результати будь-якої діяльності людини незалежно від її характеру. Виражаючи інституалізовані форми культури, цивілізація може збігатися з культурою у власному розумінні слова, а може – і не збігатися; може виконувати культурні функції, а може й не виконувати. Усе це породжує потребу розрізнення буття людини як суб'єкта культури і як суб'єкта цивілізації. Якщо у своєму здійсненні буттям людина зведена до виконавця соціальних ролей є простим носієм суспільних функцій, то вона постає суб'єктом цивілізації. Якщо ж вона перетворює, виконувани нею функції на об'єкт власної діяльності та засоби самоздійснення, в яко-

му особистісне самоствердження не збігається з суспільним, то в такому разі людина є не лише суб'єктом цивілізації, але й суб'єктом культури. Останнє передбачає її свідому і реальну участь в продукуванні умов, що відповідають людській сутності.

## **Культурне різноманіття як проблема та його соціокультурна значимість**

Різноманіття культур – це явлена в ідеальних та предметних формах множинність історично сформованих способів буття людини, способів реакції на наявні та можливі як природні так і соціокультурні обставини. Тобто, в найбільш загальному плані, культурне різноманіття людства, це різноманіття способів вияву відмінностей людини від того, що нею не є.

У своїй дійсності, воно являє собою акумулятор виявів людського, як такого, у його безвідносності до конкретних систем цінностей і яке, в той же час може стати основою визрівання не декларованих, а реальних цінностей, тобто не сформованих у смислового полі певної культури чи навіть регіону, а випродукований (визрілий) в широкому сегменті взаємодій цілісних та самодостатніх, у своїх межах, культур.

У продовж відомої нам писаної історії, етнічні культури були найбільш сталими формами в яких реалізовувало свою буттєвість культурне різноманіття людства. Етнічні культури, це ті «атоми» з яких «прядеться» різнобарв'я культурної тканини людства. Водночас вони складають ту межу, далі якої дисперсизація культури не може продовжуватися, це гегелівська міра, вихід за яку зумовлює зміну якісної визначеності, тобто визначеності культури як такої.

Діалектичне бачення перспектив соціокультурного поступу засвідчує, що в суперечливості глобалізаційних процесів можуть означитися дві визначальні тенденції: перша,

формування нових форм та способів існування культурного різноманіття людства, і друга – його поступове стирання, що зумовлюватиме суттєві трансформації у процесах здійснення людини буттям.

Питання природи культурного розмаїття, його значимості в соціокультурному поступі людства, формах вияву на різних структурних рівнях культури, а тим більше питання про історичний характер згаданої його значимості значною мірою залишаються в тіні інтелектуальних пошуків. Виходячи з визначення культури як способу колективного буття та індивідуального існування людини у світі, різноманіття культур – це явлена в ідеальних та предметних формах множинність історично сформованих способів буття людини, способів реакції на наявні та можливі як природні так і соціокультурні обставини. Тобто, в найбільш загальному плані, культурне різноманіття людства, це різноманіття способів вияву власне людського здійснення буттям.

У своїй дійсності, воно являє собою акумулятор виявів людського, як такого, у його безвідносності до конкретних систем цінностей і яке, в той же час може стати основою визрівання не декларованих, а реальних цінностей, тобто не сформованих у смислового полі певної культури чи навіть регіону, а випродукований в широкому сегменті взаємодій цілісних та самодостатніх, у своїх межах, культур.

Різнманітність культур – явище натурального порядку, і як таке воно виявляє той історичний факт, що кожен народ, як певна смислова спільнота людей, що виникає на ґрунті споріднених для них життєвих смислів, постає мірою неповторного поєднання унікального та універсального.

Розмаїття культур – реальність з якою людство існує протягом усієї своєї історії, а тому особливого теоретичного обґрунтування не потребує. Та все ж факт її наявності вимагає хоча б незначного, але пояснення, тобто відповіді на питання: чому єдиний вид живих істот, охоплений поняттям *homo sapiens*, здійснює свою буттєвість у множинності способів?

Причина цього укорінена в усій системі функцій, які виконує культура.

Однією з найважливіших є адаптивна функція, яка забезпечує виживання людини в певному природному та соціальному середовищі. На відміну від тварин, людина не пристосовується до середовища свого існування, а змінює його «під себе». Як наслідок, продукується штучне середовище, світ людського буття – культура. У своїй реальності вона постає не лише певною сукупністю матеріальних предметностей, але й системою світоглядних настанов, норм моралі, традицій, звичаїв тощо. Усе це є не лише середовище людського буття, але й те, що складає необхідні обставини породження людини і в цьому плані культура постає в іпостасі своєї визначеності як «другої природи». Розуміння культури як «другої природи» виявляє важливу властивість людської діяльності – здатність «подвоювати світ» виділяючи в ньому предметно-артефактовий та світоглядно-настановчий рівні (шари). По суті тут виявляється рівнева структура культури де предметно-артефактовий рівень, це безпосередня (зовнішня) явленість культури, яка включає в себе не лише те, що ми за звичкою, називаємо предметами матеріальної культури, але й специфічні засоби, необхідні для існування в умовах суспільства: традиції, моральні норми, звичаї, різні способи організації суспільства – зокрема державу, як найбільш розвинуту форму організації політичної влади.

Що стосується світоглядно-настановчого рівня, то він є визначальним стосовно предметно-артефактовий. На цьому рівні культура постає як картина світу де світоглядні настанови, образи і значення виконують роль своєрідних координат, в яких сприймається оточуюче середовище. Саме завдяки світоглядно-настановчому рівню предметно-артефактовий рівень культури постає не як конгломерат, а як смислово упорядкована сітка предметів, явищ та інформаційних потоків. Будь-що, що приходить зовні, отримує визначеність зна-

чимості, переважно в трьох вимірах: корисності, байдужості та шкідливості (ворожості) стосовно людини.

У своїй адаптивній функції культура постає як життєва реакція людини на оточуюче середовище. Заселяючи землю люди попадали в різні природно-кліматичні умови, а отже повинні були пристосовуватись до них, випродуковуючи певні способи та форми існування. Згодом до цього добавляться соціально-історичні обставини, що у своїй сукупності і сформує особливості культури тої чи іншої історичної спільноти, а в кінцевому підсумку – культурне розмаїття людства. Відтак, розмаїття культур – це множинність історично сформованих способів бути людиною, способів вияву відмінностей людини від того, що нею не є, способів реакції на наявні та можливі як природні так і соціокультурні обставини.

У своїй дійсності, дане розмаїття являє собою акумулятор виявів людського, як такого, у його безвідносності до конкретних систем цінностей і яке, в той же час може стати основою визрівання не декларованих, а реальних, тобто не сформованих у смислово-полі певного культурного регіону, а випродукованих (визрілих) в широкому сегменті взаємодій цілісних та самодостатніх, у своїх межах, культур. Різноманітність культур – явище натурального порядку, і як таке воно виявляє той історичний факт, що кожен народ як «певна смислова спільнота людей, що виникає на ґрунті споріднених для них життєвих смислів, постає мірою неповторюваного поєднання унікального та універсального. І саме в такій іпостасі народи та їх культури, незалежно від їх чисельності, рівні перед лицем буття і смислу<sup>19</sup>.

Культурне розмаїття є відображенням способу буття тої чи іншої соціально-історичної та етнічної спільноти в конкретних природних та соціально-історичних обставинах. В той же час культура кожної спільноти (не суть великої чи

---

<sup>19</sup> Нестеренко В. Г. Вступ до філософії: онтологія людини. Київ: Абрис, 1995. С. 248.

малої) як завершена цілісність сама стає соціокультурним чинником, впливаючи на історичний та соціальний поступ спільноти. Неповторність та унікальність культур робить їх в певному відношенні рівними між собою – така думка є досить поширеною в культурологічних дискурсах. Проте ця рівність нічим, окрім констатації унікальності не аргументується. Відтак значимість різноманіття культур не отримує належного теоретичного обґрунтування, а отже теза про його збереження постає лише декларованим наміром. Не можна ж сприймати за серйозний аргумент думки на кшталт того, що культурне різноманіття є джерелом багатоманіття історичного процесу, яке надає йому різнобарв'я та багатогранності. Ця думка фіксує лише функціональну значимість культурного різноманіття, проте не розкриває його смисловий вимір. Його природа, сутність та смислова наповненість значною мірою залишаються непоясненими. Ми не можемо достатньо коректно як обґрунтувати ту тезу, що культурне різноманіття є необхідним для повноцінного соціокультурного поступу людства, так і спростувати її.

Зовсім інша справа проблематизація цього явища. Суть її в тому, що реалії кінця ХХ – поч. ХХІ ст. породили дві взаємопов'язані і водночас протилежні тенденції – стирання культурних відмінностей народів (уніфікація) і водночас прагнення цих же народів зберегти своє культурне обличчя. Відтак реально означилося явище, яке з легкої руки британського соціолога, теоретика процесів глобалізації Роланда Робертсона отримало назву глокалізація. У своєму есе «Глокалізація: часопростір і гомогенність-гетерогенність» він проголосив ту тезу, «...що потрібно переступити через дебати про глобальну гомогенізацію – versus – гетерогенізацію. Питання слід ставити не як «або-або», обираючи одну з цих тенденцій, а радше досліджувати шляхи, якими обидві тенденції стали характерними для нашого життя в більшій частині світу...»<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Робертсон Р. Глокалізація: Часопростір і гомогенність-гетеро-

На нашу думку, даний термін саме й фіксує той факт, що ми не маємо достатніх підстав щоб пересвідчитися як в незворотності уніфікуючого впливу глобалізаційних процесів, так і того, що локальна культурна специфіка народів залишиться незмінною. З певною очевидністю можемо лише говорити про те, що такі тенденції наявні і вони чітко окреслились. Усе це й породжує ситуацію проблеми, яка вимагає відповіді на ряд питань, а саме: як і чому виникає різноманіття культур, в чому його значимість та, що особливо важливо, які можливі наслідки його втрати, або, якщо воно збережеться, то в яких формах і яким способом? Серед дослідників означених процесів існують як прихильники загальної гомогенізації, так і ті, хто критикує подібні процеси, акцентуючи увагу на культурній винятковості кожного етносу, кожної нації. Проте, незалежно від позиції дослідників, чітко означився той факт, що розмаїття культур, в повному сенсі цього слова, стало *проблемою* соціокультурного поступу людства.

Коли ми говоримо про те, що щось стало проблемою, то що мається на увазі? Звично ми не вельми розмежуємо поняття проблема, задача, питання, а то й просто актуалізація, чи легітимізація чогось. Тож зазначимо, в нашому розумінні проблема характеризується значним ступенем невизначеності отриманих в результаті її вирішення результатів, частіше за все отримуємо нову точку зору на речі, тобто відрефлексовані методологічні основи пізнання; протиріччями без розв'язання яких проблема не вирішується. Проблему не можна обійти, або вирішити частково. Вона або вирішується або ні, і тоді ситуація, яка узагальнено характеризується як проблема, відтворюється знову.

Стосовно культурного різноманіття людства, то, як проблема, воно постає в двох аспектах. Перший, який ми означаємо, але не будемо на ньому акцентувати увагу, оскільки це

---

генність // Глобальні модерності (за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша та Р. Робертсона). К.: Ніка-Центр, 2008. С.48–72.

потребує окремого розгляду, полягає в тому, що в ситуації інтенсифікації міжкультурних контактів розмаїття культур більш за все не зможе зберегтися в наявно означених межах. Воно набуде якихось нових форм, а спосіб буття його носіїв, у всякому разі на буденному рівні, буде мало різнитися. Звичайно, не важко передбачити, що прискорення тенденцій до уніфікації зумовить опірність культур та рельєфність проявів національної самосвідомості. Як наслідок, слід очікувати уповільнення формування загальнопланетарної свідомості, що в ситуації зростання глобальних проблем (екологічних, харчових тощо) може мати катастрофічні наслідки. Нажаль, глобалізаційні тенденції в їх сучасних формах не є каталізаторами формування цієї свідомості.

Що стосується другого виміру, то тут мається на увазі ерозія культурного розмаїття людства, що з одного боку виглядає чимось неминучим, а з другого породжує питання про те, в яких нових формах воно може постати як необхідна умова стабільності поступу людства як соціокультурної цілісності.

### **Література**

1. Св. Августин Сповідь / Пер. з латини. К.: Основи, 1996. 319 с. Кн. 11, ХІV.
2. Берндт Р., Берндт Т. Мир первых австралийцев. М., 1981. 447с.
3. Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода). Киев: Наук. думка, 1991. 176 с.
4. Вильчек В. М. Прощание с Марксом : (Алгоритмы истории). М.: Прогресс: Культура, 1993. 222 с.
5. Гачев Г. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. М.: Прогресс-Культура, 1995. 480 с.
6. Гуревич П. С. Культурология. Учебное пособие. М.: Знание, 1996. 288 с.
7. Ионин Л. Социология культуры. М.: ЛОГОС, 1996. 280 с.
8. Каган М. Философия культуры. СПб.: Санкт-Петербург, ТОО ТКБ «Петрополис», 1996. 416 с.



9. Люсьен Февр Цивілізація: еволюція слова і групи ідей // Бой за історію. М., 1991. 275 с.
10. Маслова В. А. Лінгвокультурологія: Учеб. посібник для студ. высш. учеб. заведень. М.: Издательский центр «Академия», 2001. 208с.
11. Моисеев Н. Алгоритмы развития. М.: Наука, 1987. 304 с.
12. Оганов А. А. Хангельдиева И. Г. Теория культуры: Учеб. пособие для вузов. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. 379 с.
13. Нестеренко В. Г. Вступ до філософії: онтологія людини. Київ: Абрис, 1995. 335 с.
14. Робертсон Р. Глокалізація: Часопростір і гомогенність-гетерогенність// Глобальні модерності. К.: Ніка-Центр, 2008. С.48–72.
15. Флоренский П. А. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. Часть II // Христианство и культура. М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио, 2001». 2001. 672 с.
16. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
17. Цицерон Марк Тулий. Избранные сочинения. М., «Худож. лит.», 1975. 454 с.
18. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
9. Feliks Konieczny. O wielosci cywili zacyj. Krakow, 1935. 320 с.