

**99 НАЦІОНАЛЬНИЙ ТЕХНІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ УКРАЇНИ
«КИЇВСЬКИЙ ПОЛІТЕХНІЧНИЙ ІНСТИТУТ
ІМЕНІ ІГОРЯ СІКОРСЬКОГО»
Факультет соціології і права
Кафедра історії**

«На правах рукопису»

УДК 1(130.2)+3(39.316.7)

«До захисту допущено»
Завідувач кафедри

Світлана КОСТИЛЕВА
«__» _____ 2026 р.

**Магістерська дисертація
на здобуття ступеня магістра
зі спеціальності 032 «Історія та археологія», 033 «Філософія»
освітньо-наукова програма «Європейські студії»
на тему: «Соціокультурна обумовленість трансформацій
західноєвропейської ментальності»**

Виконав:

студент 2 курсу, групи СІ-41мп
Мемджанов Олександр Сергійович

Керівник:

доцент, кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії
Коваль Олена Аркадіївна

Рецензент: доктор філософії

з публічного управління та адміністрування,
старший викладач кафедри теорії та практики управління
Іщенко Анна Миколаївна

Засвідчую, що у цій кваліфікаційній
роботі немає запозичень з праць інших
авторів без відповідних посилань.
Студент (-ка) _____

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1 ПРОБЛЕМА ІСТОРИЧНОГО СТАНОВЛЕННЯ ТА ТРАНСФОРМАЦІЙ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ	8
1.1 Методологія дослідження соціокультурних та цивілізаційних механізмів розвитку людини та суспільства.	8
1.2 Антропологічний підхід в дослідженні ментальності в її історичному становленні	19
1.3 Теоретико-методологічні основи дослідження історичних трансформацій європейської ментальності	30
Висновки до 1 розділу	41
РОЗДІЛ 2 ПРАКТИКИ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ У ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКІЙ ЦИВІЛІЗАЦІЇ	43
2.1 Матеріальні чинники соціокультурних змін західноєвропейської ментальності.	43
2.2 Європейська людина в її повсякденному житті: буденні тілесні практики і їх символічні контексти	54
2.3 Ментальність як переживання і проживання досвіду міста.	64
Висновки до 2 розділу	74
РОЗДІЛ 3 МЕТАМОРФОЗИ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ	76
3.1 Становлення сучасної економічної людини: дух капіталізму та етика раціоналізму.	76
3.2 Базові ментальні уявлення та цінності західноєвропейців в контексті економічних, політичних та соціально-психологічних змін у модерному суспільстві.	87
3.3 Сучасна європейська ментальність в контексті постсучасного буття людини.	95
Висновки до 3 розділу	104
ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ	106
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	112

ВСТУП

Актуальність дослідження зумовлена необхідністю поглиблення теоретичного знання щодо закономірностей розвитку європейської цивілізації, усвідомлення європейцями своєї культурної ідентичності в умовах інтеграції в глобальний багатовимірний світ. В умовах глобалізації, культурної взаємодії та кризи традиційних цінностей особливого значення набуває вивчення тих процесів, що формували західноєвропейську ідентичність і продовжують визначати її динаміку сьогодні. Особливого значення набуває дослідження західноєвропейської ментальності як складного історико-культурного феномену, що формувався впродовж століть під впливом філософських, релігійних, політичних та економічних чинників і нині зазнає суттєвих метаморфоз у добу постсучасності.

Актуальність теми визначається потребою у переосмисленні засадничих принципів західної цивілізації, які визначають специфіку людського буття, моделей мислення та форм соціальної взаємодії. Проблема історичного становлення та трансформацій західноєвропейської ментальності є однією з ключових у сучасному гуманітарному знанні, оскільки вона дозволяє осмислити глибинні механізми формування культурних смислів, цінностей і способів людського буття.

Важливим контекстом сучасних досліджень є також орієнтація українського суспільства на західноєвропейські цінності, що виявляється у процесах демократизації, утвердження прав людини, розвитку громадянського суспільства та інтеграції в європейський культурно-цивілізаційний простір. У цьому вимірі аналіз трансформацій західноєвропейської ментальності набуває для України не лише теоретичного, але й практичного значення. Водночас у сучасному українському суспільстві спостерігається тенденція до поєднання

національної самобутності із запозиченням західноєвропейських цінностей, що є важливим чинником його подальшого розвитку .

Усе вище зазначене підтверджує існування досить актуальної проблеми, яка формує необхідність проведення детального дослідження соціокультурної обумовленості трансформацій західноєвропейської ментальності.

Наукова розробленість проблеми дослідження. Методологію дослідження соціокультурних процесів, що відбуваються в Західній Європі, визначили соціокультурний та цивілізаційний підходи на основі концепцій О.Шпенглера, А. Тойнбі, П. Сорокіна, С.Хантінгтона, Н. Еліаса, Ф. Броделя, Е.Тоффлера та ін. У вітчизняній науці найвагоміші наукові здобутки в дослідженні соціокультурного та цивілізаційного розвитку людства мають О.Г. Білорус, І. В. Бойченко, І. Вайнтриб, Ю.В. Павленко, Ю.М. Пахомов, С.Б. Кримський, Е. В. Піщевська, О.В. Пузієв, тощо. Антропологічний підхід до вивчення історичних трансформацій соціокультурного життя людей представлений ґрунтовними дослідженнями з історичної, соціальної та культурної антропології: М. Блок, Л. Февр, Ж. Ле Гофф, Л. Леві-Брюль, Е. Дюркгейм, М. Вебер, Б. Маліновський, А.Лефевр тощо. Вивченню ментальності та специфіки її проявів у різних історичних і культурних умовах, зокрема трансформаціям західноєвропейської ментальності присвятили свої праці такі науковці: М. Блок, Л.Февр, Ж. Ле Гофф, Ж. Дюбі, Ар'єс, Ж. Дюпон, Р. Мандру, Ф. Бродель, А. Бюрг'єр, Е. Ротхакер, Я. Буркхардт, Ж. Гурвич, К. Лампрехт, П. Дінцельбахер, Г. Йоас, К. Вігандт, Н. Фергюсон, А. Лефевр, М. Фуко та інші. Філософські, психологічні, культурологічні, соціологічні дослідження ментальності у вітчизняній філософії представлені роботами К.Ю. Галушко, О.В. Господаренко, І. М. Грабовської, С. І. Грабовського, Р. А. Додонова, М. В. Захарченка, Т. В. Іванова, В. Є. Карпенка, М. Карповця, С.Кримського, Н. В. Небилиці, Е. В. Піщевської, Ю. Присяжнюка, Л.Сафонік, І. Старовойта, Г. Фесенка, Л. І. Шевченко, К. О. Шкуренко та інш.

Отже, різноманітні аспекти трансформацій ментальності європейців досліджені низкою науковців, однак питання специфіки та особливостей

формування та прояву цих трансформацій в західній Європі у конкретних соціокультурних контекстах залишаються недостатньо розкритими, що зумовлює необхідність подальшого комплексного аналізу.

Об'єкт дослідження - західноєвропейська ментальність в її соціокультурній динаміці.

Предмет дослідження - соціокультурні чинники та механізми трансформації західноєвропейської ментальності.

Мета роботи - розкрити закономірності та механізми соціокультурної обумовленості трансформацій західноєвропейської ментальності, охарактеризувати історичні практики людського буття як чинники її змін та визначити тенденції становлення європейської ментальності в умовах глобалізації.

Задля досягнення мети, нами були поставлені такі **завдання**:

1. Обґрунтувати доцільність застосування соціокультурного та цивілізаційного підходів у дослідженні соціокультурної динаміки розвитку західноєвропейської цивілізації .

2. Розглянути основні теоретичні підходи до вивчення феномену ментальності в його історичних трансформаціях та розкрити теоретичний потенціал антропологічної рефлексії у дослідженні історичних змін ментальності.

3. Розкрити соціокультурні механізми впливу матеріального виробництва, способу розподілу праці та відносин власності на трансформацію буденного життя людей та їх ментальності.

4. Охарактеризувати буденні тілесні практики і їх символічні контексти у повсякденному житті європейської людини у місті.

5. Розглянути ментальність як переживання і проживання людськими колективами досвіду міста.

6. Виявити особливості ментальних змін в процесі становлення сучасної економічної людини.

7. Охарактеризувати базові ментальні уявлення та цінності західноєвропейців в контексті економічних, політичних та соціально-психологічних змін у модерному суспільстві.

8. Узагальнити результати порівняльного аналізу трансформацій західноєвропейської ментальності в різні історичні періоди та визначити їхній вплив на формування сучасної ментальності західноєвропейського суспільства.

Методи дослідження. У процесі дослідження нами було використано низку загальнонаукових теоретичних та емпіричних методів, які дозволили реалізувати поставлену мету та виконати окреслені завдання. Теоретичні методи аналізу – синтезу, індукції – дедукції, узагальнення, систематизації тощо було застосовано для визначення теоретико-методологічної основи дослідження, здійснення аналізу форм ментальності; аналізу наукової літератури, визначення понятійного апарату дослідження; компаративний аналіз - для дослідження історичних форм ментальності, порівняльний аналіз для характеристики історичних змін ментальності, порівняння теоретичних та фактологічних даних дослідження.

Емпіричні методи, зокрема методи контент-аналізу, історико-порівняльного та історико-генетичного аналізу для дослідження механізмів трансформації ментальності, опрацювання історичних джерел і пам'яток культури для збору та систематизації фактологічного матеріалу. Використано елементи інтерпретативного (розуміючого) підходу, характерного для соціології Макса Вебера, що передбачає осмислення соціальних дій через аналіз їхніх смислових значень у конкретному культурно-історичному контексті.

Наукова новизна дослідження полягає у комплексному осмисленні закономірностей соціокультурної детермінації трансформацій західноєвропейської ментальності та реконструкції історичної логіки розвитку західної цивілізації в її ціннісно-світоглядному вимірі. Встановлено, що ментальність є багаторівневим динамічним феноменом, який формується під впливом взаємодії економічних, політичних та культурних інститутів і

проявляється через практики мислення, комунікації, тілесності, влади та саморефлексії. Доведено, що ключову роль у становленні ментальності модерного суспільства відіграли процеси урбанізації, розвиток капіталістичних відносин та зміни соціальної структури суспільства. Культурними чинниками, що вплинули на трансформації ментальності західноєвропейців, стали Реформація та просвітницькі ідеї, які сприяли формуванню раціонального, індивідуалізованого та соціально дисциплінованого суб'єкта.

Практичне значення одержаних результатів

Висновки та отримані результати можуть стати базою для подальших наукових досліджень процесу соціокультурної трансформації ментальності, а також бути використані у навчальному процесі при викладанні дисциплін філософського, історичного, соціологічного та культурологічного циклів.

Апробація результатів дисертації

Результати магістерського дослідження було представлено на II Міжнародній науковій конференції “Science and Innovation in a Globalized World”. 4 травня 2026 р. у м. Роттердам. Тези доповіді опубліковано.

Публікації

1. Мемджанов О., Коваль О. Історичне становлення та трансформації західноєвропейської ментальності: теоретико-методологічні підходи. Тези доповіді на II Міжнародній науковій конференції “Science and Innovation in a Globalized World”. 4 травня 2026 р. у м. Роттердам.

Структура та обсяг магістерської роботи. Магістерська дисертація складається зі вступу, трьох розділів, дев'яти підрозділів, висновків та рекомендацій, списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи становить 120 сторінок в тому числі список використаних джерел на 8 сторінках, що містить 142 найменування.

РОЗДІЛ 1. ПРОБЛЕМА ІСТОРИЧНОГО СТАНОВЛЕННЯ ТА ТРАНСФОРМАЦІЙ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1 Методологія дослідження соціокультурних та цивілізаційних механізмів розвитку людини та суспільства.

Дослідження закономірностей розвитку людства є однією з центральних проблем соціальних і гуманітарних наук. Вчені прагнуть виявити загальні принципи, що визначають еволюцію суспільства, культури та людської діяльності. Для цього аналізу використовуються різні методологічні підходи, серед яких важливе місце займають соціокультурний та цивілізаційний підходи. Методологія дослідження соціокультурних та цивілізаційних механізмів розвитку людини та суспільства базується на комплексному поєднанні структурно-функціонального аналізу, соціокультурному підході та культурно-історичної парадигми. Вона спрямована на виявлення впливу цінностей, культурних кодів, інститутів та історичного контексту на розвиток людини та суспільних структур. Методологія вивчення суспільного розвитку охоплює систему принципів, підходів і дослідницьких інструментів, що дають змогу інтерпретувати історичну динаміку соціальних процесів. Основними з них є: принцип історизму — розгляд явищ у їх розвитку та зміні в часі; системний підхід — дослідження суспільства як цілісної системи взаємопов'язаних елементів; детермінізм — визначення причинно-наслідкових зв'язків у суспільному розвитку; міждисциплінарний підхід — використання різних теоретичних моделей для пояснення соціальних процесів.

Методологія дослідження соціокультурних і цивілізаційних механізмів розвитку людини та суспільства в Західній Європі ґрунтується на комплексному підході, який поєднує методи та інструменти історії, соціології, філософії та політології. Вона спрямована на встановлення закономірностей формування цінностей, інститутів і моделей поведінки, які визначають розвиток європейського суспільства. Соціокультурні механізми — це процеси передачі досвіду, цінностей та норм (соціалізація, виховання, освіта), що формують особистість і трансформують суспільство. Вони базуються на взаємодії поколінь, адаптації до змін (кризи, технології) та засвоєнні культурних кодів. Психічний розвиток людини, зміни ментальності соціальних спільнот завжди опосередкований цим соціокультурним контекстом.

О. Пузієв вказує, що собливив внесок у розуміння соціокультурної динаміки зробив Питирим Сорокін. Він розробив одну з найвпливовіших концепцій соціокультурного розвитку. У своїй працях «Соціальна і культурна динаміка (1937–1941) та «Криза нашого часу» (1941 р.). Сорокін проаналізував цикли розвитку культури, виділяючи ідеаційні, чуттєві та інтегральні типи. Як зазначає Пузієв, у концепції Пітірім Сорокін соціокультурна динаміка трактується як послідовна зміна типів культури та етапів розвитку масштабних культурних систем. Кожен культурний тип, за Сорокіним, визначається через властиві йому уявлення про сутність реальності та способи її пізнання (Пузієв, 2019, с. 298).

Сорокін виділяв три типи культур за домінуючими цінностями: ідеаціональна культура, ідеалістична культура, чуттєва (сенситивна) культура. Ідеаціональна культура — орієнтована на духовні, релігійні цінності. Ідеалістична культура — поєднує духовні та матеріальні цінності. «Ідеалістична» система культури - синтез ідеаціональної і чуттєвої надсистеми. «Основна цінність ідеалістичної культури — істина. Пошук істини здійснюється шляхом поєднання надчуттєвого і чуттєвого способів пізнання» (Пузієв, 2019, с.298). Чуттєва (сенситивна) культура— це тип культури, що базується на емпіричному досвіді, матеріальних цінностях та задоволенні

земних потреб. Її основою є сприйняття реальності через органи чуття, де істина — це те, що можна побачити, почути або торкнутися. «Чуттєва культура є однією з крайніх форм розвитку суспільства, що зазвичай приходить на зміну ідеаціональній (духовній)» (Sorokin, 1957).

Сорокін наголошував на нерозривності соціальних відносин (соціальна структура) та культурних значень (система цінностей). «Перехід від одного типу культури до іншого супроводжується кризами, конфліктами та трансформаціями, жодна культурна система не є вічною — вони змінюють одна одну залежно від внутрішніх і зовнішніх чинників» (Sorokin, 1957).

Сорокін зробив висновок про те, що існує «нерозривна тріада» (особистість-суспільство-культура) і саме це є першопричиною формування авторської циклічної концепції культури. Кучина підкреслює, що саме культуру науковець визначає як «...тотальну суму всього, що створюється або модифікується свідомою або несвідомою діяльністю двох або більше індивідів, що взаємодіють один з одним або визначають умови поведінки один одного» (Кучина, 2012, с. 42).

Пузієв стверджує що ідеї Пітірима Сорокіна дають змогу пояснити процеси занепаду й трансформації цивілізацій передусім через дію соціокультурних чинників, а не біологічних чи суто матеріальних. Як зазначає Пузієв, у межах «чуттєвого» типу культури моральні та правові норми мають світське походження, оскільки формуються самими людьми й тому можуть змінюватися відповідно до потреб суспільства. На противагу цьому, в «ідеаціональних» культурних системах такі норми розглядаються як зумовлені трансцендентними засадами (Пузієв, 2019).

У рамках соціокультурного підходу Західна Європа постає як самобутня цивілізація зі специфічними культурними, релігійними та політичними рисами. Аналіз зосереджується на тривалих історичних процесах — утвердженні християнства, формуванні державності, розвитку правових інститутів та економічних моделей. При цьому культура трактується як ключовий фактор суспільного розвитку, що включає систему цінностей і норм, символічні

форми, мовні засоби, традиції та способи соціалізації особистості. Пузієв наголошує, що «...в концепції Сорокіна суспільство і культура розглядаються як один феномен, через призму якого досліджуються всі форми життєдіяльності людей» (Пузієв, 2019).

З позицій соціокультурного підходу Західна Європа розглядається як окрема цивілізація. З притаманними їй культурними, релігійними та політичними характеристиками, а розвиток людини доцільно розглядати як процес опанування культурного досвіду та соціалізації у взаємодії з соціальним середовищем. П'єр Бурдьє пише: «Особистість формується у мережі суспільних відносин і культури як системи цінностей і норм, що визначають практики та способи мислення індивіда...» (Bourdieu, 1977). Бурдьє стверджував, що важливим є розумінні соціокультурного простору, в межах якого відбувається становлення суб'єкта, «...основними механізмами цього процесу виступають інтерналізація (перехід зовнішніх соціальних форм у внутрішні психічні структури), наслідування, мовна комунікація, спільна діяльність і виховання...» (Bourdieu, 1977).

З позицій теорії П'єра Бурдьє ці процеси можуть бути інтерпретовані через поняття габітусу, соціального простору та практик. «...габітус як система набутих диспозицій забезпечує відтворення соціального досвіду в індивідуальній поведінці, тоді як соціальний простір визначає позицію індивіда у структурі суспільства та доступ до різних форм капіталу...» (Bourdieu, 1977).

Ідеї соціокультурного підходу розвивав Джером Брунер. Він наголошував на ролі культури, мови та навчання у когнітивному розвитку, а також запропонував концепцію «підтримки» (scaffolding) у навчанні, підкреслював, що «...мислення формується не ізольовано, а в контексті культури, через взаємодію з іншими людьми та за допомогою мови» (Bruner, 1966).

Соціокультурний підхід ґрунтується на розумінні суспільства як єдиної цілісної системи, у якій соціальні структури та культурні явища перебувають у постійній взаємодії, а формування людської суб'єктивності відбувається у взаємодії індивіда з суспільством, культурою, мовою, ментальністю, моделями

поведінки, традиціями та системою цінностей, що формують специфіку суспільного розвитку. Соціокультурний простір постає як особлива смислова цілісність, що водночас створює умови для активності людини і встановлює межі її самореалізації у конкретно-історичних формах суспільного життя. Витоки цього поняття пов'язані з ідеями Пітірим Сорокін, який досліджував закономірності соціокультурної динаміки та взаємозв'язок культури і соціальних процесів (Sorokin, 1957).

Формоутворюючою основою соціокультурного простору є людина як активний суб'єкт (*homo activus*), що функціонує в системі соціальної диференціації суспільства. Її діяльність зумовлюється матеріальними умовами існування, які визначають можливості реалізації потреб, інтересів і цілей, а також окреслюють межі соціальної дії в конкретному історичному контексті (Bourdieu, 1977).

«Соціокультурний підхід орієнтується на дослідження суспільної реальності у нерозривній єдності трьох взаємопов'язаних складових: особистості як суб'єкта взаємодії, суспільства як системи соціальних відносин і процесів, а також культури як сукупності значень, норм і цінностей, що опредметнюються у практиках і формах соціального життя» (Giddens, 1984).

У межах цього підходу розвиток людства розглядається крізь призму взаємодії соціальності та культури. Соціологічна інтерпретація акцентує на їхній єдності в конкретно-історичних формах, хоча різні теоретичні підходи по-різному визначають співвідношення цих складових. «Суспільне життя постає як процес соціальної і культурної творчості, де культурні універсалії взаємодіють із соціальними умовами, що сприяють або обмежують реалізацію інновацій...» (Sorokin, 1957).

Як зазначає П'єр Бурдьє, суспільне життя слід розуміти як цілісний процес соціальної та культурної творчості, що формується під впливом культурних універсалій, усталених культурних програм і конкретних соціальних умов. Саме ці умови визначають, які культурні новації можуть бути реалізовані в суспільстві, а які залишаються неприйнятними. У такому

контексті культура постає якісним показником розвитку суспільства, оскільки відображає стан соціальних взаємин і рівень освоєння людиною природного та соціального середовища. На різних історичних етапах культура не тільки набуває різного змісту, але й по-різному функціонує та впливає на організацію суспільного життя. «Соціокультурна система досягає відносної цілісності тоді, коли соціальні та культурні компоненти перебувають у стані рівноваги» (Bourdieu, 1990). «Соціокультурні основи існування людини можна розуміти як сукупність соціальних відносин, норм і культурних цінностей, у межах яких відбувається формування особистості» (Bourdieu, 1977).

На думку Гіденса: «Методологія соціокультурного аналізу повсякденності дозволяє дослідити механізми формування мислення і поведінки людини, а також пояснити вплив сучасних чинників — медіа, технологій і глобалізаційних процесів — на трансформацію соціального досвіду» (Giddens, 1991).

Саме через процеси соціалізації, опанування мови, засвоєння традицій, мистецьких форм і світоглядних орієнтацій індивід переходить від біологічного існування до соціального буття, набуваючи здатності до свідомої взаємодії з іншими та самореалізації в різних сферах діяльності. При цьому соціокультурне середовище не лише оточує людину, а й активно конститує її як соціального суб'єкта (Sorokin, 1957).

Бурдьє стверджує, що соціокультурні основи повсякденного життя людини можна розглядати як комплекс норм, цінностей, традицій і системи соціальних взаємодій, що впливають на формування свідомості, самовизначення та поведінкових стратегій індивіда. Вони відображають взаємозв'язок між культурними смислами (тим, що вважається значущим у суспільстві) та соціальними структурами (способами організації взаємодії між людьми), завдяки чому формується інтерпретація соціальної реальності (Bourdieu, 1977).

Гіденс підкреслює, що у цьому процесі «...людина не лише пристосовується до умов суспільства, а й конструює власну картину світу,

поєднуючи індивідуальні потреби з культурно зумовленими очікуваннями» (Giddens, 1984).

Сучасні соціокультурні трансформації, зокрема інформатизація та зміни стилів життя, істотно впливають на способи поведінки, сприяючи адаптації індивіда до нових суспільних умов (Місенг, 2017, с. 86-88) .

Соціокультурний підхід у дослідженні суспільства зайняв провідне місце в українській науці. У вітчизняній науці найвагоміші наукові здобутки в дослідженні цивілізаційного та соціокультурного розвитку людства мають О. Білорус, І.Бойченко, С.Б. Кримський, Ю.В. Павленко, Ю.М. Пахомов, В.О. Скворець та інші. Юрій Павленко у своїх статтях та монографії «Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства» розвинув свою концепцію соціокультурного розвитку людства, в якій визначає предмет цієї наукової дисципліни як вивчення закономірностей розвитку людства в єдності його цивілізаційних і етнонаціональних форм, підкреслюючи багатовимірність і полілінійність історичного процесу (Павленко, 2001, с.86).

Олег Білорус розглядає цивілізаційний розвиток у контексті глобалістики, трактуючи глобалізацію як закономірний історичний етап еволюції людства. Науковець підкреслює, що сучасний світ поступово переходить від існування окремих локальних цивілізацій до формування цілісної планетарної цивілізації, основою якої стають взаємозалежність держав, розвиток інформаційних технологій та посилення глобальних комунікацій. Особливу увагу він приділяє проблемам безпеки, екологічним викликам і необхідності забезпечення сталого розвитку, наголошуючи, що глобалізаційні процеси суттєво трансформують культурні, соціальні та економічні структури суспільства, а також змінюють систему ціннісних орієнтацій сучасної людини. Білорус наголошує на необхідності «керованої глобалізації для забезпечення сталого майбутнього людства» (Білорус, 2001) .

Як зазначає Іван Бойченко, з позицій цивілізаційного підходу історичний процес трактується як розвиток окремих цивілізацій, що функціонують як відносно автономні соціокультурні системи. Кожна з них вирізняється

власними ціннісними та світоглядними засадами, специфікою релігійних уявлень, культурних традицій, суспільних інститутів і способів господарської організації. У межах такого підходу «...суспільство постає як складова ширшого цивілізаційного утворення, що визначає його культурну специфіку та нормативні орієнтири» (Бойченко, 2000, с. 132). У межах цивілізаційного підходу історичний процес інтерпретується як послідовність розвитку окремих цивілізацій — великих соціокультурних спільнот, що проходять стадії виникнення, розквіту та занепаду. Кожна цивілізація розглядається як відносно цілісна система зі своєю духовною, релігійною, політичною та економічною основою. Відповідно, суспільний розвиток трактується як еволюція таких цивілізаційних утворень, які мають власну внутрішню логіку становлення та взаємодії з іншими історичними системами.

Термін «цивілізація» (від латинського *civilis* — громадянський, державний) має багатозначний характер і вживається у філософії, історії та культурології для позначення різних форм і рівнів організації людського суспільства. У найширшому сенсі воно може означати загальнолюдську форму соціального розвитку, що забезпечує стабільність і саморегуляцію взаємодії суспільства з природним середовищем. «В історико-філософському значенні цивілізація постає як сукупність матеріальних і духовних досягнень людства в історичному процесі. Вона також може розглядатися як певний етап розвитку суспільства, пов'язаний із підвищенням рівня соціальної організації, диференціацією свідомості та відносною автономією від природного середовища. Цивілізація трактується як локалізоване в часі й просторі суспільство зі специфічними культурними характеристиками» (Бойченко, 2000, с. 136).

Бойченко стверджує, що методологія цивілізаційного аналізу ґрунтується на низці фундаментальних принципів, серед яких: цілісність, що передбачає розгляд цивілізації як єдиної комплексної системи; поліваріантність розвитку, яка визнає існування різних шляхів історичного поступу суспільств; культуроцентризм, що підкреслює визначальну роль культури, традицій і

цінностей у формуванні цивілізацій; історична унікальність, яка акцентує на неповторності розвитку кожної окремої цивілізації (Бойченко, 2000, с.142).

Метологія цивілізаційного підходу пропонує один із провідних філософських способів осмислення суспільства, його засад функціонування та особливостей історичного розвитку. Він спрямований на дослідження соціокультурної специфіки суспільства, закономірностей його розвитку, а також формування моделей управління й бачення майбутнього розвитку. У вітчизняній соціальній філософії цей підхід утвердився як альтернатива формаційному поясненню історичного процесу.

І. В. Бойченко підкреслює, що в цивілізаційний підхід займає провідні позиції, оскільки дає змогу по-іншому осмислити історичний процес. На відміну від уявлення про лінійний розвиток, історія постає як множинність відносно самостійних цивілізаційних утворень. Такий підхід дає можливість розглядати розвиток людства як багатолінійний і різноманітний процес, у межах якого співіснують різні культурні моделі та шляхи історичного поступу. Він також дозволяє аналізувати взаємодію цивілізацій у глобальному просторі, осмислювати сучасні світові трансформації та прогнозувати їх подальший розвиток. Бойченко вказує, що цивілізаційний підхід є значущою методологічною основою для аналізу суспільства й людини, оскільки він підкреслює багатовимірність історичного розвитку та розглядає культуру як ключовий системоутворюючий чинник цивілізаційних змін. (Бойченко, 2000, с. 93-94).

У межах цього підходу розвиток суспільства тлумачиться як процес еволюції цивілізаційних систем, кожна цивілізація при цьому трактується як своєрідна цілісність «монадного» типу, у якій у специфічній формі відображається загальний всесвітньо-історичний процес (Скворець, с. 444).

Освальд Шпенглер, представник філософії життя у праці «Присмерк Європи» розглядає культуру не як універсальне явище людства, а як множинність окремих, самобутніх культурних світів. Кожна з них, на його думку, має власну внутрішню основу — «прафеномен», тобто специфічний

спосіб переживання та осмислення життя. Шпенглер наголошував, що розвиток культур підпорядкований своєрідній життєвій логіці, подібній до природного циклу. У ньому можна виділити етапи становлення, розквіту, зрілості та поступового згасання. Тривалість існування кожної культури є обмеженою і визначається її внутрішнім «життєвим ритмом», який він оцінював приблизно в тисячу років (Spengler, 1922).

Центральним поняттям його концепції є «душа культури», що визначає її унікальний характер, історія постає як циклічний процес, у якому західна культура, за Шпенглером, неминуче переходить у фазу цивілізації. Цей етап він трактує як завершальну стадію розвитку, коли творча духовність поступається місцем технократичному мисленню, експансії, домінуванню економічних інтересів і урбанізованих мегаструктур. «Цивілізація - остаточна стадія занепаду культури, де творчість замінюється технічним інтелектом, експансією, пануванням грошей та мегаполісів. Вмираючи, культура перероджується в цивілізацію...» (Spengler, 1922).

Юрій Пахомов наголошує, що цивілізаційний підхід ґрунтується на визнанні культури ключовим чинником розвитку суспільства. Дослідник підкреслює, що культура є багатогранним явищем: з одного боку, вона постає формою існування та розвитку соціального організму, а з іншого — виступає науковою категорією, за допомогою якої осмислюються сутність, структура та особливості функціонування суспільства (Пахомов, 1998).

Як зазначає Юрій Павленко, багатогранність феномена культури зумовила існування великої кількості її трактувань у сучасних гуманітарних науках — культурології, філософії, історії, соціології та інших. Водночас спільним для більшості визначень є розуміння культури як усього створеного людиною на противагу природному світові. У цьому значенні культура охоплює сукупність матеріальних і духовних цінностей, вироблених людством у процесі історичного розвитку (Павленко, 2001, с. 89).

У сучасній гуманітарній традиції культура розглядається у філософському, антропологічному та соціологічному вимірах, однак у всіх

підходах вона трактується як специфічний спосіб організації людського життя та людської діяльності, що відрізняє людину від біологічних форм існування та визначає її соціальну природу.

Арнольд Тойнбі розглядав історичний процес насамперед як розвиток цивілізацій, а не окремих держав чи народів. На думку дослідника, поява цивілізації є відповіддю суспільства на певні виклики зовнішнього середовища. Подальший розвиток цивілізацій визначається здатністю суспільства реагувати на ці виклики, проходячи етапи піднесення, кризи та занепаду (Тойнбі, 1995, с. 96).

Самюел Хантингтон вважав, що після завершення Холодної війни основним джерелом світових конфліктів стануть не ідеологічні чи економічні суперечності, а культурні та цивілізаційні розбіжності між суспільствами. Ці погляди дослідник найбільш повно виклав у статті «Зіткнення цивілізацій» (*The Clash of Civilizations*), опублікованій у журналі *Foreign Affairs* у 1993 році., де висунув наступну ідею: «...світова політика входить у фазу, в якій основними суб'єктами стають не держави як такі, а великі цивілізаційні спільноти, об'єднані спільною історією, релігією, мовою та культурою...» (Huntington, 1996).

Як зазначає Юрій Павленко, аналіз основних концепцій соціокультурного розвитку людства свідчить про недостатність пояснення історичного процесу виключно в межах стадійної парадигми. Павленко наголошує, що на одному етапі суспільної еволюції можуть одночасно співіснувати кілька типів соціокультурних систем, кожна з яких має власні особливості розвитку та напрями подальшої трансформації. Дослідження соціокультурних і цивілізаційних механізмів розвитку базується на поєднанні різних підходів, що дозволяє побачити людину одночасно як продукт культури, активного суб'єкта діяльності та елемент глобальних цивілізаційних процесів. Такий комплексний підхід є необхідним для глибокого розуміння сучасного світу та напрямів його розвитку. Павленко наполягає: «Коли йдеться про соціальну сутність людини, її соціокультурні виміри або про людину як

особистість, слід виходити не з природного в людині взагалі, а лише з її антропологічних особливостей, тобто з вивчення її тілесної організації та деяких елементарних психічних властивостей і процесів (наприклад, від найпростіших інстинктів)» (Павленко, 2001, с. 102).

1.2 Антропологічний підхід як методологія дослідження соціокультурних основ існування людини в її повсякденному житті.

Філософсько-антропологічна рефлексія — це фундаментальне самопізнання людини, спрямоване на осягнення власної сутності, природи, місця у світі та сенсу буття. Вона переводить свідомість із рівня простого сприйняття у вимір самосвідомості, де увага зосереджується на граничних підставах буття, творчому потенціалі особистості та екзистенційних аспектах людського життя. У цьому підході людина розглядається цілісно — як єдність біологічного й соціального, тілесного й духовного, як унікальна індивідуальність і водночас носій культурних смислів та історичного досвіду.

У межах такого підходу Макс Шелер у праці «Людина і історія» (1928) пропонує типологію філософсько-історичних уявлень, які він пов'язує з різними антропологічними моделями. Він виокремлює кілька підходів до розуміння людини в історії: християнсько-юдейську традицію, класично-гуманістичне бачення, новочасно-позитивістське тлумачення, віталістичну (панромантичну) концепцію та радикально атеїстичний підхід. Кожен із них, за Шелером, ґрунтується на різному розумінні природи людини та її ролі в історичному процесі (Scheler, 1928).

У філософській концепції Макса Шелера людина постає не лише як біологічна істота, а насамперед як духовна й культурна суб'єктність, здатна виходити за межі природної зумовленості через уяву, цінності та символічну діяльність. Шелер наголошує, що в умовах модерного світу проблема людини набуває принципово нового характеру: вона більше не сприймає свою сутність як очевидну, а переживає її як відкрити й невизначену. У цьому сенсі людина стає «проблемою для самої себе», усвідомлюючи власну нездатність остаточно

визначити, ким вона є, але одночасно розуміючи сам факт цієї невизначеності (Scheler, 1928).

Шелер наголошує, що розв'язання цієї проблеми потребує врахування історичного виміру людського буття, адже саме в історичному процесі відбуваються зміни форм людської самосвідомості. Відповідно, одним із ключових завдань філософської антропології він вважає аналіз «стрибкоподібних» змін у розвитку людського саморозуміння, які відображають якісні переломи в уявленнях людини про саму себе (Scheler, 1928).

Особливе значення для антропологічного осмислення ментальності мають ідеї Шелера про людину як «духовну особистість», яка виходить за межі природної детермінації та здатна створювати культурний світ. Саме культура й система цінностей, на думку мислителя, формують специфіку людської свідомості та визначають характер суспільного розвитку (Шелер, 2018).

Антропологічний підхід досліджує ментальність не лише як соціокультурний феномен, а як спосіб існування людської особистості, через смисли, символи та міфи, він зосереджується на людині як носії культури. Він допомагає розкрити глибинні структури мислення суспільств і зрозуміти, як формується світогляд у різних історичних та культурних умовах, це спосіб аналізу мислення, уявлень і світосприйняття людей через призму їхньої культури, повсякденного життя та символічних практик. Він сформувався на перетині антропології, історії та соціології.

Сучасний академічний підхід до гуманітарних наук, об'єднує історичну, соціальну та культурну антропології для комплексного вивчення людини. Історична антропологія, соціальна антропологія, культурна антропологія - три основні гуманітарні підходи до вивчення людини в історичних трансформаціях її соціокультурного життя. Такий комплексний підхід дозволяє побачити, як матеріальні умови життя, соціальні інститути та культурні коди взаємодіють у повсякденному досвіді людини.

Дослідження соціокультурних основ існування людини в повсякденності потребує комплексного міждисциплінарного підходу, поєднання філософського осмислення, соціологічного аналізу, історичного контексту, лінгвістичної інтерпретації, культурологічного та естетичного дослідження. Це дозволяє бачити людину не лише як соціального агента, а як носія культури, цінностей і символів у щоденному житті.

Розберемо методологію дослідження соціокультурних основ існування людини в її повсякденному житті у різних гуманітарних та соціальних дисциплінах: філософії, соціології, історії, філології. (Див. Табл. 1.1).

Необхідність реформування методології історії як однієї з основних гуманітарних наук бере на себе група французьких дослідників, які об'єдналися навколо Марка Блока та Люсьєна Февра.

У 1929 році вони заснували журнал «Аннали», що став інтелектуальним центром формування нової історіографічної традиції — школи «Анналів».

Саме цей напрям істотно вплинув на становлення історичної антропології та розширення предметного поля історичної науки.

Як зазначає Піщевська, вагомий внесок у вивчення історичних змін ментальності зробили представники цієї наукової школи, зокрема Марк Блок, Люсьєн Февр, Жак Ле Гофф, а також близькі до їхніх ідей Люсьєн Леві-Брюль та Еміль Дюркгейм (Піщевська, 2023, с. 35).

Історія ментальностей сформувалася як самостійний напрям історіографії у межах школи Школа «Анналів», що змістила фокус історичного аналізу з політичних подій і «великої історії» на повсякденність, колективні уявлення, символічні структури та способи мислення людей різних епох. У цьому контексті ключовим об'єктом дослідження стає не лише те, що відбувалося, а й те, як це сприймалося, осмислювалося та переживалося.

Історія ментальностей як напрям історіографії дозволяє реконструювати «внутрішній світ» минулих епох — систему цінностей, уявлень і колективних установок, що визначали спосіб мислення і поведінки людей. Завдяки працям Дюбі, Ар'єса, Дюпрона та Мандру цей підхід утвердився як важливий

інструмент міждисциплінарного аналізу, що поєднує історію, соціологію, антропологію та культурологію. Їхні праці сприяли розширенню проблемного поля історії ментальностей шляхом включення аналізу масової свідомості, культурних стереотипів та механізмів формування колективної поведінки.

Карповець стверджує, що у підходах школи «Анналів» історія перестає розглядатися як вузько спеціалізована дисципліна і набуває статусу широкої міждисциплінарної науки про людину та її життєвий світ. У такому підході до історичного аналізу залучаються різноманітні явища, які традиційно могли виходити за межі власне історичного дослідження, але розглядаються як значущі для розуміння людського досвіду (Карповець, 2014, с. 32–33).

Історична антропологія як міждисциплінарний напрям досліджує розвиток людського досвіду в історичній перспективі, зокрема трансформації ментальності, повсякденних практик і способів мислення людей різних епох. Вона підкреслює, що соціальні інститути та культурні норми не є сталими, а зазнають поступових змін у процесі історичного розвитку. У центрі уваги цього підходу перебуває «жива людина» минулого — її досвід, уявлення та способи осмислення реальності, що формують історичну картину повсякденності. цей напрям сформувався на перетині історії та антропології, значною мірою під впливом школи «Анналів» (Карповець, 2014, с. 36).

Антропологічний підхід трактує людину як активного творця культури, що не тільки засвоює та відтворює соціальні норми, а й бере участь у формуванні системи цінностей, смислів і практик повсякденного життя. Карповець зазначає, що представники школи «Анналів» запровадили концепцію «історії тривалої тривалості» (*longue durée*), яка акцентує увагу на повільних, глибинних змінах у соціальних і ментальних структурах. Вони змістили фокус історичного дослідження «згори» на «знизу», звертаючись до аналізу повсякденного життя, колективних уявлень і ментальних установок звичайних людей, що дозволяє краще зрозуміти довготривалі закономірності історичного процесу (Карповець, 2014, с. 36).

Відомий французький історик Марк Блок у своїй праці «Апологія історії або ремесло історика» визначив історію як «науку про людей у часі». «Час є фундаментальною вимірною одиницею історії, дозволяючи розуміти зміни та розвиток людського суспільства» (Bloch, 1949).

Цим він підкреслив, що «історія — це не просто хронологія минулих подій, а вивчення людської діяльності, змін у суспільстві та взаємозв'язку між минулим, теперішнім і майбутнім» (Блок, 2018, с. 42).

Історія вивчає не лише події, а й економіку, культуру, мислення людей, а історик не просто описує факти, а ставить запитання і аналізує джерела. Джерелом може бути будь-що, але його треба критично перевіряти.

Як зазначає Марк Блок, історичні події не можуть бути пояснені однією причиною, оскільки вони завжди зумовлені складною сукупністю чинників; водночас минуле слід осмислювати у властивому йому контексті, утримуючись від оцінювання його крізь призму сучасних уявлень (Блок, 2018, с. 45).

Марк Блок розробив феноменологічний підхід до вивчення історії, сутність якого полягає у прагненні осмислити повсякденну культуру через занурення в світ речей і людського досвіду. У праці «Антропология історії або ремесло історика» дослідник наголошував, що джерелом пізнання людини може бути все, що пов'язане з її діяльністю — слова, тексти, предмети та будь-які сліди взаємодії зі світом (Блок, 2018, с. 53).

Господаренко зазначає, що Люсьєн Февр розглядає історію як значно ширше явище, ніж лише опис воєн чи діяльності правителів. Він наголошує на міждисциплінарному характері історичного знання, яке має інтегрувати підходи географії, психології та соціології. У центрі історичного дослідження, за його логікою, перебуває повсякденне життя людей — те, як вони мислили, вірили, працювали та сприймали світ у межах своєї епохи. Як зазначає Господаренко, основне завдання історика полягає у відтворенні способу мислення людей минулих епох через з'ясування того, як вони самі сприймали та пояснювали власну реальність. При цьому важливо уникати перенесення сучасних уявлень і цінностей на історичне минуле (Господаренко, 2008, с. 10).

Фернан Бродель — видатний французький історик, лідер школи «Анналів» впровадив поняття довготривалої структури («la longue durée»). Його фундаментальні праці зосереджені на економічній, соціальній та географічній історії XV–XVIII століть, змінюючи фокус з подієм на повсюдність та структуру. Бродель відокремлює матеріальну цивілізацію від економічного життя та від капіталізму. За Броделем, економічні структури змінюються повільніше за політичні події. (Бродель, 1995).

У концепції Броделя матеріальна цивілізація розглядається як базовий рівень історичного життя, що охоплює повсякденні, майже інерційні форми існування людей. Це той «нижній шар» історії, який включає рутинні практики, звички та елементарні умови виживання, що змінюються вкрай повільно і передаються з покоління в покоління (Бродель, 1998, с. 61).

Над цим рівнем Бродель виокремлює економічне життя як більш структурований і організований пласт суспільної діяльності. Воно є складнішим за повсякденну матеріальну основу і характеризується системністю та відносною впорядкованістю соціальних процесів. Ще вищий рівень, констатує Бродель, становить капіталізм, який автор трактує як найбільш динамічну та впливову форму економічної організації, що пронизує і трансформує інші рівні суспільного життя (Бродель, 1998, с. 64).

Таким чином, історичний процес у Броделя постає як багаторівнева система, у якій матеріальне повсякдення, економічні структури та капіталістичні механізми співіснують і взаємодіють. Бродель наголошує, що капіталізм не виникає ізольовано, а формується як надбудова над уже існуючими економічними та матеріальними практиками, поступово переосмислюючи й організовуючи їх (Бродель, 1998, с. 70).

В інтерпретації Андре Бюрг'єра історична антропологія розглядається як дослідження історії повсякденних практик людини, зокрема різних форм звичок і поведінкових моделей. Йдеться про широкий спектр людських проявів — від тілесних і жестових практик до харчових уподобань, емоційних реакцій

і ментальних установок, які формуються в межах певного історико-культурного контексту (Карповець, 2014, с.35).

В історичній антропології відбувається переорієнтація дослідницьких пріоритетів від аналізу загальних соціальних структур до вивчення конкретної людини в її повсякденному життєвому досвіді. У центрі уваги опиняються не стільки механізми соціальної регуляції чи культурні формації, скільки індивід у контексті щоденних практик, зокрема й тих, що традиційно вважалися маргінальними. У цьому підході підкреслюється нерозривний зв'язок людини і світу: людське буття можливе лише у взаємодії з середовищем, яке водночас задає умови для реалізації життєвих проєктів через цілеспрямовану діяльність (Карповець, 2014, с. 36).

Карповець зазначає, що важливою складовою такого розуміння є подвійна структура людської діяльності. З одного боку, вона реалізується через взаємодію між людьми, оскільки самореалізація індивіда неможлива поза соціальними відносинами. З іншого — через взаємодію із зовнішнім світом як об'єктом діяльності, який надає їй змістовного, матеріального й символічного виміру та включає її у систему культурних значень. У цьому процесі формується логіка культури як простір смислової організації людського життя. Водночас людська суб'єктивність характеризується динамічністю та процесуальністю, що вказує на відкритий і частково спонтанний характер буття людини, яке поєднує раціональні структури культури з елементами життєвої енергії та внутрішньої вітальності (Карповець, 2014, с. 63–64).

Жак ле Гофф намагається встановити зв'язок свідомості із соціально-економічною сферою життя людини. Згідно з ле Гоффом, час є найважливішим елементом соціального контролю і політичної влади: «Для великих сеньйорів і князів цей час ... є ...символом влади»... «Щодо часу, то перш за все я досліджував, хто і (як) його змінював і панував над його новими формами в середньовічному суспільстві. Підкорення часу, влада над часом здаються мені найважливішим елементом функціонування суспільств» (Le Goff, 1964).

У концепції Жака Ле Гоффа Середньовіччя розглядається не як «темний» або застиглий період, а як складна й динамічна епоха, яка відіграла ключову роль у формуванні основ західноєвропейської цивілізації. Такий підхід дозволяє по-новому осмислити взаємозв'язок між культурними (ментальними) уявленнями людей та соціально-економічними й політичними структурами суспільства (Le Goff, 1964).

Ле Гофф наголошує на тому, що середньовічна культура була внутрішньо продуктивною і значною мірою визначила розвиток Європи Нового часу. Особливу роль у цьому процесі відігравала християнська традиція, яка не лише задавала нормативні рамки, а й формувала інтелектуальні та духовні стимули розвитку. У межах середньовічного світогляду поступово трансформуються уявлення про час, працю, моральність і людину. Зокрема, праця починає сприйматися не лише як вимушений обов'язок, а й як форма духовної практики та служіння вищому порядку (Le Goff, 1964).

Формування історичної антропології як окремого напрямку дослідження соціокультурних засад людського буття в історичному часі та просторі пов'язують із ширшими інтелектуальними зрушеннями початку ХХ століття, які часто описують як «антропологічний поворот». У цей період відбувається переосмислення самої природи людини та її місця в історії, значною мірою під впливом філософії Фрідріх Ніцше. Його ідея про «смерть Бога», сформульована у праці «Весела наука» (1882), символізувала кризу традиційних світоглядних підстав європейської культури та стимулювала пошук нових підходів до розуміння людини й історії (Ніцше, 2020).

«Історична антропологія як самостійний напрям гуманітарного знання зосереджується на вивченні того, яким чином люди минулих епох сприймали навколишню реальність, переживали події та надавали їм смислу. Йдеться не лише про реконструкцію фактів, а про відтворення внутрішнього світу людини — її уявлень, емоцій, вірувань і повсякденних практик, через які формувалася картина світу певної історичної доби» (Сафонік, 2009).

Марк Блок і Люсьєн Февр змінили підхід до історії, перетворивши її з опису подій на глибокий аналіз суспільства та його структур. У підході Марка Блока історія постає не як проста фіксація подій, а як наука про людину в її часовому вимірі. Основна увага зосереджується не на політичних подіях чи окремих фактах, а на житті суспільства в цілому — його структурах, уявленнях і формах взаємодії, що розгортаються в історичному процесі (Bloch, 1949).

У працях Люсьєн Февр сформовано підхід, орієнтований на дослідження ментальних структур минулого — способів мислення, вірувань і уявлень людей певної епохи. У центрі такого аналізу перебуває прагнення відтворити внутрішній світ історичних спільнот, а не лише описати події. Важливим методологічним принципом є уникнення анахронізму, тобто відмови від оцінювання минулого через сучасні категорії. Крім того, цей підхід передбачає активне використання міждисциплінарних інструментів — зокрема соціології, географії та психології — для глибшого аналізу культурних і соціальних процесів (Карповець, 2014, с. 32).

Макс Вебер розробив підхід, який отримав назву «розуміюча соціологія» (Verstehen) – його основна ідея полягає в тому, що дослідник повинен інтерпретувати дії людей через розуміння їхніх внутрішніх мотивів, намірів і цінностей. Вебер виділив три виміри нерівності: клас (економічний), статус (соціальний престиж) та партія (політична влада). Він вважав, що соціальні науки мають враховувати суб'єктивний вимір людського досвіду (Weber, 1958).

У межах антропологічного підходу увага зосереджується на дослідженні розвитку різних сфер людського суспільства — економічної, соціальної, політичної та духовної — у тривалій історичній перспективі, починаючи з найдавніших етапів його існування. Як зазначає Ольга Борисова, саме антропологічні студії сприяли розширенню горизонту соціологічного аналізу, спонукавши відійти від зосередження виключно на індустріальному суспільстві та звернути більше уваги на традиційні форми соціальної організації й культурні практики (Борисова, 2016).

Одним із ключових дослідників, які заклали підвалини соціально-антропологічного аналізу міста, вважається Георг Зіммель. У своїй знаковій праці «Великі міста і духовне життя» він розглядає місто як особливий простір формування людської суб'єктивності, зосереджуючи увагу на специфіці досвіду мешканця мегаполіса. Центральним у його підході є поняття «життя», через яке він прагне осмислити соціальні та культурні умови існування людини в урбанізованому середовищі (Зіммель, 2003).

Зіммель підкреслює, що інтенсивність міського середовища породжує специфічний психологічний стан, який характеризується підвищеною чутливістю до постійного потоку вражень і стимулів. Саме швидкий ритм життя та безперервна зміна подій формують особливий тип індивідуальності, властивий мешканцям великих міст. Зіммель пов'язує проблему внутрішньої свободи індивіда зі специфікою життя в мегаполісі: «Незалежність індивіда, що є результатом взаємної замкненості й байдужості, які становлять основу духовного життя наших широких кіл, ніде так сильно не відчуваються, як в тісній штовханині великих міст» (Зіммель, 2003).

Як зазначає Сафонік, соціальна антропологія зосереджується на вивченні людського суспільства у всій його багатоманітності, охоплюючи звички, релігійні уявлення, моделі поведінки, соціальні структури взаємодії та інститути, зокрема сім'ю, шлюб і державу. Вона також аналізує економічні системи, соціальні зв'язки, ієрархії та правила взаємодії, що в сукупності дозволяє розкрити способи організації спільного життя людей і зрозуміти, як саме вони вибудовують своє співіснування (Сафонік, 2009, с. 159).

Соціальна антропологія спирається насамперед на метод включеного спостереження та порівняльний аналіз, що дозволяє досліджувати як традиційні, так і сучасні суспільства. Її головним завданням є розкриття різноманіття людського досвіду та особливостей взаємодії людей у групах. Соціальна антропологія ототожнюється або тісно пов'язується з культурною антропологією (переважно в американській школі), тоді як термін «соціальна антропологія» більш характерний для британської наукової традиції. При

цьому вона чітко відмежовується від фізичної (біологічної) антропології, яка досліджує тілесні та біологічні характеристики людини. Дослідницький інструментарій цього підходу є міждисциплінарним і охоплює як структуралістські, так і феноменологічні методи, що дозволяє вибудовувати концептуально цілісну модель інтерпретації способів людського буття (Борисова, 2016, с. 26).

Серед соціальних антропологів слід назвати Броніслава Маліновського та Еміля Дюркгейма. У функціоналістичному підході Маліновського соціальні інститути розглядаються як елементи цілісної системи, покликаної задовольняти базові біологічні та соціальні потреби людини. До таких потреб він відносив забезпечення існування, відтворення, безпеку, відпочинок і підтримання колективної згуртованості, вважаючи, що саме через їх реалізацію формується структура суспільства. Важливим внеском Маліновського у розвиток антропології стало обґрунтування методу включеного (польового) спостереження, який передбачає безпосередню участь дослідника у повсякденному житті досліджуваної спільноти (Malinowski, 1944).

Еміль Дюркгейм розглядав соціальну реальність як автономну сферу, що існує незалежно від індивіда. Його ключове поняття — соціальний факт, тобто спосіб дії, мислення і почування, який має примусовий характер щодо індивіда. У праці «Правила соціального методу» він обґрунтував необхідність вивчення соціальних явищ як об'єктивних фактів. Учений розумів соціальні факти як усталені способи дій, мислення та відчуттів, що існують незалежно від окремої особи й чинять на неї нормативний, примусовий вплив. До них належать норми, звичаї, право, мораль і релігія. Він наголошував, що соціальні факти слід розглядати «як речі», тобто об'єктивно, незалежно від індивідуальних уявлень. За Е. Дюркгеймом, антропологія взагалі не повинна займатись вивченням індивідуальних, особистісних фактів, а об'єктом цієї науки є соціальні організми та схеми людської поведінки (Durkheim, 1982).

У своїй праці «Логіка і система наук про дух» (1927) Еріх Ротхакер визначає культуру як динамічну систему, що постійно відтворюється через

діяльність історичних суб'єктів, а не як статична структура (Rothacker, 1948, р. 97). У його концепції культура постає не лише зовнішнім середовищем існування, а способом об'єктивації людського досвіду, у межах якого індивід виражає власні переживання, інтереси та ціннісні установки через конкретні культурні практики (Rothacker, 1948). «Таке розуміння дозволяє точніше окреслити умови взаємодії людини з культурним середовищем і поглиблює інтерпретацію самої ідеї відкритості» (Карповець, 2014, с. 51–52).

Сафонік вказує, що культурна антропологія зосереджується на аналізі норм, символічних систем і вірувань, які формують людську ідентичність та визначають способи соціальної поведінки. У полі її дослідження перебувають мова, мистецтво, релігійні практики, звичаї та традиції як ключові елементи культури. Особливу увагу цей підхід приділяє тому, як культура опосередковує сприйняття світу людиною, виступаючи своєрідним «фільтром» інтерпретації реальності, а також як відбувається передача культурного досвіду через процес інкультурації (Сафонік, 2009, с. 155–162).

Микола Карповець застосував антропологічний підхід як методологію у дослідженні міста. У монографії «Місто як світ людського буття» (2014) він розглядає місто як багатовимірний простір існування людини, який охоплює просторові, часові, світоглядні, ідентифікаційні, повсякденні, святкові, тілесні та артефактні виміри. Такий підхід ставить перед дослідником нові завдання, зокрема аналіз соціокультурних основ повсякденної свідомості. У цьому контексті місто постає як середовище прихованих стратегій людського буття, вбудованих у повсякденність, де формується ментальність і способи сприйняття світу (Карповець, 2014, с. 2–3).

1.3 Методологія дослідження ментальності в її соціокультурному та історичному вимірі.

Поняття «ментальність» сформувалося в межах європейської гуманітарної традиції як категорія, що описує колективні форми свідомості та

способи сприйняття світу. Його раннє використання пов'язують із працями Люсьєна Леві-Брюля, який застосовував цей термін для характеристики специфіки первісного мислення, що ґрунтувалося на колективних уявленнях і домінуванні міфологічних форм свідомості (Lévy-Bruhl, 1922).

Подальше концептуальне оформлення поняття відбулося у межах історіографічної школи «Анналів», заснованої Марком Блоком та Люсьєном Февром. Саме вони ввели ментальність у простір історичного аналізу, розглядаючи її як систему колективних уявлень, що визначає межі мислення людини певної епохи. У цьому контексті ментальність почала трактуватися як історично змінна форма суспільної свідомості, що поєднує раціональні, емоційні та символічні елементи (Грабовська, Грабовський, 2025). Уже на ранньому етапі формування концепції ментальність постає як інтегративне поняття, що поєднує психологічні, культурні та соціальні виміри людського досвіду.

Галушко К.Ю. зазначає, що «... У суспільних і гуманітарних науках поряд із поняттям «ментальність» часто вживають близький за значенням термін «менталітет». «Ментальності виражають не стільки індивідуальні настанови кожного з людей, скільки позаособистісний бік суспільної свідомості. Суб'єктом ментальностей є не індивід, а соціум. Вони проявляються в словесній мові (вербальній культурі суспільства) та мові жестів, поведінці, звичаях і віруваннях» (Галушко, 2009.)

Як зазначається в Енциклопедія сучасної України, ментальність розглядається як спосіб сприйняття та інтерпретації світу в межах духовного життя народу, нації або інших соціальних спільнот. Автори статті підкреслюють, що в сучасній філософській, соціологічній, історичній і політологічній літературі існує значна різноманітність підходів до трактування поняття «ментальність» (Грабовська, Грабовський, 2025).

Історико-антропологічний підхід розглядає ментальність не лише як соціокультурне явище, а як спосіб буття людини та спільнот, який проявляється через смисли, символи й міфологічні уявлення. У центрі такого аналізу

перебуває людина як носій культури. Це дає змогу проаналізувати глибинні структури суспільного мислення та зрозуміти формування світогляду в різних історичних і культурних контекстах, досліджуючи уявлення, способи мислення й сприйняття світу через повсякденні практики та символічні форми культури.

Карповець зазначає, що особливо важливим є вивчення історичних трансформацій європейської ментальності, оскільки Європа пройшла через значні соціокультурні зміни: від середньовічного світогляду до епохи Просвітництва та модерну, що вплинуло на формування сучасного мислення та цінностей. «...Історія ментальностей досліджує еволюцію колективного мислення, страхів, вірувань та сприйняття часу, спираючись на загальноісторичну періодизацію. Це напрям в історії, що досліджує, як люди різних епох мислили, відчували та сприймали світ» (Карповець, 2014, с. 59-60).

У межах історика-антропологічної традиції школи «Анналів» (Марка Блока та Льюїса Фейєра) ментальність трактувалася як історично сформований спосіб колективного світосприйняття, що визначає межі мислення людини певної епохи. Вона виявляється у стійких, «звичних» способах мислення та сприйняття світу, які часто не усвідомлюються самими носіями культури, однак визначають їхні соціальні практики, поведінку та інтерпретацію реальності. На відміну від ідеології чи системи раціонально оформлених ідей, ментальність постає як глибинний «фон» свідомості, що поєднує уявлення, символи, традиції та емоційні установки і формує цілісний спосіб бачення світу.

Господаренко вказує, що Льюїс Фейєр одним із перших звернув увагу на необхідність дослідження не лише зовнішнього перебігу історичних подій, а й духовного світу людини певної епохи. Саме з цим пов'язана розроблена ним концепція історії ментальностей, спрямована на реконструкцію способів мислення, уявлень і цінностей суспільства, які тривалий час залишалися поза межами традиційної історіографії. На думку Фейєра, зведення історії лише до опису політичних подій, діяльності видатних осіб чи хронології фактів не дає можливості зрозуміти глибинні механізми історичного розвитку. Запропонована ним концепція історії ментальностей відкрила нові перспективи

дослідження минулого, дозволивши вивчати не лише події, а й способи мислення історичних епох (Господаренко, 2008, с. 12-17).

Господаренко зазначає, що Люсьєн Февр розглядав ментальність як сукупність уявлень, вірувань, почуттів і способів мислення, характерних для людей певної історичної епохи; «психологічне оснащення» людини, яке визначає межі її мислення і сприйняття світу; історично змінну систему, що формується під впливом соціокультурних умов. Для нього ментальність не є індивідуальною рисою окремої людини, а скоріше колективним явищем. Вона формується під впливом соціальних, культурних, релігійних та економічних умов і визначає, як люди сприймають світ, інтерпретують події та реагують на них. «... ментальність виступає своєрідною «матрицею мислення», що обмежує і водночас спрямовує людське розуміння реальності». (Господаренко, 2008, с.12).

За Л. Леві-Брюлем, ментальність слід розуміти як сукупність колективних уявлень, ціннісних орієнтацій, вірувань і норм поведінки, притаманних певній спільноті, які визначають її спосіб сприйняття реальності та взаємодії із соціальним середовищем. Така система уявлень дозволяє пояснити не лише індивідуальні особливості свідомості, а й глибинні культурні та історичні механізми розвитку суспільства (Lévy-Bruhl, 1922).

Жак Ле Гофф у своїй концепції розглядає ментальність як історично сформований спосіб колективного світосприйняття, що виявляється у звичках мислення, культурних уявленнях і повсякденних практиках певної епохи. Дослідник наголошував, що ментальні структури часто функціонують на межі свідомого й несвідомого та не завжди мають раціонально впорядкований характер. Як зазначають Грабовська та Грабовський, ментальність проявляється у специфіці народного мислення, моделях поведінки, психологічних рисах, світоглядних уявленнях і реакціях на різні життєві ситуації. Вона також відображається в культурі, системі вірувань, традиціях і повсякденних звичаях людей (Грабовська, Грабовський, 2025).

У тлумаченні І. Галушка ментальність (або менталітет) розглядається як сукупність соціально-психологічних установок, автоматизмів свідомості та стійких когнітивних навичок, які визначають специфічні способи сприйняття та інтерпретації світу в межах певної культурної спільноти (Галушко, 2009).

При цьому наголошується, що ментальність не зводиться до індивідуальних особливостей мислення, а має насамперед позаособистісний, колективний характер і проявляється у відносно стабільних моделях поведінки, мовлення, звичаїв і вірувань.

Галушко зазначає, що однією з ключових характеристик ментальності є її історична динамічність: під впливом соціокультурних змін вона поступово трансформується, хоча такі процеси зазвичай відбуваються повільно й майже непомітно в межах нетривалих історичних періодів. (Галушко, 2009).

Окремо Галушко звертає увагу на дискусійність співвідношення понять «ментальність» і «менталітет», які в різних наукових традиціях можуть або ототожнюватися, або розрізнятися за рівнем узагальнення. У межах соціогуманітарного знання феномен ментальності аналізується комплексно — через соціальну психологію, історію, антропологію, соціолінгвістику та культурологію, що дозволяє розглядати його як інструмент для дослідження колективних форм свідомості. Загалом, за Галушком, найбільш продуктивним є застосування поняття «ментальність» для аналізу архаїчних суспільств і давніх культур, де домінують міфологічні форми світосприйняття та нерелексивні способи мислення (Галушко, 2009).

Петер Дінцельбахер у Передмові до збірки «Історія європейської ментальності» так визначає предмет цієї науки: «Отже, історія ментальності зосереджує свою увагу на усвідомлених, а особливо на неусвідомлених орієнтирах, за якими розвиваються типові для тієї чи іншої епохи уявлення людей, за якими вони відчують, за якими й діють. Вона ставить перед собою завдання дослідити обсяг соціальних знань того чи іншого історичного колективу, простежити зміни когнітивних способів та уявлень, які виражають відповідне історичне буття на міжсуб'єктному рівні» (Дінцельбахер, 2019, с. 9)

Історія ментальностей, за Карповцем, є окремим напрямом історіографії, спрямованим на реконструкцію внутрішнього світу людини минулих епох — її цінностей, вірувань, колективних уявлень і моделей мислення, які визначали соціальну поведінку в конкретних історичних умовах. Дослідник підкреслює, що ментальність є динамічним і багатовимірним феноменом, який змінюється під впливом соціальних, культурних та економічних процесів і відображає еволюцію суспільної свідомості. Вивчення ментальності дозволяє простежити, як формуються світоглядні моделі через повсякденні практики, символічні форми культури та колективні уявлення. Відповідно, історія ментальностей аналізує не лише політичні чи соціальні події, а насамперед способи мислення, емоційні реакції, страхи та вірування людей різних епох (Карповець, 2014, с. 59–60). Окремо наголошується на значенні трансформацій європейської ментальності — від середньовічного світогляду до раціональності Нового часу та ідей Просвітництва, що суттєво вплинули на формування сучасної системи цінностей. При цьому Карповець підкреслює спадкоємність цього підходу від школи «Анналів», зокрема від праць Марка Блока та Люсьєна Февра, які заклали методологічні основи дослідження колективних уявлень і історії повсякденності (Карповець, 2014, с. 60).

У роботі «Формування західноєвропейської ментальності за умов соціально-психологічних змін періоду Нового часу» Е. В. Піщевська розглядає західноєвропейську ментальність як історично сформовану й водночас змінну систему колективних уявлень, цінностей і способів мислення. Її становлення відбувалося під впливом античної культурної спадщини, християнської традиції та ідей Просвітництва. У результаті цього поступово сформувався комплекс базових характеристик, до яких дослідниця відносить раціональність, індивідуалізм, орієнтацію на права людини, трудову етику та розвинену правову культуру, що еволюціонували від середньовічної релігійної картини світу до світського гуманізму модерної доби (Піщевська, 2023, с. 49).

Піщевська також підкреслює, що трансформації європейської ментальності слід розглядати як результат взаємодії соціокультурного

середовища та психосоціальних процесів, з урахуванням історичних (етноісторичних) контекстів розвитку суспільств. Зміна ментальних моделей, за її спостереженнями, може відбуватися як поступово, еволюційним шляхом, так і у формі більш різких, революційних зламів у структурі колективної свідомості (Піщевська, 2023, с. 51).

Інтерес до проблематики ментальності формувався в межах ширших інтелектуальних зрушень у гуманітарному знанні кінця XIX – початку XX століття, коли дослідники почали зміщувати фокус із політичної історії на аналіз культурних, соціальних і психологічних вимірів минулого. Одним із важливих передвісників цього підходу був Якоб Буркхардт, який у своїх лекційних записах (1868–1871) розглядав історичний процес як взаємодію трьох ключових сил — держави, культури та релігії. Він підкреслював, що різні історичні епохи можуть бути або «політично-релігійними», або такими, що поступово переходять до домінування культурних цінностей і цілей (Піщевська, 2023, с. 53).

Подальший розвиток цього напрямку пов'язаний із французьким соціологом Жоржем Гурвичем, який розглядав ментальність як інтегративний елемент соціальної реальності, що пронизує всі її сфери. Він запропонував розуміти ментальність як багаторівневу структуру, що включає ментальні стани (історичну пам'ять, досвід страждань і досягнень), загальноприйняті уявлення та ментальні дії, які можуть проявлятися як інтуїтивно-емоційні або раціонально організовані форми поведінки. У сукупності ці елементи відображають різні способи взаємодії людини із соціальним світом (Gurvitch, 1962).

Важливий внесок у переорієнтацію історичної науки зробив і Карл Лампрехт, який наполягав на необхідності вивчення не лише політичних подій, а насамперед культурно-історичних процесів, психології народів та соціально-економічних чинників. Його підхід став основою культурно-історичного методу, що акцентував увагу на соціально-психологічних механізмах розвитку суспільства (Lamprecht, 1905).

Роберт Мандру, представник школи «Анналів» та один із ключових дослідників історії ментальностей, у праці «Франція раннього Нового часу, 1500–1640: Есе з історичної психології» аналізує, як формувалися та змінювалися способи мислення людей у ранньомодерній Європі. Центральною ідеєю його підходу є те, що історія ментальностей має вивчати не події як такі, а уявлення людей про світ — їхні вірування, страхи, символи, міфи та повсякденні способи сприйняття реальності. Завдання дослідника полягає у відтворенні того, як люди минулих епох мислили та переживали світ, а не лише того, що вони робили (Mandrou, 1961).

Для пояснення механізмів формування ментальності Мандру пропонує тривимірну модель, що включає індивідуально-людський, соціально-середовищний і діяльнісний рівні. У такому підході спосіб мислення людини визначається поєднанням соціального оточення, релігійних уявлень і повсякденних практик. Учений підкреслює, що ментальність у ранньому Новому часі була багаторівневою та залежала від соціального статусу, професії й релігійної належності. Кожна соціальна група формувала власний «ментальний кругозір», що пояснює значну різноманітність способів мислення в Європі XVI–XVII століть, особливо в умовах інтелектуальних і релігійних криз (Mandrou, 1977).

Важливим чинником змін Мандру вважає соціально-економічні та політичні процеси, зокрема економічні зрушення, пов'язані з припливом дорогоцінних металів з Америки, та становлення абсолютистських державних структур (Mandrou, 1961). Водночас він вводить ідею взаємодії «повільних структур» (традицій, звичаїв) і «кон'юнктур» — короткотривалих історичних ситуацій, які формують особливий психологічний клімат і сприяють появі нових ідей у періоди криз. Найбільш відкритими до змін, за Мандру, були соціальні групи, які активно взаємодіяли з новими ідеями та практиками — інтелектуали, ремісники, люди справи, а також протестантські спільноти, що прагнули оновлення релігійного досвіду (Mandrou, 1961).

Ще одним з ключових представників школи «Історії ментальностей» є французький історик Жорж Дюбі. Продовжуючи традиції Люсьєна Февра та Марка Блока, він наголошував, що для повного осмислення історичних процесів необхідно враховувати, як люди сприймали світ, у що вірили та як інтерпретували події. За Дюбі історія постає не лише як сукупність фактів, а як реконструкція людського (Duby, 1978).

Дюбі вважав, що історик має вивчати не лише події, а й спосіб мислення людей минулого — їхні уявлення, страхи, вірування. Його цікавили, перед усім, структура мислення середньовічного суспільства; роль релігії у формуванні свідомості; уява про час, працю, кохання, війну середньовічних людей. Ж. Дюбі показав, що поведінка людей визначається не тільки економікою чи політикою, але й глибокими ментальними установками (Duby, 1978).

У вченні Дюбі важливе місце посідає концепція трьох станів середньовічного суспільства: тих, хто моляться, тих, хто воюють, і тих, хто працюють. У своїй праці «Три ордени, або Уява про феодальне суспільство» він показав, що цей поділ був не просто соціальною реальністю, а передусім ідеологічною моделлю, яка формувала уявлення людей про порядок і гармонію світу (Duby, 1978).

Петер Дінцельбахер у Передмові до збірки наукових статей німецьких істориків, присвячених розгляду того, як мислили, відчували і сприймали світ люди Європи в різні історичні епохи, пише, що автори прагнули показати, як змінювалася “внутрішня картина світу” європейців від античності до нового часу. Вони досліджували ментальність як спосіб мислення, уявлення про світ, вірування, страхи, цінності, емоції та поведінкові моделі людей. В роботі здійснено культурно-історичний аналіз розвитку Європи, починаючи з періоду античності і до наших днів. Головною метою цього дослідження був пошук відповідей на питання, на чому базується ідентифікація європейців. «Незважаючи на те, що в Європі існує багато різних держав, специфічне ставлення їхніх жителів до таких культурно-історичних понять, як релігійність,

сексуальність, вік, страх, спілкування, право, влада та інших, дозволяє їм називати себе європейцями» (Дінцельбахер, 2004, с.15).

Окремим важливим виміром ментальності є ставлення людини до природи, яке значною мірою вплинуло на формування специфіки європейського культурного мислення, розглядаючи його як один із ключових елементів формування ментальності. У своїх дослідженнях Петер Дінцельбахер досліджує як витoki культурних відмінностей європейців у порівнянні з іншими цивілізаціями, так і їхню історичну трансформацію. Він аналізує формування європейської ментальності через ключові культурні концепти (релігійність, страхи, уявлення про час і простір тощо), показуючи її історичну змінність та багатовимірність. Учений наголошує, що уявлення про природу, світ і людину змінювалися в часі, відображаючи еволюцію європейської ментальності та її базових світоглядних моделей (Дінцельбахер, 2004).

Дінцельбахер підкреслював, що ментальні трансформації Західної Європи — це зміни у світогляді, ціннісних орієнтирах, способах мислення й соціальній поведінці, що відбувалися протягом історичного розвитку європейського суспільства. Вони формували сучасну західну цивілізацію, вплинули на політику, економіку, культуру та науку (Дінцельбахер, 2004).

Ігор Вайнтрауб у своїй праці «Священні лики цивілізацій» розглядає цивілізацію не лише як сукупність матеріальних досягнень, а передусім як носія певної системи сакральних уявлень, цінностей і символів, що визначають її внутрішню сутність. У Вайнтрауба центральним поняттям дослідження є «священний лик цивілізації», під яким розуміється унікальна сукупність релігійних образів, міфів і духовних ідеалів, що формують світогляд суспільства. Саме ці елементи визначають уявлення людини про світ, моральні норми та соціальну поведінку. Вайнтрауб підкреслює, що сакральні образи — такі як уявлення про Бога, героя чи ідеал людини — відіграють ключову роль у становленні культурних традицій. Вони впливають на формування етичних норм, соціальних інститутів і моделей взаємодії між людьми. У різних

цивілізаціях ці образи мають свої особливості, що зумовлює відмінності у їхньому історичному розвитку, кожна цивілізація має власні духовні домінанти, які можуть проявлятися у прагненні до раціональності, гармонії, містицизму або жертовності. (Вайнтруб, 2001, с. 48).

Саме через аналіз цих домінант стає можливим глибше розуміння специфіки культур і причин їхніх відмінностей, визначальним чинником розвитку цивілізацій є їхні духовні основи. «Священні лики» виступають своєрідним ядром культури, яке формує ідентичність суспільства та визначає напрям його історичного поступу. (Вайнтруб, 2001).

У колективній монографії «Культурні цінності Європи» за редакцією Ганса Йоаса і Клауса Вігандта досліджується проблема формування, розвитку та сучасного стану європейських культурних цінностей. Автори розглядають цінності як історично змінну систему, що перебуває у постійному процесі трансформації під впливом соціальних, політичних, релігійних і культурних чинників. Європейські культурні цінності не є статичними чи остаточно сформованими, вони змінюються відповідно до історичних умов та суспільних викликів, що виникають у різні епохи. Сучасний період характеризується процесами глобалізації, посиленням культурного різноманіття та переосмисленням традиційних ціннісних орієнтирів, сучасна Європа перебуває в стані ціннісної трансформації, яка проявляється у співіснуванні різних культурних моделей та зростанні плюралізму. Це створює потребу в розробці нових підходів до осмислення спільних європейських цінностей, які могли б сприяти зміцненню соціальної єдності та підтриманню стабільності суспільства (Joas, & Wiegandt, 2005).

Ніл Фергюсон у праці «Цивілізація. Як Захід став успішним» аналізує проблему становлення та закріплення глобального домінування Західної цивілізації. Автор здійснює комплексний історико-аналітичний огляд чинників, які зумовили економічний, політичний і культурний успіх західного світу. Фергюсон аналізує причини, що забезпечили перевагу Заходу над іншими цивілізаціями у новітній історії, підкреслює, що цей процес не був випадковим,

а став результатом розвитку низки ключових інституцій і соціальних механізмів.

Основними чинниками успіху західної цивілізації за Фергюсоном стала конкуренція між державами, розвиток науки та технологій, ефективні правові системи із захистом приватної власності, вдосконалення медичних знань, а також формування культури споживання і певних етичних установок, зокрема пов'язаних із працею та підприємництвом. Успіх Західної цивілізації, на думку Фергюсона, є результатом сукупної дії інституційних, культурних та економічних факторів, які взаємно підсилювали один одного в історичному розвитку (Ferguson, 2011). Сучасна ментальність трактується як відносно стійка система уявлень, цінностей і моделей поведінки, характерна для певних соціокультурних спільнот.

Висновки до Розділу 1

Узагальнюючи сучасні соціокультурні, цивілізаційні та антропологічні підходи, можна стверджувати, що розвиток людини і суспільства є складним, багаторівневим процесом, у якому взаємодіють історичні умови, культурні традиції, соціальні структури та система цінностей. Дослідження П. Сорокіна, Л. Леві-Брюля, К. Леві-Стросса, Е. Дюркгейма, представників школи «Анналів» та інших мислителів доводять, що редукція суспільного розвитку лише до економічних або біологічних чинників є недостатньою, оскільки вирішальну роль відіграють культура, ментальність і символічні форми людського досвіду.

Соціокультурний підхід орієнтує на дослідження суспільної реальності у нерозривній єдності трьох взаємопов'язаних складових: особистості як суб'єкта взаємодії, суспільства як системи соціальних відносин і процесів, а також культури як сукупності значень, норм і цінностей, що опредметнюються у практиках і формах соціального життя

Цивілізаційний підхід підкреслює унікальність історичних шляхів різних суспільств та значення їхніх внутрішніх культурних кодів, тоді як

соціокультурний підхід акцентує на взаємозв'язку особистості, суспільства і культури як цілісної системи.

Антропологічний підхід, своєю чергою, дозволяє інтегрувати ці виміри, розглядаючи людину як активного носія культури, що одночасно формується нею і трансформує її. У межах антропологічного підходу увага зосереджується на дослідженні розвитку різних сфер людського суспільства — економічної, соціальної, політичної та духовної — у тривалій історичній перспективі, починаючи з найдавніших етапів його існування.

Поняття «ментальність» сформувалося в межах європейської гуманітарної традиції як категорія, що описує колективні форми свідомості та способи сприйняття світу. Ментальність розглядається як спосіб сприйняття та інтерпретації світу в межах духовного життя народу, нації або інших соціальних спільнот. В сучасній філософській, соціологічній, історичній і політологічній літературі існує значна різноманітність підходів до трактування поняття «ментальність».

Особливе значення має історія ментальностей, яка, розвинувшись у межах школи «Анналів», змістила фокус історичного аналізу з подій на глибинні структури людського мислення, емоцій і ціннісних орієнтацій. Вона дає змогу реконструювати «внутрішній світ» людини минулого та зрозуміти логіку її поведінки в конкретному культурно-історичному середовищі, уникаючи анахронізму.

Отже, антропологічний та історико-антропологічний підходи формують цілісне уявлення про людину як культурну, історичну й соціальну істоту та слугують методологічною основою для всебічного аналізу соціокультурних процесів. Вони дають змогу розглядати суспільний розвиток як взаємопов'язану єдність матеріальних, соціальних і духовних складників, у межах яких формуються та змінюються ментальність і щоденні практики людей

РОЗДІЛ 2 СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ КОНТЕКСТ ТРАНСФОРМАЦІЙ ПРАКТИК ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ У ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКІЙ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

2.1 Матеріальні чинники соціокультурних змін західно-європейської цивілізації.

У дослідженні матеріальних чинників соціокультурних змін західноєвропейської цивілізації ми базуємось на матеріалістичному розумінні історії, соціокультурному підході та теорії цивілізаційного процесу, яка пропонує понятійний апарат для дослідження взаємозв'язку моральних и повсякденних (буденних), раціональних та чуттєвих, тілесних та духовних практик виробництва людини в кожній конкретно-історичній культурі.

Як зазначає Фернан Бродель, розвиток західноєвропейського суспільства доцільно аналізувати через взаємодію трьох рівнів соціальної реальності: повсякденного життя, ринкової економіки та капіталізму. При цьому капіталізм він розглядав не як самодостатню систему, а як надбудову, що формується на основі вже існуючих економічних і соціальних структур. У праці Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм XV–XVIII ст. дослідник зосереджує увагу на матеріальних умовах життя людей: особливостях побуту,

характері праці, формах власності, суспільному поділі функцій та поступових технічних змінах, які в перспективі стали передумовою масштабних історичних трансформацій, зокрема промислової революції (Бродель, 1995, т. 1, с. 115–117).

Аналізуючи процес становлення міської цивілізації, Бродель звертається до думки Карл Маркс про те, що протиставлення міста і села виникає разом із переходом від первісних форм організації суспільства до цивілізації та державності. Учений підкреслює, що розвиток міст був зумовлений появою нових видів праці, розширенням комунікацій та формуванням нових правових механізмів регуляції суспільного життя (Бродель, 1995, с. 103).

Бродель розглядає міста як ключовий елемент формування західноєвропейської економічної системи раннього Нового часу. У його інтерпретації місто виступає не лише як адміністративний чи демографічний центр, а як простір концентрації капіталу, торгівлі та економічної ініціативи.

Бродель вказував, що розвиток міст був безпосередньо пов'язаний із становленням капіталізму, оскільки саме міське середовище забезпечувало накопичення фінансових ресурсів, розвиток довготривалих торговельних мереж, формування підприємницьких еліт, інституційні умови для обміну і кредиту (Braudel, 1979).

Саме урбаністичне середовище, стверджує Бродель, сприяло переходу від натурального обміну до товарно-грошових форм економіки, активізації внутрішньої та міжнародної торгівлі, а також поглибленню суспільного поділу праці. Водночас міське життя супроводжувалося посиленням соціальної диференціації та ускладненням системи суспільних зв'язків. Виникала потреба у нових формах управління, зокрема органах комунального самоврядування та міських радах. Це зумовило появу особливих культурних просторів — храмів, ринків, площ народних зібрань, які виконували релігійні, політичні, економічні та морально-правові функції й забезпечували інтеграцію міської спільноти (Бродель, 1995, с. 107).

Відома ідея Броделя про те, що «на Заході капіталізм і міста - це, по суті, одне й те саме», означає не тотожність у буквальному сенсі, а структурну взаємозалежність: капіталізм історично розвивався саме через міське середовище і не міг би сформуватися в аграрній ізоляції. Місто в Броделя є не просто географічним об'єктом, а механізмом економічної модернізації, який формує нові соціальні відносини та типи господарювання (Braudel, 1979).

Розвиток міста спричинив і трансформацію повсякденного життя. У межах урбаністичного простору формувалися нові способи співіснування різних соціальних груп, інтереси яких нерідко суперечили одне одному. Це зумовило появу особливих культурних просторів — храмів, ринків, площ народних зібрань, які виконували релігійні, політичні, економічні та морально-правові функції й забезпечували інтеграцію міської спільноти (Бродель, 1995).

Характеризуючи історичну роль міста, Бродель образно називав його «електричним трансформатором», що пришвидшує соціальний обмін і визначає динаміку цивілізаційного розвитку. Дослідник вважав, що всі ключові етапи історичного піднесення — від античних полісів до міст епохи Відродження — супроводжувалися активними процесами урбанізації. На його думку, між розвитком міст і економічним зростанням існував взаємозумовлений зв'язок: урбанізація не лише виникала як наслідок суспільного прогресу, а й сама ставала його рушійною силою (Бродель, 1995, с. 127–128).

Фернан Бродель розглядає історію Західної Європи як довготривалий процес, у якому ключову роль відіграють економічні та урбаністичні трансформації. На його думку, промислова революція, впровадження машинного виробництва та масова урбанізація стали чинниками глибинної перебудови суспільства. У результаті цих змін формується новий тип людини, яка усвідомлює себе насамперед як суб'єкта праці, раціональної діяльності та економічного розвитку (Бродель, 1998).

Центральним елементом цієї трансформації є місто. Бродель підкреслює, що саме міське середовище стало системоутворюючим ядром європейської

цивілізації, оскільки в ньому концентрувалися економічні, політичні та культурні процеси. Тут виникали нові форми самоврядування, правові інститути та соціальні практики, які визначили подальший розвиток Західної Європи (Braudel, 1979).

Німецький соціолог Макс Вебер у своїх дослідженнях розвитку міста пов'язував соціокультурні трансформації Західної Європи з економічними змінами, які спричинили перехід від традиційного аграрного укладу до індустріального суспільства. У праці «Місто» він розглядав місто як особливий соціальний простір, що формує нові типи економічних, політичних і культурних відносин. Вебер аналізував різні типи міст, умови їх виникнення та особливості функціонування в історичному контексті європейської цивілізації. На його думку, розвиток ремісництва, суспільного поділу праці та ринкових відносин ставав можливим завдяки формуванню міського середовища як території відносної соціальної автономії. «...саме в місті поступово послаблювалися кровно-родинні зв'язки, натомість розширювалися можливості індивідуальної свободи й виникали нові механізми соціальної регуляції» (Weber, 1958).

Вебер визначав місто як відносно замкнений населений пункт, який відрізняється від розрізнених поселень концентрацією населення, господарської діяльності та системи управління. Урбаністичний розвиток поставав одним із ключових чинників цивілізаційних змін і становлення нових моделей суспільного життя. Вебер наголошував, що ринок формує людину як автономного індивіда, який конкурує з іншими. Однак індивідуальність і автономія містили серйозну загрозу духу громади. Ринок розвивав індивідуальність на основі прагнення до наживи, агресивності і конкурентності. Дійсно, відносини купівлі-продажу продукують жадібність, заздрість та агресію, але водночас вони стимулюють розвиток нових форм комунікації, створюють основу для переплетення інтересів людей (Weber, 1958).

Історія розвитку Західної Європи за добу Середньовіччя свідчить, що передусім важливу роль відіграв розвиток сільського господарства. Георг Зіммель розглядає становлення модерної європейської цивілізації насамперед через зміни соціального середовища, яке формувалося поступово — від аграрної економіки до міського та ринкового способу життя. На його думку, ключову роль у цих трансформаціях відіграло зростання міст. Урбанізація була тісно пов'язана з розвитком ремесел, торгівлі та появою нових соціальних груп — передусім ремісників, купців і бюргерства. Саме міське середовище руйнувало традиційну феодальну ієрархію та створювало умови для більш гнучких, договірних і правово врегульованих соціальних відносин (Зіммель, 2003).

Важливим етапом у його аналізі є розвиток торгівлі та ринкових відносин. Перехід від натуральної економіки до грошової, розширення ярмаркової та морської торгівлі, поява кредиту й банківських практик сприяли формуванню економіки, орієнтованої на прибуток і постійне зростання. Економічна діяльність дедалі більше набувала раціонального характеру та вимагала нових форм організації виробництва, зокрема мануфактур (Зіммель, 2003).

Зіммель звертає увагу, що розвиток капіталістичних відносин призвів до глибоких соціальних змін. Формування буржуазії та пролетаріату означало ускладнення соціальної структури, послаблення традиційних феодальних зв'язків і зростання соціальної мобільності. Разом із цим змінювалися й ціннісні орієнтації суспільства, яке дедалі більше підпорядковувалося логіці економічної ефективності та індивідуального інтересу. Життя в місті формує особливий тип особистості. Для нього характерні індивідуалізм, раціональність, прагматизм і орієнтація на особистий успіх. Водночас міське середовище створює надмір інформації та соціальних контактів, що змушує людину емоційно дистанціюватися й мислити більш раціонально. У результаті формується специфічний тип свідомості — одночасно аналітичний,

розрахунковий і психологічно захищений від надлишку вражень (Зіммель, 2003).

Зіммель розглядає модернізаційні процеси Західної Європи як взаємопов'язану трансформацію економіки, соціальної структури та способів мислення. Як зазначає Георг Зіммель, саме умови міського життя та розвиток ринкових відносин виступили визначальними факторами становлення сучасної раціоналізованої й індивідуалізованої ментальності (Зіммель, 2003).

Льюїс Мамфорд розглядає становлення раннього капіталізму як процес глибокої трансформації середньовічного міського світу. На його думку, нова економічна система поступово витіснила феодальні та цехові структури, сформувавши інший тип влади — владу торговельної еліти, яка вийшла за межі традиційної міської організації. Він зазначає, що розширення капіталістичних відносин зруйнувало замкненість середньовічних міст, однак не ліквідувало їх повністю як соціальний і культурний феномен. Навпаки, міста були інтегровані у структуру нової державної системи, яка частково перейняла їхні інститути, способи організації життя та форми мислення. Водночас, як зауважує Мамфорд, ця нова державність не могла повністю функціонувати без міських структур, що свідчить про їхню історичну взаємозалежність (Mumford, 1961).

Таким чином, Мамфорд підкреслює суперечливий характер переходу до капіталізму: з одного боку — руйнування традиційного міського світу, з іншого — збереження його інституційної та культурної спадщини у нових формах соціальної організації (Mumford, 1961).

Проблема становлення західноєвропейської ментальності тісно пов'язана з генезою капіталізму як не лише економічної, а й культурно-психологічної системи. Одним із мислителів, який глибоко проаналізував ці процеси, був Вернер Зомбарт. Він зазначав, що «...становлення капіталізму супроводжувалося появою нового типу особистості та трансформацією способу мислення, що може бути охарактеризований як підприємницька свідомість» (Зомбарт, 1994).

Вернер Зомбарт підкреслював виникнення не лише нового типу суспільства, а й формування якісно нового способу мислення, що супроводжував ці соціальні зміни. На думку Зомбарта, витoki нового типу мислення слід шукати у середньовічних містах Італії, передусім у Флоренція. Саме тут наприкінці XIII – XIV ст. відбуваються важливі соціально-економічні трансформації, пов'язані з утвердженням влади торгово-ремісничих цехів (*Arti maggiori*). Ці події, зокрема політичні зміни 1293 року, означали не просто перерозподіл влади, а перемогу нового соціального прошарку — заможних купців і підприємців, які утверджують нову систему цінностей. Саме в цьому контексті, за Зомбартом, «...формується «завершений буржуа» — носій нового економічного та культурного типу...» (Sombart, 1913). Таким чином, формується нова система цінностей, у якій економічний розрахунок стає основним принципом поведінки людини.

Центральною рисою буржуазної ментальності він називав раціоналізацію господарського життя. На відміну від традиційного суспільства, де поведінка визначалася статусом і споживанням, новий тип людини починає діяти через аналіз витрат і доходів, планування економічної діяльності та прагнення до ефективності. З огляду на це гроші виконують не тільки роль засобу обміну, а й перетворюються на універсальний мірило оцінювання результативності як економічної, так і соціальної діяльності. Вільгельм Зомбарт розглядає становлення ранньокapіталістичної ментальності як процес формування нового типу економічного мислення, у якому ключову роль відіграє раціональність та розрахунок. На його думку, цей тип свідомості ґрунтується на поєднанні планування, орієнтації на прибуток і прагнення до систематичного накопичення (Sombart, 1902).

У своїх дослідженнях Бродель виокремлює етапи урбаністичної еволюції. У середньовіччі (XI–XV ст.) міста постають як осередки ремесла й торгівлі, що поступово руйнують замкненість феодальної економіки. У ранньомодерний період (XVI–XVIII ст.) відбувається розширення торговельних зв'язків, розвиток мануфактур і формування буржуазії як нової

економічної сили (Бродель, 1995). У добу Нового часу та промислової революції (XVIII–XIX ст.) міста перетворюються на центри фабричного виробництва, фінансів і адміністрації, а також стають простором масової урбанізації та соціальної перебудови.

Бродель наголошує, що урбанізація не лише змінює економічну структуру, а й трансформує соціальні відносини: поступово зменшується роль особистої залежності, натомість зростає значення економічної взаємодії, контракту та ринку (Бродель, 1995). Міста стають багатфункціональними центрами, де перетинаються виробництво, управління та культура.

Важливим наслідком цих процесів є формування нової класової структури суспільства. У ході індустріалізації утверджуються буржуазія як власники капіталу та пролетаріат як наймані працівники. Саме міське середовище стає простором соціальних конфліктів і політичних змін, що в окремих країнах Європи (Англія, Нідерланди, Франція) сприяло формуванню сучасних державних і правових інституцій (Бродель, 1995).

Загалом, за Броделем, урбанізація та економічна еволюція становлять базовий механізм переходу Західної Європи до модерної цивілізації, оскільки саме концентрація населення, капіталу й інтелектуальних ресурсів у містах забезпечила прискорення соціокультурних змін і формування сучасного способу мислення (Бродель, 1995, с. 104–106).

Бродель вказував, що подальший розвиток індустріального суспільства був пов'язаний із різким зростанням виробництва, механізацією праці та остаточним утвердженням капіталістичного способу виробництва. У XX–XXI століттях ці процеси трансформуються у формування мегаполісів як складних багатфункціональних систем глобального рівня. Такі міста стають центрами фінансів, науки, технологій і культури, а їхня економіка поступово переходить від індустріальної до постіндустріальної моделі, де ключову роль відіграють знання, інформація та інновації (Бродель, 1995).

Маркс наголошував, що загострення суперечностей між новими капіталістичними відносинами та залишками феодальної системи призводить

до політичних змін революційного характеру. Ці процеси були тісно пов'язані з утвердженням принципів правової рівності, ліквідацією станових привілеїв і закріпленням приватної власності як основи економічного порядку (Marx, 1867).

Паралельно з цим посилюється роль ринкових відносин: розширення торгівлі, розвиток банківської системи, кредиту та фінансових інструментів сприяють утвердженню товарно-грошової економіки. У цих умовах економічна поведінка дедалі більше визначається принципами конкуренції, прибутковості та раціонального розрахунку, а не традиційними або становими обмеженнями. (Hobsbawm, 1962).

Як наголошував К. Поланьї, становлення ринкового суспільства означало докорінну зміну соціального порядку: економіка перестала бути вбудованою у традиційні соціальні відносини і натомість почала визначати логіку функціонування самого суспільства. Це спричинило формування нового типу соціальної раціональності, у межах якої особистість дедалі більше сприймає себе як автономного економічного суб'єкта, відповідального за власний добробут, професійний успіх і соціальний статус (Polany, 2001).

Особливо потужним каталізатором соціокультурних трансформацій стала індустріалізація. Тофлер вказував, що машинне виробництво, фабрична система та технологічні інновації XVIII–XIX століть докорінно змінили економічну структуру західноєвропейського суспільства. Індустріальна революція призвела до переходу від ремісничого і мануфактурного виробництва до фабрично-заводського, що спричинило новий тип організації праці, заснований на стандартизації, дисципліні та часовій регламентації (Toffler, 1980).

Еволюція міст, за Льюїсом Мамфордом, стала одним із ключових чинників переходу Європи від аграрного до індустріального суспільства. Розвиток технологій — зокрема парових двигунів, верстатів і фабричної системи виробництва — перетворив місто на головний «двигун» західної

цивілізації, що забезпечив формування ринкової економіки та розвиток демократичних інститутів (Mumford, 1967).

Водночас Мамфорд наголошує, що сутність людини визначається не лише матеріальним виробництвом, а насамперед здатністю до інтерпретації та осмислення світу. На його думку, технічні досягнення, навіть у разі їх зникнення, не знищили б людську природу. Натомість втрата здатності мислити й інтерпретувати призвела б до глибокої деградації людини як істоти, оскільки саме ця здатність є основою культури й свідомості (Mumford, 1967).

З огляду на це індустріальне місто, за Мамфордом, є не лише простором виробництва, а й середовищем формування нового типу людини модерну — дисциплінованої, функціональної та включеної в системи економічного й бюрократичного порядку. Праця в такому суспільстві поступово перестає бути лише засобом виживання і перетворюється на основу соціальної ідентичності (Mumford, 1961).

Мамфорд підкреслює, що місто є матеріальним втіленням певних форм світогляду та способу мислення. Сучасна техніка, яку він називає «монотехнікою», орієнтована на економічну експансію, продуктивність і військову перевагу, спираючись на жорстко організовані соціальні структури та науково-технічну еліту. Її витоки Мамфорд пов'язує з появою так званої «мегамашини» — ранньої форми ієрархічної соціальної організації, що виникла ще у давніх цивілізаціях і стала прообразом сучасних технократичних систем управління (Mumford, 1967).

Фернан Бродель підкреслює, що міста є безпосереднім продуктом цивілізацій, у межах яких вони виникають, і саме тому вони водночас поєднують спільні риси та глибокі історико-культурні відмінності. Як зазначає Фернан Бродель, у Західній Європі міське життя розвивалося особливо інтенсивно, досягаючи високого рівня соціальної, економічної та культурної динаміки. Саме ця «напруга розвитку» вирізняє західноєвропейські міста серед міських центрів інших регіонів світу (Бродель, 1995, с. 72).

Бродель звертає увагу на те, що європейські міста розвивалися як автономні утворення, які функціонували відносно самостійно й часто діяли як окремі соціальні світи. Їхньою ключовою особливістю була свобода міського життя, яка не мала прямих аналогів в інших цивілізаціях. Саме ця автономність дозволяла містам значною мірою впливати на політичні структури, зокрема на державу територіального типу, яка формувалася повільніше і певною мірою наслідувала міські моделі розвитку (Бродель, 1995, с. 72).

Таким чином, за Броделем, європейські міста не лише відображали особливості своєї цивілізації, а й активно формували її: вони були осередками свободи, економічної динаміки та культурної самобутності, що визначили специфіку розвитку Західної Європи (Бродель, 1995).

Французький соціолог Еміль Дюркгейм, розглядав індустріальне суспільство як більш складну та інтегровану форму соціальної організації порівняно з традиційними спільнотами. У праці «Про поділ суспільної праці» він доводив, що розвиток індустріалізації та урбанізації супроводжується переходом від механічної солідарності до органічної, яка ґрунтується на взаємозалежності індивідів у системі суспільного поділу праці (Дюркгейм, 1990).

В межах зазначеної логіки місто постає як складна соціальна система, що об'єднує різноманітні групи та форми діяльності, забезпечуючи новий тип соціальної інтеграції. Дюркгейм наголошував, що стабільність модерного суспільства залежить не від ізольованості індивіда, а від рівня соціальної солідарності, яка виступає основою суспільної безпеки та колективного існування.

Процеси урбанізації, індустріалізації, розвитку ринкових відносин і становлення капіталістичної економіки сприяли не лише структурним змінам у суспільстві, а й формуванню нового типу особистості. Йдеться про індивіда, орієнтованого на автономію, раціональність, досягнення та особисту

відповідальність. Саме ці трансформації заклали підґрунтя модерної західноєвропейської ментальності (Дюркгейм, 1990, ст.86).

Розвиток міст Західної Європи є відображенням загальної еволюції суспільства — від феодального до індустріального, а згодом і постіндустріального. Міста поступово перетворилися не тільки на осередки економічної діяльності, а й на середовище, де формувалися нові соціальні зв'язки, політичні інститути та культурні ціннісні орієнтири. Саме в міському середовищі зароджувалися ті процеси, які визначили сучасний світ, зробивши місто символом прогресу, свободи та людської творчості. Вебер наголошував, що західна цивілізація відбулася тому, що місто змогло акумулювати людський капітал і створити умови для конкуренції ідей (Weber, 1958).

Індустріалізаційні процеси та становлення капіталістичної економіки зумовили суттєві трансформації в соціальній структурі суспільства. Руйнування феодально-станової системи супроводжувалося формуванням нових класів — буржуазії та пролетаріату. Буржуазія, яка виросла з міського бюргерства, поступово стає економічно й політично домінуючою соціальною силою. Вона утверджує нову систему цінностей, засновану на приватній власності, підприємництві, ощадливості, працьовитості та індивідуальній відповідальності (Weber, 1958).

Отже, фундаментальні зміни форм життя в новій історії Західної Європи пов'язані з розвитком капіталізму і протікали за моделлю ринку. Дійсно, А. Сміт на простому прикладі з фабрикою з виробництва шпильок показав як, завдяки ринку, пов'язуються егоїстичні прагнення індивідів із процвітанням нації. Тут загальнозрозумілими є два припущення: індивід та нація. Тим часом це принципово нові феномени, які не були притаманні суспільству в минулому. Прояви індивідуальності представлялися насампебули пов'язані з розвитком ринкових відносин. Однак індивідуальність і автономія приховували серйозну загрозу духу громади. Ринок розвивав індивідуальність на основі прагнення до наживи, агресивності та конкурентності.

2.2 Європейська людина в її повсякденному житті: буденні тілесні практики і їх символічні контексти

У праці «Апологія історії» Марк Блок наголошує, що будь-які прояви людської діяльності — сказане чи написане, створені предмети або речі, з якими людина взаємодіє, — можуть і повинні слугувати джерелом знань про неї (Блок, 2018, с. 44). Історики школи «Анали» запропонували бачити у реконструкції «повсякденного» спосіб відтворення історії в її цілісності. Н. Еліас запропонував розуміння розвитку цивілізації як складного переплетіння різноманітних практик: практик виховання, пізнання, професійної праці, влади тощо та способів їх впорядкування та закріплення різними соціальними інститутами (Еліас, 2003, 40-55).

Історія повсякденності досліджує процеси та механізми цивілізаційного оформлення різних сторін повсякденного життя індивідів — починаючи з їх зовнішнього вигляду, поведінки та намірів, почуттів та переживань, способів висловлювання та етикету. Усім напрямам дослідження історії повсякденності притаманний підхід до минулого як до «історії зсередини», що дало змогу звернутися до досвіду та «голосу» звичайної, так званої «маленької людини».

Бродель у роботі «Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм XV–XVIII ст.» наголошує на ролі міста як центру довготривалих економічних структур, що забезпечують розвиток капіталізму та обміну (Бродель, 1982, с. 112). Послідовники Броделя та мікроісторики зробили внесок у визнання того, що людина минулого не схожа на людину сьогодення, що дослідження цієї «несхожесті» є шляхом до розуміння механізмів соціокультурних змін.

Таким чином, місто стає вузлом матеріальних потоків і соціальної організації. Як зазначає Карповець, важливим етапом теоретичного осмислення міста є його розгляд як простору людського буття, у межах якого життя людини реалізується через культурні форми та практики.

Історія європейської цивілізації свідчить про визначальну роль міста в становленні особливого типу культури — західноєвропейської культури. Місто

постає не лише як просторово - економічна форма організації життя, але й як особливий світ людського буття, у якому формується модерна суб'єктивність, соціальні практики та символічні системи. Саме в міському середовищі людина набуває нового досвіду повсякденності, де тілесність, простір і соціальні взаємодії взаємопов'язані та культу. Місто формує особливий тип людини — раціоналізованої, соціально дисциплінованої, але водночас здатної до індивідуального освоєння простору через повсякденні практики. «Міська культура постає як пульсуюча система знаків і речей, яка у прихованій формі вміщує сенси про людську природу. У сфері історико-антропологічного аналізу Блок пропонує розглядати людину як продукт свого часу, адже неможливо підходити із однаковими настановами до вивчення людини Античності й Нового часу» (Бабюк, 2019).

Як зазначає Карповець, у теоретичному осмисленні міста ключовим є підхід, за якого воно розглядається як простір людського буття, що реалізується та розгортається в культурному вимірі. Місто — це складний соціокультурний простір, що структурує повсякденність європейської людини через ритуали, темпоральні ритми та символічні тілесні практики. Це не просто інфраструктура, а світ смислів, де мешканець міста взаємодіє з топографією міста (вулиці, кав'ярні, метро). Буденні тілесні практики — від ходьби до споживання їжі — стають символічними маркерами соціального статусу та стилю життя. В межах урбаністики місто розглядається як середовище, де переплітаються соціальні практики, символічні значення та індивідуальні досвіди. Воно формує спосіб мислення, ритм життя і навіть тілесність людини (Карповець, 2014, с. 60–62).

«Чи не основним першопрохідцем у соціальній антропології міста був Георг Зіммель, якому належить праця для урбаністичних студій практично всіх поколінь – «Великі міста і духовне життя» (1903)» (Карповець, 2014). Він зазначає, що інтенсивність міського життя формує у людини «блазировану» (байдужо-раціональну) свідомість як захисну реакцію на надлишок стимулів. Європейська модерна людина формується у специфічному міському контексті,

де повсякденність набуває раціоналізованого, рутинізованого характеру. Місто — це світ множинності, де людина постійно взаємодіє з іншими, але зберігає внутрішню автономію. «Пізнавальна здатність людини заснована на сприйнятті розходжень, тобто її свідомість збуджується сприйняттям різниці між тим враженням, що переживаються і попереднім. Стійкі враження, що протікають з невеликими відмінностями, звичним чином, рівномірно і що представляють ті самі протилежності, вимагають, так би мовити, меншої затрати свідомості, аніж калейдоскоп швидко змінних картин, різкі переходи в межах одного моментального враження, ніж відчуття, що зненацька збігаються. Велике місто створює саме такі психологічні умови своєю вуличною штовханиною, швидким темпом і різноманіттям господарського, професійного і громадського життя» (Зіммель, 2003).

Георг Зіммель розглядає особливості життя у великому місті через вплив на свідомість індивіда постійного потоку нових вражень, що формує підвищену чутливість міського існування. Дослідник також підкреслює імпульсивність, нестійкість свідомості та мінливість поведінкових реакцій людей у межах мегаполіса. «Розвиток сучасної культури характеризується перевагою того, що можна було б назвати об'єктивним духом, над духом суб'єктивним; це значить: у мові і праві, у техніці і мистецтві, у науці і предметах домашнього побуту закладений дух, за щоденним ростом якого суб'єкт встигає далеко не завжди, а часто відстає від нього» (Зіммель, 2003).

Як зазначає Михайло Карповець, поява міста в соціокультурному вимірі є особливим етапом історії людства, адже саме в міському середовищі по-новому вибудовуються уявлення про простір і час, тілесність та ідентичність мешканця. Дослідник підкреслює, що становлення міста пов'язане не лише з формуванням нових економічних, соціальних і політичних структур, а й із виникненням принципово іншої картини світу (Карповець, 2014, с. 64).

Також учений зауважує, що місто постає як простір вироблення нових способів людського буття, у якому функціонує власна система ритуалів, норм, законів, традицій і звичаїв. У цьому контексті міська реальність розкривається

через смислові структури свідомості, яка репрезентує місто в усій його культурній та онтологічній багатовимірності (Карповець, 2014, с. 66).

Водночас місто розглядається як «прожитий» простір, де повсякденні тілесні практики надають архітектурним формам культурного змісту, а сам міський простір стає осередком різноманітних соціальних відносин. Як підкреслює дослідник, оскільки місто концентрує соціальне життя, воно може розглядатися як своєрідний «живий» організм, що відображає персоніфіковане розуміння суспільного буття (Карповець, 2014, с. 130).

Як зазначають Запорожець та Лавринець, важливий внесок у осмислення міського способу буття зробили ідеї Вернера Зомбарта, викладені в його працях «Пролетаріат. Зображення і дослідження» (1906), «Буржуа» (1913) та «Про людину» (1938). Дослідники підкреслюють, що Зомбарт розглядав дослідження великих міст у межах капіталістичної системи як ключове завдання урбаністичної теорії, наголошуючи на необхідності орієнтації міського розвитку на потреби людини, а не на її підпорядкуванні логіці урбаністичних структур.

В рамках цієї концепції Зомбарт звертав увагу на те, що сучасне місто значною мірою формується як простір культури споживання, а великі міські центри раннього капіталізму постають передусім як осередки концентрації споживацьких практик, що й зумовлює їх зростання та розширення (Запорожець, Лавринець, 2006, с.6).

Особливу роль у міському бутті відіграють тілесні практики повсякденності: пересування містом, харчування, гігієна, одяг, способи комунікації. П. Бурдьє у концепції габітусу показує, що тілесні практики є втіленням соціальних структур у тілі людини. Тіло стає «носієм соціального», а не лише біологічною даністю (Бурдьє, 2003).

Як зазначає Кевін Лінч, у процесі сприйняття міського простору люди запам'ятовують і структурують його через шляхи, межі, райони, вузлові точки та орієнтири. У цьому сенсі місто може розглядатися як своєрідний текст, а його структура певною мірою уподібнюється художньому твору, що

формується завдяки виразним і легко впізнаваним елементам, здатним створювати яскраві образи у свідомості спостерігача (Lynch, 1992, р. 18).

Також дослідник у праці «Образ міста» наголошує на значенні ментальних карт, які формуються в уяві людей як внутрішньо впорядковані та відносно передбачувані моделі осмислення міського середовища (Карповець, 2014, с. 38–39).

Особливо важливим у контексті осмислення міста є теорія Мішеля Фуко про постійний диктат влади, яка була репрезентована спеціальними дисциплінарними просторами культури: в'язницями, психічними лікарнями, лікарнями та роботними домами, навчальними закладами, що в основному були зосереджені у великих містах. Йдеться про мікрофізику та макрофізику влади, що постійно взаємодіють між собою. За логікою Мішеля Фуко, міста є осередками зосередження владних інтенцій, а тому «історія наглядання і муштрування» людини нерозривно пов'язана з історією міської культури (Карповець, 2014).

Фуко вказує, що оскільки влада супроводжується знанням, то місто є епіцентром продукування знання про світ і відіграє ключову роль у пізнанні людини. Влада, таким чином, породжує того, що пізнає, і способи пізнання світу. Влада, переконаний Фуко, створює те, що індивід протиставляє самій владі.

У своїй праці «Наглядати і карати» Мішель Фуко так описує замкнений простір міста під час чуми, де автоматично актуалізуються функції владних інституцій: «Передусім суворе пильнування простору: звичайно, закриття міста на «території», заборона під карою смерті виїздити з міста, забиття всіх безпритульних тварин, поділ міста на окремі квартали, де влада належа тиме управителям. Кожна вулиця підпорядковуватиметься синдикові, він наглядатиме за нею, а якщо покине її, його покарають смертю» (Фуко, 1998, с. 63).

Мішель Фуко показує, що міські простори (лікарні, в'язниці, кладовища) функціонують як «інші простори», де суспільство організовує контроль над

тілом і поведінкою. Таким чином, місто є не лише середовищем свободи, але й простором дисциплінування (Фуко, 1998, с. 67).

Анрі Лефевр розглядає повсякденність як простір потенційної спонтанності та творчого самовираження людини. На його думку, у ті моменти, коли повсякденне життя виходить за межі рутини й наближається до змістовного дозвілля, воно відкриває можливості для пошуку власного стилю життя — своєрідного «мистецтва жити», що може бути як усвідомленим, так і інтуїтивним. Дослідник підкреслює, що повсякденність вимагає від людини не лише адаптивності, а й здатності взаємодіяти з різними історичними формами та просторовими структурами. Водночас Лефевр наголошує, що сфера повсякденного життя має локальний характер і водночас сама створює просторові межі. Саме ця просторова втілена природа повсякденності, за його концепцією, містить у собі потенціал до звільнення людини від тиску міського середовища (Lefebvre, 1990, р. 63).

У концепції «виробництва простору» Анрі Лефевр підкреслює, що міський простір є соціально сконструйованим і складається з трьох рівнів: просторових практик, репрезентацій простору та простору уявлень. Це означає, що місто не існує як нейтральна географія — воно завжди насичене значеннями, владою та уявленнями. Як і весь міський простір, «повсякденні простори об'єднують «близький порядок» і «віддалений порядок» (Lefebvre, 1990).

Як зазначає Анрі Лефевр, міський простір не є нейтральним чи суто фізичним середовищем — він постає результатом соціального виробництва. У своїй концепції мислитель виокремлює три виміри простору: просторові практики, що формують повсякденне життя та забезпечують відтворення суспільних відносин; репрезентації простору — системи знань, уявлень і дискурсів, за допомогою яких простір осмислюється та впорядковується; а також простори репрезентації — простір безпосереднього переживання, символів і людського досвіду. Цій тріаді відповідають три способи досягнення

міської реальності: сприйняття, розуміння та проживання міста (Lefebvre, 1990, р. 108).

У концепції Анрі Лефевр особливу цінність для осмислення міста має його трирівневе розуміння простору. Дослідник виокремлює, по-перше, просторові практики, які формують повсякденне життя через відтворення соціальних відносин; по-друге, репрезентації простору — системи знань, уявлень і дискурсів, що організовують і впорядковують просторову реальність; і, по-третє, простори репрезентації, які відображають пережитий, символічний і досвідний вимір простору (Lefebvre, 1974.).

Розвиваючи ідеї Лефевра, М. Карповець наголошує, що філософ простежує у модерному місті два взаємопов'язані процеси: зростання абстрактних уявлень про простір і водночас підпорядкування людської тілесності ідеологічним та теоретичним конструкціям. Унаслідок цього міський простір поступово втрачає людську вимірність: місто стає байдужим до тілесного й чуттєвого досвіду своїх мешканців, а людське тіло позбавляється власного культурного та екзистенційного значення (Карповець, 2014, с. 26).

На думку Карповця, міська цивілізація не лише не зруйнувала традиційні культурні форми, а й сприяла створенню умов для їх збереження та відтворення. У межах сучасного мегаполіса індивід має змогу підтримувати власну культурну ідентичність і формувати своєрідний «простір духовного дому» в межах національних, етнічних або конфесійних субкультур. Дослідник також підкреслює, що саме великі міста стають осередками нових процесів культурогенезу, де виникають і розвиваються різноманітні вікові, професійні та дозвіллєві субкультури. У цьому контексті він звертає увагу на критику підходів, які розглядають культуру як надіндивідуальну реальність, натомість пропонується бачення, що акцентує на її творчому переосмисленні через життєвий досвід людини. Особливого значення набуває розуміння міського культурного простору у взаємозв'язку з індивідуальною реальністю суб'єкта, що переживає її як процес «життєтворення» (Карповець, 2014, с. 27).

Як зазначає Галина Фесенко у статті «Мистецтво жити у місті: філософсько-антропологічні аспекти культурного простору», дослідження смислово-ціннісного виміру міського середовища передбачає зміщення акценту з аналізу культурних об'єктів на вивчення суб'єктів культури. Дослідниця підкреслює, що саме людина, створюючи соціокультурні форми, формує умови існування культури, а місто при цьому осмислюється як результат поєднання людської темпоральності з її світоглядним універсумом (Фесенко, 2012, с. 141).

Фесенко обґрунтовує думку, що наприкінці ХХ ст. «міська цивілізація не тільки не зруйнувала традиційні культури, а й створила умови їхнього збереження та підтримки. У сучасному мегаполісі особистість має можливість зберегти свою культурну ідентичність, забезпечити собі та своїм близьким “дім душі” в рамках національної, етнічної, конфесійної субкультур. Мало того, саме мегаполіси стали джерелом нових потужних процесів культурогенези, виникнення і розвитку нових вікових, дозвілєвих, професійних та інших субкультур» (Фесенко, 2012, с. 141).

Як зазначає Чеслав Мілош, міська культура істотно впливає на формування світоглядних уявлень мешканців міст, задаючи специфічний спосіб їхнього саморозуміння та інтерпретації світу. У своїх міркуваннях автор звертає увагу на відмінності культурного досвіду Східної та Західної Європи, підкреслюючи, що східноєвропейська ідентичність часто характеризується певною «незавершеністю форми» як у зовнішньому, так і у внутрішньому вимірі. На його думку, сильні сторони такої ментальності — інтелектуальна насиченість, емоційна відкритість, схильність до дискусій і просторове мислення — водночас пов'язані з нестабільністю внутрішньої організації, тоді як «сформованість» особистості притаманна більш усталеним суспільствам. Мілош також підкреслює, що соціальні структури різних європейських країн істотно відрізняються, що ускладнює взаєморозуміння між представниками різних культурних середовищ, зокрема між носіями шляхетської та міщанської традицій (Мілош, 2007, с. 159).

Норберт Еліас у «Процесі цивілізації» описує, як у європейській історії відбувається поступова регуляція тілесних практик — від манер поведінки до контролю емоцій міське середовище стає простором інтенсифікації цієї «цивілізаційної самодисципліни» (Elias, 2000, р. 48).

У своїх теоретичних пошуках Мішель де Серто мпроводить аналіз повсякденних практик як способу осмислення міського простору. Використовуючи поняття «просторові історії», дослідник підкреслює нерозривний зв'язок між людськими наративами та практиками освоєння простору. У праці «Винахід повсякденності» він аналізує міські практики ходіння як форму «тактичного» привласнення міста, за допомогою якої люди створюють власні маршрути й смисли всупереч офіційно організованому міському простору, навіть звичайна ходьба містом набуває символічного та культурного виміру. Пересуваючись у межах фізичного і соціального простору, людина не лише змінює своє місце перебування, а й переносить із собою спогади, асоціації, переживання та передчуття. У процесі такого руху виникають індивідуальні маршрути, наповнені особистими смислами, які, за словами дослідника, «таємно структурують визначальні умови соціального життя». У своїй концепції «винаходу повсякденності» де Серто показує, що звичайні люди через повсякденні практики здатні «тактично» переосмислювати й перетворювати простір, нав'язаний владними та культурними структурами (de Certeau, 1980, р. 334-35).

Як зазначає Тетяна Фесенко, мистецтво жити безпосередньо пов'язане зі здатністю людини бути присутньою у просторі «тут» і «зараз», адже саме в межах актуального життєвого досвіду відбувається становлення особистості та формування її ідентичності. Людське буття реалізується через постійне включення у певний соціокультурний простір, у якому індивід не лише взаємодіє з навколишнім середовищем, а й переосмислює самого себе та власне місце у світі. Так, перехід людини до нового соціального чи культурного середовища неминуче супроводжується процесом адаптації та внутрішньої трансформації. Для того щоб інтегруватися у новий побут і

систему соціальних взаємин, особистість змушена змінювати способи поведінки, моделі комунікації та власне світосприйняття. Такі зміни можуть бути як ситуативними й поверховими, так і торкатися глибинних психологічних та культурних характеристик людини. У певних випадках цей процес супроводжується внутрішніми конфліктами, переживанням життєвої драми та відчуттям взаємного відторгнення між особистістю і соціальним середовищем (Фесенко, 2012, с. 146–147).

Фесенко підкреслює, що смисл людського існування формується у «просторі зустрічі» суб'єктивного й об'єктивного, матеріального та духовного. Сенси можуть бути нав'язані людині зовнішніми соціальними обставинами, однак вони також здатні народжуватися внаслідок творчого самовираження, внутрішнього проєктування власного життя та активної діяльності особистості. Саме тому процес самореалізації передбачає не лише пристосування до умов середовища, а й творче переосмислення власного місця у світі (Фесенко, 2012, с. 147).

Для здійснення чогось нового, наголошує Фесенко, людина повинна актуалізувати певні ментальні структури, насамперед здатність адекватно реагувати на ситуацію та органічно поєднувати власну діяльність із діяльністю інших людей. У цьому контексті важливою умовою особистісного розвитку стає вміння інтегрувати себе в систему суспільних взаємозв'язків, зберігаючи при цьому внутрішню цілісність та здатність до творчого самовираження (Фесенко, 2012, с. 147).

2.3 Ментальність як переживання і проживання досвіду міста.

Місто в соціогуманітарній традиції розглядається не лише як фізичний простір, а як простір досвіду, пам'яті та соціальних практик, що формують особливу міську ментальність. Місто як простір людського буття постає як безперервна взаємодія між матеріальною організацією середовища та його

суб'єктивним переживанням мешканцями, унаслідок чого формується своєрідний ментальний ландшафт із унікальними смисловими та культурними характеристиками.

Менталітет міста формується через повсякденне проживання досвіду, де архітектура, звуки та ритм життя стають частиною особистої та соціальної ідентичності. Це нереклексивний образ світу, що базується на спільних цінностях, традиціях та поведінці. Міська ідентичність поєднує фізичний простір з духовним, створюючи унікальну структуру спільноти. Через досвід міста людина будує межу між "своїм" (безпечним, зрозумілим) та "чужим" (новим, невідомим). Проживання міста відбувається через тілесність (як ми рухаємося, відчуваємо безпеку/тривогу); емоції (прив'язаність, відчуження); повсякденні практики (кава в одному і тому ж місці, дорога додому).

Класична соціологія міста підкреслює, що урбаністичне середовище змінює спосіб сприйняття світу та самого себе. Особливо важливими є ідеї Георга Зіммеля, який описував великі міста як середовище формування "інтенсивної нервової культури", де людина змушена адаптуватися до надлишку стимулів і соціальної дистанції. (Зіммель, 2003).

У Вальтера Бен'яміна місто - це не просто географічний або соціальний простір, а режим сприйняття сучасності, - архів пам'яті, де минуле «проступає» через архітектуру, аркади, речі та випадкові образи, це простір фланерства, пам'яті та фрагментованого досвіду модерності. Центральною фігурою цього досвіду є фланер — міський мандрівник, який спостерігає, але не включається повністю у соціальні процеси. Він рухається крізь натовп як через потік образів, що постійно змінюються. Тому міський досвід є одночасно сучасним і історичним (Benjamin, 2002, p. 28).

Анрі Лефевр — розглядав місто як "вироблений простір", де соціальні відносини матеріалізуються у повсякденних практиках. Місто за Лефевром — це не «фон», а активний продукт суспільства, де соціальні відносини буквально «матеріалізуються» в архітектурі, інфраструктурі та ритмах повсякденного життя не існує як нейтральна «географічна сцена». Воно є соціально

виробленим простором, тобто таким, що постійно створюється через: економічні відносини,

політичні рішення та повсякденні практики мешканців (Lefebvre, 1992, р. 54).

Як підкреслюють сучасні соціальні теорії, ідентичність є соціально конструйованою; вона змінюється залежно від історичного та культурного контексту; вона може бути багаторівневою (національною, міською, професійною тощо). Місто є особливим середовищем, де ці ідентичності накладаються та взаємодіють, створюючи складну систему самоідентифікації. Місто є місцем перетину багатьох ідентичностей: соціальної, культурної. Ідентичність — це процес самоусвідомлення через належність до групи. Вона формується через співвіднесення себе з “іншими” та “своїми” спільнотами.

Карповець акцентує, що соціальна ідентичність визначається через клас (район проживання, доступ до ресурсів); професію; стиль життя. Культурна ідентичність формується через мову, традиції, символічні місця (площі, пам'ятники, кав'ярні, ринки). Як зазначає Михайло Карповець, місто як культурно-історична цілісність через діяльність людини породжує різноманітні просторово-часові практики, які в ідеальному вимірі мають антропологічний характер, однак у реальності не завжди відповідають потребам і очікуванням індивіда (Карповець, 2014, с. 162).

Юлія Тихеєва наголошує, що місто варто розглядати як складну структуру, що осмислюється не лише через окремі факти соціокультурного буття, а й через їхню взаємну організацію та поєднання. У цьому контексті дослідниця наголошує на необхідності бачити городянина як активного суб'єкта, який впливає на середовище свого існування, конструює його відповідно до власних потреб, трансформує його і водночас зазнає змін сам (Тихеєва, 2014, с. 13).

Ментальність міста — це складний соціокультурний феномен, що відображає спосіб, у який людина переживає, осмислює і «привласнює» міський простір. Вона формується на перетині індивідуального досвіду, колективної пам'яті та щоденних практик, що разом створюють унікальну

атмосферу міського життя. Як підкреслював Георг Зіммель у своїй праці «Великі міста та духовне життя», місто не лише організовує економічну діяльність, але й формує специфічний тип свідомості — раціоналізований, стриманий і водночас перевантажений враженнями. На його думку, місто не є «пасивним тлом людського існування», а стає активним учасником соціального процесу, який формує індивідуальну та колективну ідентичність. Саме тому ментальність можна розглядати як своєрідну внутрішню «карту міста», що існує у свідомості людини й визначає її ставлення до простору, людей і повсякденного досвіду. Така «карта» є глибоко індивідуальною і може суттєво відрізнятися навіть у мешканців одного району, оскільки кожен по-своєму переживає та інтерпретує міський простір (Зіммель, 2003).

Першим важливим аспектом ментальності міста є переживання міського простору. Місто ніколи не є нейтральним: воно викликає емоції — від відчуття безпеки та комфорту до тривоги чи відчуження. Ці переживання формуються під впливом багатьох чинників: архітектури, рівня соціальної довіри, історичних подій, а також особистого досвіду. Місто існує не лише як фізичний простір, а як емоційно насичена реальність, що постійно переосмислюється його мешканцями (Зіммель, 2003).

Другим аспектом є проживання досвіду життя у місті, або повсякденні практики. Французький мислитель Мішель де Серто у книзі «Винахід повсякденного життя» (1980) наголошував, що саме через рутинні дії люди «винаходять» місто щодня. Щоденні маршрути, вибір кав'ярні, спосіб користування транспортом — усе це є актами символічного освоєння простору. Завдяки цим практикам абстрактне «місце» перетворюється на «свій простір», наповнений значеннями. Людина не просто рухається містом — вона постійно його інтерпретує і творить, навіть не усвідомлюючи цього (Certeau, 1984, p. 94).

Альбер Камю підкреслює антропологічний вимір міста, зазначаючи, що «найкраще зрозуміти міський простір можна через повсякденний досвід його

мешканців — те, як вони працюють, кохають і переживають смерть» (Camus, 1947).

Третім ключовим елементом буття людини у місті є соціальна та культурна ідентичність. Бути мешканцем будь-якого міста означає не лише географічну приналежність, але й участь у спільній системі символів, норм і цінностей. Міська ідентичність формується через мову, культурні практики, локальні традиції та колективну пам'ять. Вона створює відчуття «ми», що об'єднує людей у межах міського простору. Водночас ця ідентичність може бути динамічною, змінюватися під впливом глобалізації, міграційних процесів і культурних трансформацій.

Карповець наголошує, що «...світ міста не є даністю за своєю смисловою будовою, а існує як опосередкована символічна реальність, що потребує залучення індивіда до активної діяльності у місті. Так, людина є носієм як індивідуального, так і колективного, але коли індивідуальне дане нам від народження, то соціально-колективне набувається і відкривається — через звичаї, ритуали, традицію, які складають невіддільну частину світу міста, як і будь-якої культури» (Карповець, 2014, с. 164). Окрім зовнішньо видимої міської реальності існує її внутрішній, невидимий вимір, пов'язаний із досвідом індивіда, який формується як безперервний потік свідомих і несвідомих переживань міського середовища. Учений підкреслює, що йдеться про екзистенціальний та гносеологічний аспекти людського буття, у межах яких сукупність переживань є не менш важливою складовою міського простору, ніж його матеріальні елементи — будівлі, вулиці, артефакти чи інформаційні потоки. «У гносеологічному аспекті вони вивчалися для освоєння всього вмісту досвіду, оскільки переживання є одним із головним його понять. Зокрема, Джон Локк займався пошуками витоків людського знання, що знаходилось не тільки в зовнішньому, але і внутрішньому досвіді, потім продовжується у філософії життя, інтуїтивізмі, прагматизмі, позитивізмі, екзистенціалізмі» (Карповець, 2014, с.165).

Як зазначає Світлана Шліпченко, сукупність міських подій формує своєрідну основу для можливих людських переживань, а саме місто постає як осередок напруги, що посилюється динамікою технологічних змін і поступовим руйнуванням традиційного світу кінця XIX – початку XX століття. Дослідниця підкреслює, що цьому періоду були притаманні соціальна нестабільність, масовість вуличного життя, урбаністичний хаос, стрімке зростання мегаполісів, а також дезорієнтація індивідів і втрата ними звичного відчуття повсякденності (Шліпченко, 2008, с. 247). «Ці причини дають достатньо підстав до виокремлення в межах міста антропологічного дискурсу переживання... Амбівалентність людського переживання повною мірою проявляється у світі міста, де раціональні та ірраціональні компоненти сплетені між собою в єдине ціле, а пізнавальна здатність людини заснована на сприйнятті розходжень» (Карповець, 2014, с.188).

За словами Вільгельма Дільтея, у місті індивідуальний вимір переживання проявляється, як «постійний потік вражень, бажань, сприйняття, уявлень і т. д., який ми не можемо пізнати розумом, завдяки раціональним категоріям мислення». Як наголошує Михайло Карповець, вплив міського середовища на людину є значно сильнішим, ніж її здатність змінювати сам простір: у більшості випадків індивід радше «засвоює» місто, ніж активно його «конструює». «Одночасно з цим, для створення/перетворення чого-небудь обов'язково потрібна наявність того універсального середовища, яке зробить це можливим» (Карповець, 2014, с. 188).

Хосе Ортега-і-Гассет вказує, що людське життя завжди розгортається в межах певних «обставин», тобто окресленого кола можливостей, у якому існує індивід. У цьому розумінні «світ» постає як первинне середовище буття людини, що визначає рамки її досвіду. Філософ підкреслює, що світ можна трактувати як своєрідний набір або «репертуар» життєвих можливостей, у межах яких здійснюється людське існування (Ortega y Gasset, 1935, p. 45).

Як зазначає Мартін Гайдеггер, важливим антропологічним питанням є не лише те, як людина переживає місто, а й те, що саме вона переживає — тобто з

яким типом міського простору має справу індивід. Відповідно, постає проблема суб'єкта переживання, адже саме характер взаємодії з міським середовищем і його сприйняття значною мірою визначають формування ідентичності городянина. Філософ підкреслює, що «хто» — це те, що зберігає свою тотожність у процесі змін переживань і ситуацій, водночас співвідносячись із їх множинністю; у онтологічному вимірі це постає як постійно наявне в певному замкненому полі буття та мислиться як суб'єкт, що лежить в основі досвіду (Гайдеггер, 1993, с. 137–138).

Отже, Карповець доводить, що «...буття людини у міському просторі неможливе без переживання міста як складного антропологічного феномена...» Місто не лише формує особистість, її спосіб мислення та життєвий досвід, а й нерідко породжує психологічний дискомфорт, що проявляється у відчуттях самотності, покинутості, відчуження та неможливості повної самореалізації. Саме тому «переживання міста» має суперечливий характер: з одного боку, воно є безпосереднім і короточасним актом сприйняття урбаністичного простору, а з іншого — його наслідки можуть зберігатися у свідомості людини протягом тривалого часу або навіть усього життя. Переживання міста має одночасно просторовий і часовий виміри, завдяки чому міський простір постає як всепоглинаюча реальність, яка значною мірою виходить за межі людського контролю та впливає на внутрішній світ особистості. «Встановлено, що переживання міста є амбівалентним процесом, оскільки у нього залучені як суб'єктивні екзистенціальні зрушення, так і спосіб осягнення логіки організації міської культури» (Карповець, 2014, с. 194).

Сергій Пролеєв, зазначає, що між людиною та міським світом існує взаємозумовлений, діалектичний зв'язок, який реалізується через активну діяльність суб'єкта в межах культурно-смислового простору. Вчений підкреслює, що «...людина не є наперед заданою даністю, а постійно самовизначається та самореалізується через культуру...» (Пролеєв, 1991, с. 92).

Пролесєв наголошує на динамічному характері людського буття, зауважуючи, що воно не є сталою величиною, а розкривається не лише в актуальному стані, а й у своїх можливостях, перспективах і горизонтах розвитку (Пролесєв, 1991, с. 92)

Анрі Лефєвр зазначає, що відособленням у міській культурі є процес формування людини як особистості, а якщо в соціокультурному вимірі – то міської ідентичності. Лефєвр писав: «Людина, пізнаючи світ міста, не тільки конститує безмежність його смислових пластів, але й безмежність власного буття у світі. ...Суб'єкти-громадяни як члени конкретного суспільства набувають знання про свій простір і звикають до свого статусу суб'єктів, діючи в середині простору та намагаючись зрозуміти його. Статус суб'єкта відображує поняття ідентичності, що акумулює як бачення себе у світі міста, так і свою функціональну роль у ньому» (Lefebvre, 1992, p. 411).

Питання ідентичності, стверджує Карповець, «...охоплює стрімкі міграційні процеси, щільну соціальну взаємодію між людьми, розмиття етнічних, гендерних меж. Відповідно, культурологія сьогодні постає надзвичайно актуальною у намірі «схопити» постсучасну ситуацію буття великого міста, діагностувати загальні тенденції його розвитку, а основне – визначити зміст людських викликів у мегаполісі. Антропологія міста є своєрідним теоретико-методологічним компромісом між екзистенційними запитами людського буття та соціокультурними вимогами міського середовища» (Карповець, 2014, с. 203).

Ментальність як спосіб проживання міського досвіду - це стійка система уявлень, емоцій та способів сприйняття світу, що формується в конкретному культурному середовищі. У міському контексті вона проявляється через ритм повсякденного життя; досвід публічних просторів (вулиці, транспорт, площі); взаємодію з незнайомими людьми; постійну зміну соціальних ролей. «Міське середовище формує фрагментовану та культурну ідентичність, де людина одночасно належить до багатьох соціальних груп і контекстів» (Benjamin, 2002).

Як зазначає Марк Оже, культурну ідентичність доцільно розуміти як процес співвіднесення індивіда з певними культурними смислами та кодами, які визначають його спосіб буття. На його думку, ця стратегія формується як під впливом індивідуальних уявлень про світ, так і під дією специфіки конкретного міського простору. У нарисі «Від міста уявного до міста-фікції» дослідник підкреслює діалектичний характер міського досвіду, зауважуючи, що в умовах міста людина одночасно стикається з індивідуальною самотністю, яка часто залишається невирішеною, і з ідеалом суспільності, що так і не набуває повної конкретизації (Оже, 1994).

Відмежування «свого» від «чужого» нерідко пов'язане з процесом розрізнення простору і позапросторового. У певних випадках сам термін «простір» може набувати значення «відокремлення» або «окреслення меж». Як зазначав Георг Зіммель, дистанційованість міського мешканця виступає необхідною умовою збереження його психологічної рівноваги та внутрішнього комфорту.

У соціологічному осмисленні простору важливим є уявлення про те, що «простір» не лише фізична категорія, а й соціокультурна конструкція. Він виникає через відмежування, тобто через розрізнення «свого» і «чужого». У цьому сенсі простір завжди пов'язаний із кордонами — символічними або реальними, які структурують соціальний досвід людини. У міському середовищі ця логіка набуває особливої гостроти. Велике місто створює ситуацію постійного контакту з незнайомими людьми, інформаційного перевантаження та швидкого темпу життя. Саме тому, як зазначав Георг Зіммель, мешканець міста змушений виробляти специфічну форму поведінки — психологічну дистанцію. Вона проявляється у стриманості, раціональності та певній байдужості (так звана *blasé attitude*) (Зіммель, 2003).

Як підкреслює Карповець, участь у міському житті передбачає не лише перебування в урбаністичному середовищі, а й певну відповідальність за його смислову організацію — порядок, часові ритми та просторову структуру міста. Міська ідентичність у цьому контексті постає як процес співтворення міського

простору та власного способу буття в ньому Карповець наголошує, що перебування в місті не зводиться до фізичної присутності в урбаністичному просторі. Воно передбачає активну залученість людини у виробництво смислів міського середовища — його порядку, темпоральних ритмів і просторової організації. Місто в цьому сенсі постає не як нейтральний фон, а як динамічна структура, яка формується у взаємодії індивідів і водночас формує їхній спосіб буття. Тому міська ідентичність, за Карповцем, є не сталим станом, а процесом співтворення себе і міського простору, де людина одночасно є продуктом міста і його співтворцем.

Розвиваючи цю ідею, Карповець стверджує, що міська ідентичність має багатовимірний характер і реалізується через взаємодію щонайменше двох рівнів. Перший — зовнішній — пов'язаний із соціальним конструюванням образу міського мешканця. Він формується через погляд інших, систему соціальних очікувань, норм і культурних стереотипів. У цьому вимірі ідентичність набуває відносно стабільних рис, оскільки закріплюється у публічному просторі міста як певний «видимий образ» людини в урбаністичному середовищі. Другий рівень — внутрішній — стосується самоідентифікації, тобто того, як індивід переживає себе як городянина. На відміну від зовнішнього, цей вимір є динамічним і відкритим до постійних змін, оскільки формується в процесі щоденного досвіду міста: взаємодії з просторами, людьми, подіями та символами. Саме тут ідентичність не є завершеним образом, а радше безперервним процесом самовизначення, у якому людина постійно уточнює своє місце в міському середовищі (Карповець, 2014).

Міська ідентичність є поєднанням відносно стійких соціальних уявлень і динамічного внутрішнього досвіду людини - зазначає Володимир Карповець. Її особливість полягає в тому, що вона ніколи не має остаточно завершеного характеру, оскільки постійно відтворюється та переосмислюється у процесі повсякденного життя, комунікації та взаємодії людини з міським простором. На думку автора, формування міської ідентичності відбувається через

розмежування категорій «свого» і «чужого». «Своє» асоціюється з простором належності, безпеки та зрозумілих соціальних правил, тоді як «чуже» постає як сфера невизначеності, відмінності або потенційної небезпеки. До «своїх» належать люди, які поділяють спільний ментальний простір міста, його символи, мову та негласні норми поведінки. Натомість «чужими» сприймаються ті, хто не володіє цими культурними кодами, зокрема туристи чи мігранти, а також незнайомі або психологічно дискомфортні міські простори. Водночас Карповець підкреслює, що межа між «своїм» і «чужим» не є незмінною, адже у процесі соціальної взаємодії «чужий» може поступово стати «своїм» (Карповець, 2014, с. 209).

Місто є особливим середовищем, де межа між “своїм” і “чужим” постійно змінюється. У міському просторі людина щодня взаємодіє з незнайомими; різні культури співіснують в межах одного простору; ідентичність стає гнучкою та ситуативною. Саме через зіткнення з “Чужим” відбувається формування самості та культурної ідентичності, позиція “своє / чуже” є базовим механізмом соціальної організації та самосвідомості. У міському середовищі ці межі стають особливо рухливими, що формує сучасну, багаторівневу ідентичність людини.

Як зазначає Сергій Пролєєв, процес формування ідентичності визначається не лише відкритістю до міського середовища, досвідом і знанням про нього, а й цільовими життєвими орієнтирами, які обирає індивід. У цьому контексті він підкреслює, що людське буття слід розуміти не як статичну даність, а як життєвий проєкт, у межах якого самототожність людини не є очевидною чи заданою наперед, а постає як постійне завдання її існування (Пролєєв, 1991, с. 93).

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 2

Аналіз матеріальних чинників соціокультурних змін західноєвропейської цивілізації показує, що її розвиток був зумовлений комплексною взаємодією економічних, технологічних та урбаністичних процесів. Від середньовічного

періоду саме зростання сільськогосподарського виробництва, розвиток торгівлі та формування міст створили передумови для глибоких суспільних трансформацій. У Західній Європі визначальними чинниками стали розвиток виробництва, трансформація форм власності, становлення ринку та урбанізація. У результаті цих процесів відбулася зміна типу особистості: від традиційно залежної — до економічно активного, раціонального та автономного індивіда.

Ключову роль відіграли економічні зміни — становлення ринку, капіталістичних відносин і індустріального виробництва, які зумовили перебудову соціальної структури, появу нових класів і зміну типу мислення. Місто постало як провідний осередок соціокультурних змін, у межах якого виникали та закріплювалися нові норми, ціннісні орієнтири й поведінкові моделі.

Досвід міста формується через тілесність, емоції та повсякденні практики, створюючи індивідуальну «внутрішню карту» простору. Саме ця карта визначає, як людина орієнтується у світі міста, вибудовує власну ідентичність і розмежовує простір на «свій» і «чужий». Водночас це розмежування є динамічним і відкритим: у процесі соціальної взаємодії «чужий» може інтегруватися у спільний ментальний простір. Таким чином, місто постає як динамічний простір смислів і переживань, де ментальність є результатом взаємодії індивідуального досвіду та соціокультурного середовища. У цій взаємодії розкривається фундаментальна характеристика людського буття — здатність до самоідентифікації, переосмислення власного місця у світі та постійного переходу між «своїм» і «чужим».

Отже, матеріальні чинники стали основою модернізації західноєвропейського суспільства, визначивши як його соціальну організацію, так і систему цінностей та ментальність. У центрі уваги насамперед опиняється людина, а не абстрактні механізми соціального регулювання чи культурні системи, з акцентом на її повсякденне життя та нерідко маргінальні форми культурної практики. У цьому контексті історична антропологія інтерпретує

місто як своєрідний «конденсатор» численних буденних практик, які необхідно враховувати та вписувати в ширший процес розвитку культури.

РОЗДІЛ 3. МЕТАМОРФОЗИ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ

3.1 Становлення сучасної економічної людини: «дух капіталізму» та етика раціоналізму

Формування сучасної західноєвропейської ментальності безпосередньо пов'язане зі становленням нового типу особистості — так званої «економічної людини» (*homo economicus*). Цей тип формується в період раннього Нового часу і характеризується раціональністю, прагненням до ефективності, орієнтацією на прибуток та здатністю до самодисципліни. В соціології Макса Вебера досліджується вплив характеру господарської діяльності на зміст суспільної свідомості, а також вплив духовних факторів, зокрема моральних норм, що містяться у трудовій етиці певних релігій на господарську діяльність.

Одним із центральних напрямів є формування нової трудової етики та економічного способу мислення, які мають глибокі історичні та релігійні корені. Вебер вказує, що становлення сучасної економічної людини в західноєвропейській цивілізації є результатом тривалих соціокультурних трансформацій, у межах яких формуються нові уявлення про працю, раціональність, індивідуальну відповідальність та успіх. (Вебер, 1994, с.33).

Ключовий внесок у розуміння цього процесу зробив Макс Вебер, який у праці «Протестантська етика і дух капіталізму» обґрунтував зв'язок між релігійними уявленнями та економічною поведінкою. Він наголошував на тому, що економічна поведінка людини значною мірою зумовлена релігійними уявленнями та етичними нормами. Також він обґрунтував зв'язок між релігійними уявленнями та економічною поведінкою. На його думку, капіталізм виник не лише як економічна система, але і як культурно-етичний феномен. Важливу роль у цьому процесі відіграло формування того, що Макс Вебер визначив як «дух капіталізму» — специфічної системи цінностей і норм, яка легітимізує прагнення до систематичного прибутку, стимулює індивіда до систематичної, раціональної праці, накопичення та інвестування, дисциплінованої праці та раціональної організації життя. «Дух капіталізму» у Вебера — це не просто прагнення до прибутку, а специфічна система

моральних орієнтацій, яка легітимізує раціональну організацію праці, ощадливість, інвестиційну поведінку та самодисципліну (Вебер, 1994, с. 35).

У назві роботи М.Вебера стоїть поняття, що звучить дещо претензійно – «дух капіталізму». Що слід під цим розуміти? Що ж Вебер має на увазі, кажучи про цей «дух»? Він пише, що «...подібне пояснення справді необхідне для розуміння того, що є предметом даного дослідження» (Вебер, 1994, с.48). Для цієї мети він звертається до документальних свідчень прояву такого «духу». Ідеї Б.Франкліна, представлені М.Вебером в цій роботі, є яскравю ілюстрацією «духу капіталізму» в його втіленні у буденну свідомість, документом, в якому з майже кристальною ясністю відбито те, що його цікавить. Вебер підкреслює, що «... разом з тим даний документ ...повністю вільний від якого б то не було прямого зв'язку з релігійними уявленнями» (Вебер, 1994, с.48).

Вебер цитує Бенжаміна Франкліна: «Пам'ятай, що *час* — це *гроші*; той, хто щодня міг би заробляти десять шилінгів, однак півдня гуляє або ледарює вдома, той мусить — хоча б він витрачав на себе всього лише шість пенсів — враховувати не лише ці витрати, а й те, що він зверх цього витратив чи, вірніше, викинув ще п'ять шилінгів....Пам'ятай, що гроші мають *плодоносну природу і здатні породжувати нові гроші*, їх потомство може множитися ще більше і так далі..... Поряд зі старанністю і поміркованістю ніщо так не допомагає молодій людині *утвердитись у світі*, як пунктуальність і справедливість в усіх справах. Тому не затримуй ніколи позичених грошей ані на годину понад домовлений час, аби гнів твого приятеля не припинив тобі доступу до його гаманця.....Остерігайся вважати за свою власність усе те, що ти маєш, і жити відповідним чином. Такою ілюзією тішиться багато хто з людей, які живуть у кредит. Щоб запобігти цьому, веді точний облік своїх витрат і прибутків. Якщо ти не полінуєшся звернути увагу на дрібниці, матимеш гарний результат: ти побачиш, як нікчемні на перший погляд затрати зростають до величезних сум, і виявиш те, що можна було б зберегти раніше і що слід буде зекономити в майбутньому» (Вебер, 1994: 47-48).

У Передмові до роботи М.Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму» Олександр Погорілий зазначає, що ця робота Вебера націлена на пояснення дослідження того, як релігійні мотивації особистості впливають на її економічну поведінку: «Протестантська етика не була причиною появи капіталізму як раціонально орієнтованої економічної системи, вона її не творила і не могла створити; однак вироблені ідеологами Реформації нові цінності сприяли «прориву» системи традиціоналістських уявлень про сенс людського

життя і роль у ньому економічних чинників. А це, зі свого боку, сприяло утвердженню у масовій свідомості нових, відмінних від традиційних понять про професію, працю, дисципліну та ін., без яких неможливе нормальне функціонування сучасних економічних інститутів (Вебер, 1994, с. 12-13).

Вебер вводить поняття покликання (Beruf), відповідно до якого професійна діяльність розглядається як форма служіння Богові. Вебер висуває гіпотезу, що релігійні уявлення протестантизму, особливо кальвінізму, стали важливим чинником формування нової трудової етики, сформували особливу систему моральних установок, таких як раціональне ставлення до праці та специфічний тип раціональної поведінки, який і став основою «духу капіталізму» (Вебер, 1994). Вебер звертається до богословських творів, в яких осмислюються практики спасіння душі, визначені протестантським віровченням. Так, Річард Бакстер у праці «Християнський порадиш» розвинув вчення про професійне покликання (calling), наголошуючи, що кожна людина має визначену Богом професію, у якій повинна сумлінно працювати на славу Божу. На відміну від лютеранського розуміння покликання як долі, яку слід покірно приймати, Бакстер трактував працю як активний релігійний обов'язок людини. Особливого значення він надавав професійній спеціалізації, оскільки вона підвищує майстерність працівника, продуктивність праці та служить спільному благу суспільства (Baхter, 2000).

Бакстер підкреслював, що систематична й методична праця є морально вищою за випадковий заробіток, адже дисциплінує людину та формує

раціональний спосіб життя. Саме методичність і постійність професійної діяльності він вважав ознакою мирської протестантської аскези. Богослов також виправдовував прагнення до матеріального достатку, якщо воно було наслідком чесної праці та служило Божій волі. Багатство саме по собі не засуджувалося; осуд викликали лише лінощі, надмірні насолоди й нераціональне використання майна. Людина повинна була ставитися до свого багатства як до довіреного Богом ресурсу, який необхідно зберігати й примножувати. Водночас прагнення до бідності або небажання працювати розцінювалися як морально неприйнятні (Baxter, 2000). Разом із тим протестантська аскеза сприяла утвердженню нового типу економічної людини — дисциплінованого, працелюбного та раціонального підприємця, для якого праця і накопичення багатства ставали не лише дозволеними, а й бажаними Богові.

Релігійні цінності протестантизму створили умови для розвитку «економічної людини» як соціального типу. Тривала релігійна практика дисциплінувала індивіда, формувала терпіння, системність та відповідальність, що стало важливим передумовою для капіталістичної економіки (Вебер, 1994, с.37). Протестантизм став важливим чинником становлення того типу суспільства, який згодом отримав назви капіталістичного, індустріального або суспільства споживання. Водночас учений не ідеалізував капіталізм і критично оцінював його суперечності, однак вважав, що подальший процес раціоналізації соціального життя може сприяти його вдосконаленню та поступовому розвитку на науково обґрунтованих засадах.

Отже, одним із ключових аспектів є формування трудової етики та економічного способу мислення, які мають глибокі історичні та релігійні корені. Становлення сучасної економічної людини в західноєвропейській цивілізації за Вебером, є результатом тривалих соціокультурних трансформацій, у межах яких формуються нові уявлення про працю, раціональність, індивідуальну відповідальність та успіх. Робота розглядається як моральний обов'язок та спосіб служіння Богу. Відданість справі, дисципліна

, ефективність, акуратність та ощадливість стають соціально схваленими чеснотами. Матеріальний успіх сприймався як прояв божественного благословення. Праця перестає бути лише засобом виживання і набуває морального значення (Вебер, 1994, с.62).

Така інтерпретація праці сприяє формуванню нової моделі поведінки, де дисципліна, відповідальність і систематичність стають ключовими чеснотами. Водночас матеріальний успіх інтерпретується як можливий знак божественного благословення, що стимулює індивіда до постійної економічної активності та самовдосконалення. Особливу роль у формуванні цього «духу» відіграла протестантська етика, насамперед у її кальвіністському варіанті. Вебер наголошує на центральності поняття покликання яке трансформує ставлення до праці: професійна діяльність починає сприйматися як моральний обов'язок перед Богом (Вебер, 1994, с. 60).

Це сприяло формуванню таких рис економічної людини, як раціональність, самообмеження, систематичність і дисципліна. Вебер висунув концепцію взаємозв'язку релігії та економічної поведінки. «Дух капіталізму» означає специфічну систему цінностей, що передбачає:раціональну організацію праці;систематичне прагнення до прибутку; моральне виправдання накопичення; самоконтроль і дисципліну (Вебер, 1994, с. 76).

Вебер зазначав, що саме через внутрішню моральну мотивацію та інтенсивне ставлення до праці протестанти ефективніше організовували виробництво і накопичення капіталу, ніж представники інших релігійних традицій. Ідея передвизначення, характерна для кальвінізму, стимулювала віруючих до пошуку ознак своєї обраності, що часто інтерпретувалося як успіх у професійній діяльності. Таким чином, релігійні переконання сприяли формуванню дисциплінованої, працьовитої та орієнтованої на результат особистості.

Як зазначає Вебер, сучасний капіталізм, який утвердився як самодостатня система, вже не потребує релігійно-аскетичних підстав, що колись його підтримували. На його думку, «дух аскези» поступово втратив

свою дію, а капіталістичний лад почав функціонувати на суто раціонально-механічній основі. Водночас у суспільній свідомості ще зберігається уявлення про «професійний обов'язок», яке автор інтерпретує як своєрідний релікт попередніх релігійних ідей. При цьому прагнення до збагачення, відокремлене від релігійно-етичного змісту, у вільних умовах розвитку набуває форми майже неконтрольованого потягу, подібного до спортивного змагання (Вебер, 1994, с. 81).

Паралельно з цими процесами подальша індустріалізація виробництва: розвиток машинного виробництва, розподіл праці, автоматизація виробничих процесів, а також встановлення бюрократичної системи влади і контролю призводить до формування того, що Мішель Фуко назвав «дисциплінарним суспільством». Його сутність полягає у поширенні нових механізмів контролю та нормалізації поведінки через соціальні інституції: школу, армію, фабрику, лікарню (Фуко, 1998, с. 69). Фуко вводить концепт дисциплінарного суспільства, в якому індивіди виховуються і контролюються через системи дисциплінарних технологій таких як: інституціональний контроль – школа, армія, фабрика, адміністративні органи; нормативне формування поведінки – через регулярний нагляд, оцінювання та тренування; самоконтроль та внутрішня дисципліна – індивід навчається регулювати себе відповідно до норм соціальної системи (Фуко, 1999, с. 55)

У межах дисциплінарного суспільства контроль здійснюється не лише зовнішньо, а й внутрішньо — через нормалізацію поведінки, стандартизацію часу, простору та тілесних практик. Людина привчається до регулярності, пунктуальності, продуктивності та самоконтролю. Таким чином формується новий тип суб'єктивності — індивід, який сам дисциплінує себе відповідно до вимог соціально-економічної системи (Фуко, 1999, с. 52).

Дисциплінарні технології включають регламентацію часу, постійний нагляд, стандартизацію поведінки та систему оцінювання. «У результаті формується новий тип суб'єктивності — індивід, який не лише підкоряється зовнішньому контролю, але й внутрішньо відтворює дисциплінарні норми,

здійснюючи самоконтроль. Це означає, що економічна людина стає продуктом не лише ідеологічних або релігійних впливів, а й конкретних соціальних практик і технологій влади». Фуко вказує, що особливого значення набувають дисциплінарні технології формування людини: розклад, контроль часу, екзаменаційні системи, нагляд, статистичний облік, нормування праці. Ці механізми не лише регулюють поведінку, але й конструюють саму «нормальність», визначаючи, якою має бути ефективна, продуктивна та соціально прийнятна особистість (Фуко 1999, с. 54).

Однією з ключових характеристик дисциплінарної влади є її «невидимість». Вона не завжди проявляється у формі відкритого примусу, а часто діє через внутрішню інтеріоризацію норм. Людина починає сама контролювати свою поведінку, орієнтуючись на соціально схвалювані стандарти (Фуко, 1999, с. 55).

«Серед основних дисциплінарних технологій можна виокремити регламентацію часу, яка передбачає чіткий розподіл робочого дня та підпорядкування діяльності встановленому графіку. Це сприяє підвищенню продуктивності та формуванню звички до систематичної праці» (Фуко, 1999).

Іншою важливою технологією є нагляд, який забезпечує постійний контроль за поведінкою індивіда. Символом такого контролю є «паноптикон» — модель організації простору, за якої кожен може бути постійно спостережуваним. Це створює ефект самоконтролю, оскільки людина не знає, коли саме за нею спостерігають (Фуко, 1999).

У поєднанні з протестантською трудовою етикою, дисциплінарні механізми створюють тип сучасної економічної людини, орієнтованої на ефективність, раціональність та дотримання соціальних норм. У результаті формується індивід, здатний до самоконтролю та ефективної діяльності в умовах індустріального суспільства (Фуко, 1999, с. 57). Сучасна економічна людина формується під впливом комплексних соціальних, економічних та культурних чинників.

Аналізуючи становлення ринкового суспільства, необхідно враховувати також критичну перспективу, запропоновану Карл Поланьї. Соціально-економічну трансформацію суспільства пояснює Карл Поланьї у праці «Велика трансформація». Він піддає сумніву ідею природності ринкової економіки та автономності економічної сфери. «Взаємодія протестантської етики та дисциплінарних механізмів створює цілісний тип сучасної економічної людини. Якщо перша формує внутрішню мотивацію до праці, то другі забезпечують зовнішню організацію та контроль цієї діяльності...» (Поланьї, 2002, с.109).

Поланьї вводить поняття «вбудованості», підкреслюючи, що в традиційних суспільствах економіка була невіддільною від соціальних відносин, моральних норм і культурних практик. Економічна діяльність регулювалася не ринком, а звичаями, взаємністю та перерозподілом. Він підкреслює, що становлення ринкової економіки супроводжується «вивільненням» економіки із соціальних відносин, що призводить до радикальної перебудови суспільства (Поланьї, 2002, с.109).

Карл Поланьї наголошує, що у традиційних суспільствах економіка була «вбудована» у соціальні структури, тоді як у модерному суспільстві вона стає автономною системою, що підпорядковує собі інші сфери життя. Це призводить до трансформації самої людини, яка починає мислити і діяти відповідно до логіки ринку — як «економічний індивід», орієнтований на вигоду, ефективність і конкуренцію (Поланьї, 2002, с.111).

На думку Поланьї, становлення капіталізму означає радикальний злам цієї моделі: економіка «вивільняється» із соціального контексту і починає домінувати над суспільством. Ринок перетворюється на саморегульовану систему, яка диктує правила соціального життя.

Особливу увагу Поланьї приділяє процесу перетворення праці, землі та грошей на «фіктивні товари». Це означає, що те, що раніше не було товаром (людська праця, природа, фінанси), підпорядковується ринковій логіці. В

результаті «...людина починає розглядатися не лише як суб'єкт діяльності, але й як ресурс, що має економічну цінність...» (Поланьї, 2002, с.112).

З огляду на це «економічна людина» постає не лише як результат внутрішньої етичної трансформації (як у Вебера), але і як продукт структурних змін, пов'язаних із ринковою організацією суспільства. Поланьї підкреслює, що такий процес має суперечливий характер, оскільки руйнує традиційні соціальні зв'язки і може призводити до соціальної дезінтеграції (Поланьї, 2002, с.114).

Водночас він звертає увагу на механізм «подвійного руху»: з одного боку, відбувається розширення ринку, а з іншого — суспільство намагається захистити себе через соціальні інститути, державне регулювання та колективні форми солідарності. Це свідчить про те, що економічна раціональність не є абсолютною і завжди співіснує з соціальними обмеженнями (Поланьї, 2002).

Протестантська трудова етика створила моральні передумови раціональної праці, тоді як дисциплінарне суспільство забезпечило інституційні механізми формування індивіда, інтегрованого в капіталістичну систему виробництва та контролю. Міське середовище сформувало нову психічну структуру продуктивного дисциплінованого індивіда, довготривалі історичні процеси, забезпечили економічну основу капіталізму, трансформація соціальних відносин пояснила інтеграцію ринку в суспільство, а дисциплінарні механізми закріпили новий тип керованої та продуктивної особистості (Поланьї, 2002, с.123).

Людина поступово перетворюється на «економічного індивіда», підпорядкованого логіці ринку. Сучасна економічна людина є результатом складної взаємодії релігійних, соціальних, історичних та культурних факторів (Поланьї, 2002, с.123).

Становлення сучасної економічної людини є результатом тривалих соціокультурних трансформацій, що відбувалися в межах західноєвропейської цивілізації. Цей процес визначався не лише економічними змінами, але й глибокими зрушеннями у сфері цінностей, норм і моделей поведінки.

Формування нового типу індивіда — раціонального, дисциплінованого, орієнтованого на працю та накопичення — відбувалося під впливом релігійних, культурних і соціальних чинників. Протестантська трудова етика створює морально-психологічні передумови для розвитку капіталістичної економіки. Вона сприяє внутрішній раціоналізації поведінки, коли індивід починає контролювати власні дії відповідно до абстрактних норм ефективності та продуктивності. Як зазначає Фернан Бродель, у межах довготривалих історичних процесів ці зміни закріплюються і стають структурною основою економічної системи (Бродель, 1995).

Отже, сучасна економічна людина є результатом складної взаємодії кількох ключових процесів: релігійної раціоналізації; історичної еволюції економічних структур; інституційного дисциплінування; ринкової трансформації суспільства. В сукупності ці чинники сформували тип особистості, який характеризується раціональністю, самодисципліною, орієнтацією на продуктивність та інтегрованістю у систему ринкових відносин. Така «людина не лише адаптується до вимог економічної системи, але й активно відтворює її через власну поведінку та практики» (Бродель, 1995).

Людина поступово перетворюється на «економічного індивіда», підпорядкованого логіці ринку. Сучасна економічна людина є результатом складної взаємодії релігійних, соціальних, історичних та культурних факторів. Протестантська етика створила моральні передумови раціональної праці, міське середовище сформувало нову психічну структуру індивіда, довготривалі історичні процеси, забезпечили економічну основу капіталізму, трансформація соціальних відносин пояснила інтеграцію ринку в суспільство, а дисциплінарні механізми закріпили новий тип керованої та продуктивної особистості.

Економічна діяльність у модерному суспільстві перестає бути лише засобом забезпечення існування і набуває самостійної цінності підкреслює Вернер Зомбарт. Відтак формується новий тип людини, для якої характерними

є раціональність, прагнення до порядку та системності, а також орієнтація на ефективність і прибуток. Однією з ключових рис «економічної людини» є дух підприємництва. Буржуа виступає не просто власником чи господарем, а активним суб'єктом економічної діяльності, здатним до ініціативи, інновацій та розширення виробництва. «...водночас ця активність не є стихійною — вона підпорядковується раціональному контролю, що поєднує прагнення до прибутку з дисципліною та обережністю» (Зомбарт, 1994, с.71). Така людина мислить у категоріях розрахунку, планування та доцільності, що свідчить про глибоку раціоналізацію не лише економічної сфери, але й повсякденного життя.

3.2. Базові ментальні уявлення та цінності західноєвропейців в контексті економічних, політичних та соціально-психологічних змін у модерному суспільстві.

Становлення західноєвропейської ментальності є складним історико-культурним процесом, що відображає трансформації соціальних структур, економічних практик і духовних орієнтацій. У класичних соціологічних інтерпретаціях вона розглядається як система ціннісних установок, що визначають специфіку європейського типу раціональності, індивідуалізму та економічної поведінки.

Західноєвропейська цивілізація сформувала специфічний тип ментальності, який відрізняється домінуванням індивідуалізму, раціонального мислення та прагматичної орієнтації на результат. Ці риси не є випадковими, а постають як наслідок тривалого історико-культурного розвитку, пов'язаного з реформацією, становленням капіталізму, урбанізацією та модернізацією суспільства. У соціологічній традиції їх аналізували М. Вебер, Г. Зіммель, К. Поланьї, Е. Гідденс та У. Бек, які розглядали Захід як особливу модель соціальної раціоналізації та індивідуалізації.

Е. В. Піщевська в роботі «Формування Західноєвропейської ментальності за умов соціально-психологічних змін періоду нового часу» визначає що західноєвропейська ментальність — це динамічна система колективних уявлень, цінностей та способів мислення, що сформувалася на базі античної спадщини, християнства та ідеалів Просвітництва. Її ключовими соціокультурними характеристиками є раціоналізм, індивідуалізм, повага до прав людини, працелюбність та правова культура, які трансформувалися від середньовічної релігійності до модерного світського гуманізму (Піщевська, 2023, с.39).

Також Піщевська зазначає, що ментальна різноманітність раннього Нового часу була наслідком глибокої інтелектуальної та релігійної кризи XVI століття, яка спричинила поступову трансформацію традиційних форм світосприйняття та формування нових моделей мислення в європейському суспільстві (Піщевська, 2023, с. 50–52).

У концепції Зіммеля сучасна західноєвропейська ментальність постає як результат взаємодії трьох процесів: економічної раціоналізації (домінування грошових відносин); індивідуалізації (розширення свободи та соціальної мобільності); психологічної адаптації до урбанізованого та надскладного середовища. У цій системі людина одночасно стає більш автономною і більш відчуженою, а її свідомість формується під впливом абстрактних економічних і соціальних структур. Сучасна західноєвропейська ментальність характеризується високим рівнем індивідуалізму та економічної орієнтованості. Людина, зазначає Зіммель, функціонує у світі грошей, де соціально-психологічні зміни впливають на взаємини, цінності та поведінку (Зіммель, 1999). Мандру також наголошує, що розвиток технологій, економічна ефективність та інженерне мислення стали невід’ємними складовими європейської ментальності.

Однією з базових характеристик західноєвропейської ментальності є індивідуалізм, який передбачає пріоритет автономної особистості, її прав, свобод і відповідальності. «Індивідуалізм як принцип обґрунтування етичної

орієнтації має тривалу історію, яка включає різні варіації тлумачення його ціннісних передумов і соціальних наслідків» (Абдула, Балута, 2021, с. 10). Так, французький історик, соціолог і політик XIX ст. Алексіс де Токвіль розглядає індивідуалізм як «почуття, яке спонукає кожного громадянина ізолювати себе від маси собі подібних та зачинятися у вузькому колі родини та друзів. Створивши для себе, таким чином, маленьке суспільство, людина перестає турбуватися про суспільство в цілому». У результаті «індивідуалізм спочатку вражає тільки паростки доброчесності суспільного характеру, однак протягом тривалого часу він вражає та вбиває все інше і в кінцевому результаті сам перетворюється на егоїзм, тобто у пристрасну любов до самого себе, яка змушує людину відноситися до всього на світі лише з точки зору особистих інтересів та віддавати перевагу собі перед іншими людьми» (Шевченко, 2004).

Шевченко З. В. у статті «Актуалізація принципу індивідуалізму в аспекті відносин особистості та суспільства» пропонує таке визначення: «...поняття "індивідуалізм" витлумачується як тип світогляду, суть якого полягає в абсолютизації позиції окремого індивіда та його протиставленні суспільству. Це поняття означає такий напрямок думок, почуттів і бажань, який розцінює життя окремого індивіда (в широкому розумінні також і життя окремої особливо цінної групи, наприклад, родини) як більш важливий, ніж життя великих асоціацій та суспільства в цілому» (Шевченко, 2004. с. 150).

Трансформації західноєвропейської ментальності нерозривно пов'язані зі змінами способу виробництва, соціальних відносин та змінами соціальних ідей.

Валентрин Гусев в «Нарисах з історії філософії Нового часу» пише: «Ідеї і принципи, сформульовані класиками політичної філософії, тисяча разів повторені їхніми прихильниками й адептами, не тільки визначили конституційні засади більшості європейських країн, вони сформували відповідну політичну культуру, створивши основу сучасного політичного мислення. Ідеї, що їх так палко обстоювали на сторінках своїх творів

філософи, стали узвичаєними формами суспільного і політичного життя сучасної Європи і всього західного світу, перетворилися на очевидності, що не потребують доведення. Західна культура увібрала в себе ідеї обов'язку, природних прав людини, справедливості, толерантності, які вже не є лише філософськими істинами, а стали практикою повсякденного життя» (Гусев, с.12).

Джон Локк наполягає, що «захист прав і свобод людини» є головним призначенням держави. Головними природженими правами особистості є «...право на життя, свободу і власність... Бо свобода, як і право на життя, самі по собі вже є правом власності, адже ними передбачено, що людина є власником своїх цілей і життєвих сил. І, навпаки, право на власність, як і право на життя, як такі вже є свободами, адже забезпечують простір для реалізації волі. Інтегральне право в цій формулі належить, за Локом, праву власності. Вона підсумовує і об'єднує решту, хоча вони є її передумовами» (Гусев, 2020, с. 15-16).

Індивідуалізм тримається на наявності водночас і рівності і свободи. «Слід зауважити, що поняття "свобода" індивіда прямо пропорційно пов'язане з поняттям "індивідуалізм": наскільки індивід вільний у суспільстві, наскільки він має прав і свобод у ньому, наскільки він не відчуває тиску з боку держави, настільки він має широке поле прояву власних можливостей та здібностей, власного або групового індивідуалізму. Свобода може асоціюватися й з повним свавіллям, з найтоншим мотивуванням людських вчинків, з усвідомленою необхідністю тощо. Свобода це здатність приймати рішення та діяти відповідно до власних цілей та ідеалів, що формуються в процесі пізнання закономірностей реального світу; здатність людини оволодівати умовами власного буття, долати залежність від природних та матеріальних сил, зберігати можливість для самовизначення, вибору власних дій та вчинків. Саме поняття "свобода" визначає ступінь індивідуалістичності особистості та індивідуалізації суспільства» (Гаєк, 1998).

Уявленні про працю, етика праці закладають основу ментальності людських спільнот у кожную історичну епоху. В «Історії європейської ментальності» Дінцельбахера ставленню людей до праці приділяється значна увага: «Суб'єктивне ставлення та духовна диспозиція людей щодо праці залежать від того, чим наповнений їхній світ праці і як він на них впливає. Сфера праці та ментальність праці епохи нового часу характеризуються двома амбівалентними рисами. З одного боку, для них характерні зміни, які ... у період індустріалізації все більше й більше прискорювалися й нерідко їх сприймали як насильницькі. З іншого боку, ці зміни зазнавали опору з боку традиційних способів виробництва та ментальностей, які часто протистояли епохальному процесові економічної раціоналізації, в якому Макс Вебер вбачав специфіку епохи нового часу. Живучість традиційних ментальностей, які приховано або й відкрито вступали в суперечність зі світом, що зазнавав змін, - одна з найцікавіших тем історії епохи нового часу» (Дільценбехер, 2004, с. 398).

Розвиток капіталізму, економіка якого базується на праці вільних найманих робітників, призводить до того, що «...праця стала "товаром" на "ринку", який все більше розростався, а відтак і вартістю, яку можна було вільно продати, що усвідомлювали й сучасники: "When you hired your selves", на думку одного автора 1693 р., "you sold your time and labour" (10). Можливість продавати свою робочу силу надала окремому індивідові особисту незалежність у невідомому до цього обсязі....Ця свідомість людини, що твоя робоча сила - це твоя і більше нічия власність, а також можливість незалежного життя, все більше утверджувалася і всебічно впливала на європейську соціальну історію та на історію ментальності XVII-XIX ст.» (Дільценбехер, 2004, с. 400-401).

Подальша індустріалізація в XIX-XX ст., розвиток машинного серійного виробництва, поділ праці на операції з метою її інтенсифікації, механічна робота на конвеєрі раціоналізація та оптимізація призвели до того, що «... розвіювалися ті старі уявлення, а працівник вийшов на передній план уже як

"споживач". Найманий працівник, який змирився із своєю роллю в межах індустріалізованого процесу виробництва з його високим ступенем поділу праці, вже не бунтує проти фабрики як такої, а передусім зацікавлений у купівельній спроможності своєї зарплатні....Проте з підвищенням масової купівельної спроможності та з виникненням "знівельованого суспільства середнього класу" (Шельський) після 1945 р. споживацька свідомість стала справді панівним елементом ментальності працівників. У цьому зв'язку ще важливішим стає час поза роботою, дозволя з його споживацькими звичаями. У сучасному суспільстві достатку чинник "праця" зазнає своєрідної релятивізації щодо інших чинників "якості життя", які вже не обов'язково мають ґрунтуватися на продуктивній діяльності» (Дільценбехер, 2004, с. 404).

Індивідуалізм у західноєвропейській культурі тісно пов'язаний із процесом секуляризації та розвитком правових інститутів. Ідеї прав людини, свободи совісті та рівності перед законом формують основу сучасного демократичного суспільства. У цьому сенсі індивідуалізм не означає ізоляцію, а виступає передумовою активної участі особистості в соціальному житті.

Вагомий внесок у дослідження індивідуалізму зробили класики соціології, зокрема Макс Вебер та Еміль Дюркгейм.

Зомбарт звертає увагу на процес «обуржуазнення» культури. Буржуазні цінності — праця, раціональність, користь і дисципліна — поступово поширюються на всі сфери суспільного життя, формуючи універсальний тип мислення. У результаті «економічна людина» перестає бути винятково представником підприємницького класу і стає домінантною моделлю особистості модерної епохи (Зомбарт, 1994, с.73).

Концепція Зомбарта дозволяє розглядати капіталізм не лише як економічну систему, а як культурно-психологічний феномен, що ґрунтується на формуванні специфічного типу людини. У цьому полягає його відмінність від підходу Макса Вебера, який акцентував увагу передусім на релігійно-етичних передумовах становлення «духу капіталізму». Якщо Вебер пояснює витоки

цього явища, то Зомбарт розкриває його антропологічний зміст, описуючи носія відповідних цінностей і практик.

«Успіх у професійній діяльності почав сприйматися як можливий знак божественного обрання, що стимулювало постійну працю, уникнення марнотратства та інвестицію прибутку назад у виробництво. Релігійні мотиви поступово трансформувалися у світську економічну раціональність, яка стала основою капіталістичної системи» (Бродель, 1995).

Карповець вказує, що Вебер розглядав індивіда як носія соціальної дії, підкреслюючи значення суб'єктивного смислу, який людина вкладає у свої вчинки. Його концепція «розуміючої соціології» акцентує увагу на індивідуальному виборі та раціональній мотивації поведінки (Карповець, 2014).

У Вебера розуміння індивідуалізму тісно пов'язане із концепцією «методологічного індивідуалізму», згідно з якою соціальні явища мають пояснюватися через дії окремих індивідів, а не надіндивідуальних структур. Для Вебера саме індивід є базовою одиницею соціологічного аналізу, оскільки соціальні інститути постають як результат осмислених дій людей. У цьому контексті індивідуалізм виступає не лише як культурна риса, а як структурний принцип соціальної організації модерного суспільства (Weber, 1958).

Ще одним ключовим елементом західноєвропейської ментальності є раціональність. Вона передбачає орієнтацію на логічне мислення, наукове знання та ефективну організацію діяльності. У концепції Макс Вебер раціоналізація постає як глобальний історичний процес, що охоплює всі сфери життя — економіку, політику, право та культуру. Вебер підкреслював, що сучасне західне суспільство характеризується домінуванням цілераціональної дії, тобто такої поведінки, яка спрямована на досягнення конкретної мети з використанням оптимальних засобів (Weber, 1958).

Раціональність також проявляється у «розчаклуванні світу» — відмові від міфологічного та магічного мислення на користь наукового пояснення реальності. Цей процес сприяв становленню модерного суспільства, розвитку

техніки та індустріалізації. Водночас, як зазначав Вебер, надмірна раціоналізація може призводити до бюрократизації та втрати духовних орієнтирів (Weber, 1978).

Отже, раціональність, що визначає специфіку європейського способу мислення та дії, це важлива характеристика західноєвропейської ментальності. Г. Зіммель підкреслював, що життя у великому місті сприяє інтенсифікації раціональних форм поведінки, послаблюючи емоційні та традиційні зв'язки (Зіммель, 1999). За Зіммелем - модерне місто і грошова економіка сприяють зростанню індивідуалізації, адже великі міські структури звільняють особу від традиційних спільнот і змушують її конструювати власну ідентичність (Simmel, 1950).

Раціональність у модерному суспільстві набуває інструментального характеру, орієнтуючись на ефективність, обчислюваність та контроль результатів. Вебер переконливо довів, що протестантська етика заклала підґрунтя для внутрішньої раціоналізації поведінки індивіда. Важливе місце у характеристиці сучасної економічної людини займає самодисципліна та внутрішній контроль. На відміну від традиційних суспільств, де поведінка значною мірою регулювалася звичаями та колективними нормами, буржуазний індивід керується внутрішніми установками, що орієнтують його на працю, ощадливість і відповідальність. Ці риси забезпечують стабільність і передбачуваність економічної діяльності, що є необхідною умовою розвитку капіталізму.

Із раціональністю тісно пов'язаний ще один важливим компонент - прагматизм як ще одна важлива риса західноєвропейської ментальності, який проявляється в орієнтації на практичну доцільність, економічну ефективність і результативність дії. У філософській традиції ідеї та принципи прагматизму розвиваються в працях таких мислителів, як Вільям Джеймс, Джон Дьюї та Річард Рорті. Один із засновників прагматизму — Вільям Джеймс — розглядав істину як динамічний процес, що формується в ході людської діяльності. У своїй праці «Прагматизм» він наголошував, що істина — це не

статична відповідність реальності, а те, що «виявляється корисним у мисленні» та підтверджується практикою. Відоме його формулювання: істинним є те, «що працює» (what works) у конкретному досвіді людини. Вільям Джеймс наголошував, що ідеї набувають справжньої цінності лише тоді, коли вони проявляються у своїх практичних наслідках і впливають на реальну діяльність людини.. «Істина — це те, що виявляється корисним у нашому способі мислення» (James, 1907). У концепції Джеймса істина набуває інструментального характеру: вона служить орієнтиром для дії, а не абстрактною теоретичною категорією.

Погляди Джон Дьюї формують одну з ключових версій прагматизму, у якій мислення розглядається як активний інструмент адаптації людини до середовища. У центрі його філософії — ідея практичної спрямованості знання та його включеності в досвід (Dewey, 1957). Дьюї розглядає мислення не як абстрактний процес, а як інструмент вирішення реальних життєвих проблем. Його інструменталізм підкреслює, що ідеї мають цінність лише тоді, коли вони допомагають людині орієнтуватися у світі та ефективно діяти (Dewey, 1910).

Ідеї Дьюї трактує як «знаряддя» (tools), які людина використовує для орієнтації у світі та адаптації до змінних умов життя. Вони не є відображенням незмінної істини, а виконують функцію практичного пристосування до реальності (Dewey, 1910). Істина, за Дьюї, формується не індивідуально, а у процесі комунікації та колективного досвіду. Знання виникає через взаємодію людей, обговорення та спільне вирішення проблем, що надає йому соціального характеру (Dewey, 1916).

Філософія Джона Дьюї пов'язує прагматизм із демократією. Демократія для нього — це не лише політична система, а спосіб життя, у якому істина і знання формуються через відкритий діалог, співпрацю та участь у спільному вирішенні проблем (Dewey, 1957).

У сучасних умовах європейська ментальність функціонує в контексті постсучасного буття людини, яке характеризується кризою універсальних смислів, фрагментацією соціального досвіду та плюралізацією цінностей. У

другій половині XX століття прагматистська традиція була переосмислена в працях Річард Рорті, який розвинув ідеї неопрагматизму. Річард Рорті критично переосмислював класичне розуміння істини як відповідності об'єктивній реальності (кореспондентну теорію), натомість пропонуючи трактувати її як результат мовних практик і досягнутого в суспільстві консенсусу. У своїй праці «Філософія і дзеркало природи» він стверджував, що знання не відображає реальність, а є інструментом опису світу, який змінюється залежно від контексту. Рорті підкреслював, що істина — це не об'єктивна категорія, а те, що визнається істинним у межах певної спільноти. Він писав: «Істина — це те, у що нам дозволено вірити» (Rorty, 1979).

У працях Джеймса, Дьюї та Рорті прагматизм постає як філософія дії, досвіду та корисності. У контексті західноєвропейської ментальності ці ідеї сприяли утвердженню прагматичного типу мислення, орієнтованого на ефективність, результативність і адаптивність. Прагматизм став не лише філософською теорією, а й важливим культурним принципом, що визначає стиль мислення та поведінки сучасного західного суспільства.

У працях Е. Бека сучасне суспільство визначається як «суспільство ризику», де зростає невизначеність і ускладнюються механізми соціальної регуляції. Це призводить до трансформації традиційних форм ідентичності та зростання індивідуальної рефлексивності (Beck, 1992).

Західноєвропейська ментальність формується як результат складної історичної еволюції, у якій індивідуалізм, раціональність і прагматизм взаємопов'язані та взаємно підсилюють одне одного. Індивідуалізм забезпечує автономію особистості, раціональність — інструменти організації соціального життя, а прагматизм — орієнтацію на ефективність і результат. Раціональність визначає спосіб мислення і дії, орієнтований на ефективність, обчислюваність і контроль. Прагматизм, у свою чергу, закріплює орієнтацію на практичний результат і корисність знання. У сукупності ці цінності формують специфічний тип суб'єктивності, який не лише адаптується до соціальних умов, але й

активно їх відтворює. Західноєвропейська ментальність у цьому сенсі є не просто відображенням соціальної реальності, а її активним чинником.

3.3 Сучасна європейська ментальність в контексті постсучасного буття людини

Сучасна європейська ментальність формується в умовах переходу від класичного модерного суспільства до стану, який у соціально-філософському дискурсі окреслюється як постсучасність, пізня модерність або рефлексивна модерність. Попри термінологічні розбіжності між теоретиками постмодерну та пізньої модерності, спільним для них є визнання глибокої трансформації способів людського існування, ідентичності, соціальної взаємодії та механізмів виробництва смислу.

У західноєвропейській традиції суб'єктивність трансформується від колективно-релігійної моделі (середньовіччя) до індивідуалістичної та раціоналістичної (модерн), а згодом — до фрагментованої, децентрованої (постмодерн). Ці зміни відбуваються під впливом глибоких соціокультурних процесів, серед яких важливу роль відіграють матеріальні (економічні) чинники

Також сучасна європейська ментальність є результатом взаємодії класичних модерних цінностей (індивідуалізм, раціональність, прагматизм, прагнення до свободи, повага до прав людини, працелюбність та правова культура) і постсучасних тенденцій (плюралізм, невизначеність, рефлексивність). Це формує новий тип соціальної суб'єктності, який функціонує в умовах глобалізованого та нестабільного світу. Відтак ментальність сучасного європейця постає як динамічна, фрагментована та відкрита до постійного переосмислення.

Наприкінці XIX століття відбувається криза і переосмислення людини. Класична модель суб'єкта зазнає критики. Суб'єкт формується через суспільство. Тарашук вказує, що Фрідріх Ніцше ставить під сумнів стабільність і цілісність «я», вказуючи на його ілюзорність, Зигмунд Фрейд

відкриває несвідоме, що підриває уявлення про раціональний контроль людини над собою, у філософії екзистенціалізму Жан-Поля Сартра суб'єктивність розглядається як радикальна свобода, водночас й як джерело тривоги та відповідальності (Таращук, 2004, с. 111).

Як зазначає Георг Гегель у праці «Феноменологія духа», становлення самосвідомості неможливе без відношення до іншої самосвідомості. «Свідомість, яка спочатку спрямована на зовнішній світ як на об'єкт пізнання, поступово переходить до усвідомлення себе самої, однак цей перехід відбувається лише через зустріч з «Іншим». Гегель підкреслює, що самосвідомість не є замкненою в собі даністю. Вона набуває реальності лише в процесі взаємного визнання між двома свідомостями. Іншими словами, «Я» може стати для себе об'єктом лише тоді, коли інше «Я» визнає його як самостійне і рівне. Таким чином, ідентичність суб'єкта є не внутрішньо даною, а соціально та діалектично сформованою (Гегель, 2004).

Цей процес у Гегеля набуває конфліктного характеру і розкривається у відомій діалектиці «пана і раба». У момент зустрічі двох самосвідомостей виникає боротьба за визнання, оскільки кожна з них прагне утвердити власну автономію. У результаті цього конфлікту одна свідомість може підкорити іншу, однак таке визнання виявляється неповним, адже воно отримане від несвободної свідомості. За Гегелем визнання — це знання іншого як себе самого, і навпаки. Цей процес, у якому суб'єкт задовольняє потребу в підтвердженні свого «Я». В основі діалектики «пана і раба» Гегеля лежить боротьба за визнання, де свідомість ризикує життям. Одна (пан) перемагає і вимагає визнання, інше (раб) підкоряється. Саме тому істинне визнання можливе лише як взаємне і рівноправне» (Гегель, 2004).

Таращук акцентує, що основні положення концепції визнання у Гегеля це перехід до самосвідомості: свідомість, яка лише пізнає об'єкти (світ), є неповною. Вона стає самосвідомістю (усвідомлює себе), коли зустрічає іншу свідомість і прагне бути нею визнаною. Проте визнання раба — нерівне, тому пан не отримує справжнього задоволення. Справжнє визнання є взаємним. Цей

процес є частиною самопізнання абсолютного духу, який переходить від простого «для-себе-буття» до «буття-в-собі-та-для-себе» (Таращук, 2004, с. 114). Ця концепція стала фундаментальною для розуміння соціальності, ментальності та історії формування людської ідентичності в західній філософії.

Для доби Постмодерну (друга половина XX ст.) характерна децентрація суб'єкта. Мішель Фуко зформував нове бачення інтелектуала як практичного критика, який аналізує конкретні механізми влади та сприяє локальним формам опору. Його підхід радикально змінює уявлення про владу, істину та роль знання в суспільстві. Фуко розглядає суб'єктивність як продукт дискурсивних практик і владних відносин а суб'єкта не як автономну сутність, а як продукт дискурсивних практик і механізмів влади. (Фуко, 1998).

Через дисципліну і нагляд (яку Фуко називає «технологію влади») індивіди формуються як «покірні тіла», адаптовані до суспільних норм. Суб'єкт перестає бути центром світу і стає ефектом соціокультурних структур. Влада за Фуко не лише пригнічує, а й створює знання, визначаючи, що є «істиною», тим самим конструюючи ідентичність суб'єкта (Фуко, 1998, с. 76).

За Фуко - людина є «бранцем мови», останній дискурс мислення межі межі та способи самовираження. Суб'єкт формується всередині конкретних історичних дискурсивних практик, а сучасне суспільство функціонує через паноптизм — систему огляду (школи, в'язниці, лікарні), де індивід постійно перебуває під прихованим поглядом влади, залишаючись продуктом дисципліни. Фуко вважає, що влада не зовнішня сила, вона функціонує через знання, яке створює «об'єкти» (наприклад, «божевільний», «злочинець», «хворий»), формуючи суб'єкта через їхнє визначення. Влада створює індивідуалізацію, маніпулюючи свідомістю такої поведінки, щоб людина сама себе наглядала (Foucault, 1980a).

Фуко пропонує аналізувати владу не зверху вниз (держава -суспільство), а через її горизонтальні прояви у повсюдності. Вчений наголошує, що «відносини влади є відносинами сили, протистоянням, а тому, вони завжди

оборотині. Та не має відносин влади, які б перемогли б в цілому та повністю та панування яких було б необоротним. Це зумовлено наявністю внутрішньої суперечливості у владних відносинах, яка особливо виразно проявляється на рівні мікровлади та поступово охоплює все суспільство. У результаті спостерігається розходження між різними формами влади та їхня постійна взаємна конкуренція. Фуко пише: «Всяка боротьба розгортається навколо конкретного вогнища влади одного із тих багаточисельних мілких вогнищ, ким може виявитися який-небудь мілкий начальник, приватник в муніципальному будинку, начальник тюрми, суддя, робітник профспілки, головний редактор журналу» (Фуко, 1998, с. 72). У Фуко - «Я» — це не основа, а результат. Суб'єкт — це продукт історії, дискурсів і владних відносин. Свобода полягає не у «поверненні до істинного себе», а у критичному переосмисленні тих сил, що нас сформували (Фуко, 1998, с. 76).

Як зазначає Жан-Франсуа Ліотар, у центрі його досліджень перебуває аналіз стану знання в сучасних високорозвинених суспільствах, що найбільш повно розкрито у праці «Стан постмодерну». Дослідник розглядає функціонування знання не як прагнення до єдності чи консенсусу, а як простір розбіжностей, де важливу роль відіграє «паралогія» — вироблення нових смислів через незгоду. У цьому контексті Ліотар наголошує на пріоритеті розбіжності над згодою як характерній рисі постсучасного знання. Водночас філософ підкреслює, що постмодерн не слід різко протиставляти модерну, оскільки він радше постає як його продовження і переосмислення, тоді як справжньою антитезою модерну є класична традиція. У своїй концепції він вводить поняття метанаративів — великих ідей людства (прогрес, емансипація, просвітницьке розуміння знання, діалектика духу, релігійні та гуманістичні ідеї), які виконують функцію легітимації соціальних інститутів, норм і форм мислення. За Ліотаром, метанаративи та міфи мають спільну функцію обґрунтування порядку: різниця полягає лише в тому, що міфи орієнтовані на минуле, тоді як метанаративи — на майбутнє (Ліотар, 1989).

Розглянемо, як впливає на зміни ментальності сучасна цифрова та глобалізована соціокультурна реальність. У ХХІ столітті ментальність людських спільнот формується під впливом цифрових технологій, глобалізації та медіа. Соціальні мережі створюють нові форми самопрезентації та ідентичності. Людина існує одночасно в реальному та віртуальному просторах, що призводить до множинності «я». Водночас зростає роль біополітики, масової культури та інформаційних потоків у формуванні свідомості.

Становлення ментальності людських спільнот в західній цивілізації є складним і багатовимірним процесом. Ментальність не є природною даністю, а формується під впливом соціокультурних умов. Сучасні трансформації вимагають нового осмислення людської ідентичності, свободи та відповідальності в умовах глобального світу. Сучасний етап характеризується пошуком балансу між індивідуальною свободою та вимогами нової цифрової цивілізації, де смисл суб'єктивності переосмислюється через призму мережевої взаємодії. Сучасна соціокультурна ситуація характеризується фрагментацією суб'єкта, де цифрова епоха формує новий тип свідомості.

Соціокультурний контекст трансформацій наголошує, що зміни ментальності пов'язані з розвитком науки і техніки, урбанізацією, секуляризацією, глобалізацією, цифровими технологіями. Сьогодні ментальність постає як мережева, множинна, залежна від інформаційного середовища.

Жан-Франсуа Ліотар у праці «Стан постмодерну» характеризує постмодерн як «недовіру до метанаративів» (Lyotard, 1979). Під метанаративами він розумів універсальні пояснювальні системи модерну — прогрес, науку, раціональність, емансипацію. Їхня криза означає втрату єдиних підстав для істини та моральності. У цьому контексті сучасна ментальність характеризується плюралізмом істин, локальністю знання та зростанням ролі індивідуального досвіду. Унаслідок цього сучасна людина існує в полі множинних, фрагментарних і конкуруючих дискурсів, де жоден не претендує на абсолютну істинність (Lyotard, 1984).

Цю ідею розвиває Жан Бодріяр, який аналізує сучасне суспільство як простір симуляцій і знаків. У праці «Симулякри і симуляція» він стверджує, що сучасна реальність дедалі більше заміщується знаковими конструкціями, які не мають безпосереднього зв'язку з дійсністю. Бодріяр вводить поняття «гіперреальності» — стану, коли знаки стають реальнішими за саму реальність. У цьому контексті ментальність сучасної людини формується під впливом медіа, інформаційних потоків і віртуальних середовищ Baudrillard, 1981, р. 31).

Отже, важливим аспектом постсучасної європейської ментальності є симулятивний характер соціальної реальності, описаний Ж. Бодріаром. На його думку, сучасна людина дедалі більше живе не в просторі безпосередньої реальності, а у світі знаків, медійних образів та симулякрів, де репрезентація підміняє дійсність (Baudrillard, 1981, р. 34). Це трансформує способи сприйняття світу: досвід стає медіатизованим, фрагментарним та естетизованим. У таких умовах формуються постнекласичні практики людського буття — нові способи існування суб'єкта, що відрізняються від модерних дисциплінарних моделей. Якщо модерна людина формувалася через дисципліну, нормування та інституційний контроль, то постсучасний суб'єкт існує через практики самоменеджменту, самопрезентації та постійного самоконструювання.

У своїй праці «Плинна модерність» (мовою оригіналу - «Liquid Modernity») Бауман зазначає, що традиційні інститути — держава, сім'я, класові структури — поступово втрачають свою стабільність і вплив. На відміну від «твердої модерності» індустріальної епохи, сучасність стає «плинною»: соціальні ролі, ідентичності та життєві стратегії постійно змінюються. Людина змушена самотійно конструювати власне життя в умовах невизначеності, що водночас відкриває нові можливості, але й породжує тривогу (Bauman, 2000).

Особливу увагу Бауман приділяє також культурі споживання. У праці «Споживаючи життя» він доводить, що сучасне суспільство трансформується у

«суспільство споживачів», де ідентичність людини визначається не стільки працею, скільки здатністю споживати. Бауман зазначає, що люди самі стають об'єктами оцінювання, подібно до товарів, що підлягають постійному «оновленню» відповідно до ринкових вимог (Bauman, 2007).

Постсучасна ментальність також характеризується трансформацією ідентичності. Бауман у концепції «плинної модерності» підкреслює нестабільність соціальних форм і ідентичностей. У сучасному суспільстві, за Бауманом, індивід змушений постійно адаптуватися до змін, що призводить до фрагментації життєвого досвіду. Він зазначає, що сучасна людина живе в умовах постійної невизначеності, де жодна соціальна структура не гарантує стабільності. Бауман характеризує сучасність як «плинну модерність», у якій стабільні соціальні структури, традиційні інститути та довготривалі форми ідентичності втрачають свою міцність. Людина більше не успадковує життєвий сценарій, а змушена постійно конструювати себе в умовах невизначеності та ризику. Бауман стверджує, що це породжує новий тип європейської ментальності — мобільної, гнучкої, але водночас тривожної та екзистенційно нестабільної (Bauman, 2007).

Паралельно з цими процесами відбувається формування постнекласичної раціональності, яка відрізняється від класичної та некласичної моделей мислення та самосвідомості. Постнекласична наука визнає складність, нелінійність і відкритість систем, а також роль суб'єкта в процесі пізнання. Людина постсучасності живе в горизонті постійної невизначеності, а тому ключовими рисами її ментальності стають рефлексивність, стратегічне планування та адаптивність. Людина більше не розглядається як зовнішній спостерігач, а як активний учасник процесів, що досліджуються.

Бек описує сучасне західне суспільство як «суспільство ризику», в якому центральним стає не виробництво благ, а управління ризиками, породженими самою модернізацією: екологічними, технологічними, інформаційними, біополітичними (Beck, 1992).

Е. Гідденс розглядає сучасний стан не як «постмодерн», а як радикалізовану модерність, головною рисою якої є рефлексивність соціального життя. «Індивід постійно переглядає власні життєві практики у світлі нової інформації, експертних систем та глобальних змін. Особистісна ідентичність перетворюється на «рефлексивний проєкт», що вимагає безперервної роботи над собою» (Giddens, 1991).

Постнекласичні практики людського буття відображають ці зміни на рівні повсякденного життя. Вони включають нові форми соціальної взаємодії, цифрову комунікацію, мережеву культуру та індивідуалізовані стилі життя. Фуко описував цю трансформацію як перехід від дисциплінарного суспільства до практик «технологій себе», де індивід сам стає агентом власного контролю, нормування та вдосконалення. Самоідентичність у постсучасності конструюється через тілесні, комунікативні, цифрові та споживчі практики. Сучасна людина дедалі більше взаємодіє з віртуальними середовищами, що змінює її спосіб мислення, сприйняття та саморефлексії (Фуко, 1998).

Значну увагу до проблеми комунікації приділяє Юрген Габермас, якому належить теорія комунікативної дії. Він підкреслює, що раціональність у сучасному суспільстві повинна базуватися не лише на ефективності, а й на взаєморозумінні. Комунікативна раціональність передбачає досягнення консенсусу через аргументований діалог. Це є важливим елементом сучасної європейської ментальності, яка поєднує індивідуалізм із соціальною відповідальністю (Habermas, 1984).

Серед ключових постнекласичних практик людського буття в сучасній Європі можна виокремити:

- практики самоконструювання ідентичності – індивід самостійно проєктує свою соціальну, професійну, гендерну, культурну ідентичність;
- практики цифрової самопрезентації – існування в соціальних мережах, візуальне конструювання «публічного Я»;
- практики споживчого самовираження – споживання як форма символічного означення статусу, стилю життя, світогляду;

- практики тілесного менеджменту – контроль над тілом через фітнес, дієти, косметологію, біохакінг;

- практики гнучкої зайнятості та мобільності – відмова від стабільних професійних траєкторій на користь проєктної, тимчасової, фриланс-економіки.

У контексті постсучасності змінюється і ставлення до знання та істини. Якщо модерн орієнтувався на універсальність і об'єктивність, то постсучасність визнає множинність інтерпретацій і контекстуальність знання. Це призводить до розвитку критичного мислення, толерантності до різних точок зору та відкритості до нових ідей.

Водночас постсучасний тип ментальності характеризується внутрішньою суперечливістю. З одного боку, він розширює простір для самовираження, творчості та індивідуальної самореалізації, а з іншого — спричиняє відчуття нестійкості, розпорошеності досвіду та певної втрати цілісних смислів. У цьому контексті актуальним стає питання пошуку нових ціннісних орієнтирів, які могли б забезпечити баланс між свободою та відповідальністю.

Сучасна європейська ментальність формується в умовах постсучасного світу, який характеризується плюралізмом, динамічністю та невизначеністю. Постнекласичні практики людського буття відображають ці зміни, формуючи новий тип особистості — гнучкої, рефлексивної та відкритої до змін та репрезентують нову антропологічну модель, у межах якої людина виступає не носієм стабільної сутності, а відкритим проєктом безперервного самоконструювання. Ці процеси потребують подальшого осмислення, оскільки вони визначають напрям розвитку європейської цивілізації в XXI столітті.

Висновки до Розділу 3.

Проведений аналіз дозволяє зробити висновок, що західноєвропейська ментальність є результатом складного, багаторівневого та історично тривалого процесу трансформацій, у межах якого змінювалися не лише соціальні

інститути, але й фундаментальні уявлення людини про себе, працю, раціональність і сенс існування. Її сучасний вигляд є синтезом модерних і постмодерних тенденцій, що взаємодіють, інколи суперечать одна одній, але водночас формують нову якість соціальної реальності. У цьому процесі суб'єктивність постає не як незмінна сутність, а як результат соціокультурної еволюції.

Було встановлено, що ключовим етапом становлення західноєвропейської ментальності стало формування типу «економічної людини» (*homo economicus*), яка характеризується раціональністю, дисциплінованістю, орієнтацією на ефективність і продуктивність. Вирішальну роль у цьому процесі відіграли релігійні чинники, насамперед протестантська етика, концептуально обґрунтована Макс Вебер. Його ідея «духу капіталізму» показує, що економічна діяльність модерної людини має не лише утилітарний, але й морально-етичний вимір. Праця постає як покликання, а раціональна організація життя — як форма внутрішньої дисципліни.

Водночас становлення економічної людини не обмежується лише внутрішніми етичними мотиваціями. Як показав Мішель Фуко, модерне суспільство формує індивіда через дисциплінарні практики та інститути, що забезпечують контроль, нормалізацію та саморегуляцію поведінки. Таким чином, сучасна людина є продуктом як внутрішньої раціоналізації, так і зовнішніх соціальних механізмів влади.

Було з'ясовано, що базовими характеристиками західноєвропейської ментальності є індивідуалізм, раціональність, прагматизм, прагнення до свободи. Індивідуалізм виступає як фундаментальний принцип соціальної організації, що передбачає автономію особистості, свободу вибору та відповідальність. Було проаналізовано трансформацію цієї ментальності в умовах постсучасності. Сучасний етап розвитку характеризується кризою універсальних смислів, фрагментацією ідентичності та зростанням невизначеності.

Важливим є розуміння сучасності як стану «плинної модерності», у якому індивід змушений постійно адаптуватися до змін, конструюючи власну ідентичність у нестабільному соціальному середовищі. У цих умовах формуються постнекласичні практики людського буття, які відрізняються від модерних дисциплінарних моделей. Якщо раніше індивід формувався через зовнішній контроль і нормування, то сьогодні він дедалі більше виступає як агент самоконструювання, самопрезентації та саморефлексії. Практики цифрової комунікації, гнучкої зайнятості, тілесного менеджменту та споживчого самовираження стають новими формами соціального існування.

Таким чином, метаморфози західноєвропейської ментальності можна розглядати як перехід від дисциплінарно організованого, раціоналізованого індивіда модерну до гнучкого, рефлексивного та множинного суб'єкта постсучасності. При цьому модерні цінності — раціональність, індивідуалізм і прагматизм — не зникають, а трансформуються, інтегруючись у нові соціокультурні контексти.

ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ

1. Проведене дослідження дозволяє зробити висновок, що розвиток людини і суспільства є складним, багатовимірним та історично тривалим процесом, у якому взаємодіють економічні, соціальні, культурні, політичні, символічні та психологічні чинники. В ході дослідження було проведено осмислення закономірностей соціокультурної детермінації трансформацій західноєвропейської ментальності та здійснено реконструкцію історичної логіки розвитку західної цивілізації в її ціннісно-світоглядному вимірі. Встановлено, що ментальність є багаторівневим динамічним феноменом, який формується під впливом взаємодії економічних, політичних та культурних

інститутів і проявляється через практики мислення, комунікації, тілесності, влади та саморефлексії. Доведено, що ключову роль у становленні ментальності модерного суспільства відіграли процеси урбанізації, розвиток капіталістичних відносин та зміни соціальної структури суспільства. Культурними чинниками, що вплинули на трансформації ментальності західноєвропейців, стали Реформація та просвітницькі ідеї, які сприяли формуванню раціонального, індивідуалізованого та соціально дисциплінованого суб'єкта.

2. У теоретичному розділі роботи на основі аналізу джерел класичної та сучасної літератури нами було обґрунтовано доцільність застосування соціокультурного та цивілізаційного підходів у дослідженні соціокультурної динаміки розвитку західноєвропейської цивілізації. Аналіз соціокультурного, цивілізаційного та антропологічного підходів засвідчує, що редукція суспільного розвитку лише до економічних або біологічних детермінант є методологічно недостатньою, оскільки ключову роль відіграють культура, ментальність, цінності та символічні форми людського досвіду. Узагальнення теоретичних підходів Пітирима Сорокіна, Клода Леві-Стросса, Еміля Дюркгейма та представників школи «Анналів» засвідчує, що соціокультурна реальність є результатом тривалих структурних змін у системі цінностей, норм і символічних практик. Історія ментальностей виступає важливим інструментом аналізу, що дозволяє дослідити глибинні механізми формування суспільної свідомості.

У межах цивілізаційного підходу було доведено, що історичний розвиток різних суспільств є унікальним і зумовленим їхніми внутрішніми культурними кодами. Соціокультурний підхід, у свою чергу, дозволяє розглядати суспільство як цілісну систему взаємодії особистості, соціальних структур і культури. Показано, що антропологічний вимір поглиблює цей аналіз, розглядаючи людину як активного носія культури, який одночасно формується нею та трансформує її через повсякденні практики. Антропологічний підхід зміщує акцент із політичних подій на глибинні структури людського мислення, емоцій і ціннісних орієнтацій. Такий підхід дозволяє реконструювати «внутрішній світ»

сучасної людини та людини минулого та уникнути анахронізму в інтерпретації історичних процесів.

3. Було розглянуто класичні та сучасні філософські, культурологічні, соціологічні та історичні праці, що визначають основні теоретичні підходи до вивчення феномену ментальності в його історичних трансформаціях, та розкрито теоретичний потенціал антропологічної рефлексії у дослідженні історичних змін ментальності. Показано, що особливе значення в межах дослідження має історична антропологія, зокрема історія ментальностей, сформована в межах школи «Анналів» та розвинена в сучасних роботах з історії ментальності та історії повсякденності. Визначено, що в сучасній філософській, культурологічній, соціологічній, психологічній, історичній і політологічній літературі існує значна різноманітність підходів до трактування поняття «ментальність». Поняття «ментальність» сформувалося в межах європейської гуманітарної традиції як категорія, що описує колективні форми свідомості та способи сприйняття світу. Ментальність розглядається як спосіб сприйняття та інтерпретації світу в межах духовного життя народу, нації або інших соціальних спільнот.

4. У аналітичному розділі роботи було проаналізовано соціокультурні механізми впливу матеріального виробництва, способу розподілу праці та відносин власності на трансформацію буденного життя людей та їх ментальності. У ході дослідження було встановлено, що матеріальні чинники — розвиток виробництва, ринку, технологій та урбанізації — відіграли ключову роль у становленні західноєвропейської цивілізації. Водночас ці процеси не були визначальними самі по собі, а діяли у взаємодії з релігійними, культурними та соціальними факторами. Саме ця комплексна взаємодія зумовила формування нового типу особистості — економічно активного, раціонального та автономного індивіда.

5. Дослідження буденних тілесних практик і їх символічних контекстів у повсякденному житті європейської людини у місті дозволяє зробити висновок, що розвиток міста спричинив трансформацію повсякденного життя європейців

та змінив їхню ментальність. Історія повсякденності звертається до розгляду процесів та механізмів цивілізаційного оформлення різних сторін повсякденного життя індивідів – починаючи з їхнього зовнішнього вигляду, поведінки та намірів, почуттів та переживань, способів висловлювання та етикету. Минуле виступає як «історія зсередини», що дає змогу звернутися до досвіду та «голосу» звичайної, так званої «маленької людини».

6. В роботі було здійснено аналіз ментальності як переживання і проживання людськими колективами досвіду міста, досвіду співіснування та суспільної взаємодії. У межах урбаністичного простору формувалися нові способи співіснування різних соціальних груп, інтереси яких нерідко суперечили одне одному. Це зумовило появу особливих культурних просторів — храмів, ринків, площ, гетто, в'язниць, театрів тощо, які виконували релігійні, політичні, економічні та морально-правові та інші функції й забезпечували інтеграцію міської спільноти. Місто в рамках цієї концепції постає як головний простір соціокультурної трансформації. Воно є середовищем, у якому формуються нові моделі поведінки, цінності та способи мислення. Як показують класичні соціологічні підходи, зокрема у працях Георга Зіммеля, міське середовище спричиняє формування психологічної дистанції між індивідами, що проявляється у відмежуванні «свого» і «чужого» та розвитку раціонально-стриманої поведінки як механізму адаптації.

7. У третьому розділі дослідження трансформації західноєвропейської ментальності заглиблюється до аналізу ментальних змін, що відбуваються в процесі становлення сучасної економічної людини. У модерну добу формується тип «економічної людини» (*homo economicus*), яка характеризується раціональністю, дисциплінованістю, відповідальністю, орієнтацією на ефективність і продуктивність. Макс Вебер доводить, що вирішальну роль у цьому процесі відіграли релігійні чинники, насамперед протестантська етика. Під впливом культурних факторів, зокрема Реформації, економічна діяльність набуває морального та релігійного виміру, а праця стає усвідомлюватися як форма покликання. Визначаючи особливості «духу капіталізму» Вебер показує,

що економічна діяльність модерної людини має не лише утилітарний, але й морально-етичний вимір. Праця постає як покликання, а раціональна організація життя — як форма внутрішньої дисципліни.

Водночас становлення економічної людини не обмежується лише внутрішніми етичними мотиваціями. Як показав Мішель Фуко, модерне суспільство формує індивіда через дисциплінарні практики та інститути, що забезпечують контроль, нормалізацію та саморегуляцію поведінки. Таким чином, сучасна людина є продуктом як внутрішньої раціоналізації, так і зовнішніх соціальних механізмів влади. Було встановлено, що західноєвропейська ментальність є історично сформованою соціокультурною конструкцією, яка виникла внаслідок тривалої взаємодії економічних, політичних, релігійних і культурних інститутів. Її базовими характеристиками є індивідуалізм, раціональність і прагматизм, відповідальність та орієнтація на ефективність і продуктивність, прагнення до свободи, повага до прав людини, працелюбність та правова культура. Ці риси визначають як спосіб мислення, так і моделі соціальної поведінки.

9. Узагальнення результатів порівняльного аналізу західноєвропейської ментальності в різні історичні періоди та визначення їх впливу на формування сучасної ментальності західноєвропейського суспільства дозволяє зробити висновок, що сучасна європейська ментальність є результатом взаємодії класичних модерних цінностей (індивідуалізм, раціональність, прагматизм, прагнення до свободи, повага до прав людини, працелюбність та правова культура) і постсучасних тенденцій (плюралізм, невизначеність, рефлексивність). Це формує новий тип соціальної суб'єктності, який функціонує в умовах глобалізованого та нестабільного світу. Це обумовлено появою постнекласичних практик людського буття, які відрізняються від модерних дисциплінарних моделей. Якщо раніше індивід формувався через зовнішній контроль і нормування, то сьогодні він дедалі більше постає як агент самоконструювання, самопрезентації та саморефлексії. Практики цифрової

комунікації, гнучкої зайнятості, тілесного менеджменту та споживчого самовираження стають новими формами соціального існування. Відтак ментальність сучасного європейця постає як динамічна, фрагментована та відкрита до постійного переосмислення. У постсучасну добу відбувається подальша трансформація ментальності: зростає фрагментарність ідентичності, посилюється нестабільність соціальних ролей, а індивід перетворюється на рефлексивного суб'єкта самоконструювання.

Метаморфози західноєвропейської ментальності можна розглядати як перехід від дисциплінарно організованого, раціоналізованого, дисциплінованого індивіда модерну до гнучкого, рефлексивного та множинного суб'єкта постсучасності. При цьому модерні цінності — раціональність, індивідуалізм, прагматизм, прагнення до свободи тощо — не зникають, а трансформуються, інтегруючись у нові соціокультурні контексти. Сучасна західноєвропейська ментальність є результатом синтезу релігійних, економічних, соціальних і культурних чинників, які в історичній перспективі сформували специфічний тип особистості. Цей тип характеризується здатністю до саморефлексії, адаптації та функціонування в умовах невизначеності.

Отже, західноєвропейська ментальність є динамічною системою соціокультурних уявлень, що формується під впливом історичних змін і водночас сама є чинником цих змін. Вона відображає єдність матеріальних і духовних вимірів суспільного розвитку, демонструючи, що людина не є природно даною сутністю, а постає як історично сконструйований соціокультурний феномен, який постійно реконструюється у процесі взаємодії з суспільством і культурою.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абдула, А. Балута, Г. (2021). Індивідуалізм К. Поппера: від методології до етики. *Вісник Львівського університету*. Серія філос.-політолог. студії. Випуск 35.
2. Альчук, М. П., Бойченко, М. І., Вишинський, С. Д., та ін. (2013). *Наука і цінності людського буття* (В. П. Мельник, ред.). Львів: ЛНУ імені Івана Франка.
3. Андрущенко, В. П., & Горлач, М. І. (1997). *Соціальна філософія: Короткий енциклопедичний словник*. Київ–Харків: Рубікон.
4. Бабюк, Н. С. (2019). Топос міста у прозі Ірини Вільде. *Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук за спеціальністю 10.01.01 “Українська література”*. Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича. Чернівці,
5. Білорус О. (2001). Глобалізація і соціальна доля людини в ХХІ столітті / О. Білорус // Київ. *Старовина*. № 1. С. 26-34.

6. Блок, Марк (2018). *Апология історії або ремесло історика* (М. Марченко, пер.). Лаурус.
7. Бойченко, І. В. (2000). *Філософія історії*. Київ: Т-во «Знання», КОО, 723с.
8. Борисова, О. В. (2016). *Соціальна антропологія*. Київ: Кондор-Видавництво.
9. Бродель, Ф. (1995). *Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм XV–XVIII ст.* (У 3 кн.). Київ.
10. Бродель Ф. (1998). *Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм*. К., Основи.
11. Бурдье, П. (2003). *Практичний глузд*. Київ: Український центр духовної культури.
12. Вайнтриб, І. В. (2001). *Священні лики цивілізацій*. Київ.
13. Вебер, М. (1998). Покликання до політики. У *Соціологія. Загальноісторичні аналізи*. Політика (О. Погорілий, пер., с. 173–191). Основи.
14. Вебер, М. (1994). *Протестантська етика і дух капіталізму* / Перекл. з німецької О. Погорілого. Київ: Основи.
15. Вебер, М. (1998). *Соціологія. Загальноісторичні аналізи*. Політика [Текст] : пер. з нім. / М. Вебер. – К. : Основи, – 534 с.
16. Гаєк, Фрідріх А. (2002). *Індивідуалізм та економічний порядок*. Х.: Акта.
17. Гайдеггер, М. (2007). *Буття і час*. Київ: Основи.
18. Галушко К.Ю. (2009). МЕНТАЛЬНІСТЬ, менталітет [Електронний ресурс] // *Енциклопедія історії України*: Т. 6: Ла-Мі / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. - К.: В-во "Наукова думка",
19. Гегель, Г. В. Ф. (2004). *Феноменологія духу* (П. Таращук, пер.; Ю. Кушаков, наук. ред.). Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи».
20. Герасимович, Г. (2010). Особливості циклічної моделі соціокультурної динаміки. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. Серія: Філософія, (7), 106–115.
21. Господаренко, О.В. (2008). Проблема ментальності у працях М. Блока та Л. Февра: два шляхи розв'язання. *Історичний архів. Наукові студії*, (2). С. 10-17. <https://nasplib.isofts.kiev.ua/handle/123456789/61567>
22. Грабовська, І. М., & Грабовський, С. І. (2025). Ментальність. В *Енциклопедія сучасної України*. Інститут енциклопедичних досліджень НАН України. <https://esu.com.ua/article-66534>
23. Гусєв В. І., (2020). *Нариси з історії філософії Нового часу*. НаУКМА
24. Дельєж Р. (2008). *Нариси з історії антропології* [Текст] / Р. Дельєж ; [пер.

- з фр.Є. Марічева]. – К. : Вид. дім НаУКМА,. – С. 40.
- 25.Дінцельбахер, П. (2004). *Історія європейської ментальності*. Львів: Літопис.
 - 26.Диса К. (2014). *Історія повсякденного життя в ранньомодерній Європі*. Київ: Видавничий дім Києво-Могилянська академія, 129 с.
 - 27.Додонов, Р. А. (1999). До проблеми визначення поняття «ментальність». *Придніпровський науковий вісник*, (14), 10–17.
 - 28.Дюркгейм, Е. (1990). *Про поділ суспільної праці* (з фр.). Київ: Основи.
 - 29.Дюркгейм, Е. (1992). Соціологія і соціальні науки [Текст] / Е. Дюркгейм // *Філософська і соціологічна думка*. – К. № 5. – С. 117-206.
 - 30.*Економічна спадщина К. Маркса: погляд через призму століть: Матеріали Всеукраїнського круглого столу (25 квітня 2018 р.)*. (2018). Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана.
 - 31.Еліас, Норберт (2003). *Процес цивілізації. Соціогенетичні і психогенетичні дослідження*. Київ: «Перун», 672 с.
 - 32.Запорожець, О., & Лавринець, Е. (2006). Хованки, городки та інші дослідження гри (Urban Studies: в пошуках точки опори). *Communitas*, (1), 5–19.
 - 33.Зіммель, Г. (2003). Великі міста і духовне життя. Культурологічний часопис «І». <http://www.ji.lviv.ua/n29texts/zimmel.htm>
 - 34.Зомбарт, В. (1994). *Буржуа: до історії духовного розвитку сучасної економічної людини* (пер. з нім.). Київ: Основи.
 - 35.Іванова, Т. В. (2002). Ментальність, культура, мистецтво. *Суспільні науки та сучасність*, (6), 168–177.
 - 36.Ідеологія і утопія: Спадщина марксизму і сучасна політична реальність. (2018). *Філософська думка*, 78-81.
 - 37.Історія західноєвропейського Середньовіччя. (2005). Хрестоматія / упор. М. О. Рудь: Навч. посібник. – К.: *Либідь*, – 636 с.
 - 38.Камю, А. (2019). *Чужий / Сторонній* (А. Перепадя, пер.). Харків: Фоліо.
 - 39.Кам'янець, В. (пер.). (2019). *Історія європейської ментальності*. Львів: Літопис.
 - 40.Карповець, М. (2014). *Місто як світ людського буття*. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія».
 - 41.Кримський С. Б., Павленко Ю. В. (2007). *Цивілізаційний розвиток людства*. Київ : Фенікс, 316 с.
 - 42.Кристєва, Ю. (2004). *Самі собі чужі*. Київ: Основи.
 - 43.Крупник, І. Р. (2017). Соціокультурні та психологічні виміри становлення

- особистості. У *Матеріали Всеукраїнської (із міжнародною участю) науково-практичної конференції (5–6 жовтня 2017 р., Херсон)*. Херсон: Видавничий дім «Гельветика».
44. Кучина, Н. І. (2012). Філософські погляди Питирима Соркіна крізь призму історіографії. *Актуальні питання культурології*, (12).
 45. Ліотар, Ж.-Ф. (1989). *Стан постмодерну* (Ю. Джулай, пер.). *Філософська і соціологічна думка*, (5–6).
 46. Мілош, Чеслав. (2007). *Родинна Європа* (Л. Стефановська, Ю. Іздрик, пер.). Київ: Дух і літера.
 47. Місенг, Д. В. (2017). Механізми впливу ціннісних орієнтацій на стиль життя особистості. У *Соціокультурні та психологічні виміри становлення особистості: матеріали Всеукраїнської (із міжнародною участю) науково-практичної конференції (5–6 жовтня 2017 р., м. Херсон)* (с. 86–88). Херсон: Видавничий дім «Гельветика».
 48. Небилиця, Н. В. (2004). Менталітет як світоглядна та теоретична проблема. *Культура народів Причорномор'я*, (51), 125–127.
 48. Ніцше, Ф (2020). *Весела наука* (пер. з нім. В. Чайковський). Харків: Фоліо.
 50. Оже, М. (n.d.). *Від міста уявного до міста-фікції*.
<http://www.guelman.ru/xz/362/xx24/x2402.htm>
 51. Ортега-і-Гасет, Х. (1994). *Вибрані твори* (В. Бургардт, В. Сахно, О. Товстенко, пер.). Київ: Основи.
 52. Павленко, Ю. В. (2001). *Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства*. Київ: Либідь.
 53. Павленко Ю. В. (2007). Концептуальні засади осмислення цивілізаційного процесу. «Світогляд» №5, с.73–79. URL :
<http://www.mao.kiev.ua/biblio/jscans/2007-4-pavlenko.pdf>
 54. Пахомов, Ю. М. (ред.). (1998). *Цивілізаційний розвиток людства*. Київ: Інститут світової економіки і міжнародних відносин НАН України.
 55. Піщевська, Е. В. (2023). Формування західноєвропейської ментальності за умов соціально-психологічних змін періоду Нового часу. *Матеріали 78-ї наукової конференції професорсько-викладацького складу і наукових працівників ОНУ ім. І. І. Мечникова (22–24 листопада 2023 р., Одеса, Україна)* (с. 49–52). Одеса.
 56. Повсякдення ранньомодерної України. (2013). *Історичні студії: в 2-х томах. Т. 2: Світ речей і повсякденних уявлень* / Відповідальний редактор Віктор Горобець. Київ: Інститут історії України НАН України, 358 с.
 57. Погорілий, О. (1994). Макс Вебер і його класична праця. У *Max Weber, Протестантська етика і дух капіталізму* (с. 3–18). Київ: Основи.
 58. Поланьї, К. (2002). *Велика трансформація*. Київ: Основи.

- 59.Присяжнюк Ю. (2006). *Ментальність і ремесло історика*. Черкаси : Вертикаль, видавець ПП Кандич С.Г., 122 с.
- 60.Пролесєв, С. В. (1991). *Культурно-історичні абсолюти та людське буття. У Буття людини в культурі (досвід онтологічного підходу)*. Київ: Наукова думка.
- 61.Пузієв, О. В. (2019). Теорія соціокультурної динаміки Pitirim Sorokin. У *Збірнику тез доповідей за результатами роботи студентської наукової конференції «Соціально-економічні та гуманітарні аспекти розвитку суспільства»*. Миколаївський національний аграрний університет.
- 62.Сафонік, Л. (2009). Взаємозв'язок культурної (соціальної) антропології з етнографією, етнологією та соціологією. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*, (12), 155–162.
- 63.Скворець В.О. (2023). *Соціокультурний розвиток людства : навчальний посібник для здобувачів ступеня вищої освіти магістра спеціальності «Соціологія» освітньо-професійної програми «Соціологія»*. Запоріжжя : ЗНУ, 104 с.
- 64.Скворець В. О. (2020). Цивілізаційний підхід. У *Філософія: терміни і поняття: навчальний енциклопедичний словник*. Львів : Новий світ - 2000, С. 444-446.
- 65.Старовойт, І. С. (1995). *Західноєвропейська і українська ментальність: компаративний аналіз*. Тернопіль: Діалог.
- 66.Тихеєва, Ю. (2014). *Людина в міському просторі: філософсько-антропологічні основи урбанології*. Київ: КНУ імені Тараса Шевченка.
- 67.Тойнбі А. (1995). *Дослідження історії*. Київ. Основи.
- 68.Фесенко, Г. (2012). *Мистецтво жити у місті: філософсько-антропологічні аспекти культурного простору. Людинознавчі студії*. Серія «Філософія», (26), 99-105.
- 69.*Філософія історії* (2006). Харків: Прапор.
- 70.Фуко, М. (1998). *Наглядати і карати: Народження в'язниці* (пер. з фр.). Київ: Основи.
- 71.Шевченко З. В. Актуалізація принципу індивідуалізму в аспекті відносин особистості та суспільства. *Мультиверсум. Філософський альманах* / гол. ред. В. В. Лях. Вип. 40. К., 2004. С. 148—156.
- 72.Шевченко, Л. І. (1998). Категорія ментальності: Лінгвістична інтерпретація. *Вісник Київського університету імені Тараса Шевченка. Серія: Літературознавство, мовознавство, фольклористика* (Вип. 6, сс. 6–11). Київ: ВПЦ «Київський університет».
- 73.Шелер, М. (2018). *Становище людини у космосі* (пер. з нім.). Київ: Дух і Літера.

- 74.Шидловський, П. С. (2014). *Актуальні питання антропології (матеріали до вивчення навчальної дисципліни «Історична антропологія»)*. Київ: Логос.
- 75.Шкуренко К. О. Визначення поняття «ментальність» у науковому дискурсі // *Гілея*. 2013. № 72.
- 76.Шліпченко, С. (2008). *Записано на камені: Короткі інтервенції в історію та теорію архітектури*. Київ: Всесвіт.
- 77.Шрамко, Я. В. (2017). Актуальні проблеми духовності. *Актуальні проблеми духовності* (Вип. 18, сс. 129–147). Кривий Ріг.
- 78.Augé, M. (1994). *Non-lieux: Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Seuil.
- 79.Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et simulation*. Paris: Éditions Galilée.
- 80.Bauman, Z. (2007). *Consuming life*. Cambridge: Polity Press.
- 81.Baxter, R. (2000). *A Christian directory*. Morgan, PA: Soli Deo Gloria Publications.
- 82.Benjamin, W. (2002). *The arcades project*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 83.Bloch, M. (1949). *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Paris: Armand Colin.
- 84.Braudel, F. (1979). *Civilization and capitalism, 15th–18th century*. Vol. 2: The wheels of commerce. Harper & Row.
- 85.Braudel, F. (1986). *La dynamique du capitalisme*. Paris: Flammarion.
- 86.Bruner, J. (1966). *Toward a theory of instruction*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 87.Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 88.Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- 89.Camus, A. (1947). *La peste*. Paris: Gallimard.
- 90.Comte, A. (1842). *Cours de philosophie positive*. Paris: Bachelier.
- 91.Certeau, M. de. (1980). *L'invention du quotidien. Vol. 1: Arts de faire*. Paris: Gallimard.
- 92.Certeau, M. de. (1984). *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press.
- 93.Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. New York: Basic Books.
- 94.Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity*. Stanford: Stanford University

Press.

95. Dewey, J. (1957). *Reconstruction in philosophy*. Boston: Beacon Press.
96. Dewey, J. (1916). *Democracy and Education*. New York: Macmillan.
97. Dewey, J. (1910). *How We Think*. (1910). Boston: D.C. Heath.
98. Dilthey, W. (1957). *Gesammelte Schriften* (Vol. V). Stuttgart/Göttingen: Teubner.
99. Dinzelbacher, P. (1993). *Europäische Mentalitätsgeschichte: Hauptthemen in Einzeldarstellungen*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
100. Duby, G. (1978). *The three orders: Feudal society imagined*. University of Chicago Press.
101. Durkheim, É. (1982). *The rules of sociological method* (Original work published 1895). New York, NY: Free Press.
102. Durkheim, É. (1997). *Suicide: A study in sociology* (Original work published 1897). New York, NY: Free Press.
103. Elias, N. (2000). *The civilizing process*. Oxford: Blackwell.
104. Ferguson, N. (2011). *Civilization: The West and the rest*. London: Allen Lane.
105. Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
106. Foucault, M. (1980a). *Language, counter-memory, practice*. Ithaca: Cornell University Press.
107. Foucault, M. (1980b). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972–1977*. New York, NY: Pantheon Books.
108. Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
109. Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.
110. Gurvitch, G. (1962). *Dialectique et sociologie*. Paris: Flammarion.
111. Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action*. Boston: Beacon Press.
112. Hobsbawm, E. (1962). *The age of revolution: Europe 1789–1848*. London: Weidenfeld and Nicolson.
113. Huntington, S. P. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York, NY: Simon & Schuster.
114. James, W. (1907). *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. New York, NY: Longmans, Green and Co.
115. Joas, H., & Wiegandt, K. (Eds.). (2004). *Kulturelle Werte Europas*.

Frankfurt am Main: Suhrkamp.

116. Joas, H., & Wiegandt, K. (Eds.). (2005). *Die kulturellen Werte Europas*. Frankfurt am Main: Fischer.
117. Lamprecht, K. (1905). *Moderne Geschichtswissenschaft: Fünf Vorträge*. Freiburg im Breisgau: H. Heyfelder.
118. Lefebvre, H. (1990). *Everyday life in the modern world*. New Brunswick: Transaction Publishers.
119. Lefebvre, H. (1992a). *Critique of everyday life*. London & New York: Verso.
120. Lefebvre, H. (1992b). *The production of space*. Oxford: Blackwell.
121. Le Goff, J. (1964). *La civilisation de l'Occident médiéval*. Paris: Arthaud.
122. Lévy-Bruhl, L. (1922). *La mentalité primitive*. Paris: Alcan.
123. Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology*. New York, NY: Basic Books.
124. Lynch, K. (1992). *The image of the city*. Cambridge, MA: MIT Press.
125. Locke, J. (1924). *An essay concerning human understanding* (A. S. Pringle-Pattison, Ed.). Oxford: Clarendon Press.
126. Malinowski, B. (1944). *A scientific theory of culture and other essays*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
127. Mandrou, R. (1961). *Introduction à la France moderne, 1500–1640: Essai de psychologie historique*. Paris: A. Michel.
128. Mandrou Robert (1977). *Introduction to Modern France: 1500-1640*
129. *An Essay in Historical Psychology*. Harper & Row.
130. Marx, K. (1867). *Capital: Critique of political economy*. Vol. 1. Hamburg: Otto Meissner.
131. Mumford, L. (1967). *The myth of the machine: Technics and human development*. New York, NY: Harcourt, Brace & World.
132. Mumford, L. (1961). *The city in history*. New York, NY: Harcourt, Brace & World.
133. Nietzsche, F. (1882). *Die fröhliche Wissenschaft* (Весёлая наука). Chemnitz: Ernst Schmeitzner.
134. Ortega y Gasset, J. (1935). *Historia como sistema*. Madrid.
135. Polanyi, K. (2001). *The great transformation: The political and economic origins of our time* (Original work published 1944). Boston: Beacon Press.
136. Rorty, R. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton, NJ:

Princeton University Press.

137. Rothacker, E. (1948). *Probleme der Kulturanthropologie*. Bonn: Bouvier.
138. Simmel, G. (1903). *Die Großstädte und das Geistesleben*. Jahrbuch der Gehe-Stiftung.
139. Sombart, W. (1902). *Der moderne Kapitalismus*. Leipzig: Duncker & Humblot.
140. Sombart, W. (1913). *Der Bourgeois: Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*. München/Leipzig: Duncker & Humblot.
141. Sorokin, P. (1957). *Social and cultural dynamics*. Extending Horizons Books.
142. Spengler, O. (1922). *Der Untergang des Abendlandes* [The Decline of the West]. Munich: C. H. Beck.
143. Toffler, A. (1980). *The third wave*. New York, NY: William Morrow.
144. Toynbee, A. J. (1961). *A study of history* (Vols. 1–12). London: Oxford University Press.
145. Toynbee, A. J. (1972). *The world and the West*. New York, NY: Oxford University Press.
146. Weber, M. (1958). *The city* (D. M. Levine, Ed. & Trans.). New York: Free Press.