

3. Директива Європейського парламенту і Ради 1999/62/ЄС від 17 червня 1999 р. про стягнення платні з вантажних транспортних засобів за використання певних інфраструктур // Офіційний вісник Європейських співтовариств. – 20.07.1999 р. – L 187. – С. 42–68.
4. Європейська угода щодо роботи екіпажів транспортних засобів, які виконують міжнародні автомобільні перевезення (ЄУТР) від 27 лютого 2004р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=994\\_016.4](http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=994_016.4).
5. Конгресс местных и региональных властей Совета Европы/ Рекомендация 149 (2004) 1 О проблемах транснациональных транзитных перевозок [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.coe.int/t/R/Clae/%5BRussian\\_doc%5D/%5B2004%5D/REC\\_149\\_Ru.asp#TopOfPage](http://www.coe.int/t/R/Clae/%5BRussian_doc%5D/%5B2004%5D/REC_149_Ru.asp#TopOfPage).
6. Мусис Н. Усе про спільні політики Європейського Союзу / Н. Мусис; пер. з англійської. – К. : „К.І.С.”, 2005. – 466 с.
7. Новікова А. М. Європейська транспортна політика до 2010 року / А. М. Новікова, В. П. Мироненко // Автошляховик України. – 2005. – №4. – С.5–9.
8. Паппас С. Транспортна політика Європейського Союзу : навч. посібник / С. Паппас / Програма Tacis Європейського Союзу в Україні. Проект „Правничі студії в Україні : Київ та окремі регіони”. – К. : ІМВ КНУ ім. Тараса Шевченка, 2004. – 79 с. – (Серія „Право ЄС”. Книга 18.).
9. Регламент Ради (ЄЕС) № 3821/85 від 20 грудня 1985 р. про записує устаткування на автомобільному транспорті // Офіційний вісник Європейських співтовариств. – 31.12.1985 р. – L 370. – С. 8–18.
10. Регламент Ради (ЄЕС) № 3820/85 від 20 грудня 1985 р. про гармонізацію певних актів законодавства про соціальний захист, що стосуються автомобільного транспорту // Офіційний вісник Європейських співтовариств. – 31.12.1985 р. – L 370. – С. 1–12.
11. Регламент Ради (ЄЕС) № 3821/85 від 20 грудня 1985 р. про записує устаткування на автомобільному транспорті // Офіційний вісник Європейських співтовариств. – 31.12.1985 р. – L 370. – С. 8–18.
12. Регламент (ЄС) № 561/2006 Європейського парламенту та Ради від 15 березня 2006 р. щодо гармонізації відповідного соціального законодавства, що регулює відносини в галузі автомобільного транспорту та вносить зміни до Регламенту Ради (ЄЕС) № 3821/85 та № 2135/98, і скасовує Регламент Ради (ЄЕС) № 3820/85 // Офіційний журнал Європейського Союзу. – 11.04.2006 р. – L102. – С.1–12.
13. Регламент Комісії (ЄС) № 1266/2009 від 16 грудня 2009 р., що вдєє пристосовує до технічного прогресу Регламент Ради (ЄЕС) № 3821/85 про записує обладнання на дорожньому транспорті // Офіційний журнал Європейського Союзу. – 22.12.2009 р. – L339. – С.3–14.
14. Тойнби А. Дж. Постижение истории / А. Дж. Тойнби; [пер. с англ., сост. А. П. Огурцов]. – М. : Прогресс, 1991. – 736 с.
15. Europe in figures. Eurostat yearbook 2010. – Luxembourg : Publications Office of the European Union, 2010. – 657 p.
16. Impact Assessment Road Safety Action Programme. Assessment for mid term review. Final Report. – Rotterdam, 2005. – 108 p.
17. Marco Polo in action [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://ec.europa.eu/transport/marcopolo/in-action/index\\_en.htm](http://ec.europa.eu/transport/marcopolo/in-action/index_en.htm).

УДК 930.85

В. Космина

#### РЕЦЕПЦІЇ ЧУЖИХ КУЛЬТУРНИХ НАДБАНЬ У КОНТАКТАХ МІЖ ЦИВІЛІЗАЦІЯМИ (СИСТЕМНО-ТЕОРЕТИЧНИЙ АСПЕКТ)

*У статті аналізується проблема цивілізацій як реципієнтів чужих культурних надбань. Автор доходить висновку, що цивілізації переймають в інших культурах лише зовнішні форми (стилі) комунікацій, але не їх смисли.*

**Ключові слова:** цивілізація, культура, рецепція, комунікації, стиль, системна теорія Н.Лумана.

*The article analyzes the problem of civilizations as recipients of others' cultural heritages. The author concludes that civilizations in other cultures borrow only the external forms (styles) of communications, but not their meanings.*

**Key words:** civilization, culture, reception, communications, style, N.Luhmann's system theory.

Загострення в останні роки в тих чи тих регіонах світу суперечностей між спільнотами, приналежними до різних цивілізацій, наростання кривавих зіткнень між ними і вчинення гучних терористичних актів в черговий раз актуалізувало теорію С.Гантінгтона про зіткнення цивілізацій. Драматичність же поточного історичного моменту полягає в тому, що це зіткнення відбувається тоді, коли ледь не загальним є визнання процесу глобалізації, що включає в себе інтеграцію й уніфікацію життя людства.

Це визнання в цілому відповідає здавна поширеній у культурі й науці тезі про єдність історичного процесу. Щоправда, ніколи не зникало й питання: а чим же ця єдність зумовлюється й у чому проявляються? У європейській культурі тривалий час домінувала ідея про якусь «першооснову» історії (Провидіння, Абсолютний дух, Розум, Прогрес, продуктивні сили тощо), що постійно розвивається за власними законами й рухає світову Історію.

Пізніше, десь із кінця XIX ст., почала превалювати думка, що люди не є «сліпими» знаряддями Ідеї, Закону, Долі, а самостійно творять історію, спираючись, однак, на культурні спадки минулих часів та на здобутки інших культур і цивілізацій. У контексті методологічних пошуків саме в цьому напрямі в соціально-гуманітарні науки прийшла з біології концепція **рецепції** – сприйняття й перетворення зовнішніх подразнень організму його спеціалізованими внутрішніми утвореннями – рецепторами (від лат. *receptor* — приймаючий). Початок дослідженню рецепції в культурі чужих культурних здобутків поклала поява в 1960-ті роки в Констанцькому університеті (ФРН) наукової школи рецептивної естетики Г.Р. Яусса. Вона зайнялась серйозним теоретичним осмисленням самого явища рецепції, особливо в літературі та мистецтві [Див.: 3]. Але ця концепція виявилась по-своєму продуктивною для дослідження не тільки естетичних, а й прагматичних аспектів різного роду запозичень із інших культур чи епох. Під впливом постструктуралізму й деконструктивізму особливим предметом теоретичного аналізу стала проблема адекватності рецепції (сприйняття) текстів минулого істориком та рецепції текстів художніх творів читачем. Увага до неї з боку учених і філософів Заходу виявила невідповідність цього сприйняття авторським інтенціям і фактичне творіння читачем (істориком) нового тексту. Подібне розуміння культури дало життя постмодернізму, а водночас поставило питання про зовсім новий вимір взаємодії між культурами (цивілізаціями) чи епохами. Найбільш продуктивно й переконливо досліджувались і досліджуються проблеми рецепції зразків класичної античності чи суспільств у більш пізні епохи європейської історії. Вони вивчаються вченими і на Заході, і в сучасних Україні та Росії [Див., наприклад: 2, 13, 16].

Однак характерною рисою цих і багатьох подібних їм досліджень є головним чином сама констатація зовнішньої «фактичності» рецепції. Автори здебільшого обмежуються, в суто позитивістському дусі, фіксацією наявності в діяльності «реципієнта» певних ідей, тем, сюжетів, перейнятих із спадщини іншої культури.

Проте в теоретичному плані проблема міжкультурних запозичень виглядає дуже складною, особливо, якщо врахувати взаємну непрозорість і смислову непорівнянність панівних міфів навіть у спадкоємних культурах. Сучасний російський історик І.М.Данилевський зазначає: «Оцінка “розумності й логічності” даного міфу (системи образів, означених словами) з погляду іншої, аналогічної, але незбіжної, нетотожної системи насправді позбавлена всякого сенсу. Закони формальної логіки можуть діяти лише в

рамках одного окремого міфу, але не при порівнянні положень різних міфологічних (словесно-образних) систем» [6, с. 187]. Між тим, теоретичні аспекти проблеми вивчаються переважно в рамках літературознавчої парадигми «автор–твір–реципієнт» [Див.: 11].

Поза увагою дослідників залишаються питання: Що саме і як саме переймається при міжкультурній взаємодії? Чому, коли, за яких умов це відбувається? Знайти відповіді на них при описі фрагментарних запозичень навряд чи вдасться. Тут, очевидно, потрібне ґрунтовне дослідження взаємодії цілих цивілізаційних систем. Хоча наука сьогодні має в своєму арсеналі цілу низку теорій цивілізації, «механізм» цієї взаємодії не вивчається. Метою цієї статті є розгляд проблеми цивілізацій як реципієнтів чужих культурних надбань та способу і змісту цієї рецепції, при якій цивілізації залишаються тими ж самими самотніми акторами всесвітньої історії.

Тема міжцивілізаційних контактів та їх вивчення перебувала в центрі уваги теорії локальних цивілізацій ще з часів її формування у XVIII–XIX ст. Адже від її осмислення залежала і спроможність теорії пояснити світовий історичний процес. Хоча єдність останнього проголошувалася і світовими релігіями, і універсалістськими філософськими концепціями, в реальності ми можемо спостерігати лиш якесь розсипище фактів (подій, явищ, процесів). Зв'язок між деякими з них (близькими між собою в часі й просторі) можна пробувати вгадати, а в більшості випадків хіба що теоретично постулювати. Доводити ж когерентність всесвітньої історії та досліджувати її єдність науковими методами виявляється справою непросту.

Навіть коли йдеться лише про локальні цивілізації, то хоч їхня внутрішня єдність видається абсолютно логічною, обґрунтовують її зазвичай філософськими, а не науковими засобами. Придивимось до цієї проблеми пильніше.

Так, у багатьох філософських теоріях, включаючи «класичні» цивілізаційні теорії М.Я.Данилевського, О.Шпенглера, А.Дж.Тойнбі, єдність історії утверджувалась через застосування аналогії з живим організмом та метафори «організм». Але ці мислителі були засновниками органіцизму. Ті чи інші «біологізаторські» ідеї в поясненні історичного процесу висували ще І.Кант, Ж.-Ж. Руссо, Й.Г.Гердер. Учення Ф.В.Й. Шеллінга покляло початок уже цілій філософії органіцизму, прихильником котрої був і Л. фон Ранке. А німецький історик Г.Рюккерт у додатку до «Підручника світової історії в органічному викладі» (1857) висунув ідею одночасного співіснування різних «культурно-історичних організмів», злиття яких у світове ціле він вважав малоімовірним. У 1860 р. англійський філософ-позитивіст Г.Спенсер у нарисі «Соціальний організм» висунув теорію соціальної еволюції, згідно з якою як органічна, так і соціальна («надорганічна») еволюція однаково підлягають природним законам і відбуваються в напрямку дивергентного розвитку і «зростання організації» [Див.: 12, с. 276–279].

У такому ж дусі розробляв свою цивілізаційну теорію М.Я.Данилевський. Локальні цивілізації постають у нього «найвищими історичними одиницями», котрих він називає «культурно-історичними типами розвитку», не приховуючи прямої аналогії з самотніми й практично незмінними за внутрішнім змістом («типом організації») видами в рослинному й тваринному світі [7, с. 103]. Він дає визначення цих типів як «самостійних, своєрідних планів релігійного, соціального, побутового, промислового, політичного, наукового, художнього, одного словом, історичного розвитку» [7, с. 85]. Це начебто має засвідчити внутрішню органічну єдність всіх проявів (фактів) життя цивілізації. У своїй історії ці культурно-історичні типи уподібнюються багатерічним одноплідним рослинам, котрі проходять всі етапи життя від народження до смерті і в яких період цвітіння й плодоношення (власне цивілізація) є коротким і виснажує раз і назавжди їхню життєву силу.

Якщо російський природознавець і соціолог М.Данилевський пробував поєднати метафізику і позитивізм, то німецький філософ і культуролог О.Шпенглер був представником філософії життя. Він шукав цілісні органічні форми історії, серед яких найбільшими, граничними визнавав вісім великих культур-організмів, і вбачав єдину субстанціальну основу життя культури в її душі (аналог метафізичного «плану» у Данилевського). Коли ж душа здійснить у зовнішньому світі всю суму своїх можливостей «у вигляді народів, мов, віровчень, мистецтв, держав і наук» і повернеться в первісну душевну стихію, тоді культура «раптом *застигає*, відмирає, її кров згортається, сили надломлюються – вона стає *цивілізацією*» [17, с.167–168]. Єдність усіх цих зовнішніх виявів душі – символики – визначається її загальним просторовим прасимволом. Кожна культура, за аналогією з біологічними організмами, народжується, послідовно проходить стадії юності, зрілості, старості і вмирає.

Англійський історик А.Дж.Тойнбі категорично заявляв, що «суспільства не можна рівняти з живими організмами», що «цивілізації – це реальності виду, непідвладного законам біології» [14, с. 248–249]. Він зіставив величезний масив історичних фактів і виявив понад три десятки цивілізацій в історії людства. Але й він не уникнув органіцизму й біологізаторства і прирівнював цивілізації до живих індивідів, що еволюціонують на основі закону виклику-і-відгуку, «життєвого пориву» творчої меншості суспільства та мімізису (наслідування) їй з боку пасивної більшості, проходячи стадії генези, зростання, занепаду і розпаду. Та й цивілізацію він нерідко іменував «суспільним організмом».

Отже, основні постулати всіх трьох цивілізаційних теорій не виводились із аналізу історичних фактів та внутрішніх зв'язків між ними, а навпаки, вводились в опис суспільства ззовні як уже готові, зарані осмислені схеми, зазвичай засновані на органіцистській аналогії. Це були суто філософські теорії, а цілісність історії цивілізацій, зв'язність у ній історичних фактів охоплювалися головним чином інтуїтивно, естетично, шляхом «фізіогномічного» сприйняття їх характеристик (Данилевський), або «фізіогномічного такту» (Шпенглер). Методологі «органічного» аналізу зв'язності історичних фактів вони, як і теорії послідовників цих авторів, не створювали. Звісно, в них годі було шукати й розкриття «механізму» рецепції надбань інших культур.

На цьому тлі нові обрії в дослідженні цивілізацій та їхніх зв'язків відкриває застосування соціологічної теорії Нікласа Лумана, котра є складовою частиною загальної теорії систем. Передумови для виникнення останньої створила теорія відкритих (зокрема, біологічних) систем австрійського біолога Л. фон Берталанфі. Її суттєво поглибила теорія самореферентних (звернених до самих себе) автопоетичних (самотворчих) систем, висунута в 1970-ті роки чилійськими нейробиологами У.Матураною і Ф.Варелю. Згідно з нею, живі системи складаються з елементів (клітин), котрих самі ж і продукують. Це і є їхній автопоетизм, або «самотворення» (грецьке слово *poiēsis* означає – творчість, творення, від цього ж слова – « поезія»). В своїй життєдіяльності такі системи зорієнтовані лише на свої попередні й наступні стани, мають певні структурні зчеплення з навколишнім середовищем, але щодо нього є операційно закритими. На релевантні впливи (подразнення) з боку середовища вони реагують винятково по-своєму: змінюють перебіг внутрісистемних процесів, а отже, – себе самих, і «враховують» ці зміни в своєму подальшому автопоетизмі. «Пізнаючи» навколишній світ, вони «навчаються» й «еволюціонують» [Див.: 10]. Виходячи з концепту, що життя і є пізнанням, автори теорії вважали її цілком прийнятною для аналізу не тільки біологічних, а й «біосоціальних» систем, тобто суспільства.

Саме цей варіант теорії систем Н.Луман поклав в основу своєї соціологічної теорії [2]. Проте він пішов далі У.Матурані і Ф.Варелі, радикально розділивши людські (біологічні й психічні) системи і соціальні системи та залишивши перші в навколишньому світі других. Максимально абстраговану теорію самореферентних автопоетичних систем він з'єднав з теоріями комунікацій, кібернетики, когнітивної психології, еволюції. Соціальні системи у нього функціонують точно так же, як і біологічні та психічні, але складаються не з клітин чи переживань, а з особливих елементів – комунікацій – актів спілкування між людьми, супроводжуваних певним обміном інформацією. По суті, у суспільстві як комунікативній системі комунікаціями і тільки комунікаціями є всі історичні факти й усі історичні джерела. При цьому кожна комунікація можлива не сама по собі, а тільки як елемент (операція) тієї чи іншої смислової системи.

Кожна комунікація як окрема операція комунікативної системи включає три елементи: повідомлення адресанта – інформацію, закладену ним у повідомлення – розуміння повідомлення (виокремлення в ньому власної інформації) адресатом. Вона ж є й операцією спостереження системи. Як і в біології, спостерігаючи за віднесенням повідомлень до попередніх і наступних операцій системи (само-віднесенням комунікацій), система реферує внутрішній, послідовний смисловий зв'язок своїх операцій. Спостерігаючи за віднесенням інформації до релевантних для неї подій у її навколишньому світі (іншо-віднесенням комунікацій), система реферує

зовнішній, реактивний смисловий зв'язок своїх операцій із процесами в навколишньому світі. Проводячи розрізнення між собою та навколишнім світом система конституює й саму себе (відносно цього світу).

Без такого співвіднесення з навколишнім світом вона існувати не може. Межа між ними є не просторовою (як, наприклад, шкіра в організмі), а лише смисловою. Смыслами ж є накопичені в її досвіді різноманітні значення, що в залежності від контексту надаються або процесам самої системи, або тим чи іншим предметам і явищам навколишнього світу.

Навколишнього світу система своїми операціями не досягає (як і він її). В цьому полягає її операційна закритість, котра уможливує її самореферентність та автопоезис. Але система залишається відкритою щодо навколишнього світу, позаяк реферує його всередині себе, в своїх комунікаціях. Як же суміщаються операційна закритість і загальна відкритість системи? Н.Луман, спираючись на теорію форм американського математика Дж. Спенсера Брауна, встановлює, що форму своєї межі з зовнішнім світом система повторно проводить (копіює) вже всередині самої себе, у своєму внутрішньому комунікативному середовищі (re-entry – «повторний вхід форми в форму»). Внаслідок цього вона спостерігає (розрізняє й означає) і себе, і свій навколишній світ винятково у власному смислово-медуімі.

На основі таких взаємних спостережень (і реакцій) систем забезпечується внутрішня зв'язність (когерентність) історичного процесу. Водночас замість висування філософських теорій, які б зовні умосяжно зв'язували факти історії в якусь логічно вибудовану цілісність, стає можливим виявлення їх зв'язку «зсередини» – через спостереження дослідника за спостереженнями досліджуваної системи комунікацій, або методом спостереження другого порядку.

У луманівській теорії розкрито й механізм еволюції суспільства як комунікативної системи. Він включає варіацію в комунікаціях, селекцію окремих із них домінуючою структурою смислових очікувань та ре-стабілізацію суспільства в нових умовах. Окремо Н.Луман аналізує чотири форми системної диференціації суспільства: засновану на усному спілкуванні сегментарну, засновану на писемності центр-периферійну та стратифікаційну, засновану на книгодрукуванні функціональну.

Застосування теорії Лумана в цивілізаційному аналізі історії показує [Докладніше див.: 8], що цивілізаційна історія людства починається з переходом суспільства від сегментарної (общинно-племінної) форми системної диференціації до диференціації на центр і периферію та стратифікаційної. Найвищу інтегруючу й регулюючу роль в історії кожної цивілізації виконувала побудована навколо сакральних текстів система релігійних комунікацій. Аналіз її змісту та еволюції методом спостереження другого порядку відбувається шляхом розрізнення в ній смислових само-віднесення (вчення про спасіння та шлях до нього) та іншо-віднесення (світорозуміння) комунікацій. За такою ж схемою аналізуються владні комунікації, в яких релігійні комунікації реферуються вже в іншо-віднесенні, та інші комунікації (тексти) в ієрархічній структурі суспільства. Саму цивілізацію можна визначити як сукупність взаємопов'язаних і взаємопогоджуваних духовно-моральних, політичних, економічних та соціальних засобів (медіа), за допомогою яких суспільство як система комунікацій забезпечує своє функціонування та усталеність у просторі й часі.

У результаті смислового опису історії цивілізації «зсередини» повертає нас до відомих цивілізаційних теорій і дозволяє методологічно підтвердити чи спростити викладки останніх. Так, властиві багатьом цивілізаційним теоріям «організмичні» аналогії здобувають логічне виправдання, позаяк і живі організми, і цивілізації функціонують як самореферентні автопоеитичні системи, автопоезис яких колись запускається й колись може завершитись. Тільки тепер метафора «організму» може бути замінена дослідженням внутрішньої смислової зв'язності фактів. Звісно, тут уже не йтиметься про шпенглерівську «душу» культури чи про метафізичний «план розвитку». Відкритий А.Тойнбі механізм «викилику-відповіді» як стимул до розвитку цивілізації тепер може описуватися на фактологічному рівні як внутрішня перебудова смислової системи комунікацій у відповідь на зовнішні подразнення. Водночас потребує певних уточнень тойнбіанська концепція «мімесису» (слідування пасивної більшості за творчою меншістю та її лідерами). Тут аргументовано можна говорити лише про селекцію новаторських комунікаційних смислів у певних системах комунікацій.

«Уточнення» можна продовжувати. А висновок зрозумілий: метафора «організму», «органістська» аналогія, як і вся філософська «органологія» можуть бути по-своєму продуктивними в поглядах на історію цивілізацій, якщо зосередити увагу на внутрішній (смисловій) структурі цивілізації – такій же самореферентній і автопоеитичній, як і в біологічних системах.

А ось тепер можна говорити і про складнішу методологічну проблему, що стосується взаємодії цивілізацій. Тема загальної детермінованості всесвітньо-історичного процесу, визначального впливу одних цивілізацій на інші тут уже знімається. І виглядають цілком обґрунтованими твердження авторів цивілізаційних теорій про неможливість «передачі» цивілізації від одних спільнот іншим. М.Я.Данилевський так сформулював один із законів історичного розвитку: «Начала цивілізації одного культурно-історичного типу не передаються народам іншого типу. Кожен тип випрацює її для себе при більшому чи меншому впливі чужих, попередніх або сучасних йому, цивілізацій» [7, с. 91]. Причому цей вплив «не є передача» і може проявлятися або у «пересадці з одного місця на інше через колонізацію» [7, с. 98], або в «прищепленні», коли «прищеплений живець» ніяк «не змінює характер рослини, до якої прищеплений» [7, с. 99], або в чомусь подібному до впливу ґрунтового угноєння на рослинний організм чи впливу покращеного харчування на тваринний організм, коли, однак, «за організмом залишається його специфічна утворювальна діяльність» [7, с. 100]. В усіх випадках сам організм (цивілізація) залишається самотнім і внутрішньо незмінним.

Ще рішучіше заперечував «передачу» культури і культурних смислів О.Шпенглер: «Дві культури можуть дотикатися завдяки людським контактам, або людина однієї культури протиставляє себе мертвому світові форм іншої, вираженої в опосередкованих залишках культури <...> Має значення не початковий смисл форми, а тільки сама форма, в котрій діє відчуття і розуміння спостерігача відкриває можливість власної творчості. *Самі смисли не передаються (виділено нами – В.К.)*. Глибока душевна самотність, що лежить між існуванням двох людей різного складу, не стає меншою» [17, с. 740–741].

Таким чином, в «органічній» системі «передача» внутрішньої ідентичності (смыслу) іншій замкнутій самореферентній системі принципово неможлива. Те ж саме, як ми бачили раніше, неможливе й у комунікативній автопоеитичній самореферентній системі. Відповідно до власного автопоезису система може тільки внутрішньо відновлюватись у все нових комунікаціях (можливо, втрачаючи щось із попередніх смислів, адже навколишній світ комунікацій, на який вона реагує, весь час змінюється). У рамках усталеної традиції та при збереженні необхідних «технічних» обставин автопоезис певної культури у вигляді передачі її змісту з покоління в покоління («трансляції») може тривати протягом тисячоліть. Це ми спостерігаємо в індійській цивілізації, де каналом «трансляції» культури виступала діяльність брахманів, чи в китайській цивілізації, де вона забезпечувалась специфікою ієрогліфічної писемності. Водночас між різними культурно-смисловими системами (як і між органічними) подібне було б неможливим.

Та чи не означає така «самодостатність», що система (цивілізація) в змістовному аспекті схильна до самоізоляції і лише по-своєму реагує на зовнішні «подразнення»? Ні! Автори цивілізаційних теорій ніколи не заперечували якогось, хоча б поверхневого, «переймання» здобутків інших цивілізацій. Вони тільки наголошували, що здійснюється воно не автоматично, а зусиллями самої «приймаючої сторони» та на її власний розсуд.

Тут може йтися тільки про обмежену, вибіркочну, самостійну рецепцію з боку сприймаючої системи. Причому ця система чужі смисли не переймає, а надає запозиченому власних смислів – тих, що сформувалися в її власній історії комунікацій. Як зазначав М.Я.Данилевський, усе, що перебуває в сфері народності, що стосується пізнання людини і суспільства, а тим більше практичного застосування цього пізнання, «взагалі не може бути предметом переймання, а може бути лише взятє до відома – як один із елементів порівняння – з однієї вже тієї причини, що при розв'язанні цього роду завдань чужа цивілізація не могла мати на увазі чужих їй суспільних засад і що, отже, розв'язання їх було тільки частковим, тільки одну її більш чи менш задовольняючим, а не загальноприйнятним» [7, с. 101].

«Не сотворене “впливає”, а творяче “бере на себе”», – категорично заявляв О.Шпенглер [17, с.738]. Він писав: «Можна досліджувати на цій основі всі культури й усюди знайти підтвердження, що замість уявного продовження існування більш ранньої культури в більш пізній саме молодша істога встановлює геть обмежене число контактів зі старою істогаю, не беручи до уваги її початкове значення». Німецький культуролог переконував, що твердження на шталт: «грецька філософія ще й сьогодні продовжує жити та впливати» – лише порожні фрази. «У дійсності ж ми практично нічого не зберегли, навіть із того зовнішнього, котрим ми володіємо, від грецької філософії. Будемо чесними і зловимо давніх мислителів на слові: жодна фраза Геракліта, Демокріта, Платона не є для нас істиною, якщо ми її не препаруємо під своєї потреби. А що ж ми сприйняли з методів, понять, намірів, засобів грецької науки, не кажучи вже про найголовніші принципи?» [17, с. 741–742].

На вибірковість рецепції досягнень чужих культур указував і А.Дж.Тойнбі. Він розглядав три типи зіткнень теперішнього і минулого: материнсько-дочірній, коли за аналогією родинних зв'язків у молодій цивілізації ще зберігаються риси старої попередниці; архаїзаторський, коли робляться спроби повернутись до більш ранніх стадій своєї ж цивілізації; ренесансний, коли має місце «ненормальне й нездорове» явище – «зіткнення дорослої цивілізації з “привидом” її давно померлого предка» [15, с. 225]. І знов-таки цей «акт некромантії», тобто викликання привида, можливий лише тоді, коли у самого суспільства виникне в цьому пряма потреба: «Ренесанс мертвої культури станеться тільки тоді, коли суспільство-наступник само підніметься до культурного рівня, на якому стояв його попередник у ті часи, коли здобувсь на осягнення, що тепер стали кандидатами на відродження» [15, с. 235]. До цього часу всі здобутки предків можуть нічого не важити для наступників.

Характерно, що у цих авторів образно ідеться про «контакт живого з мертвим», де вирішальну роль відіграє якраз «живе».

Виникає логічне запитання: а що ж у системному відношенні, власне, запозичується із чужих культур, якщо ми вже констатували, що передача смислів неможлива? Чи немає тут внутрішньої суперечності в підходах названих теоретиків?

Такими об'єктами рецепції можуть бути зовнішні чинники і форми комунікацій, що прямо не випливають зі смислових структур. По-перше, це технічні засоби самих комунікацій, зокрема, писемність, книгодрукування, електронні засоби зв'язку, транспорт, інші технічні набутки. Вони опосередковано можуть вплинути й на смислові аспекти комунікацій, але серйозно впливають здебільшого на перебіг комунікацій (повідомлення), поведінку комунікантів, тобто, на зовнішні аспекти комунікацій. По-друге, це самі зовнішні (організаційні) форми комунікацій.

Зупинимось докладніше на проблемі цих зовнішніх форм.

Смислового аналізу соціальних систем буде явно недостатньо при описі всесвітньої історії в цілому, де діють не одна, а декілька цивілізацій. Як же їх розрізнити, типологізувати, досліджувати їхні взаємодії в часі й просторі, якщо елементарні одиниці (комунікації), з яких складаються цивілізації, є структурно однотипними, а їх системи функціонально схожими? Спроби зіставити цивілізації за їх загальними смислами не будуть продуктивними, адже смисли завжди конкретні й при всій їхній розпізнаваній повторюваності формуються в кожній системі відповідно до змін у її навколишньому світі.

Тому доцільно розрізнити й порівнювати цивілізації за стилями комунікацій – зовнішніми формами повідомлень. Між іншим, поняття «стиль» здавна закріпилось у цивілізаційних теоріях (О.Шпенглер, А.Тойнбі, А.Кребер). Утім, воно використовувалось для означення інтегруючої форми зовнішніх проявів культури, виразника її «душі», її просторового прасимволу, що підлягає інтуїтивному осягненню [17, с. 259–260]. Тобто, ми можемо інтерпретувати стиль як своєрідний ухил, спрямованість, манеру комунікацій, спосіб організації їх зовнішньої форми. У комунікації (системі комунікацій) він належить не до інформації (іншо-віднесення), а до повідомлення (само-віднесення). Він зв'язує комунікації, слугує їх швидкому розпізнанню й розумінню. За стилем «упізнають своїх (своє)» і відрізняють їх від «чужих (чужого)». Ідеться про інституції як типізації узвичаєних дій, як «сутності, котрим властива зовнішня реальність» [5].

У цивілізаціях формуються універсальні стилі комунікацій, а узвичаєними традиційними стилями комунікацій у певних сферах є суспільні інституції. Як і в класичних теоріях цивілізацій, вони досліджуються з позицій зовнішнього спостереження. Оскільки селекцію стильових форм і селекцію смислових комунікацій здійснюють одні й ті ж структури очікувань, сформовані релігією, то смисл і стиль у кожній конкретній період життя цивілізації достатньо погоджені між собою, хоча й не породжуються одне одним. Можна говорити лише про загальну узгодженість стильової структури кожної традиційної цивілізації з її смисловою структурою та про її стильову єдність. Із урахуванням стилю смисловий опис цивілізації «зсерединою» доповнюється їх стильовим описом «зовні».

Вище вже зазначалося, що система «копіює» всередині себе, у своєму внутрішньому комунікативному середовищі форму своєї межі з навколишнім світом та значущі для неї зміст і зовнішні форми подій і процесів (повідомлень) у цьому навколишньому світі. Оскільки все це відбувається уже в її власному смислому медіумі, то ці зовнішні форми, себто стилі «чужих» повідомлень, з'єднуються вже з її іманентною смисловою архітектурою і в такому вигляді можуть включатися в перебіг комунікацій системи (якщо, звісно, допускаються туди її внутрішньою домінуючою структурою смислових очікувань).

У соціальній сфері такими запозиченими стилями комунікацій (формами повідомлень) можуть виступати ті чи ті суспільні інститути й інституції, у мистецтві – види, форми, жанри, стилі, у науковій чи літературній сфері – тексти давніх авторів чи представників інших культур, включені в поточний дискурс. Це можуть бути й просто цитати й образи з творів таких авторів, що часто наводяться «для підтвердження» сучасних за смислом чи змістом думок. Якщо врахувати, що вказані тексти, цитати, образи створювались у зовсім іншому смислому медіумі, то реальне значення таких рецепцій стосується якраз стилю відповідних повідомлень (виразності, переконливості, «аргументованості»), а не смислу закладеної в них інформації. У мистецтві, літературі тощо стилізація під історичну давнину чи «чужину» може додати комунікаціям особливої експресивності, а ось смислової глибини – зовсім не обов'язково.

Як писав О.Шпенглер, «чим голосніше хвалять принципи чужого мислення, тим напевно ґрунтовніше перероблено його смисл... Варто було б, мабуть, одного разу написати історію «трьох Арістотелів» – грецького, арабського та готичного, у котрих немає жодного спільного поняття. Жодної спільної думки» [17, с. 743]. Він наводив й інші приклади: «Не “буддизм” мігрував з Індії до Китаю, а частина спадщини уявленнє індійських буддистів була сприйнята китайцями певного почування і стала новим видом релігійного вираження, що мав значення винятково для китайських буддистів... Навіть якщо в той час індійці й китайці разом відчували себе буддистами, внутрішньо вони по-давньому залишалися далекими одні від одних. Ті ж слова, ті ж ритуали, ті ж знаки – проте дві різні душі, кожна з яких іде своєю дорогою» [17, с. 741].

М.Я. Данилевський визнавав, що народи різних культурних типів із «результатів чужого досвіду» мають приймати й прикладати до себе «висновки і методи позитивної науки, технічні прийоми й удосконалення мистецтв і промисловості», а не те суттєве, що належать до «сфери народності» [7, с. 100]. На традицію запозичень у чужих культур не глибини суті явищ, а їхніх зовнішніх аспектів, указував О.Шпенглер: «Необхідно крок за кроком вивчати «вплив» єгипетської скульптури на ранньогрецьку, щоб урешті-решт установити, що впливу як такого не було: просто грецькі пошуки форми перейняли з тих самих скарбниць мистецтва деякі риси, котрі вони змогли б якимось чином знайти й самі» [17, с. 742].

Інколи чужі стилі переймалися не з вільного вибору, а через певну вимушеність. Шпенглер використовував тут запозичене з мінералогії поняття «псевдоморфоз»: «Історичними псевдоморфозами я називаю випадки, коли чужа стара культура настільки сильно тяжіє над країною, що місцевій молодій культурі нічим дихати й вона не в змозі не лише створити свої виразні форми, але навіть не доходить до повного розгортання власної самосвідомості. Усе, що піднімається з глибин молоді душі, відливається в порожннці чужого життя. Молоді почуття застигають в застарілих творах, і замість піднесення власного формотворення (Gestaltungskraft) зростає до небачених розмірів лише ненависть до чужої й далекої сили» [17, с. 910].

Різні історичні способи поведінки при зіткненні з чужою й агресивною цивілізацією наводив А.Дж.Тойнбі. Один із них – «безкомпромісна політика самоізоляції», яку він іменував «зелотством» за назвою єврейської партії, що намагалася відкинути еллініську культуру «в усій її цілості» зі «Святої Землі» (прикладом служила Японія часів сьогунату Токугава) [15, с. 210]. Інший – «іродіанство» – протилежна за змістом тактика «навчання воювати з напасником його власною зброєю». Вона також не може бути перспективною: «Що ж до іродіанства, то це наслідування – не безпосереднє – інституцій та звичаїв іншого суспільства; в найліпшому разі це буде пародія на, можливо, не дуже привабливий оригінал, а в найгіршому – суперечливе поєднання несумісних елементів» [15, с. 220]. Їм він протиставив третю можливість: «середній шлях спасіння», котрий полягає у відході й поверненні (преображенні). «Середній шлях відступу через відхід, за яким іде повернення, проступаючи як преображення» [15, с. 221]. Це був шлях створення нової релігії й нової цивілізації.

Але частіше в історії мали місце запозичення чужих стилів в окремих сферах суспільного життя. Однак в іншій смисловій системі координат вони нерідко приводили до результатів, протилежних очікуванню. Так, середньовічні правителі уявляли, «ніби є справжніми римлянами», коли запроваджували римське право, та воно «не спромоглося стати опорою відродженої Римської імперії», а навпаки, «ще й як прислужилось альтернативній меті: посприяло відродженню на західному ґрунті ще давнішої еллініської політичної інституції – суверенної незалежної локальної держави» [15, с. 227–228]. З іншого боку, й знавці канонічного права своїми зусиллями зробили внесок у розвиток локальної світської держави, дарма що націлялись у протилежний бік. «Їхнє реальне досягнення є, по суті, одним із найтихіших іронічних жартів історії». Взаємне поборювання на цьому ґрунті пап та імперій призвело до падіння імперій і руїни папства, що прочистило місце для локальної світської держави [15, с. 229]. Та й «привид» Арістотеля, залучений церквою, підірвав її вплив, стимулювавши діалектичні наукові диспути і пошуки [15, с. 231].

Узагалі ж ті чи інші стильові ознаки, особливо в мистецтві та літературі, легко запозичувались одними цивілізаціями в інших, але наповнювались власними комунікативними смислами. Культурологи у зв'язку з цим нерідко писали про культурну «дифузію» [Див.: 9, с. 26]. А Л.М.Баткін відзначав, що схожі стильові характеристики в окремих сферах суспільного життя часто з'являлися в абсолютно різних цивілізаціях, так що «все було завжди» і «все було всюди» [4, с. 104]. Як наслідок, ми спостерігаємо зовнішнє «переплетення» культур і виходячи з цього можемо навіть говорити про світовий культуротворчий процес і світову культуру. Хоча в реальності це дуже складна сфера міжкультурної й міжцивілізаційної взаємодії, котра потребує подальшого глибокого й різнопланового аналізу, дослідження з позицій як зовнішнього спостереження, так і спостереження другого порядку.

Проведений аналіз дозволяє зробити певні висновки. Теоретичні питання «механізму» рецепції культурно-історичної спадщини давніх цивілізацій мають розглядатися з урахуванням набутків теорії цивілізацій, зокрема її «класичних» версій в авторстві М.Я.Данилевського, О.Шпенглера, А.Дж.Тойнбі. Проте їхні концепції розроблялися лише в рамках філософії історії під впливом органіцистських аналогій, що викликало скепсис з боку професійних істориків. Однак еволюція загальної теорії систем, яка увібрала в себе досягнення теорії відкритих систем Л. фон Берталанфі, теорії самореферентних автопоетичних систем У.Матурани та Ф.Варели, а особливо теорії суспільства як комунікативної системи Н.Лумана, дозволяє виявити принципову схожість біологічних, психічних і соціальних систем при різній елементній базі. Ця умовна «реабілітація» органіцизму, а разом з тим – і класичних цивілізаційних теорій, уможливує дослідження історії цивілізацій та їхньої взаємодії засобами історичної науки. Цивілізація функціонує як операційно закрита самореферентна автопоетична комунікативна система з певною смисловою структурою. На зміни в навколишньому світі вона реагує змінями в перебігу власних операцій. Водночас, зберігаючи внутрішні, іманентні смисли комунікацій, вона цілком може запозичувати з арсеналу інших, у т.ч. більш давніх цивілізацій, стиль комунікацій – їх зовнішню форму. «Механізм» такої рецепції пов'язаний із тим, що смислова система, відрізняючи себе від навколишнього світу, «копіює» всередині себе, у своєму внутрішньому комунікативному середовищі форму своєї межі з цим світом та значущі для неї зміст і зовнішні форми подій і процесів у ньому. Наповнюючи ці форми (стиль) власними смислами («привласнюючи» їх), вона не змінює свою природу, хоча й урізноманітнює можливість подальшого автопоезису своїх операцій. Загалом же така «мімікрія» під чужі стилі може вводити в оману недостатньо прискіпливого зовнішнього спостерігача.

Набагато складнішим є процес рецепції досягнень інших цивілізацій у добу глобалізації. Проте ця проблема потребує окремого дослідження.

#### Джерела та література

1. Classics and the Uses of Reception / edited by Charles Martindale and Richard F. Thomas. – Oxford : Blackwell Publishing Ltd.. – 2006. – XIII-335 p.
2. Luhmann N. Die Gesellschaft der Gesellschaft / Niklas Luhmann. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997. – 1150 S.
3. Rezeptionsästhetik : Theorie und Praxis / Rainer Warning, Hrsg. – München : W. Fink Verlag, 1975. – 504 p.
4. Баткін Л. М. Тип культури як історична цілісність / Л. М. Баткін // Вопросы философии. – 1969. – № 9. – С. 99–108.
5. Бергер П. Л. Що таке інституція? Випадок мови [Електронний ресурс] / Пітер Л. Бергер, Брижіт Бергер ; пер. з англ. Ю. Яремко. – І. – 2004. – Число 35. – Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/n35texts/berger.htm>. – Назва з титулу екрану.
6. Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.) : курс лекций : учеб. пособие для студентов вузов / И.Н. Данилевский. – М. : Аспект Пресс, 1999. – 399 с.
7. Данилевский Н. Я. Россия и Европа : [взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому] / Н. Я. Данилевский ; сост., послесловие и комментарии С. А. Вайгачева. – М. : Книга, 1991. – 574 с. – (Историко-литературный архив).
8. Космина В. Г. Цивілізаційний аналіз історії в світлі системної теорії Н. Лумана / В. Г. Космина // Український історичний журнал. – 2010. – № 1. – С. 165–178.
9. Малиновский Б. Научная теория культуры / Бронислав Малиновский ; пер. с англ. И. В. Утехина ; сост. и вступ. ст. А. К. Байбурина. – 2-е изд., испр. – М. : ОГИ, 2005. – 184 с. – (Нация и культура : научное наследие : антропология)
10. Матурана У. Биология познания / У. Матурана ; пер. с англ. Ю. М. Мешенина // Язык и интеллект : сб. стат. / пер. с англ. и нем. ; сост. и вступ. ст. В. В. Петрова. – М. : Прогресс, 1996. – С. 95–142.
11. Мельникова Е.Г. Понятие рецепции: современные исследовательские подходы к анализу текстов культуры / Е.Г. Мельникова // Ярославский педагогический вестник – 2012 – № 3 – Том I (Гуманитарные науки). – 239–242.
12. Рэдклифф-Браун А. Р. Метод в социальной антропологии / А.Р. Рэдклифф-Браун ; пер. с англ. и закл. ст. В. Николаева. – М. : КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. – 416 с. – (Публикации ЦФС).
13. Савченко С. В. Рецепція спадщини Київської Русі в Україні кінця XVI–XVII століття: автореф. дис. канд. іст. наук: 07.00.01 / С.В.Савченко / НАН України; Інститут українознавства ім. Івана Крип'якевича. - Л., 2005. – 22 с.
14. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії : скорочена версія томів I–VI Д. Ч. Соммервелла : Т. 1 / Арнольд Дж. Тойнбі ; пер. з англ. В. Шовкуна. – К. : Основи, 1995. – 614 с.
15. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії : скорочена версія томів VII–X Д. Соммервелла : Т. 2 / Арнольд Дж. Тойнбі ; пер. з англ. В. Митрофанова, П. Тарашука. – К. : Основи, 1995. – 406 с.
16. Шала Л.В. Рецепція римського права в Україні : доктринальний рівень / Л.В.Шала // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ : збірник наукових праць. – 2010. – № 1. – С.25–30.
17. Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер [пер. с нем.]. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 1376 с. – (Классическая философская мысль).